

UNTERSUCHUNGEN

Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums.

Von Ernst Benz,
Marburg, Spiegelslustweg 20.

I. TEIL.

I.

Es gehört zu den merkwürdigen Tatsachen der geistesgeschichtlichen Forschung unserer Tage, daß die Ideen Nietzsches zur Geschichte der Kirche und des Christentums nirgends eine eingehende Untersuchung und Darstellung erfahren haben. Selbst die umfangreiche Literatur unserer Zeit, die sich mit dem Religionsproblem bei Nietzsche beschäftigt, beschränkt sich darauf, gelegentlich die antichristlichen Äußerungen Nietzsches zu unterstreichen und die Verknüpfung seiner antichristlichen Haltung mit seiner Weltanschauung und Religionsidee aufzudecken. Eine unmittelbare kritische Auseinandersetzung mit Nietzsches Gedanken zur Geschichte der Kirche und des Christentums oder auch nur eine übersichtliche Darstellung findet sich nirgends¹⁾, ob-

1) Der einzige, der sich mit den Ideen Nietzsches zur Geschichte des Christentums ausführlicher beschäftigt hat, ist E. Hirsch, der in dem Jahrbuch der Luther-Gesellschaft 1920/21 in dem Aufsatz: Luther und Nietzsche, zwei ebenso verbreitete wie der Nachprüfung bedürftige Thesen aufgestellt hat: 1. Die negativen Urteile Nietzsches über Luther und die deutsche Reformation „sind nichts als ein Echo aus dem berichtigten zweiten Bande der ‚Geschichte des deutschen Volkes‘, die der katholische Priester Janssen geschrieben hat“. Die schroffe Ablehnung der alten Kirche durch Nietzsche ist nichts anderes als die Anwendung der negativen Urteile Janssens über die Reformation auf die christliche Kirche überhaupt, während die Anregung für die eigentümliche Deutung der Renaissance — Cesare Borgia als Papst und Überwinder des Christentums in seinem eigentlichen Zentrum — aus Jacob Burckhardt stammt. Die 2. These lautet, daß Nietzsche seine „späte Beurteilung des Urchristentums im Antichrist stillschweigend aus Tolstojs 1885 erschienener Schrift ‚Worin besteht mein Glaube?‘“ übernommen habe.

E. Hirsch faßt das Ergebnis dieser Forschungen in die Sätze zusammen: „Nietzsche hat im tiefsten Grunde seiner Seele das christ-

wohl gerade diese Gedanken in einer bei ihm seltenen Widerspruchslosigkeit und inneren Konsequenz sich aneinanderreihen, ja gerade ihre Verbindung zu einem System der Geschichtsbeurteilung herausfordern.

liche Bild der sich hingebenden reinen Liebe als der höchsten Erscheinung menschlich-persönlichen Lebens nicht zu bezwingen vermocht, er hat heimlich — wohl uneingestanden und sicherlich wider Willen — an es geglaubt.“ S. 94. Bestimmend blieb dabei das christliche Menschenbild in der von Luther geprägten Form: „Nietzsches ethisches Urteil über den Menschen ist lebenslänglich bestimmt gewesen durch den scharf zugespitzten Pessimismus der lutherischen Erbsündenlehre.“ Wenn er dabei auf die Begriffe Schuld und Sünde verzichtet, so geschieht dies, „weil er darauf verzichtet, den Menschen anders machen zu wollen, als er nun einmal geworden ist“.

Trillhaas wiederholt in seiner Schrift „Seele und Religion“ 1951 die von Hirsch aufgestellte Behauptung, das Jesusbild und die Anschauung vom Christentum, die sich bei Jesus findet, sei im wesentlichen von Tolstoj übernommen, um so freudiger, als sie auch Holl ohne weitere Nachprüfung übernommen hatte. „Was hat Nietzsche damit erreicht? Er hat den ‚Erlösertypus‘ Jesu aus der Linie des Resentimentchristentums entfernt und in die Linie der Lebensbejahung, des Atheismus einbezogen ... Jetzt ist also das kirchlich-paulinische Christentum entwurzelt, von seinem angeblichen Ursprunge durch eine psychologische Unterscheidung abgetrennt. Gleichzeitig ist aber die Bahn frei für die Verkündigung Zarathustras, die nun auf der Linie Jesu, aber über ihn, d. h. seine Verkündigung, hinausgehen und sie in Vollkräftigkeit überbieten kann.“

R. H. Grützmaier hat in seinem Nietzschebuch Leipzig 1910 auf die engen Beziehungen zwischen den Ideen Nietzsches über Kirche und Christentum und den Ergebnissen der Leben-Jesu-Forschung und der altkirchlichen Forschung der liberalen Theologie des ausgehenden 19. Jahrhunderts hingewiesen, ohne aber im einzelnen die genaueren Nachweise zu bringen. „Von dem weitaus scharfsinnigsten Kritiker des Christentums im 19. Jahrhundert, D. Fr. Strauß, hat er trotz dessen späterer Bekämpfung so manche Waffe entlehnt, ebenso ist Renan von Einfluß auf ihn gewesen.“ Nach einer Aufzählung weiterer Theologen, deren Thesen bei Nietzsche nachwirken, heißt der abschließende Gedanke: „Kurz, man kann sich, wenn man Nietzsche kennt, soweit es auf prinzipielle Gedanken ankommt, die Lektüre der meisten modern-liberalen theologischen Literatur sparen, da all diese Ideen viel reinlicher und schärfer (als) bei Nietzsche ausgesprochen sind: mindestens wird man bei der Lektüre jener Werke aufhören, in ihnen durch ihre Neuheit blendende und besonders geniale Erfindungen zu bewundern.“ Die Stellung Nietzsches zur Person Jesu betreffend hat Grützmaier seine Gedanken in den Satz zusammengefaßt: „Es ergibt sich die interessante Tatsache, daß die richtige historische Fassung der Person und eine freundliche Stellung zu ihr nicht Hand in Hand miteinander gehen, sondern je historischer Nietzsche Jesus faßt, um so gegensätzlicher ist seine Stellung zu ihm, je konstruktiver und phan-

Der Grund für diese bemerkenswerte Tatsache ist ein doppelter: Einmal sind es gerade die Gedanken Nietzsches über Entstehung und Geschichte von Kirche und Christentum, die eine auffallend rasche Popularisierung erfahren haben. Kein Punkt der Nietzscheschen Weltanschauung hat sich so in der weitesten Öffentlichkeit durchgesetzt, wie seine Urteile über die christliche Kirche. Seine Argumente sind nicht nur von den verschiedenen antichristlich und antikirchlich eingestellten neuen religiösen Gruppen in Deutschland aufgegriffen worden, sondern haben sich in den entkirchlichten, religiös gleichgültigen Kreisen des Volkes mit einer gewissen Selbstverständlichkeit durchgesetzt, und seine Formulierungen und Begriffe und Thesen kehren heute in einer freilich sehr entseelten und verblaßten Gestalt in einer unübersehbaren Anzahl von Leitartikeln und Aufsätzen in unseren Zeitungen und Zeitschriften nichtkirchlicher Provenienz wieder, die sich der Herkunft ihrer Gedanken in diesem Punkte oft selber kaum bewußt sind.

Der zweite Grund ist die Abwehrhaltung der Theologie. Die stürmischen Angriffe Nietzsches haben die Theologie in eine Defensivstellung zurückgeworfen. Der Schlag gegen die Kirche und gegen das Christentum war so lähmend, das Unterfangen eines so ungestümen Umsturzes der christlichen „Werte“ so ungeheuerlich, der Hagel von vernichtenden Urteilen war so dicht,

tastischer dagegen sein Jesusbild wird, desto milder und sympathischer stellt er sich zu ihm.“ Nach einer Wiederholung der These von der Tolstojischen Herkunft des Nietzscheschen Christusbildes formuliert schließlich Grüntzmaker sein Ergebnis dahin (S. 162): In seinem Christusbild hat Nietzsche alle diejenigen Züge vereinigt, die seinem Ideal widersprechen.

Theodor Odenwald hat in seiner Schrift: „Friedrich Nietzsche und das heutige Christentum“, Gießen 1926, darauf hingewiesen, daß Nietzsches Blick für das Christentum getrübt ist (S. 16). „Im wesentlichen ist es der puritanisch-asketische und tränenselige Geist des Pietismus mit seiner Weltverneinung, der ihn sein Urteil fällen läßt und von anderer Seite her die verwässerte Bildungsreligion im Sinne eines D. Fr. Strauß, in der er keine Weltgeltung des Christentums wahrnimmt, sondern ein Handeln des Christen, das sich nicht von dem Handeln aller Welt unterscheidet.“ Schließlich veranlaßt ihn noch die urchristliche endgeschichtlich orientierte Welthaltung, der urchristliche Endglaube, ... das christliche Bewußtsein von einem neuen Sein prinzipiell als ein die Welt und das Leben negierendes zu deuten.

daß die Theologie gewissermaßen nicht recht dazu kam, während des blitzartigen Angriffs die Stärke und die Stoßkraft der anmarschierenden Truppen zu studieren, ihre Methode zu prüfen, oder, um es gröber zu sagen, daß man, während es Prügel hagelte, nicht dazu kam, die Hiebe zu zählen und Betrachtungen über den Stock anzustellen und über den Wald, in dem er gewachsen ist.

Beide Tatsachen — die Popularisierung Nietzsches und die Abwehrhaltung der Theologie gegenüber Nietzsche — haben zur Verwirrung der Probleme beigetragen. Es ist klar, daß die Popularisierung selbst eine außerordentliche Vergrößerung mit sich brachte: Was bei Nietzsche als Frucht sublimster Erkenntnisse, höchster geistiger Spannungen, gewaltigster Leidenschaften in Gestalt von kritischen Erkenntnissen, von hingeschleuderten Thesen, von Geschichtsideen, von psychologischen Einsichten gesprochen ist, nivelliert sich und verwandelt sich in faustdicke, massive antichristliche und antikirchliche Schlagworte, mit denen gleichmäßig Menschen und Gruppen verschiedenster Prägung ihren Kampf gegen bestimmte kirchliche Kreise und Anschauungen führen. Was von Nietzsche gegen „die Kirche“, „das Christentum“ vorgebracht wurde, wird zur Parole gegen eine bestimmte Form von Kirche und wandelt sich in der Auseinandersetzung mit diesem bestimmten Gegner. Diesem Kampf liegt nicht nur eine verkürzte Erkenntnis Nietzsches zugrunde, sondern der Kampf seinerseits führt rückwirkend zu einer Verkürzung der Ideen Nietzsches, indem nur bestimmte Sätze seiner Einwände gegen Kirche und Christentum in diesem konkreten Kampf wirksam verwendet werden können, während andere sich als ungeeignet erweisen. Aber auch die gesamte Haltung der Theologie hat zur weiteren Verwirrung beigetragen. Sie begnügt sich im wesentlichen damit, den Nietzscheschen Sätzen ihr Anathema entgegenzuschleudern, sie durch den Hinweis auf ihren angeblich pathologischen Charakter zu erledigen oder sie als Verkehrung christlicher Thesen zu erweisen.

In der Einsicht dieser doppelten Verwirrung ist unser Anliegen die bescheidene Frage: Welches sind die originalen Ideen

Nietzsches über Ursprung und Geschichte des Christentums? Ist nicht am Ende bereits durch dieses doppelte Werk der Banalisierung und der Verketterung eine Maske geschaffen worden, die das ursprüngliche Antlitz seiner Ideen mehr verdeckt als enthüllt?

Wir gehen aus von dem Punkt, in dem sich seine Stellung zu Kirche und Christentum in den schärfsten Vorwurf gegen sein Land und gegen seine Zeit zusammenfaßt, von dem Wort, in dem sich seine ganze Auffassung vom Wesen des Christentums und von seiner Geschichte in der heftigsten Form des Angriffs ausspricht:

„Wenn man nicht fertig wird mit dem Christentum, die Deutschen werden Schuld daran sein . . . 2).“

In diesem Wort steckt ein vierfaches: der Gedanke, daß das Christentum für ihn fertig ist, die Aufgabe, daß man mit ihm fertig werden muß;

der Vorwurf, daß die Deutschen diese Aufgabe hindern; die Erkenntnis, daß diese Hinderung eine Schuld ist. Die Verknüpfung dieser Momente wird deutlich, wenn man sich klar macht, daß diese Worte gesprochen sind im Anschluß an eine Kritik der Reformation. Eigentlich ist gemeint: Luther ist schuld, und dieses Urteil ist als der schrecklichste Vorwurf gegen Luther gesprochen. Es wirkt im ersten Augenblick paradox zu sehen, wie Nietzsche, der Sohn eines evangelischen Pfarrhauses, Luther und sein Werk in Ausdrücken beurteilt, die an die heftigste konfessionelle Polemik der modernen katholischen Geschichtsschreibung gegen Luther erinnert. Luther erscheint bei ihm als der „gefährliche Pessimist“³⁾, der jenen Grundirrtum aufgebracht hat, „daß es nur auf den Glauben ankomme und daß aus dem Glauben die Werke notwendig folgen müssen“⁴⁾, der die Menschen mit einem „geistlichen Überfall überumpelt“⁵⁾, dessen Glaube nur „ein Mantel, ein Vorwand, ein Vorhang“ ist, „hinter dem die Instinkte ihr Spiel spielten, eine

2) Antichrist 1888 VIII, S. 312 c. 61.

3) Morgenröthe 1881 IV, S. 7 c. 3 Vorrede.

4) Dasselbst S. 29—30 c. 22.

5) Dasselbst S. 80 c. 82.

kluge Blindheit über die Herrschaft gewisser Instinkte . . .“⁶⁾, der ein „Bauernapostel“ war⁷⁾, „ein Mönch, mit allen rachsüchtigen Instinkten eines verunglückten Priesters im Leibe“⁸⁾, der „knöcherne Kopf, voller Verdächtigungen und unheimlicher Ängste“⁹⁾, der sich „ein Pöbel- und Bauern-Christenthum zurecht-machte“¹⁰⁾, „der psychologische Typus: ein wüster und uneigentlicher Bauer“, der mit der „evangelischen Freiheit“ allen „aufgehäuften gewalthätigen Bedürfnissen Luft macht“¹¹⁾, der „als Nachzügler den großen Gang der europäischen Cultur verdorben hat“¹²⁾, der „in der Art, wie er Feind ist, seine bäurische Abkunft und Gemeinheit, Mangel an Vornehmheit verräth“¹³⁾, an dem „das Slavenmäßige als Verlangen nach Autorität“ hervortritt¹⁴⁾, der Typus der Empörung des „niedereren Menschen“ gegen den „höheren Menschen“¹⁵⁾, dies „Verhängnis von Mönch“¹⁶⁾, in dessen Tun sich die brutalsten Instinkte ausdrücken¹⁷⁾, der, wenn er Politik trieb, eben so „Anhänger Machiavells“ war „wie irgendwelche Immoralisten oder Tyrannen“¹⁸⁾, dessen Theologie „abgeschmackte Hinterwälder-Probleme“ aufwirft, dessen Leistung eine ungeheure „Kraftverschwendung“ war¹⁹⁾, der „große, ungeistige Mensch“ und Anführer des Pöbelaufstandes, „der über den geistigen Geschmack im Norden Europas Herr geworden ist“²⁰⁾, unter dessen „Freiheit des Evangeliums“ sich die „gröbste Form der moralischen Verlogenheit“ breit macht²¹⁾, und bei dem es Nietzsche bedauert, daß er auf

6) Antichrist VIII, S. 266 c. 39.

7) Dasselbst S. 292 c. 53.

8) Dasselbst S. 311 c. 61.

9) Der Wanderer und sein Schatten 1879 III, S. 125 c. 226.

10) Unveröffentlichtes aus der Umwerthungszeit 1883—1888 XIII, S. 306 c. 752.

11) Dasselbst S. 333 c. 827.

12) Dasselbst S. 349 c. 866.

13) Dasselbst XIV c. 129, 65.

14) Dasselbst c. 142, 73.

15) Dasselbst c. 421, 210.

16) Der Wille zur Macht 1886—1888 XV, S. 110 c. 2.

17) Dasselbst 83.

18) Dasselbst S. 298 c. 211.

19) Dasselbst S. 406 c. 367.

20) Dasselbst S. 445 c. 419.

21) Dasselbst XVI, S. 220.

Grund „einer außerordentlichen Constellation der Politik“ nicht wie Huß verbrannt wurde²²⁾.

Obwohl diese harten Urteile über Luther, denen nur wenige wohlwollende Äußerungen über seine Bedeutung als Musiker und Künstler zur Seite stehen²³⁾, an geläufige Urteile der konfessionellen römisch-katholischen Polemik gegen Luther erinnern — man denke etwa an die Urteile Grisars und Denifles²⁴⁾ — so ist doch der eigentliche Ursprung dieser Ablehnung ein neuer und origineller: es ist die Beurteilung der Renaissance als der Überwindung des christlichen Mittelalters und der christlichen Lebensauffassung schlechthin, welche Nietzsche zu diesem Urteil bewegt. Für ihn ist die Renaissance das „Wiederaufwachen des klassischen Ideals, der vornehmen Wertungsweise“²⁵⁾, die „letzte große Zeit“²⁶⁾, die den „Anlauf ins Heidnisch-stark-Persönliche zurück“ genommen hat²⁷⁾, die Zeit, die „den Menschen am höchsten gebracht hat“²⁸⁾ und deren Menschenbild seitdem noch nicht wieder erreicht ist²⁹⁾. Der Grund der Ablehnung und negativen Bewertung der geschichtlichen Bedeutung Luthers ist, daß Luther den Sieg des vollkommenen, starken, heidnischen Menschenbildes in der Renaissance dadurch verhindert hat, daß er in der Zeit der Selbstüberwindung und Selbstvernichtung des Christentums und der christlichen Kirche durch einen plumpen Angriff auf Rom die christlichen Frömmigkeitsimpulse wieder angefacht und die sterbende Kirche zu neuem Leben erweckt hat. Er haßt Luther als den Vernichter des Menschenbildes der Renaissance, als den Rückschrittler und Hinterwäldler, der in einer Zeit der fortgeschrittenen Kultur und des freigewordenen Menschenbildes den verjährten christlichen Standpunkt des christianisierten germanischen Nordens gegen die Befreier aus dem Süden mobili-

22) Menschliches, Allmenschliches 1876—1878 II, S. 225 c. 236.

23) Über die von Hirsch aufgestellte These von der Abhängigkeit Nietzsches von der Geschichtsanschauung Janssens vgl. S. 1.

24) Siehe Teil II c. 1 dieses Aufsatzes.

25) VII, S. 336 c. 336.

26) Götzendämmerung VIII, S. 148 c. 37.

27) David Strauss etc. 1875 X, S. 278 c. 24.

28) Unveröffentlichtes aus der Umwerthungszeit XIV, S. 91 c. 185.

29) Wille zur Macht XVI, S. 297 c. 881.

sierte und somit die Kulturentwicklung und die Vollendung des Menschen und seine Befreiung aus den christlichen Fesseln um Jahrhunderte verzögerte. Das Gegenbild dieses Luthers ist die neuartige Deutung des römischen Renaissancepapstums, wie sie Nietzsche entwirft: er sieht in dem Leben und Wirken der Renaissancepäpste die Selbstüberwindung des Christentums in seinem eigentlichsten Zentrum, die Vertreibung des christlichen Geistes an der Stelle seiner höchsten Erhöhung. So erscheint die Geschichtsbetrachtung bei Nietzsche in dem Licht einer umgekehrten Eschatologie: Nietzsche jubelt über den Antichrist, der unter dem Namen Christi sein Reich im Tempel Gottes aufrichtet, und verflucht den täppischen rückständigen mittelalterlichen Barbaren Luther, der ihn als Antichrist entlarvt und die in der Überwindung begriffenen Kräfte der Kirche neu zum Widerstand entfacht.

„Hier thut es noth, eine für Deutsche noch hundert Mal peinlichere Erinnerung zu berühren. Die Deutschen haben Europa um die letzte große Cultur-Ernte gebracht, die es für Europa heimzubringen gab, — um die der Renaissance. Versteht man endlich, will man verstehn, was die Renaissance war? . . .

Ich sehe eine Möglichkeit vor mir von einem vollkommenen überirdischen Zauber und Farbenreiz: — es scheint mir, daß sie in allen Schauern raffinierter Schönheit erglänzt, daß eine Kunst in ihr am Werke ist, so göttlich, so teuflermäßig-göttlich, daß man Jahrtausende umsonst nach einer zweiten solchen Möglichkeit durchsucht, ich sehe ein Schauspiel, so sinnreich, so wunderbar paradox zugleich, daß alle Gottheiten des Olympos einen Anlaß zu einem unsterblichen Gelächter gehabt hätten — Cesare Borgia als Papst . . . Versteht man mich? . . . Wohlan, das wäre der Sieg gewesen, nach dem ich heute allein verlange —: damit war das Christenthum abgeschafft! — Was geschah! Ein deutscher Mönch, Luther, kam nach Rom. Dieser Mönch, mit allen rachsüchtigen Instinkten eines verunglückten Priesters im Leibe, empörte sich in Rom gegen die Renaissance . . . Statt mit tiefster Dankbarkeit das Ungeheure zu verstehen, das geschehen war, die Überwindung des Christentums an seinem Sitz, — verstand sein Haß aus diesem Schauspiel nur seine Nah-

zung zu ziehn. Ein religiöser Mensch denkt nur an sich. — Luther sah die Verderbnis des Papsttums, während gerade das Gegenteil mit Händen zu greifen war: die alte Verderbniß, das peccatum originale, das Christenthum saß nicht mehr auf dem Stuhl des Papstes! Sondern das Leben! Sondern der Triumph des Lebens! Sondern das große Ja zu allen hohen, schönen, verwegenen Dingen! . . . Und Luther stellte die Kirche wieder her: er griff sie an . . . Die Renaissance — ein Ereignis ohne Sinn, ein großes Umsonst! — Ah diese Deutschen, was sie uns gekostet haben! Umsonst — das war immer das Werk der Deutschen . . .³⁰⁾“

Im Ecce homo ist derselbe Gedanke noch unbändiger und heftiger ausgesprochen: „Die Deutschen haben Europa um die Ernte, um den Sinn der letzten großen Zeit, der Renaissance-Zeit, gebracht, in einem Augenblicke, wo eine höhere Ordnung der Werthe, wo die vornehmen, die zum Leben jasagenden, die Zukunft-verbürgenden Werthe am Sitz der entgegengesetzten,

50) Antichrist VIII, S. 311 c. 61. Vgl. Briefe Bd. III, Nietzsche an Brandes, Turin 20. Nov. 1888, S. 522: Die Herren Deutschen! Ich habe ihnen furchtbare Dinge gesagt . . . Die Deutschen haben es zum Beispiel auf dem Gewissen, die letzte große Zeit der Geschichte, die Renaissance, um ihren Sinn gebracht zu haben — in einem Augenblick, wo die christlichen Werthe, die decadence-Werthe, unterlagen, wo sie in den Instinkten der höchsten Geistlichkeit selbst überwunden durch die Gegeninstinkte waren, die Lebensinstinkte. Die Kirche anzugreifen — das hieß ja das Christentum wiederherstellen. — (Cesare Borgia als Papst — das wäre der Sinn der Renaissance, ihr eigentliches Symbol.)

Die Vision von Cesare Borgia als Papst ist, wie bereits Hirsch andeutet (S. 63 a. a. O.) von Jacob Burckhardts Werk: „Die Cultur der Renaissance in Italien“ inspiriert. Dort wird im I. Bd. (4. Auflage S. 115 ff.) von den Absichten Cesare Borgias auf den päpstlichen Thron gesprochen und der Plan angedeutet, der in die Richtung der Idee Nietzsches weist und der darin besteht, nach Vollzug seiner Wahl zum Papst den Kirchenstaat zu säkularisieren! Der Wortlaut der Burckhardtschen Beschreibung fordert hier selbst zu solchen Kombinationen auf: „Was würde Cesare gethan haben, wenn er im Augenblicke, da sein Vater starb, nicht ebenfalls auf den Tod krank gelegen hätte? Welch ein Conclave wäre das geworden, wenn er sich einstweilen, mit all seinen Mitteln ausgerüstet, durch ein mit Gift zweckmäßig reducirtes Cardinals-Collegium zum Papst wählen liess, zumal in einem Augenblick, da keine französische Armee in der Nähe gewesen wäre! Die Phantasie verliert sich, sobald sie diese Hypothesen verfolgt, in einen Abgrund.“ Man hat hier unmittelbar die Worte vor sich, die die „teufelmässig-göttliche“ Vision erweckten.

der Niedergangs-Werthe, zum Sieg gelangt waren — und bis in die Instinkte der dort Sitzenden hinein! Luther, dies Verhängnis von Mönch, hat die Kirche, und, was tausend Mal schlimmer ist, das Christenthum wiederhergestellt, im Augenblick, wo es unterlag . . . Das Christenthum, diese Religion gewordene Verneinung des Willens zum Leben! . . . Luther, ein unmöglicher Mönch, der aus Gründen seiner ‚Unmöglichkeit‘, die Kirche angriff und sie — folglich! — wiederherstellte . . . Die Katholiken hätten Gründe, Lutherspiele zu dichten . . . Luther — und die ‚sittliche Wiedergeburt‘³¹⁾!“

Nietzsche hat darüber hinaus auch noch ausgeführt, worin das Unzeitgemäße, das Unmoderne, Hinterwäldlerische der deutschen Reformation lag. In dem „zurückgebliebenen, gemein gebliebenen Norden“ hatte sich „der Begriff des höheren Lebens von dem des religiösen Lebens noch nicht abgelöst“³²⁾. Die Grundkräfte, die zur Befreiung des Menschen drängten, waren im Norden und Süden dieselben, aber sie verwirklichten sich in dem zurückgebliebenen Norden in einer unzeitgemäßen, rückständigen, mittelalterlichen „christlichen Form“. So ist das Verhältnis von Renaissance und von Reformation das Verhältnis von zwei Brüdern, in denen sich dieselben Anlagen in einer fortgeschrittenen und einer rückständigen Weise verwirklichen, wobei der zurückgebliebene notwendigerweise der Feind und der Behinderer der vollkommenen Selbstdarstellung und Befreiung des ersten wird. So wird die Reformation „ein wüstes und pöbel-

31) Wille zur Macht XV, S. 110 c. 2. Vgl. Briefwechsel mit Overbeck. NO S. 440, Turin den 18. Okt. 1888 (gegen die Deutschen): Diese unverantwortliche Rasse, die alle großen Malheurs der Cultur auf dem Gewissen hat und in allen entscheidenden Momenten der Geschichte etwas „Andres“ im Kopf hatte (— die Reformation zur Zeit der Renaissance: Kantsche Philosophie, als eine wissenschaftliche Denkweise in England und Frankreich mit Mühe erreicht war: „Freiheits-Kriege“ beim Erscheinen Napoleons, des Einzigen, der bisher stark genug war, aus Europa eine politische und wirtschaftliche Einheit zu bilden —), hat heute „das Reich“, diese Recrudescenz der Kleinstaaterei und des Cultur-Atomismus, im Kopfe, in einem Augenblicke, wo die große Werthfrage zum ersten Mal gestellt wird.

NO Briefw. S. 178, Leipzig Okt. 1882: Die Renaissance bleibt mir immer noch die Höhe dieses Jahrtausends: was seither geschah, ist die große Reaktion aller Art von Heerden-Trieben gegen den „Individualismus“ jener Epoche.

32) XV S. 207 c. 95.

haftes Gegenstück zur Renaissance Italiens . . .“ Auch mit der Reformation will das Individuum zur Freiheit: „Jeder sein eigener Priester“ ist auch nur eine Formel der Libertinage. In Wahrheit genügt Ein Wort — „evangelische Freiheit“ — und alle Instinkte, die Grund hatten, im Verborgenen zu bleiben, brachen wie wilde Hunde heraus, die brutalsten Bedürfnisse bekamen mit Einem Male den Muth zu sich, Alles schien gerechtfertigt . . . Man hütete sich zu begreifen, welche Freiheit man im Grunde gemeint hat, man schloß die Augen vor sich . . . Aber daß man die Augen zumachte, und die Lippen mit schwärmerischen Reden benetzte, hinderte nicht, daß die Hände zugriffen, wo Etwas zu greifen war, daß der Bauch der Gott des „freien Evangeliums“ wurde, „daß alle Rache- und Neid-Gelüste sich in unersättlicher Wuth befriedigten . . .“³³⁾.

Der Hintergrund des Wortes, das wir an den Anfang stellten, daß „die Deutschen schuld sind“, ist eine Geschichtsbetrachtung, welche bereits ein bestimmtes Urtheil über das Wesen des Christentums und der christlichen Kirche enthält, welche die Anwendung dieses Urtheils auf die eigene Geschichte und das eigene Volk ist und deren Neuheit gerade in diesem unerwarteten Angriff auf die zentrale Gestalt der Geschichte des protestantischen Deutschlands und in der völligen Umkehrung des traditionellen, Nietzsche vorliegenden deutschen Geschichtsbildes zum Ausdruck kommt. Der geschichtsmetaphysische Grundgedanke, von dem aus dieses Geschichtsbild entworfen ist, zeigt uns das Christentum und die christliche Kirche als die negative, lebensfeindliche Macht, die in der Zeit der Renaissance beinahe durch die lebensbejahenden Mächte überwunden worden wäre, hätte nicht eine christliche Pseudomorphose dieser neuen Lebensmächte in der Gestalt Luthers sich gegen diese selbst erhoben und auf diese Weise die endgültige Vernichtung der lebensfeindlichen Macht des Christentums und der Kirche aufgeschoben. In dieser Betrachtung erscheint also das Christentum als die lebensverneinende Grundeinstellung des Menschen schlechthin und die Kirche als diejenige Institution, innerhalb deren und durch

33) Wille zur Macht XV S. 207 c. 93.

welche sich diese Einstellung geschichtlich verwirklicht und in der Formung der Öffentlichkeit ausprägt.

Man könnte von dieser Konzeption aus erwarten, daß konsequent die ganze Geschichte der christlichen Kirche bis zu ihrem Gründer Jesus Christus zurück als die Sinnggebung dieses negativen Prinzips dargestellt würde. Ja man müßte von hier aus erwarten, daß sich gegen den Urheber dieser negativen, vernichtenden, feindlichen Geschichtsmacht der besondere Zorn Nietzsches richtet. Tatsächlich hat Nietzsche sowohl im „Willen zur Macht“ wie im „Antichrist“ versucht, eine Geschichte der christlichen Kirche von dieser umgekehrten Eschatologie her zu entwerfen: es ist auch das auffälligste Merkmal der anfänglich angedeuteten Primitivisierung und Verflachung der Nietzscheschen Gedanken, daß man mit der Logik der Selbstverständlichkeit diese Betrachtung der Kirchengeschichte als der Form- und Sinnggebung des lebensfeindlichen Prinzips in der Geschichte bei Nietzsche voraussetzt und die Anwendung dieser Betrachtung auf die Person Jesu als selbstverständlich annimmt.

Trotzdem ist gerade damit die Besonderheit und Einzigartigkeit der Nietzscheschen Geschichtsanschauung verkannt: so heftig und radikal seine Verurteilung des Christentums und seiner geschichtlichen Darstellung in der christlichen Kirche ist, so heftig sucht er diese Lehre und diese Kirche abzutrennen und loszulösen von ihrem Anfang und Ursprung: von Jesus Christus, und zwar in einem so radikalen Maße, daß man sagen kann, daß er die Person Jesu gerade von den Vorwürfen freizusprechen versucht, mit denen er die Kirche belastet und daß die Gestalt Christi bei ihm in einem um so reineren und helleren Lichte erscheint, je düsterer, erbärmlicher und hassenswerter er die Geschichte der Kirche malt. Dies ist die eigentliche und meist übersehene Paradoxie des Bildes, das Nietzsche von der Kirche und vom Christentum entwirft. Er kämpft erbarmungslos gegen Kirche und Christentum und arbeitet mit fanatischem Eifer an seiner Vernichtung, aber er grüßt aus der Ferne den Ersten, auf den sich diese verhaßte Kirche und dieses verabscheute Christentum beruft, von dem er diesen Ersten befreien will Aber

stellen wir erst die Dinge dar, ehe wir sie deuten! Wie sieht Nietzsche die Gestalt Jesu? Oder — wollte man boshaft sein, so könnte man die Frage so stellen —: Welches ist die Christologie Nietzsches?

II.

Sein Ausgangspunkt ist eine psychologische Frage. Nietzsche sucht den „psychologischen Typus“ der Person Jesu zu erkennen, die Eigentümlichkeit seiner Seelen- und Lebenshaltung. „Den psychologischen Typus“ des Galiläers zu erfassen ist die eigentliche Absicht seiner neutestamentlichen Forschung³⁴⁾.

Der auffallendste Zug, den Nietzsche an der Person Jesu hervorhebt und den er als das Typische an ihm sieht, ist die vollkommene Einheit von Erkenntnis und Leben. Die Verkündigung Jesu zielt nicht auf eine Lehre ab, sondern erfüllt und verwirklicht sich in seinem Leben und zwar ganz und ausschließlich. Der „Wille zur Macht“ und der „Antichrist“ zeichnen hier ein vollkommen analoges Bild. Dieser Gedanke ist soweit vorherrschend, daß Nietzsche überhaupt das Christentum als eine „Praxis des Lebens“³⁵⁾ bezeichnet. Es ist zu beachten, daß Nietzsche den Begriff „Christentum“ in einem positiven von ihm voll und ganz anerkannten Sinn verwenden kann, wenn er damit das ursprüngliche Christentum meint, d. h. die Einheit von Person, Verkündigung und Leben, wie er sie bei Jesus verwirklicht sieht³⁶⁾. Das ursprüngliche Christentum erschöpft und vollendet sich in diesem „Leben“, das „wirkliches Leben, ein Leben in der Wahrheit“ ist und das Jesus „jenem gewöhnlichen Leben gegenüberstellt“³⁷⁾. Dieses Leben, dieser Zustand ist das Gegenteil alles Glaubens, das Gegenteil aller Lehre, das Gegenteil aller Dogmas, das Gegenteil alles Gesetzes, das Gegenteil aller Moral: es ist der Zustand, in dem das „Himmelreich in uns“ in unseren Herzen ist. Man wird es wunderlich finden, bei Nietzsche

34) VIII S. 251 c. 29.

35) Wille zur Macht XV S. 298 c. 212.

36) XV S. 298 c. 207.

37) Dasselbst S. 262 c. 166.

diese Worte in voller Anerkennung zur Beschreibung des einzigen „Christentums“ verwendet zu finden, vor dem er Achtung hat:

„Jesus geht direkt auf den Zustand los, das ‚Himmelreich‘ im Herzen, und findet die Mittel nicht in der Observanz der jüdischen Kirche; er rechnet selbst die Realität des Judenthums (seine Nöthigung, sich zu erhalten) für nichts: er ist rein innerlich. —

Ebenso macht er sich nichts aus den sämtlichen groben Formeln im Verkehr mit Gott: er wehrt sich gegen die ganze Buß- und Versöhnungs-Lehre: er zeigt, wie man leben mus, um sich als ‚vergöttlicht‘ zu fühlen — und wie man nicht mit Buße und Zerknirschung über seine Sünden dazu kommt: ‚es liegt nichts an Sünde‘, ist sein Haupturteil.

Sünde, Buße, Vergebung, — das gehört Alles nicht hierher ... das ist eingemischtes Judenthum, oder es ist heidnisch³⁸⁾.“

Hier erscheint also als innerster Kern des „wahren Christentums“ eine völlig verinnerlichte, spiritualisierte Konzeption des „Himmelreiches in uns“, der gegenwärtigen Nähe, Wirklichkeit und Lebendigkeit der Seligkeit, die nicht von einem „Glauben“, einer Lehre, einem Gesetz abhängig ist, sondern die unmittelbare Gegenwartigkeit, unmittelbares Leben ist. Konsequenterweise wird die gesamte eschatologische Auffassung des Himmelreiches als einer zukünftigen, kommenden, geschichtlichen gedachten Wirklichkeit abgestoßen:

„Das Himmelreich ist ein Zustand des Herzens (von den Kindern wird gesagt ‚denn ihrer ist das Himmelreich‘), nichts, was ‚über der Erde‘ ist. Das Reich Gottes ‚kommt‘ nicht chronologisch-historisch, nicht nach dem Kalender, etwas, das eines Tages da wäre und Tags vorher nicht: sondern es ist eine ‚Sinnes-Änderung im Einzelnen‘, etwas, das jederzeit kommt und jederzeit noch nicht da ist³⁹⁾.“

Wenn hier Nietzsche von einer „Sinnes-Änderung des Einzelnen“ spricht, so versteht er dieses Wort nicht im Sinne der kirchlichen Bußlehre, und Rechtfertigungslehre, sondern im Sinn der

38) Dasselbst S. 260 c. 160.

39) Dasselbst S. 261 c. 161.

spiritualistischen Mystik, des Hereingerissenwerdens in den Zustand, in dem das Himmelreich in uns ist.

„Der Schächer am Kreuz: — wenn der Verbrecher selbst, der einen schmerzhaften Tod erleidet, urtheilt: „so, wie dieser Jesus, ohne Revolte, ohne Feindschaft, gütig, ergeben, leidet und stirbt, so allein ist es das Rechte“, hat er das Evangelium bejaht: und damit ist er im Paradiese . . . ⁴⁰⁾.“

Dieser neue Zustand der gegenwärtigen Seligkeit, des innewohnenden Himmelreichs, des wirklichen Lebens, des Lebens in der Wahrheit „unterscheidet sich selbstverständlich“ jedem gewöhnlichen Leben gegenüber, nicht durch eine neue Moral, sondern durch seine Offenbarung und Darstellung schlechthin. Der „neue Mensch“ lebt wirklich das neue Leben, dessen Form durch die Gebote Jesu klar und deutlich bestimmt ist.

„Jesus gebietet: man solle Dem, der böse gegen uns ist, weder durch die That, noch im Herzen Widerstand leisten.

Man soll keinen Grund anerkennen, sich von seinem Weibe zu scheiden.

Man soll keinen Unterschied zwischen Fremden und Einheimischen, Ausländern und Volksgenossen machen.

Man soll sich gegen Niemanden erzürnen, man soll Niemanden geringschätzen . . . Gebt Almosen im Verborgenen. Man soll nicht reich werden wollen. Man soll nicht schwören — Man soll nicht richten — Man soll sich versöhnen, man soll vergeben. Betet nicht öffentlich —.

Die ‚Seligkeit‘ ist nichts Verheißenes: sie ist da, wenn man so und so lebt und thut ⁴¹⁾.“

Bereits hier ist es notwendig, auf eine Tatsache hinzuweisen, die erst später in ihrem vollen Umfange deutlich werden wird: das Jesusbild, das Nietzsche hier entwickelt, ist eben dadurch, daß es nach dem „psychologischen Typus“ fragt, unendlich viel positiver und realer, als das der zeitgenössischen Vertreter der kritischen Theologie, welche die Forschungen eines *Strauß* und *Bruno Bauer* weiterführten und sogar als das der „Liberalen Theologie“. Indem er das Jesusbild der Kirche entreißt und von

40) Daselbst S. 261 c. 162.

41) Daselbst S. 261 c. 165.

dem Wust der jahrtausendealten theologischen Umdeutung und Akkommodation an die bürgerlichen Ethiken aller Art befreit, gibt er ihm seine eigenartige persönliche Größe wieder, indem er zeigt: diese Identität von Wahrheit und Leben ist wirklich einmal gelebt worden und ist wirklich personhaft realisierbar. „Die Praxis des Christentums ist keine Phantasterei“⁴²⁾: dieses Wort ist der heftigste Angriff auf das Staatskirchentum seiner Zeit und trifft die „Liberalen“ und „Positiven“ seiner Zeit gemeinsam, die von diesem Blickpunkt Nietzsches aus sich nur als Varianten einer fortschreitenden Zerstörung der Einheit von Wahrheit und Leben, einer immer weiter umsichgreifenden Dogmatisierung der Person Jesu und einer Angleichung einer abstrahierenden christlichen Ethik an die gesellschaftlichen Normen ihrer Zeit erweisen.

Aber noch an einem zweiten Punkt ist Nietzsche mutiger und hellsidtiger als seine theologischen Zeitgenossen. Diese Einheit von Wahrheit und Leben ist nicht nur in der Person Jesu als historischen Einmaligkeit möglich, sie ist auch heute noch verwirklichtbar.

„Das Christentum ist jeden Augenblick noch möglich. Es ist an keines der unverschämten Dogmen gebunden, welche sich mit seinem Namen geschmückt haben, es braucht weder die Lehre vom persönlichen Gott, noch von der Sünde, noch von der Unsterblichkeit, noch von der Erlösung, noch vom Glauben; es hat schlechterdings keine Metaphysik nöthig, noch weniger den Asketismus, noch weniger eine christliche ‚Naturwissenschaft‘ . . . Das Christentum ist eine Praxis, keine Glaubenslehre. Es sagt uns wie wir handeln, nicht was wir glauben sollen.“

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 thun, was den Frieden in mir selbst stört: und wenn ich daran leiden muß, nichts wird mehr den Frieden erhalten als Leiden‘, — der wäre Christ⁴³⁾.“

„Unser Zeitalter ist in einem gewissen Sinne reif (nämlich decadent) wie es die Zeit Buddhas war . . . Deshalb ist eine

42) Dasselbst S. 260 c. 159.

43) Dasselbst S. 298 c. 212.

Christlichkeit ohne die absurden Dogmen möglich (die widerlichsten Ausgeburten des antiken Hybridismus) ⁴⁴).“

Wiederum ist hier „Christenthum“ in dem oben genannten ursprünglichen positiven Sinn verstanden, als Zustand des Himmelreiches in uns, als Zustand der gegenwärtigen Seligkeit. Und wiederum ist diese Konzeption des „Christenthums“ kühner als seine theologischen Zeitgenossen sie entwarfen und eine heftigere Kritik an der Kirche, die ihn umgab, als die Kritiker dieser Kirche sie sonst auszusprechen wagten: denn wer glaubte zu seiner Zeit wirklich noch an die Möglichkeit und die Realisierbarkeit eines solchen Lebens? Hier aber wird es beschrieben. „Das vorbildliche Leben besteht in der Liebe und Demuth: in der Herzens-Fülle, welche auch den Niedrigsten nicht ausschließt; in der förmlichen Verzichtleistung auf das Recht-behalten-wollen, auf Vertheidigung, auf Sieg im Sinne des persönlichen Triumphes, im Glauben an die Seligkeit hier, auf Erden, trotz Noth, Widerstand und Tod: in der Versöhnlichkeit, in der Abwesenheit des Zornes, der Verachtung; nicht belohnt werden wollen. Niemandem sich verbunden haben: die geistlich-geistigste Herrenlosigkeit: ein sehr stolzes Leben unter dem Willen zum armen und dienenden Leben ⁴⁵).“

Dieses neue Leben ist durch seine Praxis und seine Verwirklichung Aufhebung und Abschaffung aller Mächte des alten Lebens. Der Verwirklicher dieses Lebens wird damit notwendigerweise zum Feind der Moral, zum Feind des Dogmas, zum Feind der Hierarchie und des Gesetzes. Das bedeutet für Nietzsche nicht nur eine historische Feststellung im Hinblick auf das Leben Jesu, sondern eine allgemeine Feststellung im Hinblick auf das christliche Leben, das auch „heute möglich ist“. Auf Grund der ursprünglichen Identität von Wahrheit und Leben wird der „Christ“ heute aus demselben Grund die Lehre und die Ethik der sogenannten christlichen Kirche aufheben und bekämpfen, aus dem heraus Jesus die Synagoge bekämpfte. Die Praxis des neuen Lebens ist es also, die die negative Stellung zum „gewöhnlichen“ Leben verursacht. „Das ursprüngliche Christenthum ist

44) Daselbst S. 318 c. 239.

45) Daselbst S. 264 c. 169.

Abolition des Staates: es verbietet den Eid, den Kriegsdienst, die Gerichtsverhöre, die Selbstvertheidigung und Vertheidigung irgendeines Ganzen, den Unterschied zwischen Volksgenossen und Fremden: insgleichen die Ständeordnung. Das Vorbild Christi: er widerstrebt nicht Denen, die ihm Übles thun: er vertheidigt sich nicht: er thut mehr: er ‚reicht die linke Wange‘ (auf die Frage, ‚bist du Christus?‘ antwortet er: ‚und von nun an werdet ihr sehen des Menschen Sohn sitzen zur Rechten der Kraft und kommen in den Wolken des Himmels‘). Er verbietet, daß seine Jünger ihn vertheidigen: er macht aufmerksam, daß er Hülfe haben könnte, aber nicht will⁴⁶⁾.“

Damit ist die Grunderkenntnis der Nietzscheschen Jesus-Anschauung ausgesprochen: die ursprünglich christliche Einheit von Wahrheit und Leben ist das Gegenteil alles Dogmas. Das Dogma ist die Zertrümmerung dieser Einheit, die Zurückdeutung der Person Jesu in die überwundene Zweiheit der Unseligkeit, der Ferne des Himmelreiches, der Angst, der Reue, der Sünde, kurz die Umdeutung ins Anti-Christliche — wobei hier das Christliche im ursprünglichen Sinne gemeint ist. Hier ergibt sich bereits der Ausblick auf das Verständnis der Geschichte des Christentums als einer Geschichte des ungeheuersten Abfalls.

Aber wir sind bisher der Entwicklung der Nietzscheschen Gedanken über die Person Jesu gefolgt, wie sie im „Willen zur Macht“ entwickelt sind. Es fragt sich, ob hier nicht ein einzelner, extravaganter Gedanke entwickelt ist, eine flüchtige Intuition, die ihm vorübergehend den Urheber der verhaßten Religion in einem milderen Lichte erscheinen ließ, die dann aber wieder in dem furchtbaren Haß des „Antichrist“ unterging. Der „Antichrist“ selbst lehrt uns das Gegenteil. Auf dem Hintergrund des schreckhaften Bildes der christlichen Kirche, die als Vampyr der Geschichte des Lebens⁴⁷⁾ geschaut ist, zeichnet sich dasselbe

46) Dasselbst S. 295 c. 207. (Vgl. Unveröffentlichtes aus der Umwerthungszeit 1882—88, XIII, S. 524 c. 791: „Jesus leugnet Kirche, Staat, Gesellschaft, Kunst, Wissenschaft, Kultur, Zivilisation.“)

47) Christentum als Vampyrismus, vgl. Antichrist VIII S. 285 c. 49: „Ein Vampyrismus bleicher unterirdischer Blutsauger.“ Dasselbst S. 505 c. 58: Christentum als „Vampyr des Imperium Romanum“ — „von listigen, heimlichen, unsichtbaren, blutarmen Vampyren zuschanden gemacht! nicht besiegt, — nur ausgesogen!“ heißt es daselbst S. 508 c. 59 vom

Bild Jesu ab, und auf dem Grund der Auseinandersetzungen des „Antichrist“ spielt sich derselbe Kampf um die Befreiung der Person Jesu und des „wahren Christentums“ von der Verdrehung durch Kirche, Dogma und Bekenntnis ab.

„— Ich kehre zurück, ich erzähle die echte Geschichte des Christenthums. — Das Wort schon ‚Christenthum‘ ist ein Mißverständnis —, im Grunde gab es nur Einen Christen, und der starb am Kreuze. Das ‚Evangelium‘ starb am Kreuz.

Was von diesem Augenblick an ‚Evangelium‘ heißt, war bereits der Gegensatz dessen, was er gelebt: eine ‚Schlimme Botschaft‘, ein Dysangelium.

Es ist falsch bis zum Unsinn, wenn man in einem ‚Glauben‘ etwa im Glauben an die Erlösung durch Christus das Abzeichen des Christen sieht: bloß die christliche Praktik, ein Leben so wie der, der am Kreuze starb, es lebte, ist christlich . . . Heute noch ist ein solches Leben möglich, für gewisse Menschen sogar notwendig: das echte, das ursprüngliche Christentum wird zu allen Zeiten möglich sein . . . Nicht ein Glauben, sondern ein Thun, ein Vieles-nicht-thun vor Allem, ein anderes Sein . . . Bewußtseins-Zustände, irgend ein Glauben, ein Fürwahr-halten zum Beispiel — jeder Psycholog weiß das — sind ja vollkommen gleichgültig und fünften Ranges gegen den Wert der Instinkte: strenger geredet, der ganze Begriff geistiger Ursächlichkeit ist falsch. Das Christsein, die Christlichkeit auf ein Für-wahr-halten, auf eine bloße Bewußtseins-Phänomenalität reduciren, heißt die Christlichkeit negiren. In der That gab es gar keine Christen. Der ‚Christ‘, das was seit zwei Jahrtausenden Christ heißt, ist bloß ein psychologisches Selbst-mißverständnis⁴⁸⁾.“

Die hier ausgesprochenen Gedanken unterscheiden sich von denen im „Willen zur Macht“ nur dadurch, daß hier der Begriff Christentum in einem anderen Sinn verwendet ist, nämlich im Sinn des kirchlichen Christentums, das sich selbst so bezeichnet. Von diesem weist hier Nietzsche nach, daß dieses Selbstverständnis des kirchlichen Christentums als Christentum ein Irrtum ist:

Römischen Reich, und von der christlichen Kirche daselbst S. 305: „Dies heimliche Gewürm, das . . . den Instinkt überhaupt für Realitäten aussog.“

48) Antichrist VIII S. 265 c. 39.

christlich ist nur das „Leben in der Wahrheit“, wie es Jesus lebte und wie es im Gegensatz zum heutigen „Christentum“ heute noch möglich ist. Und wie im „Willen zur Macht“ dieses Christsein begründet wird in dem Zustand des „Himmelreichs in uns“, so wird auch im „Antichrist“ diese Einheit des Lebens in der Gegenwart des „Reiches“ begründet:

„Damit ist alles mißverstanden: das ‚Reich Gottes‘ als Schlußakt, als Verheißung! Das Evangelium war doch gerade das Dasein, das Erfülltsein, die Wirklichkeit dieses ‚Reichs‘ gewesen ⁴⁹⁾.“

Dementsprechend ist auch das neue Leben dieses „einigen Christen“ ganz analog der Darstellung im „Willen zur Macht“ beschrieben: das Leben der Wahrheit überwindet das gewöhnliche Leben nicht, indem es verneint, sondern indem es eine neue Wirklichkeit erschließt, neben der die alte Wirklichkeit auf die Stufe des Symbols, des Zeichens, des Hinweises auf die neue, erfüllte, identische Wirklichkeit rückt.

„Ich wehre mich, nochmals gesagt, dagegen, daß man den Fanatiker in den Typus des Erlösers einträgt: das Wort *impérieux*, das Renan gebraucht, annulliert allein schon den Typus. Die ‚gute Botschaft‘ ist eben, daß es keine Gegensätze mehr giebt: das Himmelreich gehört den Kindern: der Glauben der hier laut wird, ist kein erkämpfter Glaube, — er ist da, er ist von Anfang, er ist gleichsam eine in's Geistige zurückgetretene Kindlichkeit... — Ein solcher Glaube zürnt nicht, tadelt nicht, wehrt sich nicht: er bringt nicht ‚das Schwert‘, — er ahnt gar nicht, inwiefern er einmal trennen könnte. Er beweist sich nicht, weder durch Wunder, noch durch Lohn und Verheißung, noch gar ‚durch die Schrift‘: er selbst ist jeden Augenblick sein Wunder, sein Lohn, sein Beweis, sein Reich Gottes. Dieser Glaube formuliert sich auch nicht — er lebt, er wehrt sich gegen Formeln...“

Man könnte, mit einiger Toleranz im Ausdruck, Jesus einen freien Geist nennen — er macht sich aus allem Festen nichts: das Wort tödtet, alles was fest ist, tödtet. Der Begriff, die Erfahrung ‚Leben‘, wie er sie allein kennt, widerstrebt bei ihm jeder Art Wort, Formel, Gesetz, Glaube, Dogma. Er redet bloß vom

49) Daselbst S. 268 c. 40.

Innersten: ‚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 Werth eines Zeichens, eines Gleichnisses. — Man darf sich an dieser Stelle durchaus nicht vergreifen, so groß auch die Verführung ist, welche im christlichen, will sagen, kirchlichen Vorurtheil liegt: eine solche Symbolik par excellence steht außerhalb aller Religion, aller Cult-Begriffe, aller Historie, aller Naturwissenschaft, aller Welt-Erfahrung, aller Kenntnisse, aller Politik, aller Psychologie, aller Bücher, aller Kunst — sein ‚Wissen‘ ist eben die reine Thorheit darüber, daß es Etwas dergleichen giebt. Die Cultur ist ihm nicht einmal vom Hörensagen bekannt, er hat keinen Kampf gegen sie nöthig — er verneint sie nicht . . . Dasselbe gilt vom Staat, von der ganzen bürgerlichen Ordnung und Gesellschaft, von der Arbeit, vom Kriege — er hat nie Grund gehabt, die ‚Welt‘ zu verneinen, er hat den kirchlichen Begriff ‚Welt‘ nie geahnt . . . Das Verneinen ist eben das ihm ganz Unmögliche. — Ingleichen fehlt . . . die Vorstellung dafür, daß ein Glaube, eine ‚Wahrheit‘ durch Gründe bewiesen werden könnte (— seine Beweise sind innere ‚Lichter‘, innere Lustgefühle und Selbstbejahungen, lauter ‚Beweise der Kraft‘ —). Eine solche Lehre kann sich nicht widersprechen, sie begreift gar nicht, daß es andre Lehren giebt, geben kann, sie weiß sich ein gegentheiliges Urtheilen gar nicht vorzustellen . . . Wo sie es antrifft, wird sie aus innerstem Mitgefühl über ‚Blindheit‘ trauern — denn sie sieht das ‚Licht‘ —, aber keinen Einwand machen“⁵⁰⁾.

„Wenn irgend Etwas unevangelisch ist, so ist es der Begriff Held. Gerade der Gegensatz zu allem Ringen, zu allem Sich-im-Kampf-fühlen ist hier Instinkt geworden: die Unfähigkeit zum Widerstand wird hier Moral (‚widerstehe nicht dem Bösen!‘, das tiefste Wort der Evangelien, ihr Schlüssel in gewissem Sinne), die Seligkeit im Frieden, in der Sanftmuth, im Nicht-Feind-sein-können. Was heißt ‚frohe Botschaft‘? Das wahre Leben, das ewige Leben ist gefunden — es wird nicht verheißen, es ist da, es ist in euch: als Leben in der Liebe, in der Liebe ohne Abzug und Ausschluß, ohne Distanz. Jeder ist das Kind Gottes —

50) Daselbst S. 256 c. 52.

Jesus nimmt durchaus nichts für sich allein in Anspruch —, als Kind Gottes ist Jeder mit Jedem gleich . . . Aus Jesus einen Helden machen! — Und was für ein Mißverständnis ist gar das Wort ‚Genie‘! Unser ganzer Begriff, unser Cultur-Begriff ‚Geist‘ hat in der Welt, in der Jesus lebt, gar keinen Sinn⁵¹⁾.“ Er beschreibt dann im Folgenden diesen Zustand physiologisch: „als Instinkt-Haß gegen jede Realität, als Flucht ins ‚Unfaßliche‘, ins ‚Unbegreifliche‘, als Widerwille gegen jede Formel, jeden Zeit- und Raumbegriff, gegen Alles, was fest, Sitte, Institution, Kirche ist, als Zu-Hause-sein in einer Welt, an die keine Art Realität mehr rührt, einer bloß noch ‚inneren‘ Welt, einer ‚wahren‘ Welt, einer ‚ewigen‘ Welt . . . Das Reich Gottes ist in euch . . .⁵²⁾.“

„Jesus von Nazareth liebte die Bösen, aber nicht die Guten: der Anblick von deren moralischer Entrüstung brachte selbst ihn zum Fluchen. Überall, wo gerichtet wurde, nahm er Partei gegen die Richtenden: er wollte der Vernichter der Moral sein⁵³⁾.“

Auch hier ist die liberale und kritische Theologie seiner Zeit überwunden, und zwar im innersten Ansatzpunkt ihrer Kritik. Während die liberale Theologie die neue Wirklichkeit des Lebens Jesu zu einem Gleichnis, einem Symbol, einer façon de parler entwertet, versteht hier Nietzsche, was um ihn keiner verstand, daß die Intensität und die Einheit dieser neuen Wirklichkeit für den Christen so gewaltig ist, daß die „gewöhnliche“ Wirklichkeit, das „gewöhnliche Leben“ für ihn nicht mehr Wirklichkeit an sich, sondern nur noch Zeichen, Symbol, Hinweis auf das neue, wahre Leben ist. Im Kampf gegen die Kirche und das Christentum seiner Zeit entdeckt also hier Nietzsche die radikale Ausschließlichkeit des christlichen Lebens wieder. Er spürt als erster wieder die ungeheure Einzigartigkeit, die Radikalität, die Dynamik des ursprünglich Christlichen, vor der sich alle gewöhnliche Wirklichkeit in ein schattenhaftes Gleichnis verwandelt und

51) Daselbst S. 252 c. 29.

52) Daselbst S. 253 c. 29.

53) Unveröffentlichtes aus der Zeit des Zarathustra 1882—1886 XII S. 266 c. 155.

die in dem Wissen lebt, daß dieses neue Leben notwendigerweise mit einem tödlichen Konflikt mit dem gewöhnlichen Leben enden muß.

Das ursprüngliche Christentum als gelebte Seligkeit, als Verwirklichung des wahren Lebens, Jesus als der Vollbringer und Vollender dieses wahren Lebens und Vollstrecker der Praxis des Himmelreiches in uns — das ist der innerste Kern seiner Anschauung vom Christentum, und das ist der positive Ausgangspunkt seines Kampfes gegen die Kirche.

III.

In welchem Verhältnis steht nun nach dieser Sicht die christliche Kirche als geschichtliche Gestalt zu diesem Jesus?

Mit der Antwort auf diese Frage stellt sich Nietzsche, historisch gesehen, in die Tradition einer Geschichtsbetrachtung, die bis in die Zeit der alten Kirche selbst zurückreicht. Sie lautet: die Kirche ist das Produkt eines fortschreitenden Abfalls der Jünger Christi von ihrem Meister, sie ist das Ergebnis einer Umdeutung und Verfälschung, die schließlich das Gegenteil des ursprünglich Gewesenen und Gewollten verwirklicht. Es wird im II. Teil ein Wort über die Geschichte dieser Verfallstheorie zu sagen sein: hören wir zunächst, wie Nietzsche selbst diesen Gedanken entwickelt.

Der Abfallsgedanke ist von Nietzsche in seiner denkbar schroffsten Art formuliert worden: die Kirche ist bereits in der ersten Generation abgefallen, und zwar in der radikalsten Form: schon in der ersten Generation ist das Wesen des Christentums in sein Gegenteil verkehrt worden. Bei der völligen Analogie der Gedankenentwicklung im „Willen zur Macht“ und im „Antichrist“ werden wir dabei die beiden Werke nicht mehr getrennt behandeln, sondern die entsprechenden Gedanken aus beiden Werken in der entsprechenden Zusammengehörigkeit bringen. So heißt das Grundmotiv der Betrachtung der ganzen Kirchengeschichte im „Willen zur Macht“:

„Man soll das Christentum als historische Realität nicht mit jener Einen Wurzel verwechseln, an welche es mit seinem Namen erinnert: die andern Wurzeln, aus denen es gewachsen ist, sind

bei Weitem mächtiger gewesen. Es ist ein Mißbrauch ohne Gleichen, wenn solche Verfalls-Gebilde und Mißformen, die ‚christliche Kirche‘, ‚christlicher Glaube‘ und ‚christliches Leben‘ heißen, sich mit jenem heiligen Namen abzeichnen. Was hat Christus verneint? — Alles, was heute christlich heißt ⁵⁴).“

„Die ganze christliche Lehre von Dem, was geglaubt werden soll, die ganze christliche ‚Wahrheit‘ ist eitel Lug und Trug und genau das Gegenstück von Dem, was den Anfang der christlichen Bewegung gegeben hat.

Das gerade, was im kirchlichen Sinn das Christliche ist, ist das Antichristliche von vornherein: lauter Sachen und Personen statt der Symbole, lauter Historie statt der ewigen Thatsachen, lauter Formeln, Riten, Dogmen statt einer Praxis des Lebens. Christlich ist die vollkommene Gleichgültigkeit gegen Dogmen, Cultus, Priester, Kirche, Theologie ⁵⁵).“

„Was thun, um zu glauben?“ — eine absurde Frage. Was im Christenthum fehlt, das ist die Enthaltung von Alledem, was Christus befohlen hat zu thun ⁵⁶).“

„Die Kirche ist exakt Das, wogegen Jesus gepredigt hat — und wogegen er seine Jünger kämpfen lehrte— ⁵⁷).“

„Das ‚Christenthum‘ ist etwas Grundverschiedenes von dem geworden, was sein Stifter that und wollte ⁵⁸).“

„Das Christenthum verneint die Kirche . . .

Ich sehe nicht ab, wogegen der Aufstand gerichtet war, als dessen Urheber Jesus verstanden oder mißverstanden worden ist, wenn es nicht der Aufstand gegen die jüdische Kirche war, ‚Kirche‘ genau in dem Sinn genommen, in dem wir heute das Wort nehmen ⁵⁹).“

Man beachte dabei wiederum die doppelte Bedeutung von „Christenthum“ im Sprachgebrauch Nietzsches: nebeneinander spricht er von dem Christenthum als von dem „was den Anfang der christlichen Bewegung gegeben hat“, d. h. in dem vorne ge-

54) Wille zur Macht XV S. 259 c. 158.

55) Dasselbst S. 260 c. 159.

56) Dasselbst S. 285 c. 195.

57) Dasselbst S. 264 c. 168.

58) Dasselbst S. 285 c. 195.

59) Antichrist VIII S. 250 c. 27.

nannten positiven Sinn und von dem „Christentum“ im Sinn der „historischen Realität“, welche es durch die Kirche erhalten hat und welche das Gegenteil und die Verkehrung des ursprünglich Christlichen darstellt.

Nietzsche benutzt die Feststellung dieses Verfalls geradezu zu einer Art von antichristlichem Gottesbeweis. Hat die kirchliche Theologie in der wunderbaren Erhaltung der christlichen Kirche den für sie überzeugendsten Beweis für die Existenz eines Gottes gesehen, der einen bestimmten heilsgeschichtlichen Plan mit der Welt vorhat und auf ihr durchführt, so wird für Nietzsche diese Geschichte der Kirche als der Verkehrung des ursprünglich Christlichen zum Beweis für die Existenz eines Gottes, der in einer weltgeschichtlichen Ironie die Menschen narrt.

„Man hat aus dem Gegensatz zum Evangelium die Kirche aufgebaut. Wer nach Zeichen dafür suchte, daß hinter dem großen Weltenspiel eine ironische Göttlichkeit die Finger handhabe, er fände keinen kleinen Anhalt in dem ungeheuren Fragezeichen, das Christenthum heißt. 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 heilig gesprochen hat, was der ‚frohe Botschafter‘ als unter sich, als hinter sich empfand, — man sucht vergebens nach einer größeren Form welthistorischer Ironie —⁶⁰⁾.“

„Das erbärmliche kleine Gestirn, das Erde heißt, verdient vielleicht allein um dieses curiosen Falles willen einen göttlichen Blick, eine göttliche Anteilnahme⁶¹⁾.“

Und wie sich oben erwies, daß der Begriff Christentum bei ihm in einem zweifachen, völlig konträren Sinn verwendet werden kann, so geschieht dies auch mit dem Begriff des Antichristlichen: während er gewöhnlich unter dem Antichrist seinen eigenen Ruhmestitel, den Titel der Vernichtung dieser bastardierten christlichen Kirche versteht, so ist im Willen zur Macht der Begriff des Antichrists auch in dem alten Sinn des deutschen Spiritualismus eines Sebastian Frank und Valentin Weigel verwendet: der Antichrist ist niemand anders als die christliche Kirche selbst,

60) Daselbst S. 261 c. 36.

61) Daselbst S. 267 c. 39.

welche das ursprüngliche Christentum in sein Gegenteil verkehrt hat. Man sieht bei dieser dialektischen Verwendung der Begriffe die Auswechselbarkeit der Positionen: der Antichrist, der die christliche Kirche bekämpft, wird zum Wiederentdecker des ursprünglichen Christentums.

IV.

Wer hat aber diesen Abfall herbeigeführt und wie hat er sich vollzogen?

Auf diese Frage findet sich bei Nietzsche eine Antwort, in der die Ergebnisse seiner gesamten gelehrten Geschichtsbetrachtung zusammengefaßt sind. Stellen wir zuerst die Frage nach den Urhebern des Verfalls. Sie sind nach Nietzsche unter den Jüngern Jesu selbst zu suchen, d. h. unter den Aposteln und den Angehörigen der ältesten Christengemeinde. Noch bevor Nietzsche diesen Vorwurf, den er der urchristlichen Gemeinde entgeschleudert, besonders spezialisiert und die einzelnen Apostel dafür verantwortlich macht — es wird zu zeigen sein, wie sich in diesem Zusammenhang sein besonderer Haß gegen Paulus wendet, — noch bevor er die Beschuldigung gegen besondere Mitglieder dieses Kreises erhebt, verklagt er sie alle. Die Jünger haben den Meister nicht verstanden, sondern haben ihn nach ihrem Verstand, nach ihrem beschränkten und abgestumpften Empfinden verstanden und haben ihn in ihr eigenes Milieu umübersetzt, um ihn zu begreifen. Die Verkündigung Jesu ist so ein Opfer des Milieus der kleinen Leute und ihres Aberglaubens geworden, sie ist unter die „kleinen Mucker“ gefallen und nach ihrem Muckertum verstanden und umgedeutet worden. So ist Jesus und seine Botschaft und sein neues Leben ein Opfer der „kleinen Leute“ geworden.

„Der Stifter des Christenthums hat es büßen müssen, daß er sich an die niedrigste Schicht der jüdischen Gesellschaft und Intelligenz gewendet hat. Sie hat ihn nach dem Geiste concipirt, den sie begriff. . . Es ist eine wahre Schande, eine Heilsgeschichte, . . eine persönliche Unsterblichkeit herausfabriciert zu haben und die ganze Mesquinerie der ‚Person‘ und der ‚Historie‘ übrig be-

halten zu haben aus einer Lehre, die allem Persönlichen und Historischen die Realität bestreitet . . .

Die Heils-Legende an Stelle der symbolischen Jetzt- und Allzeit, des Hier und Überall: das Mirakel an Stelle des psychologischen Symbols⁶²⁾.“

Hier setzt ein Gedanke ein, der wohl als der originellste Gedanke Nietzsches in seiner Auffassung der Geschichte der Antike bezeichnet werden darf: es ist die Entdeckung einer antiheidnischen Strömung innerhalb der Antike selbst, einer lebensfeindlichen Bewegung gegen die lebensbejahenden Geschichtsmächte des klassischen Altertums selbst, die nicht erst mit dem Christentum einsetzt, sondern die längst im Flusse war, ja bereits die gesamte antike Welt ergriffen hatte, als das Christentum in die Welt trat, eine Bewegung, die Nietzsche direkt als „praeexistentes Christenthum“ bezeichnen kann. Schon Epikur führt den Kampf gegen dieses praeeexistente Christentum, „den Kampf gegen die bereits verdüsterte, vermoralisirte, mit Schuldgefühlen durchquerte alt und krank gewordene alte Welt“⁶³⁾. — Es wäre hier notwendig, die Geschichtsideen Nietzsches über den Verlauf der antiken Kultur- und Religionsentwicklung zu entwickeln. Beschränken wir uns darauf, den hier entscheidenden Gedanken an seiner Beurteilung Platos zu verdeutlichen. Für Nietzsche ist Plato das Haupt und die hervorragendste Sinnggebung dieser antiheidnischen Bewegung, die aus der Antike selbst herausgewachsen ist. Bei Plato sieht Nietzsche bereits alle die lebensfeindlichen und lebensvernichtenden Elemente sich entfalten, die schließlich zum Ruin der antiken Kultur und zur Vernichtung des eigentlichen Heidentums geführt haben. „Er löste die Instinkte ab von der Polis, vom Wettkampf, von der militärischen Tüchtigkeit, von der Kunst und Schönheit, von den Mysterien, von dem Glauben an Tradition und Großväter . . . Er war der Verführer der nobles: er selbst verführt durch den roturier Sokrates. — Er negierte alle Voraussetzungen des „vornehmen Griechen“ von Schrot und Korn, nahm Dialektik in die Alltags-Praxis auf, conspirierte mit den Tyrannen, trieb Zukunftspolitik und gab das Beispiel der

62) Wille zur Macht XV S. 286 c. 198.

63) Dasselbst S. 468 c. 438.

vollkommensten Instinkt-Ablösung vom Alten. Er ist tief, leidenschaftlich in allem Antihellenischen...⁶⁴). „Der Moral-Fanatismus (kurz: P l a t o) hat das Heidenthum zerstört, indem er seine Werthe umwerthete und seiner Unschuld Gift zu trinken gab⁶⁵).“ Die Zerstörung des Heidenthums war also längst im Gange und ist die eigentliche Voraussetzung der Wirksamkeit des Christenthums. Die Friedenslehre Jesu ist von dieser antiheidnischen Bewegung gierig aufgesogen worden und hat den Auflösungsprozeß des Heidenthums ungeheuer beschleunigt, ja es hat sich an die Spitze dieser längst virulenten Entwicklung gestellt und die Vernichtung des Heidenthums bewußt gefördert. Das Christentum ist, wie es an derselben Stelle heißt, an der über den Moralfanatismus Platos gesprochen wird, „aus der psychologischen Verderbniß gewachsen, hat nur auf verderbtem Boden Wurzel gefaßt⁶⁶).“ „Das ‚Christenthum‘ ist etwas Grundverschiedenes von

64) Dasselbst S. 465 c. 455. Das Urtheil über Plato ist bereits in Geburt der Tragödie ausführlich begründet. Im „Antichrist“ hat sich diese Ablehnung Platos noch weiter verschärft. So heißt es im Antichrist VIII S. 69 von Sokrates und Plato, sie seien „Verfalls-Symptome“ und „Werkzeuge der griechischen Auflösung“, „pseudogriechisch“, „antigriechisch“, mit ausdrücklichem Hinweis auf die „Geburt der Tragödie“ 1872. Dasselbst S. 168 heißt es von Plato, er sei „so abgeirrt von allen Grundinstinkten des Hellenen, so vermoralisiert, so prä-existent-christlich“, „daß ich von dem ganzen Phänomen Plato eher das Wort ‚höherer Schwindel‘ oder, wenn mans lieber hört, Idealismus — als irgendein anderes gebrauchen möchte“.

65) Wille zur Macht XV S. 469 c. 438.

66) Ähnlich beurteilt Nietzsche die Stoa als führende Macht dieser antiheidnischen Bewegung. So heißt es im Willen zur Macht XV, 284: „Versuch des Antiheidenthums, sich philosophisch zu begründen und möglich zu machen: Witterung für die zweideutigen Figuren der alten Cultur, vor allem für Plato, diesen Antihellenen und Semiten von Instinkt ... Insgleichen für den Stoicismus, der wesentlich das Werk von Semiten ist (die ‚Würde‘ als Strenge, Gesetz, die Tugend als Größe, Selbstverantwortung, Autorität, als höchste Personal-Souveränität — das ist semitisch. Der Stoiker ist ein arabischer Scheich in griechische Windeln und Begriffe gewickelt).“ Vgl. Briefe an Overbeck, S. 361, Nizza 9. Jan. 1887: „Eben lese ich, mit solcherlei Gedanken, den Commentar des Simplicius zu Epictet: man hat in ihm das ganze philosophische Schema klar vor sich, auf welches sich das Christenthum eingezeichnet hat: so daß dies Buch eines ‚heidnischen‘ Philosophen den denkbar christlichen Eindruck macht (abgerechnet daß die ganze christliche Affekten-Welt und Pathologie fehlt, ‚Liebe‘, wie Paulus von ihr redet, ‚Furcht vor Gott‘ usw.).“ Die Fälschung alles Tatsächlichen durch Moral steht da in vollster Pracht: erbärmliche Psychologie: der Philosoph auf den „Landpfarrer“ reduziert. — Und an alledem ist Plato schuld! er bleibt das größte Malheur Europas! —

Dem geworden, was sein Stifter that und wollte. Es ist die große antiheidnische Bewegung des Alterthums, formulirt mit Benutzung von Leben, Lehre und ‚Worten‘ des Stifters des Christentums, aber in einer absolut willkürlichen Interpretation nach dem Schema grundverschiedener Bedürfnisse: übersetzt in die Sprache aller schon bestehenden unterirdischen Religionen⁶⁷⁾.“

Nur von dieser Gesichtsperspektive her sind die Urteile Nietzsches über das Christentum zu verstehen: es ist nichts wesentlich Neues, sondern die akute Form einer antiheidnischen Bewegung, die bereits auf dem Höhepunkt der heidnischen Kultur, im Athen des 5. Jahrhunderts selber einsetzte. Was mit Plato, dem ersten „jüdisch angemuckerten“ Denker anfängt, wird später durch die Stoa und durch die hellenistischen Mysterienreligionen zum Allgemeingut der Masse des Imperium Romanum. Die Welt war reif für das Christentum, als sie bereits durch einen popularisierten Platonismus an ihrem ursprünglichen heidnischen Menschenbild irregeworden war und die heidnische Kultur selbst sich bereits in einem Zustand völliger Auflösung befand: von hier aus wird es verständlich, wie Nietzsche einerseits das Christentum als die Religion des „altgewordenen Alterthums“⁶⁸⁾ bezeichnen kann, warum er es auf der anderen Seite als „Platonismus fürs Volk“⁶⁹⁾ bezeichnet: der Grund ist eben, daß der Platonismus das alte heidnische Menschenbild vernichtet hat, daß die Welt durch diese Vernichtung bereits auf das Christentum vorbereitet war und daß das Christentum selbst diesen Vernichtungsprozeß vollends beschleunigte und auf diese Weise die Menschheit „um die Ernte der antiken Kultur gebracht hat“⁷⁰⁾. Das Christentum erscheint von hier aus als ein Ende, nicht als ein Anfang: es ist die Liquidation des bereits seit Jahrhunderten in der Auflösung begriffenen Heidentums und führt seither einen erbitterten Kampf gegen alle Versuche einer „Renaissance“ des heidnischen, lebensbejahenden Menschentums.

Freilich war diese antiheidnische Strömung nicht einheitlich: ihre soziologische, rassische, religiöse Vielgestaltigkeit hat erst

67) Wille zur Macht XV S. 285 c. 195.

68) Menschliches Allzumenschliches III S. 122 c. 224.

69) VII S. 5 Vorrede.

70) VIII S. 509 c. 60.

dazu geführt, daß die schlichte, einheitliche Urform des Christentums Jesu eine so vielgestaltige Umdeutung erfahren konnte. Es gibt so viele Formen und Typen des Christentums, als es antiheidnische Geschichtsmächte in der Zeit seines ersten Auftretens gab. Es gibt eine jüdische, eine hellenistische, eine römische Umdeutung Jesu, es gibt eine Umdeutung im Geist der Mysterienreligion, im Geist der platonischen Philosophie, im Geiste der Stoa. Die Instinktlosigkeit und Taktlosigkeit der verschiedenen Gruppen hat die Botschaft Jesu in der schamlosesten Weise auszubeuten gewußt: das ursprüngliche Christentum Jesu ist unter die Mörder gefallen: jede Gruppe hat es sich nach ihrem Bedürfnis zurechtgestutzt und nach ihrem Gutdünken verstümmelt und hat dann dieses neue Produkt als „Christentum“ ausgerufen. Diese allgemeine Beurteilung des Christentums Jesu und seiner unkontrollierten, zügellosen Umgestaltung durch die verschiedenen zeitgenössischen Geistesströmungen, die sich in dem einen großen Strom des Antiheidentums voneinander unterschieden, muß man sich klar machen, ehe man an die Scheidung der einzelnen Typen der Umdeutung herangeht.

„Das Christentum nimmt den Kampf nur auf, der schon gegen das klassische Ideal, gegen die vornehme Religion bestand.“

„Tatsächlich ist diese ganze Umbildung eine Übersetzung in die Bedürfnisse und das Verständnis-Niveau der damaligen religiösen Masse: jener Masse, welche an Isis, Mithras, Dionysos, die ‚große Mutter‘ glaubte und welche von einer Religion verlangte: 1) die Jenseits-Hoffnung, 2) die blutige Phantasmagorie des Opfertiers (das Mysterium), 3) die erlösende That, die heilige Legende, 4) den Asketismus, die Weltverneinung, die abergläubische ‚Reinigung‘, 5) die Hierarchie, eine Form der Gemeindebildung. Kurz: das Christentum paßt sich an das schon bestehende, überall eingewachsene Anti-Heidentum an, an die Culte, welche von Epikur bekämpft worden sind . . . genauer, an die Religionen der niederen Masse, der Frauen, der Sklaven, der nichtvornehmen Stände.

Wir haben also als Mißverständnis:

- 1) die Unsterblichkeit der Person,
- 2) die angeblich andere Welt,

3) die Absurdität des Strafbegriffs und Sühnebegriffs im Centrum der Daseins-Interpretation,

4) die Entgöttlichung des Menschen statt seiner Vergöttlichung, die Aufreißung der tiefsten Kluft, über die nur das Wunder, nur die Prostration der tiefsten Selbstverachtung hinweghilft,

5) die ganze Welt der verdorbenen Imagination und des krankhaften Affekts, statt der liebevollen, einfältigen Praxis, statt eines auf Erden erreichbaren buddhistischen Glückes,

6) eine kirchliche Ordnung mit Priesterschaft, Theologie, Cultus, Sacrament; kurz, alles Das, was Jesus von Nazareth bekämpft hatte,

7) das Wunder in Allem und Jedem, der Aberglaube: während gerade das Auszeichnende des Judenthums und des ältesten Christenthums sein Widerwille gegen das Wunder ist, seine relative Rationalität⁷¹⁾.“

„Unser Zeitalter ist stolz auf seinen historischen Sinn: wie hat es sich den Unsinn glaublich machen können, daß an dem Anfange des Christenthums die grobe Wunderthäter- und Erlöser-Fabel steht, — und daß alles Spirituale und Symbolische erst eine spätere Entwicklung ist? Umgekehrt: die Geschichte des Christenthums — und zwar vom Tode am Kreuze an — ist die Geschichte des schrittweise immer größeren Mißverstehens eines ursprünglichen Symbolismus. Mit jeder Ausbreitung des Christenthums über noch breitere, noch rohere Massen, denen die Voraussetzungen immer mehr abgingen, aus denen es geboren ist, wurde es nöthiger, das Christenthum zu vulgarisiren, zu barbarisiren, — es hat Lehren und Riten aller unterirdischen Culte des imperium Romanum, es hat den Unsinn aller Arten kranker Vernunft in sich eingeschluckt. Das Schicksal des Christenthums liegt in der Nothwendigkeit, 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. Als Kirche sublimirt sich endlich die kranke Barbarei selbst zur Macht — die Kirche, diese Todfeindschaftsform zu jeder Rechtschaffenheit, zu

71) XV S. 285 c. 196.

jeder Höhe der Seele, zu jeder Zucht des Geistes, zu jeder freimüthigen und gütigen Menschlichkeit —. Die christlichen — die vornehmen Werthe: erst wir, wir freigewordenen Geister, haben diesen größten Werth-Gegensatz, den es giebt, wieder herstellt⁷²⁾.“

„Wozu ein grober Intellect nütze ist. — Die christliche Kirche ist eine Encyclopädie von vorzeitlichen Culten und Anschauungen der verschiedensten Abkunft und deshalb so missionsfähig: sie mochte ehemals, sie mag jetzt kommen, wohin sie will, sie fand und findet etwas Ähnliches vor, dem sie sich anpassen und dem sie allmählich ihren Sinn unterschieben kann. Nicht das Christliche an ihr, sondern das Universal-Heidnische ihrer Gebräuche ist der Grund für die Ausbreitung dieser Weltreligion: ihre Gedanken, die zugleich im Jüdischen und im Hellenischen wurzeln, haben von Anbeginn an über die nationalen und rassenmäßigen Absonderungen und Feinheiten, gleich als über Vorurtheile sich zu erheben gewußt. Man mag diese Kraft, das Verschiedenste in einander wachsen zu lassen, immerhin bewundern: nur vergesse man auch die verächtliche Eigenschaft dieser Kraft nicht — die erstaunliche Grobheit und Genügsamkeit ihres Intellectes in der Zeit der Kirchenbildung, um dergestalt mit jeder Kost fürlieb zu nehmen und Gegensätze wie Kieselsteine zu verdauen⁷³⁾.“

So kommt es, daß vor dieser Nietzscheschen Geschichtsbetrachtung das Ursprünglich-Christliche, das Christentum Jesu, an der christlichen Kirche das Fremdeste und Unwirklichste ist, das, was nur noch dem Namen nach, in entstelltem, umgedeutetem, uneigentlichem Sinne noch vorhanden ist: das Eigentliche, Ursprüngliche an dem kirchlichen Christentum ist das antiheidnische Erbe der Antike, wie es sich in den Mysterienreligionen und den weltanschaulichen und Kult-Formen der Decadence-Zeit der Antike erhalten hat und wie es sich in mancherlei Gestalt in eigenartiger Amalgamierung in der christlichen Kirche zusammengefunden hat.

72) VIII S. 262 c. 57. Vgl. c. 58 gegen Ende.

73) IV S. 69 c. 70.

V.

Es würde zu weit führen, sich zu verdeutlichen, wie sich bei Nietzsche diese Umdeutung des ursprünglich Christlichen innerhalb der einzelnen Gruppen vollzogen hat. Nur an einem einzigen Fall soll das Typische seiner Anschauung hervorgehoben werden: bei seiner Darstellung der Rückübersetzung des Christlichen ins Hellenistisch-Jüdische. Dies ist für Nietzsche der Sinn des Werkes des Paulus. Gegen keinen anderen Christen verrät Nietzsche eine solche Animosität, einen solchen explosiven und maßlosen Haß wie gegen Paulus. Bei keinem andern häufen sich die abfälligsten Bezeichnungen, die schärfsten Anschuldigungen in dem Maße wie bei Paulus, keiner ist auch in derselben Weise Gegenstand des persönlichen Hohnes, Abscheus, Ekels und Widerwillens Nietzsches wie eben dieser Apostel.

„Das Christenthum ist ein naiver Ansatz zu einer buddhistischen Friedensbewegung, mitten aus dem eigentlichen Herde des Ressentiments heraus ... aber durch Paulus zu einer heidnischen Mysterienlehre umgedreht, welche endlich sich mit der ganzen staatlichen Organisation vertragen lernt... und Kriege führt, verurtheilt, foltert, schwört, haßt.

Paulus geht von dem Mysterien-Bedürfnis der großen, religiös erregten Menge aus: er sucht ein Opfer, eine blutige Phantasmagorie, die den Kampf aushält mit den Bildern der Geheimgulte: Gott am Kreuze, das Bluttrinken, die unio mystica mit dem ‚Opfer‘.

Er sucht die Fortexistenz (die selige, entsühnte Fortexistenz der Einzelseele) als Auferstehung in Causalverbindung mit jenem Opfer zu bringen (nach dem Typus des Dionysos, Mithras, Osiris).

Er hat nöthig, den Begriff Schuld und Sünde in den Vordergrund zu bringen, nicht eine neue Praxis (wie sie Jesus selbst zeigte und lehrte), sondern einen neuen Cultus, einen neuen Glauben, einen Glauben an eine wundergleiche Verwandlung (‚Erlösung‘ durch den Glauben).

Er hat das große Bedürfnis der heidnischen Welt verstanden und aus den Thatfachen vom Leben und Tode Christi eine voll-

kommen willkürliche Auswahl gemacht. Alles neu accentuiert, überall das Schwergewicht verlegt . . . er hat principiell das ursprüngliche Christentum annulliert . . .

Das Attentat auf Priester und Theologen mündete, Dank dem Paulus, in eine neue Priesterschaft und Theologie, einen herrschenden Stand, auch eine Kirche.

Das Attentat auf die übermäßige Wichtigtuerei der ‚Person‘ mündete in den Glauben an die ‚ewige Person‘ (in die Sorge um’s ‚ewige Heil‘ . . .), in die paradoxeste Übertreibung des Personal-Egoismus.

Das ist der Humor der Sache, ein tragischer Humor: Paulus hat gerade Das im großen Stile wieder aufgerichtet, was Christus durch sein Leben annulliert hatte. Endlich als die Kirche fertig ist, nimmt sie sogar das Staats-Dasein unter ihre Sanktion . . . ⁷⁴⁾“

Paulus erscheint hier als der Theologe, der das ursprüngliche Christentum im eigentlichen Sinne in sein Gegenteil verkehrt hat. Nietzsche versucht auch, die Methode dieser systematischen Verkehrung näher zu beleuchten. Sie besteht darin, daß Paulus sich grundsätzlich über den geschichtlichen Jesus hinwegsetzt, seine ganze Verkündigung ignoriert, die Gestalt und Lehre Jesu reduziert auf den „Gekreuzigten“, d. h. von der ganzen Fülle der Gestalt und des Lebens Jesu nur einen winzigen Ausschnitt übrig läßt, eben den, den er braucht, um auf diesem Rest seine neue Lehre aufzubauen. Er reduziert die Person und das Leben Jesu in demselben Maße, als er diesem seine neuen Anschauungen auflädt, die er an die religiösen Anschauungen des Pöbels anpaßt, der den Mysterienreligionen und den Mysterienkulten nachläuft und dort seine Anschauung vom Opfer, von der Sünde, von der Erlösung, von der Wiedergeburt usw. nährt.

„Zur Psychologie des Paulus. — Das Faktum ist der Tod Jesu. Dies bleibt auszulegen . . . Daß es eine Wahrheit und einen Irrthum in der Auslegung giebt, ist solchen Leuten gar nicht in den Sinn gekommen: eines Tages steigt ihnen eine sublimen Möglichkeit in den Kopf ‚es könnte dieser Tod das und das bedeuten‘ — und sofort ist er das! Eine Hypothese beweist sich durch den sublimen Schwung, welchen sie ihrem Urheber giebt . . .

74) XV S. 263 c. 167.

„Der Beweis der Kraft: d. h. ein Gedanke wird durch seine Wirkung bewiesen, — (an seinen Früchten, wie die Bibel naiv sagt): was begeistert, muß wahr sein — wofür man sein Blut läßt, muß wahr sein —.

Hier wird überall das plötzliche Machtgefühl, das ein Gedanke in seinem Urheber erregt, diesem Gedanken als Wert zugerechnet: — und da man einen Gedanken gar nicht anders zu ehren weiß, als indem man ihn als wahr bezeichnet, so ist das erste Prädikat, das er zu seiner Ehre bekommt, er sei wahr ... Wie könnte er sonst wirken? Er wird von einer Macht imaginirt: gesetzt, sie wäre nicht real, so könnte sie nicht wirken ... Er wird als inspirirt aufgefaßt: die Wirkung, die er ausübt, hat Etwas von der Übergewalt eines dämonischen Einflusses.

Ein Gedanke, dem ein solcher decadent nicht Widerstand zu leisten vermag, dem er vollends verfällt, ist als wahr ‚bewiesen‘!

Alle diese heiligen Epileptiker und Gesichte-Seher besaßen nicht ein Tausendstel von jener Rechtschaffenheit der Selbstkritik, mit der heute ein Philologe einen Text liest oder ein historisches Ereignis auf seine Wahrheit prüft ... Es sind, im Vergleich zu uns, moralische Cretins ... ⁷⁵⁾.“

„Paulus: er sucht Macht gegen das regierende Judenthum, — seine Bewegung ist zu schwach ... Umwerthung des Begriffes ‚Jude‘: die ‚Rasse‘ wird bei Seite gethan —: aber das hieß das Fundament negieren. Der ‚Märtyrer‘, der ‚Fanatiker‘, der Werth alles starken Glaubens . . . ⁷⁶⁾.“

(Über die Bibel) „Daß in ihr auch die Geschichte einer der ehrgeizigsten und aufdringlichsten Seelen und eines ebenso abergläubischen als verschlagenen Kopfes beschrieben steht, die Geschichte des Apostels Paulus — wer weiß das, einige Gelehrte abgerechnet? Ohne diese merkwürdige Geschichte aber, ohne die Verwirrungen und Stürme eines solchen Kopfes, einer solchen Seele, gäbe es keine Christenheit: kaum würden wir von einer kleinen jüdischen Secte erfahren haben, deren Meister am Kreuze starb. Freilich: hätte man eben diese Geschichte zur rechten Zeit begriffen, hätte man die Schriften des Paulus nicht als die Offen-

75) XV S. 266 c. 171.

76) XV S. 269 c. 173.

barungen des ‚heiligen Geistes‘, sondern mit einem redlichen und freien eigenen Geiste, und ohne an alle unsere persönliche Noth dabei zu denken, gelesen, wirklich gelesen — es gab anderthalb Jahrtausende keinen solchen Leser —, so würde es auch mit dem Christenthum längst vorbei sein: so sehr legen diese Blätter des jüdischen Pascal den Ursprung des Christenthums bloß, wie die Blätter des französischen Pascal sein Schicksal und Das, woran es zu Grunde gehen wird, bloßlegen, Daß das Schiff des Christenthums einen guten Theil des jüdischen Ballastes über Bord warf, daß es unter die Heiden ging und gehen konnte, — das hängt an der Geschichte dieses Einen Menschen, eines sehr gequälten, sehr bemitleidenswerthen, sehr unangenehmen und sich selber unangenehmen Menschen . . . Dies ist der erste Christ, der Erfinder der Christlichkeit! Bis dahin gab es nur einige jüdische Sectirer 77).“

„Paulus hat diese Auffassung, die Unzucht von Auffassung mit jener rabbinerhaften Frechheit, die ihn in allen Stücken auszeichnet, dahin logisirt: ‚Wenn Christus nicht auferstanden ist von den Todten, so ist unser Glaube eitel‘. — Und mit Einem Male wurde aus dem Evangelium die verächtlichste aller unerfüllbaren Versprechungen, die unverschämte Lehre von der Personal-Unsterblichkeit . . . Paulus selbst lehrte sie noch als Lohn! . . . 78).“

„Der ‚frohen Botschaft‘ folgte auf dem Fuß die allerschlimmste: die des Paulus. In Paulus verkörpert sich der Gegensatz-Typus zum ‚frohen Botschafter‘, das Genie im Haß, in der Vision des Hasses, in der unerbittlichen Logik des Hasses. Was hat dieser Dysangelist Alles dem Hasse zum Opfer gebracht! Vor allem den Erlöser: er schlug ihn an sein Kreuz. Das Leben, das Beispiel, die Lehre, der Tod, der Sinn und das Recht des ganzen Evangeliums — Nichts war mehr vorhanden, als dieser Falschmünzer aus Haß begriff, was allein er brauchen konnte. Nicht die Realität, nicht die historische Wahrheit! . . . Und noch einmal verübte der Priester-Instinkt des Juden das gleiche, große Verbrechen an der Historie, — er strich das Gestern, das Vorgestern

77) IV S. 64 c. 68.

78) VIII S. 269. c. 41.

des Christenthums einfach durch, er erfand sich eine Geschichte des ersten Christenthums. Mehr noch: er fälschte die Geschichte Israels nochmals um, um als Vorgeschichte für seine That zu erscheinen: alle Propheten haben von seinem ‚Erlöser‘ geredet... Die Kirche fälschte später sogar die Geschichte der Menschheit zur Vorgeschichte des Christenthums... Der Typus des Erlösers, die Lehre, die Praktik, der Tod, der Sinn des Todes, selbst das Nachher des Todes — nichts blieb unangetastet, nichts blieb auch nur ähnlich der Wirklichkeit. Paulus verlegte einfach das Schwergewicht jenes ganzen Daseins hinter dies Dasein, — in die Lüge vom ‚wiederauferstandenen‘ Jesus. Er konnte im Grunde das Leben des Erlösers überhaupt nicht brauchen, — er hatte den Tod, am Kreuz nöthig und etwas mehr noch...⁷⁹⁾“

„Der Verfolger Gottes. — Paulus hat den Gedanken ausgedacht, Calvin ihn nachgedacht, daß Unzähligen seit Ewigkeiten die Verdammnis zuerkannt ist und daß dieser schöne Weltenplan so eingerichtet wurde, damit die Herrlichkeit Gottes sich daran offenbare: Himmel und Hölle und Menschheit sollen also da sein, — um die Eitelkeit Gottes zu befriedigen! Welch grausame und unersättliche Eitelkeit muß in der Seele Dessen geflackert haben, der so Etwas sich zuerst oder zuzweit ausdachte! — Paulus ist also doch Saulus geblieben — der Verfolger Gottes⁸⁰⁾.“

„Paulus wußte schwerlich, wie sehr Alles in ihm nach Plato riecht⁸¹⁾.“

„Ein Gott für unsere Sünden gestorben: eine Erlösung durch den Glauben: eine Wiederauferstehung nach dem Tode — das sind alles Falschmünzereien des eigentlichen Christenthums, für die man jenen unheilvollen Querkopf (Paulus) verantwortlich machen muß...“

Nachdem die Kirche die ganze christliche Praxis sich hatte nehmen lassen und ganz eigentlich das Leben im Staate, jene Art Leben, welche Jesus bekämpft und verurtheilt hatte, sanktionirt hatte, mußte sie den Sinn des Christenthums irgendwo anders hin legen: in den Glauben an unglauwürdige Dinge, in das

79) VIII S. 270 c. 42.

80) III S. 248 c. 85.

81) XIV S. 92 c. 186.

Ceremoniell von Gebeten, Anbetung, Festen usw. Der Begriff ‚Sünde‘, ‚Vergebung‘, ‚Strafe‘, ‚Belohnung‘ — Alle ganz unbedeutend und fast ausgeschlossen vom ersten Christenthum — kommt jetzt in den Vordergrund.

Ein schauderhafter Mischmasch von griechischer Philosophie und Judenthum: der Asketismus: das beständige Richten und Verurtheilen: die Rangordnung usw.⁸²⁾“

„Heilmittel der Verstimmten. — Schon Paulus meinte, ein Opfer sei nöthig, damit die tiefe Verstimmung Gottes über die Sünde aufgehoben werde: und seitdem haben die Christen nicht aufgehört, ihr Mißbehagen über sich selber an einem Opfer auszulassen, — sei dies nun die ‚Welt‘ oder die ‚Geschichte‘ oder die ‚Vernunft‘ oder die Freude oder die friedliche Ruhe anderer Menschen — irgend etwas Gutes muß für ihren Sinn sterben (wenn auch nur in effigie)⁸³⁾!“

Das Ergebnis dieser Umwandlung, von der die Umdeutung durch Paulus nur einen, wenn auch bedeutungsvollen Ausschnitt darstellt, ist die christliche Kirche. Alles, was ihr Wesen ausmacht, Dogma, Heilige Schrift, Kultus, Sakrament, Priestertum, Hierarchie, ist also nicht ursprünglich, sondern ist Ergebnis einer ungeheuren Verfälschung des Ursprünglichen in sein Gegenteil. All das, was Christus bekämpft und in seinem Leben praktisch nicht nur negiert, sondern auch überwunden hat, ist jetzt in der Kirche über diese Einheit von Leben und Lehre Herr geworden. Nietzsche selbst hat eine Liste der wesentlichsten Umdeutungen zusammengestellt:

„Das Christenthum hat von vornherein das S y m b o l i s c h e in C r u d i t ä t e n umgesetzt:

- 1) der Gegensatz ‚wahres Leben‘ und ‚falsches Leben‘: mißverstanden als ‚Leben diesselts‘ und ‚Leben jenseits‘,
- 2) der Begriff ‚ewiges Leben‘ im Gegensatz zum Personal-Leben der Vergänglichkeit als ‚Personal-Unsterblichkeit‘,
- 3) die Verbrüderung durch gemeinsamen Genuß von Speise und Trank nach hebräisch-arabischer Gewohnheit als ‚Wunder der Transsubstantiation‘,

82) XV S. 264 c. 169.

83) IV S. 89 c. 94.

4) die ‚Auferstehung‘ — als Eintritt in das ‚wahre Leben‘ als ‚wiedergeboren‘: daraus eine historische Eventualität, die irgendwann nach dem Tode eintritt,

5) die Lehre vom Menschensohn als dem ‚Sohn Gottes‘, das Lebensverhältnis zwischen Mensch und Gott: daraus die ‚zweite Person der Gottheit‘ — gerade das weggeschafft: das Sohnverhältnis jedes Menschen zu Gott, auch des niedrigsten,

6) die Erlösung durch den Glauben (nämlich, daß es keinen andern Weg zur Sohnschaft Gottes giebt als die von Christus gelehrtete Praxis des Lebens) umgekehrt in den Glauben, daß man an irgend eine wunderbare Abzahlung der Sünde zu glauben habe, welche nicht durch den Menschen, sondern durch die That Christi bewerkstelligt ist ⁸⁴).“

„Spätere Zuthaten. — Die ganze Propheten- und Wunderthäter-Attitüde, der Zorn, das Heraufbeschwören des Gerichts ist eine abscheuliche Verderbnis (z. B. Marcus 6, 11: Und Die, welche euch nicht aufnehmen ... ich sage euch: wahrlich es wird Sodom und Gomorrhä usw.). Der Feigenbaum (Matth. 21, 18): Als er aber des Morgens wieder in die Stadt gieng, hungerte ihn. Und er sah einen Feigenbaum am Wege und gieng hin und fand nichts daran, denn allein Blätter, und sprach zu ihm: Nun wachse auf dir hinfort nimmermehr Frucht! und der Feigenbaum verdorrte alsbald ⁸⁵).“

„Auf eine ganz absurde Weise ist die Lohn- und Straf-Lehre hineingemengt: es ist Alles damit verdorben.

Insgleichen ist die Praxis der ersten ecclesia militans, des Apostels Paulus und sein Verhalten auf eine ganz verfälschende Weise als geboten, als voraus festgesetzt dargestellt ...

Die nachträgliche Verherrlichung des thatsächlichen Lebens und Lehrens der ersten Christen: wie als ob alles so vorgeschrieben ... bloß befolgt wäre ...

Nun gar die Erfüllung der Weissagungen: was ist da alles gefälscht und zurecht gemacht worden ⁸⁶)!“

84) XV S. 265 c. 170.

85) XV S. 262 c. 164.

86) Daselbst S. 262 c. 165.

Von hier aus wird also deutlich, was den Kern des Verfalls-gedankens bei Nietzsche bildet: die Kirche selbst ist das Verbrechen gegen das ursprüngliche Christentum, und ist praktisch seine Umkehrung. Dabei bleibt es offen, ob Nietzsche in der Einrichtung der kirchlichen Hierarchie oder in der Aufstellung einer bestimmten Kirchenlehre das größere Übel sieht. Seine zahlreichen Äußerungen scheinen darauf zu weisen, daß ihm gerade das zweite, die Ausbildung des kirchlichen Dogmas, als das eigentliche Symptom des Verfalls erscheint. Denn diese Ausbildung des Dogmas zerstört ja gerade das Wesentliche des Christentums Jesu, die Einheit von Wahrheit und Leben, die lebendige Erfülltheit von der Seligkeit, die Praxis des seligen Lebens. Sie zerreißt die Einheit, die allein Christentum im wirklichen Sinne ist, abstrahiert die Lehrmomente vom Leben, verhüllt sie in die religiösen Vorstellungen eines Pöbels und macht das Christsein nicht mehr von der Einheit von Wahrheit und Leben, sondern von dem Glauben an die abstrahierte und verfälschte Wahrheit, an das Dogma, abhängig.

— ‚Was thun, um zu glauben?‘ — eine absurde Frage. Was im Christentum fehlt, das ist die Enthaltung von Alledem, was Christus befohlen hat zu thun ⁸⁷⁾.“

VI.

Von dieser Abfalls-Idee aus ist nunmehr auch die Einstellung Nietzsches zum Neuen Testament und die Art seiner neutestamentlichen Kritik zu verstehen. Die Methode dieser Kritik ist nur scheinbar dieselbe wie die der liberalen Kritiker der neutestamentlichen Theologie seiner Zeit: sie unterscheidet sich von ihr durch ein Doppeltes: durch die psychologische Fragestellung und durch die Radikalität in der Beurteilung der Ergebnisse ihrer Kritik. Ausgangspunkt ist der Gedanke, daß die Jünger Jesu bereits das Bild ihres Meisters verfälschten, indem sie es theologisierten. Die Evangelien geben daher nicht mehr den reinen, ursprünglichen Typus Jesu wieder, sondern enthalten diesen Typus in der charakteristischen Verzerrung späterer Schülergeneratio-

87) XV S. 283 c. 193.

nen, welche zu dem Motiv Jesus ihre eigene Musik gemacht haben. Die grundsätzliche Einstellung zum Neuen Testament ist also die, daß es sich bereits um eine Entstellung des Ursprünglichen handelt. Die besondere Frage ist von hier aus: an welchen Punkten hat eine Entartung durch Verkürzung des Eigentlichen, an welchen eine Entartung durch Überladung mit Fremdem stattgefunden.

Die Antworten sind bereits in den vorhergehenden Ausführungen enthalten: die Verkürzung erfolgt im Wesentlichen durch P a u l u s, der das Leben Jesu auf Geburt, Tod und Auferstehung zusammenstrich, um an diesen reduzierten Fakten seine Theorie vom Erlösungstod, von den Sakramenten usw. anzuknüpfen. Die Entartung durch Überladung mit Fremdem erfolgte durch die Einfügung der religiösen Impulse aller unterirdischen Religionen der Spätantike in das zur Lehre umgedeutete Christentum: ein Prozeß, der bereits in der ersten Jüngergeneration einsetzt und der sich durch die ganze Geschichte der alten Kirche hindurchzieht. Ein drittes Motiv ist hier noch nachzuholen: die Gemeinde hat sich selbst in ihre Verkündigung hineingedeutet und hat das Bild Jesu und seine Verkündigung nach ihrer eigenen Seelenhaltung, ihren eigenen Bedürfnissen und ihrem eigenen Lebensgefühl umgedeutet. Dieser dritte Gedanke, bei dem der psychologische Blickpunkt besonders deutlich wird, ist vor allem im „Antichrist“ herausgearbeitet. Es heißt dort:

„Der psychologische Typus des Galiläers ist noch erkennbar, aber erst in einer vollständigen Entartung (die zugleich Verstümmelung und Überladung mit fremden Zügen ist) hat er dazu dienen können, wozu er gebraucht worden ist, zum Typus eines Erlösers der Menschheit⁸⁸⁾. . . Ich habe meine Antwort auf das Problem vorweg gegeben. Die Voraussetzung für sie ist, daß der Typus des Erlösers uns nur in einer starken Entstellung erhalten ist. Diese Entstellung hat an sich viel Wahrscheinlichkeit: ein solcher Typus konnte aus mehreren Gründen nicht rein, nicht ganz, nicht frei von Zuthaten bleiben. Es muß sowohl das milieu, in dem sich diese fremde Gestalt bewegte, Spuren an ihm hinterlassen haben, als noch mehr die Geschichte, das Schicksal der

88) VIII S. 242 c. 24.

ersten christlichen Gemeinde: aus ihm wurde, rückwirkend, der Typus mit Zügen bereichert, die erst aus dem Kriege und zu Zwecken der Propaganda verständlich werden. Jene seltsame und kranke Welt, in die uns die Evangelien einführen . . . muß unter allen Umständen den Typus vergrößert haben: die ersten Jünger in Sonderheit übersetzten ein ganz in Symbolen und Unfaßlichkeiten schwimmendes Sein erst in die eigene Crudität, um überhaupt Etwas davon zu verstehen — für sie war der Typus erst nach einer Einformung in bekanntere Formen vorhanden . . . Der Prophet, der Messias, der zukünftige Richter, der Morallehrer, der Wundermann, Johannes der Täufer, ebenso viele Gelegenheiten, den Typus zu verkennen . . . Unterschätzen wir endlich das proprium aller großen, namentlich sektirerischen Verehrung nicht: sie löscht die originalen, oft peinlich-fremden Züge und Idiosynkrasien an dem verehrten Wesen aus — sie sieht sie selbst nicht . . . Einstweilen klafft ein Widerspruch zwischen dem Berg-, See- und Wiesen-Prediger, dessen Erscheinung wie ein Buddha auf einem sehr wenig indischen Boden anmüthet, und jenem Fanatiker des Angriffs, dem Theologen- und Priester-Tod-Feind, den Renans Bosheit als ‚le grand maitre en ironie‘ verherrlicht hat. Ich selber zweifle nicht daran, daß das reichliche Maß Galle (und selbst von esprit) erst aus dem erregten Zustand der christlichen Propaganda auf den Typus des Meisters übergeflossen ist: man kennt ja reichlich die Unbedenklichkeit aller Sektirer, aus ihrem Meister sich ihre Apologie zurecht zu machen. Als die erste Gemeinde einen richtenden, hadernden, zürnenden, böseartig spitzfindigen Theologen nöthig hatte, gegen Theologen, schuf sie sich ihren ‚Gott‘ nach ihrem Bedürfnisse, wie sie ihm auch jene völlig unevangelischen Begriffe, die sie jetzt nicht entbehren konnte, ‚Wiederkunft‘, ‚jüngstes Gericht‘, jede Art zeitlicher Erwartung und Verheißung ohne Zögern in den Mund gab⁸⁹⁾.—“

89) VIII S. 254 c. 31. Vgl. VIII S. 273 c. 177: „Die Gläubigen sind sich bewußt, dem Christenthum Unendliches zu verdanken, und schließen folglich, daß dessen Urheber eine Personage ersten Ranges sei . . . Dieser Schluß ist falsch, aber er ist der typische Schluß der Verehrenden. Objektiv angesehen, wäre möglich, erstens, daß sie sich irrten über den Werth dessen, was sie dem Christenthum verdanken: Überzeugungen beweisen nichts für das, wovon man überzeugt ist, bei Religionen begründen sie eher noch einen Verdacht dagegen . . . Es

Nietzsche ist nicht bei diesen allgemeinen kritischen Erwägungen stehen geblieben, sondern hat auch an verschiedenen Stellen eine Reihe von Herrenworten zusammengestellt, welche ihm als charakteristische Beispiele einer solchen nachträglichen Korrektur des ursprünglichen Typus Jesu durch die Gemeinde und einer solchen Rückprojektion der Seelenhaltung und der Propaganda der ältesten Kirche auf die Person ihres Gründers erscheinen. Es ist nicht unwichtig, diese Beispiele hier aufzuführen, weil sie einmal die Anschauung Nietzsches vom Neuen Testament und von der Urkirche besonders beleuchten, weiter vor allem, weil sie besonders dazu dienen, seine Anschauung vom „Typus“ Jesu negativ zu begrenzen, und schließlich, weil sie ein anschauliches Bild der „heiligen Lüge“ und des „Priesterbetrugs“ geben, wie Nietzsche diese Umdeutung mit dem alten Begriff der rationalistischen Bibelkritik bezeichnet.

Schon im „Willen zur Macht“ heißt es unter der Überschrift: „Spätere Zuthaten“:

„Die ganze Propheten- und Wunderthäter-Attitüde, der Zorn, das Heraufbeschwören des Gerichts ist eine abscheuliche Verderbniss (z. B. Marcus 6, 11: Und Die, welche euch nicht aufnehmen . . . ich sage euch: wahrlich, es wird Sodom und Gomorrha usw.). Der „Feigenbaum“ (Matth. 21, 18): „Als er aber des Morgens wieder in die Stadt gieng, hungerte ihn. Und er sah einen Feigenbaum am Wege und gieng hin und fand nichts daran, denn allein Blätter, und sprach zu ihm: Nun wachse auf dir hinfort nimmermehr Frucht! und der Feigenbaum verdorrte alsbald⁹⁰⁾.“

Viel gründlicher ist diese kritische Herausstellung einzelner Herrenworte als charakteristischer Produkte eines späteren Gemeinde-Einschubes im „Antichrist“ selbst. Dort heißt es:

wäre zweitens möglich, daß, was dem Christentum verdankt wird, nicht seinem Urheber zugeschrieben werden dürfte, sondern eben dem fertigen Gebilde, dem Ganzen, der Kirche usw. Der Begriff ‚Urheber‘ ist so vieldeutig, daß er selbst die bloße Gelegenheitsursache für eine Bewegung bedeuten kann: man hat die Gestalt des Gründers in dem Maße vergrößert, als die Kirche wuchs: aber eben diese Optik der Verehrung erlaubt den Schluß, daß irgend wann dieser Gründer etwas sehr Unsicheres und Unfestgestelltes war, — am Anfang . . .“

90) Vgl. S. 207 Anm. 85.

„Die Evangelien sind unschätzbar als Zeugnis für die bereits unaufhaltsame Corruption innerhalb der ersten Gemeinde. Was Paulus später mit dem Logiker-Cynismus eines Rabbiners zu Ende führte, war trotzdem bloß der Verfalls-Prozeß, der mit dem Tode des Erlösers begann...⁹¹⁾.“

„Ich gebe ein paar Proben von dem, was sich diese kleinen Leute in den Kopf gesetzt, was sie ihrem Meister in den Mund gelegt haben: lauter Bekenntnisse „schöner Seelen“. —

„Und welche euch nicht aufnehmen noch hören, da gehet von dannen hinaus und schüttelt den Staub ab von euren Füßen, zu einem Zeugnis über sie. Ich sage euch: Wahrlich, es wird Sodom und Gomorrha am jüngsten Gericht erträglicher ergehen, denn solcher Stadt“ (Marcus 6, 11). — Wie evangelisch! ...

„Und wer der Kleinen Einen ärgert, die an mich glauben, dem wäre es besser, daß ihm ein Mühlstein an seinen Hals gehängt würde und er in das Meer geworfen würde“ (Marcus 9, 42). — Wie evangelisch! ...

„Ärgert dich dein Auge, so wirf es von dir. Es ist dir besser, daß du einäugig in das Reich Gottes gehest, denn daß du zwei Augen habest und werdest in das höllische Feuer geworfen: da ihr Wurm nicht stirbt und ihr Feuer nicht erlischt“ (Marcus 9, 47). — Es ist nicht gerade das Auge meist ...

„Wahrlich, ich sage euch, es stehen Etliche hier, die werden den Tod nicht schmecken, bis daß sie sehen das Reich Gottes mit Kraft kommen“ (Marcus 9, 1). — Gut gelogen, Löwe ...

„Wer mir will nachfolgen, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach. Denn...“ (Anmerkung eines Psychologen. Die christliche Moral wird durch ihre Denn's widerlegt: ihre „Gründe“ widerlegen, — so ist es christlich.) Marcus 8, 34.

„Richtet nicht, a u f d a ß ihr nicht gerichtet werdet. Mit welcherlei Maß ihr messet, wird e u c h gemessen werden“ (Matthäus 7, 1). — Welcher Begriff von Gerechtigkeit, von einem „gerechten“ Richter! ...

91) VIII S. 273 c. 44.

„Denn so ihr liebet, die euch lieben, was werdet ihr für Lohn haben? Thun nicht dasselbe auch die Zöllner? Und so ihr nur zu euren Brüdern freundlich thut, was thut ihr Sonderliches? Thun nicht die Zöllner auch also?“ (Matthäus 5, 46). — Prinzip der „christlichen Liebe“: sie will zuletzt gut b e z a h l t sein . . .

„Wo ihr aber den Menschen ihre Fehler nicht vergebet, so wird euch euer Vater eure Fehler auch nicht vergeben“ (Matthäus 6, 15). — Sehr kompromittierend für den genannten „Vater“ . . .

„Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch solches Alles zufallen“ (Matthäus 6, 33). — Solches Alles: nämlich Nahrung, Kleidung, die ganze Nothdurft des Lebens. Ein I r r t h u m, bescheiden ausgedrückt . . . Kurz vorher erscheint Gott als Schneider, wenigstens in gewissen Fällen . . .

„Freuet euch alsdann und hüpfet: denn siehe, euer Lohn ist groß im Himmel. Desgleichen thaten ihre Väter den Propheten auch“ (Lucas 6, 23). — Unverschämtes Gesindel! Es vergleicht sich bereits mit den Propheten . . .

„Wisset ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt? So jemand den Tempel Gottes verderbet, den wird Gott verderben: denn der Tempel Gottes ist heilig, der seid ihr“ (Paulus 1. Korinther 3, 16). — Dergleichen kann man nicht genug verachten . . .

„Wisset ihr nicht, daß die Heiligen die Welt richten werden? So denn nun die Welt soll von e u c h gerichtet werden: seid ihr denn nicht gut genug, geringere Sachen zu richten?“ (Paulus 1. Korinther 6, 2). — Leider nicht bloß die Rede eines Irrenhäuslers . . . Dieser fürchterliche Betrüger fährt wörtlich fort: „Wisset ihr nicht, daß w i r über die Engel richten werden? Wie viel mehr über die zeitlichen Güter!“ . . .

„Hat nicht Gott die Weisheit dieser Welt zur Thorheit gemacht? Denn dieweil die Welt durch ihre Weisheit Gott in seiner Weisheit nicht erkannte, gefiel es Gott wohl, durch thörichte Predigt selig zu machen die, so daran glauben . . .: nicht viel Weise nach dem Fleisch, nicht viel Gewaltige, nicht viel Edle sind berufen. Sondern was thöricht ist vor der Welt, das hat Gott erwählet, daß er die Weisen zu Schanden mache: und was schwach

ist vor der Welt, das hat Gott erwählet, daß er zu Schanden mache, was stark ist: und das Unedle vor der Welt und das Verachtete hat Gott erwählet und das da Nichts ist, daß er zu Nichte mache, was Etwas ist. Auf daß sich vor ihm kein Fleisch rühme“ (Paulus 1. Korinther 1, 20 ff.). — Um diese Stelle, ein Zeugnis allerersten Ranges für die Psychologie jeder Tschandala-Moral, zu verstehen, lese man die erste Abhandlung meiner Genealogie der Moral: in ihr wurde zum ersten Mal der Gegensatz einer vornehmen und einer aus Ressentiment und ohnmächtiger Rache gebornen Tschandala-Moral ans Licht gestellt. Paulus war der größte aller Apostel der Rache...⁹²⁾“

Man sieht: bis zuletzt ist derselbe psychologische Standpunkt festgehalten, der bereits die Deutung der Person Jesu bestimmte. Es wird nicht nach dem Wahrheitsgehalt der betreffenden Worte der Schrift gefragt, sondern die Frage lautet: Wie muß die Person gewesen sein, die dieses Wort ausgesprochen hat? Welches war die Seelenhaltung und das Lebensgefühl der Person und des Kreises, der Jesus dieses Wort unterschoben hat? Das Ergebnis dieser neutestamentlichen Kritik vom Standpunkt der psychologischen Typenbeurteilung aus ist also: unter den Jüngern der ersten Gemeinde ist ein neuer Menschentypus aufgetreten, der sich die Lehre Jesu zu eigen gemacht und sie in die seiner eigenen Seelenhaltung und seinem eigenen Lebensgefühl entsprechende Form zurückübersetzt hat, und zwar in der Weise, daß man dem Meister selbst die dem eigenen Typus entsprechenden und gemäßen Worte und Handlungen unterschob.

VII.

Verfolgen wir kurz die Geschichte der Kirche weiter, wie sie uns Nietzsche zeichnet: die entscheidende Wendung ist bereits in der Urkirche geschehen und durch Paulus zur Institution geworden. Der weitere Verlauf vollzieht sich in der Bahn, die bereits in der Urzeit vorgezeichnet ist: die Kirche wird immer mehr die Beute der geistigen Grundkräfte der spätantiken Epoche, wird immer mehr der Kristallisationspunkt aller lebensfeindlichen, dekadenten und destruktiven Kräfte dieser Epoche.

92) VIII S. 276 c. 45.

„Über das Christenthum Herr geworden: der Judaismus (Paulus): der Platonismus (Augustin): die Mysterienculte (Erlösungslehre, Sinnbild des ‚Kreuzes‘): der Asketismus (— Feindschaft gegen die ‚Natur‘, ‚Vernunft‘, ‚Sinne‘, — Orient . . .)⁹³.“

Der sichtbare Ausdruck dieser Umwandlung ins „Antichristliche“, d. h. in die Umkehrung des ursprünglichen „Zustandes“ des „Himmelreichs in uns“ und des neuen Lebens ist die Tatsache, daß sich die Kirche diese Welt schrittweise wieder erobert und alles das wieder praktiziert, was das ursprüngliche Christentum negiert und überwunden hatte.

„Zur Geschichte des Christenthums. — Fortwährende Veränderung des Milieus: die christliche Lehre verändert damit fortwährend ihr Schwergewicht . . . Die Begünstigung der Niederen und kleinen Leute . . . Die Entwicklung der caritas . . . der Typus ‚Christ‘ nimmt schrittweise Alles wieder an, was er ursprünglich negierte (in dessen Negation er bestand —). Der Christ wird Bürger, Soldat, Gerichtsperson, Arbeiter, Handelsmann, Gelehrter, Theolog, Priester, Philosoph, Landwirt, Künstler, Patriot, Politiker, ‚Fürst‘, . . . er nimmt alle Thätigkeiten wieder auf, die er abgeschworen hat (— die Selbstvertheidigung, das Gerichthalten, das Strafen, das Geringschätzen, das Zürnen . . .). Das ganze Leben des Christen ist endlich genau das Leben, von dem Christus die Loslösung predigte . . .“

Die Kirche gehört so gut zum Triumph des Antichristlichen, wie der moderne Staat, der moderne Nationalismus . . . Die Kirche ist die Barbarisierung des Christentums⁹⁴.“

Von hier aus kehren wir wieder zum Ausgangspunkt unserer Betrachtung zurück: der Nietzscheschen Auslegung der *Renaissance*. In der Renaissance hat diese Verweltlichung insofern

93) XV S. 500 c. 214. Vgl. XI S. 522 c. 431: „Das Christenthum ist aus dem Judenthum hervorgegangen, und aus nichts anderem: aber es ist in die römische Welt hineingewachsen und hat Früchte hervorgetrieben, welche sowohl jüdisch als römisch sind. Dieses gekreuzigte Christenthum hat im Katholizismus eine Form gefunden, bei der das römische Element zum Übergewicht gekommen ist: und im Protestantismus eine andere, bei der das jüdische Element vorherrscht. Dies liegt nicht daran, daß die Germanen, die Träger der protestantischen Gesinnung, den Juden verwandter sind, sondern daß sie den Römern ferner stehen, als die katholische Bevölkerung Süd-Europas.“

94) XV S. 299 c. 215.

praktisch ihren Höhepunkt erreicht, als hier in Rom, auf dem Thron des Papsttums, im Kraftmittelpunkt der lebensverneinenden Macht, das Leben in seiner ursprünglichen, unbändigen heidnischen Form zu siegen anfang — bis es durch die letzte Form des Christentums, durch die Reformation in seinem Siegeszug in der Kirche selbst aufgehalten wurde. Die Form des evangelischen Christentums und der evangelischen Kirche erscheint Nietzsche als die verächtlichste von allen — nicht nur auf Grund des persönlichen Hasses gegen Luther, den großen Verzögerer der Kulturentwicklung, sondern auf Grund seiner Anschauung von dem ursprünglichen Christentum. Für Nietzsche ist ja, wie wir sahen, gerade der „Glaube“, die Verwandlung der Praxis des Lebens in die „rechte Lehre“ der Urfall der christlichen Kirche und die eigentliche antichristliche Verdrehung des ursprünglichen Evangeliums. Von hier aus mußte ihm am verhaßtesten diejenige Lehre erscheinen, die die Rechtfertigung durch den Glauben auf den Schild erhob. Man sieht hier, gegen wen sich letztlich eigentlich die Polemik Nietzsches richtet: gegen den formalen, dogmatisch erstarrten Feld-, Wald- und Wiesenprotestantismus seiner Zeit, der seine religiöse und sittliche Impotenz hinter dem juristisch verstandenen Rechtfertigungsdogma versteckte.

„Die Christen haben niemals die Handlungen praktiziert, welche ihnen Jesus vorgeschrieben hat, und das unverschämte Gerede von der ‚Rechtfertigung durch den Glauben‘ und dessen oberster und einziger Bedeutsamkeit ist nur die Folge davon, daß die Kirche nicht den Muth, noch den Willen hatte, sich zu den Werken zu bekennen, welche Jesus forderte.

Der Buddhist handelt anders als der Nichtbuddhist: der Christ handelt wie alle Welt und hat ein Christenthum der Ceremonien und der Stimmungen.

Die tiefe und verächtliche Verlogenheit des Christenthums in Europa: wir werden wirklich die Verachtung der Araber, Hindu's, Chinesen ⁹⁵⁾.“

So ist der Protestantismus von dieser Perspektive aus wirklich das Ende: er hat eine Kirche geschaffen, die jeden Rest einer

95) XV S. 282 c. 191.

Verpflichtung zur „Praxis“ und zur Einheit von Wahrheit und Leben beseitigt hat, die eine verdünnte Lehre übrig gelassen hat, die zu nichts mehr verpflichtet. Diese Lehre selbst hat zudem noch eine wunderliche Vereinfachung durchgemacht. Die extravaganten Gedanken sind alle abgefallen, niemand wagt sie mehr zu denken. Das kirchliche Christentum endet in dem Aschgrau einer Moral der Anständigkeit.

„Am Sterbebette des Christenthums. — Die wirklich activen Menschen sind jetzt innerlich ohne Christenthum, und die mäßigeren und betrachtsameren Menschen des geistigen Mittelstandes besitzen nur noch ein zurechtgemachtes, nämlich ein wunderlich vereinfachtes Christenthum. Ein Gott, der in seiner Liebe Alles so fügt, wie es uns schließlich am besten sein wird, ein Gott, der uns unsere Tugend wie unser Glück giebt und nimmt, 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 Christenthum noch übrig geblieben ist. Aber man sollte doch merken, daß damit das Christenthum in einen sanften Moralismus übergetreten ist: nicht sowohl ‚Gott, Freiheit und Unsterblichkeit‘ sind übrig geblieben, als Wohlwollen und anständige Gesinnung und der Glaube, daß auch im ganzen All Wohlwollen und anständige Gesinnung herrschen werden: es ist die Euthanasie des Christentums⁹⁶⁾.“

VIII.

Überblickt man den ganzen Entwurf dieser Verfallstheorie und ihrer Anwendung auf die christliche Kirche, so sieht man, daß sie die Grundeinstellung Nietzsches zu der Person Jesu unterstützt: dadurch, daß alles das, was man „heute als christlich bezeichnet“, als Abfall erwiesen wird, wird die Person Jesu Christi selbst von dieser ungeheuren geschichtlichen Belastung durch die Kirche befreit. Nietzsche steht mit diesem Unterfangen historisch gesehen durchaus in einer Linie mit den

96) IV S. 88 c. 92.

großen Theologen seines Jahrhunderts wie Strauß⁹⁷⁾ und Bruno Bauer⁹⁸⁾, welche die Befreiung der Person Jesu von der kirchlichen Lehrtradition und einen selbständigen Entwurf seiner Persönlichkeit und seines Lebens in einem „Leben Jesu“ versucht haben, nur daß sie Nietzsche in einem Punkt überragt: während es den Verfassern der „Leben Jesu“ nicht gelingt, sich von ihrer rationalistischen Theologie zu befreien und sie unbewußt ihre eigene Theologie in ihr Jesus-Bild hineinragen, also dabei dasselbe Werk praktisch, wenn auch vielleicht unbewußt vornehmen, das sie der Kirche vorwerfen und dem sie ihre Leben-Jesu-Forschung entgegenstellen wollen, so ist bei Nietzsche dieser ausschließliche Blick auf die Person gewahrt, weil hier von vorneherein die gegensätzliche Haltung zur christlichen Kirche und zum Christentum überhaupt eingenommen ist. Nietzsche sucht die Dogmatisierung der Person Jesu schlechthin rückgängig zu machen; und indem er alle Versuche zu einer solchen bereits als Entstellung und Entartung erweist, tritt die Person Jesu um so deutlicher hervor: je düsterer die Farben sind, in denen die Kirche und die Entwicklung des Christentums von der Zeit der Apostel an gemalt wird, um so heller und plastischer erscheint die Gestalt dessen, der nach der Nietzscheschen Auslegung in Wahrheit das Opfer der Kirche geworden ist und der erst von Paulus dadurch ans Kreuz geschlagen wurde, daß er ihn als den als Sühnopfer für die Menschen sterbenden Gottessohn verkündete. Dies hat bereits Overbeck richtig erkannt, wenn er in einem Brief an Köselitz, Basel, 13. März 1889, in dem er diesem von seiner Abschrift des „Antichrist“ Mitteilung macht, folgendermaßen schreibt:

„Alle bisherigen Versuche, eine menschliche Figur aus ihm (Jesus) zu machen, erscheinen lächerlich abstrakt und nur als Illustration zu einer rationalistischen Dogmatik neben der Leistung N's., und der Art, wie dabei aus dem Originellen der Person auch das Menschliche der Person hervorspringt⁹⁹⁾.“ Nietzsche

97) Die wichtigste Auseinandersetzung mit Strauß in der Schrift. David Strauß, der Bekenner und der Schriftsteller (Frühjahr 1873) Bd. X S. 260 ff.

98) Über die Beziehungen zu Bruno Bauer siehe unten S. 259 ff.

99) Siehe unten S. 307 Anm. 12.

sieht gerade in dieser Aufgabe der Befreiung der Person Jesu von der Überlagerung durch die kirchliche Interpretation die Hauptaufgabe der Wissenschaft und seine eigenen Entwürfe zeigen deutlich die Methode, die ihm dabei vorschwebt: es handelt sich im eigentlichen Sinn darum, das Werk des Paulus wieder rückgängig zu machen. Während Paulus bewußt von dem historischen Christus nichts wissen will, und das ganze Leben Jesu reduziert auf Geburt, Tod und Auferstehung, um diesem reduzierten und entpersönlichten Leben seine dogmatischen Auslegungen unterzuschieben und zu der Umdeutung im Sinn des jüdischen Opfer- und des hellenistischen Erlösungsgedankens zu kommen, — „man denke, mit welcher Freiheit Paulus das Personal-Problem Jesus behandelt, beinahe eskamotirt —: Jemand, der gestorben ist, den man nach seinem Tode wieder gesehen hat, Jemand, der von den Juden zum Tode überantwortet wurde . . . Ein bloßes ‚Motiv‘: die Musik macht er dann dazu . . . ¹⁰⁰⁾“, — versuchte Nietzsche dem Leben Jesu gerade diese dogmatischen Akzente zu nehmen und Jesus als Typus einer bestimmten Lebens- und Frömmigkeitshaltung zu begreifen. Nirgends wird dies deutlicher, als bei der Beurteilung des Todes Jesu. Während für Paulus das übrige Leben Jesu gegenüber der Tatsache seines Todes und seiner Auferstehung völlig belanglos wird und unter der dogmatischen Perspektive vollkommen zusammenschrumpft, versucht Nietzsche diese Akzentuierung des Lebens mit allen Kräften rückgängig zu machen und die Bedeutung Jesu von seinem Tod auf die Einzigartigkeit seines Lebens vorzuverlegen. Für seine Anschauung ist der Kreuzestod Jesu die notwendige Folge dieses einzigartigen Lebens. Der Mensch, der sich im Bewußtsein des neuen Lebens über sämtliche festen positiven Lebensordnungen seiner Zeit hinwegsetzen konnte, mußte die Verfolgung der Gesellschaft auf sich ziehen, deren Ordnung er verletzte, und mußte zum Blutzengen seiner gelebten Wahrheit werden. „Es war ein Aufstand gegen ‚die Guten und Gerechten‘, gegen ‚die Heiligen Israels‘, gegen die Hierarchie der Gesellschaft — nicht gegen deren Verderbnis, sondern gegen die Kaste, das Privilegium, die Ordnung, die

100) XV S. 274 c. 177.

Formel; es war der Unglaube an die ‚höheren Menschen‘, das Nein gesprochen gegen Alles, was Priester und Theologe war . . . Dieser heilige Anarchist, der das niedere Volk, die Ausgestoßenen und ‚Sünder‘, die Tschandala innerhalb des Judenthums zum Widerspruch gegen die herrschende Ordnung aufrief — mit einer Sprache, falls den Evangelien zu trauen wäre, die auch heute noch nach Sibirien führen würde, war ein politischer Verbrecher, so weit eben politische Verbrecher in einer absurd-unpolitischen Gemeinschaft möglich waren. Dies brachte ihn ans Kreuz: der Beweis dafür ist die Aufschrift des Kreuzes. Er starb für seine Schuld — es fehlt jeder Grund dafür, so oft es auch behauptet worden ist, daß er für die Schuld Anderer starb¹⁰¹⁾.“ —

Der Tod wird also in Abwehr aller dogmatischen Deutung historisch verstanden als die notwendige Konsequenz seines Lebens, das den Widerspruch der herrschenden Gesellschaft herausforderte und das die Anhänger in den Widerspruch zu der herrschenden Ordnung hineinriß. Das Schwergewicht liegt auf dem Leben selbst und seinem vorbildlichen Charakter, d. h. auf Jesus als Typus. Wenn von dieser Betrachtung aus dem Kreuzestod eine besondere Bedeutung zukommt, dann nur von dem Sinn des Lebens, das eine neue Wirklichkeit im Gegensatz zu der bestehenden Ordnung bis zur letzten Konsequenz durchführt, das von dieser Wirklichkeit so sehr durchdrungen ist, daß es den Tod aus der Hand der Rechtsvertreter der verletzten Ordnung willig auf sich nimmt. So schreibt Nietzsche von dem Tod Jesu:

„Dieser ‚frohe Botschafter‘ starb wie er lebte, wie er lehrte — nicht um ‚die Menschen zu erlösen‘, sondern um zu zeigen, wie man zu leben hat. Die Praktik ist es, welche er der Menschheit hinterließ: sein Verhalten vor den Richtern, vor den Häschern vor den Anklägern und aller Art Verleumdung und Hohn, — sein Verhalten am Kreuz¹⁰²⁾.“

„Damit mußte ‚Christus am Kreuze‘ neu gedeutet werden. Dieser Tod war an sich durchaus nicht die Hauptsache . . . er war nur ein Zeichen mehr, wie man sich gegen die Obrigkeit

101) VIII S. 250 c. 27.

102) VIII S. 261 c. 35.

und Gesetze der Welt zu verhalten habe — nicht sich wehren . . . Darin lag das Vorbild.“

„Offenbar hat die kleine Gemeinde gerade die Hauptsache nicht verstanden, das Vorbildliche in dieser Art zu sterben, die Freiheit, die Überlegenheit über jedes Gefühl von ressentiment: — ein Zeichen dafür, wie wenig überhaupt sie von ihm verstand! An sich konnte Jesus mit seinem Tode nichts wollen, als öffentlich die stärkste Probe, den Beweis seiner Lehre zu geben . . . Aber seine Jünger waren ferne davon, diesen Tod zu verzeihen — was evangelisch im höchsten Sinne gewesen wäre, oder gar sich zu einem gleichen Tode in sanfter und lieblicher Ruhe des Herzens anzubieten . . . Gerade das am meisten unevangelische Gefühl, die Rache, kam wieder obenauf. Unmöglich konnte die Sache mit dem Tode zu Ende sein: man brauchte ‚Vergeltung‘, ‚Gericht‘ (— und doch, was kann noch unevangelischer sein, als ‚Vergeltung‘, ‚Strafe‘, ‚Gerichthalten‘¹⁰³).“

Alles andere ist für ihn theologische Deutung, theologische Mißdeutung, deren Eindringen sich genau verfolgen läßt und gerade, was den Tod Jesu betrifft, sich auf Paulus zurückführen läßt, der erst dem Kreuz den Sinn gibt, den es durch die jüdische Opfertheorie und die Versöhnungs- und Erlösungslehre der Mysterienreligionen erhält. Dieselbe Art der Betrachtung der Person Jesu, wie sie sich hier bei der Behandlung des Todes Jesu erweist, und dieselbe dadurch begründete Methode ließe sich auch bei den übrigen Punkten nachweisen¹⁰⁴): die grundsätzliche Absicht der Befreiung der Gestalt Jesu von der kirchlichen Deutung und der Wiedergewinnung einer geschichtlichen Sicht der Person Jesu und ihres einzigartigen Lebens und seiner symbolischen und typischen Form bleibt durchweg gewahrt. Es ist bezeichnend, daß Nietzsche innerhalb der düsteren Bewertung der christlichen Geschichte in konsequenter Anwendung seiner Christus-Anschauung all diejenigen Gestalten der Kirchengeschichte positiv bewerten kann, in denen er diese ursprüngliche Einheit von Verkündigung und Lehre und diesen Typus wiederfindet. Seine

103) VIII S. 268 c. 40; vgl. c. 41 über die Eintragung der Opferidee.

104) z. B. in der Frage der Jungfrauengeburt und der Auferstehung.

Francophilie veranlaßt ihn, solche Figuren vor allem in der französischen Kirchengeschichte zu finden.

„Sich vollkommene Gegner wünschen. — Man kann es den Franzosen nicht streitig machen, daß sie das christlichste Volk der Erde gewesen sind: nicht in Hinsicht darauf, daß die Gläubigkeit der Masse bei ihnen größer gewesen sei als anderwärts, sondern deshalb, weil bei ihnen die schwierigsten christlichen Ideale sich in Menschen verwandelt haben und nicht nur Vorstellung, Ansatz, Halbheit geblieben sind. Da steht Pascal, in der Vereinigung von Gluth, Geist und Redlichkeit der erste aller Christen, — und man erwäge, was sich hier zu vereinigen hatte! Da steht Fenelon, der vollkommene und bezaubernde Ausdruck der kirchlichen Cultur in allen ihren Kräften: eine goldene Mitte, die man als Historiker geneigt sein könnte als etwas Unmögliches zu beweisen, während sie nur etwas unsäglich Schwieriges und Unwahrscheinliches gewesen ist. Da steht Frau von Guyon unter ihres Gleichen, den französischen Quietisten: und Alles, was die Beredsamkeit und die Brunst des Apostels Paulus vom Zustande der erhabensten, liebendsten, stillsten, verzücktesten Halbgöttlichkeit des Christen zu errathen gesucht hat, ist da Wahrheit geworden und hat dabei jene jüdische Zudringlichkeit, welche Paulus gegen Gott hat, abgestreift, Dank einer ächten, frauenhaften, feinen, vornehmen, altfranzösischen Naivität in Wort und Gebärde. Da steht der Gründer der Trappistenklöster, er, der mit dem asketischen Ideale des Christenthums den letzten Ernst gemacht hat, nicht als eine Ausnahme unter Franzosen, sondern recht als Franzose . . . Vergessen wir die Hugenotten nicht: schöner ist die Vereinigung des kriegerischen und arbeit-samen Sinnes, der feineren Sitte und der christlichen Strenge bisher nicht dagewesen. Und in Port Royal kam zum letzten Male das große christliche Gelehrthentum zum Blühen: und das Blühen verstehen große Menschen in Frankreich besser als anderwärts . . . Und nun errathe man, warum dieses Volk der vollendeten Typen der Christlichkeit auch die vollendetsten Gegentypen des unchristlichen Freigeistes erzeugen mußte¹⁰⁵⁾.“

105) IV S. 182 c. 192.

Wie die alten Spiritualisten der nachreformatorischen Epoche anerkennt also hier Nietzsche neben dem Verfall der Kirche die Fortexistenz einer solchen von ihm selber anerkannten oder zum mindesten geachteten Weiterführung des „wahren Christentums“, in dieser Form der Verwirklichung des ursprünglichen christlichen Typus, wie es in der Person Jesu vorgegeben ist, anerkennt also eine solche Kette von „Zeugen der Wahrheit“, wie Gottfried Arnold und seine Schüler sagen, welche den Urtypus geschichtlich verknüpfen mit dem neuen Verwirklicher dieses ursprünglichen Christentums, das „heute noch möglich ist“.

II. TEIL.

Motto:

Das hohe Babel fällt /
Lutherus reisst das Dach /
Arnold die Mauern ein /

Den Rest stürzt Nietzsche nach.

Überblickt man seinen Entwurf der Geschichte des Christentums, so heben sich deutlich fünf Geschichtsideen heraus, die dem Gesamtbild ihr eigentümliches Gepräge geben:

1. Die Betrachtungsweise, welche Jesus als einen bestimmten psychologisch, ja sogar physiologisch erfaßbaren Heiligkeits-Typus und Lebens-Typus auffaßt und für welche die jesuanische Frage die Frage nach dem ursprünglichen Typus Jesu ist.

2. Die Abgrenzung dieses jesuanischen Typus gegenüber der Urchristenheit, die Befreiung Jesu von den theologischen Auslegungen der Urgemeinde und die damit im Zusammenhang stehende Kritik des Neuen Testaments.

3. Die Auslegung des Verhältnisses Jesu zur Urgemeinde als einer Verkehrung seiner eigentlichsten Verkündigung in ihr Gegenteil.

4. Die Deutung dieser Verkehrung als des Sieges der antiheidnischen Kräfte der Antike über das Heidentum selbst, ausgehend vom Studium des psychologischen und physiologischen „Milieus“ der Urgemeinde.

5. Die Darstellung der weiteren Geschichte des Christentums als einer ständig zunehmenden Verfälschung, einer Entwicklung, die zum vollständigen Marasmus der christlichen Kirche in der Gegenwart führt.

Die Zurückführung der Geschichtsbetrachtung Nietzsches auf diese Grundelemente macht es möglich, auch die Frage nach der

Tradition der Nietzscheschen Gedanken zu stellen. Wir lehnen es dabei ab, diese Frage im Sinn des Positivismus als Frage nach den „Quellen“ Nietzsches zu verstehen. Es liegt uns nichts daran, durch das Aufzeigen etwaiger analoger Geschichtsideen vor Nietzsche die unbestrittene Originalität Nietzsches in der sprachlichen Darstellung, in der geschichtlichen Begründung, in der prophetischen Auslegung, in der leidenschaftlichen Zuspitzung und nicht zuletzt in der Verflechtung dieser Geschichtsprobleme mit dem Gang seiner persönlichen Lebensgeschichte beeinträchtigen zu wollen. Es erscheint uns aber wichtig nachzuweisen, daß Nietzsche mit dieser seiner Stellung zu Kirche und Christentum in seiner Zeit tatsächlich nicht allein steht, sondern daß er der Sprecher einer Anschauung ist, die an den verschiedensten Stellen und innerhalb der verschiedenartigsten Richtungen zu Worte drängt, und daß er eine Reihe von Vorkämpfern und Mitkämpfern hatte, die ihn in den doppelten Kampf der Kritik des zeitgenössischen Christentums und der zeitgenössischen Kirche sowie der Befreiung der Person Jesu aus der Deutung der kirchlichen Theologie geführt haben.

Es ist hier nicht der Ort, den Beweis für Selbstverständlichkeiten zu erbringen, nämlich für die Tatsache, daß die ganze Einstellung Nietzsches zur Person Jesu, zum Neuen Testament und zur christlichen Urgeschichte nur möglich ist auf Grund der Ergebnisse der neutestamentlichen Kritik, wie sie in den Forschungen von Strauß und Renan bereits vorlagen: der Gedanke einer Umdeutung der Person Jesu durch die Jünger, einer nachträglichen Theologisierung der Person, der Taten und der Verkündigung Jesu, die Abgrenzung der „ursprünglichen“ Lehre Jesu von der späteren Gemeindeftheologie, die religionsgeschichtliche Begründung dieser späteren Umdeutung, der Nachweis der Analogien zwischen der hellenistischen und jüdischen und vorderasiatischen religiösen Vorstellungswelt und der Theologie und Praxis der hellenistischen Christengemeinden: all dies sind ja Dinge, die bereits in der neutestamentlichen Kritik des 19. Jahrhunderts ausgearbeitet und zum Teil geschichtlich wohl begründet vorlagen.

Diese neutestamentliche Kritik hat notwendigerweise auf die Frage nach dem Leben Jesu als der zentralen geschichtlichen

Frage hingeführt: in den Versuchen von Strauß und Renan lagen zwei großartige Konzeptionen eines Lebens Jesu vor, die Nietzsche gründlich studiert hat. Er hat sie zwar abgelehnt, aber nicht weil er den Blickpunkt dieser Arbeiten ablehnte, sondern weil er in dem Typus Jesu, der ihm in diesen Werken vorgesetzt wurde, nicht einen lebendigen Menschen, sondern ein abstraktes Anschauungsbeispiel für die rationalistische Theologie seines Jahrhunderts vorfand und weil ihm in diesem Jesus-Bild gerade die charakteristischen Züge, die ihm in der Betrachtung der Evangelien aufgegangen waren, zu fehlen schienen. Trotzdem ist vieles übernommen, und zwar gilt dies nicht nur für die Methode, sondern auch für die geistigen und historischen Voraussetzungen, welche diese Methode geschaffen haben. Er übernimmt zum großen Teil die Resultate der modernen neutestamentlichen Textkritik, nur bewertet er sie schärfer, radikaler. Während die neutestamentlichen Kritiker seiner Zeit zum großen Teil durch ein kirchliches Amt verpflichtet waren, die Ergebnisse der kritischen Forschung einer landläufigen Gemeindeftheologie anzupassen, zieht er die radikalen Konsequenzen aus diesen Ergebnissen der Kritik und unterstreicht aufs schärfste den Gegensatz des neuen Jesusbildes zu der Anschauung, wie sie in der zeitgenössischen Gemeindeftheologie festgehalten wird. Er nennt die Umdeutung Betrug, die nachträgliche Theologisierung Jesu eine Lüge, die Jünger, die diese Umdeutung vollbracht haben, unredliche Betrüger, den Apostel Paulus, dem er die Hauptschuld an dieser Verwandlung zuschreibt, einen verlogenen Falschmünzer, das Buch, das diese verfälschte Lehre vorträgt, ein Verführungsbuch. Damit hat er nur mit Namen genannt, was die theologischen Kritiker mit Rücksicht auf die Kirche in dieser Schärfe nicht auszusprechen wagten. Er hat damit nur den Konflikt aufgedeckt, der heute noch das ganze neutestamentliche Studium der evangelischen Theologen bestimmt und der durch keine theologische Dialektik rückgängig gemacht werden kann: diese jungen Theologen werden in ihren neutestamentlichen Vorlesungen mit allen Ergebnissen der neutestamentlichen Kritik vertraut gemacht: vor ihren Augen verwandelt sich die Person Jesu in eine fragwürdige spätjüdische Rabbinenfigur, der Kreis der Jünger in eine frag-

würdige Gesellschaft von schlechten Interpreten, die mit mehr oder minder großer Willkür die Gestalt ihres Meisters umdeuten, das Buch des Neuen Testaments in ein Kompendium von fragwürdigen Schriften, deren fast keine von dem Autor herkommt, dessen Namen sie als Titel trägt und in denen die verschiedenartigsten Quellen aus mannigfaltigen theologischen Erwägungen und auf Grund entgegengesetztester religiöser Anschauungen und Erwartungen zusammengefügt und durch Tilgungen und Zusätze ineinanderredigiert worden sind — alles wird fragwürdig. Tritt aber der junge Theologe auf die Kanzel, so verschwinden alle diese kritischen Erkenntnisse, das Als-Ob, die theologische Fiktion verscheucht die kritischen Anwendungen und plötzlich ist wieder alles so, wie es „geschrieben steht“. Dieser Konflikt ist nicht mehr zu vertuschen und zu verharmlosen, seit Nietzsche, darin über die neutestamentlichen Kritiker vor ihm weit hinausgehend, die Urteile gefällt hat, die an den einfachen Wahrheits- und Wahrhaftigkeitssinn appellieren und die den von ihren kritischen Voraussetzungen her erwiesenen heiligen Betrug Betrug zu nennen wagen. Indem er über die Ergebnisse der „historischen Kritik“ des 19. Jahrhunderts in dieser scharfen Weise urteilt, spricht er das Urteil über diese Kritik selbst: von dieser Grundhaltung aus führt kein Weg zur Gläubigkeit, zur Kirche zurück: die Einheit des Glaubens und die Einheit der Kirche zerschellt zu einem Haufen von Scherben, die auch die wohlmeinendste Absicht einer modernen Kirchlichkeit nicht mehr zu einer Einheit zusammenzufügen vermag: auf einem schlecht verbundenen Gemisch von religiösen Vorstellungen und Anschauungen, die eine Gruppe von heiligen Betrügnern einem mißverstandenen Heiligen in den Mund gelegt haben, läßt sich keine Kirche aufbauen.

Es ist aber nicht nur die allgemeine Grundeinstellung der kritischen Theologie seiner Zeit, die Nietzsche in seiner Sicht der Kirche mitbestimmt, sondern es ist ein bestimmter Kreis von Personen, die vor ihm oder neben ihm in einer ganz analogen Weise ihrer Anschauung vom Ursprung und der Geschichte des Christentums Ausdruck verliehen und mit denen er in vielen seiner Anschauungen direkt oder indirekt zusammenhängt. Die bis-

herige Nietzsche-Forschung hat sich gerade an diesem Punkt mit einigen wenigen Andeutungen über die Personen begnügt, von deren Ideen sie Nietzsche in seiner Deutung des Christentums bestimmt sein läßt. Gehen wir zunächst davon aus, diese wenigen Andeutungen einer Prüfung zu unterziehen.

1. Nietzsche und die katholische Kirchengeschichtsschreibung.

E. Hirsch hat in einem Aufsatz „Luther und Nietzsche“ im Jahrbuch der Luthergesellschaft 1920/21 die Anschauung Nietzsches von Luther genauer untersucht. Er zeigt darin, wie Nietzsche nach einer „fast schwärmerischen Verehrung der deutschen Reformation als eines aus uralter Kraft und Gesundheit hervorgewachsenen Werkes und der Person Luthers, der . . . so echt deutsch sei“¹⁾, zu der bereits geschilderten radikalen Ablehnung Luthers überging. Er hat dann auch die im „Willen zur Macht“ und im „Antichrist“ wiedergegebenen Ansichten Nietzsches über Luther im wesentlichen richtig beschrieben und gibt schließlich eine Begründung dieses Umschwunges: nach der Darstellung der Nietzscheschen Sätze über Luther schreibt er: „Und, es ist beschämend für Nietzsche, aber unbestreitbar, sie sind nichts als ein Echo aus dem berüchtigten zweiten Bande der ‚Geschichte des deutschen Volkes‘, die der katholische Priester Janssen geschrieben hat“²⁾.“ Hirsch stützt sich zum Beweis für diese These auf einen Brief Nietzsches an Gast vom 5. Oktober 1879, in dem er dem Freunde von dem starken Eindruck berichtet, den die Lektüre des Janssenschen Geschichtswerkes auf ihn gemacht hat. Die Briefstelle ist bei Hirsch nicht wörtlich angeführt; sie lautet:

„Lieber Freund, über Luther bin ich nach längerer Zeit außer Stande, in ehrlicher Weise etwas Verehrendes zu sagen: die Nachwirkung einer mächtigen Materialsammlung über ihn, auf die mich Jacob Burckhardt aufmerksam machte. Ich meine Janssen, ‚Geschichte des deutschen Volkes‘, Bd. II, in diesem

1) Hirsch, E.: Luther und Nietzsche, Jahrbuch der Luther-Gesellschaft, Jahrg. II/III 1920/21 S. 65.

2) Dasselbst S. 67 (bei Hirsch gesperrt gedruckt).

Jahre erst erschienen (Ich besitze es). Hier redet einmal nicht die verfälschte protestantische Geschichtsconstruction, an welche wir zu glauben angelernt worden sind. Augenblicklich scheint es mir nichts mehr als Sache des nationalen Geschmacks im Norden und Süden, daß wir Luther als Menschen dem Ignaz Loyola vorziehen! Die gräßliche, hochmüthige, gallig-neidische Schimpfteufelei Luthers, dem gar nicht wohl wurde, wenn er nicht vor Wut auf jemanden speien konnte, hat mich zu sehr angeekelt. Gewiß haben Sie Recht mit der ‚Förderung der europäischen Demokratisierung‘ durch Luther, aber gewiß war dieser rasende Bauern-Feind (der sie wie tolle Hunde todtschlagen hieß und eigens den Fürsten zurief, jetzt könne man mit Schlachten und Würgen von Bauernvieh sich das Himmelreich erwerben) einer der unfreiwilligsten Förderer derselben. Übrigens sind Sie in der billigeren Stimmung gegen ihn. Geben Sie mir Zeit ³⁾!“

Diese „beschämende“ Beeinflussung durch den katholischen Priester Janssen und sein konfessionell-polemische Geschichtsbild ist insofern richtig gesehen, als die entscheidenden Urtheile Nietzsches über Luther ihrem Vokabular nach die gehässigen Bezeichnungen der modernen katholischen Lutherpolemik wiederholen.

Trotzdem ist die These nicht haltbar, daß die Sätze Nietzsches über Luther „nichts als ein Echo aus dem berüchtigten zweiten Bande der ‚Geschichte des deutschen Volkes‘ sind, die der katholische Priester Janssen geschrieben hat“. Hirsch war hier offenbar über den Fund, die Nietzschesche Polemik gegen Luther als ein Echo der katholischen konfessionellen Lutherpolemik zu entdecken, so hoch erfreut, daß es ihm genügte, Nietzsche auf diese Anleihe bei den Katholiken festzunageln und damit zu „beschämen“. Diese Anlehnung ist aber äußerlich und kennzeichnet nicht die eigentliche Haltung Nietzsches. Sicherlich besteht eine gewisse äußerliche Analogie zwischen der Darstellung Luthers als Revolutionärs und gemein schimpfenden, alles Höhere verachtenden Rüpels bei Janssen und der Darstellung Luthers bei Nietzsche, aber in den Grundmotiven gehen die beiden Lutherdarstellungen weit auseinander. Der Grundgedanke der Lutherdarstellung bei

3) Briefe an Peter Gast, Leipzig 1924, Inselverlag, Nr. 29 S. 32 f.

Janssen ist: ein sächsischer Rüpel findet sich nicht im geistlichen Leben des Klosters zurecht und zerreißt die Bande der kirchlichen Zucht und der dank seiner mangelhaften Bildung unverstandenen Kirchenlehre. Dieser Rüpel wird von den bereits bestehenden politischen und kulturellen Reform-Parteien zu ihren Zwecken eingespannt, und zwar in der Regel nach anfänglichem Mißtrauen gegen seine Person und Lehre: so von den Humanisten, die ihn für ihre antikirchliche Propaganda benutzen, so von dem proletarisierten Adel⁴⁾, vor allem „Anarchisten“ wie Hutten und Sickingen, die ihn in die Umtriebe ihrer Revolutionspartei hineinziehen und seine Sache durch ihre revolutionäre Journalistik zu der ihrigen machen⁵⁾.

Von diesen Dingen ist bei Nietzsche kein Wort zu finden. Bei ihm ist der Angriff auf die römische Kirche als Kampf gegen die Renaissance gedeutet. Die Vision Nietzsches hat ein bestimmtes Bild vor Augen: L u t h e r, der Bauer, der Barbar aus dem kulturell zurückgebliebenen mittelalterlichen Norden im R o m d e r R e n a i s s a n c e. Er sieht in ihm den Haß des kulturell Zurückgebliebenen und Beschränkten gegen die neu aufsteigende Kultur und ihr neues Lebensgefühl⁶⁾. Nichts davon findet sich bei Janssen. Dieser legt den größten Wert darauf, die Bundesgenossenschaft zwischen Humanisten und Luther zu unterstreichen, schildert also Luther gerade im Gegensatz zu Nietzsche als kämpferisches Element der neuen Kultur. Bezeichnenderweise übergeht Janssen in seiner Lutherbiographie dessen R o m - r e i s e als verhältnismäßig belanglos: „Daß Luther, wie oft behauptet wird, durch seinen Aufenthalt in Rom ein Feind des Papstthums geworden, ist unbegründet⁷⁾.“ Ja Janssen bemüht sich sogar, durch die Sammlung der günstigen Urteile Luthers über seine Erfahrungen in Rom — es sind wenige! — die populäre protestantische Deutung seiner Romfahrt als des eigent-

4) Vgl. Janssen Br. II 1. Ausgabe 1879, Vom Beginn der politisch-kirchlichen Revolution bis zum Ausgang der sozialen Revolution von 1525, S. 94 ff.

5) Daselbst S. 98 ff.

6) Siehe oben S. 173 ff.

7) Janssen, a. a. O. S. 75 Anm. 1.

lichen Anlasses seiner Empörung gegen das Papsttum zu widerlegen⁸⁾.

Auch die zweite Hauptthese der Janssenschen Lutherdeutung widerspricht der Nietzscheschen Grundanschauung: für Nietzsche ist Luther der Barbar, der als Vertreter der rückständigen Geisteshaltung und Bildung des Nordens die Renaissance bekämpft und ihren Durchbruch verhindert. Für Janssen ist Luther gerade der Vertreter der fortschrittlichsten Theologie der Zeit, der Scotisten. Er ist von der guten Linie der mittelalterlichen, thomistischen Theologie abgewichen: es sind gerade die modernen, nicht die mittelalterlichen, konservativen Elemente der katholischen Frömmigkeit, die in ihm lebendig sind. Dem entspricht auch seine Fühlungnahme mit den Humanisten. Luther erscheint hier als der Revolutionär, der, wenn seine Bildung auch nur unvollkommen ist, tatsächlich an der Spitze der aktuellsten Zeitströmungen steht und der den Kampf gegen die gute alte Lehre des Mittelalters und die gute alte Kirche führt⁹⁾: es ist wiederum genau der umgekehrte Aspekt wie bei Nietzsche.

Im Blick auf die entgegengesetzte Grundrichtung der beiden Lutherbilder läßt sich also die These, Nietzsches Lutherbild sei „nichts als“ ein Echo aus Janssen, ebensowenig aufrechterhalten, wie die daraus abgeleitete Absicht, Nietzsche durch diesen Nachweis zu „beschämen“. Die zwingende Nachweise einer Nachwirkung der Janssenschen Ideen beschränken sich auch bei Hirsch nur auf die Schriften Nietzsches, die in die Zeit unmittelbar nach seiner Beschäftigung mit dem Janssenschen Buch fallen, d. h. in der „Morgenröte“ und im „Wanderer und sein Schatten“, während die direkten Anklänge im „Willen zur Macht“ und im „Antichrist“ gänzlich verblaßt sind. Gerade die zunächst in dem genannten Brief hervorgehobene Deutung Luthers als des Bauernfeindes ist in den antichristlichen Schriften von 1887/88 fallen gelassen. Es ist auch hier so wie überall bei der sogenannten „Abhängigkeit“ Nietzsches von bestimmten „Quellen“: er übernimmt gern und bereitwillig, was ihn zur Bestäti-

8) Daselbst S. 75 Anm. 1.

9) Daselbst S. 89 ff. Vgl. S. 100: Luthers Anschluß an die Revolutionspartei war eine vollendete Thatsache.

gung seiner eigenen Thesen dient, aber er versteht und deutet das Urteil des anderen in seinem Sinne und biegt es schon für sich zurecht, indem er es liest. Er benutzt Janssen in gleicher Weise als „Material“ und Beleg für seine eigene Anschauung, wie andere theologische Literatur, die er sich von Overbeck erbittet, um ihr das „Material“ für die historische Unterbauung seiner eigenen Thesen zu entnehmen¹⁰⁾.

Von hier aus erweist sich auch der weitere Schluß von Hirsch als unhaltbar: er erklärt die Frage, wie die Deutung des Urchristentums als des Sklavenaufstandes entstanden ist, „überraschend und einfach“ damit: „sie ist eine Betrachtung des Christentums unter denjenigen Perspektiven, die Nietzsche aus J a n s s e n für die Reformation gewonnen hat. Der ‚Bauernaufstand des Geistes‘ ist gedanklich ein Vorläufer des ‚Sklavenaufstandes in der Moral.‘“ D. h.: die Deutung des Urchristentums bei Nietzsche wäre demnach nichts anderes als die Übertragung der konfessionellen Polemik der Katholiken gegen Luther und die Reformation auf die Urkirche. Was Janssen der Reformation vorwirft, wirft Nietzsche der Urkirche vor. Seine antichristliche Polemik wäre Rückprojektion der katholischen Ablehnung der Reformation auf die Urkirche. Das vierte Kapitel wird den Beweis erbringen, wie sich in der Nietzscheschen Auffassung von der Urkirche eine andere geschichtliche Tradition zu Worte meldet, die Tradition der Hegelschen Linken, vor allem des Mannes, dessen Religionsphilosophie und dessen Geschichtsanschauung eine einzigartige Übereinstimmung mit den Gedanken Nietzsches aufweist: B r u n o B a u e r.

Es ist Hirsch entgangen, daß Nietzsche über denselben Janssen — vermutlich anläßlich der Übersendung einer der späteren Auflagen — auch an Overbeck geschrieben hat. In dem Brief an Overbeck aus Leipzig, Oktober 1882¹¹⁾ (NO S. 178) heißt es: „Für das Buch von J a n s s e n bin ich Dir großen Dank schuldig, es präzisirt vorzüglich alles Unterscheidende zwischen seiner und der protestantischen Auffassung (der ganze Handel läuft auf eine Niederlage des deutschen Protestantismus hinaus — jeden-

10) Siehe unten S. 302.

11) Briefwechsel Nietzsche-Overbeck S. 178.

falls der protestantischen ‚Geschichtsschreibung‘). Ich selber habe in der Hauptsache nicht viel umzulernen gehabt. Die Renaissance bleibt mir immer noch die Höhe dieses Jahrtausends, und was seither geschah, ist die große Reaktion aller Art von Heerden-Trieben gegen den ‚Individualismus‘ jener Epoche.“

„Ich selber habe in der Hauptsache nicht viel umzulernen gehabt“ — das besagt, daß seine Geschichtsanschauung im wesentlichen feststand und daß ihm Janssen nur insofern eine Bestätigung lieferte, als er in ihm eine Ablehnung Luthers und der Reformation im Ton der affekthaften Abneigung ausgesprochen fand, die sich mit der seinen berührte, die aber in einer entgegengesetzten Geschichtsanschauung begründet war: mit den katholischen Motiven der Polemik hat jedenfalls Nietzsche nichts zu tun. Seine Anschauung steht und fällt mit seiner Bewertung der Renaissance, die eben so originell ist wie seine Deutung der Antike, und die mit dieser aufs engste innerlich zusammenhängt.

Der unmittelbare Inspirator ist ein anderer als Janssen — wenigstens was die Anschauung von der Renaissance betrifft: es ist derselbe, der Nietzsche auf das Buch von Janssen hingewiesen hat — J a c o b B u r c k h a r d t. Die Hochschätzung der Renaissance bei Nietzsche ist nicht nur im allgemeinen durch die Deutung dieser Epoche bei Jacob Burckhardt bestimmt, sondern gerade die Vision, in der Nietzsche das Wesen der Renaissance aufgeht, Cesare Borgia als Papst, ist von Jacob Burckhardts „Kultur der Renaissance“ in ihm hervorgerufen worden. Im I. Bd. dieses Werkes spricht J. B u r c k h a r d t von den Absichten C e s a r e B o r g i a s auf den päpstlichen Thron und deutet dessen Pläne an, die darin bestehen, nach Vollzug seiner Wahl zum Papst den Kirchenstaat zu säkularisieren. Der Wortlaut der Burckhardtschen Beschreibung fordert hier selbst zu allen möglichen phantastischen Kombinationen auf. „Was würde Cesare gethan haben, wenn er im Augenblicke, da sein Vater starb, nicht ebenfalls auf den Tod krank gelegen hätte? Welch ein Conclave wäre das geworden, wenn er sich einstweilen, mit all seinen Mitteln ausgerüstet, durch ein mit Gift zweckmäßig reducirtes Cardinals-Collegium zum Papst wählen ließ, zumal

in einem Augenblick, da keine französische Armee in der Nähe gewesen wäre! Die Phantasie verliert sich, sobald sie diese Hypothesen verfolgt, in einen Abgrund¹²⁾." Man hat hier unmittelbar die Worte vor sich, die in Nietzsche die „teufelsmäßig-göttliche“ Vision von Cesare Borgia als dem Überwinder des Christentums auf dem Papstthron weckten. Bezeichnenderweise kommt Burckhardt in seiner „Kultur der Renaissance“ nirgends auf Luther zu sprechen, von zwei belanglosen Anspielungen abgesehen. Ist dies Schweigen nicht ein „feindliches“? Seine Empfehlung Janssens an Nietzsche ist die Antwort auf diese Frage.

Was die Auffassung Luthers als den Repräsentanten einer mittelalterlichen Geisteshaltung betrifft, so konnte übrigens auch in diesem Punkt Nietzsche bereits auf eine lange Tradition innerhalb der protestantischen Theologie selbst zurückblicken. Diese ist vor allem bei den radikalen Protestanten der Tübinger Richtung vertreten, als deren charakteristischen Vertreter man Heinrich Lang betrachten kann. Sie waren es zuerst, denen der Reformator Luther lediglich als Wortführer der katholischen mittelalterlichen Weltanschauung erschien und den modernen Führern seiner Zeit, wie Zwingli, Karlstadt, den Führern der Wiedertäufer und sogar der aufständischen Bauern in keiner Weise ebenbürtig war¹³⁾.

Diese Geschichtsidee hat dann ihre Fortführung bei E. Troeltsch erfahren. „Hier wird, wie einst in Semlers Versuch einer freien theologischen Lehrart, Erasmus von Rotterdam über Luther gestellt und Luthers religiöse Anschauung wie einst in H. Langs ‚Luther‘ in ihren wesentlichen Zügen als eine bloße Umformung der ‚mittelalterlichen Idee‘ gewertet¹⁴⁾.“ Schließlich wäre hier noch auf Lagarde zu verweisen, dessen Beziehungen zu Nietzsche noch besonders dargestellt werden sollen. Lagarde hat über Luther Urteile von einer solchen Schärfe und Bitterkeit aufgestellt, daß er sich gerade durch diese Seite seiner Kritik den grimmigen Haß seiner orthodoxen Zeitgenossen

12) J. Burckhardt, Kultur der Renaissance, Basel 1860, S. 119.

13) Vgl. Böhmer, Heinrich, Luther im Lichte der neueren Forschung, Leipzig-Berlin 1917, S. 10—11.

14) Dasselbst S. 12.

zugezogen hat: der Angriff *Kattenbusch* z. B. geht unmittelbar auf seine Lutherkritik zurück. Über die Haltung *Lagarde* besteht kein Zweifel, wenn man sich das vielzitierte Wort vorhält, in dem der Reformator als „der grobe, jeder Selbstbeherrschung bare, keifende, auf den Raum seiner zwei Nagelschuhe beschränkte Luther¹⁵⁾ erscheint.“ Dies Urteil gehört eher in die Nähe der Auffassung Nietzsches, als dies bei der Janssenschen Polemik der Fall ist. Dem entspricht, daß für *Lagarde* Luther überhaupt nicht als radikaler Neuerer erscheint, sondern lediglich als „Exponent einer im deutschen Volke vor ihm vorhandenen Partei“¹⁶⁾, der „durch seine Demagogie die Barbarei über Deutschland gebracht hat“¹⁷⁾. Die Reformation ist von hier aus „nur eine Episode der Geschichte, keine Epoche“¹⁸⁾.

Auch die Kritik des reformatorischen Glaubensprinzips führt *Lagarde* in die Nähe der Nietzscheschen Gedanken: der Gedanke der Rechtfertigung aus dem Glauben ist für *Lagarde* nicht das ursprüngliche Evangelium, sondern lediglich ein Teilausschnitt und eine Einseitigkeit, durch welche die ursprüngliche Einheit der evangelischen Verkündigung zerteilt wurde, eine Einseitigkeit „sogar des Apostels (Paulus) . . ., der als nicht unmittelbarer Jünger Jesu am allerwenigsten zu irgendwelcher Einseitigkeit das allermindeste Recht gehabt hat“¹⁹⁾ und der „die wirklich

15) Zu *Lagardes* Lutherbild vgl. Karl Fischer, Das Paulus- und Lutherbild *Lagardes*, Zwischen den Zeiten 11. Jahrg., München 1933, S. 78—93; Paul Fischer, Paul de *Lagardes* Stellung zu Luther, Die Christliche Welt 48. Jahrg., Gotha 1934, Sp. 918—921 und die ausgezeichnete und gründliche Arbeit von Lothar Schmid, Paul de *Lagardes* Kritik an Kirche, Theologie und Christentum, Kohlhammer Stuttgart 1935, vor allem den 3. Abschnitt: Reformation und Protestantismus 127—153, der die wesentlichen Urteile sehr übersichtlich zusammengestellt hat. Das im Text zitierte Urteil steht bei P. de *Lagarde*, Mitteilungen 4, 85 (Göttingen 1891), Ausgewählte Schriften ed. P. Fischer, München 1924, S. 54.

16) Lothar Schmid a. O. S. 132 weist auf *Lagardes* Deutsche Schriften ed. K. A. Fischer, München 1924, S. 95 hin, wo L. Luther zur Gruppe derjenigen rechnet, „welche die Exekutive für den Gedankeninhalt und die Wünsche einer von andern bestimmten, geschulten und begeisterten Masse gewesen sind“ und auf diese Weise berührt wurden.

17) Mitteilungen 4, 103. Ausgewählte Schriften 68 spricht L. von den „kirchlichen, in eine grauenhafte Verrohung der Nation auslaufenden Bewegungen des sechzehnten Jahrhunderts“, vgl. L. Schmid S. 133.

18) Anna de *Lagarde*, P. d. L., Erinnerungen aus seinem Leben für die Freunde zusammengestellt, Göttingen 1894, S. 165.

19) L., Deutsche Schriften S. 54.

allgemein geltende, wenn gleich von uns beim Zustande unserer Quellen mehr vorauszusetzende als zu erweisende Anschauung der ältesten, allein maßgebenden christlichen Zeit“ übersehen und auf die Seite geschoben hat“²⁰⁾. Die negative Beurteilung Luthers ist hier wie bei Nietzsche mit derselben Einstellung gegenüber Paulus verknüpft. Man sieht also, daß Nietzsche in seiner Haltung zu Luther und zur Reformation keineswegs ausschließlich von der katholischen Janssenschen Polemik abhängig zu sein braucht, sondern daß er einer Geschichts-idee das Wort redete, die in seiner Epoche — der Zeit der härtesten Selbstkritik des Protestantismus — an den verschiedensten Stellen sich in das deutsche Geschichtsbewußtsein vordrängte und der er eine originale Ausprägung innerhalb seiner besonderen Geschichts-idee gegeben hat.

2. Nietzsche und Tolstoj.

Einer noch gründlicheren Nachprüfung bedarf die These, daß „Nietzsches späte Beurteilung des Urchristentums im Antichrist stillschweigend aus Tolstoj's 1885 erschienener Schrift ‚Worin besteht mein Glaube?‘ übernommen ist“, wie Hirsch in demselben Aufsatz über Nietzsche und Luther¹⁾ nachzuweisen versucht, um so mehr, als diese These der Abhängigkeit Nietzsches von Tolstoj inzwischen in einer Reihe von Arbeiten über Nietzsche immer wieder als erwiesene Tatsache angeführt wird. Zum Erweis seiner These hat Hirsch auf eine Reihe von Punkten hingewiesen, die Nietzsche „stillschweigend“ aus Tolstoj „übernommen“ haben soll: so z. B. die Auslegung von Matth. 5, 39 (Widersteht nicht dem Übel) als dem Schlüssel zum Evangelium, die Wiederholung von Tolstoj's Auslegung der Bergpredigt (der bekannten fünf Gebote) bei Nietzsche, die Auffassung des Menschensohns als eines Prinzips, nicht einer einmaligen Tatsache, die Idee, daß die Kirche auf dem Gegensatz zum Evangelium aufgebaut ist, der Gedanke, daß die Wundertäter- und Erlöser-Fabel nicht urchristlich ist, schließlich die Auffassung Jesu als eines Anarchisten.

20) Daselbst S. 54.

1) a. O. S. 98 (in den Anmerkungen).

Die Reihenfolge dieser Punkte ist willkürlich und unsystematisch: gehen wir bei unserer Nachprüfung von der Frage aus, die sich als die zentrale Geschichtsidee Nietzsches erwiesen hat: von der Abfallsidee. Ist der Gedanke Nietzsches, daß die Kirche die Verkehrung und der Sündenfall des ursprünglichen Christentums ist, „stillschweigend aus Tolstoj übernommen“?

Eine genauere Untersuchung des genannten Werkes Tolstoj's zeigt, daß in der Tat etwas wie eine Verfallstheorie in seiner Betrachtung der Kirchengeschichte entwickelt ist. Die Hauptstelle, auf die Hirsch hingewiesen hat, lautet: „Und ich überzeugte mich, daß die kirchliche Lehre, ob sie gleich sich selbst ‚christlich‘ nennt, dieselbe Finsternis ist, gegen die Christus kämpfte, und die zu bekämpfen er allen seinen Jüngern gebot.“ Vorher heißt es dort: „Das Licht, das in uns ist, ist zur Finsternis geworden. Und die Finsternis, in der wir leben, ist furchtbar geworden²⁾.“ Auch diese Worte sind bereits, wie der nachfolgende Satz zeigt, auf die Verfinsternung der Lehre Christi in der Kirche zu beziehen.

Hier scheint also tatsächlich ein Entwurf der Abfallstheorie vorzuliegen, den Nietzsche hätte zur Begründung seiner anti-kirchlichen Haltung „stillschweigend übernehmen“ können. Forscht man aber weiter nach, in welchem Sinn der Verfall der Kirche bei Tolstoj verstanden ist, so stellt sich heraus, daß gerade die beiden wesentlichen Züge der Geschichtsidee Nietzsches, nämlich der Gedanke, daß der Verfall bereits bei der ältesten Schülergeneration im Schoß der ersten Gemeinde eingesetzt hat, daß es die Jünger Jesu waren, die ihn ans Kreuz schlugen und daß dieser Verfall in der Verwandlung des christlichen Lebens in die christliche Lehre bestand, sich nirgendwo bei

2) Leo N. Tolstoj, Gesammelte Werke, II. Serie Bd. 4, Jena 1911: Mein Glaube S. 294. Die Schrift ist am 22. Jan. 1884 abgeschlossen und erschien merkwürdigerweise für die Öffentlichkeit zuerst in deutscher Sprache im Jahre 1885. Ein Bruchstück des Werkes — es umfaßt nur das 10. Kapitel, und überdies noch mit einigen Kürzungen — erschien 1885 in der Zeitschrift *Roskoje Bogatstwo* (Russischer Reichtum) und wurde später (1887) in die Moskauer Gesamtausgabe (Bd. XII) aufgenommen, beidemal unter dem Sondertitel: *Worin besteht das Glück?* Vgl. Leo N. Tolstoj, Mein Glaube, Gesammelte Werke II. Serie Band 4, Jena 1911, S. 294—295.

Tolstoj fanden, sondern daß bei ihm lediglich die landläufige und innerhalb der protestantischen und auch der rationalistischen Geschichtsanschauung des 19. Jahrhunderts verbreitete Anschauung von dem allmählichen Verfall der Kirche entwickelt ist, nur daß bei ihm der Verfallsgedanke in besonderem Maße auf die russische Kirchengeschichte angewandt ist.

Die entscheidende Frage, wann der Verfall einsetzt, ist bei Tolstoj auf verschiedene Weise gelöst: einmal entwickelt er die These, die zum eisernen Bestand der Verfalls-Theologie gehört und die bereits auf die mittelalterliche Sektentheologie zurückgeht, daß nämlich der Untergang der Kirche mit der Epoche Konstantins des Großen eingesetzt habe. So heißt es: „Die christliche Kirche hat seit Konstantins Zeiten gar keine Thaten von ihren Mitgliedern verlangt: sie hat auch gar keine Forderungen der Enthaltung, wovon es auch sei, aufgestellt. Die christliche Kirche hat alles anerkannt und geheiligt, was im Heidentum bestanden hat. Sie hat Ehescheidung, Sklaverei, Gerichte und alle Obrigkeiten anerkannt, die bereits bestanden, hat Kriege und Todesstrafe anerkannt und verlangt bei der Taufe bloß ein wörtliches Sichlossagen vom Bösen: auch das war nur im Anfange, später, bei der Taufe Neugeborener, wurde selbst diese Forderung eingestellt³⁾.“ Dies entspricht der normalen spiritua- listischen Geschichtsanschauung, wie sie im Gefolge der Kirchen- und Ketzergeschichte Gottfried Arnolds⁴⁾ bis in die Geschichtsschreibung des Rationalismus hinein maßgebend geworden ist und wie sie auch in den Geschichtsbetrachtungen der Theologie des 19. Jahrhunderts, z. B. bei Harnack in seiner Anschauung von der „Hellenisierung des Christentums“, wiederkehrt.

Auf die russische Kirchengeschichte angewandt ist diese Verfalls- idee bei Tolstoj anlässlich seiner Betrachtungen über das „Erläuternde Gebetbuch“, dritte Ausgabe, Moskau 1879. Nachdem Tolstoj zunächst seine Hauptthese entwickelt hat, daß

3) Dasselbst S. 299.

4) Vgl. Erich Seeberg, Gottfried Arnold, Die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit, Studien zur Historiographie und zur Mystik, Meerane i. Sa. 1925, S. 257 ff.: Verfalls- und Traditions- idee im Mittelalter und in der alten Kirche.

das Gebot: „Widerstehet nicht dem Bösen“, den Schlüssel zum ganzen Evangelium bildet und daß der Verzicht auf das Schwören, daß die Kriegsdienstverweigerung, die Ablehnung der staatlichen Gerichtsbarkeit usw. zum Wesen des christlichen Lebens gehöre, entwickelt er an einer Auslegung dieses Gebetbuches die These, daß die Kirche alle die ursprünglichen Gebote in ihr Gegenteil umgedeutet habe. Der Ansatzpunkt dieses Verfalls ist aber hier in die neueste Zeit verlegt. „In den alten russischen Katechismen steht das nicht, weder im Katechismus von Peter Mogila, noch von Plato, noch von Beljakow, noch in den kurzen katholischen Katechismen. Die Neuerung ist vom Metropoliten Philaret eingeführt, der auch einen Katechismus für den Militärstand herausgegeben hat⁵⁾.“ Die Entartung fällt also nach Tolstoj sogar in die Zeit n a c h der unter dem Einfluß der reformatorischen Theologie des Westens zustande gekommenen Ausbildung der orthodoxen Bekenntnisschriften. Tolstoj erweist sich in diesem späten Ansatz des Verfalls sogar noch konservativer als die orthodoxen Theologen selbst, die bereits in den offiziellen Bekenntnisschriften des 17. Jahrhunderts einen Verfall der alten Orthodoxie und eine Durchsetzung mit neuen protestantischen und papistischen Lehren sehen.

Noch an einer dritten Stelle taucht im Glaubensbekenntnis Tolstoj's der Verfallsgedanke auf, und zwar im Zusammenhang mit seiner Bibelkritik. Ausgangspunkt ist das Herrenwort: „Wer seinem Bruder u m s o n s t zürnt, der ist des Gerichts schuldig⁶⁾“ (Matth. 5, 21—29). Für Tolstoj enthält dieses Wort einen groben Anstoß. Er sieht in dem Wort „umsonst“ eine Einschränkung der radikalen Forderung Jesu, die den ganzen ursprünglichen, absoluten Sinn des Wortes völlig zerstöre. „Dieses Wort (umsonst) vernichtete den ganzen Sinn des Verses. Das Wort stand aber in der heiligen Schrift und ich konnte es nicht entfernen. Es brachte eine gleiche Änderung hervor, als hätte man in dem Ausspruch: „Liebe deinen Nächsten“ hinzugefügt: „Liebe den g u t e n Nächsten“, oder: „Liebe den Nächsten, der dir gefällt⁷⁾!“ Tolstoj

5) Tolstoj, a. O. S. 289—290.

6) Daselbst S. 102.

7) Daselbst S. 103.

macht nunmehr zunächst den Versuch, das Wort „umsonst“ „irgendwie philologisch zu erklären, so daß es den Sinn des Ganzen nicht störe“⁸⁾ und sieht in den Wörterbüchern die Bedeutung des Wortes nach, aber vergebens. Schließlich kommt er auf den Gedanken nachzuforschen, ob das Wort denn in allen Bibelhandschriften stehe, und findet zu seiner freudigen Überraschung: „Die meisten Abschriften des Evangeliums und die meisten Citate der Kirchenväter haben das Wort ‚umsonst‘ überhaupt nicht. Folglich hatte die Mehrzahl dieselbe Auffassung wie ich.“ „Ich forschte im Tischendorf — in der ältesten Abschrift —, das Wort ist nicht da. Ich forsche in Luthers Übersetzung, aus der ich es auf dem kürzesten Wege erfahren konnte — das Wort fehlt auch da. Das Wort, welches den ganzen Sinn der Lehre Christi veränderte, dieses Wort ist ein Zusatz, der noch im 5. Jahrhundert in den besten Abschriften des Evangeliums nicht zu lesen war. Es hatte sich einer gefunden, der dies Wort einschaltete, und es hatten sich viele gefunden, die einen solchen Zusatz guthießen und ihn erklärten⁹⁾.“ Hier ergibt sich also das Bild, das wiederum der alten spiritualistischen und auch der humanistischen Geschichtsanschauung vom consensus quinqueseularis entspricht: in den ersten Jahrhunderten hat sich das Evangelium rein erhalten, vom 4., nach anderen vom 5. oder 6. Jahrhundert an ist es durch heimliche oder offenkundige Verfälschung umgedeutet und entwertet worden.

Dem entspricht schließlich eine vierte Äußerung Tolstojs, in der er von dem „fünfzehnhundert Jahre lang gepredigten pseudochristlichen Glauben“ spricht¹⁰⁾ und damit die genannte These vom Verfall der Kirche im 4. Jahrhundert wiederholt.

In all diesen Ideen bewegt sich hier Tolstoj auf traditionellem Boden, das Charakteristische der Anschauungen Nietzsches fehlt bei ihm völlig. Dem entspricht auch die grundsätzliche Verschiedenheit der beiden in der Beurteilung der christlichen Geschichtsentwicklung überhaupt: während Nietzsche den Nachdruck auf

8) Daselbst S. 107.

9) Daselbst S. 109.

10) Daselbst S. 165.

die Tatsache legt, daß die christliche Kirche „nichts mit dem Einen zu tun hat, nach dem sie sich nennt“, legt Tolstoj den größten Wert auf den Nachweis, daß die „Lehre der Kirche mit ihren Dogmen, Tempeln, und ihrer Hierarchie mit der Lehre Christi unzweifelhaft verbunden ist“¹¹⁾.

Auch dort, wo einmal bei Tolstoj der Beginn des Abfalls auf einen früheren Zeitermin vorverlegt wird, zeigt sich die entscheidende Distanz und nicht die Analogie zu Nietzsche. Bei Nietzsche ist für die Betrachtung Jesu die Person, ihr wirkliches Leben, der psychologische Typus bestimmend, der sich in diesem Leben offenbart. Der Abfall besteht bereits in der theologischen Deutung dieses Lebens, in der Zerreißung der Einheit von Wahrheit und Wirklichkeit in diesem Leben, in der Reduktion dieses Lebens auf ein paar theologische Motive: Geburt und Tod, in der Abstraktion der Lehre. Der Protestantismus ist von hier aus der Tiefpunkt des Abfalls, denn in ihm ist das ganze Christentum völlig auf den Glauben, auf die Lehre zurückgeführt¹²⁾. Für Tolstoj ist gerade umgekehrt das Christentum selbst von Anfang an wesentlich Lehre, die Lehre Christi, „die bereits an sich Protestantismus ist“. Der Verfall ist also nicht Entartung des Lebens zur Lehre, sondern Entartung der Lehre selbst. Wenn Tolstoj den Ansatzpunkt dieser Umwandlung bei Paulus sieht „der die in dem Evangelium Matthäi ausgeprägte ethische Lehre nicht kannte und eine Christus fremde metaphysische kabbalistische Theorie verkündete“¹³⁾, so ist dies ein Gedanke, welcher der gesamten liberalen Kritik des 19. Jahrhunderts längst geläufig ist und den Nietzsche so gut wie Tolstoj bei Strauß, Bruno Bauer, Renan finden konnte, der aber gerade nicht die eigentümliche Zuspitzung dieser Idee in der Paulus-Kritik Nietzsches zum Ausdruck bringt, das argumentum ad hominem, den Rückschluß auf die Person, auf den Typus, auf die Seelenhaltung, auf das Milieu.

Dies gilt nicht nur für die Beurteilung des Paulus. Was bei Tolstoj fehlt, ist nicht nur die Ansetzung des Verfalls bei den

11) Daselbst S. 318.

12) Siehe oben S. 216.

13) Daselbst S. 297.

ersten Jüngern selbst, sondern die psychologische Einstellung auf die Beurteilung der eigentümlichen Welt, in der das Evangelium verkündet wurde, die Einstellung auf dieses Milieu der kleinen Mucker, der psychologische Blickpunkt, die Betrachtung Jesu als eines bestimmten Typus, die Betrachtung des Paulus als eines bestimmten Charakters; dies führte bei Nietzsche zu einer heftigen affektiven Abneigung gegen denselben Mann, der für Tolstoj notwendig als Lehrer der Kirche in die Entwicklung des Christentums hereingehört, während er für Nietzsche der eigentliche „Apostel der Rache“ und der Vernichter des Christentums ist¹⁴⁾.

Verweilen wir noch kurz bei dem Unterschied der beiden in der Betrachtung der Person Jesu. Für Nietzsche ist maßgebend die Betrachtung der Person Jesu als eines bestimmten Typus, der psychologisch, soziologisch, ethisch beschrieben werden kann. Die ganze Betrachtungsweise mündet in einer neuen Sicht des „Lebens Jesu“ als des Lebens, in dem sich ein bestimmter Menschentypus, ein Frömmigkeitstypus und eine bestimmte Seelenhaltung offenbart. Für Tolstoj spielt dieser Gesichtspunkt gar keine Rolle. Das Leben Jesu verschwindet für ihn vollständig hinter der Lehre, die für ihn im eigentlichen Sinne „das Werk“ ist, „das die Menschheit erlösen sollte“¹⁵⁾, und diese Lehre wiederum reduziert sich für ihn auf einen einzigen Hauptgedanken, der ihm der Schlüssel zu allem übrigen zu sein scheint, dem Gedanken: „Widersteht nicht dem Übel.“ Dies ist im Prinzip dieselbe Grundeinstellung, derselbe dogmatische „Betrug“ und dieselbe heilige Geschichtslüge, die Nietzsche an Paulus nicht genug verdammen konnte und die in ihm den ganzen Haß des Gelehrten gegen den verlogenen Priester hervorruft. Gerade in diesem Kernpunkt gehen also die beiden von Hirsch so eng zusammengerückten Denker am weitesten auseinander.

Dem entspricht, daß sich die Behauptung Hirschs, bei Tolstoj sei Christus in dem genannten Werk Christus als Anarchist bezeichnet, und dieser Gedanke sei von dorthier von Nietzsche übernommen worden, nirgends nachweisen läßt. Nicht nur findet sich auf der von Hirsch angegebenen Seite 21 nirgends ein Hinweis

14) Siehe oben S. 204.

15) Tolstoj, a. O. S. 68.

dieser Art, sondern auch in dem übrigen Werk ist keinerlei Andeutung in dieser Richtung gemacht. Gerade der Tod Christi, bei dessen Deutung dieser Gesichtspunkt ja hätte hervortreten müssen, falls er überhaupt bei Tolstoj eine Rolle gespielt hätte, ist bei ihm anders ausgelegt. Der Gesichtspunkt Nietzsches, daß Christus als Anarchist gestorben sei und daß er zunächst für seine eigene Schuld büßte, fehlt bei Tolstoj. Für diesen ist der Tod Jesu eine Erfüllung seiner Lehre vom Nichtwiderstreben¹⁶⁾. „Er starb für seine Lehre.“

Gerade über die Dinge also, die Nietzsche suchte — positive Züge von dem Leben Jesu, von seinem psychologischen Typus, von dem Menschen Paulus, von seiner seelischen und geistigen Grundeinstellung — konnte er bei Tolstoj am allerwenigsten erfahren. Bei diesem ist die Person, der Typus nichts, die Lehre alles.

Ein besonderes Beispiel mag die innere Verschiedenheit der Anschauungen noch verdeutlichen. Das bekannte Wort O s w a l d S p e n g l e r s¹⁷⁾, in dem er die Frage des Pilatus: Was ist Wahrheit? als das „einzige Wort im Neuen Testament, das Rasse hat“, bezeichnet, geht zurück auf die Betrachtungsweise, die Nietzsche gegenüber dem Neuen Testament anwendet. Nietzsche betrachtet ja die Umwelt des Neuen Testaments unter rassischen und psychologischen Gesichtspunkten und entdeckt dabei die ihm so widerwärtige Welt der kleinen Mucker, für die er als einzige Gegenwartsanalogie die Ghettowelt der polnischen Juden nennt. In diesem dekadenten Milieu, in dem alle höheren Werte zermürbt sind, erscheint ihm der römische Statthalter als die einzige Gestalt von Rasse und Format. Von ihm schreibt er im „Antichrist“: „Habe ich noch zu sagen, daß im ganzen Neuen Testament bloß eine einzige Figur vorkommt, die man ehren muß? Pilatus, der römische Statthalter. Einen Judenhandel ernst zu nehmen —, dazu überredet er sich nicht. Ein Jude mehr

16) Daselbst S. 64.

17) Untergang des Abendlandes¹ Bd. II „Probleme der arabischen Kultur“ c. 6. S. 262. Die zahlreichen Beziehungen, die Spengler mit Nietzsche gerade in seiner Geschichtsanschauung verknüpfen, verdienen eine besondere Untersuchung; auffallend ist z. B. die Interpretation des urchristlichen Milieus nach Dostojewskiy S. 255. Vgl. oben S. 194 ff.

oder weniger — was liegt daran? . . . Der vornehme Hohn eines Römers, vor dem ein unverschämter Mißbrauch mit dem Wort „Wahrheit“ getrieben wird, hat das Neue Testament mit dem einzigen Wort bereichert, das Werth hat, — und das seine Kritik, seine Vernichtung selbst ist: „Was ist Wahrheit!“ . . .¹⁸⁾.

Während bei dieser Betrachtungsweise Nietzsches der ganze Nachdruck auf der Betrachtung der Person, des geistigen und rassischen Typus liegt, sieht Tolstoj alles nur als „Lehre“. Die ganze Pilatus-Szene wird überhaupt nicht anschaulich und lebendig vorgestellt, sondern sofort abstrahiert. Das Wort: Was ist Wahrheit, wird zum Ausdruck der nihilistischen europäischen Haltung schlechthin, die sich der Lehre Christi, d. h. „der vernünftigen Lehre über das Heil des Lebens“ gegenüberstellt. „Was ist Wahrheit? — diese Worte, die eine so traurige und tiefe Ironie über einen einzelnen Römer ausdrücken, haben wir für ernst genommen und haben sie zu unserem Glaubengemacht. In unserer Welt leben alle nicht nur ohne Wahrheit und ohne den Wunsch, sie zu erkennen, sondern auch in der festen Überzeugung, daß von allen müßigen Beschäftigungen die müßigste das Suchen nach der Wahrheit ist, welche das menschliche Leben lenkt¹⁹⁾.“ Hier sind alle lebendigen Gestalten zu gesichtslosen Exempeln allgemeiner Prinzipien verblaßt. Der Blickpunkt ist gegenüber Nietzsche so entgegengesetzt wie nur möglich, sowohl was die Art zu sehen als auch was die Beurteilung des Gesehenen und was die historische Perspektive betrifft.

Von hier aus enthüllt sich auch die von Hirsch angeführte Analogie in der Beurteilung der Wundertäter- und Erlöserfabel als eine Fiktion. Tolstoj lehnt nicht, wie Hirsch andeutet, die „Erlöserfabel“ ab, sondern nur eine bestimmte Auffassung von der Erlösung. Er weist nämlich nach, daß in der Konsequenz der kirchlichen Satisfaktionslehre die Wiederherstellung des paradiesischen Urzustandes durch den Tod Christi liegen würde, und zwar eine Wiederherstellung, die sofort nach diesem Tode ein-

18) Nietzsche, Antichrist VIII S. 280 c. 46.

19) Tolstoj, a. O. S. 241.

treten müßte. Er spricht von „jenem Teil der Verwirklichung der Erlösung, demzufolge die Erde nach Christus überall für die Gläubigen ohne Mühe zu gebären begann und demzufolge Krankheit aufhörte und Mütter ohne Schmerzen Kinder gebären“²⁰⁾. Tatsächlich wendet er sich damit gegen eine Karikatur der kirchlichen Lehre, die er sich selbst zurechtgemacht hat. Eine solche „streng logische Theorie der Gottesgelahrtheit“, wie er sie hier bekämpft, hat es nie gegeben: er mußte die orthodoxe Erlösungslehre erst auf diese unwirkliche Form umfälschen, um sich über sie lustig machen zu können. Er benutzt diese Polemik nicht etwa, um wie Nietzsche den Gedanken der Erlösung überhaupt auszuschalten, sondern um ihn in einer neuen Form um so nachdrücklicher festzulegen. Die Erlösung geschieht nach Tolstoj — durch die L e h r e Jesu. „Es läßt sich nicht ableugnen, daß Christus die Menschen auch dadurch erlöst hat und erlöst, daß er, sie auf ihren unvermeidlichen Untergang hinweisend, mit seinen Worten: ‚Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben‘ uns den richtigen Weg des Lebens gewiesen hat an Stelle jenes falschen Weges des persönlichen Lebens, den wir früher gegangen.“ „Die Erlösung Christi ist die wahre Erlösung... Er ist erschienen, er hat gesprochen — und die Menschheit ward erlöst“²¹⁾.“ Diese Auslegung ist ein typisches Produkt der rationalistischen Theologie, eben jener Endform der theologischen Entwicklung des Westens, die Nietzsche so sehr verachtete und in deren stumpfer Harmlosigkeit er die „Euthanasie“ des modernen Christentums verwirklicht sah.

Der gleiche Unterschied wirkt sich auch in der Betrachtung der Bergpredigt aus. Für Tolstoj ist die Bergpredigt „Lehre“, und zwar „Lehre über das Leben“, welche „die Basis alles Glaubens ist“²²⁾. Für Nietzsche ist die Bergpredigt Manifestation eines bestimmten Heiligkeitstypus, der ihn als Typus aufs heftigste innerlich beschäftigt. Daß der eine wie der andere sich vor allem auf die Bergpredigt richtet und in ihr den wesentlichen Ausdruck dessen sieht, was ihm — jedem von seinem Blickpunkt

20) Daselbst S. 160 ff.

21) Daselbst S. 219.

22) Daselbst S. 227.

aus, dem einen als Leben (Typus), dem andern als „Lehre“, — an Jesus wichtig erscheint, beweist noch nicht, daß der eine seine Beurteilung vom andern „stillschweigend übernommen“ hat. Dasselbe gilt schließlich von der Analogie der Auffassung des Menschensohns. Diese Deutung des Menschensohns als des Sohnes des Menschen, d. h. als des idealen Menschen schlechthin, nicht im Sinn eines persönlichen Titels, sondern im Sinne des Ideal-Menschen, gehört zu den Gemeinplätzen der liberalen neutestamentlichen Forschung des endenden 19. Jahrhunderts. Nietzsche brauchte diese Auslegung nicht Tolstoj zu entnehmen, sondern hat sie in derselben theologischen Tradition vor sich, aus der auch Tolstoj schöpft.

Vergegenwärtigt man sich die diametrale Verschiedenheit der beiden, die gerade aus den scheinbaren Analogien dem aufmerksamen Betrachter entgegentritt, so sieht man sich schließlich vor die Frage gestellt, ob man die These einer literarischen Abhängigkeit Nietzsches von Tolstoj überhaupt noch aufrechterhalten soll. Eine historische Notwendigkeit liegt nicht vor. Die Religionsanschauung Nietzsches hat mit der rationalistischen Theologie Tolstojs innerlich nichts zu tun, die Anklänge in den Ideen zur Geschichte der christlichen Kirche können ebensogut aus der beiden vorliegenden zeitgenössischen neutestamentlichen kritischen Literatur entnommen sein.

Eine Benutzung des Tolstojschen Glaubensbekenntnisses durch Nietzsche ist zwar historisch nicht ausgeschlossen, da dieses im Jahr 1885 erschien, und zwar merkwürdigerweise zuerst in deutscher Sprache, es sprechen aber außer den genannten aus der inneren Verschiedenheit der beiden Denker entwickelten Argumenten eine Reihe von biographischen Argumenten gegen diese Annahme. Einmal hat bereits Hirsch selbst darauf hingewiesen, daß Nietzsche „gewisse Tolstoj verwandte Gedanken natürlich auch schon vorher hatte“, wodurch er bereits zugibt, daß es nicht notwendig ist, für gewisse Gedanken die stillschweigende Übernahme von Tolstoj anzunehmen. Dem entspricht, daß Nietzsche nirgends in der entscheidenden Zeit der Abfassung seiner anti-christlichen Schriften gegenüber den Freunden, mit denen er seine Gedanken über den Ursprung und die Geschichte des Christen-

tums bespricht, einen Hinweis oder auch nur eine Andeutung macht, aus der man entnehmen könnte, daß ihn die Ideen Tolstoj's in einem besonderen Maße bewegt haben. In keiner seiner Schriften oder Briefe findet sich eine Anspielung, die auf eine unmittelbare Anregung durch Tolstoj hinweist. An den wenigen Stellen, wo er ihn nennt, deutet er ihn als einen typischen Vertreter des zeitgenössischen Pessimismus und stellt ihn in eine Reihe mit Schopenhauer²³⁾. Über dieses farblose Urteil hinaus findet sich weder eine anerkennende noch eine ablehnende Äußerung, auch nicht über den Schriftsteller Tolstoj.

Daß es nicht ganz abwegig ist, aus diesem Schweigen über Tolstoj darauf zu schließen, daß er tatsächlich für Nietzsche von geringer Bedeutung war, zeigt sein Verhalten zum Gegenpol des Tolstoj'schen Christentums, zu Dostojewskij, der nicht nur als Schriftsteller und Psychologe, sondern als Christ und Vertreter und Verwirklicher des Christentums einen bestimmenden Einfluß auf Nietzsche ausgeübt hat, wie im nächsten Kapitel zu zeigen ist, und dessen „Entdeckung“ Nietzsche in zahlreichen Briefen an seine Freunde als ein zentrales Ereignis in seinem Leben beschreibt.

Nur ein einziger der von Hirsch angeführten Punkte kann nicht leicht widerlegt werden: Tolstoj wie Nietzsche bezeichnen beiderseits die Worte Matth. 5, 18: „Widerstehet nicht dem Übel“ als den „Schlüssel zum Evangelium“. Trotzdem braucht auch hier keine direkte stillschweigende Übernahme vorzuliegen. Es ist auffällig, daß bei der völligen inhaltlichen Parallele der Gedanken zu den Anfängen und zur Geschichte des Christentums im „Antichrist“ und im „Willen zur Macht“ dieser Hinweis auf das Wort: „Widersteht nicht dem Bösen“ als Schlüssel des Evangeliums im „Willen zur Macht“ fehlt. Dies könnte darauf weisen, daß der Gedanke nur aus einem bestimmten Anlaß und in einem bestimmten Zusammenhang im „Antichrist“ entwickelt worden ist. In der Tat liegt ein bestimmter Anlaß vor, diesen Gedanken in einer besonderen Weise zu unterstreichen. Nietzsche polemisiert nämlich im „Antichrist“ gegen „Herrn Renan, diesen Hanswurst in psychologicis“, und gegen die Tatsache, daß er

23) So im Antichrist Bd. VIII c. 7 und im Willen zur Macht Bd. XV c. 28.

die zwei „ungehörigsten“ Begriffe zur Erklärung des Typus Jesus herangezogen hat, den Begriff Genie und den Begriff Held.

Die Polemik gegen diese Anwendung des Begriffes Held auf die Person Jesu führt Nietzsche nunmehr dazu, das Unheldische an dem jesuanischen Typus besonders drastisch herauszuarbeiten. In diesem Zusammenhang wird Nietzsche von selbst auf diejenigen Züge des Evangeliums gewiesen, an denen das in seinem Sinne „Unheldische“ und Antiheldische des Typus Jesu deutlich wird. Er schreibt: „Gerade der Gegensatz zu allem Ringen, zu allem Sich-in-Kampf-fühlen ist hier Instinkt geworden: die Unfähigkeit zum Widerstand wird hier Moral (widerstehe nicht dem Bösen!), das tiefste Wort der Evangelien, ihr Schlüssel in gewissem Sinne) die Seligkeit im Frieden, in der Sanftmuth, im Nicht-feind-sein-können²⁴⁾.“ Man sieht, wie hier das Wort „Widerstehe nicht dem Bösen“ genau im entgegengesetzten Sinne wie bei Tolstoj gebraucht wird. Bei Tolstoj ist dieser Nichtwiderstand gegen das Böse die höchste moralische Tat, das eigentliche Werk des Christen, die Tat, die ihn vollkommen macht. Sie ist das Zeichen seiner Stärke. Bei Nietzsche ist es das Zeichen seiner Schwäche, seiner Unfähigkeit, seiner Impotenz. Diese gegensätzliche Einstellung in Verbindung mit der genannten Tatsache, daß der Gedanke bei Nietzsche nur an dieser Stelle in der Abwehr des Renanschen Helden-Begriffs entwickelt ist, macht die Annahme einer „stillschweigenden Übernahme“ des Gedankens von Tolstoj sogar bei dieser scheinbar auffälligsten Analogie überflüssig. Um die zwischen Nietzsche und Tolstoj bestehenden Anklänge der Ideen über das Christentum zu erklären, genügt es, auf die gemeinsame theologische Tradition der deutschen und französischen Bibelkritik zu verweisen, die beiden Denkern in Strauß und Renan und der Literatur der gemäßigteren protestantischen Kritiker des 19. Jahrhunderts vorlag und zur Genüge bekannt war²⁵⁾.

24) Nietzsche, Antichrist Bd. VIII S. 252 c. 29.

25) Gerade in der Schrift „Mein Glaube“ finden sich eine Reihe von Hinweisen auf diese Theologen, so z. B. S. 132.

3. Nietzsche und Dostojewskij.

So wenig sich in den Briefen und Werken Nietzsches eine unmittelbare Einwirkung des Schriftstellers und des „Theologen“ Tolstoj nachweisen läßt, so stark und erschütternd ist der Eindruck, den die Bekanntschaft mit dem Werke und den Ideen Dostojewskijs in Nietzsche hinterlassen hat¹⁾. Die Hochschätzung dieses Antipoden seiner antichristlichen Weltanschauung ist so merkwürdig und auffällig, daß es notwendig ist, sich die einzelnen Äußerungen Nietzsches über Dostojewskij im Wortlaut vorzuhalten, um zu einer richtigen Beurteilung dieser eigentümlichen Verwandtschaft vorzudringen.

Nietzsche ist erst in der letzten Epoche seines Schaffens mit Dostojewskijs Werk bekannt geworden, und zwar gerade in der Zeit, in welche die Abfassung seiner antichristlichen Schriften fällt. Ja, den Briefen Nietzsches nach scheint die Entdeckung Dostojewskijs der stärkste literarische Eindruck dieser Epoche gewesen zu sein. Nietzsche hat das eigentümliche Erlebnis seiner Bekanntschaft mit Dostojewskijs Werk in ganz analoger Art und Weise den Freunden mitgeteilt, und zwar Peter Gast, Overbeck und Georg Brandes.

Schon in einem Brief vom 15. Februar, den er aus Nizza an Peter Gast richtete, heißt es am Schluß:

— „Kennen Sie Dostoiowsky? Außer Stendhal hat Niemand mir so viel Vergnügen und Überraschung gemacht: ein Psychologe, mit dem ich mich verstehe“²⁾.

In einem Brief vom 7. März 1887 beschreibt dann Nietzsche seine Entdeckung Dostojewskijs ausführlicher:

„Mit Dostoiowsky ist es mir gegangen, wie früher mit Stendhal: die zufälligste Berührung, ein Buch, das man in einem Buchladen aufschlägt, Unbekanntschaft bis auf den

1) Das Problem Nietzsche-Dostojewskij ist bereits behandelt bei Charles Andler, Festschrift für Ferd. Baldensperger, Paris 1930, Bd. I; Hans Fr. Minssen, Die französische Kritik und Dostojewskij, Hamburger Studien zu Volkstum und Kultur der Romanen, 1935, Bd. 15.

2) Briefe an Gast, Leipzig 1908, Nr. 202 S. 280. Anmerkung Gasts S. 492: „Dostoiowsky: diesen Namen hörte ich durch N. allerdings zum ersten Mal.“

Namen — und der plötzlich redende Instinkt, hier einem Verwandten begegnet zu sein.

Bis jetzt weiß ich noch wenig über seine Stellung, seinen Ruf, seine Geschichte: er ist 1881 gestorben. In seiner Jugend war er schlimm daran: Krankheit, Armuth, bei vornehmer Abkunft: mit 27 Jahren zum Tode verurtheilt, auf dem Schaffot noch begnadigt, dann 4 Jahre Sibirien, in Ketten, inmitten schwerer Verbrecher. Diese Zeit war entscheidend: er entdeckte die Kraft seiner psychologischen Intuition, mehr noch, sein Herz versüßte und vertiefte sich dabei — sein Erinnerungsbuch an diese Zeit ‚La maison des morts‘ ist eines der ‚menschlichsten Bücher‘, die es gibt. Was ich zuerst kennenlernte, eben in französischer Übersetzung erschienen, heißt: L'esprit souterrain, zwei Novellen enthaltend: die erste eine Art unbekannter Musik, die zweite ein wahrer Geniestreich der Psychologie — ein schreckliches und grausames Stück Verhöhnung des Γνωθὶ σαυτόν, aber mit einer leichten Kühnheit und Wonne der überlegenen Kraft hingeworfen, daß ich vor Vergnügen dabei ganz berauscht war. Inzwischen habe ich noch, auf Overbecks Empfehlung hin, den ich in meinem letzten Briefe befragte, Humiliés et offensés gelesen (das Einzige, was O. kannte), mit dem größten Respekt vor dem Künstler Dostojewsky. Auch merke ich bereits, wie die jüngste Generation von Pariser Romandichtern von dem Einflusse und der Eifersucht auf D. vollständig tyrannisiert wird (z. B. Paul Bourget)³⁾.

Diese Unterhaltung über Dostojewskij setzt sich in dem späteren Briefwechsel mit Peter Gast weiter fort. Gast liest, durch Nietzsche ermuntert, die kleineren Erzählungen Dostojewskijs in der Reclamschen Ausgabe Nr. 2126 durch und schickt sie Nietzsche zu. Am 27. März 1887 schreibt dieser an Gast zurück:

3) Daselbst Nr. 205 S. 284—85. Vgl. die Anmerkung Gasts S. 363: „N.s hohe Schätzung für Dost. ist mehrfach dahin mißverstanden worden, als hätte N. ähnliche Ziele wie die seinigen in ihm entdeckt. Daran ist aber nicht zu denken. Was N. an Dost. bewundert, ist sein Blick für die Abgründe gewisser Menschenseelen, seine Kunst und Feinheit der Analyse, die Beibringung seltenen Psychologenmaterials: N. fühlte sich durch ihn belehrt und bereichert, eben als Psycholog: im Übrigen lief er seinem Instinkt zuwider.“ —

„Es freut mich, daß Sie muthmaßlich zuerst dasselbe von ihm gelesen haben wie ich, — ‚die Wirthin‘ (französisch als erster Theil des Romans ‚L’esprit souterrain‘). Ich sende Ihnen dagegen ‚Humiliés et offensés‘: die Franzosen übersetzen delikater als der greuliche Jüd Goldschmidt (mit seinem Synagogen-Rhythmus ⁴).“

Betrachtet man die von Nietzsche ausgesprochenen Urtheile, so tritt in allen ein Zug besonders hervor, der ihm an Dostojewskij so anziehend erscheint: es ist der Psychologe Dostojewskij, der ihn beschäftigt und anzieht — „ein Psychologe, mit dem ich mich verstehe“ —, die Kraft der psychologischen Intuition — „ein wahrer Geniestreich der Psychologie“.

Vergleicht man damit die Äußerungen an Overbeck, welche in dieselbe Zeit fallen und neben dem Briefwechsel mit Peter Gast hergehen, so zeigen diese dasselbe Bild. Zunächst erfolgt in einer Nachricht vom 12. Febr. 1887 aus Nizza eine kurze Andeutung, und zwar als Randbemerkung: „Habe ich Dir von H. Taine geschrieben? . . . Und von Dostojewsky ⁵)?“ Dann erfolgt in einem Brief vom 23. Februar die genauere Beschreibung der Entdeckung Dostojewskijs:

„Von Dostojewsky wußte ich vor wenigen Wochen auch selbst den Namen nicht — ich ungebildeter Mensch, der keine ‚Journale‘ liest! Ein zufälliger Griff in einem Buchladen brachte mir das eben ins Französische übersetzte Werk L’esprit souterrain unter die Augen (ganz so zufällig ist es mir im 21. Lebensjahre mit Schopenhauer und im 35. mit Stendhal gegangen!) Der Instinkt der Verwandtschaft (oder wie soll ichs nennen?) sprach sofort, meine Freude war außerordentlich: ich muß bis zu meinem Bekanntwerden mit Stendhals Rouge et Noir zurückgehen, um einer gleichen Freude mich zu erinnern. Es sind zwei Novellen, die erste eigentlich ein Stück Musik, sehr

4) Daselbst Nr. 207 S. 287. Anmerkung Gasts S. 492: „Ich hatte die kleineren Erzählungen D.s aus Reclams Bibl. 2126 gelesen und N. zugesandt. Der von N. an mich geschickte Roman ‚Humiliés et offensés‘ gerieth durch die Post leider in Verlust.“ Vgl. die Bemerkung Nietzsches an Gast Nr. 266 S. 410: Die Franzosen haben den Hauptroman Dostojewskys auf die Bühne gebracht. (Turin, 14. Okt. 1888.) Anmerkung Gasts S. 379: „Hauptroman D.s“ — wohl „Raskolnikow“?

5) Briefwechsel Nietzsche-Overbeck 1916 S. 365.

fremder, sehr undeutscher Musik, die zweite ein Geniestreich der Psychologie, eine Art Selbstverhöhnung des Γνώθι σαυτόν⁶⁾.“

Dem schließt sich ein Brief aus Chur vom 13. Mai 1887 an. In diesem heißt es: „Gerade, daß die höchste psychologische Mikroskopie und Feinsichtigkeit noch ganz und gar nichts zum Werthe eines Menschen hinzuthut, das ist ja eben das Problem D.s, das ihn am meisten interessirt: wahrscheinlich weil er es in russischen Verhältnissen zu oft aus der Nähe erlebt hat! Ich empfehle dafür übrigens das zuletzt ins Französische übersetzte kleine Werk D.s ‚L'esprit souterrain‘, dessen zweiter Theil jenes sehr thatsächliche Paradoxon auf eine beinahe fürchterliche Weise illustirt⁷⁾.“

Das Urteil dieser Briefe deckt sich mit dem Wortlaut der Briefe an Gast. Wieder ist es der Psychologe Dostojewskij, der den „Instinkt der Verwandtschaft“ bei Nietzsche weckt, wieder ist es der „Geniestreich der Psychologie“, der seine Anerkennung hervorruft. „Die höchste psychologische Mikroskopie und Feinsichtigkeit“ ist es, die ihn zur Bewunderung zwingt, und Stendhal ist die Parallele nicht nur der Entdeckung, sondern auch der psychologischen Einstellung nach.

Diese Urteile könnten darauf hinweisen, daß es sich hier um eine Einstellung zu Dostojewskij handelt, welche die Haltung Nietzsches gegenüber Christentum und Kirche in keiner Weise berührt. Trotzdem wäre es ein grober Fehler, sich mit dieser vorläufigen Annahme zu begnügen. Es ist ja gerade das Charakteristische an Nietzsches Einstellung, die in den antichristlichen Schriften dieser Epoche zum Ausdruck kommt, daß für ihn das Christentum zunächst ein psychologisches Problem ist und daß sich für ihn die Frage nach dem Christentum zunächst als Frage nach dem psychologischen Typus des Christen und des urchristlichen Milieus stellt. Schon diese Tatsache läßt darauf schließen, daß für ihn der „Psychologe“ Dostojewskij in einer besonderen Weise gerade für seine Anschauung vom Christentum und von der Kirche wichtig war.

6) Daselbst S. 364 f.

7) Daselbst S. 380.

Dies bestätigt der Briefwechsel mit dem Dritten, dem er von seiner Entdeckung Dostojewskijs berichtet: mit Brandes. In einem Brief aus Turin vom 20. Oktober 1888 schreibt Nietzsche an Brandes:

„Ich rechne irgendein russisches Buch, vor allem Dostojewski (französisch übersetzt, um des Himmels willen nicht deutsch!!) zu meinen größten Erleichterungen⁸⁾.“

Brandes antwortet in einem Brief aus Kopenhagen vom 16. November 1888: „Merkwürdig ist es, wie ein Wort in Ihrem Briefe und in Ihrem Buche über Dostojewski mit meinen Eindrücken über ihn zusammenfällt. Ich habe Sie auch in meinem Werk über Rußland genannt, wo ich Dostojewski behandle. Er ist ein großer Poet, aber ein abscheulicher Kerl, ganz christlich in seinem Gefühlsleben und zugleich ganz sadique. All seine Moral ist was Sie ‚Sklavenmoral‘ getauft haben⁹⁾.“

Hier wird deutlich, daß Brandes Nietzsche wesentlich besser verstanden hat als die späteren Ausleger, die in Nietzsche lediglich einen begeisterten Bewunderer Dostojewskijs gesehen haben. Brandes spürte, daß sich in Nietzsche und Dostojewskij zwei diametrale Gegensätze berührt haben und daß Nietzsche in Dostojewskij seinen Antitypus liebte. Die Psychologie Dostojewskijs fasziniert ihn, weil sie ihm seinen Gegentypus in einer unerwarteten Weise enthüllt und sie ihm die Abgründe der christlichen Seelenhaltung und des christlichen Menschentypus eröffnet, wie er sie bisher in dieser Kompliziertheit und Tiefe noch nicht entdeckt hatte. Er liebt ihn als Enthüller des Gegentypus seines eigenen Menschenbildes.

Dies geht aus der Antwort Nietzsches deutlich hervor, in der dieser klar ausspricht, was auch in dem Brief an Gast und Overbeck unter der Anerkennung des Psychologen Dostojewskijs bereits verborgen mitschwingt (Turin, 20. Nov. 1888):

„Ihren Worten über Dostojewski glaube ich unbedingt: ich schätze ihn andererseits als das werthvollste psychologische Material, das ich kenne

8) Ges. Briefe Bd. III S. 318 Nr. 18.

9) Daselbst S. 319 f. Nr. 19.

— ich bin ihm auf eine merkwürdige Weise dankbar, wie sehr er auch immer meinen untersten Instinkten zuwider geht. Ungefähr mein Verhältnis zu P a s c a l, den ich beinahe liebe, weil er mich unendlich belehrt hat: der einzige logische Christ¹⁰⁾.“

B r a n d e s macht sich, wie der weitere Verlauf des Briefwechsels zeigt, sichtlich ein Vergnügen daraus, den Gegensatz zwischen Dostojewskij und Nietzsche diesem noch deutlicher zum Bewußtsein zu bringen und in ihm die Liebe zu Dostojewskij als Liebe zu seinem Antitypus noch stärker zu entfachen, indem er ihm ein ausführliches Bild des psychologischen Typus Dostojewskijs selber gibt (23. Nov. 1888).

„Sehen Sie sich das Gesicht von D o s t o j e w s k i an: halbwegs ein russisches Bauerngesicht, halbwegs eine Verbrecherphysiognomie, flache Nase, kleine, durchbohrende Augen unter Lidern, die vor Nervosität zittern, diese Stirn groß und durchgeformt, den ausdrucksvollen Mund, der von Qualen ohne Zahl, von abgründtiefer Wehmuth, von ungesunden Gelüsten spricht, von unendlichem Mitleid, leidenschaftlichem Neid! Ein epileptisches Genie, dessen Äußeres schon spricht von dem Strom der Milde, der sein Gemüth erfüllte, von der Welle eines fast wahn sinnigen Scharfsinnes, der ihm zum Kopfe stieg, endlich von dem Ehrgeiz, der Größe der Bestrebung und von der Mißgunst, welche Kleinheit der Seele erschafft.

Seine Helden sind nicht nur Arme und Bedauernswerthe, sondern einfältige Feinfühlende, edle Dirnen, häufig Hallucinirte, begabte Epileptiker, begeisterte Sucher des Martyriums, eben die Typen, die wir bei den Aposteln und Discipeln des ersten christlichen Zeitalters vermuthen müssen.

Gewiß steht keine andere Seele der Renaissance ferner¹¹⁾.“

Hier sind die geheimen Beziehungen zwischen dem Lob des Psychologen Dostojewskij bei Nietzsche und seiner eigenen Haltung zum Christentum aufgedeckt. Dostojewskij ist der eigentliche Repräsentant des christlichen Typus, seine Werke sind die

10) Daselbst Bd. III S. 322 Nr. 20.

11) Daselbst S. 325 Nr. 21.

Entschleierung der christlichen Seelenhaltung, ermöglichen die tiefste Erfassung des homo christianus in den abgründigen und geheimen Regungen seines Herzens, in seinem Verhalten zum Leben und zu sich selbst auf allen Stufen seiner Darstellung.

Erst Dostojewskij hat also Nietzsche zu dem gemacht, was er sein wollte: zum Psychologen des Christentums. Erst Dostojewskij hat ihm die Möglichkeit gegeben, den seelischen Typus des Christen bis in seine letzten Tiefen zu erfassen und das Phaenomen des Christentums von dort her, vom Seelischen zu begreifen. Bezeichnenderweise stehen in dem selben Brief an Brandes, in dem er von seiner Schätzung Dostojewskijs als „des werthvollsten psychologischen Materials, das ich kenne“, spricht, die berühmten Worte seiner Ankündigung des Ecco homo: „Ich bin zuletzt der erste Psychologe des Christenthums und kann, als alter Artillerist, der ich bin, schweres Geschütz vorfahren, von dem kein Gegner des Christenthums auch nur die Existenz vermuthet hat¹²⁾.“

Diese Einschätzung Dostojewskijs und die durch diesen in ihm geweckte psychologische Sicht des Christlichen spricht sich nun in einer doppelten Weise in den beiden antichristlichen Schriften Nietzsches aus, und zwar unter unmittelbarer Anspielung auf Dostojewskij.

Das Erste: Brandes hat richtig erkannt, daß Dostojewskij den Gegentypus des Menschenbildes Nietzsche darstellte. Dem entspricht, daß Nietzsche selbst bei der Entwicklung dieses Menschenbildes im „Willen zur Macht“ konsequenterweise nicht für die bei Dostojewskij geschilderten Typen christlicher Seelenhaltung wie Myschkin usw. Partei ergreifen kann, sondern daß ihm die von Dostojewskij geschilderten sibirischen Verbrecher als die wahren „Menschen“ erscheinen. Die Worte Nietzsches verraten hier den großen Eindruck, den der Dostojewskijsche Roman „Aus einem Toten-Hause“ auf ihn gemacht hat.

„Die Verbrecher, mit denen Dostojewsky zusammen im Zuchthause lebte, waren sammt und sonders ungebrochene

12) Daselbst Bd. III S. 321 Nr. 20.

Naturen, — sind sie nicht hundertmal mehr werth als ein ‚gebrochener‘ Christ? ¹³⁾“

„Nicht mit Unrecht hat Dostoiewsky von den Insassen jener sibirischen Zuchthäuser gesagt, sie bildeten den stärksten und werthvollsten Bestandtheil des russischen Volkes. Wenn bei uns der Verbrecher eine schlecht ernährte und verkümmerte Pflanze ist, so gereicht dies unseren gesellschaftlichen Verhältnissen zur Unehre ¹⁴⁾.“

„Dem bösen Menschen das gute Gewissen zurückgeben — ist das mein unwillkürliches Bemühen gewesen? und zwar dem bösen Menschen, insofern er der starke Mensch ist? (Das Urtheil Dostoiewsky über die Verbrecher der Gefängnisse ist hierbei anzuführen!) ¹⁵⁾“

Die Worte, auf die sich sämtliche drei Stellen beziehen, sind offensichtlich die Schlußworte des Romans: „Aus einem Toten-Hause.“ Sie enthalten das abschließende Urteil Dostojewskijs über die sibirischen Verbrecher und lauten:

„Ich muß hier alles rückhaltlos aussprechen: dies Volk war ein ungewöhnliches Volk: es wäre vielleicht der begabteste, kräftigste Teil unseres ganzen Volkes. Aber die gewaltigen Kräfte verkamen hier ungenutzt, verkamen hier außerhalb der normalen, gesetzmäßigen Zustände, verkamen unwiderbringlich. Und wer trägt die Schuld daran ¹⁶⁾?“ (Nietzsche macht daraus: „Sie bilden den stärksten und werthvollsten Bestandteil des russischen Volkes“.)

Von hier aus erscheint der sibirische Verbrecher bei ihm als Gegentyp des „gebrochenen“ Christen, als der „starke Mensch“, als Vorstufe des Übermenschen.

Das Zweite ist der entscheidende Blickpunkt für die Beurteilung der Ursprünge des Christentums: die Gesellschaft, die ersten Jünger, das Milieu der ersten christlichen Gemeinde, die seelische Haltung und Einstellung der Urgemeinde erscheint ihm

13) Wille zur Macht, Bd. XV S. 313 c. 233.

14) Daselbst Bd. XVI S. 188 c. 740.

15) Daselbst Bd. XVI S. 222 c. 788. Über den „Vollblutschuft“ bei Dostojewskij siehe Bernoulli, a. O. Bd. V S. 104.

16) Nach der Übersetzung von H. Röhl, Inselverlag Leipzig 1923; S. 506.

in dem Lichte der Dostojewskijschen Typen. Die Figuren der Dostojewskijschen Romane erschließen ihm das Milieu und die Seelenhaltung, den christlichen Typus schlechthin: sie sind der Schlüssel für seine Betrachtung der Urgemeinde. Brandes hatte ihn darauf aufmerksam gemacht: „Seine (Dostojewskijs) Helden sind nicht nur Arme und Bedauernswerthe, sondern einfältige Feinfühlende, edle Dirnen, häufig Hallucinierte, begabte Epileptiker, begeisterte Sucher des Martyriums, eben die Typen, die wir bei den Aposteln und Discipeln des ersten christlichen Zeitalters vermuthen müssen¹⁷⁾.“ Dieselbe Sicht des urchristlichen Milieus in den Farben der Dostojewskijschen Psychologie findet sich bei Nietzsche im „Willen zur Macht“ und im „Antichrist“ ausgesprochen. Im „Willen zur Macht“ heißt es von der Urgemeinde, der jungen Kirche:

„Die angebliche Jugend. — Man betrügt sich, wenn man hier von einem naiven und jungen Volksdasein träumt, das sich gegen eine alte Cultur abhebt: es geht der Aberglaube, als ob in diesen Schichten des niedersten Volkes, wo das Christenthum wuchs und Wurzeln schlug, die tiefere Quelle des Lebens wieder emporgesprudelt sei: man versteht nichts von der Psychologie der Christlichkeit, wenn man sie als Ausdruck einer neu heraufkommenden Volks-Jugend und Rassen-Verstärkung nimmt. Vielmehr: es ist eine typische *décadence*-Form, die Moral-Verzärtlichung und Hysterie in einer müde und ziellos gewordenen krankhaften Mischmasch-Bevölkerung. Diese wunderliche Gesellschaft, welche hier um diesen Meister der Volksverführung sich zusammenfand, gehört eigentlich sammt und sonders in einen russischen Roman: alle Nervenkrankheiten geben sich bei ihnen ein Rendezvous . . . Die Abwesenheit von Aufgaben, der Instinkt, daß Alles eigentlich am Ende sei, daß sich Nichts mehr lohne, die Zufriedenheit in einem *dolce far niente* . . . Die Schichten, welche das junge Christenthum emporhebt, sind durch Nichts schärfer gezeichnet, als durch die Instinkt-Ermü-

17) Siehe oben S. 79 Anm. 11.

„Man hat es satt: das ist das Eine — und man ist zufrieden, bei sich, in sich, für sich — das ist das Andere¹⁸⁾.“

Hier ist der Hintergrund der „Psychologie der Christlichkeit“ deutlich aufgedeckt: das Milieu der Evangelien ist das Milieu eines „russischen Romans“; der beste Interpret ihrer Seelenhaltung und Lebenshaltung — Dostojewskij.

Der „Antichrist“ zeigt dieselbe Einstellung. Dort wird im 31. Kapitel über die Entstellung des psychologischen Typus Christi in den Evangelien gesprochen. Von dieser „Entstellung“ heißt es:

„Sie hat an sich viel Wahrscheinlichkeit: ein solcher Typus konnte aus mehreren Gründen nicht rein, nicht ganz, nicht frei von Zuthaten bleiben. Es muß sowohl das Milieu, in dem sich diese fremde Gestalt bewegte, Spuren an ihm hinterlassen haben, als noch mehr die Geschichte, das Schicksal der ersten christlichen Gemeinde: aus ihm wurde, rückwirkend, der Typus mit Zügen bereichert, die erst aus dem Kriege und zu Zwecken der Propaganda verständlich werden. Jene seltsame und kranke Welt, in die uns die Evangelien einführen — eine Welt, wie aus einem russischen Romane, in der sich Auswurf der Gesellschaft, Nervenleiden und ‚kindliches‘ Idiotenthum ein Stell-diehin zu geben scheinen —, muß unter allen Umständen den Typus vergrößert haben: die ersten Jünger in Sonderheit übersetzten ein ganz in Symbolen und Unfaßlichkeiten schwimmendes Sein erst in die eigene Crudität, um überhaupt Etwas davon zu verstehn — für sie war der Typus erst nach einer Einformung in bekanntere Formen vorhanden¹⁹⁾.“ Im weiteren Verlauf erscheint Dostojewskij geradezu als der Apostel, wie ihn Nietzsche sich wünscht und von dem er lieber die Evangelien geschrieben wüßte als von den vier alten Aposteln: „Man hatte zu bedauern, daß nicht ein Dostojewsky in der Nähe dieses interessantesten *décadent* gelebt hat, ich meine Jemand, der gerade den ergreifenden Reiz einer solchen Mischung

18) Wille zur Macht, Bd. XV S. 275 c. 180.

19) Antichrist VIII c. 31 S. 254.

von Sublimem, Krankem und Kindlichem zu empfinden wußte²⁰⁾."

Man wird aus den genannten Stellen mit Recht ableiten dürfen, daß Nietzsche inzwischen seine Kenntnis Dostojewskijs auf Grund der genannten Novelle und den beiden Romanen „Aus einem Toten-Hause“ und „Erniedrigte und Beleidigte“ durch die Lektüre des „Idioten“ bereichert hat, denn die Welt, in der sich „Auswurf der Gesellschaft, Nervenleiden und ‚kindliches‘ Idiotenthum ein Stelldichein zu geben scheinen“, beschreibt in vorzüglicher Weise die Welt und das Wesen des Fürsten Myschkin, des „Idioten“.

So bestätigt sowohl der „Wille zur Macht“ wie auch der „Antichrist“ die Tatsache, daß der besondere Blickpunkt Nietzsches bei seiner Betrachtung des Christentums, die psychologische Fragestellung, die Betrachtung des Erlösers als eines psychologischen Typus, die psychologische Deutung der Seelenhaltung und Lebenshaltung des urchristlichen Milieus, unmittelbar durch Dostojewskij angeregt und entscheidend bestimmt ist.

Man wird in diesem Zusammenhang auch auf einen letzten Gedanken hinweisen können, in dem der Einfluß Dostojewskijs nachwirkt, der Gedanke, daß das Christentum „noch heute möglich ist“. Auch diesen Gedanken hat Nietzsche psychologisch verstanden, in dem Sinne: der christliche Typus hat auch heute noch eine Lebensmöglichkeit. Die Romane Dostojewskijs sind das Anschauungsbeispiel für diese These, denn gerade in ihnen sind solche christliche Typen gezeichnet, nicht als historische Exempel einer vergangenen „christlichen“ Epoche, sondern als Typen des 19. Jahrhunderts, als Menschen, in denen die christliche Seelen- und Lebenshaltung innerhalb der europäischen Zivilisation des endenden 19. Jahrhunderts zur Darstellung kommt.

4. Nietzsche und Bruno Bauer.

Der Theologe, dessen Kritik der Geschichte des Christentums zu ganz analogen Ergebnissen wie bei Nietzsche führt, ist Bruno Bauer. Er ist Nietzsche kein Unbekannter. Nietzsche hat seine literarische Tätigkeit sorgfältig verfolgt, wie umgekehrt

20) Daselbst c. 31 S. 255.

Bruno Bauer zu den eifrigsten Lesern Nietzsches gehört. Nietzsche nennt namentlich die Schrift Bruno Bauers „Zur Orientierung über die Bismarcksche Aera“ (Chemnitz 1880) und die Aufsätze Bruno Bauers in der von Ernst Schmeitzner im Jahr 1882 neu gegründeten „Internationalen Monatsschrift“, die sich besonders der eifrigen Mitarbeit Bauers erfreute¹⁾. Im Jahre 1887 erwähnt ihn Nietzsche mehrere Male in Briefen an seine Freunde, und zwar nennt er in einem Brief an T a i n e unter den „einzelnen, ausgezeichneten und mir sehr zugethanen Lesern“, an denen es ihm „niemals gefehlt hat“, „den alten Hegelianer B r u n o B a u e r“²⁾. Eine ähnliche Liste berühmter Leser zählt Nietzsche in einem Brief an B r a n d e s auf und nennt darunter „von den Todten den alten Hegelianer Bruno Bauer“³⁾. Bruno Bauer ist einer der wenigen gewesen, die es gewagt haben, in einer verhältnismäßig frühen Zeit Nietzsches Ruhm öffentlich zu verkündigen. In dem genannten Buch „Zur Orientierung über die Bismarcksche Aera“ schreibt er in bezug auf Heinrich v o n T r e i t s c h k e: „Für eine neue Auflage seiner Schriften möchten wir ihm aber noch das Studium der Werke Friedrich Nietzsches empfehlen. Dieser deutsche Montaigne, Paskal und Diderot wird ihm in das Geschichtsleben, in die Charaktere der Völker und in die Seele der alten und neuen Literaturen Blicke eröffnen, die ihn über die Beengtheit seiner partikularistischen Ekstasen erheben können⁴⁾.“ Das Urteil zeigt, was für die folgende Abgrenzung wichtig ist, daß Bauer an Nietzsche vor allem die geistige Zugehörigkeit zu den französischen Moralkritikern und Religionskritikern zum Ausdruck bringt. Nietzsche selbst ist ihm für diese rationalistische Auslegung seiner Person nicht dankbar gewesen: er empfand das Lob zu plump. Er äußert sich über Bauers Urteil über seine Person an P e t e r G a s t folgendermaßen: „Dagegen freilich hat der Verfasser der ‚Aera Bismarck‘ mich ‚den deutschen Montaigne, Pascal und Diderot‘ genannt.

1) Brief an Gast Nr. 55 vom 20. März 1881 S. 53 f. und Brief Nr. 87 Genua 5. Febr. 1882 S. 494. Vgl. auch Brief Nr. 76 Genua 27. Nov. 1881 S. 81. Vgl. die Anmerkungen Gasts c. 449, 452, 454.

2) Briefe Bd. III Nr. 2 S. 201 Sils-Maria 4. Juli 1887.

3) Dasselbst Nizza 2. Dez. 1887 Nr. 2 S. 274.

4) B. Bauer, a. O. S. 287, Chemnitz 1880. Vgl. die Anmerkung Gasts zum Brief Nr. 55 S. 449.

Alles auf Ein Mal! Wie wenig Feinheit ist in solchem Lobe, also: wie wenig Lob ⁵⁾!“ Die Urteile Nietzsches aus dem Jahr 1887 zeigen aber, daß das gute Verhältnis bis zum Ende, d. h. bis zum Tode Bruno Bauers, keinen Bruch erlitt.

Diese Beziehungen sind nicht zufällig; ein Hegelforscher, Tschizewskij, hat in seiner vorzüglichen Studie über Hegel und Nietzsche ⁶⁾ auf die allgemeinen Beziehungen Nietzsches zu den Linkshegelianern hingewiesen und gezeigt, wie die allgemeine Anschauung Nietzsches vom Wesen der Religion und besonders vom Wesen des Christentums engste Berührungen mit der Religionsphilosophie und Religionskritik Bruno Bauers aufweist. Nirgends wird diese innere Beziehung so überraschend deutlich, wie in dem „Entdeckten Christentum“ Bruno Bauers, einem Werk, das zu den seltensten Schriften der Hegelschen Linken gehört, da es sofort nach seinem Erscheinen in Zürich und Winterthur von der Schweizerischen Zensur beschlagnahmt und eingestampft wurde und nur in ganz wenigen Exemplaren noch erhalten ist ⁷⁾. Dieses Werk gibt sich als eine Kampfschrift gegen die Religion überhaupt, will aber im wesentlichen das Christentum und die christliche Kirche treffen. In diesem Werk findet sich eine Reihe der überraschendsten Analogien gerade zu denjenigen Gedanken, die gewöhnlich Nietzsche zugeschrieben werden und die in der Kritik des Christentums im „Willen zur Macht“ und im „Antichrist“ in der oben beschriebenen inneren Logik entwickelt sind. Diese innere Berührung erscheint um so merkwürdiger, als sich Bruno Bauer in diesem Werk seinerseits wieder mit Vorliebe auf einen von ihm neu entdeckten antikirchlichen Religionskritiker und Spiritualisten des 18. Jahrhunderts beruft, auf J. Ch. Edelmann, aus dessen Werken er einen großen Teil wörtlicher Zitate in sein Werk übernimmt

5) Brief an Gast Nr. 55 S. 54.

6) Revue d'Histoire de la Philosophie 3. année fasc. 3 Juill.-Sept. 1929 S. 1—27.

7) Bruno Bauer, Das entdeckte Christentum. Eine Erinnerung an das 18. Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des 19. Jahrh. Zürich und Winterthur 1840. Eine Neuauflage mit einleitenden Bemerkungen hat E. Barnikol, Jena 1927, veranstaltet. Die folgenden Zahlen beziehen sich auf die Seitenzahlen der Barnikolschen Ausgabe.

und an dessen Gedanken und Begriffe er sich aufs engste anschließt.

Tschizewskij hat in der genannten Abhandlung die allgemeinen Analogien zwischen Nietzsche und Bauer in ihren religionskritischen und antichristlichen Ideen aufgezeigt⁸⁾. Wir ergänzen hier dieses Bild durch den Nachweis, daß es gerade die Ideen über den Ursprung des Christentums und über die Geschichte der christlichen Kirche sind, welche die beiden Denker aufs engste miteinander verbinden.

Schon der Grundgedanke der Nietzscheschen Abfallstheorie findet sich bei Bruno Bauer ausgesprochen, und zwar in seiner ganzen Radikalität:

Wenn Nietzsche schreibt: „Was hat Christus verneint? Alles, was heute christlich heißt... Die ganze christliche Lehre von Dem, was geglaubt werden soll, die ganze christliche Wahrheit ist eitel Lug und Trug und genau das Gegenstück von Dem, was den Anfang der christlichen Bewegung gegeben hat. Die Kirche ist exakt das, wogegen Jesus gepredigt hat — und wogegen er seine Jünger kämpfen lehrte“⁹⁾, und wenn er diese These an vielen Einzelpunkten geschichtlich begründet, so schreibt Bruno Bauer in seinem „Entdeckten Christentum“ nach einem Wort aus dem Glaubensbekenntnis Edelmanns: „Die christliche Religion, die den Herrn Jesum für ihren Stifter angibt, zeigt in Allem gerade das Widerspiel von der Aufführung desselben. Er war sanftmütig, sie ist unfreundlich: er war demütig, sie ist hochmütig: er war leutselig, sie ist feindselig: er war gelind, sie ist grausam: er liebte, sie hasset: er macht sich nichts aus Zeremonien, sie gibt sie als unentbehrliche Mittel zur Seligkeit aus: er machte keine Ketzer, sie alle Tage neue: er stützte sich auf keinen weltlichen Arm, sie kann ohne denselben nicht bestehen: er verfolgte niemand, sie, wo sie nur kann und mag“¹⁰⁾.

Der Versuch, Jesus von der vernichtenden Kritik an der Kirche auszunehmen durch die Betonung der radikalen, bereits von An-

8) In dem genannten Aufsatz S. 18 ff.

9) Vgl. oben S. 192 Anm. 57.

10) S. 110 nach Edelmanns Glaubens-Bekenntnis S. 187.

fang an einsetzenden Entartung der Kirche und die Absicht, ihn aus der allgemeinen Verdammung der christlichen Kirche herauszuhalten, ist bei Bruno Bauer um so beachtenswerter, als es sich bei ihm nicht um ein mehr oder minder aphoristisches Geschichtsbild handelt, sondern um das Ergebnis einer jahrelangen kritischen wissenschaftlichen Beschäftigung mit den Evangelien, welche auch heute noch als hervorragende Leistung der neutestamentlichen Forschung des letzten Jahrhunderts anerkannt wird. Bruno Bauer weist noch öfters dort, wo er von der Geschichte der christlichen Kirche spricht, auf den von ihm entdeckten Edelmann zurück, dessen Absicht, Jesus „ohne eine betrüglische Pfaffenbrille“ zu betrachten¹¹⁾, er aufgreift und in deren Durchführung er zu der strengen Scheidung zwischen der Person Jesu und deren späterer theologischer Verfälschung kommt. Verschiedene Stellen lassen noch deutlich genug erkennen, was bei seiner Betrachtung der Person Jesu nach der Ablösung der theologischen Zutaten der Jünger noch übrig bleibt. Wieder sind es die Worte Edelmanns, die er benutzt:

„Seine vorgegebene Wundergeburt von einer Jungfrau ohne Zutun eines Mannes würde gänzlich dahinfallen, wenn er nicht der verheißene Weibes-Samen sein sollte: sein ganzer Lebens-Wandel würde weiter nichts als einen tugendhaften und untadeligen Menschen vorstellen: seine Leiden und Tod nichts weiter als einen von den grimmigen Pfaffen verfolgten treuen und standhaften Zeugen der Wahrheit: seine angegebene Auferstehung nach dem Fleische würde bei uns ebensowenig Glauben finden als alle andern von den Heiden erdichteten Auferstehungen ihrer berühmtesten Lehrer: seine Höllen- und Himmelfahrt würden gleiches Schicksal haben und in Summa Alles, was der Herr Jesus wirklich zum Heil der Menschen in seinem Leben getan und gelehret, das würde zu einer Predigt sehr wenig Materie und einen sehr trockenen Vortrag geben, wenn der Teufel aus dem Spiele gelassen werden und alles... auf eine natürliche und der Wahrheit gemäße Art vorgetragen werden sollte¹²⁾.“

11) Dasselbst S. 108.

12) Dasselbst.

Diese Gedanken, in deren Formulierung noch die Tradition des Rationalismus anklingt, weisen auf den Gedanken, den Nietzsche später nachdrücklich unterstrichen hat: daß nämlich Jesus selber gar nicht das sein wollte, wozu ihn seine Jünger während seines Lebens machen wollten und was sie ihm durch ihre dogmatische Auslegung seiner Person aufgeladen haben: so schreibt Bruno Bauer über Edelmann: „Ja er hat sogar auch noch recht und ahndete bereits das Resultat der neuern Kritik, daß Jesus, sobald von ihm geschichtlich noch die Rede sein kann, nur darin seine Bedeutung, aber als Anstoß eine ungeheure Bedeutung gehabt habe, daß er den jüdischen Gegensatz der Religion aufgehoben habe, ohne für einen neuen blutrünstigen Gegensatz bemüht zu sein: auch daran hat er also noch recht, wenn er sagt: ‚Jesus wollte keine Religion stiften, im Gegenteil alle Religion aufheben und den Grund aller vorhergehenden Religionen, nämlich daß die Menschen den über ihre Sünden erzürnten Gott auf eine oder die andere Weise wieder begütigen mußten, umreißen¹³⁾.“

Bei der Betrachtung der historischen Wurzeln dieser Entartung der Verkündigung Jesu schon im ältesten Christentum ist man erstaunt, bereits diejenigen Gedanken bei Bruno Bauer angedeutet zu finden, welche die originalsten Ideen Nietzsches zur Geschichte der Antike darzustellen scheinen. Vor allem gilt dies von der Entdeckung einer tiefgreifenden antiheidnischen Strömung innerhalb der Antike selber, welche bereits in der Spätantike zu einer Zersetzung der gesunden heidnischen Instinkte und zu einem dekadenten Schwächezustand geführt haben. Wenn Nietzsche unter dem Christentum die „spätantike Pöbelbewegung“ versteht, welche diesen Untergang der klassischen Antike vollends beschleunigt¹⁴⁾ und das Christentum „die Religion des altgewordenen Altertums“ nennt¹⁵⁾, so faßt bereits Bruno Bauer das Christentum als typisches Phänomen einer überalterten Verfallszeit und als Fortsetzung und Aktivierung eines bereits im Fortschritt begriffenen

13) Daselbst S. 110. Vgl. Edelmanns Glaubens-Bekenntnis S. 147.

14) Siehe oben S. 29.

15) Siehe oben S. 27.

Verfalls. „Das Christentum trat auf, als die Welt unglücklich war und die Stützen, die sie bisher aufrecht gehalten hatten, zerbrochen waren¹⁶⁾.“ Bruno Bauer hat diesen Gedanken an einer späteren Stelle noch deutlicher ausgeführt, wobei er die christliche Endzeiterwartung bereits ähnlich wie Nietzsche als stimmungsmäßige Überreiztheit einer an sich selbst verzweifelnden dekadenten Kultur und als Umdeutung eines Zusammenbruchs bestimmter geschichtlicher Ordnungen in eine apokalyptische Weltkatastrophe versteht:

„So ist das Christentum der selbständig gesetzte Ausdruck für den Ekel, den das Altertum endlich gegen sich selbst empfand, oder für die Verzweiflung, daß die Staaten gegen ihren Verfall in ihnen selbst kein Rettungsmittel mehr fanden. Das Christentum ist daher die Illusion der Menschheit auf diesem bestimmten Stadium über sich selbst und über ihre allgemeine Bestimmung. Weil diese bestimmte Form ihrer selbst zerfallen mußte, glaubte sie, ihr Ende überhaupt sei da und der jüngste Tag sei gekommen: weil dieses bestimmte Staatsleben nicht mehr sich halten konnte, hieß es, der Staat und die Welt überhaupt müßten vergehen: weil dieser Staat, diese Verfassung, diese Ansicht von der Menschheit vor der Ahndung einer freieren und höheren Allgemeinheit des Selbstbewußtseins sich nicht mehr halten konnte, schloß man, daß Staat, Verfassung, Sozialität in der höhern Allgemeinheit des Geistes untergehen müßten, und diese Täuschung, dieser Trugschluß, diese mörderische Allgemeinheit ist das vollendete religiöse Bewußtsein, welche sich so lange erhalten hat, bis die Menschheit — im vorigen Jahrhundert — dahinter gekommen ist, daß es eine Freiheit des Geistes gebe, mit welcher soziales Leben und Verfassung vereinbar ist¹⁷⁾.“ ... „Der Glaube ist der Schreck des Altertums über den Untergang seines Staats, seiner Kunst und Wissenschaft und seiner Menschlichkeit: er ist selbst dieser Untergang, aber nicht die höhere Wiedergeburt dieser Güter

16) Entd. Christt. S. 95.

17) Daselbst S. 141.

und Mächte, die er vielmehr, wenn sie sich im Grabe wieder regten, niederdrücken mußte und jetzt, wo sie aus dem Grabe heraufsteigen und nicht mehr zurückzustürzen sind, zum letztenmal bekämpfen wird. Das Wunder der Glaubenskraft war die Schöpfung einer verkehrten Welt, also eine Tat des Bewußtseins oder vielmehr der Bewußtlosigkeit¹⁸⁾.“

Von hier aus erscheint das Christentum letzthin als das Ende der revolutionären Bewegungen, welche die eigentlichen klassischen Ideale der Menschlichkeit und der Freiheit erschüttert haben. „Im Christentum hat sich die Menschheit von dem Naturgeiste, der sich auch noch in den Aristokratien Griechenlands und Roms mächtig erwies und der politisch in bürgerlichen Unruhen wohl erstickt, aber nicht überwunden werden konnte, endlich befreit. Aber die Freiheit der Kinder Gottes ist auch zugleich die Freiheit von den großen sittlichen Interessen der Welt überhaupt, von Kunst und Wissenschaft. Sie ist eine übermenschliche Freiheit, in der die wahre menschliche Freiheit, die nur durch die Entwicklung und Ausübung der Geisteskräfte gewonnen und gesichert wird, untergeht¹⁹⁾.“

Die Entartung selbst ist nichts anderes als die Verfälschung des ursprünglichen Christentums Jesu zum Dogma, die Umbildung seiner Verkündigung zur Kirchenlehre, die Verwandlung seiner Jüngergemeinde in eine Kirche. Wiederum gebraucht Bruno Bauer Worte Edelmanns: die spätere Lehre ist „alles, was die interessierten Pfaffen nach der Hand unter dem Namen der Freunde Jesu in die Welt hineingelogen“²⁰⁾. Es ist der alte aufklärerische Gedanke vom Priesterbetrug, der hier von dem Rationalisten Edelmann her bei Bruno Bauer nachwirkt und der auch noch bei Nietzsche sich wiederfindet. So heißt es im „Antichrist“: „Diese Priester haben jenes Wunderwerk von Fälschung zu Stande gebracht, als deren Dokument uns ein guter Theil der Bibel vorliegt. Sie haben ihre eigene Volks-Vergangenheit mit einem Hohn ohne Gleichen gegen jede Überlieferung, gegen jede historische Realität ins Religiöse übersetzt, das

18) Daselbst S. 145.

19) Daselbst S. 109.

20) Daselbst S. 114.

heißt, aus ihr einen stupiden Heils-Mechanismus von Schuld gegen Javeh und Strafe, von Frömmigkeit gegen Javeh und Lohn gemacht. Wir würden diesen schmachvollsten Akt der Geschichts-Fälschung viel schmerzhafter empfinden, wenn uns nicht die kirchliche Geschichts-Interpretation von Jahrtausenden fast stumpf für die Forderungen der Rechtschaffenheit in historicis gemacht hätte²¹⁾.“ In Beziehung auf das Neue Testament heißt es anderswo: „Auch die Christen haben es gemacht wie die Juden, und Das, was sie als Existenzbedingung und Neuerung empfanden, ihrem Meister in den Mund gelegt und sein Leben damit inkrustirt. Ingleichen haben sie die ganze Spruchweisheit ihm zurückgegeben: — kurz, ihr tatsächliches Leben und Treiben als einen Gehorsam dargestellt und dadurch für ihre Propaganda geheiligt. Woran Alles hängt, das ergibt sich bei Paulus: es ist wenig. Das Andere ist die Ausgestaltung eines Typus von Heiligen, aus Dem, was ihnen als heilig galt²²⁾.“

Daß sich die Kritik des Priesterbetruges besonders gegen die Umdeutung des Todes Jesu richtet, wurde bereits bei Nietzsche deutlich. Bruno Bauer kämpft gegen diese Umdeutung mit dem Argument, man mache Jesus, „den teuren Mann“ (— ein Wort Edelmanns —) zum Lügner, wenn man seinen Tod als Versöhnungsoffer für alle Welt auslege, „weil (nach den Worten Edelmanns) vor aller Welt Augen klar ist, daß durch den Tod des Herrn Jesu die Sünde der Menschen weder aufgehoben noch Gott versöhnet worden. Au contraire, wir haben nie mehr arme Sünder und nie einen erzürnteren Gott gehabt (wenn wir den Pfaffen glauben), als seitdem das Evangelium von Christo verkündigt und das sogenannte Amt der Versöhnung geprediget wird²³⁾.“

Ebenso verbinden sich Bruno Bauer und Nietzsche im Kampf gegen die Auferstehung. „Wie fürchterlich setzt man der Menschheit z. B. zu“ — sagt Bruno Bauer —, „wenn man ihr den Glauben an die Auferstehung Christi einreden will. Wenn Christus nicht auferstanden ist, sagt man uns mit einer drohenden Wendung, so sterbt ihr wie das Vieh — eine notwendige

21) Bd. VIII S. 246 c. 26.

22) Bd. XV S. 281 c. 190.

23) Entd. Christt. S. 99.

Wendung in dem Munde derjenigen, denen die wahre Menschlichkeit des Lebens unbekannt geblieben ist, die alle Interessen des Lebens verachten oder herabsetzen möchten und die nichts davon wissen, daß der Mensch auch in der Todesstunde seine Freiheit beweisen kann und beweisen muß²⁴⁾.“ Die Polemik gegen die Lehre von der Auferstehung hat bei Nietzsche noch einen ähnlichen Klang. Er spricht von der „Auferstehung, mit der der ganze Begriff „Seligkeit“, die ganze und einzige Realität des Evangeliums eskamotirt ist — zugunsten eines Zustandes nach dem Tode! ... Paulus hat diese Auffassung, diese Unzucht von Auffassung mit jener rabbinerhaften Frechheit, die ihn in allen Stücken auszeichnet, dahin logisiert: „Wenn Christus nicht auferstanden ist von den Toten, so ist unser Glaube eitel. Und mit Einem Male wurde aus dem Evangelium die verächtlichste aller unerfüllbaren Versprechungen²⁵⁾.“

Wenn schon die Geschichtsideen Bruno Bauers weithin in einer Linie mit denen Nietzsches sich bewegen, so gilt dies noch mehr für die allgemeinen Anschauungen vom Wesen der christlichen Religion überhaupt. Vor allem sind es dabei die starken affekthaften Urteile gegen den christlichen Sündenbegriff, die christliche Moral, die christliche „Lebensverneinung“, in denen sich die beiden Hasser begegnen. Bis in die Schlagworte hinein lassen sich Analogien aufweisen: beschränken wir uns auf einige auffällige Beispiele:

1. Die Deutung der christlichen Moral als der lebensfeindlichen und lebensverneinenden Haltung schlechthin mündet bei Nietzsche in der Bezeichnung des „Idealkastraten“. Über diesen Begriff spricht Nietzsche im „Willen zur Macht“ folgendermaßen: „Woher kommt der Verführungsreiz eines solchen entmannten Menschheits-Ideals? Warum degoutirt es nicht, wie uns etwa die Vorstellung des Castraten degoutirt? ... Eben hierin liegt die Antwort: die Stimme des Castraten degoutirt uns auch nicht, trotz der grausamen Verstümmelung, welche die Bedingung ist: sie ist süßer geworden ... Eben damit, daß der Tugend die ‚männlichen Glieder‘ ausgeschnitten sind, ist ein femininischer

24) Dasselbst S. 113.

25) Bd. VIII S. 269 c. 41.

Stimmklang in die Tugend gebracht, den sie vorher nicht hatte²⁶⁾.“ Bruno Bauer aber poltert im groben Stil G r a b b e scher Helden: „Wenn jener römische Kaiser wünsche, daß die Menschheit einen Hals hätte, um ihr mit Einem Schlage ein Ende zu machen, so kann man sich leicht denken, worin der Wunsch des christlichen Eunuchen besteht²⁷⁾.“ Man sieht hier besonders deutlich, wie die angegebenen Analogien zugleich auch den Abstand und den Niveauunterschied der beiden Denker veranschaulichen.

Das Zweite ist die Bezeichnung des Christentums als des eigentlichen Unglücks der Welt. Im Antichrist heißt es vom Christentum: „Alles Wohlgerathene, Stolze, Übermüthige, die Schönheit vor allem thut ihm in Ohren und Augen weh . . . das Christenthum war bisher das größte Unglück der Menschheit²⁸⁾.“ Bei Bruno Bauer heißt es: „Die Religion ist die fixierte, angeschaute, gemachte, gewollte und zu seinem Wesen erhobene Passivität des Menschen, das höchste Leiden, das er sich selbst zufügen konnte, die Furcht des Menschen und die Armut und Leerheit des Geistes, die zu seinem Wesen erhoben ist, das Unglück der Welt, das als ihr Wesen angeschaut, gewollt und fixiert ist. Die vollendete Religion ist das vollendete Unglück der Welt²⁹⁾.“

Was drittens die Daseinsform des echten Christen betrifft, so stimmen Bruno Bauer und Nietzsche völlig darin überein, daß diese Lebensform jede menschliche Ordnung und Gesellschaft aufhebt und die Lebensformen des Staates und der Wirtschaft gleichmäßig sprengt. Wenn Nietzsche von der „Abolition der Gesellschaft“ durch das Christentum spricht, so schreibt Bruno Bauer in vergrößertem Stile: „Der wahre Christ aber, der in der Hoffnung lebt, dessen Schatz im Himmel und dessen Herz dieser Welt entrückt ist, darf nicht arbeiten. Seine Hoffnung macht ihn u n n ü t z für die Gesellschaft und bringt ihm den festen Glauben bei, daß Gott jene Unnützlichkeit, seinen schwarzen Humor, seinen Haß gegen die Vergnügungen, seine sinnlichen

26) Bd. XV S. 291 c. 204.

27) Entd. Christt. S. 131.

28) Bd. VIII S. 289 c. 51.

29) Entd. Christt. S. 95.

Abtötungen, seine Gebete, seinen Müßiggang im Himmel belohnen werde³⁰⁾.“

Das Vierte ist die bereits im vorliegenden ausgesprochene Erkenntnis, daß das Christentum die Religion des selbstgewählten Leidens und des Hasses gegen alles Große und Schöne ist. „Die Franzosen gingen nicht zu weit, wenn sie lehrten, die Unwissenheit, Elend und Unglück und die Furcht haben den Menschen ihre ersten Ideen von der Gottheit gegeben. Kein Frommer wenigstens wird ihnen widersprechen, ehe er nicht das Unmögliche leistet und aufhört, uns vorzupredigen, daß Unglück Leiden, Krankheit, Armut und Verfolgung zu Gott führen³¹⁾ . . . Es ist Lehre der Schrift, daß Gott züchtigt, wen er lieb hat, um ihn zu sich zu führen, daß nur die Leidenden, die Armen, Elenden und Trauernden selig sind³²⁾ . . . Der Mensch will passiv, elend, arm und unglücklich sein, und dieser Wille ist sein Himmelreich und das Gesetz des fremden Herrschers, der in der jenseitigen Welt thront. Der Mensch will nicht einmal wissen und hören, daß er seinem wahren Wesen nach frei und selbst dann noch sein eigener Gesetzgeber ist, wenn er sich selbst einredet, er müsse sich einem fremden, tyrannischen Gesetz unterwerfen. Er fürchtet sich vor dieser frohen Botschaft, die die einzige frohe ist, und verstopft sich selbst vor ihr, als käme sie von dämonischen Sirenen, die Ohren³³⁾ . . . Der Glaube, das vollbrachte geistige Menschenopfer, ist die zum Zustand, zum Gesetz des Menschen erhobene Passivität, die Unfreiheit, das Leiden³⁴⁾.“ Alle diese Gedanken kehren bei Nietzsche wieder, bis auf den Gedanken vom Glauben als dem Menschenopfer. Heißt es doch bei der Beschreibung der Bekehrung des Paulus im Antichrist: „Dies war sein Augenblick von Damaskus: er begriff, daß er den Unsterblichkeits-Glauben n ö t h i g hatte, um die ‚Welt‘ zu entwerthen, daß der Begriff ‚Hölle‘ über Rom noch Herr wird, — daß man mit dem Jenseits das Leben t ö d t e t . . .³⁵⁾.“

30) Dasselbst S. 128. Vgl. oben S. 185.

31) S. 94.

32) S. 95.

33) S. 95—96.

34) S. 95—96.

35) Bd. VIII S. 307 c. 58.

Soweit reichen die auffälligsten Analogien des „Wiederentdeckten Christentums“ zu den Geschichtsideen Nietzsches. Daß es sich bei der genannten Auslegung der christlichen Geschichte bei Bruno Bauer nicht um versprengte Aphorismen handelt, sondern um eine grundsätzliche Geschichtsanschauung in Verbindung mit einer bestimmten Religionsphilosophie, zeigt sein vielgelesenes Werk, das den Titel: Christus und die Cäsaren führt. Bereits der Untertitel dieses Werkes aus dem Jahr 1878, das schon im folgenden Jahr eine Neuauflage erlebte, zeigt die Hauptthese seiner Geschichtsbetrachtung: „Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum.“ Hier ist gerade das Geschichtsbild entworfen, das sich bei Nietzsche in Fortführung seiner Auslegung der antiken Geschichte vorfindet: das Christentum ist selbst ein Stück Antike, ist „die Religion des altgewordenen Altertums“³⁶⁾.

Diese Grundthese durchzieht das gesamte Werk Bruno Bauers. Bereits die Vorrede entwickelt die These, „daß der christliche Heiland und die Träger des römischen Imperatorenthums Erzeugnisse derselben Kraft sind, welche die Ahnungen und immateriellen Güter des Alterthums in eine persönliche, allmächtige Gestalt zusammenzufassen suchte, und daß in deren feindlichem Geschwisterpaar sich ein und derselbe Trieb, welcher den Orient, Griechenland und Rom zu einem gemeinsamen Zweck begeisterte, zur Erscheinung brachte“³⁷⁾.“ Bei der Suche nach den Vorläufern des Christentums innerhalb der Antike selbst, nach der Bewegung also, welche Nietzsche später das „präexistente Christentum“ nannte, weist Bruno Bauer auf den Stoizismus und wagt dabei die Formulierung, „daß das Christenthum eben der in jüdischer Metamorphose zur Herrschaft gekommene Stoizismus war“³⁸⁾. Wenn Nietzsche den Christen vorwirft, sie seien an der Aushöhlung des Imperium Romanum schuld und seien die eigentlichen Vampire des Lebens des römischen Kaiserreichs gewesen, so bemerkt Bruno Bauer, daß „dieser Kampf gegen das Cäsarenthum und gegen den Götterglanz seiner Vertreter schon längst, ehe das Christenthum auf-

36) Siehe oben S. 197.

37) Christus und die Cäsaren S. 1.

38) Daselbst S. 15.

trat, eingeleitet war“³⁹⁾, und zwar in der Form des Stoizismus, welcher durch seine Ethik der Menschheitsverbrüderung und der Humanität dem Übermenschentum der Imperatoren entgegenwirkte. In dem Kapitel über die Lehrer Senecas schildert Bruno Bauer, wie die stoischen „Predigerschulen“ der Verbreitung dieser neuen Ethik dienten. „Der Same, den sie in die Gemüther geworfen hatten, keimte und trug Früchte — im Christentume“⁴⁰⁾.

Bereits hier erscheint die neue Ethik und die neue Lebenshaltung in der charakteristischen Auslegung als die Lebenshaltung der kleinen Leute, der Schlechtweggekommenen, der Revolutionäre und der Kommunisten. „Sie kannten schon jenes Schwelgen im Unglück, welches die Seligpreisungen der Armen, Leidtragenden und Hungernden in der evangelischen Bergpredigt ausdrückten. Und als jener Demetrius dem Seneca sagte, ‚ihm komme nichts unglücklicher vor als ein Mensch, dem nie eine Widerwärtigkeit zugestoßen ist‘, war er von den Wehen des Lucas-Evangeliums über die Satten, Reichen, Lachenden und Umschmeichelten nicht weit entfernt“⁴¹⁾.“ In Seneca selbst ist die durch die neue Moral herbeigeführte Schwächung in Form der Widerstandslosigkeit gegen den Zusammenbruch der antiken Lebens- und Gesellschaftsordnung bemerkbar. „Wie diese Meister ungebrochenen Herzens an die Stelle der aufgelösten Staatswesen ihre Schulen setzten, so blickt auch Seneca ohne schmerzliches Bedauern auf den Untergang der Republik zurück“⁴²⁾.

Freilich ist diese passive Haltung, die Verschiebung des Schwergewichts des Lebens in eine geistige, transzendente Welt, die Flucht aus dem zusammenbrechenden diesseitigen Äon in ein Jenseits, bei Seneca nichts Neues. Er selbst ist nur Glied einer Ahnenkette, die auf Plato zurückreicht. Wie bei Nietzsche erscheint also bereits der „jüdisch angemuckerte“ Plato als Bahnbrecher des „antiken Pessimismus“, der schließlich im Christentum zum völligen Umsturz der antiken Welt- und Lebensordnung geführt hat. Von dieser neuen Moral heißt es: „Der Inhalt selbst

39) S. 21.

40) S. 25.

41) S. 27.

42) S. 32.

aber — all jenes ‚Seufzen der Kreatur‘ — (um einen nach-Seneca-schen Ausdruck zu gebrauchen) —, alle jene Kummernis um das ‚Eine, was noth thut‘, — (um uns wiederum einer späteren Formel zu bedienen) — ist schon zu einer früheren Zeit in die Welt getreten. Die Urheber sind Plato und Stoa⁴³⁾.“ „Plato ist es, der diese Formeln für die Sehnsucht nach der oberen Heimat für die folgenden Jahrtausende zur Herrschaft gebracht hat. Der Stifter der Akademie, der für die Schuld der Sterblichen das grelle Bild des Seelensturzes aus der oberen Ätherwelt in das sinnliche Diesseits erfunden hat, fügte zu diesem Bilde auch die Klage über die Last des Leibes hinzu und seufzte nach der Flucht aus dem Kerker desselben. Plato hat für das sorgliche Trachten nach dem Absterben den klassischen Ausdruck gebildet. Seneca verweist die trauernde Marcia auf diesen Ausspruch des göttlichen Weisen vom Emporstreben der Seele nach dem Sterben⁴⁴⁾.“ Hier ist also an dem wesentlichen Punkt der lebensfeindlichen Einstellung, die innerhalb der antiken Kultur selbst erwacht ist, eine unmittelbare Traditionsliste von Plato-Seneca bis zu der christlichen Gemeinde aufgestellt. Die christliche Kirche ist nur der endgültige Sieg einer Unterströmung der Antike, welche längst und in immer stärkerem Maße die Geistes- und Lebensrichtung bestimmte. „Plato empfahl das sorgliche Trachten nach dem Sterben, die Stoiker bevölkerten die Welt mit entsagenden Mönchen, Seneca schwelgt in Todesgedanken, ... und das Neue Testament, in welchem die Vollendung des einzelnen im Sterben ihre beredteste Darstellung erhalten hat, läßt seinen Logos den Mühseligen und Beladenen die wahre Ruhe auf seinem Wege verkündigen⁴⁵⁾.“ Was bei Plato sich andeutet, daß der Gerechte ans Kreuz geschlagen wird, ist bei Seneca deutlich ausgesprochen: „Ans Kreuz geschlagen werden, gefesselt, verstümmelt werden, sich als Opfer darbringen, gehört zu den Kennzeichen der Tugendhaften⁴⁶⁾.“

Diese immer stärker hervortretende Lebensauffassung breitet sich in den Rhetorenschulen und in den Hörsälen der Philosophen

43) S. 39.

44) S. 40—41.

45) S. 42.

46) S. 45.

in Rom und Alexandrien weiter aus. „Die späteren christlichen Lehrer füllten nur das Sparrwerk aus, welches die Zeitgenossen der ersten Cäsaren zu ihrem Weltbau aufgerichtet hatten⁴⁷⁾.“ „Diese ersten Baumeister entwarfen jene Antithesen des Morali-schen und Gesetzlichen, des Himmlischen und Irdischen, in denen sich später die Christen bewegten und sie schufen die über-schwengliche Sprache, in welcher ein von der gesetzlichen Ord-nung unbefriedigtes Herz seine Wünsche und Räthsel andeutete. Hier, unter den Augen des Augustus, wurde der Rahmen für jene Heiligen- und Wundergeschichten angelegt, an denen sich die Christen erbauten: ja die Controverse-debatten haben auch für jene Legenden, in denen christliche Märtyrer und heilige Jungfrauen gegen die Lockungen und Qualen der Welt ihre Reinheit bewahren, die Umrisse gezeichnet⁴⁸⁾.“

In einem besonderen Kapitel über das Haus der Flavier und das Judenthum wird die Verbindung des jüdischen Denkens mit der stoischen Philosophie noch eingehender behandelt. „Wäre dies entsagende Judenthum — (die Sanftmüthigen) — nicht selbst nach Rom gedrungen, so war hier sein Hervorgang aus der Mischung des Gesetzes mit dem asketischen Stoicismus ebenso natürlich und unvermeidlich, wie in Alexandrien seine Geburt aus der Combination der Offenbarung mit der Mystik Heraklits. Aus dieser Mischung, zumal in der Seele des weltmüden Römers, ging jene verächtliche Laßheit hervor, die seinen Verwandten Domitian in Wuth versetzte und welche, wie Tertullian be-richtet, auch noch um das Jahr 200 den Spott der Weltleute über die ‚Unbrauchbarkeit‘ der Christen ‚für die Geschäfte‘ hervor-rief.“

Auch die Betrachtung des soziologischen Milieus der Christen-gemeinden macht sich bei Bruno Bauer bemerkbar: das Christen-tum ist die Religion der Unzufriedenen und Zukurzgekommenen, der Erniedrigten und Beleidigten. „Die S k l a v e n z w i n g e r und die p r o b l e m a t i s c h e n G r u p p e n der Freigelassenen lieferten somit wie die höchsten Gesellschaftsklassen die Elemente zu einer geordneten Schaar, für welche das angebliche Glück

47) S. 88.

48) Dasselbst.

dieses Zeitalters ein Elend oder ein schaaales Ding war, welches sie freudig für die Theilnahme an einem neuen geistigen Bund hingaben. Aus ihnen bildet sich die Armee, die sich im Innern des römischen Reichs zum Weltgericht über dasselbe erhob. Die Losung für diese große antikaiserliche und antirömische Armee hat Plato gegeben. Dieser Philosoph, der sich auf seinen politischen Ausflügen nach Syrakus vergeblich bemüht hatte, die entarteten demokratischen und aristokratischen Elemente seiner Zeit durch eine selbst erst zu erfindende Tyrannis zu heilen, hat die Verzweifelnden, die noch Augen haben und ‚sehen wollen‘, nach oben verwiesen. Der wahre Staat ist ihm im Himmel ⁴⁹⁾.“

Dieser „antike Pessimismus“ hat sich dann unter den Trajanen und Antoninen vollends rapid entwickelt ⁵⁰⁾. „Die von Plato und der Stoa geforderte Entsagung und Abtötung stand in Jugendschönheit und in griechisch gemildertem ägyptischem Ernst an den Hauptorten der Welt, als sich zu gleicher Zeit die Botschaft von demjenigen verbreitete, welcher die Entsagung in der Gestalt der Niedrigkeit und unter den Todesmarten des Sklaven dargebracht hatte. Es fragte sich, wer von Beiden siegen sollte ⁵¹⁾.“ Der radikalste Pessimismus siegt schließlich in der Form der marcionitischen Gnosis. „Als die Gnostiker ihre Sätze von der Versenkung der Seele in den Tod dieser Welt und von ihrer Wiedervereinigung mit dem obersten Ausgangspunkt aus der Bilderwelt Platos holten, führten sie das Christentum keineswegs in eine fremde Welt hinüber, wurden sie zu ihrer Verschmelzung des Neuen mit der griechischen Weisheit auch nicht durch den Zufall bestimmt, daß damals gerade die platonische Askese im allgemeinen Ansehen stand. Sie stärkten sich . . . vielmehr an derselben Quelle, aus welcher die neue Lehre ihre Grundsätze von der Entsagung geschöpft hatte ⁵²⁾.“

Die zusammenfassende Darstellung dieser Geschichts-idee lautet schließlich: „Meine bisherigen Ausführungen haben nach-

49) S. 254—55.

50) S. 260.

51) S. 285.

52) S. 316; vgl. auch S. 300.

gewiesen, daß die Grundsätze des Christenthums, der Gewinn des Sterbens, die Weisheit der Flucht aus der Welt und die Vollendung im Tode (dazu das Bild vom Logos als dem Offenbarer des Göttlichen) von der Philosophie Griechenlands aufgestellt waren und von dem Christenthum als Eine Thatsache für die Nachfolge zur Anschauung gebracht sind. Statt vor einer Kluft zwischen der angeblich alten und der neuen Zeit mit künstlichem Staunen stehen zu bleiben, wird man vielmehr anerkennen müssen, daß das Christenthum mit seinem Hervorgange aus der griechischen Philosophie gerade von der Entwicklungsfähigkeit des Alterthums Zeugniß ablegt. Sollte bei alledem die Thatsache bestehen bleiben oder gar in einem weiteren Umfange erhärtet werden, daß das Alterthum selbst mit dem Christenthum an der Grenze seines Horizonts angelangt war, so würde das vielmehr den Kern unserer ganzen Arbeit bestätigen, daß das Christenthum nur eine Modifikation und Steigerung des Alten war⁵³⁾.

Von hier aus erfolgt die radikale Absage an die christliche Auslegung der Kirchengeschichte. „Von Griechenland aus brachten die Geister eines Heraklit, Plato, Antisthenes und Zeno dem Abendland den Ruf zur Weltentsagung, Selbstverleugnung und zum Absterben, wodurch der Mensch zur Gottähnlichkeit und ewigen Ruhe gelangt. Seneca und seine römischen Vorläufer haben die Weisheit jener Griechen in die Massen und in die Gemüther eingeführt und von ihnen kommen die nachdrücklichsten Sprüche, die in den Evangelien und apostolischen Briefen die Seele ergreifen. Bedurfte es also, um dem Abendland zu helfen, erst des Nachtgesichts, in welchem dem Apostel Paulus, als er in Troas weilte, auf dem andern Ufer des Meeres ein macedonischer Mann zurief: Komm herüber nach Macedonien und hilf uns⁵⁴⁾?“

Hier ist also in Form eines durchentwickelten und an Hand des sorgfältigsten Quellenstudiums explizierten Geschichtsbildes die These vom präexistenten Christenthum, von der Zugehörigkeit der christlichen Kirche zu der spätantiken Geistes- und Sozialgeschichte, von der antiheidaischen Wirkung des Platonismus,

53) S. 325.

54) S. 346.

von der revolutionären Vergrößerung des alten Platonismus in der Stoa, von dem Vulgärplatonismus der Entrechteten, von dem Sklavenaufstand gegen die heroischen Menschen der antiken Welt die Rede, der im Christentum seinen Abschluß und sein Ende findet. Dem „judaisierten Nachlasse Athens“ verdankt noch jetzt die Kirche ihre Theologie und „das Schwert des Glaubens, mit welchem die Apostelfürsten ihrer Gemeinde durch die Kaiserzeit Roms den Weg bahnten, haben sie von den Stoikern geerbt. Dasselbe Schwert wird in der Hand der Nachfolger der Stoa blitzen, so lange und so oft eine politische Gewalt im Zusammensturz einer veralteten Weltordnung nur den Freibrief ihres Vorrechts und nicht das Werk einer allgemeinen Befreiung erblickt⁵⁵⁾.“

55) S. 387. Es scheint, daß die Beschreibung der ersten römischen Christengemeinde, wie sie sich in Renans „Paulus“ dargestellt findet, auf die Vorstellungen Nietzsches von dem „Milieu“ der ältesten Christengemeinde eine gewisse Bedeutung gehabt hat. Dort wird nämlich das „Milieu“ der ersten römischen Christengemeinde folgendermaßen beschrieben (S. 107 der Übersetzung von Franzen, Berlin 1955): „Das größte Judenviertel Roms lag jenseits des Tiber, also im ärmsten und schmutzigsten Teile der Stadt... In diesem Viertel wohnten Juden und Syrer, Völker, die zur Knechtschaft geboren waren, wie Cicero sagt. Wirklich stammt die jüdische Bevölkerung in Rom von freigelassenen Nachkommen der jüdischen Gefangenen ab, die Pompejus nach Rom gebracht hatte... Zahlreiche Auswanderer hatten die erste Kolonie verstärkt. Diese armen Leute waren zu Hundernten an der Ripa gelandet und lebten jetzt in dem angrenzenden transteverischen Stadtteil unter ihresgleichen. Sie vermieteten sich als Lastträger, versuchten sich durch Kleinhandel zu ernähren, machten Tauschgeschäfte mit Feuerzeugen und zerbrochenen Gläsern und boten so der stolzen italischen Bevölkerung einen Anblick, der ihr später unangenehm vertraut werden sollte: das Bild des Bettlers, der in allen Künsten seines Berufes bewandert ist. Ein Römer, der etwas auf sich hielt, setzte niemals den Fuß in diese berüchtigten Viertel. Die öffentliche Meinung hatte sie den verachteten Klassen und den schmutzigen Arbeiten als Banmeile zugewiesen; hier befanden sich die Lohgerbereien, die Werkstätten für Darmsaiten und die Faulbütten der Hersteller von Papier. In diesem verlassen Winkel führten die Unglücklichen ein ziemlich ruhiges Leben inmitten von Warenballen, Kneipen übelster Sorte und den Quartieren der Säufentträger... So tat sich in dem gewöhnlichen Hafenviertel, wo die Waren der ganzen Erde aufgestapelt lagen, eine Welt von Ideen auf, aber das alles verlor sich in dem geräuschvollen Leben einer Stadt, die so groß war wie London oder Paris. Gewiß ließen sich die hochmütigen Patrizier bei ihren Spaziergängen über den Aventin nicht träumen, daß in den elenden Hütten, die sie auf der anderen Seite des Tiber am Fuß des Janiculum liegen sahen, die Zukunft der Welt heranreife. An jenem Tage, als unter der Regierung

5. Nietzsche und der deutsche Spiritualismus.

Die Aufhellung der geistesgeschichtlichen Linie Nietzsches-Bruno Bauer-Edelmann zeigt eindeutig, in welche Tradition der religiösen Entwicklung das Antichristentum Nietzschescher Prägung einzuordnen ist. Es sind nicht die Ideen des französischen Rationalismus, es ist nicht die Tradition der westlichen Aufklärung, welche das Gesicht des Nietzscheschen Antichristentums bestimmt, sondern die Tradition des deutschen Spiritualismus, die von Sebastian Franck und in einem gewissen Sinn auch von Luther ausgehend über Gottfried Arnold und über Edelmann in das 19. Jahrhundert hineinführt und die in Nietzsche ihren Abschluß findet.

Drei Motive sind es, welche die geistige Haltung dieser Gruppe durchweg bestimmen. Das erste ist die Ablehnung der organisierten, öffentlichen, großen Kirchen, die Ablehnung des in Konfessionen zerspaltenen Welt-Christentums und die Bezeichnung der Weltkirchen als „Babel“. Die Erkenntnis, daß nur dort die wahre Kirche ist, wo die Darstellung und der Geist des Lebens Christi wirksam ist und wo sich an den wahren Christen das metaphysische Schicksal Christi vollzieht, d. h. wo Leiden, Verfolgung, Minorität ist, und die entsprechende Erkenntnis, daß das konfessionelle Kirchtum die Stätte des Antichrists, des Greuels der Verwüstung, Babels ist, hat bereits bei Gottfried Arnold dazu geführt, zum Sturm gegen die entartete Kirche aufzurufen und den Krieg gegen Babel zu erklären. Es ist der heilige Krieg gegen die Verfälschung der christlichen Offenbarung, gegen das neue

des Claudius ein Jude, der in den neuen Glauben eingeweiht war, gegenüber dem Emporium seinen Fuß aufs Land setzte, ahnte niemand in Rom, daß der Gründer eines zweiten Weltreiches, ein anderer Romulus sich anschickte, im Hafenviertel auf einem Strohlager zu nächtigen... Bald tauchten noch andere seinesgleichen auf. Scheue Ankömmlinge aus Syrien brachten Briefe und Berichte über die unaufhörlich wachsende Bewegung mit. Schon konnte sich eine kleine Gruppe bilden. Alle diese Leute stanken nach Knoblauch: die Vorfahren der römischen Prälaten waren arme, schmutzige, unfeine und ungebildete Proletarier, die grobe, unsaubere Leinenkittel trugen und einen übelriechenden Atem hatten, weil sie schlechte Speisen essen mußten. In ihren Häusern herrschte jener Elendsgeruch, den eine Anhäufung kümmerlich gekleideter und ernährter Existenzen ausströmt."

Juden- und Pharisäertum, gegen das Buchstabenchristentum, gegen die Verschmelzung der Kirche mit den Weltmächten, gegen die Ausrottung des Geistes Christi, gegen den dogmatischen Formalismus, gegen den Streitgeist, gegen das zänkische Recht-habenwollen, der hier in den schärfsten Worten erklärt wird.

Es genügt hier, auf die stärkste und heftigste Äußerung dieser Frömmigkeitshaltung hinzuweisen, ein Gedicht Gottfried Arnolds, das den erbittertsten Kriegsgesang in diesem Krieg gegen das konfessionelle Kirchentum seiner Zeit darstellt.

Babels Grab-Lied (Jerem. 51 v. 9).

- 1 Der Wächter Rath /
Den Gott bestellet hat /
Spricht die Sententz schon über Babels Wunden /
Es sey kein Artzt noch Kraut vor sie gefunden /
So gar verzweiffelt sey der Schad /
Den Babel hat.

- 3 Sie inficirt
Den Artzt der sie berührt /
Und läßt an ihm zum Trinckgeld Plagen kleben
Der sie doch will erhalten bey dem Leben /
Und flickt an ihr / so daß man deutlich spürt /
Wer sie berührt.

- 4 Es zieht ihr an
Die Larve / wer noch kan /
Such seine Kunst mit Schätzen zu beweisen /
Die Zorn-Fluth wird den Heuchel-Schmuck abreißen /
Das Feuer kommt und zündt die Stoppeln an /
So bleibt nichts dran.

- 6 Man siht den Greul /
Der Boßheit starcke Seul /
O pfuy / wie stinckt die Hure hier auff Erden!
Wie soll sie nicht ein Abscheu Engeln werden?
Wenn sie entdeckt von so gar langer Weil /
Der Boßheit Greul.

- 7 So laßt sie gehn /
 Und ihrem Richter stehn!
 O reißet Band und Pflaster ihr vom Leibe /
 Damit sie bloß und nackend stehen bleibe!
 Die Schande muß der gantze Himmel sehn /
 Drum laßt sie gehn!
- 9 Der Tod sitzt ihr
 Schon auff der Zungen schier /
 Ihr Aas soll bald in Abgrund seyn begraben /
 Da mögen sich die Buhler an ihr laben.
 Die fürchten schon / es falle ihre Zier /
 Und merckens schier.
- 10 Drum stürmt ihr Nest /
 Darin sie stolz gewest /
 Zerschmettert ihre Kinder an den Steinen!
 Die Schlangenbrut soll ja niemand beweinen.
 Gebt ihrem Bau / dem Frevel-Sitz den Rest /
 Und stürmt ihr Nest.
- 11 Seht / welcher Christ /
 Erst auff der Mauren ist /
 Soll zur Belohnung Schwerdt und Feuer haben.
 Bey diesem Sieg ertheilt man solche Gaben.
 Doch bey GOtt kriegt ein solcher Helden-Christ /
 Was ewig ist.
- 12 Auff / auff! es rufft
 Auß jener Sternen-Lufft /
 Und bläht schon Lerm der Wächter auff der Mauren /
 Der Sion-Stadt. Es müsse keinen dauren
 Ehr / Gut und Blut! Hört wie euch in der Lufft
 Der Wächter rufft.
- 13 Laufft an / und streit /
 In Helden-Tapferkeit!
 Soldaten müssen nicht so feige kämpffen:
 Wer will dann sonst der Hure Herrschafft dämpffen /
 Wann auch nicht Hirten-Knaben sind bereit /
 Zur Tapferkeit?

15 Drum dämpffet nicht

Den Geist / wenn er außbricht /
 In euch und andern Babels Grund zu stöhren /
 Ihr sonderlich / die ihr wollt viel bekehren /
 Seht / daß nur erst in euch gantz Babel bricht /
 Und heuchelt nicht! ¹⁾

Der Kampf gegen das weltförmige Kirchenchristentum hat in der Geschichte der deutschen Frömmigkeit kaum einen stärkeren dichterischen Ausdruck gefunden. In der dichterischen Prosa des „Antichrists“ von Nietzsche kehren diese rasenden Kampftöne wieder. Dieser Kampf ruft zur Befreiung des wahren Christus und des wahren christlichen Lebens von der Überlastung und Entartung im öffentlichen Weltchristentum der Konfessionen tönt bei allen Wortführern dieses Ordens der Babelkämpfer durch die Jahrhunderte wieder, bei G i c h t e l, B r e c k l i n g, D i p p e l, bei den Boehmeschülern. Bemerkenswert ist hier wieder E d e l m a n n, der diese Parole dem 18. Jahrhundert weitergibt. Er beruft sich nämlich in seinem Kampf auf niemand anders als auf — L u t h e r. Mit einer feinen Witterung für die spiritua- listischen Züge in Luther hebt Edelman die Worte aus der Kirchenpostille Luthers hervor:

„Es wäre besser, daß man alle Kirchen und Stiffter in der Welt auswurtelte und zu Pulver verbrennete, wäre auch weniger Sünde, obs schon jemand aus Frevel thät, denn daß eine einige Seele in solchen Irrthum verführet und verderbet würde. Denn GOTT hat NB nichts von Kirchen, sondern allein von den Seelen geboten, welche seine rechten eigentlichen Kirchen sind, davon St. Paulus sagt I. Cor. 3. 16: ‚Ihr seyd GOTTES Tempel oder Kirche etc.‘ Und abermahl: Ich sage noch, es wäre gut, um solches Irrthums willen auszutilgen, daß man all Kirchen einmahl in aller Welt umkehrete und in gemeinen Häusern oder unter dem Himmel predigte, betete, tauffte und alle Christliche Pfligh- ten übte. Sintemahl auch die angezeigte Ursache, Kirchen zu bauen, eine schlechte Ursache ist. Christus predigte über 3 Jahr und doch nur drey Tage im Tempel zu Jerusalem, die andern

1) Göttliche Liebesfunken, 1. Teil Nr. CXXVI, vgl. Gottfried Arnold. In Auswahl herausgegeben von Erich Seeberg, München 1934, S. 276 ff.

Tage predigte er in den Jüden-Schulen, in den Wüsten, auf den Bergen, in den Schiffen, über Tisch, in den Häusern. Johannes der Täufer kam gar nie in den Tempel, predigte am Jordan und an allen Orten. Die Apostel predigten am Pfingst-Tage zu Jerusalem auf dem Marckte und Gassen. Philippus predigte dem Eunuch auf dem Wagen, St. Paulus predigte zu Philippis am Wasser, im Kercker und hin und her in den Häusern, wie auch Christus ihm befahl, daß sie NB sollten in den Häusern predigen. Ich meine, sie seyn eben so gute Prediger gewesen als jetzt seyn. Aber also solt es gehen, daß NB den irrigen Predigten und Teuffels-Lehren köstliche gewölbte Häuser gehalten werden, aber GOTTES Wort soll keine Herberge in gantz Bethlehem finden, da es mocht gebohren werden... Hier siehst du, warum der Donner die Kirchen gemeinlich für allen andern Häusern schlägt, daß ihnen GOTT feinder ist, denn keinen andern, darum daß in keiner Mord-Gruben, in keinem Huren-Hause solche Sünde, solch GOTTES-Lästern, solch Seelen-Mord und Kirchen-Verstörung geschicht noch geschehen mag, als in diesen Häusern. Denn NB wo nicht wird das lautere Evangelium geprediget (Ach! daß wir in uns gehen möchten und sehen, wie lebendig Lutherus hier seine Nachfolger abmahlet) da ist gar viel ein geringerer Sünder der öffentliche Huren-Wirth denn derselbige Prediger, und das Huren-Hauß auch nicht so böse als dieselbe Kirche ²⁾.“

Das zweite Hauptmotiv dieser spiritualistischen Kirchenidee ist der *Verfallsgedanke*. Die heutige öffentliche, weltförmige Kirche ist zu Babel, zum Greuel der Verwüstung geworden durch einen immer weiter fortschreitenden Verfall des ursprünglichen christlichen Lebens und des echten christlichen Evangeliums. Die Geschichte dieser Verfalls-idee und ihrer verschiedenen Auslegungen innerhalb der Entwicklung des deutschen Spiritualismus ist ausführlich von *Erich Seeberg* in seinem Werk über die Geschichtsideen des Protestantismus beschrieben worden, das den Titel „Gottfried Arnold, Die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit“ führt, während die Verwurzelung dieser Verfalls-idee in dem mittelalterlichen Spiritualismus

2) Edelmann, Unschuldige Wahrheiten 1735 S. 227 aus Luthers Kirchen-Postille p. m. 187 u. 188.

in meiner „Ecclesia spiritualis“ nachgewiesen ist. Es mögen daher an Stelle einer neuen Darstellung die entscheidenden Sätze Seebergs über die Verfallsidee folgen:

„Die Verfallsidee ist das Schema, in dem die spiritualistischen Kreise aller Zeiten, die Sekten seit dem Mittelalter, aber auch die Reformatoren, obgleich diese in charakteristischer Begrenzung, das Werden der Kirche vor sich gesehen haben . . . Am echtsten ist ihre radikale Gestaltung bei Männern vom Schlag des Campanus, Servets oder Sebastian Francks, die mit dem Tod der Apostel das Verhängnis über die Kirche hereinbrechen lassen . . . Schließlich ist es das Problem von Kirche und Welt oder Geist und Fleisch — oder wie man sonst die große Spannung, die das Leben aller Religion ist, formulieren mag — das hinter dieser Auffassung des Verlaufs der Kirchengeschichte steht. Die Verfallsidee gehört zu jener Lösung des Problems, die den Gegensatz ganz beibehält, ja die ihn durch Übertragung auf die große Kirche selbst verschärft, und die die Lösung in die menschliche Seele für sich verlegt. In ihr spricht sich der weltabgewandte und kulturfremde Sinn aus, der Stärke und Schwäche des Christentums zugleich ist. Zugleich rückt sie die Grundlage der Geschichte des Christentums in immer helleres Licht und legitimiert die Notwendigkeit einer Reformation um so deutlicher, je mehr sie die Geschichte der Kirche als ein immer krasserer Abweichen von der gottgewollten Wahrheit versteht. So ist es kein Zufall, daß alle Spiritualisten Vertreter der Verfallsidee sind³⁾.“

In der Entwicklung dieses Verfallsgedankens macht sich eine merkwürdige Verschiebung bemerkbar: bei den älteren Spiritualisten ist noch der Grundgedanke der mittelalterlichen Sekten-Theologie beibehalten, der darauf hinausläuft, den Abfall bei Kaiser Konstantin und der von ihm ausgehenden Umwandlung der Märtyrerkirche in die offizielle Staatskirche und der damit verbundenen durchgehenden Verweltlichung anzusetzen⁴⁾. Diese Datierung des Abfalls wird im allgemeinen bis in die Anfänge des 18. Jahrhunderts hinein in den spiritualistischen Kreisen festgehalten. Sie verschiebt sich aber unter dem Einfluß der

3) Erich Seeberg: Gottfried Arnold, Die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit, Meerane 1923, S. 260—261.

4) Dasselbst S. 32 und S. 257 ff.

zunehmend einsetzenden philologischen und historischen Kritik an den Texten des Alten und Neuen Testaments. Diese Kritik erwies die Tatsache verschiedener Redaktionen und Schichten des Alten und Neuen Testaments, zeigte die Spuren einer fortschreitenden Bearbeitung und Ummodellung der heiligen Texte selbst, offenbarte die Arbeit ganzer Generationen an der Veränderung des heiligen Wortlautes und zerschlug so die traditionelle Auffassung von der Inspiriertheit und Unversehrtheit des heiligen Worts.

Gerade Edelm ann ist hier insofern wichtig, als er die Konsequenz aus diesen Ergebnissen einer neuen kritischen Betrachtung des neutestamentlichen Textes zieht und die Datierung des Verfalls bereits bei der ersten Jüngergeneration ansetzt. Die Entartung besteht nach ihm darin, daß sie Christus nach ihrem eigenen Sinn gedeutet und diese Deutung in das erste Evangelium Christi hineingeschoben haben. Dies ist der Anfang einer immer weiterschreitenden Veränderung und Entstellung des ursprünglichen Christentums. So finden sich bei ihm etwa folgende Worte:

„Das lehret uns die Schrift selber an dem Exempel der Jünger Christi handgreiflich. Welcher Doctor oder Professor getraut sich zu behaupten, daß die Apostel so wohl vor / als nach der Auferstehung Christi alle die Grillen geglaubt, die sie nach der Hand unter einander von seiner Person und Amte gefangen haben? Glaubten sie nicht steif und feste, Christus werde ein weltlich Königreich auf Erden anfangen, sie von der Römer Joche befreyen, und sie zu großen Herren in seinem Reiche machen? Erkante wohl einer unter ihnen den Zweck und die Absicht, weßwegen er in die Welt gekommen war? Glaubten sie nicht alle in den meisten Stücken noch eben so verkehrt, als die Juden noch auf diese Stunde glauben? Hinderte aber dieser verkehrte Glaube, daß sie GOTT nicht angenehm oder Christi Jünger seyn kunten? Man zeige uns doch den Catechismus oder das Glaubens-Articul-Gebäude / das ihnen Christus vorgelegt und welches sie beschweren müssen, ehe er sie vor seine Jünger erkante⁵⁾.“

Die Folge ist, daß sich der Verdacht des Abfalls bereits gegen die Heilige Schrift selber richtet, die ja durch diese Datierung

5) Edelm ann, Die Göttlichkeit der Vernunft 1741, 465.

der Entartung nicht zum Dokument der ursprünglichen Verkündigung, sondern zum Zeugnis einer ersten Entstellung des Ursprünglichen wird. Deshalb spricht Edelmann offen davon, „daß unsere heutige Bibel aufs gröbste und verschämteste verfälscht ist“⁶⁾, er spricht davon „wie unverantwortlich die Schriften der Evangelisten und Apostel verfälschet und verdorben worden und wie wenig man sich heut zu tage auf ihre Zuverlässigkeit und Richtigkeit zu verlassen habe“⁷⁾, und daß jeder, der dies nicht erkennt, „nicht allein aller Beurtheilungs-Krafft gänzlich beraubet seyn, sondern auch alle Hochachtung und Liebe gegen seinen Erlöser gantz und gar aus sich verbannet haben muß“⁸⁾. Ja er geht soweit, sich auf Locke zu berufen, der „die Briefe der Apostel, wie ihr sie NB jetzt habet, verdorben Papier genennet“ und spricht von der Bibel als „dem finsternen Buchstaben, der durch lauter Betrüger oder arme betrogene Leute auf uns gebrachten Schrift“⁹⁾.

Hier ist also der Abfall bereits ganz nahe an den Ursprung selbst herangeschoben, mit dem Ergebnis, daß im Grunde schon hier das Christentum auf die Person und das Leben Jesu Christi und einiger weniger Jünger reduziert ist, die ihn noch verstanden und die aus diesem Verständnis heraus ein christförmiges Leben geführt haben.

Wieder wird hier die eine große Absicht, der eine große Lebensinhalt dieser Spiritualen deutlich: den Schutt des entarteten Kirchentums möglichst bis in die tiefsten Schichten hinein wegzugraben, um das Ursprüngliche in seiner reinsten Form bloßzulegen und wiederum wird auch hier an diesem zweiten Punkt ersichtlich, wie weit die Ideen, die in Nietzsches Antichristentum ausgesprochen sind, in einer alten Tradition der deutschen Frömmigkeitsgeschichte vorgebildet sind, und wie sie immer wieder aus der Betrachtung der konfessionellen Zersplitterung und dem Gegeneinander der Absolutheitsansprüche der verschiedenen Kirchen innerhalb derselben völkischen, politischen und geschichtlichen Gemeinschaft erwachsen.

6) Göttl. d. Vern. S. 485.

7) Dasselbst S. 485.

8) Dasselbst S. 502.

9) Dasselbst S. 511.

Auch der dritte Gedanke, der diesen Orden der Babel-Stürmer untereinander verbindet, findet sich bei Nietzsche wieder: auf die Frage, wie nunmehr das ursprüngliche und allein noch von ihnen anerkannte Christentum ausgesehen hat, haben sie alle die eine Antwort: **Leben und Verkündigung bilden eine Einheit.** Das Evangelium und seine Darstellung in einem evangelischen Leben gehören zusammen. Gerade hier wird der Verfall der gegenwärtigen, weltförmigen Kirchen besonders offenbar, die ja alle nur davon leben, daß sie diese ursprüngliche Einheit zerstörten, die Verkündigung zur Lehre verkümmern ließen und das christförmige Leben ganz abschafften. Wiederum ist hier **E d e l m a n n** in seinen Äußerungen sehr bezeichnend.

„Denn wer ist Christi Nachfolger gewesen? bey wem ist Christi Leben, seine Einfalt, stiller Geist und Sinn, Demuth und Friedfertigkeit gefunden worden? Wer hat gesegnet, wenn man ihn geflucht und gescholten? Wer hat ihm viel lieber unrecht thun lassen, ehe er seinem Bruder hätte unrecht gethan? Wer hätte sich lieber vervortheilen lassen, ehe er seinen Bruder vervortheilet hätte? Wer hat diß bißher in acht genommen: Rächet euch selbst nicht, meine Liebsten? Wer ist bißher mit Christo neu gebohren, mit ihm gecreuziget, gestorben, begraben, auferstanden, aufgefahren, und hat über seine Feinde regieret und geherrschet? Wer hats gelehrt! Wer hats gewußt! Soll nun dieselbe Christi Kirche seyn, da Christi Jünger und Diener also leben, oder vielmehr in welcher Christus also lebt, so werden wir gewiß dieselbe wunderlich müssen zusammensuchen ¹⁰⁾.“ . . . „Hier bitte ich euch, öffnet ein wenig die Augen eurer Vernunft nur und sehet die Beschreibung eines Jüngers Christi Matt. 10, 38 Luc. 14, 27 Joh. 8, 31 Joh. 14, 4—5 in göttlicher Furcht an und erweget, ob ihr sie auf einen eintzigen in der so genannten Christenheit (der NB bloß bey den Meinungen seiner Parthey steiff und feste zu bleiben gedencket) appliciren könnet? . . . Ich bekenne rund heraus, welche sichtbare Kirche lehret und lebet, wie die Apostel und ersten Christen gelehrt und gelebt haben, die halte ich vor die wahre Kirche ¹¹⁾ . . . Die ersten Lehrer waren Fürbilder und

10) Unsch. Wahrh. S. 278.

11) Daselbst S. 9; 69.

Lebens-Spiegel ihrer Zuhörer und vermahnnten sie ihre Nachfolger zu werden, gleichwie Christi, wie schon gedacht. Kann aber ein Zuhörer, der nur noch ein Fünckchen Ehrbarkeit im Bußen hat, das asotische und interessirte Wesen, so bey den meisten seiner vermeynten Seelen-Hirten herrschet, wohl mit Vernunft vor ein Fürbild seines Thuns und Wesens halten? ¹²⁾“

Eben dieser Trug soll beseitigt werden: deshalb klingen in diesem Zusammenhang immer wieder die Töne des Arnoldschen Babel-Stürmerliedes bei E d e l m a n n an. So schreibt er von sich selber: „Muß ich noch zur Zeit das schon fast gänzlich demolirte Secten-Gebäude vollends mit einreißen helffen / was kan ich davor? Ist mirs doch befohlen. Redet auch eine Axt wider den so sie führet und damit hauet? Ich bin in der Hand des HErrn / ohne seinen Willen begehrt ich weder Hand noch Feder zu rühren ¹³⁾.“ Man spürt hier das prophetische Erwählungsbewußtsein, von dem sich dieses wilde Kämpfertum nährt.

Es ist nicht zu verwundern, daß im Zusammenhang mit diesen drei Hauptmotiven immer wieder der Gedanke aufspringt, der ja auch von Nietzsche recht häufig ausgesprochen wird: der Gedanke vom heiligen Betrug. Betrug ist es, das Evangelium zu verfälschen, Betrug ist es, das verfälschte als das wahre Evangelium auszugeben, Betrug ist es, die Einheit von Lehre und Leben zu zerschlagen und die leere Schale der Lehre als das Wesentliche darzubieten, Betrug ist es, das Evangelium in eine willkürliche Form von Separat-Lehren und Separat-Dogmen und Zeremonien zusammenzufassen und das Heil von diesen Sonderformen abhängig zu machen. So schreibt E d e l m a n n :

„Daher wollte ich auch vor meine Person keinen, weder in genere noch in specie, einen B e t r ü g e r heißen, wenn ich nur ein Wort finden könnte, das die Sache glimpfflicher und doch wahrhaftig ausdrückte. Doch ich will euch das Urtheil selber überlassen und mich von euch belehren lassen, wie ihr denjenigen wohl nennen möchtet, der weder das ist, wovor er sich ausgiebt, noch das praestiren kan, was er vorgiebt. Christus war allemahl dasjenige in der That, wovor er sich ausgab, und betrog die Men-

12) Daselbst S. 267.

13) Daselbst S. 1174.

schen nie mit seiner Person, ob er gleich leiden mußte, daß sich viel in ihren Gedancken gantz falsche Conceptionen von ihm machten. Wiederum prästirte er auch allmahl das, wozu er sich anheischig gemacht. Die nun in seiner Schule gelehrt haben, müssen eben so beschaffen seyn, oder ich sehe nicht, wie sie einem zumuthen wollen, daß er sie vor seine Jünger halten soll¹⁴.“

In einem ähnlichen Zusammenhang bringt er später ein Gedicht, das dieses Thema des frommen Betrugs zum Gegenstand hat und das lautet:

„Alles, was Betrug erdichtet
Wird sogleich mit Lust verrichtet.
Da wird dann so Volck als Priester
Von betrogner Andacht düster.
Pabst und weltliche Regenten,
Cardinäle, Superdenten
Werden durch Betrug regieret
Und fein hinters Licht geführt.
Lug und Trug erklärt die Rechte,
Giebt Gesetze Herrn und Knechte.
Kurtz, Betrug herrscht unter allen
In der Welt jetzt nach Gefallen.
Wer nur mit Betrug umgeheth,
Wird bald aus dem Staub erhöht.
Aber wer nicht kan betrügen,
Muss sich wie ein Budel schmiegen,
Und er heisst ohn allen Zweifel
Noch darzu ein dummer Teuffel¹⁵).

Schließlich ist auch die oben erwähnte Kritik der Reformation, ja sogar der Person Luthers bereits in dieser Tradition des deutschen Spiritualismus verankert. Auch hier ist Edelmann charakteristisch als Wortführer dieser Idee. Er weist immer wieder darauf hin, daß die sogenannten Lutheraner eben dadurch von Luther abgefallen sind, daß sie aus dem von ihm ausgehenden Anstoß einer universalen Erneuerung der ganzen christlichen Kirche eine Separat-Lehre gemacht haben, ja er sieht

14) Unsch. Wahrh. S. 238.

15) Göttl. d. Vern. S. 443.

den Verfall bei Luther selbst einsetzen, insofern sich bei dem alten Luther gegenüber dem von der Mystik beeinflussten jungen Luther eine zunehmende dogmatische Verhärtung feststellen läßt. So schreibt er über die Verstümmelung Luthers durch die Lutheraner:

„Ist Lutherus auch mit einem fanatischen Geiste besessen gewesen? O! Wie haben sich seine Nachfolger so erschrecklich geändert! Meint ihr wohl, daß er sie kennen würde, wenn er wieder aufstünde? . . . Wenn also eine der Wahrheit gemäße Distinction dißfalls gemacht werden sollte, so müßte man eher distinguiren inter Lutherum Biblicum et abiblicum, inter esurientem et saturum, inter Lutherum Christianum et Lutheranum . . . Man wird auch sehen, wenn man seine ersten Schrifften lieset, daß gantz eine andere Krafft darinnen verborgen als in den letzten, da er gar zu sehr den eignen Geist blicken läßt, welches ich euch weitläufig beweisen könnte . . . Genug, daß ihr hieraus sehen könnt, wie die Zeugnisse aus Lutheri ersten Schrifften eben diejenigen sind, denen er selbst und seine Nachfolger besser hätten nachleben sollen, wenn sie nicht im Fleische hätten enden wollen, was im Geiste angefangen war¹⁶⁾.“

Im Zusammenhang hiermit macht sich Edelmann daran, den Verlauf und die Methode der lutherischen Reformation selbst aufs heftigste zu kritisieren. Insbesondere ist es — auch hierin deutet er bereits einen Einwand an, der sich bei Nietzsche wiederfindet — die Schematisierung und juristische Umbiegung und Entseelung der lutherischen Anschauung von der Rechtfertigung, in welcher er die gefährlichste Entartung des ursprünglichen Evangeliums sieht. Während Luther noch unter der Rechtfertigung die Wiedergeburt des ganzen Menschen versteht, besteht die Rechtfertigung nach der Theologie seiner Zeit lediglich darin, daß man sich gedanklich die von Christus geleistete Satisfaktion vor Augen führt. Aber ist dies noch Christentum? „Wenn mir die gantze Seligkeit bloß dadurch zustanden kam, daß ich mir eine Minute einen Gedanken in meiner Phantasie mache, als hätte Christus mich nun auf einmahl, ob ich gleich nie im Lichte gewandelt noch Gemeinschaft mit ihm gehabt, mit seinem Blute

16) Unsch. Wahrh. S. 108—110.

gereinigt und zu einem Kinde GOTTES gemacht, saget, was ist leichter, als nach diesem Systemate ein Christ seyn? ¹⁷⁾“ Eben damit ist der letzten Verweltlichung die Bahn frei gegeben. „Der meisten Leute Glaube zu unsern Zeiten ist nicht einmahl so gut als der Teuffel ihr Glaube: Denn diese erzittern doch vor der lebendigen Majestät ihres Schöpfers. Aber unsern heutigen Christen kommt nicht einmal ein Schauer an vor dem schrecklichen Urtheil ¹⁸⁾.“

Nicht minder ist es die theologische Verhärtung der lutherischen Anschauung von der E r w ä h l u n g, die zu einer Zerstörung des Evangeliums führt. Die dogmatische Zuspitzung des Erwählungsgedankens in der Richtung, daß Gott vor Anbeginn der Welt einen unabänderlichen Heilsratschluß faßte, nach dem einige Menschen — unabhängig von ihrem sittlichen Streben und Verhalten — verdammt und einige erlöst sind, macht aus Gott einen Teufel und wirft die ganze Verkündigung von der göttlichen Liebe über den Haufen. Es klingen hier bereits die Nietzscheschen Gedanken vom Dysangelium an, wenn es von den Predigern dieser Lehre heißt: „Evangelisten sind sie auch nicht. Denn sie verkündigen gantz ein ander Evangelium von Christo, als uns die Apostel verkündigt haben, indem sie ihre fröliche Botschafft, wenn man sie recht einsieht, nothwendig entweder sicher oder verzweifelt macht, und Gott als ein abscheuliches Ungeheuer vorstellt, das unmöglich von einem vernünfftigen Wesen geliebet werden kann ¹⁹⁾. . . . Ist das die reine lutherische Lehre / die GOTT / der lauter Liebe ist / zu einem solchen Monstro und Tyrannen macht / dergleichen unter den verderbten Menschen nie keiner gewesen / weil die Welt stehet . . . Ihr lästert fürwahr Gott aus purer / blinder und orthodoxer Ignoranz auf eine abscheuliche Art / ihr machet ihn zum ärgsten Chicaneur und Betrüger / der kan funden werden . . . ²⁰⁾.“

Die Einordnung Nietzsches in diese Linie des deutschen Spiritualismus ließe sich noch an weiteren Punkten erweisen: man könnte hinweisen auf die Idee der reinen Innerlichkeit des Gottesreiches, wie sie Nietzsche entwickelt und wie sie in der

17) Daselbst S. 281.

18) Daselbst S. 301.

19) Daselbst S. 342.

20) Daselbst S. 945.

Gefolgschaft der älteren deutschen Mystik bei Sebastian Franck, Gottfried Arnold, Weigel, Edelmann sich wiederfindet. Man könnte weiter hinweisen auf die spiritualistische Beurtheilung des Katholizismus, auf die Urtheile über die Priester und Pfaffen — all diese Einzelemente sind entwickelt aus den drei Kernideen, die hier skizziert wurden, der Auslegung der Weltkirche als Babel, dessen Mauer gestürzt werden muß, der Verfallsidee, welche diese Entartung begründet, und der Anschauung von der ursprünglichen Einheit von Lehre und Leben, wie sie das erste Evangelium auszeichnete. An jedem einzelnen Punkte wird deutlich, daß Nietzsche den Abschluß und die letzte Radikalisierung einer genuin deutschen Entwicklung der Frömmigkeit darstellt.

Von dieser Verwurzelung in der Tradition des deutschen Spiritualismus her ist nunmehr auch die letzte hier zu besprechende Berührung mit der Theologie seiner Zeit zu verstehen, die Berührung mit Lagarde, der ja ebenfalls in diese Frömmigkeitstradition hineingehört.

6. Nietzsche und Lagarde.

Weniger auffällig, als die starke innere Berührung mit Bruno Bauer ist das Band, das Nietzsche in seinen Geschichts-ideen mit Paul de Lagarde verknüpft. Wieder ist es bezeichnenderweise ein Außenseiter der Theologie seiner Zeit, der gegen die zeitgenössische Kirche und ihre Lehrer mit schärfster Kritik vorgeht. Mit den positiven Zielen einer Erneuerung der Kirche, wie sie Lagarde verkündet, hat freilich Nietzsche nichts zu tun: aber in seinen Geschichtsideen und seiner Auffassung von dem Ursprung und der Entfaltung des Christentums und der christlichen Kirche hat er mehr mit Lagarde gemeinsam, als dies jemals vermutet wurde. Lagarde war ja Nietzsche kein Unbekannter. Nietzsche hat den ganzen Kampf Lagardes mit größter Aufmerksamkeit verfolgt und oft mit den Freunden schriftlich und mündlich sich darüber unterhalten. Daß die Stellung zu Lagarde von vorneherein eine kritische war, schließt nicht aus, daß er an ihm seine eigenen Gedanken geformt und weitergebil-

det hat. So schreibt Nietzsche im Januar 1873 aus Basel an Rohde: „Eine kleine, höchst auffallende Schrift, die 50 Dinge falsch, aber 50 Dinge wahr und richtig sagt, also eine sehr gute Schrift — versäume nicht zu lesen: der Titel würde Unseren nicht anziehen, darum rathe ich sie Dir eigens an. Paul de Lagarde, Über das Verhältnis des deutschen Staates zu Theologie, Kirche und Religion. Göttingen 1873, Dieterichsche Verlagshandlung¹⁾.“ Rohde antwortet darauf in einem Brief aus Kiel vom 20. Mai 1873: „Lagarde habe ich erst jetzt gelesen, mit großer Stärkung, in dem sehr kräftigen, ja austeren Apostelton und Ernste. Namentlich was er von einer mehr als ‚historischen‘ Theologie, als einer Anleitung zur Religion sagt, ist vortrefflich. Als Voraussetzung muß man ihm freilich immer zugeben, daß auf dem Grunde des trüben Schlammes ‚christlicher‘ Tradition eine ächte, lautere, ganz eigentliche (vor Allem, nicht rein moralische, sondern metaphysische) Offenbarung ruhe: sonst hat die neue ‚Theologie‘ in ihrer historischen Art gar keinen Sinn²⁾.“ — Rohde empfindet also an Lagarde dasselbe, was Nietzsche an ihm auffiel, den Versuch, durch die als Entartung und Verfälschung verstandene kirchliche Tradition, und das heißt bereits die frühkirchliche, älteste Auslegung Jesu, zu dem echten und lauterem Kern durchzustoßen: nur daß dieser Kern für Nietzsche nicht eine abstrakte, metaphysische Offenbarung, sondern die Person und der Typus des Erlösers selbst ist, den er in den Evangelien sucht.

Auch mit Overbeck hat Nietzsche sich oft über Lagarde unterhalten. Derartige Gespräche mußten um so anregender sein, als Overbeck in Lagarde seinen Gegner sah. Vor allem ist es die Frage der Ausscheidung der konfessionellen theologischen Fakultäten aus dem bisherigen Universitätsverband, die Lagarde in der Schrift von 1873 aufwarf, welche Overbeck bewog, eine Gegenschrift gegen Lagarde zu richten und für die theologischen Fakultäten einzutreten³⁾.

1) Briefe Bd. II Nr. 135 S. 394, Basel 31. Jan. 73.

2) Dasselbst Nr. 139 S. 410.

3) Bernoulli, Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche, Jena 1908. Bd. I S. 85. Vgl. Briefe Bd. II Nr. 136 S. 402, wo Nietzsche am 22. März Rohde den Plan des Pamphlets mitteilt.

Die Ähnlichkeit des Geschichtsbildes in der Betrachtung der christlichen Kirche und die Analogie in der kritischen Anwendung der Geschichtserkenntnisse auf die zeitgenössische Kirche selbst ist also nicht so „zufällig“, wie man zunächst anzunehmen geneigt ist.

Wie bei Nietzsche ist bei Lagarde der Ausgangspunkt die schärfste Unterscheidung zwischen der Person und Botschaft Jesu und dem, was die Kirche daraus gemacht hat, nur daß Lagarde seine Begriffe anders abstimmt. Lagarde unterscheidet zwischen „Evangelium“ und „Christentum“, wobei „Evangelium“ das Ursprüngliche, „Christentum“ die spätere Abwandlung des Evangeliums bezeichnet. Wie bei Nietzsche verhalten sich diese beiden Größen zueinander nicht im Sinne der unmittelbaren Entfaltung des Christentums aus dem Evangelium, dem Verhältnis von Baum und Wurzel entsprechend, sondern im Sinn einer Entartung der ursprünglichen Eigenart des Evangeliums zum Christentum. Für Lagarde ist das Christentum „eine Entstellung des Evangeliums“⁴⁾. Wie Nietzsche diese Entartung in dem Vordringen der jüdischen, griechischen und römischen Elemente der Spätantike in Lehre und Praxis der alten Kirche begründet sieht, so sagt auch Lagarde: „Im Verlaufe der Geschichte (sc. des Christentums) haben wir es . . . nicht mit dem Evangelium, sondern mit dem Christentume, das heißt dem mit jüdischen, griechischen und römischen Elementen zu einem neuen Stoffe verbundenen Evangelium . . . zu tun“⁵⁾. Diese Erkenntnis der Verfälschung des Ursprünglichen veranlaßt ihn wie Nietzsche zu dem schärfsten Mißtrauen, mit welchem er den Evangelien entgegentritt und welches den Grundimpuls seiner Textkritik bildet. Wie Nietzsche findet er den Ursprung des Übels bereits bei der Generation der ersten Jünger, die Jesus nicht verstanden haben. Der Abfall liegt also für Lagarde bereits zwischen Jesus und den Aposteln, die „unfähig gewesen sind, von ihm zu berichten“⁶⁾.

Man findet hier Lagarde mit Nietzsche in dessen eigentlichem Anliegen verbunden, die Person Jesu der Kirche und ihrer

4) Schriften für das deutsche Volk I. Bd.: Deutsche Schriften ed. Fischer 1924 S. 73.

5) Dasselbst S. 69.

6) Dasselbst S. 66.

dogmatischen Auslegung zu entreißen und aus der theologischen Interpretation das Bild des ursprünglichen Typus des Lebens und der Person Jesu herauszuschälen und dieses Bild gegen die Kirche zu verteidigen. Freilich hat Lagarde diese Arbeit als theologischer Gelehrter durchgeführt. Mit allen Mitteln der kritischen Methode seiner Zeit wird bei ihm erarbeitet, was bei Nietzsche in unzusammenhängenden Aphorismen hinausgeschleudert wird. Aber trotz dieser methodischen Verschiedenheit des Denkens ist die Analogie des Ergebnisses eine überraschende. Wie Nietzsche sucht Lagarde Jesus von den theologischen Deutungen zu befreien, die ihm eine unverständige und eigenwillige Schülerschar zugeschrieben hat. Es ist „Jesus nicht eingefallen, sich für den Messias auszugeben“⁷⁾ ... und er ist „den Messias-träumen der unteren Schichten Israels gegenüber kühl geblieben“⁸⁾. Der eigentliche und originale Inhalt seiner Verkündigung ist das Reich Gottes, das erreicht wird durch die Wiedergeburt: mit dieser Verkündigung ist die Welt des Judentums, die Hierarchie, die grobe Eschatologie, das Gesetz, die Theokratie praktisch überwunden. Wie für Nietzsche liegt dabei auch für Lagarde der Nachdruck darauf, daß hier nicht etwa nur eine neue Lehre entwickelt wird, sondern daß hier Jesus als „unmittelbarer Empfänger der ewigen Wahrheit“ das lebt, was er fühlt und sagt⁹⁾. Der Sinn des Neuen ist, „daß der gerade Gegensatz des von Israel der Art nach verschiedenen, wenn auch aus Israel entstandenen Judentums das sei, worauf es in Zeit und Ewigkeit ankomme“¹⁰⁾. Man wird sich nicht wundern, den Begriff des Menschensohns bei Lagarde in einer ganz analogen Form wie bei Nietzsche ausgelegt zu finden: „Er (Jesus) nennt sich einen Menschen — denn das ist der Sinn des schon frühe verkannten Namens Menschensohn — will mithin nicht Jude, wir dürfen wohl hinzusetzen, nicht Mitglied irgendeiner Nationalität sein, soferne diese auf eigenen, vorzugsweisen oder ausschließlichen Wert stolz wäre: und weil er Mensch ist, nennt er Wein und Brot sein Blut und seinen Leib. Er verkündet ein Reich Gottes, stellt also in Abrede, daß die

7) Daselbst S. 64.

8) Daselbst S. 65.

9) Daselbst S. 262.

10) Daselbst S. 263.

Theokratie, welche ein Reich von Priestern, ein Synagogenstaat war, die endgültige Gestalt des Ideals auf Erden biete. Er beschreibt dies Reich als nicht von dieser Welt stammend, nicht in dieser Welt aufgehörend, . . . Er nennt die Umkehr . . . den Schlüssel zur Türe dieses Reiches: deutlicher verlangt er neue Geburt für die, welche in dies Reich hineinkommen wollen, d. h. er leugnet, daß die viel gepriesene Abstammung von Abraham und Jacob Anrecht auf den Genuß der Gottesfreundschaft verleihe . . . Er sieht das Reich Gottes als in dem Augenblicke gekommen an, in welchem er gekommen ist, wonach er der Erstgeborene unter vielen Brüdern wäre, die Zelle, an welche andere Zellen anschließen, ein Urheber neuen Lebens und neuer Gestaltungskraft in der Geschichte, nicht bloß Mensch im Gegensatze gegen die in der Nationalität Befangenen, sondern Person als Meister, Typus, Vater ihm gleichartiger Personen, wenn man will, Christ vor Christen¹¹⁾.“

Dieser Jesus und dieses Evangelium, das „in gewissem Sinne mit seiner Person zusammenfällt“¹²⁾, ist, ganz analog der Gedankenführung bei Nietzsche, von seinen Schülern umgedeutet worden. Sie waren zu klein, um ihn zu verstehen. „Jesus hat mit seinen Aposteln und Jüngern entschiedenes Unglück gehabt¹³⁾.“ Die „Persönlichkeit Jesu“ war „soweit über seiner Nation erhaben, daß trotz alles Suchens nur zwei Männer gefunden wurden, die einigermaßen auf des Meisters Wesen eingehen konnten“ (Petrus und Johannes), und die haben ihn mißverstanden¹⁴⁾. Er hat die törichten und primitiven Geister seiner Jünger derart fasziniert, „daß es kurze Zeit nach Jesu Auftreten schon unmöglich war, über ihn historische Wahrheit im Sinne der Wissenschaft zu treffen“¹⁵⁾. Der Mythos hat sofort die Person überdeckt. Sein Tod weckt die „Poesie“ und wird Ausgangspunkt einer vollständigen Umdeutung und Mythisierung des Meisters¹⁶⁾.

11) Dasselbst S. 262—263; vgl. Schmid, a. O. S. 79.

12) Dasselbst S. 87.

13) Dasselbst S. 65.

14) Dasselbst S. 65.

15) Dasselbst S. 66.

16) Dasselbst S. 264.

Entsprechend dem Nietzscheschen Entwurf ist es nunmehr ebenfalls gerade Paulus, dem das Hauptverdienst an dieser Umdeutung zuzuschreiben ist, und auch bei Lagarde erscheint dieses „Verdienst“ als die große Schuld der Urkirche. Man beachte, wie sich bei ihm in der Beschreibung des urchristlichen Milieus dieselben Ressentiments gegen die kleinen Mucker Luft machen, wie bei Nietzsche. „Nur daraus, daß die von Jesus selbst erwählten Jünger, dank zu gleicher Zeit dem niedrigen, verkommenen Zustande des Volkes, aus dem sie hervorgegangen, und der Erhabenheit ihres Meisters, nicht imstande waren, anders als nur höchst kümmerlich, einseitig, karikierend das große Bild aufzufassen, das vor ihnen gestanden hatte: nur daraus ist es zu erklären, daß ein völlig Unberufener Einfluß auf die Kirche erhielt. Paulus — denn er ist dieser Unberufene —, der richtige Nachkomme Abrahams und auch nach seinem Übertritte Pharisäer vom Scheitel bis zur Sohle, hat acht bis zehn Jahre nach Jesu Tode, nachdem er die Nazarener eine Zeitlang nach Kräften verfolgt hatte, durch eine Vision auf der Reise nach Damaskus die Überzeugung gewonnen, daß er in Jesu Lehre die Wahrheit verfolgte¹⁷⁾.“ Lagarde kann sich in seiner Abneigung gegen Paulus gut mit Nietzsche messen: er haßt ihn so instinktiv und so ingrimmig wie dieser. Dieser Pharisäer ist und bleibt für ihn ein „fanatischer Kopf“, dessen blinde Wut gegen den Nazarener „infolge einer Halluzination in das Gegenteil von dem umschlug, was er bislang gewesen war“¹⁸⁾. Auf Paulus geht die Zertrümmerung und Verkürzung des Lebens und des eigentlichen Wesens der Person Jesu zurück. Paulus will von dem geschichtlichen Jesus nichts wissen: „Alles was Paulus von Jesu und dem Evangelium sagt, hat gar keine Gewähr der Zuverlässigkeit¹⁹⁾.“ Er vernichtet das eigentliche Urbild, um dafür desto mehr von dem alten, durch Jesus praktisch überwundenen Judentum einzuschleppen. „Von Paulus aus hat keine Wissenschaft eine Brücke rückwärts zu dem hohen Meister, weil psychologische Zustände für jeden unberechenbar sind, der nicht die Umgebung des zu beurteilenden

17) Daselbst S. 66.

18) Daselbst S. 66.

19) Daselbst S. 67.

genau kennt und wir diese in dem vorliegenden Falle nicht kennen und nie kennen werden²⁰⁾."

Derselbe Paulus, der uns die deutliche Erkenntnis der Person Jesu und seines Evangeliums unmöglich gemacht hat, „hat uns das Alte Testament in die Kirche gebracht, an dessen Einflusse das Evangelium, soweit dies möglich, zugrunde gegangen ist. Paulus hat uns mit der pharisäischen Exegese beglückt, die alles aus allem beweist, den Inhalt, der im Texte gefunden werden soll, fertig in der Tasche mitbringt und dann sich rühmt, nur dem Worte zu folgen. Paulus hat uns die jüdische Opfertheorie und alles, was daran hängt, in das Haus getragen, die ganze ... jüdische Ansicht von der Geschichte ist uns von ihm aufgebunden ... Paulus hat sich endlich gegen alle Einwürfe gepanzert, mit der aus dem zweiten Buch des Gesetzes herübergeholtten Verstockungstheorie, die es freilich so leicht macht zu disputieren, wie es leicht ist, einen Menschen, der Gründe bringt und Gegen Gründe hören will, damit abzufertigen, daß man ihn für verhärtet erklärt“²¹⁾.

Wie Nietzsche gegenüber dieser Entstellung an das einfache Wahrhaftigkeitsgefühl appelliert, das sich gegen diese Entstellung empört, so erklärt hier Lagarde: „Wenn irgend welche Kirche diese Art Logik weiter treiben will, mag sie es tun: jeder, der von Wissenschaft das mindeste weiß, verbittet sich sie und alle die, welche ihr huldigen²²⁾.“ Wie bei Nietzsche ist auch hier die Umdeutung des Todes Jesu und die Verbindung des jüdischen Opfergedankens mit diesem Ereignis besonders hervorgehoben: „Jesus hat auf seinen Tod den Akzent nicht gelegt, welchen die Kirche auf ihn legt. Dies erhellt daraus, daß er sofort bei seinem Auftreten vom Evangelium und vom Reiche Gottes redet, er also ersteres nur in dem, was er selbst sagte, letzteres in sich selbst als der Urzelle der neuen Bildung erblickt hat, mithin sein Leben, aber nicht sein Tod die Grundlage des Reiches Gottes war. Wir haben auch hier wieder Paulus als den Begründer der jetzt geltenden Ansichten zu nennen²³⁾.“ Auch der

20) Daselbst S. 68.

21) Daselbst S. 68.

22) Daselbst S. 68; vgl. Schmid, a. O. S. 89 Anm. 20.

23) Daselbst S. 72.

„raffinierte“ Sündenbegriff ist erst von Paulus eingeführt worden: den „armen Fischern und Handwerkern in Jesu Umgebung“ war er fremd. „Diese hatten in ihren engen Verhältnissen und ihrem gleichförmig abrollenden Leben schwerlich Gelegenheit grob zu sündigen und besaßen für das peinigende Gefühl, nie vollkommen zu sein und unaufhörlich andere zu hemmen oder nicht zu fördern, schwerlich besondere Empfänglichkeit²⁴⁾.“

Ein weiterer charakteristischer Punkt der Übereinstimmung ist die symbolische Auffassung der Verkündigung Jesu. Bei Jesus ist entscheidend die Idee des Gottmenschen, die Idee des Reiches Gottes. Alles Geschichtliche ist symbolisch zu verstehen. „Das Geschichtliche hat bloß Bedeutung als Symbol, als Typus des Allgemeingültigen²⁵⁾.“ Demgegenüber hat Paulus alle Symbole durch seinen „Geschichtsfetischismus“ zu historischen Tatsachen umgedeutet, von denen bestimmte Institutionen, bestimmte Sakramente, bestimmte heilsgeschichtliche Wirkungen ausgehen.

Auch für diese Lagardsche Betrachtung ist also wie für Nietzsche das Ende der Entartung die Umwandlung der ursprünglichen christlichen Praxis in ein Glauben. Die Religion ist im Christentum „ein Meinen, ein Dafürhalten, ein Glauben, ein Vorstellen“ geworden, „statt ein Leben zu sein“²⁶⁾.

Auch in der Beurteilung des weiteren Geschichtsverlaufs des Christentums und der christlichen Kirche berühren sich Nietzsche und Lagarde. Es bleibt nicht bei der Judaisierung, sondern mit dem Maß der weiteren Ausbreitung macht sich der Einfluß der verschiedenen Nationalitäten des römischen Weltreichs als umgestaltendes Element bemerkbar. „Die Griechen des Orients . . . sannen über die Lehre von Gott, Rom brachte Institutionen, Afrika das punisch gefärbte christliche Seitenstück zum jüdischen Pharisäismus hervor²⁷⁾.“ Das Urteil über diese neue Umwandlung lautet bei Lagarde: „Sagen wir es nur gerade heraus: die Wirkungen der latenten Nationalitäten waren keine heilsamen, obwohl sie auf Dogma, Ethos und Verfassung der Kirche soweit Einfluß gewonnen hatten, daß die Kirche ohne sie jetzt ganz

24) Daselbst S. 73.

25) Schmid, a. O. S. 97.

26) Deutsche Schriften S. 73.

27) Daselbst S. 266.

undenkbar ist ²⁸⁾.“ In diesem Zusammenhang ergänzt sich der Haß gegen Paulus durch den Haß gegen Augustinus: „Kaum ein Mann ist dem Christentum so verhängnisvoll gewesen wie Augustin, in welchem der Punier so stark war, daß er dem Christen Eintrag tat und in welchem der Theologe sich so genau mit dem Christen deckte, daß auch der Theologe die fanatisch-schwärmerischen Züge des punischen Christen erhielt ²⁹⁾.“ Man vergleiche damit, was Nietzsche in einem Brief aus Nizza vom 31. März 1885 über Augustin an Overbeck schreibt:

„Ich las jetzt, zur Erholung, die Confessionen des h. Augustin, mit großem Bedauern, daß Du nicht bei mir warst. O dieser alte Rhetor! Wie falsch und augenverdreherisch! Wie habe ich gelacht! (z. B. über den „Diebstahl“ seiner Jugend, im Grunde eine Studenten-Geschichte). Welche psychologische Falschheit! (z. B., als er vom Tode seines besten Freundes redet, mit dem er Eine Seele gewesen sei, „er habe sich entschlossen, weiter zu leben, damit auf diese Weise sein Freund nicht ganz sterbe“. So etwas ist ekelhaft verlogen). Philosophischer Wert gleich Null. Verpöbelter Platonismus, das will sagen, eine Denkweise, welche für die höchste seelische Aristokratie erfunden wurde, zurecht gemacht für Sklaven-Naturen. Übrigens sieht man, bei diesem Buche, dem Christentum in den Bauch: ich stehe dabei mit der Neugierde eines radikalen Arztes und Physiologen ³⁰⁾.“

Die Analogie zwischen Nietzsche und Lagarde erstreckt sich sogar bis in die Bewertung der Reformation hinein. Auch für Lagarde ist die übliche evangelische Beurteilung der Reformation hinfällig: In Europa „ist durch die zur Zeit Karls des Fünften in Szene gegangene Bewegung nicht das Christentum der Urzeit zurückgewonnen, nicht das Evangelium unter dem Schutte hervorgegraben worden“ ³¹⁾. Was man gewöhnlich dem Protestantismus als Leistung zuschreibt, ist nicht Ereignis seiner schöpferischen Tat, sondern Ergebnis seines Scheiterns. „Alle die Anschauungen, welche die öffentliche Meinung jetzt dem Protestantismus zu verdanken meint, sind einmal in der deutschen, ent-

28) Daselbst S. 267.

29) Daselbst S. 267.

30) a. O. S. 292.

31) Deutsche Schriften S. 268—69.

weder wirklich bekannten oder zusammenphantasierten Persönlichkeit der Reformatoren (welche heutzutage als Menschen, nicht als Reformatoren auf das Volk wirken), andererseits darin begründet, daß der Protestantismus, eben weil er mehr und mehr zerfiel, in dem räumlich ihm anheimgegebenen Gebiete Momenten der Kulturgeschichte Zutritt verstattete, welche in den geschlossenen Organismus der katholischen Kirche nur viel schwerer Eingang finden konnten³²⁾.“ In diesem Zusammenhang häufen sich die negativen Urteile über die Reformation: sie ist „schäbig“, „herz- und gedankenlos“³³⁾, sie gehört zu dem „fremden Plunder . . ., in welchen Deutschland verummmt ist“³⁴⁾, und den es hinauszuerwerfen gilt. Ihre Ereignisse gehören zu denen, durch die sich die Deutschen „selbst untreu gemacht worden sind“³⁵⁾. Dem entspricht das Lagardsche Urteil über Luther, das bereits oben angeführt ist und dessen Vorwurf, Luther habe „durch seine Demagogie die Barbarei über Deutschland gebracht“³⁶⁾, hier nur durch den weiteren Vorwurf ergänzt werden soll, Luther „habe sich der Fürsten bedient, d. h. der Geldgier des trunksüchtigen, gegen den Kaiser rebellischen, Metz, Tull, und Virdung an Frankreich verratenden hohen Adels, und dadurch uns den Cäsaropapismus geschaffen, der jede Kirchenbildung in Deutschland von vorneherein ablehnt“³⁷⁾: Luther habe schließlich bewirkt, „daß der Staat . . . das ius reformandi bekam, der Staat! . . . So handeln, nenne ich einen beschränkten Horizont haben: und das ist darum sehr höflich geredet, weil Luther die Deutschen und deren Fürsten sattsam kannte, also weiter hätte sehen müssen. Und daß Luther grob war, maßlos, heftig und wie ein — ja wie wer? — keifte, nun, man weiß das, auch ohne die Sammlung des wackern Pistorius und ohne die Klassikerprachtdrucke Velhagens gelesen zu haben“³⁸⁾.

32) Dasselbst S. 55.

33) Anna de Lagarde, *Erinnerungen 1894*, S. 26; Paul de Lagarde, *Mitteil.* II 1887, S. 332; vgl. Schmid S. 151.

34) *Deutsche Schriften* S. 285.

35) Dasselbst S. 359.

36) *Mittheilungen* IV 1891, S. 407—408.

37) Dasselbst S. 407.

38) Dasselbst S. 408 = *Ausgewählte Schriften* 1924, S. 270—71.

7. Nietzsche und Overbeck.

Am wenigsten läßt sich innerhalb des hier behandelten Problemkreises der Ideen zur Geschichte des Christentums die Einwirkung desjenigen Theologen nachweisen, dessen Ideen man am ehesten geneigt wäre, bei Nietzsche wiederzufinden — des treuesten der Freunde, Franz Overbecks. Es ist hier kein Ort, das subtile Problem der Freundschaft zwischen Nietzsche und Overbeck zu behandeln. Was sich in der neueren Forschung — nach Überwindung der Animosität, die zunächst die Behandlung dieser Frage beherrschte — immer deutlicher herausstellt, ist die Tatsache, daß sich an keinem Punkte das Verhältnis der beiden Denker in das Schema: Lehrer — Schüler hineinpressen läßt. Diese Tatsache gilt auch für den hier behandelten Problemkreis. Die Briefe zeigen eine zum Teil sehr eingehende freundschaftliche Diskussion einzelner Geschichts-Probleme, und zwar meist in Form einer Auseinandersetzung über bestimmte theologische Werke oder theologische Persönlichkeiten — das hat die bisherige Untersuchung bereits an verschiedenen Stellen hervorgehoben¹⁾. Nirgends aber vollzieht sich diese Diskussion in der Form, daß man sagen könnte, bestimmte in Overbecks Geschichtsanschauung bereits ausgeprägte Ideen seien im Verlauf dieser Freundschaft auf Nietzsche übergegangen. Dort, wo eine innere Gleichartigkeit der geschichtlichen Betrachtungsweise der beiden Freunde vorliegt, könnte man eher auf den Gedanken kommen, daß gerade die bereits vorhandene Gleichartigkeit der Anschauung das vorgegebene Element gewesen ist, das die beiden zusammengeführt und die Freundschaft begründet hat: die Ablehnung des zeitgenössischen Christentums in der Form des modernen Kultur-Christentums, die Betrachtung der Kirchengeschichte als eines ungeheuren Verfalls, die kritische Distanz zum Inhalt der christlichen Verkündigung und der christlichen Ethik selbst. Auf der Basis dieser prästabilierten Harmonie des Denkens — ohne sie gibt es keine Freundschaft — hat sich dann

1) Vgl. oben S. 196, 252, 251. Vgl. bei Bernoulli, „Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche, Eine Freundschaft“, Jena 1908, Bd. II S. 157 ff. den Abschnitt: Overbeck über Nietzsches Freundschaft zu Rohde und ihm selbst, wo er von den „widernatürlichen Meister-und-Schülerbeziehungen“ zwischen Nietzsche und Overbeck spricht.

dieses ständige Geben und Nehmen entwickelt, das der Briefwechsel zwischen Nietzsche und Overbeck so anschaulich und lebendig widerspiegelt.

In welcher Weise sich dieser Austausch vollzog, zeigt eine kleine Einzelepisode am deutlichsten, welche eben das Problem der „christlichen Moralität“ betrifft. Nietzsche schreibt auf einer Postkarte aus Marienbad vom 7. Juli 1880 an Overbeck: „Im Fall Du die Bücher, von denen ich neulich schrieb, entbehren kannst, sende sie, ich bitte: ich habe inzwischen so oft über ‚christliche Moralität‘ nachgedacht, daß ich förmlich heißhungerig nach einigem Stoff für meine Hypothesen bin²⁾.“ In dem Antwortbrief Overbecks vom 10. Juli 1880 aus Basel heißt es: „Für die ‚christliche Moral‘, wenigstens für das Theoretische davon, können Dir die Bücher über Justin und Paulus wohl Manches bieten, das von Engelhardt freilich mit unerträglicher Breite Dir bald lästig werden³⁾.“

Hier tritt eine bezeichnende Situation zutage: in Nietzsche haben sich im Laufe einer häufigen Betrachtung einige grundsätzliche Gedanken über die christliche Moralität geklärt, die er „Hypothesen“ nennt. Er bittet den Freund, den erfahrenen Historiker der christlichen Kirche um historischen „Stoff“, um seine „Hypothesen“ geschichtlich unterbauen und mit konkretem geschichtlichen Anschauungsmaterial erläutern zu können.

Was sich hier in einem solchen Einzelfall vollzog, ist sicher charakteristisch für eine Reihe von Ideen Nietzsches, welche den Ursprung und die Geschichte der christlichen Kirche betreffen. Nietzsche kam nicht von der Kritik, sondern von der Intuition her an die historischen Phänomene heran: bei einem großen Teil seiner Intuitionen über das Christentum hat er auf eine historische Begründung und Illustration überhaupt verzichtet, hat sie in ihrem fragmentarischen, thetischen Charakter stehen lassen: bei einem anderen Teil hat er sicher gerne von dem reichen historischen Wissen und der viel gründlicheren theologischen und kritischen Bildung des Freundes Gebrauch gemacht, um seine Intuitionen geschichtlich zu festigen. Daß er diese Thesen und Intui-

2) Briefw. mit Overbeck S. 135.

3) Dasselbst S. 136.

tionen selbst nicht von Overbeck „übernommen“ hat, zeigt die häufige Kritik Overbecks gerade an der Nietzscheschen Auslegung des Christentums zur Genüge. Dies Verhältnis gilt ebenso für die Zeit der Auseinandersetzung Nietzsches mit D. F. Strauß wie für die spätere Zeit, die Zeit des „Antichrist“⁴⁾.

Während also Overbeck als direkter Anreger bestimmter Geschichtsideen Nietzsches weniger in Frage kommt, ist er um so bemerkenswerter als Interpret und Verteidiger dieser Ideen gegenüber den Geschichtsideen des Kulturprotestantismus seiner Zeit. Er hat als erster die Neuheit der Ideen Nietzsches und ihre Bedeutung für eine zukünftige Betrachtung der Geschichte des Christentums gesehen. Bernoulli gibt dieser Tatsache in seinem Werk über die Freundschaft zwischen Nietzsche und Overbeck in dem Kapitel: „Overbeck über Nietzsches Atheismus“ in folgenden Worten Ausdruck: „So unvollkommen die Form ist, in der Nietzsche Meinung in der hinterlassenen Gestalt seines ‚Der Wille zur Macht‘ ausgesprochen ist, sind doch namentlich seine Ausführungen zur Geschichte des Christentums, insbesondere zur historischen Auffassung des Urchristentums nicht nur für das bessere Verständnis seiner Meinungen sehr förderlich, sondern überhaupt für das historische Verständnis des Christentums sehr bedeutend. Seine Auffassung des Christentums als ‚Reaktion der kleinen Leute‘ weiß Nietzsche sehr tief zu begründen aus seiner Auffassung des Urchristentums als der Denkweise der in der großen römischen Welt gedrückten kleinen Gemeinschaften der jüdischen Diaspora, wonach das Urchristentum ‚ein Mittel (irdisch oder menschlich) glücklich zu sein‘ gewesen ist, wie es eben für diese Kreise paßte⁵⁾.“

An derselben Stelle ist auch bereits die Frage nach dem inneren Zusammenhang Nietzsches mit der Theologie seiner Zeit gestellt. Die überraschende Antwort besteht in dem Hinweis auf die Analogie des Nietzscheschen Geschichtsentwurfs zu — A d o l f

4) C. A. Bernoulli, a. O. Bd. II S. 250. Derselbe B. sagt von dem Verhältnis O.s an N. in der Vorrede des 1. Bandes S. XII: Sein bester Freund ist sein strengster Kritiker gewesen. Vgl. auch a. O. Bd. I S. 128, 216 ff., 220 ff.

5) a. O. Bd. I S. 217. Vgl. Wille zur Macht XV, c. 99, 100, 102 und 115.

Harnack, wobei auf ein Doppeltes hingewiesen wird: die Ähnlichkeit in der Betrachtungsweise der Phänomene und die radikale Gegensätzlichkeit ihrer Beurteilung. „Dabei ist es sehr interessant zu beobachten“, heißt es in dem genannten Kapitel bei Overbeck weiter, „mit wem sich Nietzsche hier gegenwärtig begegnet. Mit gewissen Koryphäen der modernen Theologie wie Harnack, nur daß diese eben anbeten, was Nietzsche verabscheut“⁶⁾.

Diese Analogie und Antagonie der Geschichtsanschauung Harnacks und Nietzsches hat Overbeck selbst in seinem Werk „Christentum und Kultur“, das Bernoulli 1919 in Basel aus dem Nachlaß herausgegeben hat, in einer furchtbaren Abrechnung mit seinem Erzfeinde Harnack genauer formuliert. In dem bissigsten Kapitel dieses nachgelassenen Werkes, das unter dem Titel: Adolf Harnack, Ein Lexikon, die heftigsten und bittersten Angriffe auf den „Kulturprotestanten“ und „Salonprofessor“ Harnack enthält und in Form einer lexikalisch geordneten Stichwortsammlung — z. B.: „Abbé — Anregend — Apokryphenfabrik — Biedermannston — Oberflächlichkeit — Redensarten — Zunft“ — erbarmungslos seinen Ruhm als wissenschaftliche Leuchte vernichtet, ist ein Abschnitt enthalten, der das Stichwort ‚Nietzsche‘ trägt. Der Text unter diesem Stichwort lautet:

„Fr. Nietzsche schreibt Wille zur Macht, Aph. 110 Werke XV, 114 der kleinen 8^o Ausg. Leipzig 1901: ‚Das Christentum hat alle Krankheiten morbider Böden in sich aufgenommen: man könnte ihm einzig zum Vorwurf machen, daß es sich gegen keine Ansteckung zu wehren wußte. Aber eben das ist sein Wesen. Christentum ist ein Typus der decadence.‘ Nach Harnack hat das Christentum kein anderes Wesen, als für die Zwecke seiner Macht alles vertragen, verdauen zu können, Edles und Gemeines, gesunde und kranke Stoffe. Nur daß dieses Wesen bei Nietzsche einen Fluch über das Christentum herbeizieht, bei Harnack zur Grundlage seiner Apologie dieser Religion wird. Sie denken über das Christentum gleich und entgegen-

6) Dasselbst S. 218 f. Dasselbst ist auch von Kaftan und dem „Parasitenwesen in der Theologie“ die Rede. A. v. Harnack war und blieb bekanntlich für Overbeck der Theologe, dem er mit dem schrankenlosesten und unversöhnlichsten Haß gegenüberstand.

gesetzt aufs Mal. Als Objekt ist es bei beiden dasselbe: aber subjektiv stellen sie sich dazu diametral entgegengesetzt. Der Eine betet an, während der Andere verabscheut. Zur Quasi-Verwandtschaft der Harnackschen und Nietzscheschen Christentumsauffassung trägt es auch bei, daß Nietzsche zum Resultat kommt: ‚im Grund erfüllen wir Gelehrten heute am besten die Lehre Christi‘, — er allerdings unter der Voraussetzung, daß das Christentum seit Paulus in das Gegenteil dessen, was Jesus wollte, verkehrt worden sei und erst in der Gegenwart ‚ungefähr wieder Kulturzustände erreicht hat, in denen es seine ursprüngliche Bestimmung erfüllen kann — ein Niveau, zu dem es gehört, in dem es sich zeigen kann‘. Auch kommt Nietzsche gern und wiederholt auf die Vorstellung zurück, daß man heute, ja heute erst recht, wieder wahrer Christ (nämlich Christ nach Jesu Sinn) werden kann, heute in der Tat ‚eine Christlichkeit ohne die absurden Dogmen möglich ist‘ (Aph. 136) 7).“ Overbeck will hier also die Grundthese Nietzsches vor einer Verwechslung mit der Harnackschen Verkündigung vom dogmenfreien Christentum schützen, den Antichristen vor seiner Verwechslung mit dem Pseudochristen bewahren, ohne zu ahnen, daß die Geschichtsanschauung beider auf die gleiche Wurzel zurückgeht: auf die Verfalls-idee des deutschen Spiritualismus, die bei Harnack in den Gedanken der Hellenisierung des Christentums im Sinn eines Verfalls und den Gedanken eines dogmenlosen Christentums als Ende und Überwindung der ‚Dogmengeschichte‘ (alias Verfallsgeschichte) ausmündet.

Der zweite Gedanke Nietzsches, dem Overbeck in der modernen Geschichtsbetrachtung zum Durchbruch verhelfen wollte, war diejenige Geschichts-idee, deren Durchbruch wir bereits bei Bruno Bauer feststellen konnten, die aber erst von Nietzsches Auffassung der Antike her ihren eigentlichen Sinn erhält, nämlich die Idee, daß das Christentum selbst in die Geschichte der Antike hineingehört und die abschließende Aktivierung der immer vorhandenen antiheidnischen Strömungen der antiken Kulturgeschichte darstellt, wie sie sich in den verschiedenen hellenistischen Religionsgruppen und religionsphilosophischen Systeme

7) a. O. S. 225—226.

men ihren ideellen und liturgischen Ausdruck schaffen. So schreibt Overbeck in den „Studien“: „Es ist nicht zu bezweifeln, daß in der Kirchengeschichte einst namentlich das Kapitel des Streits des Christentums mit dem Altertum ein ganz anderes Ansehen haben wird, als es dies jetzt noch unter der zum geringsten Teile überwundenen Wucht traditioneller Vorurteile in unseren theologischen Lehrbüchern hat. Eine der verwirrendsten Einseitigkeiten der herrschenden theologischen Betrachtungsweise dieses Streits ist aber ihre Neigung, dabei am Christentum nur den Gegensatz gegen das hinter ihm liegende Altertum sehen zu wollen, die tiefen Wurzeln aber, mit welchen es darin und zwar keineswegs nur in Religion und Theologie des Judentums steht, das was man überhaupt sein antikes Wesen nennen kann, zu übersehen 8).“ Hier wird deutlich, wie sich die Ideen Nietzsches zu einer bestimmten Forderung abwandeln: zur Forderung, die Verflechtung der religiösen Ideen und Vorstellungen und Lebensäußerungen der alten Kirche in die Traditionen der antiken Religionen und Kultur genauer zu erforschen; damit ist aber bereits eine Neuformulierung der Aufgaben der Religionsgeschichte ausgesprochen. Bernoulli hat diese Gedanken Overbecks so interpretiert: „Je länger und fleißiger wir forschen, so hatte er sich gesagt, desto unwiderleglicher wird sich herausstellen, daß das Christentum nicht einen Gegensatz zum Altertum, sondern einen integrierenden Bestandteil des Altertums bildete, daß es also in unsere Zeit entweder nicht mehr hineingehört, oder, falls sie es noch nötig hat, es wohl als antiker Überrest mit der erforderlichen Ehrfurcht behandelt, nicht aber irgendwie als modernes Gut ausgeboten werden darf 9).“

Der dritte Punkt, an dem Overbeck das Verdienst Nietzsches für die kirchengeschichtliche Betrachtungsweise gepriesen hat, ist das *Leben - Jesu* - Problem. Overbeck ist es gewesen, der deutlicher als seine Zeitgenossen gesehen hat, daß das theologische Leben Jesu nach Art von *Strauß* oder *Renan* notwendigerweise daran scheitert, daß es die Anwendung seiner Theologie auf die Person Jesu ist. Auch hier bleibt das eigentliche Leben

8) Overbeck, Studien zur Geschichte der alten Kirche (1875) S. 158.

9) Bernoulli, a. O. Bd. II S. 138.

Jesu nur das Motiv, zu dem hier eine neue theologische Musik gemacht wird, deren Tonart der Rationalismus ist. Overbeck schreibt: „Wir können dem Selbstbewußtsein Jesu auf keinen Fall weniger frei gegenüberstehen als Paulus. Hat sich dieser erlaubt es zu erweitern und ihm eine ihm ursprünglich fremde Absolutheit beizulegen, so muß es uns erlaubt sein, es nach Befinden zu beschränken und einen objektiv berechtigten von einem subjektiv ausschweifenden Inhalt dieses Selbstbewußtseins zu unterscheiden. — Vortrefflich Nietzsche, Wille zur Macht Aph. 101, Werke XV, 107 der kleinen 8^o Ausgabe Leipzig 1901: „Man denke, mit welcher Freiheit Paulus das Personalproblem Jesus behandelt, beinahe eskamotiert —: Jemand, der gestorben ist, den man nach seinem Tode wiedergesehen habe. Jemand, der von den Juden zum Tode überantwortet wurde . . . Ein bloßes Motiv: die Musik macht er dann dazu'¹⁰⁾.“ Die Berufung auf diese Stelle ist insofern besonders wichtig, als man hier aus dem Munde Overbecks selbst erfährt, daß er mit Nietzsche oft gerade über dieses Problem gesprochen hat. „Es ist das eine zwischen uns Beiden, mir und Nietzsche, oft und vielgesprochene Frage, lange bevor Nietzsche mit dem Christentum soweit daran war, wie in seiner letzten Periode. Doch dämmerte uns beiden wohl schon damals — gemeint ist wohl die Zeit der gemeinsamen Veröffentlichung der ‚Christlichkeit der Theologie‘ von Overbeck und der ersten ‚unzeitgemäßen Betrachtung‘ über David Friedrich Strauß, 1873 — daß eben, weil es Paulus so mit jenem Personalproblem, wie Nietzsche sagt, hat halten können, das theologische Leben Jesu nie etwas Anderes als Leerstrohdreschen werden kann¹¹⁾.“ Dem entspricht genau, was Overbeck an Köselitz anläßlich seiner Abschrift des „Antichrist“ schreibt: (Basel, 13. März 1889): „Alle bisherigen Versuche, eine menschliche Figur aus ihm (Jesus) zu machen, erscheinen lächerlich abstrakt und nur als Illustration zu einer rationalistischen Dogmatik neben der Leistung Nietzsches und die Art, wie dabei aus dem Originellen der Person auch das Menschliche der Person hervorspringt¹²⁾.“

10) Christentum und Kultur S. 42.

11) Christentum und Kultur S. 42.

12) Bernoulli, a. O. Bd. II S. 250.

Overbeck anerkennt also den Versuch Nietzsches, den psychologischen Typus des Erlösers zu erfassen, als den einzig möglichen Versuch, der nicht in einer rationalistischen Theologisierung der Person Jesu endet. „Zu den besten Versuchen einer menschlichen Charakteristik Jesu kann man ohne Bedenken den Wellhausenschen (Israelit. und jüd. Gesch. Berlin 1894 S. 316 ff.) rechnen. Doch auch er überwindet im Allgemeinen die Schwäche der rationalistischen theologischen Charakteristiken Jesu nicht, welche darauf hinauslaufen, Jesus abstrakte ‚Menschlichkeit‘ anzudemonstrieren (siehe auch S. 312). Damit alles oder doch die Hauptsache getan zu haben meinen, während es darauf ankäme, den individuellen Charakter des Menschen Jesu anschaulich zu machen! Niemand scheint mir dabei gründlicher gescheitert zu sein als Renan, während Nietzsche auf seiner Suche nach dem psychologischen Typus des Erlösers (Der Antichrist § 29 S. 251) noch den ernsthaftesten Versuch einer menschlichen Charakterisierung Jesu geliefert hat, indem er ihn als einen Menschen darstellt, der ‚alle Realität haßte‘, nichts als Aufforderung zum Widerstand empfand und über jedes Gefühl des Ressentiments erhaben war, so auch in den Tod ging. Er ‚verneint‘ nichts¹³⁾.“

Der letzte Punkt, an dem Overbeck für die Geschichtsideen Nietzsches eintritt, betrifft seine Auffassung von Paulus und von Luther, die ja für das protestantische Geschichtsbewußtsein seiner Zeit aufs engste zusammengehören.

Das moderne theologische Paulusbild, dem Overbeck das Paulus-Bild Nietzsches entgegenhält, ist das Wellhausensche. Insbesondere ist es die These Wellhausens, Paulus sei „in Wahrheit derjenige gewesen, der das Evangelium verstanden und seine Konsequenzen gezogen hat“, die den Widerspruch Overbecks herausgefordert hat. Zu dieser Auffassung schreibt er: „Eine der Wellhausenschen Schätzung diametral entgegengesetzte bei Nietzsche. Ich ziehe sie, so antipathisch mir ihr invectivischer Charakter ist, vor¹⁴⁾.“ Für Overbeck ist Paulus nicht bedeutsam als der richtigste Interpret der Verkün-

13) Christentum und Kultur S. 44.

14) Daselbst S. 55; vgl. Antichrist Bd. VIII c. 41 ff. S. 269 ff.

digung Christi, ist überhaupt theologisch in keiner Weise für die Gegenwart verbindlich, sondern Overbeck betrachtet ihn lediglich als Phänomen, das bezeichnend ist für die Art, wie in der jüdischen, pharisäischen Welt eine Person wie Jesus aufgefaßt werden konnte. „Größte Bedeutung des Paulus: das einzige deutlich erkennbare Beispiel, wie eine Erscheinung wie Jesus auf die Zeitgenossen wirkte. . . . — Für eine Persönlichkeit wie Paulus mußte eine Persönlichkeit wie Jesus völlig unverständlich sein und nur seinen unbedingtesten Abscheu oder seine unbedingteste Verehrung genießen. Beides hat Paulus für Jesum empfunden. — Alle schönen Seiten des Christentums knüpfen sich an Jesus, alle unschönen an Paulus. — Gerade dem Paulus war Jesus unbegreiflich, und darum Jesus ihm ein schlechthin transzendentes Wesen: Jesus mit der Harmonie, Paulus mit der Gebrochenheit seines Bewußtseins! ¹⁵⁾.“ Was Overbeck hier vor-schwebt, ist der Gedanke, daß eine jede historische Regeneration einer „paulinischen Theologie“ in unserer Zeit schon deshalb unmöglich ist, weil dieser „Idealismus eines gebildeten Juden“ des ersten christlichen Jahrhunderts in der Denkart unseres Jahrhunderts und seiner Lebensform keine Wurzeln schlagen kann und weil unsere „heutige Weltauffassung“ kein „Fundament abgeben kann für die religiöse Weltanschauung des Paulus“ ¹⁶⁾.

Dasselbe geschichtliche Argument richtet Overbeck gegen Luther. Dabei ist ein Doppeltes zu unterscheiden: das Erste ist der Haß gegen das moderne bürgerliche Lutherbild des Kulturprotestantismus. In der Abneigung gegen diesen Popanz erfreut ihn die Rücksichtslosigkeit, mit der Nietzsche durch sein negatives Urteil über Luther hervorgetreten ist. „Kaum ein anderes Urteil Nietzsches hat die deutschen Bildungsphilister heftiger in Entrüstung versetzt, als das über Luther und die Réformation ¹⁷⁾.“ Zur heilsamen Erneuerung dieses Schreckens zitiert er die Stellen, in denen Nietzsche von den „brutalen Instinkten“ der Réformation spricht und in denen die Größe Luthers auf die zufällige Tatsache zurückgeführt wird, daß ihn — in einem

15) Daselbst S. 55.

16) Daselbst S. 55.

17) Daselbst S. 114.

„seltsamen Zusammenspiel der Absichten“ — der Kaiser schützte und der Papst im Stillen begünstigte¹⁸⁾.

Das Zweite ist der Haß gegen die Entartung des Lutherischen Glaubensbegriffs im modernen „Lutherthum“ der deutschen Theologie. Dieser zum Ärger zitiert Overbeck diejenigen Worte Nietzsches, in welchen er von dem Dilettantismus Luthers, von der Reduktion der „Werte der Existenz auf einzelne hochgespannte Zustände der Untätigkeit (wie z. B. Gebet, Effusion usw.)“ und von dem Glauben als einer „Illusion“ spricht¹⁹⁾. Im gleichen Maß, wie Nietzsche Jesus der Kirche zu entreißen versucht, will hier Overbeck Luther den Lutheranern entreißen. Ein modernes „Luthertum“ wird mit denselben Gründen wie das moderne „Paulinische Christentum“ als unmöglich erwiesen. „Was Luther die Schrift gewesen ist, kann niemand mehr ihm nachempfinden. Sie war ihm die Befreierin von der sein Gewissen erdrückenden Last der katholischen Werk-Forderung. Aus der Schrift schöpfte er, und ganz mit Recht, die Energie des Glaubens, mit welcher er jene Werke verwarf. Aber welchem Protestanten kann sie dies noch sein, ja welchem hat sie dies jemals so sein können? Man kann nur an die Schrift glauben, soweit man ihr etwas zu danken hat. Was die Theologen gewöhnlich Schriftglaube nennen, ist ein Ding, das auf *Einbildung* beruht²⁰⁾.“

Overbeck hat also diejenigen Ideen Nietzsches unterstrichen, die seinem eigenen theologischen Anliegen förderlich erschienen, nämlich der Kritik des modernen zeitgenössischen Kulturchristentums und der Auffassung des Christentums als eines Phänomens, das in seiner ersten geschichtlichen Form, wie sie in den Evangelien vorliegt, nicht mehr in unsere Zeit übertragen werden kann, weil die Existenzbedingungen des Lebens und Denkens dafür fehlen.

Gerade die Erkenntnis, in wie starkem Maße Nietzsches Ideen über Ursprung und Geschichte des Christentums mit allgemeinen Zeittendenzen verflochten sind, wie sie in der Literatur der genannten Schriftsteller und Theologen zum Ausdruck kommen, erlaubt es nunmehr, die originale Bedeutung Nietzsches für die Be-

18) Dasselbst S. 114; vgl. Menschl. Allzumenschl. Aph. 237.

19) Dasselbst S. 114; vgl. Aph. 146.

20) Dasselbst S. 116.

trachtung des Christentums und der christlichen Kirche deutlicher abzugrenzen. Diese Bedeutung ist dabei nicht im Sinne einer dialektischen Dienlichkeit — etwa im Sinne der Dienlichkeit des Henkers für die Hinrichtung des Delinquenten —, sondern im Sinn eines positiven Beitrags zur Verwirklichung einer neuen Form christlichen Lebens und Denkens zu verstehen.

Das erste ist, daß Nietzsche einen Schlußstrich unter die Leben-Jesu-Forschung des 19. Jahrhunderts gezogen hat. Er hat erkannt, daß die theologische Leben-Jesu-Forschung immer nur zu einem theologischen Gespenst Jesus, aber nicht zur Erfassung der geschichtlichen Gestalt führt und hat die Frage neu gestellt als Frage nach dem geschichtlichen Typus, seiner seelischen Haltung, seiner Lebenshaltung und seiner Abgrenzung gegenüber seiner Umwelt. Freilich hat Nietzsche nur die Frage gestellt, hat sein eigenes Jesus-Bild nur in einigen wenigen Strichen angedeutet, intuitionistisch umrissen, aber nicht im einzelnen historisch ausgearbeitet. Die Aufgabe einer solchen Darstellung ist bis heute noch nirgendwo gelöst. Das einzige Werk, das, ohne es zu wissen, in dieser Richtung der Fragestellung sich bewegt und eine völlig neue Sicht des Ursprungs der christlichen Verkündigung bringt, ist das Werk von Rudolf Otto über Reich Gottes und Menschensohn, in dem zum erstenmal der Versuch gemacht wird, den Typus des Charismatikers Jesus zu erfassen, nur daß hier der psychologische Gesichtspunkt vertieft ist zu der Frage nach dem bereits entwickelten und ausgearbeiteten Mythos, nach welchem sich dieser Heiligkeitstypus selber geformt hat und als dessen Erfüllung er sich wußte.

Das Zweite ist die unwiderrufbare Aufdeckung der historischen Lüge, auf welcher sich das Kulturchristentum des ausgehenden 19. Jahrhunderts aufgebaut hat: die Erkenntnis der antiken Geistesart und Lebenshaltung, aus der heraus die christliche Verkündigung gedacht und verwirklicht ist, macht es unmöglich, die urkirchliche Auslegung dieser Verkündigung in ihrer historischen Form einfach als Dogma zu proklamieren, auf unsere Zeit zu übertragen und die moderne Kultur damit religiös zu begründen und zu legitimieren: Nietzsche hat dem Kulturchristentum seiner Zeit die bequeme Möglichkeit geraubt, sich

hinter die traditonellen Formeln und Glaubensdefinitionen des Neuen Testaments zurückzuziehen und mit Hilfe einer zwar kunstreichen, aber doch einschlägigen und wohlklingenden Auslegung diese dem modernen Leben anzupassen. Er hat rücksichtslos auf die ungeheure Distanz hingewiesen, die gerade den heutigen Theologen von Dem trennt, dessen Verkündigung bereits in der Theologie der ersten Gemeinde verschüttet und überdeckt wurde. Er hat das populäre Als-Ob der konfessionellen Geschichtsanschauung zerstört, als wäre unser moderner lutherischer Glaube der Glaube Luthers, als wäre der Glaube Luthers die wahre und vollständige Erneuerung des ursprünglichen Evangeliums des Paulus und als wäre der Glaube des Paulus die reinste Formgebung des ursprünglichen Evangeliums.

Drittens hat er, indem er die Zerteilung von Wahrheit und Leben in dem ältesten Akt der Theologisierung des Evangeliums als den ersten Akt des Abfalls selbst erkannt hat, den Weg für eine neue Verwirklichung des Evangeliums frei gemacht, eine Verwirklichung, die kühner ist als alle theologischen Entwürfe eines christlichen Menschenbildes in seiner Zeit zu denken wagten. Er verlangt vom Christen nicht die künstliche Aneignung einer Summe von historisch verjährten Glaubenslehren und einer Gesinnung, deren Inhalt ein Anachronismus ist, sondern die Verwirklichung einer jesuanischen Lebenshaltung. Er nimmt dem Kulturchristentum seiner Zeit die Ausrede, es handle sich beim Christentum um eine Lehre oder um eine Gesinnung, indem er zeigt, daß das ursprüngliche Evangelium eine Einheit von Erkenntnis und Leben ist, daß es sich beim Christ-Sein um die Verwirklichung eines bestimmten Lebens- und Frömmigkeitstypus handelt, dessen Darstellung heute noch möglich ist und der allein sich rechtens als christlich bezeichnen darf. Dem billigen Gesinnungs-Christentum hat hier der „Antichrist“ den heftigsten Schlag zugefügt, indem er nachweist, daß dieses Gesinnungs-Christentum überhaupt nicht dazu imstande ist, das ursprüngliche Bild der *vita christiana* zu erfüllen, sondern höchstens dazu kommt, eine historische Form der theologischen Auslegung dieses ursprünglichen Evangeliums zu reproduzieren. Der „Antichrist“ wird also 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 ihrem 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 Glaubens-Christen durch die Darstellung des jesuanischen Lebens die papierenen Bekenntnisse aus der Hand schlägt.

Schließlich aber hat er — und darin beruht die fast atmosphärische Reinigung, die von dem „Antichrist“ ausgeht — ein bleibendes Gegengift gegen die theologische Verlogenheit gefunden — nicht, indem er die Theologen alle hätte bekehren können: er hat aber die Feinde der Kirche und des Christentums erzogen und dadurch von Grund auf geändert, daß er sie lehrte, gerade auf die Hauptschwäche des Theologen, auf die heilige Lüge zu achten. Indem er die theologische Lüge in ihrer Wurzel aufdeckte, hat er die Christen zur Wahrhaftigkeit gezwungen. Er hat es verhindert, daß die Feinde der Kirche zu Feinden der Religion überhaupt wurden: er hat sie zu Feinden einer Theologie und Frömmigkeit erzogen, die im Leben nicht einlösbar ist. Er hat damit eine Entwicklung des Christentums in Deutschland zum mindesten eingeleitet, die längst noch nicht ihren Abschluß gefunden hat, in der das gegenwärtige Christentum bis zum Innersten auf seine Wahrhaftigkeit geprüft werden wird und aus der nicht eine neue Theologie, nicht ein neuer Kanzeljargon, sondern ein neues christliches Leben hervorgehen wird, und hat zugleich dieser kommenden Gemeinde die Schädelstätte bereitet.

Abgeschlossen am 27. Mai 1937, Marburg (Lahn).

Nachtrag zu S. 171 Anm. 1 Z. 2: „nach einer Wiederholung usw...“: Grützmaker hat bereits vor Hirsch (dessen Aufsatz über Nietzsche und Luther 1920/21 erschien) in seinem Nietzschebuch, Leipzig 1910, S. 161 auf die Abhängigkeit Nietzsches von Tolstoj hingewiesen, aber ohne diese These ausführlicher zu begründen.