

Nietzsche und Luther Von Emanuel Hirsch

I.



ir sind eben dabei die Schwelle zu überschreiten, an der Nietzsche aufhört ein unmittelbar Wirkender zu sein, um statt dessen einer historischen Betrachtung und Wertung unterworfen zu werden. Das eine Zeugnis dafür ist die Sehnsucht des gegenwärtigen Deutschland nach einem neuen Philosophen. Diese Sehnsucht ist es, die unsre Jugend zu Dostojewski und Tolstoi hintreibt. Sie ist es auch, die Spengler zu einem so starken Erfolge verholfen hat. Das andre Zeugnis ist Bertrams Nietzschebuch. Bertram empfindet — darin noch ganz dem Geschlecht zugehörig, auf das Nietzsche unmittelbar gewirkt hat — Nietzsche als das große schicksalhafte Ereignis der europäischen Kultur, als den Gewaltigen, der sich ebenbürtig neben die großen Propheten der Vergangenheit stellt und, in Ahnungen wenigstens, die großen Lösungen besessen hat, die der moderne Mensch und die moderne Kultur suchen. Aber er wird einer der letzten bedeutenden Schriftsteller gewesen sein, die so über Nietzsche urteilen. Er steht selbst, fast wider Willen, auf der Scheide zu einer andren Betrachtung. Durch die Maske des Nietzscheverehrerers von gestern blickt oft genug schon das Auge des Nietzschehistorikers von morgen oder übermorgen. Nietzsches Gedanken drohen unter seinen prüfenden Händen ständig in klaffende Widersprüche auseinanderzubrechen, die nur noch durch den Glauben Bertrams an eine höhere Einheit zusammengehalten werden, und darüber hinaus leitet ihn ein Gefühl für die Bedingtheiten Nietzsches zu einigen schönen Entdeckungen. Es gelingt ihm z. B. Nietzsches Spruchpoesie historisch einzuordnen. Ihm als ersten ist

auch eine Ahnung davon aufgegangen, daß im Taubenschlag von Nietzsches Gedanken manch fremder, zugeflogener Vogel sich findet¹. So hat er das Memorial von St. Helena als verborgene Quelle einiger Worte Nietzsches aufgedeckt und auf den tiefen Einfluß von Jakob Burckhardts weltgeschichtlichen Betrachtungen² wenigstens gelegentlich hingedeutet. Damit ist eine Richtung eingeschlagen, der in der kommenden historischen Nietzscheforschung ein großer Erfolg bevorsteht und die noch ungezählte Überraschungen an den Tag fördern wird³. Es ist mir eins der stärksten Zeugnisse für den Zauber des Nietzschestils, daß man über der eigenartigen Prägung der Worte so lange übersehen hat, zu einem wie großen Teil ihr Gedankenmetall in fremden Schächten gebrochen worden ist.

Die angedeutete Eigenart Nietzsches will besonders beachtet sein, wenn es das Verhältnis Nietzsches zu den geschichtlichen Persönlichkeiten, die er beurteilt hat, klarzulegen gilt. Nietzsche hat in solchen Urteilen ein seinen Neigungen zum Aphorismus entgegenkommendes Verfahren gewählt. „Aus drei Anekdoten ist es möglich, das Bild eines Menschen zu geben; ich versuche es, aus jedem System drei Anekdoten herauszuheben, und gebe das Ubrige preis“⁴. Wo Nietzsche diese drei Anekdoten auf Grund genauer Bekanntschaft mit dem Mann und System selber ausgewählt hat, wie bei den ältesten griechischen Philosophen, entsteht so ein Urteil von individuell-persönlicher Tiefe, mitunter auch von historischem Scharfblick. Außerst fragwürdig aber wird das Verfahren da, wo es Nietzsche beliebt hat, die beurteilte geschichtliche Erscheinung nur gelegentlich und durch Anekdoten kennenzulernen. Es verführt ihn dann zu Urteilen, die gerade seiner nicht würdig sind, weil er mit ihnen nur Mundstück eines andern, vielleicht gar nur des Zufalls wird. Selten wird es sich dabei um so extreme Fälle handeln wie bei den Aussprüchen über Luther. Aber ein Schein von sprunghafter Zweideutigkeit — ein Schillern zwischen

dem Gott weiß wo aufgegriffenen Einfall unpersönlichen Charakters und der wirklich aus einem Wesensverhältnis mit innerer Notwendigkeit herangewachsenen Stellungnahme — liegt doch über fast allen Bemerkungen Nietzsches zu historischen Ereignissen und Persönlichkeiten. Nie war jemand leichter durch Lektüre zu bestimmen als dieser scheinbar ganz aus einsamer Seele sprechende Individualist.

a) Nietzsche hat begonnen mit einer fast schwärmerischen Verehrung der deutschen Reformation, als eines aus uralter Kraft und Gesundheit hervorgewachsenen Werkes, und der Person Luthers, der nach seinem „männlich ernstesten, schwergemuten und kühnen Geist“, seiner Bescheidenheit, seiner Uneigennützigkeit, seiner goldhellen Zerkerteit so echt deutsch sei⁵. Wunderlich genug nimmt sich diese Verehrung freilich aus bei einem, dem der Atheismus mindestens seit seiner Studentenzeit eine selbstverständliche Forderung intellektueller Redlichkeit gewesen ist⁶. Irgendwelche Spuren einer persönlichen Berührung mit Luthers Schrifttum begegnen denn auch nicht. Ein einziges Mal wird, arg entstellt und rein als rednerischer Schmuck, ein Lutherwort aus den Tischreden erwähnt⁷. Auch ist es nicht die Anerkennung, die Schopenhauer⁸ für Luthers Erlösungsglauben und Unfreiheitslehre gefunden hat, was bei Nietzsche fortwirkt. Nie hat er, wie jener, bei seinem Kampf gegen die Willensfreiheit sich auf Luther berufen. Nietzsches Urteil ist, soweit überhaupt, musikalisch begründet. Es gilt dem Choral der deutschen Reformation als der „Zukunftsweise deutscher Musik“. „So tief, mutig und seelenvoll, so überschwenglich gut und zart tönte dieser Choral Luthers, als der erste dionysische Lockruf, der aus dichtverwachsenem Gebüsch im Nahen des Frühlings hervordringt. Ihm antwortete in wetteiferndem Widerhall jener weibevoll übermütige Festzug dionysischer Schwärmer, dem wir die deutsche Musik danken.“ Als besonders nahe hat er Handel und Luther empfunden, doch auch Beethoven und Luther nennt er gern mitein-

ander⁹. So steht Nietzsches Frühurteil über Luther wie alle seine Frühurteile im Zeichen der Wagnerfreundschaft. Richard Wagners „Beethoven“ von 1870¹⁰, auf den die Geburt der Tragödie ausdrücklich Bezug nimmt¹¹, ist wohl der unmittelbarste Anlaß zu dem oben wiedergegebenen Hymnus Nietzsches auf den lutherischen Choral. Auch in der Verknüpfung Luthers mit dem deutschen Geiste treffen sich die beiden Freunde.

In dem Augenblick, wo Nietzsche seine innere Stellung zum Christentum in bestimmten Urteilen verdichtete und auszusprechen begann, konnte er an der Aufgabe, eine dieser Stellung gemäße Ansicht der Reformation zu finden, nicht vorübergehen. So sind seine Frühurteile über Luther und die Reformation mit der Wagnerfreundschaft zusammen vergangen. Der lutherische Choral wird etwas Gleichgültiges, von dem Nietzsche überhaupt nicht mehr redet, weder im Guten noch im Bösen. Geblieben ist aus der Frühzeit allein der Satz, daß die Reformation ein typisches Erzeugnis des deutschen Geistes sei. Er erweist seine Macht darin, daß Nietzsche antiprotestantisch nur werden konnte, indem er zugleich antideutsch wurde, und umgekehrt. Bis in den *Ecce homo* hinein läßt sich diese Verknüpfung verfolgen¹².

b) Zwei Möglichkeiten gab es, vom christenfeindlichen Standpunkt aus die Reformation geschichtlich zu werten. Eine bejahende: die Reformation ist der große Beginn der Entchristlichung Europas, der Zerstörung der Kirche. Das neue, vollendete Entchristlichung und Aufklärung voraussetzende ideale Heidentum erscheint dann als Fortsetzung und Krönung des Werkes Luthers. 1874 klingt diese Betrachtung zum ersten Male an¹³, und sie zieht sich dann als der eine Strom der Urteile durch die ganzen Schriften der mittleren Zeit hindurch.¹⁴ Die Schaffung eines Kreises von wissenschaftlicher Kritik freigegebenen religiösen *Adiaphora*, die Beseitigung der christlichen *vita contemplativa*, ja der freie mannhafteste Protest überhaupt werden als Beispiele von

Nietzsche herangezogen. So gewertet, erscheint die Reformation, wie Nietzsche 1874/75 es ausdrückt¹⁵, als nordische Parallele zur Renaissance des Südens. Es ist klar, daß sich diese Ansicht nicht restlos durchführen läßt. Sie steht im Widerspruch mit dem, was die Reformatoren beabsichtigten: die wollten — so sieht Nietzsche wenigstens die Sache an¹⁶ — gegen das in die Kirche eingedrungene Heidentum der Renaissance als gegen eine Verderbnis das echte Christentum wiederherstellen. Will man ihr Werk also als Entchristlichung schätzen, so muß man sagen: aus mangelndem Verständnis für die in der katholischen Kirche entfaltete kluge religiöse Volkspädagogik des Priesters zerstört Luther tödlich die Daseinsbedingung dessen, das er erhalten will, des Christentums. Das hat Nietzsche 1886 einmal näher durchzuführen versucht¹⁷. Lieber aber hat er sich an den unmittelbaren Gegensatz von Renaissance und Reformation gehalten und von hier aus verneinende Urteile über die Reformation gefällt, unbekümmert um den Widerspruch zu seinen andern Aussagen. Die Reformation ist das große Unglück der neueren deutschen und europäischen Geschichte, sie ist der Frost auf die Frühlingsblüte der um 1500 eben werdenden in der Renaissance wurzelnden aufgeklärten Kultur¹⁸. Auch dies Urteil aber war schwer zu begründen angesichts dessen, daß die freie Wissenschaft auf protestantischem Boden viel besser gediehen ist denn auf katholischem. Um es zu stützen, bedurfte Nietzsche zweier Hilfsannahmen. Einmal des Satzes, daß das ganze deutsche Denken ein Hemmschuh in der Entwicklung des freien europäischen Denkens geworden sei, eines Satzes, den er doch selbst nicht durchzuführen wagte¹⁹. Sodann aber vor allem der Einrechnung der Gegenreformation und der durch sie bewirkten Zerstörung der Renaissancekultur in die Reformation²⁰. Die Verantwortung Luthers für die Gegenreformation tritt für ihn anschaulich hervor auf dem Regensburger Reichstag von 1541²¹. Dort sei eine Einigung unter dem milden Geiste

Contarinis — des Vertreters der „reiferen italienischen Frömmigkeit“, auf der „die Morgenröte der geistigen Freiheit“ lag —, nur an dem „knochernen Kopfe“ Luthers gescheitert. So haben die Reformatoren die Gegenreformation „erzwungen“²² und damit das Christentum gerettet. Auch der Strom der verneinenden Urteile wendet sich also letztlich wider etwas, das gegen den Willen der Reformatoren aus ihrem Werk geworden ist.

Dies die beiden von 1874/75 an bei Nietzsche angelegten Betrachtungen. Sie gehen zunächst nebeneinander her, ohne daß er ihren Gegensatz empfindet. Je mehr sich seine Lebensarbeit dem Ende zuneigt, desto stärker überwiegt dann die zweite Linie. Die Kirche, gegen die Luther seinen Angriff richtete, und die Renaissance schmelzen ihm mehr und mehr zu einer Einheit zusammen. Das Urteil Jakob Burckhardts aus der „Kultur der Renaissance“, daß Cesare Borgia als Papst das Ende des Papsttums bedeutet hätte²³, wird von ihm aufgenommen und übertrieben, und Luther nun fast visionär als der geschaut, der diese herrliche das Christentum zernichtende Wirkung zu schanden gemacht hat.²⁴ An dieser Endphantasie tritt am deutlichsten heraus, daß Nietzsche sich das Recht genommen hat, die Geschichte zum Gegenstand freier Spekulation zu machen. Der Wille zur Macht setzt die Tatsachen, die ihm als Ausdruck seiner Wertungen besonders geeignet zu sein scheinen. Doch was vom Ende gilt, gilt auch von den ganzen zwiespältigen Grundlagen und Anfängen der Beurteilung: sie sind Phantasien ohne Wirklichkeitsboden. Nietzsche hat die ersten besten allgemeinen Möglichkeiten, die Reformation in seinem Sinne zu erledigen, ohne jeden Versuch der Selbstkritik benutzt.

c) Soweit das allgemeine Schema der Urteile, die Nietzsche von der Mitte der siebziger Jahre an über die Reformation herausgebildet hat. Es gibt eine Frage nur insofern auf, als man gerne wissen möchte, aus welchen Gründen sich die Wagschale der Entscheidung allmählich

so stark auf die negative Seite gesenkt hat. Die positive, sollte man meinen, fügte sich eigentlich bequemer zu Nietzsches letzten Tendenzen. Die Antwort muß an die Tatsache anknüpfen, daß Nietzsche vom Sommer 1879 ab²⁵ eine unzweideutige Abneigung gegen Luthers Person bekundet. Luther wird für ihn einmal²⁶ zum „Bauern“ und „Rüpel“, der den höheren Menschen in hämischer, schadenfroher Bosheit haßt, eben weil er etwas Höheres ist, und der eine Form des Christentums will, in der die Plebejer das Wort haben. Und sodann²⁷ wird ihm Luther der Mensch voll der niedersten Instinkte, von der größten Sinnlichkeit an, der einen Glauben sucht, in dem diese Instinkte zugleich anerkannt und zugedeckt werden. Das mit seiner Reformation hochgekommene verlogene Schlagwort von der „evangelischen Freiheit“, sowie der Satz, daß der Mensch nicht nach der brutalen Realität seines Triblebens (nach den Werken), sondern nach seinen Illusionen (nach dem Glauben) zu beurteilen sei, finden von hier aus ihre Erklärung. Sucht man nun von diesen Einsichten über Luther und seine Anhänger die Reformation zu verstehen, so ergibt sich, daß sie der große „Bauernaufstand“, die wüste und pöbelhafte Karikatur des reichen und verschwenderischen Renaissance-Individualismus durch kleine Leute, das erste Vorspiel zur französischen Revolution, gewesen ist²⁸.

Diese Sätze erst sind der eigentliche Kern von Nietzsches Urteilen über die Reformation. Sie machen es begreiflich, warum er sie in allem als Widerspiel seiner eigenen Zielformen empfand. Und, es ist beschämend für Nietzsche, aber unbestreitbar, sie sind nichts als ein Echo aus dem berühmigten zweiten Bande der „Geschichte des deutschen Volkes“, die der katholische Priester Janssen geschrieben hat. Eben in dem Sommer 1879, den wir als Wende seiner persönlichen Urteile über Luther feststellten, hat er ihn gelesen, das Werk seiner Bibliothek einverleibt und in einem Briefe an Kösseltz

Gast von dem starken entscheidenden Eindruck Rechenschaft gegeben, den er davon empfangen hat²⁹.

Wer Janssens Buch gelesen hat, wird eines Nachweises der Abhängigkeit im einzelnen nicht erst bedürfen. Die Darstellung Luthers als Revolutionärs und gemein schimpfenden, alles Höhere verachtenden Rüfels, die Beurteilung des Glaubens und die Verdächtigung der christlichen Freiheit, sie finden sich sämtlich bei Janssen schon. Der Unterschied zwischen Janssen und Nietzsche besteht lediglich in der Methode, diese Urteile auszusprechen. Janssens Verschlagenheit versteckt die Polemik hinter einem mit unehrlichen Zitaten geschickt ausgestaffierten, scheinbar sachlichen Bericht. Er hält es für klüger, den Leser zu den beabsichtigten Urteilen zu verführen, als sich selber durch ihre nackte Setzung zu arg bloßzustellen. Nietzsches Leidenschaft ruft frei heraus, was ihr Janssen eingeflüstert hat. Um aber nicht lediglich bei dem allgemeinen Verweis auf Janssen stehenzubleiben, nenne ich zwei innere Widersprüche, die bei Janssen sich finden und von Nietzsche einfach übernommen sind. Einmal, für Janssen ist Luther zugleich der Revolutionär — ja der Vorläufer der französischen Revolution — und der leidenschaftliche Bauernfeind. Nietzsche spricht ihm beides³⁰ nach, um später den Bauernfeind über dem Bauern so gut wie zu vergessen. Sodann, Janssen stellt Luther als beschränkten Sanatiker, der sich im Besitz der absoluten Wahrheit weiß und die Annahme seiner Privatmeinungen für die Bedingung der Seligkeit hält, und zugleich als unehrlichen, von geheimem Unglauben an seine Behauptungen zerfressenen Betrüger dar. Gerade mit diesem Widerspruch hat er besonders kräftig auf Nietzsche gewirkt. Zu den Tügen, in denen sich Luther als Bauer verrät, gehören nach Nietzsche auch seine plumpen Begriffe von Wahrheit, sein naiver von Skepsis nicht angegriffener Glaubenswahn³¹. Und doch ist Luther der tief Verlogene, der mit der Ehrlichkeit als dem ihn anfechtenden Teufel kämpft, der einen Satz

je nach seinen Zwecken als wahr und falsch hinstellen kann, weil er eben im Grunde keine Überzeugung hat³². Auch hier hat Nietzsche in den letzten Jahren die innere Einheit gefunden, indem er den ersten der widersprechenden Sätze als den weniger bezeichnenden unter den Tisch fallen ließ.

Der Einfluß Janssens ist ein wichtiges Datum in Nietzsches geistiger Entwicklungsgeschichte. Zu den wichtigeren Fragen der Nietzsche-Forschung gehört es doch wohl, wie die Deutung des Urchristentums als des Sklavenaufstands entstanden ist. Die Antwort ist überraschend und einfach: sie ist eine Betrachtung des Urchristentums unter denjenigen Perspektiven, die Nietzsche aus Janssen für die Reformation gewonnen hat. Der „Bauernaufstand des Geistes“ ist gedanklich ein Vorläufer des „Sklavenaufstands in der Moral“³³. Natürlich ist damit der aus vielen Motiven gespeiste Werdepoteß der Konzeption nicht erschöpfend beschrieben. Es gehörte noch manches andere dazu, ehe Nietzsche das Urchristentum so ansehen lernte. Doch haben wir auch eine wichtige zweite Voraussetzung gelegentlich schon berührt: den Einfluß, den Tolstois Verständnis des Urchristentums auf Nietzsche geübt hat³⁴. Auf eine dritte, Nietzsches Stellung zum Schuldbewußtsein, werden wir weiter unten noch einzugehen haben.

d) Nietzsche hat das Lutherbild Janssens nicht übernehmen können, ohne ein Bedürfnis nach psychologischer Vertiefung zu fühlen³⁵. Das hat ihn zunächst veranlaßt, Janssens groben Entwurf von Luthers Entwicklung bis 1517³⁶ zu ergänzen und zu verlebendigen, indem er, Luther und Paulus nach dem gleichen Schema konstruierend, aus der Erkenntnis der Unmöglichkeit, der vollkommene Mensch im Sinne des geistlichen Ideals (oder, im Fall des Paulus, des jüdischen Gesetzes) zu werden, den tödlichen Haß des Ressentiment gegen dies Ideal und seine Vertreter entstehen ließ³⁷. Darüber hinaus aber hat er Schriften Luthers ein wenig zu Rate gezogen, um in die Eigenart von Luthers Gedankenwelt

Einblick zu bekommen. Seine Wahl fiel dabei auf den großen Katechismus und vielleicht auch auf das — von Schopenhauer so gern gelobte — Buch vom verknöcherten Willen³⁸.

Aus dem großen Katechismus hat ihn vor allem die berühmte Erläuterung des ersten Gebotes angezogen³⁹. „Sich unterwerfen, folgen, öffentlich oder in der Verborgenheit, — das ist die deutsche Tugend. Lange vor Kant und seinem kategorischen Imperativ hatte Luther aus derselben Empfindung gesagt: es müsse ein Wesen geben, dem der Mensch unbedingt vertrauen könne, — es war sein Gottesbeweis, er wollte, gröber und volkstümlicher als Kant, daß man nicht einem Begriff, sondern einer Person unbedingt gehorche; und schließlich hat auch Kant seinen Umweg um die Moral nur deshalb genommen, um zum Gehorsam gegen die Person zu gelangen: das ist eben der Kultus der Deutschen.“ Die von Nietzsche vorzugsweis gemeinten Sätze Luthers lauten: „Ein Gott heißet das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht zu ihm haben in allen Nöten. Also daß ein Gott haben nichts anders ist, denn ihm von Herzen trauen und glauben, wie ich oft gesagt habe, daß allein das Trauen und Glauben des Herzens machet beide, Gott und Abgott. Ist der Glaube und Vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht . . . Denn die zwei gehören zuhause, Glaube und Gott. Worauf du nun, sage ich, dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich dein Gott.“ Daß das etwas anderes ist als ein „Gottesbeweis“, als eine Herleitung des Gottesgedankens, bedarf nicht großer Auseinandersetzung. Luther will sagen: unbedingtes, hingebendes Vertrauen zu empfangen, komme so wesentlich notwendig und ausschließend Gott zu, daß einerseits es Abgötterei sei, einem anderen als Gott zu vertrauen, andrerseits eine Annäherung an Gott, die nicht Vertrauen ist, ein Widerspruch in sich selber und also unmöglich sei. Er setzt also — genau wie das von ihm erklärte Gebot, das Gott als den Redenden einführt — Gottes Leben und Sein

als unbezweifelbare Wahrheit voraus. Es ist anscheinend sehr schwer für jemanden, dem der Atheismus und die Leugnung der Hinterwelt eine Selbstverständlichkeit sind, in eine andere Geistesart auch nur für den kurzen Augenblick des Verstehens sich hineinzudenken⁴⁰.

Auf das Buch vom verknechteten Willen könnte man einmal zwei flüchtige Bemerkungen Nietzsches⁴¹ zurückführen. Vor allem aber findet sich seine Spur in einer anderen Parallele zwischen Luther und Kant⁴². „Er (Kant) glaubte an die Moral, nicht weil sie durch Natur und Geschichte bewiesen wird, sondern trotzdem, daß ihr durch Natur und Geschichte ständig widersprochen wird. Man darf sich vielleicht, um dies „trotzdem daß“ zu verstehen, an etwas Verwandtes bei Luther erinnern, bei jenem anderen großen Pessimisten, der es einmal mit der ganzen Lutherischen Verwegenheit seinen Freunden zu Gemüte führte: „Wenn man es durch Vernunft fassen könnte, wie der Gott gnädig und gerecht sein könne, der soviel Jörn und Bosheit zeigt, wozu brauchte man dann den Glauben?“ Nichts nämlich hat von jeher einen tieferen Eindruck auf die deutsche Seele gemacht, nichts hat sie mehr „versucht“, als diese gefährlichste aller Schlußfolgerungen, welche jedem echten Romanen eine Sünde wider den Geist ist: *credo quia absurdum est*: — mit ihr tritt die deutsche Logik zuerst in der Geschichte des christlichen Dogmas auf.“ Die von Nietzsche angeführten Worte sind die Übersetzung eines Satzes aus dem einleitenden Teil von *de servo arbitrio*⁴³. Beanstanden muß man, daß *iniquitas* willkürlich und ohne Rücksicht auf den *iustitia* als Gegenbegriff nennenden Zusammenhang mit „Bosheit“ statt mit „Ungerechtigkeit“ verdeutschte ist. Da Nietzsche ferner den Ausspruch, statt gegen Erasmus, zu Luthers Freunden geschehen sein läßt, hat er die lateinischen Worte vermutlich aus zweiter Hand und ohne ihren Zusammenhang kennengelernt. Luther will übrigens mit seinem Satze nicht die logische Absurdität, sondern die Erfahrung von Gottes oft so feindlich aussehender unergründlicher Lebendigkeit

und persönlicher Höheit zur Voraussetzung des Glaubens, d. i. des trotz allem wagenden Vertrauens, machen. Es steckt in dem Satze die gleiche Gesinnung, deren letzter Ausläufer noch in Nietzsches tapferem dionysischen Ja zu dem zerstörenden und grauenvollen Leben zu spüren ist. Wunderlich, daß Nietzsche das nicht erkannt hat.

e) Das sind alle persönlichen Ergänzungen, die Nietzsche an Janssens Lutherbild vorgenommen hat. Und damit wären die Urteile Nietzsches über Luther und die Reformation so gut wie erschöpft⁴⁴, bis auf diejenigen, die die Bibelübersetzung betreffen. Nach Frau Overbecks Zeugnis hat Nietzsche im letzten Jahrzehnt seines Lebens die Bibel so gründlich gelesen, daß er in ihr zu Hause war⁴⁵. Es ist bekannt, wie wichtig diese Tatsache für das Verständnis des Zarathustra ist.

Nun hat das Bibellesen Nietzsche einen ganz neuen Eindruck von Luther vermittelt, den unmittelbarsten und persönlichsten, den er überhaupt empfangen. Er hat entdeckt, daß Luther der Schöpfer der deutschen Sprache ist. Ursprünglich hat er das nicht gewußt⁴⁶. Erst in der Zarathustrazeit ist es ihm aufgegangen. Damals schrieb er jenen Brief an Rohde⁴⁷, in dem Luther, Goethe und Zarathustra als die drei Epochen der deutschen Sprache gelten. Später schrumpft ihm die Dreiheit zur Zweiheit zusammen: Goethe fällt weg. Im Gedanken an den Zarathustra hat er das „bisher“ und das „fast“ folgenden Satzes des Jenseits geschrieben⁴⁸: „Das Meisterstück deutscher Prosa ist das Meisterstück ihres größten Predigers: die Bibel war bisher das beste deutsche Buch. Gegen Luthers Bibel gehalten ist fast alles übrige nur ‚Literatur‘ — ein Ding, das nicht in Deutschland gewachsen ist und darum auch nicht in deutsche Herzen hineinwuchs und wächst: wie es die Bibel getan hat.“ Das sind nicht vereinzelte Äußerungen⁴⁹. Und auch das einzige freundliche Urteil über Luthers Person aus der Spätzeit ist sicher im Gedanken an die Bibel ausgesprochen⁵⁰. „Mein ‚Mitleid‘. — Dies ist ein Gefühl, für das mir kein Name genügt; ich

empfinde es, wo ich eine Verschwendung kostbarer Fähigkeiten sehe, z. B. beim Anblick Luthers. Welche Kraft, und was für abgeschmackte Hinterwäldlerprobleme!" Wie aber der Genius der Sprachschöpfung Wohnung nehmen konnte in einem dem Pöbel zugehörigen Rüpel, darüber nachzudenken hat Nietzsche vergessen.

II.

Warum hat Nietzsche es nicht für nötig gehalten, sich ernsthaft und persönlich mit Luther auseinanderzusetzen? Luther gehört zu den Frommen, die von der Wirklichkeit Gottes und der Hinterwelt überzeugt sind, und Nietzsche meint, über diese Überzeugungen im Namen aller redlich Erkennenden ohne weiteres zur Tagesordnung übergehen zu dürfen. „Sollte es denn möglich sein! Dieser alte Heilige hat in seinem Walde noch nichts davon gehört, daß Gott tot ist!“⁵¹ — mehr von einem ehrlich Gottgläubigen zu sagen, dünkt Nietzsche überflüssig. Eben darum ist es so schwer für einen Gottgläubigen, mit ihm fertig zu werden: am entscheidenden Punkte ist gar nichts da, womit man fertig werden müßte. Gegen das Bekenntnis „Gott ist tot“ kann und darf man nur ein anderes Bekenntnis setzen: „Gott lebt“⁵². Die psychopathologische Erklärung des Frommen durch Nietzsche könnte in einer psychopathologischen Erklärung Nietzsches durch den Frommen ihr gleichwertiges Gegenstück finden⁵³. Nietzsche verführt also seine Gegner dazu, an ihm ebenso vorbeizureden wie er es an ihnen tut. Es bleibt deshalb nichts übrig als es wortlos zur Kenntnis zu nehmen, daß er mit der gleichen unmittelbaren Selbstverständlichkeit, mit der Luther an Gott glaubt, Atheist ist, und zuzusehen, was unter Voraussetzung dieses Gegensatzes als eines einmal gegebenen überhaupt noch an beziehenden Vergleichen und Abschätzungen möglich ist.

a) Nietzsche ist ein Beleg für die Behauptung, daß der Atheismus genau so gut eine Religion sein kann wie der Theismus und Pantheis-

mus, eine Religion mit bestimmter Lebensverfassung und Weltein-
 stellung, mit ihrer eignen Leidenschaft und ihren eignen Symbolen
 und letzten Begriffen, mit Hoffnungen, die die Wirklichkeit überfliegen,
 und Geheimnissen, die dem sprachlichen Ausdruck sich entziehen. Sein
 „Zarathustra“ ist gemeint als Verkündigung einer neuen atheïstischen
 Religion⁵⁴. Die Stellen, die den Atheismus als die große Befreiung
 der Menschheit zu neuen ethischen und religiösen Schöpfungen preisen,
 sind nicht umsonst so häufig in dem Werk⁵⁵. Zarathustra selbst aber
 ist eine ganz prophetische Gestalt. Die „stillste Stunde“ im zweiten
 Teil ist eine bewusste Nachbildung der alttestamentlichen Berufungs-
 visionen. Moses, Elias, Jesaja, auch Johannes der Täufer schauen
 hier noch deutlich genug durch Nietzsches Worte hindurch. Zu dieser
 Nachbildung veranlaßt hat Nietzsche das Gefühl, daß nur bei den
 Propheten innere Erfahrungen sich finden, die den eignen verwandt
 sind. Er hat das gelegentlich der ausführlichsten Schilderung seiner
 Inspirationsaugenblicke ziemlich unverhüllt ausgesprochen⁵⁶. Auch in
 den zahlreichen überbietenden Nachbildungen des Evangeliums tritt
 der prophetisch-religiöse Charakter Zarathustras hervor. Die auf-
 fallendste von ihnen ist der Abschnitt des dritten Teils mit der Über-
 schrift: „Der Genesende“. Er ist eine Dublette zum Petrusbekenntnis
 Matth. 16, bei der statt Petrus die Tiere — die überhaupt, bezeichnend
 genug, die vertrauten Jünger des Evangeliums ersetzen — bekennen,
 und die (ganz entsprechend der anschließenden Leidensverkündigung
 Jesu Matth. 16) damit endet, daß Zarathustra seinen Untergang ver-
 kündigt. So hat Nietzsche Zarathustra als Propheten des Atheismus
 gestaltet. Und das will für das Nietzsche-Verständnis doppelt beachtet
 sein, weil Zarathustra ein verstecktes Selbstporträt ist⁵⁷. Auch ohne
 das ausdrückliche Zeugnis des Ecce homo⁵⁸ stände es ja fest, daß Zara-
 thustra den verklärten Nietzsche bedeutet. So wie Zarathustra denkt
 und will, so denkt und will der tyrannische Wille, der aus der Viel-

fältigkeit und Vielstrebigkeit der Seele Nietzsches als der entscheidende und das übrige beherrschende sich emporheben soll⁵⁹.

Nietzsche hat sich den Gesetzen, die dem Propheten gelten, mit stolzer Unerbittlichkeit gegen sich selbst gebeugt. Er hat den Mut der unbedingten Wahrhaftigkeit aufgebracht, die ganz auf sich zu stehen und den Widerspruch gegen alle Welt zu tragen entschlossen ist, und die sich kein einziges Wort abhandeln läßt durch die Rücksicht auf Erfolg und Anerkennung. Zarathustra, der lieber einsam bleibt, als daß er sein Wort und Werk den unter ihm Stehenden (und seien es selbst die höheren Menschen) zuliebe umböge, und der seine echten Kinder nur mit dem Auge der Hoffnung vom fernen Horizont her kommen sieht, drückt darin nur das wirkliche Verhalten Nietzsches aus. Er hat ferner sich selbst um seiner Sendung willen vergewaltigt, „geopfert“, den Menschen Nietzsche im „frohen Botschafter“ Zarathustra aufgehen lassen⁶⁰. Das Wort, das er zu sagen hatte, war ihm ungleich wichtiger als seine Person. Der Wille zu seinem Werk schloß ihm ein den Verzicht auf den Willen zum Glück, ja, war ihm im geheimen eins mit dem Willen zum Untergang⁶¹. In seiner äußersten Steigerung ist all das fast verdächtig. Widerspruch, Einsamkeit und Untergang werden bei Nietzsche zu sehr Selbstzweck und Willensinhalt, während dem echten Propheten auch sie Nebensache sind im Vergleich zu dem ihm auferlegten Wort, Nebensache, zu der er bereit sein muß, ohne ihr doch groß Wichtigkeit zu geben. Hat Nietzsche nicht vielleicht in der Aneignung der Weisheit des Propheten den Weg gesehen, sich zu einem Propheten zu machen? Wie dem auch sei, er hat ehrlich zu ihnen gestanden.

Soweit überhaupt Berührungen zwischen den Persönlichkeiten Luthers und Nietzsches vorhanden sind, lassen sie sich von hier aus erfassen. Wahrheitsmut, Unabhängigkeit des Geistes vom Urteile der andern, Nichtachtung der eigenen Person und rückhaltloses Sich-

einsetzen, — das sind Züge Luthers. Sie sind ihm sogar in höherem Maße eigen als Nietzsche: ganz ohne Frage erweist sich Luther, rein nach ihnen geurteilt, als der stärkere Geist. Und sie sind bei Luther da ohne das verdächtige Überwiegen der Neins, ohne Spur eines Neins rein um seiner selbst willen: von Gewolltem und Unechtem findet sich nichts an seinem Prophetentum⁶². Damit ist die Verwandtschaft der beiden Männer genau umgrenzt. Es gilt über den Vorbehalten nicht zu übersehen, daß es wirkliche Verwandtschaft ist. Das beleuchte ich an einem kleinen Zuge. Nietzsche-Zarathustra hat, ebenso wie Jesus und Luther und überhaupt jeder Verkünder, die Frage empfunden, ob seine Botschaft denn je wahrhaft gehört und empfangen werden würde. Die Antwort, die er sich gegeben hat⁶³, ist eine Weiterbildung von Jes. 55, 10. Eben dies Bibelwort aber ist für Luther allzeit die Antwort auf jene Frage gewesen.

An einem Punkte unterscheidet sich Zarathustra als atheistischer Prophet tief von dem, was man gewöhnlich eine prophetische Persönlichkeit nennt. Paulus, dessen Gesinnung hier als typisch gelten darf und insbesondere für Luther vorbildlich gewesen ist, nennt sich einen Knecht Gottes, dem das Evangelium Gottes zu reden befohlen ist (Röm. 1, 1; 1. Cor. 9, 16 f.), und von daher folgerichtig Knecht und Diener derer, an die ihn sein Auftrag weist (1. Cor. 3, 5; 9, 19). Zarathustra-Nietzsche hat keinen Höheren über sich. Das Wort, das er redet, nimmt er aus seinem Eigenen⁶⁴. Somit ist er in jeder Hinsicht ein Herr. In immer neuen Wendungen verherrlicht Nietzsche den Glanz und die Höhe, die hierin liegen. Zarathustra ist ein „weltregierender Geist“, einer, der Wahrheiten und Werte schafft und damit Schöpfer und Befehlender im allerhöchsten Sinne ist, Gesetzgeber der künftigen Gesetzgeber der Völker, „cäsarischer Züchter und Gewaltmensch“⁶⁵. In der so erschlossenen neuen Möglichkeit persönlichen Lebens hat Nietzsche einen besonderen Ruhm des Atheismus gesehen,

die Gesinnung Luthers und Pauli dagegen verachtet als feige priesterliche Verlogenheit, die ihren Willen zur Herrschaft nur auf Umwegen zu betätigen wagt. Und nichts hat auch einen so tiefen Eindruck gemacht auf unsre Zeit wie dies Bild des atheistischen Propheten oder gesetzgebenden Philosophen. Die Frage, ob es wirklich höhere Kraft und Wahrheit habe als das Bild der im Dienste Gottes an den Menschen sich verzehrenden großen Persönlichkeit, entscheidet über die Rangordnung, in die Luther und Nietzsche, oder auch beider Werk, zu stellen ist. Es gilt also scharf zu analysieren.

Die erste Schwierigkeit, an der Nietzsches Schöpfung leidet, wird anschaulich am Begriff der Inspiration. Ohne daß ein Wort und Wille mit gebieterischer Klarheit vor seiner Seele, seinem Gewissen steht, gibt es keinen Propheten und auch keinen Zarathustra. Wessen Wort und Wille soll es nun sein, wenn es das eines Höheren ebensowenig sein darf wie ein frei erkügeltes? Nietzsche hilft sich mit einem namenlosen „Es“. „Da sprach es ohne Stimme zu mir.“ „Da sprach es wieder wie ein Flüstern zu mir.“ „Und wieder lachte es und floh es“⁶⁶. Wie aber ist das merkwürdige Erscheinen eines solchen Es zu erklären? Nietzsche deutet mit Hilfe seiner den geschlossenen Subjektbegriff in eine unbestimmte Vielheit von Subjekten, besser Willenspunkten oder Kraftpunkten, in eine Summe mannigfaltigen Geschehens auflösenden Psychologie⁶⁷. In einer solchen Seelenwelt denke man sich ein besonders kräftiges Element auftauchen und als notwendiger Gedanke und Wille den übrigen Subjektinhalt sich unterwerfen, ohne Wahl und Besonnenheit für den, dem es widerfährt, und ohne jeden rechtfertigenden Grund außer dem, daß es eben stark ist. Wo ein solches Mächtiges in äußerster Steigerung und Bewußtheit erlitten wird, da haben wir den Vorgang der Inspiration⁶⁸. Mit dem gleichen Rechte der Macht, kraft dessen er in dem „Schaffenden“ Leben und Herr wurde, unterwirft sich dann der vom Schaffenden

verkündete Gedanke auch andre Seelen. Folgerichtig ist diese atheistische Deutung der Inspiration allerdings bis zum Äußersten. Aber es ist klar, daß sie den Begriff des Schöpferischen und erst recht den der Persönlichkeit erbarmungslos zerstört⁶⁹. „L'effet c'est moi.“ Wo Nietzsches atheistisches Bild des Schaffenden und Propheten sich durchgesetzt hat, da sitzt unweigerlich die anorganische Zufälligkeit und Willkürlichkeit auf dem Thron. Es gibt eben kein Schaffen außer in lebendiger Einordnung in eine heiligewige Notwendigkeit, und es gibt keine wahre Persönlichkeit außer in einer Gewissensbeziehung auf Gott. Das Bild des Mannes, dem im persönlichen Ringen mit Gott ein geschlossener Charakter wird und ein Stück des ewigen Geheimnisses sich offenbart mit der Pflicht, es zu verkünden, — dies Bild hat eine Macht und Tiefe, die Zarathustra verschlossen geblieben sind. Nun ist aber, bei Paulus und Luther und bei Nietzsche gleichermaßen, der Prophet — als Knecht Gottes hier, als Zarathustra dort — die höchste Steigerung des Menschlich-Persönlichen überhaupt. Mithin hat unsre Analyse ganz allgemein dargetan, daß Nietzsche als Deuter und Vertiefer des persönlichen Lebens einem Paulus und Luther unterlegen ist, und zwar deshalb unterlegen ist, weil sich von seinen Voraussetzungen aus Besseres als er gibt nicht erreichen läßt.

Ein Einwand bleibt: steht der Übermensch nicht noch über Zarathustra, so daß an ihm die Frage auszutragen wäre? Die Entgegnung führt hinüber zur zweiten Schwierigkeit, von der Nietzsches Bild des atheistischen Propheten gedrückt ist. Es ist wahr: in Zarathustra Nietzsches Übermensch noch nicht erschienen. Nur ein Verkünder, ein Tropfen aus der Wolke, aus der der Blitz des Übermenschen noch fahren soll, ist Zarathustra, ist Nietzsche. Er verkündet auch seinen Untergang, sein Über-sich-hinaus mit dem Übermenschen⁷⁰. Zarathustra wäre auch nach Nietzsches Empfinden kein rechter Prophet, wenn er nicht etwas das mehr ist als er — wenn er nicht Gott zu

verkünden hätte. Nun er Atheist ist und als Befehlender redet, bleibt ihm nur eine Möglichkeit⁷¹: er verkündet den Gott, der noch — und gerade auch mit durch Zarathustras gebietendes Wort — geschaffen werden soll⁷², und wird so aus dem Knechte Gottes zum Schöpfer Gottes. Aber nicht minder als der Knecht bringt sich der Schöpfer seinem Gotte als Opfer dar: auch Zarathustra, und ebenso seine Jünger, sind etwas, das überwunden werden muß, damit der Schönste, der Namenlose, der Übermensch komme. So verbinden sich im Bilde des atheistischen Propheten Schaffenshochgefühl und inbrünstige Verehrung, — und beide gegenüber dem gleichen Gegenstande. Wieder also hat Nietzsche Leidenschaft seinen Gedanken selbst bis hart an das Ende geführt, an dem seine widerspruchsvolle Unmöglichkeit sich offenbart. Kann man sich der logischen Selbstverständlichkeit entziehen, daß der Schöpfer mehr ist als das Geschöpf? Kann man ernsthaft meinen, daß Zarathustra unter dem Übermenschen stehe? Nietzsche hat es jedenfalls nicht vermocht. Im Ecce homo bricht nur deutlich heraus, was schon im Zarathustra seine heimliche Meinung und jedenfalls die unausbleibliche Folge seiner Gedanken war: Zarathustra ist mehr denn der Übermensch. Zarathustra ist der herrliche Einzige, der die tausend Ziele der bisherigen Menschheit ablöst durch das eine übermenschliche Ziel, der Gipfelpunkt, das Schicksal, die Weltenwende, — der eigentliche Gott. Er ist es um so mehr, als es allein von seinem Willen und seiner Verkündigung abhängt, ob es zu jener Zukunft kommt, in der die Übermenschen leben. Täte Zarathustra sein Werk nicht, sie bliebe im Nichts. Der atheistische Prophet, der sich seines Gottschaffens bewußt wird, verliert eben damit seinen Gott als Gott aus den Händen und kann nun nichts tun als staunen über seine eigene dynamitene Kraft. Und so verrinnt Schaffen und Anbetung zugleich — wozu lohnt es noch, den Übermenschen zu schaffen, wenn wir Zarathustra haben? Wieder erweist sich Luther als der

tieferer und kräftigere Geist. Ihm quillt aus der Herzens-einfalt, mit der er über der Herrlichkeit, Heiligkeit und Güte des Gottes, der ihn geschaffen hat, beugend und anbetend erstaunt, wirkliche lebendige persönliche Schaffensmacht. Seine imitatio dei, nicht Nietzsches creatio dei ist die Formel, die die höchsten Kräfte der menschlichen Seele entbindet.

b) Doch wir müssen unsre Analyse der Zarathustragestalt noch vertiefen. Denn ihre letzten Fragen und Geheimnisse haben wir bisher nicht gesehen.

Nietzsche hat einen Namen für die Gottheit, die in Zarathustra/Nietzsche erschienen ist: Dionysos. Dionysisch in diesem Sinne ist der lustvolle Wille zum Verderben des Edelsten als lustvoller Wille zum Schaffen des Zukünftigen, das herrlicher ist als das vorhandene noch so Gute, — oder auch: das Nein-sagen und Nein-tun aus über voller zukunftschwangerer Kraft heraus und als ein Segnen und Ja-sagen⁷³. Der letzte geheimste Wille des Dionysos, von dem man nur flüsternd und in Mythen reden kann, wegen seiner übergroßen Herrlichkeit, ist die Schaffung des Übermenschen durch zerstörende Überwindung des Menschen⁷⁴. Und dieser Wille ist in Zarathustra/Nietzsche Tat und Mensch geworden⁷⁵. All das ist mehr als eine Versinnbildlichung. Es macht einen Strom neuen heißen Lebens in die Zarathustragestalt hineinschießen. Das Dionysische verleugnet, erstens, nie seine Verwandtschaft mit dem Rausche. Es hat darum etwas „Zweideutiges“ und „Versucherisches“. Es ist eine fremde Macht, und als solche zugleich „unheimlich“ und „verführend“, schrecklich und lustvoll, tremendum und fascinosum. Diese ganze Leiter der Empfindungen erfährt Zarathustra an sich selbst, indem er zum Dionysos wird⁷⁶. Und sie alle weckt er zugleich in denen, die für ihn empfänglich sind⁷⁷. Zweitens aber ist das Dionysische nur ein anderes Wort für das ewig zerstörende und ewig schaffende Leben selbst, als das die

Wirklichkeit, sobald sie als Einheit des Willens und der Kraft gefaßt wird, sich darstellt. Der dionysische Zustand, der mit jenem Gegensatz der Empfindungen erfahren wird, ist mithin vollkommene Einheit mit dem „Prinzip des Lebens“⁷⁸. Und das ist eine überraschende Wendung, durch die die Schätzung Zarathustras nun noch ein zweites Mal in ein Gegenteil umschlägt. Gewiß, es bleibt dabei, daß der Übermensch völlig gleichgiltig ist im Vergleich mit Zarathustras Dionysos. Wir sehen das jetzt sogar noch deutlicher als bisher. Denn wir erkennen nun in jenem aus ewiger Fruchtbarkeit und Zeugelust heraus ewig zerstörenden und ewig neu anhebenden Leben ein Letztes und Selbstzweckliches, in allen Gestaltungen und Schöpfungen dieses Lebens aber (den Übermenschen einbegriffen) etwas nur vordergründlich Wichtiges. Indessen — mit eben dieser Erkenntnis hat sich Dionysos auch über Zarathustra erhoben, der nur noch eine seiner Manifestationen ist, wenn auch selbstverständlich die höchste, mittägliche. Der Atheismus nimmt „pantheistische“⁷⁹ Gestalt an: wir stehen auf „jener Höhe der Freude, wo der Mensch sich selber und sich ganz und gar als eine vergöttlichte Form und Selbstrechtfertigung der Natur fühlt“⁸⁰.

Der begriffliche Ausdruck nun für das also dionysisch verstandene und als einzige Realität gesetzte Leben ist die Lehre von der ewigen Wiederkehr aller Dinge⁸¹. Durch sie wird die Welt ein Ring ewiger Werdelust, werden alle Dinge unendlich verneint und unendlich bejaht zur gleichen Zeit. Sie ist allerdings, in der Tiefe verstanden, Nietzsches bedeutendste und eigentümlichste Konzeption. Erstens drückt sie schärfer als jede andere den „antichristlichen“⁸², besser antitheistischen Grundzug seines Denkens aus. Gott als die ewig in sich vollendete Unvergänglichkeit des wahren Seins — so, eleatisch oder platonisch, will es der Theismus. Gott die ewig kreisende und zeugende Vergänglichkeit des wechselnden Werdens und Lebens selbst — so, heraklitisch, will es Nietzsches Zarathustra, der „alte Atheist“⁸³, und hat

darum gerade die theistisch verstandene Ewigkeit mit besonderem Haß und Hohn übergossen⁸⁴, ja sogar behauptet, daß er sie nicht einmal zu denken vermöge⁸⁵. Zweitens aber führt jene Lehre zu der eigenartigen und schönen Verklärung des Begriffs „dionysisch“, die mir immer als der ernsteste und wahrhaftigste aller Gedanken Nietzsches erschienen ist. „Dionysisch zum Dasein stehen: — meine Formel dafür ist amor fati“⁸⁶. Amor fati — das meint die große Tapferkeit, die sich keiner Täuschung hingibt über den Schmerz und die Grausamkeit des Lebens, den Ekel und die Häßlichkeit als Realitäten hinnimmt, und es dann dennoch fertig bringt, dies Leben zu bejahen, es allein dadurch, daß es Werden und Schaffen ist, gerechtfertigt und sogar lustvoll zu finden. Von dieser Tapferkeit sicherlich durfte Nietzsche reden als ein in ihr durch viel Leiden Erprobter.

Erst dadurch, daß Zarathustra der Lehrer der ewigen Wiederkehr ist, wird seine Gestalt eine menschliche. Denn nun steht er unter einer höheren Gewalt. Er wird und lebt und stirbt wie alle Dinge gemäß seinem schicksalhaften Geordnetsein im Ring des Werdens. Aber dies ist die ihm verliehene Größe, daß er sein Schicksal weiß und mit aller Kraft der Seele will⁸⁷. So ist die Gestalt tiefer geworden. Gleichzeitig damit aber hat sich der Gegensatz Zarathustras gegen das paulinische und lutherische Bild vom Propheten verschoben. Man kann nicht mehr gegeneinanderstellen: hier Herr, dort Knecht — beide sind schlechthin abhängig. Nur die Art der Abhängigkeit ist verschieden. Bei Zarathustra geht sie ganz auf in einem innerlichen Erfahren und Bejahen dessen, was christlich ausgedrückt das kreatürliche Bedingtsein hieße, bei Paulus und Luther hat sie jenseits der kreatürlichen Bedingtheit noch Raum für eine Begegnung des Gewissens mit Gott. Nietzsches Atheismus besteht also — und diese Formulierung ist von äußerster begrifflicher Schärfe — darin, daß jede andre Erfahrung außer der des Lebens und Machtgefühls, wie

es in jedem im Ring des Werdens Gewirkten irgendwie und sei es auch nur als dumpfe Lust⁸⁸ da sein muß, und wie es in den besonders Begnadeten zu leidenschaftlichster und bewußtester, von den Gegensätzen des Werdens begeisterter und fast zerrissener Stärke sich erhebt, schlecht hin gelehnet wird. Dementsprechend hat er alle religiösen Aussagen der Menschheit als Vergegenständlichungen besonders gesteigerter und darum als fremd mißverständener Machtgefühle gedeutet⁸⁹. In diesem Atheismus aber sind Gewissen und Persönlichkeit nicht befreit, sondern dem als Dionysos getauften Wirbelwind des Weltgeschehens preisgegeben. Indem Paulus und Luther eine über das Weltgeschehen hinausreichende Gegenüberstellung unseres Gewissens und unserer Persönlichkeit mit Gott zeigen, machen sie nicht den freien Mann Nietzsches zum Knecht, sondern erheben den Knecht des Weltwirbels ins Reich der persönlichen Freiheit. Nur wenn Nietzsche eine Freiheit vom Weltgeschehen, die ohne Gewissensbindung durch ein Ewiges zustande kommt, zu zeigen vermocht hätte, hätte er dargetan, daß ein Zarathustra, ein Prophet, eine Persönlichkeit, möglich sei auch als Atheist und Immoralist. Was er aber gibt, ist lediglich eine Anweisung an den Starken, das Bedingtsein durch den Lebenswirbel als zugleich entzückenden und erschreckenden Schaffensrausch zu genießen.

Mit dem allen ist jedoch das Verhältnis von Nietzsches Dionysos zu Luthers Gott des Gewissens noch nicht erschöpfend beschrieben. Das, was Nietzsche als Dionysos erlebt und beschrieben hat, erschöpft sich ja nicht ganz im göttlichen Rausch⁹⁰. Prüft man nun aber die tieferen Gedanken und Antriebe näher, so erhält man ein überraschendes Ergebnis. Dionysos ist ein naturalistisches Nachbild des lutherischen Gottesbegriffes, das Dionysische ein naturalistisches Nachbild der lutherischen Frömmigkeit.

Vorerst fällt ganz allgemein auf die dionysische Vereinigung

eines Nein und Ja zum gleichen Gegenstande und in einem Atem. Unmittelbar ist sie, mit einiger Wahrscheinlichkeit wenigstens, eine Übersetzung der Hegelschen Dialektik ins Nietzsche'sche. Aber auch Hegels dialektisches Ja und Nein hat eine Abnentaſel. Daß im absoluten Betracht zu einem Endlichen zugleich Ja und Nein gesagt, es zugleich geſetzt und aufgehoben werden müſſe, iſt zuerſt ausgeſprochen in der Rechtfertigungslehre Luthers, kraft deren Gott den Menſchen „zugleich als gerecht und als Sünder“ anſieht. Dies, daß Gott durch ſolch doppeltes Urtheil im Menſchen etwas ſchaffe, alſo der Herzpunkt der evangelischen Rechtfertigungslehre, iſt freilich ſowohl bei Hegel wie bei Nietzsche verlorengegangen, weil es ſich aus dem theiſtiſchen Mutterboden nicht loſlöſen ließ. Sodann iſt daran zu erinnern, daß ganz folgerichtig der Gott, von dem dies Ja und Nein ausgeht Dionyſos, als Einheit entgegengeſetzter Züge von Nietzsche gedacht iſt. Er iſt Zerstörung und Schaffen, Grausamkeit und höchſte ſegnende Güte. Es bedarf nicht großen Scharſſinns, um das Urbild dieſes Dionyſos zu ſehen: Luthers Gott, der zugleich Richter und Vater, höchſter Zorn und höchſte Liebe iſt. An dieſem Abhängigkeitsverhältnis wird dadurch nichts geändert, daß Nietzsche über den Widerſpruch des Gottesbildes Luthers ſeine Anmerkungen gemacht hat⁹¹, den Widerſpruch ſeines Dionyſos dagegen als tiefe und geheimnisvolle Wahrheit empfunden hat. Drittens endlich iſt auch das noch Erbtheil lutheriſcher Frömmigkeit, wenn Nietzsche das tapfere dionyſiſche Ja zum Leben als den Höhepunkt alles Glaubens empfindet⁹². Hat es Luther nicht allzeit als höchſter Ausdruck des Glaubens und Vertrauens gegolten, dann fröhlich zu Gott zu ſein, wenn er einem wehe tut? Obwohl Nietzsche über die chriſtliche Selbſtbeſcheidung geſpottet hat⁹³: in ſeiner dionyſiſchen Theodizee des Lebens — ein Augenblick der Freude rechtfertigt alles Wehe der Welt; man kann den erſten nicht wollen ohne das Zweite⁹⁴ — klingt ein Echo des

gleichen Geistes, dessen letzter Nachhall auch aus jener Selbstbescheidung noch zu hören ist, nämlich der großen Dankbarkeit Luthers, der alle Grauen des göttlichen Zorns und Gerichts darin, daß sie zum Schauen von Gottes Hulde führen, mehr als gerechtfertigt sah und der fand, kein Mensch leide so tief, daß er nicht doch noch mehr Grund zum Danken habe als zur Klage. Um das in einen weiteren Kreis zu stellen, füge ich ein Viertes an. Es gehört zu den wahrhaft vornehmen Zügen in Nietzsches Denken, daß er, obwohl Positivist und Naturalist, doch für die utilistische und eudämonistische Seite des Positivismus und Naturalismus schlechterdings nichts als Verachtung gehabt hat⁹⁵. Auch das aber ist eine Nachwirkung der reinen lutherischen Frömmigkeit, die sich Gott so ernst vor Seele und Gewissen stellte, daß Glück und Unglück ganz zur Nebensache wurden. Der Kampf gegen den Eudämonismus der katholischen Frömmigkeit ist einer der wesentlichsten Züge an Luthers Lebensarbeit. Er hat dem deutschen Geiste so tief sich eingeprägt, daß die Glacheiten englischer Moralphilosophie bei unsern ernsteren Denkern nie eine Stätte gefunden haben.

Sind diese Beobachtungen — besonders die drei ersten — richtig, so darf man Nietzsches Denkarbeit objektiv (er sah es natürlich anders) als das verzweifelte Bemühen bezeichnen, die wichtigsten Elemente lutherischer Glaubensweise und Frömmigkeit vom atheistischen Naturalismus aus zurückzugewinnen. Als Überbietung des Wertes Luthers durch eine große eigne Schöpfung aber kann sie dem Historiker des deutschen Geistes unmöglich gelten.

III.

Das Verhältnis Nietzsches zu Luther ist nicht vollständig durchdrungen, solange es nicht auch von den ethischen Fragen her beleuchtet worden ist. Nietzsche hat freilich die christliche Ethik in

Bausch und Bogen bekämpft und irgendwelches Bewußtsein davon, daß katholische und evangelische Ethik wie zwei lebendige und vielfach gegensätzliche Individualitäten zueinander stehen, nicht verraten. Er sieht im Protestantismus und seiner Ablehnung von Priester und Askese lediglich die beginnende Selbstzersetzung der christlichen Ethik. Doch das ist nichts als ein weiterer Beleg dafür, daß Nietzsches Kunst der Analyse über ein ungeschichtliches Psychologisieren nicht hinauskommt. Über die geschichtlichen Mächte, die seinen geistigen Horizont beherrschten und den Stoff zu seinen Neins und Ja's ihm gaben, ist er sich niemals sehr klar gewesen.

a) Nietzsches eigne Ethik⁹⁶ ist formal eine Tugendlehre. Daß er oft die Tugenden des Christen und des Herdenmenschen schilt, ist das gegen kein Einwand. Er beweist vielmehr gerade, daß es ihm am natürlichsten ist, ethische Gegensätze als Gegensätze zweier Tugendlehren aufzufassen. Das ist nicht Zufall. Der Tugendbegriff fügt sich trefflich zu der naturalistischen Psychologie und dem Individualismus Nietzsches. Denn, erstens, er beschreibt das Sittliche als eine im Menschen vorhandene Kraft und Tüchtigkeit und ist insofern quantifizierender Betrachtung⁹⁷ leicht zugänglich, dagegen äußerst spröde gegen die Begriffe Verantwortung und Freiheit (sofern man wenigstens unter Freiheit etwas anderes meint als Kraft). Wer nach der Tugend fragt, fragt nach einer Willensstärke, ganz gleich, wie sie entstanden ist⁹⁸. Will man aber ein übriges tun und sich die Entstehungs- und Wachstumsbedingungen einer Tugend klarmachen, so stößt man auf ererbte Anlagen, die durch Übung zu Festigkeit und Stetigkeit entwickelt werden, d. i. Elemente, die einer naturalistischen Deutung sich ohne weiteres einschmiegen. Zweitens deckt der Begriff Tugend, je nach der Verschiedenheit der Charaktere⁹⁹ und Aufgaben¹⁰⁰, die wir uns vergegenwärtigen, ganz verschiedene, ja entgegengesetzte sittliche Forderungen. Er kann schließlich auf beinahe jede Tüchtigkeit des

Willens zu irgend etwas angewandt werden. Nur eins kann nie Tugend heißen: die sittliche Gesinnung selbst. Wo also Tugend der oberste ethische Begriff ist, da wird es eine Absurdität, von einer Sittlichkeit für alle Menschen zu sprechen, da ist auch der Begriff der sittlichen Norm entwurzelt. Statt von einem Sittengebot redet man lieber von irgendwelchen sozialen oder individuellen Wertschätzungen, aus denen sich bestimmte Ziele für die Züchtung und Erziehung von Tugenden aus vorhandenen Anlagen herleiten lassen. Alle diese Möglichkeiten der Tugendethik hat sich Nietzsche reichlich zunutze gemacht. Die Leidenschaften und Instinkte, die wir mit dem Blut von unsern Ahnen empfangen¹⁰¹, sind ihm die Grundlagen aller Tugenden. Daneben kennt er Züchtungsziele als über ganzen Gemeinschaften oder einzelnen aufgehängte Tafeln, und Willenshärte als unentbehrliche Voraussetzung für erfolgreiche Züchtung und Übung. Damit sind ihm die formalen Grundbegriffe einer gesunden Ethik schon erschöpft. Alle andern ethischen Begriffe sind Erscheinungen der *décadence*. So stellt sich Nietzsches Ethik formal dar als eine mit den Mitteln naturalistischer Psychologie unterbaute Tugendlehre, die die Begriffe Norm und Pflicht, Gewissen und Gesinnung, Verantwortung und Freiheit, Schuld und Strafe vorbehaltlos aus dem Kreise gesunder ethischer Betrachtungsweise ausscheidet.

Ihrer Grundanlage nach ist diese Ethik antik¹⁰². Sie verrät noch, daß Nietzsche Pfortenser und Student der Philologie gewesen ist, d. i. in den Jahren, da der Charakter sich über seine ethische Grundrichtung entscheidet, unter dem Einfluß der Griechen und Römer standen hat. Der von Luther geschaffene und bei Kant und Fichte fortlebende Typus der Gewissens- und Gesinnungsethik ist ohne Einfluß auf ihn geblieben. Im bewußten Gegensatz zu Luther¹⁰³ erklärt er die Gesinnung aus Epigenesis. Sie stellt sich bei tüchtigen, d. h.

durch Werk und Tat geübten und nochmals geübten Leuten schließlich von selber ein. Nietzsche steht in dem Streite, den Luther mit der an Aristoteles geschulten Scholastik darüber gehabt hat, wie sittliche Güte entstehe, grundsätzlich auf Seiten der Scholastik.

So bedeutet Nietzsches formale Ethik auf alle Fälle eine Rückbildung. Ob damit auch sachlich ein Rückschritt oder Fortschritt gegeben ist, darüber wird man ernsthaft kaum verschiedener Meinung sein können. Jedenfalls läßt sich — zu Nietzsches Ehre — leicht zeigen, daß er die Probleme der Gesinnungsethik doch nicht los geworden ist. Er konnte sich dem nicht entziehen, daß über den Wert eines Mannes und Charakters nicht seine Tugend, sondern seine innere Stellung zu seiner Tugend entscheide. Darum fordert er, erstens, Wahrhaftigkeit in einem sehr eigentümlichen Sinne¹⁰⁴. Niemand soll sich zu einem Verhalten zwingen, das seiner innersten Natur zuwider ist, sonst wird er notwendig schmutzig und verlogen. Nur die Tugenden, die wirklich Ausdruck dessen sind, was in der Seele lebt, gelten etwas. Damit stehn wir auch schon bei der zweiten Forderung. Die Tugend soll wurzelecht in dem Sinne sein, daß sie nicht auf ein ihr fremdes Motiv aufgepropft worden ist. Ein Kapitel des zweiten Zarathustra, „Von den Tugendhaften“¹⁰⁵ zieht — ganz Luthers Kampf gegen die katholische Lohnethik aufnehmend¹⁰⁶ — über die her, die für ihre Tugend noch bezahlt sein wollen oder sonst etwas mit ihr bezwecken. Der rechte Mann liebt seine Tugend wie die Mutter ihr Kind, er ist mit seiner Tugend so eins, daß er nach einem Wozu für sie nicht zu schielen braucht. Mit beiden Forderungen droht Nietzsche der Gesinnungsethik zu verfallen¹⁰⁷. Aber im letzten Augenblicke weicht er noch aus. Wo die Tugend eine starke Leidenschaft zur Grundlage hat¹⁰⁸, da sind beide Forderungen erfüllt. Eine zur Tugend veredelte Leidenschaft bleibt immer eine ursprüngliche Kraft der Seele. Sie ist also wahrhaftig und lebt aus eigenem Rechte, keiner Motive bedürfend.

Von hier aus erhellet der Unterschied, durch den Nietzsche Tugendlehre trotz aller Verwandtschaft von der antiken sich trennt. Tugend ist ihm eine nimmer rastende lebendige Kraft, keine an sich ruhende Fähigkeit, kein Etwas, das man auch schlafen schicken kann¹⁰⁹. Nietzsche verlangt, so unantiek wie möglich, von einer rechten starken Tugend, daß sie den Menschen auch rasend mache¹¹⁰. Sehr durchsichtig ist diese Annäherung der Tugendlehre an die Ethik des reinen persönlichen Willens sicherlich nicht. Aber es ist eben das Einzige, was vom Naturalismus her noch möglich ist. Nietzsches formale Ethik steht mit ihren Halbheiten und Unklarheiten¹¹¹ hinter der entschlossenen Klarheit Luthers weit zurück und hat auch den Problemkreis der lutherischen Ethik nicht überschritten.

b) Die Tugendlehre kann mit gleicher Leichtigkeit den tugendhaften Einzelnen in den Mittelpunkt der konkreten Sittlichkeit stellen oder ihn lediglich als Mittel ansehen für Leben und Gedeihen der großen Gemeinschaften. Ursprünglich hat sie wohl mehr zum Zweiten geneigt. Nietzsche entscheidet sich für das Erste. Paradox genug, wenn man den starken Einfluß der positivistischen Moralphysikologie auf ihn bedenkt. Er steht gegenüber Mill und Genossen etwa ebenso da wie Kierkegaard gegenüber Hegel. Kierkegaard nützt eine Hegel überbietende Dialektik, um gegen Hegel das Recht der über die irdischen Gemeinschaften sich erhebenden individuellen Gewissenhaftigkeit nachzuweisen, Nietzsche einen den Positivismus weit hinter sich lassenden Naturalismus, um dem einzelnen zum Recht zu verhelfen gegen die Gesellschaft, die Herde. Beide Männer stehen damit unter dem Schatten Luthers. Seit dessen „Freiheit eines Christenmenschen“ kann es in der Einflusssphäre des deutschen Geistes immer nur für kurze Augenblicke vergessen werden, daß der Mensch einen Adel und eine Höhe habe über die sozialen Organisationen hinaus, in denen er lebt.

Wie erarbeitet und bestimmt nun Nietzsche im näheren den Per-

sönlichkeitsgedanken? Er gibt der positivistischen Moral des gegenseitigen Wohlwollens und Mitleidens, der Einstellung auf eine dem Ganzen nützliche Tätigkeit zunächst einfach recht. Auch indem er über die Genealogie dieser Herdenmoral und die innere Zuständlichkeit des Herdenmenschen seine eigenen Anmerkungen und Gedanken sich vorbehält, bleibt er dabei: es ist die für die Mehrheit der Menschen unbedingt und notwendig gültige Moral¹¹². „Die Aufgabe ist, den Menschen möglichst nutzbar zu machen und ihn, soweit es irgend angeht, der unfehlbaren Maschine anzunähern: zu diesem Zwecke muß er mit Maschinentugenden ausgestattet werden (— er muß die Zustände, in denen er machinal/nutzbar arbeitet, als die höchstwertigen empfinden lernen)“¹¹³. Dann aber stellt er fest, daß dieser „herdenhafte“ Typus Mensch nicht verdiente, Person genannt zu werden¹¹⁴. Personen sind nur die „solitären“ Menschen, die, deren Wesen Kräfte und Eigenschaften sich nicht in Funktionen am Gesellschaftsorganismus erschöpfen, — die, die etwas für sich bedeuten. Das sind die Ausnahmeseelen Menschen der großen überschäumenden Kraft und des langen Willens, aber notwendig auch des Mißverständenseins und der innerlichen Einsamkeit, der harten rücksichtslosen Erhebung über die Herde und ihre Notwendigkeiten¹¹⁵. Für sie ist die Herde lediglich gleichgültige Grundlage ihres Daseins¹¹⁶ und Gegenstand, an dem sie ihre Kraft und Macht zeigen können¹¹⁷. Daß es zu solchen Menschen komme, dazu ist die Menschheit da¹¹⁸. Soll es aber zu ihnen kommen, dann darf der Gegensatz zwischen ihnen und den Herdenmenschen nicht abgeschwächt und überbrückt, er muß vielmehr möglichst gesteigert werden¹¹⁹. Unter diesem Gesichtspunkt hat Nietzsche das Wort Friedrichs des Großen, daß er der erste Diener seines Staates sei, bekämpft¹²⁰. Wenn die Herrschenden sich so in die Herdenmoral einordnen, dann heucheln sie und verderben gleichzeitig ihre beste Kraft. Denn Herdentugend haben wollen, das verkleinert¹²¹.

Diese Gedanken lassen sich bezeichnen als Lösung des Grundproblems der lutherischen Ethik in einem Luther entgegengesetzten Sinne. Luther hat einen scharfen Blick dafür gehabt, daß das Leben in Beruf und Stand eine Dienstbarkeit sei, die aus sich selbst heraus persönliches Leben nicht zu erzeugen vermöge, ja ihrer Erscheinung nach der Art persönlichen Lebens vielfach nicht gemäß sei, daß mithin nur der Mensch, der mehr ist als gesellschaftliche Funktion, Persönlichkeit sei. Aber er hat daraus nicht geschlossen, daß Dienen und Person sein sich ausschließe. Wer im Verhältnis zu Gott die stolze Freiheit des Glaubens und die königliche Freiwilligkeit hingebender Liebe gewonnen hat, der ist gerade Person, indem er dient. Alle „machinale Tätigkeit“ (alles äußere Werk) wird nun ein Mittel zum Wachstum des inwendigen Menschen, des Personseins in Glauben und Liebe. So durfte Luther den Mut haben, Gebieten und Gehorchen einander gleichzuordnen als zwei verschiedene Arten des Dienstes. Die von Nietzsche bekämpfte Auffassung Friedrichs vom Fürstenberufe ist durch Luther geschaffen worden¹²².

Trotz dieser Gegensätze sind Nietzsches Gedanken über Herde und Person auch für den lehrreich, der Luthers Problem im Sinne Luthers löst. Sie zeigen, daß wir mit der populär gewordenen Abplattung der lutherischen Berufsethik heute bei feineren Geistern nicht viel erreichen werden: sie schmeckt zu sehr nach Herdenmoral. Wir müssen mit Luthers Kraft die innere Freiheit des Christen von dem Beruf, in dem er dient, hervorheben¹²³. Das Zutrauen zum Wert rein gesellschaftlicher Tätigkeit ist — nicht ohne Zutun Nietzsches, noch mehr aber durch Kierkegaard — so stark unter uns erschüttert, daß die Menschen wenig Neigung mehr spüren werden, in ihrem Berufe „aufzugehen“. Entweder, wir zeigen ihnen mit Luther den Eingang in die Gemeinschaft der Gewissen mit Gott, oder aber sie werden Persönlichkeiten sein wollen durch Untreue, d. i. dadurch, daß sie alle ihre Kraft, die

sie der gesellschaftlichen Tätigkeit entziehen können, in sinnloser Privatwillkür vergeuden.

Doch noch kennen wir Nietzsches Lehre vom großen Menschen nicht ganz. Das Übermaß von Kraft, das ihn auszeichnet, wird vom großen Menschen auf sehr eigentümliche Weise erfahren, nämlich als überschäumende, ja verschwendende Güte, die gibt und Dankbarkeit nicht begehrt, — die gibt, weil sie eben reich ist und nicht anders kann¹²⁴. Diese Güte heißt im Zarathustra „schenkende Tugend“¹²⁵: „Ein Grauen ist uns der entartende Sinn, welcher spricht: „Alles für mich““¹²⁶. Wenn man will, mag man diese schenkende Tugend auch Liebe nennen. Man darf dann nur nicht an jene „sklavische Liebe, welche sich unterwirft und weggibt, welche idealisiert und sich täuscht“ denken, sondern vielmehr an die „göttliche Liebe, welche verachtet und liebt und das Geliebte umschafft, hinaufträgt“¹²⁷. Es ist eine Liebe, die überwältigt, in Besitz nimmt, im Grunde die Liebe des Gewaltmenschen zu dem „Werkzeug“, das er brauchen kann, das Sich-einsfühlen des Mächtigen mit einem großen Quantum Macht¹²⁸. Noch verwickelter wird der Begriff der schenkenden Tugend, wenn man nach Anleitung des Zarathustra¹²⁹ die mit ihr Liebenden scharf als Übergangsmenschen versteht: zum ganz großen Menschen, zum Übermenschen hin. Dann erscheint das letzte Ziel als höher denn der Mensch selbst. Die schenkende Tugend wird zum „Pfeil der Sehnsucht“, zu einer Kraft, die ihren Träger als bloßen Durchgang dem Untergange entgegenführt. Der Mensch aber, durch den diese Kraft wirkt und der sich mit ihr als seiner großen Leidenschaft eins weiß, erscheint als einer, der sich einem Größeren, Zukünftigen selbst zum Opfer bringt, als ein aus Liebe gerne Untergehender. Freilich ist auch in dieser Gestalt die schenkende Tugend letztlich das Überschäumen eines starken (und kräftigen) Eigenwillens, und soll es auch sein nach Nietzsches Meinung. Jenes Größere, Zukünftige, ist ja ein von dem betreffenden Menschen selbst in freier Will-

für Gesetztes und ganz bedingt durch dessen Willen, es zu schaffen. Wir erinnern uns der „Zweideutigkeit Zarathustras“¹³⁰; schließlich liebt und ersehnt er den Übermenschen, weil er der einzige würdige Vorwurf für seine Gestaltungskraft ist.

Von den zwei Typen der schenkenden Tugend entspricht, wie klar geworden sein dürfte, der erste mehr dem Übermenschen, der zweite mehr Zarathustra. Die inneren Widersprüche des zweiten sind uns oben hinreichend deutlich geworden. Doch auch die des ersten Typus liegen offen da. Eine sich ausschenkende Güte, die emportragen will, ist tatsächlich mehr als der formende Wille, den der Gewaltmensch zum Werkzeug hat, denn sie stiftet Gemeinschaft. Nun paßt aber gemeinschaftstiftende Liebe herzlich schlecht zu Nietzsches Bilde vom großen Menschen. Jene großen Menschen haben mit den Bewegungen, die sie in der ihrer Macht heimgegebenen Menschheit entfesseln, alles andre eher im Sinne, als die Distanz zwischen sich und dem Herdenvieh zu verkleinern, welche sie vielmehr mit aller Kraft großhalten wollen. Die Eintragung der sich schenkenden Güte in den Übermenschen ist also ebenso fragwürdig wie die der sich opfernden Güte in die Gestalt Zarathustras und seiner Jünger. Je fragwürdiger die Umbiegung aber ist, desto ernsthafter muß man sich auf die Gründe besinnen, die Nietzsche zu ihr bewogen haben. Stark spielt ein ästhetisches Moment mit, die Freude an dem prachtvollen Feuerwerk einer sich verschwendenden großen Kraft und Leidenschaft. Doch das allein reicht zur Erklärung nicht aus. Es gibt letztlich nur eine Antwort: Nietzsche hat im tiefsten Grunde seiner Seele das christliche 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. Und darum muß er, um sein Bild des großen Menschen lebendig und überzeugend für ihn selbst zu

gestalten, bei dem evangelisch/christlichen Ideal verschwiegene Anleihen machen. Nun hat sicherlich niemand reiner und anschaulicher das Bild der liebesmächtigen Persönlichkeit gemalt als Luther. In der Überlieferung unserer Kirche hat dies Bild freilich etwas gelitten. Wir haben, obwohl wir an Luther und aus Luther genug Anregung zum Richtigen gehabt haben, es viel zu sehr vergessen, daß Liebe nicht nur eine Alltagsarbeit treu verrichtende Magd ist, sondern selbstverantwortlich, schaffend, gestaltend sein kann, — und sein muß, wo Gott einem Menschen eine große Kraft oder große Aufgabe gegeben hat. Nur aus dieser Unterlassung kann ich es mir erklären, daß Nietzsches so widerspruchsvolle und in ihrem Besten doch vom Christentum gespeiste ethische Zielsetzungen auch von ernstesten Leuten als Überhöhung des Christentums empfunden worden sind.

c) Einer eignen Besprechung bedarf noch Nietzsches Stellung zu den Begriffen Sünde und Schuld. Daß mit ihnen die christliche Ethik stehe und falle, daß in ihnen der eigentümliche Geist des Christentums seinen treuesten Ausdruck gefunden habe, ist ihm nie zweifelhaft gewesen. Gleichzeitig sind sie das am Christentum, was er zu allererst und mit dem ursprünglichsten Haß gehaßt hat, ja wahrscheinlich der Grund seines Bruchs mit der christlichen Ethik¹³¹. Sicherlich ist dabei wieder ein Einfluß der griechischen Auffassung vom Menschen im Spiele¹³². Dahinter aber steht etwas Persönliches. Schuldbewußtsein und „Gewissensbiß“ scheinen jenseits seiner persönlichen Erfahrung zu stehen. „Die Spezies (Mensch, die eines Gewissensbisses noch fähig ist) wird selten: früher hatte das Gewissen viel zu beißen: es scheint, jetzt hat es nicht mehr genug Zähne dazu?“¹³³ „Der Gewissensbiß ist unanständig“¹³⁴.

Mit dieser Ablehnung des Sünden- und Schuldbewußtseins spannt sich nun merkwürdig die Tatsache, daß Nietzsches ethisches Urteil über den Menschen lebenslanglich bestimmt gewesen ist durch

den scharf zugespitzten Pessimismus der lutherischen Erbsündenlehre. Selbst das Beste am Menschen ist noch „Armut und Schmutz und ein erbärmliches Behagen“¹³⁵. Den ganzen Scharfblick seiner psychologischen Analyse hat Nietzsche in den Dienst dieser pessimistischen Kritik gestellt. Nichts tut er häufiger und lieber, als dem Menschen wieder einmal eine Maske verlogener Selbsteinschätzung abreißen. Die Fälle sind gar nicht so selten, in denen er dabei auch im einzelnen mit Luther zusammentrifft¹³⁶. Will man sein Urteil zusammenfassen, so muß man sagen: ‚Der kleine Mensch ist Gesindel, der höhere Mensch aber ein Schauspieler, und nicht einmal ein echter.‘ Es ist das Urteil eines Schwermütigen, nicht etwa eines gleichmütigen Beobachters. Wie oft gibt Zarathustra dem Gefühl des Ekels leidenschaftlich Ausdruck! Auch darin ist er aber Nietzsche selbst. „Ich unterdrücke an dieser Stelle einen Seufzer nicht. Es gibt Tage, wo mich ein Gefühl heimsucht, schwärzer als die schwärzeste Melancholie, — die Menschenverachtung“¹³⁷. Die Idee des Übermenschen ist zum guten Teil geboren aus der Verzweiflung am Menschen. Auf das „Wahrlich ein schmutziger Strom ist der Mensch“ heißt die Antwort: „Seht, ich lehre euch den Übermenschen . . . In ihm kann eure große Verachtung untergehen“¹³⁸.

Wie kommt es, daß dieser Pessimismus die Begriffe Sünde und Schuld verneint? In den Vordergrund seines Neins hat Nietzsche die „Lehre von der völligen Unverantwortlichkeit des Menschen“¹³⁹ geschoben. „Wir klagen die Natur nicht als unmoralisch an, wenn sie uns ein Donnerwetter schickt und uns naß macht: warum nennen wir den schädigenden Menschen unmoralisch? Weil wir hier einen willkürlich waltenden freien Willen, dort eine Notwendigkeit annehmen. Aber diese Unterscheidung ist ein Irrtum“¹⁴⁰. Fast „zu oft“ nach seinem eigenen Gefühl¹⁴¹ hat Nietzsche diesen Gedanken hervorgeholt, ein Beweis, wie wichtig er ihn nahm. Auch wir können ihn nicht wichtig

genug nehmen. Der psychologische Determinismus gehört nun einmal zum eisernen Bestand moderner Lebensanschauung, und das Schicksal des Schuldgedankens hängt daran, ob wir ihn auch unter Voraussetzung der Unfreiheit begründen können.

Dazu hilft uns hier der Vergleich mit Luther. Luther kommt in der Verneinung der Willensfreiheit letztlich mit Nietzsche zusammen, da er den menschlichen Willen völlig durch die göttliche Allmacht bestimmt sein läßt. Dennoch hat er mit tapferem Ernste weiter von Verantwortung, Schuld und Sünde gesprochen. Und das ist kein willkürliches Sichhinwegsetzen über Nietzsches Schluß. Luther hielt das Schuldig-gesprochen-werden und Verantwortlich-gemacht-werden nicht für eine sinnlos auferlegte Last, die man abschüttelt, wenn man kann, sondern für ein große Hoffnungen gewährendes Vorrecht. Es ist ihm der erste Schritt zur Befreiung aus dem Bann der Sünde oder Gemeinheit oder wie man den verächtlichen Zustand nun sonst nennen will. Die unbedingte Forderung an mich, ob ich nun kann oder nicht, ist die Voraussetzung für die Entstehung eines Willens zum Guten in mir. Indem Gott die Begriffe Sünde und Schuld auf mich anwendet, erklärt er, daß ich zu Höherem, als ich bin, von ihm bestimmt bin. Er stiftet eine Gemeinschaft zwischen mir und ihm, verleiht mir dadurch den Adel der Persönlichkeit und zeigt meinem ahnenden Blick das sittliche Ziel, zu dem er mich in seiner Gemeinschaft führen wird.

An diesen Gedanken Luthers lernen wir etwas für Nietzsche. Nietzsche kann allein deshalb auf die Begriffe Schuld und Sünde verzichten, weil er darauf verzichtet, den Menschen anders machen zu wollen, als er nun einmal geworden ist. Darum spricht er, erstens, zwar den Pöbel nicht schuldig, aber er wendet sich in tiefer Verachtung ab: Pöbel bleibt Pöbel, es ist schlimm genug, daß er überhaupt existiert. Das ist ein verdammender Wille, wie er schärfer gar nicht gedacht werden kann. Er quillt aus dem

Unglauben, daß aus solchem Material überhaupt noch etwas gemacht werden kann. „Mich ekelte auch dieser großen Stadt und nicht nur dieses Narren: hier und dort ist nichts zu bessern, nichts zu bössern. . . . Diese Lehre aber gebe ich dir, du Narr, zum Abschiede: wo man nicht mehr lieben kann, da soll man — vorübergehn“¹⁴². Wo dagegen Glaube ist an einen göttlichen Funken in jeder Menschenseele, wo Glaube ist an eine Macht Gottes, die auch aus gemeinen und niedrigen Seelen etwas schaffen kann, da ist Liebe, die stehen bleibt — und den erbarmenden Mut hat, schuldig zu sprechen.

Zweitens spricht Nietzsche auch den höheren Menschen zwar nicht schuldig, gibt ihm vielmehr sogar das Recht zur Verachtung des Pöbels. Aber dafür verzichtet er auch darauf, dem höheren Menschen den Weg zu zeigen, eine ganze Persönlichkeit zu werden. Das viele Krumme und Schiefe, das viele Mißratene, das ihn mit dem Pöbel verbindet, steht neben den größeren Kräften, Leidenschaften und Zielen, die ihn vom Pöbel unterscheiden. Letztlich kann sich der höhere Mensch über sich selbst und seinen Bruchstückcharakter nur in dem Gedanken trösten, daß der Übermensch herrlich ist. Das ist meinem Dafürhalten nach eine düsterere und schwermütigere Stimmung als das Schuldgefühl des Christen mit seinen Hoffnungen. Es ist im Grunde selbst verstecktes Schuldgefühl — nur daß der Gott, der einen beschämt, der Übermensch, ohne die emporziehende Güte des christlichen Gottes ist. So finde ich hier wieder, und zum letztenmal, ein Zeichen, daß Nietzsche die Probleme der Ethik Luthers tief in seiner Brust getragen hat, aber von seinen naturalistischen und atheistischen Voraussetzungen aus nicht imstande gewesen ist, sie sich anders als in unausgeglichene, widerspruchsvollen Gedanken aufzulösen. Er meinte ein Schöpfer zu sein, und war ein Tastender, Suchender.

Anmerkungen

¹ Vgl. Zarathustra II, Von den Dichtern (Werke Taschenb.-Ausg. VII, 186).

² Bertram S. 152. Im einzelnen tun mir Bertrams Ausführungen gerade an dieser Stelle nicht genug. Nicht bloß, daß die Macht an sich böse sei (Burckhardt S. 33, 96) ist durch Burckhardt an Nietzsche gekommen. Auch zur Bejahung dieser an sich bösen Macht hat Burckhardt Nietzsche die Anregung gegeben, sofern schon er (S. 248 vgl. 235 f.) den Machtstinn als die wesentliche Triebkraft und Bedingung historischer Größe erkannt hat und in diesem Zusammenhange (S. 245) den für Nietzsche so wichtig gewordenen Gedanken der Ausnahmehemoral für die großen Männer ausspricht. Das ist die Hauptabhängigkeit; außerdem aber finden sich unter den Aphorismen der mittleren Zeit noch zahlreiche Einfälle Burckhardts wieder.

³ So ist Nietzsches spätere Beurteilung des Urchristentums im Antichrist stillschweigend aus Tolstois 1885 erschienener Schrift „Worin besteht mein Glaube?“ übernommen. Ich notiere einige Hauptentlehnungen (Tolstois Schrift dabei nach Serie I Bd. 2 der Diederichschen Ausgabe zitierend): Matth. 5, 39 „der Schlüssel“ zum Evangelium Antichrist 29 (X, 394) = Tolstoi S. 22; Wiederholung von Tolstois Auslegung der Bergpredigt (die bekannten fünf Gebote) Antichrist 33 (X, 400); der Menschensohn als Prinzip, nicht als einmalige Tatsache Antichrist 34 (X, 401) = Tolstoi S. 171; die Kirche auf den Gegensatz zum Evangelium gebaut Antichrist 36 (X, 403) vgl. 3. B. Tolstoi S. 295; die Wundertäter- und Erlöserfabel nicht urchristlich Antichrist 37 (X, 404) = Tolstoi S. 158 ff., besonders 160 ff.; Christ gleich Anarchist, Antichrist 58 (X, 446) = Tolstoi S. 217. Ferner ist Wille zur Macht 717 f. (X, 2 f.) mit Tolstoi S. 126 f., 264 f., 316 zu vergleichen. Der Beweis runder sich, wenn man die andersartige Beurteilung des Urchristentums und der Bergpredigt durch den Nietzsche, der Tolstoi noch nicht kannte, dagegen hält. Doch führte die nähere Ausführung mich hier zu weit ab. Natürlich hatte Nietzsche gewisse Tolstoi verwandte Gedanken auch schon vorher, s. 3. B. Wanderer 61 (IV, 245) und Zarathustra IV vom höheren Menschen 16 (VII, 427).

⁴ Nachlaß 1879 (I, 410).

⁵ Geburt der Tragödie 23 (I, 194, 196 f.) — Zukunft unserer Bildungsanstalten V (I, 391 f.). — Nachlaß 1874 (IV, 399, 407). — Rich. Wagner in Bayreuth 8 (II, 462).

⁶ Was am genauesten durch das Urteil über Schopenhauer Fröhliche Wissenschaft 357 (VI, 327 f.) bewiesen wird. Daß er bei Schopenhauer eine tiefe Weltanschauung mit dem „unbedingt redlichen Atheismus“ als „Voraussetzung der ganzen Problemstellung“ fand, das hat den Studenten Nietzsche zu Schopenhauer hinübergezogen. Im übrigen vgl. Ecce homo, Warum ich so Flug bin I (XI, 286).

⁷ Nutzen und Nachteil der Historie 3 (II, 132), vgl. Luthers Werke E. A. 62, 171 (Tischrede Nr. 2712).

⁸ 3. B. Welt als Wille und Vorstellung, Urausfl. 1819 S. 582, 583 f., 710.

⁹ Vgl. außer den Stellen in Anm. 5 noch Nachlaß 1874 (IV, 412), Nachlaß 1875/76 (IV, 424) und Vermischte Meinungen 171 (IV, 91).

¹⁰ Sämtl. Schriften u. Dichtungen, Volksausg. 6. Aufl. (Leipzig 1912 ff.). IX, 116 u. 122 f.

¹¹ I, 49. Auch die „freche Mode“ I, 57 ist eine Anspielung auf den „Beethoven“ (Wagner IX, 122).

¹² Ecce homo, Abschn. über den Fall Wagner 2 (XI, 370 f.). Vgl. Antichrist 61 (X, 452 f.), auch Nachlaß 1886 (VIII, 490).

¹³ Schopenhauer als Erzieher 4 (II, 247).

¹⁴ Morgenröte 88 „Luther der große Wohltäter“ (V, 84 f.). Fröhliche Wissenschaft 128, 146 (VI, 193, 202 f.). — Ja auch Genealogie III, 2 (VIII, 400 f.).

¹⁵ Wir Philologen 141 (II, 344). — Noch nachklingend: Wille zur Macht 93 (IX, 73).

¹⁶ So schon: Wir Philologen 263 (II, 386). — Für später vgl. vorläufig Wille zur Macht 748 (X, 20).

¹⁷ Fröhliche Wissenschaft V (Wir Furchtlosen) 358 (VI, 330–334).

¹⁸ Menschliches=Allzumenschliches 26, 237 (III, 43 f., 224 f.). — Vgl. auch: Wille zur Macht 90 (IX, 70). — Andere Stellen sind weiter unten erwähnt.

¹⁹ Vgl. Ecce homo a. O. (Anm. 12) u. Antichrist 10 (X, 368) gegen: Wille zur Macht 419 (IX, 310 f.).

²⁰ An allen einschlagenden Stellen; am deutlichsten im Ecce homo.

²¹ Vermischte Meinungen 226 (IV, 125 f.).

²² Menschliches=Allzumenschliches 237 (III, 225).

²³ 3. Aufl. 1877 (I, 107 f.). Burckhardt meint aber das Papsttum als den Kirchenstaat besitzende weltliche Macht, nicht das Papsttum schlechthin.

²⁴ Antichrist 61 (X, 452 f.).

²⁵ Die erste ganz deutliche Stelle steht: Der Wanderer und sein Schatten 66 (IV, 237).

²⁶ Fröhliche Wissenschaft 35, 358 (VI, 99 f., 330 ff.). — Jenseits 247 (VIII, 216). — Genealogie III, 22 (VIII, 463). — Antichrist 53 (X, 434). — Wille zur Macht 419 (IX, 310 f.). — Wille zur Macht 347, 748 (IX, 259 f., X, 20).

²⁷ Genealogie III, 2 (VIII, 401). — Wille zur Macht 93, 192, 381 (IX, 72 f., 148 f., 281). — Antichrist 39, 61 (X, 408, 453).

²⁸ Fröhliche Wissenschaft 358 (VI, 330 ff.). — Wille zur Macht 419 (IX, 310 f.). — Später Nachlaß (X, 79).

²⁹ Brief an Köselitz=Gast vom 5. Oktober 1879.

³⁰ Für den „Bauernfeind“, vgl. den Brief Anm. 29.

³¹ Antichrist 53, 54 (X, 434, 437), vgl. Jenseits 46 (VIII, 70).

³² Wanderer 66 (IV, 237), wahrscheinlich karikierende Weiterbildung des von Janssen 1879 S. 178 f. aus Mathesius mitgeteilten Gesprächs zwischen Luther und Musa. — Morgenröte 511 (V, 334), Wiederhall von Janssen S. 179. — Antichrist 10, 39 (X, 368, 408). — Wille zur Macht 192 (IX, 148 f.).

³³ In dem Nachlaßfragment „Modernität 160“ (XI, 79) werden Christus und Luther zusammen unter den Begriff „Pöbel- und Sklavenaufstand“ gestellt. Im „Willen zur Macht“ sind Urchristentum, Reformation, französische Revolution häufiger als drei Stufen einer Leiter zusammengestellt, 3. B. 347 (IX, 259).

³⁴ Vgl. hier Anm. 3.

³⁵ Genealogie III, 19 (VIII, 454).

³⁶ 1879 S. 70 ff., 106 f.

³⁷ Morgenröte 68 (V, 66).

³⁸ In der Genealogie III, 22 (VIII, 463) findet sich aus Luthers Mißbrauch der Messe 1522 die Bezeichnung des Papstes als „des Teufels Sau“ angeführt; Janssen S. 195 hat das Wort und mag Nietzsche Anlaß zum Nachschlagen gegeben haben. Wo Nietzsche die bekannten Titulationen Luthers für die Vernunft und das böse Gewissen — Genealogie III, 9, 20 (VIII, 420, 457) — kennen gelernt hat, weiß ich nicht zu sagen.

³⁹ Morgenröte 207 (V, 208). — Außerdem sind Morgenröte 88 (V, 85) noch einige Sätze aus dem Beschluß des ersten Hauptstückes frei wiedergegeben.

⁴⁰ Zu Nietzsches Rechtfertigung, aber eben auch als weiteren Beleg für die Schwierigkeit der Moderne, von sich selbst abzuheben, könnte man anführen, daß die Umdeutung der fraglichen Sätze Luthers ins Skeptisch-Subjektive sich nicht nur bei Nietzsche und sogar bei Theologen findet.

⁴¹ Nämlich Morgenröte 82 (V, 80) in Erinnerung etwa an manche Stellen der Einleitung von *de servo arbitrio* (3. B. Luther Werke E. A. var. 7 143 f.), und Genealogie II, 7 (VIII, 358 f.) aus dem Gesamteindruck der Schrift. Doch handelt es sich in beiden Fällen um so allgemeine und allgemein bekannte Züge in Luthers Denken, daß eine besondere Beziehung vielleicht gar nicht nötig ist.

⁴² Vorrede von 1886 zur Morgenröte (V, 7).

⁴³ Luther Werke E. A. var. 7, 154 f.

⁴⁴ Übergangen habe ich drei aus Janssen erklärbare kurze Bemerkungen: Wandrer 233 (IV, 319), Morgenröte 262 (V, 235 f.), Fröhl. Wissenschaft 97 (VI, 153 f.). Außerdem Fröhl. Wissenschaft 129 (VI, 194): „Gott selber kann ohne weise Männer nicht bestehen“ — hat Luther gesagt und mit gutem Rechte; aber „Gott kann noch weniger ohne unweise Männer bestehen“ — das hat der gute Luther nicht gesagt.“ Es fällt mir ziemlich leicht, etwas dem, was Luther hienach nicht gesagt haben soll, Ähnliches bei ihm nachzuweisen (*de servo arbitrio* E. A. var. 7, 173). Dagegen bin ich wegen dessen, was er gesagt haben soll, in Verlegenheit. Vermutlich handelt es sich um einen Nachhall der ernstlichen Mahnungen Luthers an die Ratsherren aller Stände, um des Bestandes des Evangeliums willen die Schulen nicht eingehen zu lassen.

⁴⁵ Bei Bernoulli; Nietzsche und Overbeck I, 241.

⁴⁶ Wandrer 95, 96 (IV, 252 f.). — Fröhl. Wissenschaft 104 (VI, 164). — Das Eintreten der neuen Erkenntnis gleichzeitig mit dem Zarathustra beweist, daß Nietzsche sich eben zu dem Zweck, den Zarathustra zu schaffen, mit der deutschen Bibel bekannt gemacht hat.

⁴⁷ 22. Februar 1884.

⁴⁸ Nr. 247 (VIII, 216).

⁴⁹ Vgl. noch Nachlaß 1886 (VIII, 490). — Später Nachlaß (XI, 43 u. 44). — Die letztierte Stelle lautet: „Die Sprache Luthers und die poetische Form der Bibel als Grundlage einer neuen deutschen Poesie: — das ist meine Erfindung! Das Antikisieren, das Reim-Wesen — alles falsch und redet nicht tief genug zu uns.“

⁵⁰ Wille zur Macht 367 (IX, 272).

⁵¹ Zarathustra I, Vorrede 2 (VII, 12).

⁵² Nietzsche hat einmal ahnungslos sich selbst das Urteil gesprochen: „Die Söhne der protestantischen Geistlichen und Schullehrer erkennt man an der naiven Sicherheit, mit der sie als Gelehrte [und Denker] ihre Sache schon als bewiesen nehmen, wenn sie von ihnen eben erst nur herzhast und mit Wärme vorgebracht worden ist: sie sind eben gründlich daran gewöhnt, daß man ihnen glaubt, — das gehörte bei ihren Vätern zum Handwerk.“ (Wir Furchtlosen 348; VI, 310). Dazu vgl. man Zarathustra II, Von den Dichtern (VII, 186): „Ich gehöre nicht zu denen, die man nach ihrem Warum fragen darf. . . Müßte ich nicht ein Faß sein von Gedächtnis, wenn ich auch meine Gründe bei mir haben wollte?“ Die nach dieser Regel von Nietzsche unbegründet gelassenen Sätze sind allemal die entscheidenden.

⁵³ Nietzsches „Erklärung“ der christlichen Frömmigkeit und Sittlichkeit aus dem Ressentiment gegen die vornehm-heidnische Herrenmoral ist lediglich ein wissenschaftlich maskiertes Werturteil. Wenn ich nämlich Ressentiment richtig verstehe als den neidisch lästern den Groll, durch den ein Niederes gegen das Höhere sich behauptet, dann muß man zuvor aus anderen Prinzipien festgestellt haben, welche nieder und welche hoch ist, ehe man eine von zwei streitenden Urteilsweisen aus Ressentiment erklären darf. Andernfalls bleibt die Erklärung aus Ressentiment ein Scheltwort, das jede Partei der anderen ganz nach Belieben zurückgeben darf.

⁵⁴ Vgl. Jenseits 53 (VIII, 78): „Es scheint mir, daß zwar der religiöse Instinkt [in Europa] mächtig im Wachsen ist, daß er aber gerade die theistische Befriedigung mit tiefem Mißtrauen ablehnt.“ — Es bleibt das Verdienst des Buches von Lou Andreas-Salomé (Friedrich Nietzsche 1894, zitiert: Lou), Nietzsches Werk als Versuch einer religiösen Neuschöpfung von atheistischen Voraussetzungen her begriffen zu haben. Das Buch gewährt, trotz der Verkenennung der bleibend positivistischen Grundlage von Nietzsches Denken und trotz des mit dem Worte „mystisch“ getriebenen Sprachmißbrauchs, manchen eigenartigen Einblick in Nietzsches Seele. Gerade für die Zarathustra-Auffassung ist es wichtig: Lou hat ihre persönlichen Eindrücke von Nietzsche in der Zarathustrazeit empfangen. Der in der Nietzsche-Deutung gerade jetzt vollziehende Wandel (von dem z. B. Bertram und in anderer Weise J. G. J. Kunde geben) scheint mir nicht ohne Einwirkung dieses auf dem Weimarer Tunder stehenden und darum nicht gern genannten Buches zu geschehen.

⁵⁵ Am deutlichsten spricht vielleicht Zarathustra IV, Vom höheren Menschen 1, 2 (VII, 417 f.).

⁵⁶ Ecce homo, zu Zarathustra 3 (XI, 350 f.).

⁵⁷ Lou a. O. S. 212 f., 236. Leider redet Lou nur allgemein von den „vielen kleinen rein persönlichen Zügen“, in denen „Nietzsche sich selbst in seinen Zarathustra hineingeheimnist hat“, und läßt sich auf Beispiele nicht ein. Nur dies, daß der Traum Zarathustras (II, Der Wahrsager; VII, 198 ff.) ein wirklicher Traum Nietzsches aus dem Leipziger Herbst 1882 ist, erfährt man von ihr, a. O. S. 243. Doch kann man sich selbst Belege verschaffen. So scheint Zarathustra, wie Nietzsche, einst Philolog gewesen zu sein (II, Von den Gelehrten VII, 183). „Auf dem Ölberge“ (VII, 253 ff.) ist einfach ein Tag, von Mittag bis Mittag etwa, aus dem Leben des Januar 1884 im winterlichen Nizza bei ungeheiztem Zimmer frierenden und einsam monologisierenden Nietzsche. Der Stimmungswandel Zarathustras

bei Annäherung an eine Kuhherde (IV, Der freiwillige Bettler; VII, 389) ist nach dem Zeugnis des *Ecce homo* (XI, 354) eine persönliche Erfahrung Nietzsches, wohl aus dem Sommer 1884 in Sils-Maria. Ebenso wie Nietzsche denkt auch Zarathustra beim geschwinden Laufen (IV, Vom höheren Menschen 17; VII, 428) usw. usw.

⁵⁸ XI, 360. Vgl. auch, daß sowohl Nietzsche wie Zarathustra im *Ecce homo* ein Schicksal heißen (XI, 354, 356 gegen 366, 376 ff.), und daß *Ecce homo* fortwährend Zarathustraworte auf Nietzsche anwendet.

⁵⁹ Die höheren Menschen in Zarathustra IV sind grolenteils Verkleidungen Nietzsches selber, so der Gewissenhafte des Geistes, der häßlichste Mensch, der freiwillige Bettler — und nicht zuletzt der Schatten, — aber auch der Wahrsager (Schopenhauer, soweit er Nietzsche ist) und der Zauberer (R. Wagner, soweit er Nietzsche ist). Die beiden Könige und der Papst zeigen wenigstens, wie Nietzsche, wäre er König oder Papst, sich benehmen würde. Zarathustra stößt alle diese höheren Menschen als unbrauchbar und Mitleides nicht wert von sich, und hat sie doch erlöst, weil er sie in seiner Höhle hat. Ebenso verneint Nietzsche die ihnen entsprechenden seiner vielen Seelen mit brutaler Grausamkeit um seiner Zarathustraseele und Zarathustraaufgabe willen, und läßt ihnen doch teil an seinen höchsten Augenblicken seligen Erlöstseins. — So gewiß diese Art Selbstbeschreibung durchaus „expressionistisch“ ist, so gewiß ist Nietzsches Zarathustra das geheime (und bisher noch nicht übertroffene) Vorbild aller expressionistischen Dichtung.

⁶⁰ Vgl. Anm. 59.

⁶¹ Vgl. Nietzsche an Lou (mitgeteilt Lou a. O. S. 25): „Heroismus — das ist die Gesinnung eines Menschen, der ein Ziel erstrebt, gegen welches gerechnet er gar nicht mehr in Betracht kommt. Heroismus ist der gute Wille zum absoluten Selbstuntergang.“

⁶² Während Nietzsche trotz aller Strenge gegen sich heimlich nach Erfolg und Aufehen dürstete, wäre Luther am liebsten in der Verborgenheit geblieben, aus der ihn sein Gott gegen seinen Willen hervorholte.

⁶³ Zarathustra II, Die stillste Stunde (VII, 217): „Und ich antwortete: ‚Noch versetzte mein Wort keine Berge, und was ich redete, erreichte die Menschen nicht. Ich ging wohl zu den Menschen, aber noch langte ich nicht bei ihnen an.‘ Da sprach es wieder ohne Stimme zu mir: ‚Was weißt du davon! Der Tau fällt auf das Gras, wenn die Nacht am verschwiegensten ist.‘“

⁶⁴ Und steht mit dem allen auch in Gegensatz zu der Gesinnung Jesu, wie das vierte Evangelium sie ausspricht (Joh. 4, 34; 5, 19).

⁶⁵ In Zarathustras Berufungsvision, der „stillsten Stunde“, wirken diejenigen Verse, die vom Befehlen und Herrschen reden, fast als fremdartig in ihrer halbbiblischen Umgebung. So stößt hier hart auf hart das Neue an Nietzsches prophetischem Ideal mit dem Alten zusammen.

⁶⁶ Zarathustra II, Die stillste Stunde (VII, 215 ff.)

⁶⁷ Vgl. vor allem Jenseits 16 ff. (VIII, 25 ff.) und Wille zur Macht 484, 490 (IX, 369, 372 f.). Besonders bezeichnend Jenseits 19 (VIII, 30): „L'effet c'est moi: es begibt sich hier, was sich in jedem gut gebauten und glücklichen Gemeinwesen begibt, daß die regierende Klasse sich mit den Erfolgen des Gemeinwesens identifiziert. Bei allem Wollen handelt es

sich schlechterdings um Befehlen und Gehorchen auf der Grundlage eines Gesellschaftsbaues vieler Seelen.“

⁶⁸ Nach dem bekannten Prinzip Nietzsches, daß alle Qualitätsunterschiede Quantitätsunterschiede sind.

⁶⁹ Wofür *Ecce homo* Warum ich so Flug bin 9 (XI, 305) ein Beleg ist. — Daß Nietzsches Psychologie seinen Persönlichkeitsbegriff lediglich zerstöre, wie man öfters behauptet, gebe ich also gern zu, aber nicht, daß sie eine unbegreifliche Folgewidrigkeit sei.

⁷⁰ Zarathustra I, Vorrede 4 (VII, 18). Den herzlichsten und überschwenglichsten Ausdruck für die Höhe jenseits seiner, in der für Nietzsche das Bild des Übermenschen steht, findet Zarathustra III, Von der großen Sehnsucht (VII, 324 ff., besonders 327). Die deutlichste Formel: III, Von alten und neuen Tafeln 20 (VII, 305): „Ein Vorspiel bin ich besserer Spieler“.

⁷¹ Zarathustra II, Auf den glückseligen Inseln (VII, 123 ff) und IV, Vom höheren Menschen 1 ff. (VII, 417 ff.). — Nietzsche kehrt natürlich die Ordnung um und sagt: Damit der gottschaffende Trieb des großen Menschen freie Bahn bekam, darum mußte der Gott, der schon ist, beseitigt werden. Das ist eine jener nachträglichen Verfehrungen des Bedingenden und Bedingten in seinem Denken, jener Zineinlegungen von Absichtlichkeit in sein Leben, wie sie bei Nietzsche (ebenso wie bei Kierkegaard) so häufig sind. Tatsächlich liegt es so, daß Nietzsches Bedürfnis anzubeten sich, nachdem er Atheist geworden war, aufs Gottschaffen als den einzig bleibenden Ausweg legen mußte. So urteilt auch Lou a. O. S. 147.

⁷² Das Verhältnis der Übermenschen zu den Menschen ist dem der (im Sinne Epikurs aufgefaßten) olympischen Götter zu den Menschen nachgebildet. Vgl. 3. B. Wille zur Macht 1034 (X, 207) und Nachlaß zum Zarathustra 81 (VII, 499).

⁷³ Wir Furchtlosen 370 (VI, 351 f.). — Wille zur Macht 417, 1020 (IX, 309; X, 201). — *Ecce homo* 3. Zarathustra 6 (XI, 354–57).

⁷⁴ Jenseits 295 (VIII, 273). — Nachlaß 1885/88 (XI, 146 f.: Es war Frühling, und alles Holz stand im jungen Saft...).

⁷⁵ Selbstkritik 3. Geburt der Tragödie 7 (I, 46). — *Ecce homo* 3. Zarathustra 6 u. 8 (XI, 354 ff. u. 360). — *Ecce homo*, Warum ich ein Schicksal bin 2 (XI, 378).

⁷⁶ Ein anschaulicher Kommentar zum dionysischen Zarathustra, fast eine freie Nachbildung von Nietzsches letztem Sommer und Herbst, ist J. Gesses Novelle „Klingsors letzter Sommer“.

⁷⁷ So entzündet Zarathustra in den höheren Menschen, die in seine Höhle kommen, die befreiende dionysische Ekstase.

⁷⁸ Wille zur Macht 417 (IX, 309), vgl. 1052 (X, 219). Außerdem die rein dionysische Gestalt des „Lebens“ im Zarathustra.

⁷⁹ Wille zur Macht 1050 (X, 215).

⁸⁰ Wille zur Macht 1051 (X, 217).

⁸¹ Götterdämmerung, Was ich den Alten verdanke 4 (X, 348 f.). — Wille zur Macht 1052 (X, 219).

⁸² Selbstkritik 3. Geburt der Tragödie 5 (I, 42).

- 83 Wille zur Macht 1038 (X, 209).
- 84 Zarathustra IV, Das Felsfest 1 (VII, 457).
- 85 Zarathustra II, Auf den glückseligen Inseln (VII, 124 f.).
- 86 Wille zur Macht 1041 (X, 211); 1052 (X, 219). — Gögendämmerung, Was ich den Alten verdanke 5 (X, 349); Gögendämmerung, Streifzüge 49 (X, 339 f.). — Ecce homo 3. Geburt der Tragödie 2 (XI, 323).
- 87 Zarathustra II, Von der Erlösung (VII, 208) u. Auf den glückseligen Inseln (VII, 125).
- 88 Vgl. Wille zur Macht 1051 (X, 217).
- 89 Wille zur Macht 135 f. (IX, 108 ff.).
- 90 Ins Element des Schaffensrausches eingetaucht begegnen auch (s. o. vor Anm. 76) die religiösen Grundgefühle, oft überraschend treu beobachtet. Nietzsche ist ein Vorläufer der modernen Religionsphilosophie, die das „Unheimliche“ zur religiösen Kategorie erhebt.
- 91 S. o. bei Anm. 42.
- 92 S. o. nach Anm. 43.
- 93 Z. B. Zarathustra III, Von der verkleinernden Tugend 2 (VII, 249).
- 94 Vgl. 3. B. Zarathustra IV, Das trunkne Lied 10 (VII, 469).
- 95 Jenseits 225 (VIII, 179 ff.).
- 96 Das Grundbuch für Nietzsches Ethik bleibt mir der Zarathustra, der natürlich ohne die bis 1888 nachfolgenden Schriften und Entwürfe nicht verstanden werden kann. Dagegen ziehe ich die früheren Schriften kaum heran.
- 97 Vgl. Wille zur Macht 855 (X, 105).
- 98 Vgl. Jenseits 21 (VIII, 33): „Der ‚unfreie Wille‘ ist Mythologie; im wirklichen Leben handelt es sich nur um starken und schwachen Willen.“ (Nietzsche hat über die Willensfreiheit lebenslänglich wie Schopenhauer gedacht.)
- 99 Z. B. Zarathustra III, Von der verkleinernden Tugend (VII, 246): „Für kleine Leute sind kleine Tugenden nötig“.
- 100 Z. B. Zarathustra II, Von den berühmten Weisen (VII, 151): „So spricht die Tugend: mußt du Diener sein, so . . .“
- 101 Vgl. von vielen Stellen 3. B. Wille zur Macht 942 (X, 157), auch die Stelle aus Zarathustra IV, in Anm. 104.
- 102 Eine der Hauptabweichungen von der antiken Ethik kommt weiter unten zur Sprache.
- 103 Wille zur Macht 192 (IX, 148 f.). Ebenso schon: Morgenröte 20 (V, 28 f.).
- 104 Zarathustra I, Von der Keuschheit (VII, 78); IV, Vom höheren Menschen 13 (VII, 424 f.).
- 105 VII, 135 ff. — Vgl. auch noch Genealogie 14 f. (VIII, 330 f.).
- 106 S. o. nach Anm. 95.
- 107 Läßt er sich doch im Zarathustra öfters zu der Zusammenstellung „Geist und Tugend“ verführen.
- 108 Zarathustra I, Von den Freuden- und Leidenschaften (VII, 50).
- 109 Ebenda, Von den Lehrstühlen der Tugend (VII, 38).
- 110 Ebenda, Vorrede 3 (VII, 15). Für die verwandte und ebenso unantike Vorstellung, daß rechte Tugend ein den Menschen zerstörendes Prinzip sei, s. u.

¹¹¹ Von den drei Sätzen Nietzsches (1. Gesinnung entsteht durch Epigenesis. 2. Züchtung von Tugenden setzt die Bejahung irgendeines Guten und Bösen als zielgebendes Moment voraus. 3. Tugenden sind Veredlungen ursprünglicher Leidenschaften) scheint mir jeder, scharf gefaßt, unverträglich mit den beiden andern. Der zweite und dritte lassen eine Art von Gesinnung im Gegensatz zum ersten vorangehn, sind aber miteinander uneins darüber, ob man diese vorangehende Gesinnung als Elementargefühl oder als freie Schätzung bestimmen muß.

¹¹² Dieser Satz Nietzsches wird, weil er im Zarathustra naturgemäß nicht sehr stark zur Anschauung kommen kann, leicht übersehen. Am bequemsten ist er aus dem Kapitel „Rangordnung“ im vierten Teil des Willens zur Macht abzulesen. Im Licht dieses Kapitels will z. B. Zarathustra III „Von der verkleinernden Tugend“ (VII, 245 ff.) verstanden werden.

¹¹³ Wille zur Macht 888 (X, 128 f.).

¹¹⁴ „Man soll überhaupt nicht voraussetzen, daß viele Menschen, Personen‘ sind. Und dann sind manche auch mehrere Personen, die meisten sind keine. Überall da, wo die durchschnittlichen Eigenschaften überwiegen, auf die es ankommt, daß ein Typus fortbesteht, wäre Person-Sein eine Vergeudung, ein Luxus, hätte es gar keinen Sinn, nach einer Person zu verlangen. Es sind Träger, Transmissionswerkzeuge.“ Wille zur Macht 886 (X, 126 f.).

¹¹⁵ Z. B. Wille zur Macht 962, 970 (X, 169, 174).

¹¹⁶ Wille zur Macht 901, 903, 960 (X, 136, 168 f.).

¹¹⁷ Wille zur Macht 975, 1026 (X, 178, 204).

¹¹⁸ Wille zur Macht 877, 997 (X, 122, 187).

¹¹⁹ Wille zur Macht 886, 891 (X, 127, 131) u. ö.

¹²⁰ Zarathustra III, Von der verkleinernden Tugend 2 (VII, 248); vgl. Wille zur Macht 876 (X, 121 f.).

¹²¹ Vgl. Wille zur Macht 970 (X, 174). — Es war also nur folgerichtig, daß Nietzsche den Renaissancemenschen als nächste Annäherung an sein Ideal, und den großen Verbrecher, wie Dostojewski ihn schildert, als eine im Ansatzpunkt verwandte Erscheinung empfunden hat. Lebhaft fühlt man sich bei Nietzsches Begriffen von Herrenmenschentum auch an das Sonnenkönigtum oder den französischen Hochadel vor 1789 erinnert (wozu noch Wille zur Macht 937; X 155 verglichen werden mag).

¹²² Ich erläutere den Gegensatz von Luther und Nietzsche noch an einem andern Beispiel. Luther hat aus dem Hirtengleichnis abgelesen, daß der Hirt um seiner Schafe willen da sei, Nietzsche desgleichen. Aus dieser Erkenntnis hat Luther gegen die katholische Hierarchie seiner Zeit den zornigen Vorwurf abgeleitet, daß sie sich frevlerweise aus Hirten zu Herren der Schafe gemacht hätten. Nietzsche aber folgert aus ihr, daß wahrhaft vornehme Leute sich als Herren und nicht als Hirten fühlen werden. Für Nietzsche siehe Wille zur Macht 902, 879, 1009 (X, 136, 123, 192).

¹²³ Diejenige Seite an Luthers Ethik, die man bisher gerne unter dem Schlagwort der innerweltlichen Askese als mittelalterlich ausgeschieden hat, hat gerade am meisten Aussicht, modern zu werden.

¹²⁴ Wille zur Macht 935 (X, 154): „Die wahre Güte, Vornehmheit, Größe der Seele, die aus dem Reichtum heraus: welche nicht gibt, um zu nehmen, — welche sich nicht damit

erheben will, daß sie gütig ist; — die Verschwendung als Typus der wahren Güte, der Reichtum an Person als Voraussetzung."

¹²⁵ Zarathustra I, Von der schenkenden Tugend (VII, 109 ff.).

¹²⁶ Ebenda (VII, 111).

¹²⁷ Wille zur Macht 964 (X, 171).

¹²⁸ Wille zur Macht 776 (X, 36).

¹²⁹ Zum folgenden vgl. außer dem Abschnitt (Anm. 125) noch folgende Stellen aus Zarathustra: I, Vorrede 4 (VII, 17); I, Von den Freuden- und Leidenschaften (VII, 51); I, Vom bleichen Verbrecher (VII, 54 f.); I, Vom freien Tode (VII, 108); II, Von der Selbstüberwindung (VII, 168 f.) usw. usw.

¹³⁰ Sehr selbstverräterisch z. B. II, Von den Dichtern (VII, 188) und II, Von der Erlösung (VII, 205 f.).

¹³¹ Das älteste gegen das Christentum unmittelbar feindselige Wort steht *Wir Philologen* 250 (II, 380): „Mit dem Christentum erlangte eine Religion das Übergewicht, welche einem vorgriechischen Zustand des Menschen entsprach: Glaube an Zaubervorgänge in allem und jedem, blutige Opfer, abergläubische Angst vor dämonischen Strafgerichten, Verzagen an sich selbst, ekstatisches Brüten und Halluzinieren, der Mensch selbst zum Tummelplatz guter und böser Geister und ihrer Kämpfe geworden.“ (Unterstreichungen von mir.)

¹³² Die ersten Ansätze zu Nietzsches Antichristentum finden sich in zahlreichen Bemerkungen der Entwürfe zu „*Wir Philologen*“ (s. Anm. 131). Die wichtigste der antichristlichen Bemerkungen in *Menschliches* ist „114, Das Ungriechische am Christentum“. Es wird durch folgenden Gegensatz zum „vornehm von sich denkenden griechischen Menschen“ erläutert (III, 127): „Das Christentum dagegen zerdrückte und zerbrach den Menschen vollständig und versenkte ihn wie in tiefen Schlamm: in das Gefühl völliger Verworfenheit ließ es dann mit einem Male den Glanz eines göttlichen Erbarmens hineinleuchten, so daß der Überraschte, durch Gnade verämbte einen Schrei des Entzückens ausstieß und für einen Augenblick den ganzen Himmel in sich zu tragen glaubte.“

¹³³ Wille zur Macht 1009 (X, 192). Gelegentlich kommt Nietzsches der Gedanke, daß das Schuldgefühl vielleicht auch früher niemals echt gewesen sei, *Morgenröte* 74 (V, 75).

¹³⁴ *Götzendämmerung*, Sprüche 10 (X, 238).

¹³⁵ Zarathustra I, Vorrede 2 (VII, 14 f.).

¹³⁶ Beiden z. B. ist der Mensch, der eines Drucks auf sich zum Guten bedarf, sittlich verdächtig, beide finden viel Schauspielerlei und Heuchelei im Menschen.

¹³⁷ Antichrist 38 (X 405), vgl. *Ecce homo*, Warum ich so weise bin 8 (XI, 282 f.).

¹³⁸ Zarathustra I, Vorrede 2 (VII, 14 f.).

¹³⁹ *Menschliches* 105, 107 (III, 107, 109).

¹⁴⁰ *Menschliches* 102 (III, 104).

¹⁴¹ *Morgenröte* 128 (V, 127).

¹⁴² Zarathustra III, Vom Vorübergehen (VII, 262). Das Vorübergehen Zarathustras an der großen Stadt und seine verachtenden Worte an sie sind, nebenbei, ein Gegenbild zu Jesu Einziehen in Jerusalem und sein Weinen über sie.