

Zeitschrift: Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus
Herausgeber: Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege
Band: 37 (1943)
Heft: (2): Februar-Sendung

Artikel: Friedrich Nietzsche von heute gesehen
Autor: Susman, Margarete
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-138258>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

viele, die etwa gelegentlich auch an das Reich Gottes denken und sich daran erbauen, aber wie viele gibt es, die es für ihre *wesentliche* Sache halten? Es gibt wohl viele, die dann und wann einmal nach dem Reiche Gottes trachten, aber wie viele, die „*am Ersten*“ darnach trachten? Das Reich Gottes aber kommt genau in dem Maße, als es solche gibt, die das tun.

Aus der Ueberzeugung und Empfindung, mit der ich Ihre Frage beantwortet habe und die viel stärker und tiefer ist, als ich sie in diesem Briefe ausdrücken konnte, grüße ich Sie und die Andern von Herzen und bin Ihr und der Andern
Leonhard Ragaz.

Friedrich Nietzsche von heute gesehen.

Im Steine schläft mir ein Bild, das Bild meiner Bilder!
Ach, daß es im härtesten, häßlichsten Steine schlafen muß!

Nun wütet mein Hammer grausam gegen sein Gefängnis. Vom Steine stäuben Stücke. Was schießt mich das?
Zarathustra.

Im nächsten Jahre ist es ein Jahrhundert, seit Nietzsche geboren wurde, ein Jahrhundert, dem er in entscheidender Weise seinen Stempel aufgedrückt hat. Aber die Zeichen dieses Aufdrucks sind nicht einfach zu entwirren. Sie sind so zwiespältig und verschlungen, daß der große Nihilist Friedrich Nietzsche das Werk, in dem die Forderung steht: „Nichts wäre nützlicher und mehr zu fördern als ein konsequenter Nihilismus der Tat“, mit dem Wort Dantes geschlossen hat: „Come l'uom s'eterna.“¹⁾

Damit ist der ganze Umkreis seines Geistes, die ungeheure Weite der Spannungen und Gegensätze, aus denen sein Leben und Denken besteht, umschrieben. Es gibt nur zwei Dinge, diese beiden völlig unvereinbaren Dinge, die Nietzsche zeitlebens beschäftigt haben: die Vollstreckung des Nichts und die Verewigung des Menschen. Darum zerfällt er immer und überall in zwei Hälften, ist es sein Schicksal, sich immer wieder zu spalten, und zwar in zwei Hälften, die nicht zueinander passen und die wir Mühe haben, zu einem Ganzen zusammenzufügen.

Und doch muß es immer wieder versucht werden. Denn die große Grundspannung, in die alle einzelnen Widersprüche und Spannungen seines Wesens und seines Denkens sich einfügen, ist darum für die Welt von so entscheidender Bedeutung geworden, weil sie ein letzter Ausdruck der Lage seiner Zeit selbst war. Denn mögen rein als Denker die großen deutschen Systematiker vor ihm größer gewesen sein (vielleicht

¹⁾ Wörtlich: Wie der Mensch sich verewigt. D. R.

erscheinen sie uns aber auch nur so, weil ihr einheitliches, logisch geschlossenes Denken uns noch vertrauter ist) — als geschichtliches Phänomen, als Ausdruck und Ausbruch seiner Zeit, als Vollstrecker eines Weltchickfals kommt ihm keiner gleich.

Nicht umsonst hat Nietzsche in einem Wort seines letzten Werkes, in dem er seine eigene Lage und Tat mit allen ihren Konsequenzen ausgesprochen hat, die heraufkommende Weltwirklichkeit selbst an seinen Namen gebunden: „Ich kenne mein Los. Es wird sich einmal an meinen Namen die Erinnerung an etwas Ungeheures anknüpfen, — an eine Krisis, wie es keine auf Erden gab, an die tiefste Gewissenskollision, an eine Entscheidung, heraufbeschworen gegen alles, was bis dahin geglaubt, gefordert, geheiligt worden war. Ich bin kein Mensch; ich bin Dynamit.“

Mit diesem Wort hat Nietzsche das Schickfal seiner Weltstunde unmittelbar als sein eigenes ausgesprochen. Er war wirklich dies: die sprengende Kraft eines Zeitalters, der Blitz, der notwendig aus der grauen und doch schon mit den ungeheuersten Spannungen geladenen Atmosphäre seiner bürgerlich beruhigten Welt aufzucken mußte, — notwendig, insofern eben dieser Mensch alle Spannungen seiner Zeit in sich trug und bis zum Ende austrug. Denn das wahrhaft Ungeheure dieses Schickfals liegt erst darin, daß er gezwungen war, in der Sprengung seiner Welt sich selbst und alles Eigene zu sprengen, weil das, was er zerstören mußte, sein lebendiges Erbe selbst war. Und die Furchtbarkeit des geschichtlichen Auftrages wird noch weiter verstärkt dadurch, daß zu seiner Vollstreckung das Schickfal wie mit geheimer Absicht sich das zarteste und empfindlichste Gefäß erwählt hatte, damit es, unter der Wucht des ihm Aufgetragenen zerbrechend, seinen Gehalt umso restloser in die Welt verströme.

Nietzsche ist eine der großen Randgestalten der Geschichte. Er steht am Ende einer Epoche. Er ist selbst ihr Ende und auch schon ihr Umschwung: ein einziges ungeheures Würfelspiel des geschichtlichen Daseins um den ihm entgleitenden Sinn. Am Eingang in die Epoche, die in ihm auf ihren steilsten Gipfel steigt und in ihm zusammenbricht, am Ausgang aus der christlich gebundenen Welt des Mittelalters steht eines der unheimlichsten und widersinnigsten Worte, die je ein Denker gesprochen hat, das, indem es blitzartig das Verhängnis des modernen Erkennens überhaupt erleuchtet, wie ein Pfeil auf das Schickfal hinzielt, das sich in Nietzsche erfüllt. Es ist das Wort des etwas früheren Zeitgenossen von Descartes, Campanella: „Wissen ist Entfremdung, Entfremdung ist Wahnsinn, das eigene Sein verlieren und ein fremdes erwerben. Das Wissen weiß die Dinge nicht, wie sie sind, sondern gerade im Wissen raft der Geist wie in ein fremdes Sein verkehrt.“ Dies erschreckende Wort weist auf ein Wissen hin, das im genauesten Gegensatz steht zu dem Wissen des Korintherbriefes: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort, dann aber von Angesicht zu An-

gesicht.“ Dies Wissen, in dem das göttliche Antlitz im menschlichen, das menschliche im göttlichen sich spiegelt, so daß am Ziel beide einander erkennen, ist es, das in jenem Augenblick über einem rein menschlichen Wissen zu erlöschen beginnt. In dem Wort des Campanella erkennt der sich losreisende Geist mit Entsetzen sein Schicksal, von nun an immer weiter hinauszuweichen zu müssen in eine unendliche Fremde, jenseits deren ihn keine Heimat mehr ruft, in der er sich selbst und die Dinge nicht mehr in dem dunkeln Wort, das der Spiegel der ewigen Wahrheit ist, sondern nur noch als verlorene, ziellose Träume und Wahnbilder erfassen kann. Mit dieser Erkenntnis beginnt die Epoche, die in dem Wort Nietzsches in die heutige Wirklichkeit einmündet: „Für das Nichts Gott opfern, dies paradoxe Mysterium letzter Grausamkeit blieb dem Geschlecht, welches eben jetzt heraufkommt, aufgefpart.“

Nietzsche sah dies Mysterium letzten Grauens, das wir heute um uns her sich erfüllen sehen, noch in der nahen Zukunft. Es war für ihn noch nicht bis zum Ende vollzogen. Letzte sterbende Ausläufer des alten Wissens verstellten noch den nackten Horizont, zu dem er aufbrach. Immer noch übte die frühere Weise des Erkennens ihre Macht in einer ihr längst entfremdeten Welt aus. Denn das Erkennen von Angesicht zu Angesicht als Zielbild alles Erkennens war viel zu mächtig, um mit einem Schlage, um auch nur in einer langen Zeitspanne ganz erlöschen zu können. Durch viele Jahrhunderte eines immer mehr sich loslösenden Denkens hat sich die christliche Urgewißheit als immer schwächer werdende Lichtspur im europäischen Geist erhalten und ihn noch mit einem langsam schwindenden Schimmer von Göttlichkeit erhellt. Wie zuerst Campanella selbst, so hat das Denken der ganzen auf ihn folgenden Epoche noch den Heimweg zu Gott in irgendeiner Form gefunden. Immer weniger freilich als zu dem wirklichen lebendigen Gott, immer mehr zu einer gedanklich verblässenden „Gottheit“. Schließlich blieb auch von der Gottheit nur noch die gründende Weltvernunft, der „absolute Geist“ übrig, in dem immer noch ein Funke des göttlichen Geistes glomm. Um welchen Preis diese Verflüchtigung des Göttlichen im abendländischen Denken geschah, zeigt ein Wort des zugleich am reinsten gedanklichen und weitaus reichsten deutschen Denkers vor Nietzsche — das Wort Hegels: „Der Geist zeigt sich so arm, daß er sich, wie in der Sandwüste der Wanderer nach einem einfachen Trunk Wassers, nur nach dem dürstigen Gefühl der Göttlichkeit für seine Erquickung zu sehnen scheint. An diesem, woran dem Geiste genügt, ist die Größe seines Verlustes zu ermessen.“

Es war Nietzsches Tat, daß er den rein gedanklichen Weg zu Gott, auf dem nur noch dieses dürstige Gefühl der Göttlichkeit zu finden war, mit einem Schlage als einen nicht mehr gangbaren abgeschnitten hat. Diese ebenso gewaltige wie verhängnisvolle Tat stand im Zeichen einer neuen, drängenden Wahrhaftigkeit. Nietzsche gehört zu jener Ge-

neration einlamer, an allem Bestehenden verzweifelnder Geister: eines Kierkegaard, Strindberg, Tolstoi, Dostojewski, die alle auf völlig voneinander verschiedenen Wegen, die einen leidenschaftlich für, die anderen wider Gott und Christentum entschieden, das Gleiche suchten: den Weg fort von einem allgemeinen, abstrakten Denken zu einer lebendigen Wahrheit und von einem halb und unwahr gewordenen Leben zu einer wahrhaftigen Wirklichkeit. Sie alle trug die Wahrheit ihrer Gegenwart nicht mehr. Unter ihnen allen wankte der Boden; sie brachen aus in Ungewisses, Unnennbares. Schwermut, Dunkel und Wahnsinn umgab ihrer aller Leben. Es war eine Welt von Zusammenbrüchen und Katastrophen.

Man muß von dieser Generation aus einen Blick auf Goethe zurückwerfen, auf den, wenn auch schon mit tiefer und weiser Vorsicht gewährten Gleichgewichtszustand, in dem bei ihm Leben und Wissen, Göttliches und Menschliches, Geist und Natur, die objektive Welt und das menschliche Dasein noch standen, um den Höllensturz aller dieser Geister in die Weglosigkeit eines alleingelassenen, rein menschlichen Wissens zu ermessen. Goethe selbst hat in seiner Spätzeit bereits klar die Mündung eines solchen entleerten Wissens in ein sinn- und menschenfremdes Zweckwissen und damit in eine total entleerte Wirklichkeit vorausgesehen und in dem Wort zusammengefaßt: „Es wird durch die Maschine eine neue Welt mit neuen Menschen kommen, die wir nicht mehr verstehen.“

Diese neue Welt mit neuen Menschen, die Goethe als eine Welt ohne jede Möglichkeit zu persönlicher Größe, als eine Welt, in der „eine mittlere Kultur gemein wird“, gekennzeichnet hat und aus der er selbst sich noch mit den schwermütig entschlossenen Worten an den alten Freund Zelter zurückzog: „Laß uns solange wie möglich an der Gesinnung halten, in der wir herankamen“ — diese Welt war es, die Nietzsche für sein Leben und Schaffen allein angewiesen war. Es war eine Welt, aus der er nichts, gar nichts mehr für die Gestaltung dessen entnehmen konnte, was er als obersten Auftrag sich auferlegt fühlte: den Aufbau eines neuen, hohen Menschenbildes. Wohin sollte der in diese Zeit Verschlagene greifen, um das Material zu diesem Bau zu finden? Mußte er nicht, um nicht in eine leere, unfaßbare Zukunft zu greifen, doch wieder zurückgreifen auf Einziges, Vergangenes? Dieser Angst ist er selbst nie entgangen. Und die Gefahr dazu war um so größer, als gerade dieser Mensch ein überaus mächtiges und vielfältiges geistiges Erbe angetreten hatte. Ganz und gar lebt in ihm die große, überreiche Epoche des deutschen Idealismus und der Romantik; ganz und gar verwirft er sie, ist zugleich ihr Auflöser und Zerstörer. Und sehr viel ursprünglicher und mächtiger noch ist die andere Prägung seines Wesens: die christliche. Von beiden Eltern her der Nachkomme einer ganzen Reihe protestantischer Geistlicher, trug er ein mächtiges christliches Erbe im Blut. Das Christentum selbst aber fand er in seiner

Zeit und Umgebung nur noch als ein tief gefunkenes, in konventionell, halb und unwahr gewordenen Formen vor. Damit geriet er früh in die allertiefste, schickfalhafteste Spannung seines Lebens: Vom Christentum seiner Zeit aus bekämpfte er zeitlebens mit der ganzen Kraft seines Geistes das lebendige christliche Erbe in seinem Blut.

Einzig das dritte große Erbe schlug er nicht aus. Und gerade mit ihm geriet er in eine zutiefst wirklichkeitsfremde Haltung. Mit Leidenschaft ergriff er die früh sich ihm erschließende Welt der griechischen Antike. In zweifacher Weise wurde sie ihm zum Gegenbild alles dessen, was er verwarf, zum Urbild alles dessen, was er suchte. Der sterbenden christlichen Welt, in der er lebte, stellte er die griechische als eine Welt lebendiger Göttlichkeit gegenüber; der Halbheit und Unschönheit, der Unkultur der deutschen Welt seiner Zeit, an der er qualvoll wie nur noch ein Hölderlin litt, stellte er gleich diesem als Inbegriff der Ganzheit, Wahrheit und Schönheit das Bild jener Kultur gegenüber, die er mit dem überschwänglich schönen Wort einer „verklärten Physis“ bezeichnet hat. Aus dem göttlich verklärenden Zentrum jener Welt wollte er die eigene Gegenwart schöpferisch umgestalten.

Damit hat dieser rein um Wirklichkeit und Zukunft ringende Geist sich für eine Welt entschieden, die eine reine Vergangenheit und als solche in der Gegenwart ein bloßer Traum war. Was Nietzsche in Wirklichkeit hier gewollt, wie der um der Wahrheit willen an jedem Bestande der Menschheit Rüttelnde, der große Skeptiker und kritische Historiker diese völlig ahistorische Wiedererweckung der Göttlichkeit einer längst versunkenen Welt, die er selbst einmal mit Fausts Beschwörung der Helena verglichen hat, in der vollen Wirklichkeit seiner Zeit sich geträumt hat, das wird letzthin nur verständlich aus der Begegnung mit einem andern großen Deutschen, den man für Nietzsche wie für Deutschland gar nicht entscheidend und verhängnisvoll genug sehen kann: mit *Richard Wagner*.

In mehr als einer Hinsicht ist die Begegnung mit Wagner für Nietzsche entscheidend geworden. Wagner war der einzige große Deutsche, ja (wenn man von Jakob Burckhardt absieht, zu dem aber die Beziehung viel oberflächlicher und vor allem einseitiger war) der einzige große Mensch, dem Nietzsche in seiner Zeit begegnet ist. Mußte schon dies für den so ganz um menschliche Größe Kreisenden ein Aeußerstes bedeuten, so wurde die Ehrfurcht vor dem Ausmaß der großen Erscheinung von der Gemeinfamkeit der Gehalte erst lebendig gefüllt. Was den jungen Nietzsche mit Wagner verband, war jeder Wert seines Lebens. Es war einmal die große Metaphysik Schopenhauers, unter der beide sich sogleich wie unter einem Zeichen verstanden. Es war ferner die Schönheit, die Kunst, die Kultur, der Rauch dichterischer Sprache, es war nicht zuletzt Wagners eigenstes Reich: die Musik, die, als die Welt reiner Gesetze ohne Gehalte, am Anfang wie am Ende

auch von Nietzsches Lebenserfassung steht, — es war dies Wohnen in einer gemeinsamen geistigen Welt, was der Verehrung Nietzsches den festen Grund schuf, was den leidenschaftlichen jungen Denker, der sich von dem gereiften Meister ganz aufgenommen fühlte, fast zu einer Einheit mit ihm zusammenschmelzen ließ.

Und doch war all dies nur erst der Schleier vor einem noch größeren Mysterium, das Nietzsche von Wagner empfing. Es liegt dieser Beziehung als letztes eine Tat Wagners zugrunde, die nicht nur Nietzsches Leben und Schaffen, sondern die ganze deutsche Wirklichkeit zutiefst geprägt hat. Mit Wagner beginnt, nachdem lange schon die Erforschung und Neubelebung der verfunkenen Mythenwelt den deutschen Geist erfüllt hatte, die Wiedererweckung des Mythos in der deutschen Wirklichkeit selbst. Hatten bis dahin die Dichter und Forscher, Romantiker wie Klassiker, — sie alle wie Goethe vom anderen Ufer „das Land der Griechen mit der Seele suchend“ — klar den ungeheuren Abstand ihrer Gegenwart von jener alten Götterwelt ermaßen und gerade an ihm leidvoll die Leere ihrer geschichtlichen Stunde ausgemessen, so ist bei Wagner diese Kluft mit einem Schlage übersprungen. In dem Augenblick, in dem die letzten Spuren des Göttlichen im gemeinsamen Leben erloschen, in dem Deutschland mit dem ganzen übrigen Europa in eine völlig veränderte Epoche hineinzuwachsen begann, in eben jene Epoche, die Goethe vorausgesehen hatte: in die Welt der Maschine, der Technik, der Industrie, des kahlen Nutzwissens, der Flucht der Menschen vom Lande in die Großstädte, die alles in allem einen nüchternen, betriebsamen, gegen die menschlichen und göttlichen Dinge immer gleichgültiger werdenden Menschentypus hervorbrachte, — in eben jenem Augenblick rauchte aus den Tiefen eines menschenfremden, wirklichkeitsentrückten Nirgendwo, aus dem Abgrund des Nichts selbst, als den Schopenhauer das Leben enthüllt, Wagner es mit metaphysischer Leidenschaft angenommen hatte, in Wagners großer Kunst eine ganze uralte Mythen- und Mysterienwelt empor: Götter und Heldengestalten, von denen die Menschheit seit Jahrtausenden losgerissen war, und verdeckte mit ihrer verführerischen Gewalt alle Wirklichkeiten und Probleme des realen menschlichen Daseins. Es kennzeichnet diese Tat noch tiefer, daß Wagner anfangs von ganz realen Gegenwartsfragen, Fragen der Wirklichkeitsgestaltung, von politischen und sozialen Fragen ausgegangen war, um sich dann plötzlich mit ungeheurer Gewalt in den Venusberg der Kunst zu flüchten, dessen Tore sich für immer hinter ihm schlossen. Aber diese Flucht, durch die, geschichtlich betrachtet, der von Luther begonnene, von der deutschen Romantik weiter verfolgte Weg ins Innere im Tausel des Venusberges endet, hat erst dadurch ihre mächtige Bedeutung und Wirkung bekommen, daß Wagner die Verborgenheit, die die Sphäre alles Romantischen ist, und damit die Innerlichkeit selbst, in ihr zugleich wieder

preisgab. Denn indem er sich der Welt, in der er lebte, durch eine Flucht bis weit in die Unendlichkeit des Inneren und in eine nicht mehr existente Vergangenheit entzog, hat er sich ihr doch zugleich wieder eingefügt und unermesslichen Einfluß auf sie gewonnen — und zwar durch die Art seiner Kunst selbst: durch die verhängnisvolle Gestalt der *Oper*. Denn *Oper*, das bedeutet ja nicht nur den Zusammenklang von Musik und Dichtung, nicht nur das Erwachen der Dichtung aus dem Flammenkern des Klanges, wie Nietzsche es in seinem Frühwerk dargestellt hat: es bedeutet auch die Schaustellung vor einer großen Menge von Menschen. Nicht vor einer Gemeinde, sondern vor einem Publikum: einer beliebig zusammengewürfelten Menge von Großstadtmenschen hat Wagner in seiner rauschenden Musik die letzten Mysterien des Inneren entschleiert, übergroße Götter- und Heldengestalten heraufgeführt und die bürgerlichen Menschen, die sich mit ihnen identifizierten, sich selbst unkenntlich gemacht. Und dieser trunkene Einbruch einer versunkenen Götterwelt in ein ihr entfremdetes Dasein wurde noch beaufchter und verwirrter dadurch, daß es nicht die Götter der griechischen Antike, sondern die scheinbar vertrauteren der germanischen Götterwelt waren, in der das Erlebnis der Nähe sich intensiver noch mit dem dunklen irdischen Rausch des Blutes färbte.

Es zeugt von der ganzen unheimlichen Größe Wagners, daß er den jungen Nietzsche anfangs nicht nur mit seiner Person, sondern auch mit seiner Kunst derart überwältigte, daß er, der den Abstand seiner Zeit von allen göttlich geprägten Kulturen mit so düsterer Klarheit sah, in dieser Kunst die Wirklichkeitsverfälschung nicht erkannte, ihre Götter gläubig aufnahm und ihr mit ganzer Hingabe diente. Und wenn er seinen Irrtum auch bald schon einsah und die Irrkunst und Irrlehre Wagners mit Leidenschaft, ja mit Raserei bekämpfte — die Spuren des gewaltigen Erlebnisses, das Wagner ihm vermittelt hat, sind für immer in sein Leben und Werk eingezeichnet geblieben.

Wie tief dies Erlebnis sich mit seiner noch früheren Beziehung zur griechischen Antike verschlungen hat, zeigt sein Frühwerk „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“, in dem die Motive sich seltsam mischen. Einmal ist darin mit genialem Blick aus Schopenhauers Metaphysik die Welt der griechischen Tragödie und damit die griechische Welt überhaupt in seither unverlierbarer Weise neu gedeutet; und zugleich ist darin mit einem kühnen Sprung das Gesamtkunstwerk Wagners als Erfüllung des griechischen Kunstzieles aufgestellt. In diesem so wunderbaren wie bizarren Werk geschieht aber vor allem die für Nietzsches ganzes Leben und Denken entscheidende Entdeckung jenes Gottes, den wir von nun an bis ans Ende als den Schlüssel zu allen Verborgenen, den Faden durch alle Labyrinthe seines Denkens wiederfinden: die Entdeckung des Dionysos, des Gottes der Tragödie, der Musik, des Rausches, des Schöp-

fertums, des raufchhaften Lebens selbst. Dieser aus ferner Vergangenheit emporgeschöpft, ausdrücklich gegen Christus gestellte Gott ist insofern zugleich ein eminent gegenwärtiger, als er immer und überall die Züge dessen trägt, der ihn heraufbeschworen hat. Er ist also keineswegs ein dichterisches Fabelwesen, sondern er vertritt genau die letzte, gedanklich nicht mehr aussprechbare Wahrheit seines Erweckers. Nietzsche beschreibt ihn in seinem Frühwerk mit den tragisch erleuchtenden Worten: „In seiner Existenz als zerstückter Gott hat Dionysos die Doppelnatur eines grausamen, verwilderten Dämons und eines milden, sanftmütigen Herrschers.“

Wenn Nietzsche es so Wagner verdankt, daß in seinem Denken als tiefstes Zeichen und letzte Begründung an Stelle eines abstrakten Begriffes der Name eines Gottes tritt, so mußte doch auch gerade von diesem Gott aus der entscheidende Bruch mit Wagner erfolgen. Sobald Nietzsche den Opercharakter von Wagners Götterwelt durchschaute, mußte vor dem Lebens- und Todesernst seines eigenen Gottes die Verbindung mit Wagner bis zum Grund zerreißen. Dies Geschehen, das mehr als sein halbes Leben mitriß, war selbst eine zerreißende dionysische Tragödie, wie sie sich in jedem seiner entscheidenden Lebensschicksale in verwandter Weise ausprägt. Die Keulenschläge, mit denen er von nun an Wagner und sein Werk traf, waren eine reine Selbstzerstörung. Wie tief und unaufhebbar er sich mit Wagner identifiziert hatte, darauf weist ganz erst eine Aeußerung aus der Zeit seines Wahnsinns hin. Aber es war eine Einswerdung eben nicht nur in jenen dumpfen, unbewußten Schichten, die der Wahnsinn bloßlegt; sie ging vertikal durch alle Schichten seines Wesens hindurch; er war ja mit Wagner gerade in einer Sphäre eins geworden, in der ihm das Ur- und Zielbild seines Lebens aufgeleuchtet war. Der Gott, der ihm aus dieser Verbindung erwachsen war, blieb für immer das Zentrum seines Lebens.

Aus der unheimlichen Selbstspaltung, die er so im Namen seines Gottes vollzog, ist das Werk erwachsen, das Nietzsche im räumlichen wie im geistigen Sinne von der Eisgrenze des Lebens aus in die Welt sandte: „Also sprach Zarathustra“. Aber dies Werk schließt nicht einfach an jenes frühe an. Zwischen der Geburt der Tragödie und dem Zarathustra liegen Werke, die eine einzige grausame, zerstörende Kritik an allen Werten und Wahrheiten sind, die die Welt je hervorgebracht hat. In ihnen sehen wir den Nihilisten Nietzsche, der die Vollstreckung des Nihilismus, vor dem ihm graute, sich selbst auferlegt fühlte, mit voller Wucht am Werk. Aus einer Raserei des Wahrheits sinnes, wie sie so nur einmal in der Geschichte erschienen ist, verwirft er alles und jedes, was Menschen an Erkenntnissen und Einsichten gefunden, als Ideen erblickt, als Gesetze über sich gestellt haben. Nichts ist ihm unbedingt, nichts rein, nichts göttlich genug. Hinter allem sieht er verhehlte Wünsche und Absichten und jene geheim schwelende Rach-

fucht verborgen, die er auf den Namen Reffentiment getauft hat. Wahrlich war in jenem Augenblick im europäifchen Leben vieles reif zum Fallen, und nicht umfonft heißt es im Zarathuftra: „Was fallen will, das foll man auch noch ftoßen“. Aber Nietzsche bekämpfte nicht nur bestimmte ohnehin fich auflöfende Wahrheiten; er wollte eine ganze, lange und tief eingewurzelte europäifche Gefinnung zu Fall bringen. Darum hat er hier den Kampf gegen alle, aber auch alle göttlichen und menfchlichen Wahrheiten aufgenommen. Er greift hinter fie alle zurück, um hinter ihnen mit einer wahrhaft dämonifchen Pfycho- logie das „Allzumenfchliche“ fichtbar zu machen und fie fo als abfo- lute Wahrheiten zu zerftören. An Stelle jeder feften Wahrheit tritt eine weißglühende, alles Beftehende zu Afche brennende Wahrhaftig- keit. Ein durchaus göttlicher Wahrheitsfinn rafte ins Dämonifche ver- kehrt wider alles Göttliche, das je Geftalt geworden war. Selber des Göttlichen voll in widergöttlicher Zeit und zugleich tief in feine Auf- löfung hineingeriffen, fteht diefer Geift unter dem Zwang, es zu ver- fchenken und zu zertrümmern zugleich, nimmt er in feiner Wahrheits- raferei ganz die Züge des graufamen, verwilderten Dämons an, der wider die herrfcherliche Milde und Sanftmut feines eigenen Wefens raft. Es ift unfafßlich, wie er diefe Zerftörung ausgehalten hat. Denn auch hier ging es ja durchaus um eine reine Selbstzerftörung. Wie fein Gott Dionyfios zerftückt wurde, fo zerftückte er in diefem Erkennen fich felbft. Aber eben wie fein Gott Dionyfios wurde er auch aus diefer Zerftückung wieder neu geboren. Diefe Wiedergeburt ift der innerfte Kern des Zarathuftrabuches.

Der Zarathuftra ift nach Nietzſches eigenem Wort „mit einem Fuß jenseits des Grabes gefchrieben“. Zerftörung und Neugeburt, Geftorben- fein und Auferftehung ift fein ganzer Sinn. In ihm erhebt fich der Phönix der Wahrheit aus der Afche, zu der er fich felbft verbrannt hat. Nietzsche felbft hat fpäter den Nerv diefes Buches bloßzulegen und feinen tief paradoxen Charakter zu begründen unternommen, indem er den frühen Perfer Zarathuftra, dem er feine Wahrheiten in den Mund legte, als den Schöpfer der Moral gekennzeichnet hat, der eben als folcher auch allein „den Irrtum der Moral überwinden“ könne. „Denn“, fo fügt er hinzu, „Zarathuftra ift wahrhaftiger als fonft ein Denker.“ Indeffen fo fehr dies auf ihn felbft zutrifft, fo fehr er der Immoralift aus Moral, der Leugner aller Wahrheit aus Wahrhaftigkeit war, es ift im Zarathuftra unterhalb diefer rationalen Vorgänge und Motive noch eine andere, dunklere Kraft am Werk. Die letzte Trieb- feder diefes aus unterfter Tiefe auffchäumenden Werkes ift wiederum eine dionyfifche: jene dunkle, verborgene Kraft des „Stirb und werde“, die als das Geheimnis der Verwandlung dem Saatkorn und allem fchöp- ferifch Lebendigen eingeboren ift. Nur dies: das Myfterium lebendiger Verwandlung konnte der Grund diefes unabläffigen, ganz und gar lebendigen Umfchlagens einer Wahrheit in die andere und damit aller

der ungeheuren Spannungen und Widersprüche sein, aus denen dies Werk wie in einem Wirbel sich erbaut.

Das Buch vom Uebermenschen, vom höchsten, alles Menschliche übersteigenden Menschenbild geht aus von einer Menschenverachtung, die das „Moi haissable“ Pascals insofern noch übersteigt, als hier das Erniedrigende, Hassenswürdige des Menschen nicht von Gott aus, sondern nur von der Natur aus begriffen wird. Der Mensch wird definiert als Tier, als das böseste, leidendste, freilich auch das interessanteste Tier. Der Mensch ist also nicht liebbar. Beim Menschen darf es nicht bleiben. „Der Mensch ist etwas, was überwunden werden muß.“ „Was geliebt werden kann am Menschen, ist, daß er ein Untergang und ein Uebergang ist“ — Untergang des Menschtieres, Uebergang zu einer Gestalt, die mehr als Mensch ist. So, im Wirbel tödlicher Menschenverachtung und rauschhafter Menschenbejahung bis ins Göttliche empor, wird in Sterben und Auferstehung über die Seele seines Schöpfers hinweg der Uebermensch geboren.

Aber dieser Wirbel wird erst wahrhaft tödlich dadurch, daß er nicht nur unter sich den Abgrund zerreißenster menschlicher Skepsis, sondern daß er über sich keinen Himmel, kein Firmament mehr hat, aus dem dem alleingelassenen Menschen der Schimmer eines Sternes zu seinem überstürzten Aufstieg leuchten könnte. Der Uebermensch hat zu seiner ausdrücklichen Voraussetzung den Tod Gottes. Der Zarathustra ist ebenso die Totfagung und der Grabgefängnis Gottes, wie er die Geburtsstätte des Uebermenschen ist. Die dunkle Grabmusik des gestorbenen Gottes rinnt mit dem ersten Jubelschrei des sich vergöttlichenden Menschen zusammen. Beides ist *ein* Geschehen. Unmittelbar tritt an die Stelle des gestorbenen Gottes als der, der sein Erbe antreten soll, der göttliche Mensch, der Uebermensch.

Wie Nietzsche das verstanden hat, zeigt in großer Schlichtheit eine frühere Stelle: „Es gibt einen See, der es sich eines Tages versagte, abzufließen, und einen Damm dort aufwarf, wo er bisher abfloß: seitdem steigt dieser See immer höher. Vielleicht wird gerade jene Entfagung uns auch die Kraft verleihen, mit der die Entfagung selber ertragen werden kann; vielleicht wird der Mensch von da an immer höher steigen, wo er nicht mehr in einen Gott ausfließt.“

Es handelt sich also um eine Hybris ohnegleichen: um den unerhörten Versuch, den Menschen gerade durch die Abfage an Gott zur Göttlichkeit zu steigern. Und doch lebt auf dem Grund dieser Hybris unverkennbar eine leidenschaftliche Demut. Denn diese Abfage ist ja Entfagung. Und zwar eine Entfagung von so schmerzlicher Gewalt, daß sie es ist, die zum Quell höchster Kraft, einer Kraft zum Ertragen des Verlustes selbst werden soll, die den Menschen zum Göttlichen steigert.

So wird im Sich-Losreißen von Gott zugleich die ganze Tiefe der Wunde sichtbar. Und wahrlich: keiner hat wie der, dem es gewiß war, daß die europäische Menschheit Gott verwirkt, daß sie durch ihr Leben

und Wissen Gott zu Ende gelebt, ihn getötet habe, die ganze Größe und Entsetzlichkeit dieser Tat, den Abgrund der Menschheitschuld in ihr ermessen. „Wir haben ihn getötet — ihr und ich! Wir alle sind feine Mörder! Aber wie haben wir dies gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? . . . Wie tröstet uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher befaß, ist unter unseren Messern verblutet — wer wischt dies Blut von uns ab?“

Mit Mörderhänden, mit vom furchtbarsten aller Morde befleckten Händen also greift die Menschheit nach dem neuen Leben, das ihr aufgegeben ist. Mit so grauenvoller Finsternis hat der Kündler eines neuen Lebens ihren Weg belastet. Wohl gibt es bei Nietzsche, bei dem nichts ohne seinen Gegensatz auftritt, auch den Jubel über den Tod Gottes; aber er hat nichts von der ungeheuren Gegenwärtigkeit des Schmerzes. Es ist der von Schreien zerrissene Jubel der Geburt des neuen Menschen, dessen, was erst werden soll, neuer unendlicher Möglichkeiten für Leben und Erkennen.

Denn eben von hier, von diesem zentralen Ereignis aus galt es, alles Bisherige zu sprengen. Es war Nietzsche gewiß, daß nach dem Tode Gottes nichts, schlechterdings nichts im Leben der Menschen beim alten bleiben könne und dürfe. Von dieser Gewißheit aus mußte jede alte Wahrheit umgestoßen, jeder bisherige Wert umgewertet, mußte alles Leben umgelebt, mußte ein Aeußerstes, völlig Ungewisses gewagt, mußte der Mensch selbst umgestaltet werden. Woher aber sollte, wenn Gott aufgegeben war, dem Menschen die verlorene Göttlichkeit wieder zufließen? Wie konnte die Entfagung einem Gestorbenen gegenüber umschlagen in lebendige Göttlichkeit? Dazu mußte eine tiefere, mächtigere Macht, eine Macht der Umgeburts, Neugeburts aufgerufen werden. Und Nietzsche rief sie auf. Er gibt die gefahrvolle, den Menschen und alles Menschliche in einen Strudel hinabreißende Antwort: Die Göttlichkeit soll dem Menschen wiederkommen aus dem *Leben*.

Damit erklärt Nietzsche das Leben als göttlich in einem Augenblick, in dem, wie er selbst mit so voller tödlicher Klarheit wußte, der letzte Schimmer von Göttlichkeit aus dem Leben der Menschen gewichen war, wo ein wurzelloses, von der Maschine und allen ihren Begleiterscheinungen entseeltes und entmenschlichtes Leben, wie Goethe es vorausgesehen hatte, wirklich geworden und schon weit übertroffen war. Aber Nietzsche schöpft seinen Begriff des Lebens nicht so sehr aus der Geschichte, aus dem eigentlich menschlichen Leben wie aus der unterhalb seiner gelegenen dunkleren Sphäre der Natur. Und doch war er

als Begriff ein geschichtlicher. Denn Leben — das war der Begriff, der damals im Gegen Schlag gegen die wachsende Mechanisierung und kahle Rationalisierung der Zeit in verschiedenen Formen an vielen verschiedenen Orten zugleich im Geiste heraufstieg und die alte Wahrheits-erfassung, in der das Denken den Vorrang gehabt hatte, umstürzte. Wenn wir uns aber fragen: Was ist das: Leben? so geraten wir in einen Wirbel. Denn es zeigt sich: wir können diesen Begriff nicht eindeutig bestimmen. Es ist in ihm keine Auswahl, kein Prinzip. Das Leben umschließt alles. Es kann alles sein und nichts. Es ist im Grunde nur ein Zeichen für das unserem Denken nicht mehr zugängliche Geheimnis, das uns überall umgibt und das wir selber sind. Mit dem Leben an Stelle des Denkens kommt so an Stelle einer klaren, vorgegebenen Ordnung ein bestimmungsloses Chaos, es kommt aber auch in ihm an Stelle des abstrakten Geistes der ganze lebendige Mensch herauf. Leben bedeutet also ebenso das Zerschneiden jedes festen Denkgerüsts, den Sturz des Geistes ins Bodenlose wie den Durchbruch des zentralen Kernes des menschlichen Daseins. Leben und Leben ist nie dasselbe; dies Wort bestimmt sich im Munde dessen, der es ausspricht. Aber wie sprach dieser Mund es aus! Mit welchem Klange der Inbrunst und Leidenschaft hat Nietzsche das Wort Leben zu sich verwandelt und in seinem Nichts das All gefunden! Kein Wort ist fähig, auszusprechen, was er hier sah. Ohne Nietzsches wahrhaft dionysische Lebenserfassung ist hier überhaupt nichts zu erkennen. Einzig der trunkene Gott gibt auch hier den Schlüssel. Die brausende Fülle des Göttlichen, die mit ihm in das Leben eingeströmt ist, ist das, was Nietzsches Lebenserfassung von allen anderen Lebenserfassungen seiner Zeit scheidet. Was mit dieser Vergöttlichung geschehen ist, wird erst ganz klar an Nietzsches Stellung zu Schopenhauer. Er hat dessen düstere Lebenskonzeption, die das Leben als bare Sinnlosigkeit und qualvolles Leid verwarf, nicht abgelehnt oder auch nur umgebogen; er hat sie in ihrem vollen Umfang angenommen. Aber zugleich hebt er mit einer gewaltigen Geste dies vollkommen sinnverlassene, von Leid und Nacht und Nichts randvolle Leben als Becher aller Fülle an den Mund, erhebt er es so zum absoluten Wert. Damit ist alles verändert. Der Mensch entzieht sich nicht dem Leben, sucht nicht wie bei Schopenhauer in Mitleid, asketischer Läuterung und reinem Schauen aus ihm emporzusteigen, sondern er gibt sich vorbehaltlos den Gewalten des Lebens preis; er will das Leben *bestehen*. Er hat ihm nichts, gar nichts entgegenzusetzen als wiederum die Macht des Lebens selbst, die in ihm in zusammengepreßter Wucht und Fülle emporsteigt, und der er, indem er sie sich kraft ihrer unterwirft, den Stempel menschlich-schöpferischer Macht aufdrückt. Das bedeutet Nietzsches Wort: „*Das Leben ist Wille zur Macht und nichts außerdem.*“

Wir sehen dies Wort wie eine riesenhafte schwarze Wolke über der Menschheit aufsteigen. Und viel Untergang ist in ihm, wenn es auch,

von Nietzsche selbst aus gesehen, grauenhaft mißverstanden worden ist. Dem, was heute Wille zur Macht heißt, steht der lebendige Schöpferwille des Lebens, wie Nietzsche ihn in diesem Begriff gefaßt hat, gegenüber, wie einer rasselnden Riesenmaschine eine lebendig lodernde Flamme. Oder wie einem todkalten Zerstörungswahn die heiße Frühlingssonne, die aus jedem kahlen, dunklen Ding machtvoll die in ihm angelegte Form herausreißt. Und doch ist in diesem glühend schöpferischen Lebensbegriff deutlich auch schon die wachsende Roheit der Zeit am Werk. Auch er ist ein doppelgesichtiger, der dadurch zum furchtbarsten Verhängnis geworden ist, daß nur sein eines Antlitz in der geschichtlichen Wirklichkeit sich ausgeprägt hat. Die Züge des milden, sanftmütigen Herrschers der reinen, segnenden Lebensbejahung, die er tief in sich trägt, blieben im Inneren von Nietzsches Schicksal verschlossen, die des grausamen Dämons chaotischer menschenfremder Macht traten allein nach außen, und durch das Gefäß des sanften und hohen Geistes, der das Wort prägte, bricht eine der ungeheuersten Dämonien der Geschichte sich Bahn. Margarete Susman.

(Schluß folgt.)

Gegen die reaktionäre Auslegung der Bibel.

Zu den verhängnisvollsten Formen der Verderbnis der Sache Gottes, und zwar besonders der Sache Christi, unter den Menschen gehört ohne Zweifel der erfolgreiche Versuch, sie in den Dienst der Reaktion zu stellen und zu ihrer stärksten Stütze zu machen.

Wenn ich von *Reaktion* rede, dann meine ich damit nicht etwa *kon-servatives* Denken. Konservativ und Reaktionär ist bei weitem nicht das gleiche, es ist beinahe ein Gegensatz. Echte konservative Denkweise ist von dem Streben beseelt, dauernde, vielleicht sogar ewige, jedenfalls wichtige Wahrheit und die entsprechenden Formen vor der Zerstörung durch eine oberflächliche, vielleicht sogar leichtfertige Revolutionierung zu schützen. So verstanden, gehört Konservatismus ebenso notwendig zur Wahrheit als Radikalismus. Echter Radikalismus besteht geradezu darin, daß die dauernde, vielleicht sogar ewige Wahrheit, die der Konservatismus in den alten Formen festhalten will, in neuen Formen verwirklicht wird. Darum muß der echte Revolutionär in dem Maße rückwärts gehen, als er vorwärts will. Darum ist die christliche Reformation des sechzehnten Jahrhunderts über die Scholastik und die Kirchenväter (diese, wie das alte Dogma, nach Möglichkeit festhaltend) zur Bibel zurückgegangen und muß die kommende neue Reformation dies ebenfalls tun, nur daß sie noch über Paulus, bis zu dem die Reformation zurückgegangen ist, bis zu Jesus und den Propheten zurückgehen muß. Darum will auch, wie ein als Denker bedeutender Sozialist nachgewie-