

# Karl Barth als Leser und Interpret Nietzsches<sup>1</sup>

Niklaus Peter

## Abstract

Nietzsche's influence on Barth has not gone unnoticed, but the extent of this influence has never been carefully evaluated. Beginning with a brief summary of Edgar Salin's laudatio for Barth (published in this issue), which emphasizes Nietzsche's strong impact on Barth, this essay considers the role that Nietzsche's writings played for the young Barth. It was only after the completion of Romans I that Barth really began to study Nietzsche. Between the final draft of Romans I and his work on Romans II Barth's attention was drawn to Nietzsche, for he found arguments for his hermeneutic in Nietzsche's early antihistoricism. Nevertheless, a close study of Nietzsche began only in June 1920, after having read Overbeck, Kierkegaard and Dostojewski, and the use of Nietzsche in Romans II proves to be a theologically oriented, highly selective reading. A final section looks briefly at Barth's late interpretation of Nietzsche in Church Dogmatics III/2.

## I

»Hier ist Nietzsches Willen, Dynamit in die Welt zu schleudern, in Sie eingegangen« – so charakterisierte der Nationalökonom Edgar Salin mit gezielter Provokation Karl Barths Neubearbeitung des »Römerbriefs«<sup>2</sup> (1922) und damit eine wichtige Station auf dem Denkweg des jungen Theologen. Anlaß für diese Worte war die feierliche Verabschiedung des nunmehr berühmten, sechsundsiebzigjährigen Professors der Theologie am 1. März 1962, Ort die vollbesetzte Aula der Basler Universität. Trotz der bei den Worten »Nietzsche« und »Dynamit« deutlich aufgetretenen Unruhe im Saal fuhr Salin, der als Prorektor die Laudatio hielt, unbeirrt fort: »Vielleicht brauchte es Nietzsches Fluch auf das Christentum und Overbecks hartes Nein zur Theologie und den Theologen

---

<sup>1</sup> Ich widme diese kleine Studie Karl Pestalozzi zu seinem 65. Geburtstag. Ihm verdanke ich – nebst vielem anderen – den Hinweis auf Salins Rede. In gekürzter Form erscheint dieser Aufsatz gleichzeitig im Katalog zur Ausstellung »Nietzsche und die Schweiz«, hg. v. David Hoffmann, Zürich (Offizin) 1994 (im Druck).

<sup>2</sup> Die beiden Auflagen des Römerbriefes von Karl Barth werden wie folgt zitiert: 1.) nach der kritischen Ausgabe: K. B., Der Römerbrief (Erste Fassung) 1919, hg. v. Hermann Schmidt, Karl-Barth-Gesamtausgabe, II. Abt., Zürich (Theol. Verlag) 1985 (= Rö I), sowie 2.) K. B., Der Römerbrief, 11. unveränderter Abdruck der neuen Bearbeitung von 1922, Zürich (Theol. Verlag) 1976 (= Rö II).

seiner Zeit, damit Sie die ganze Größe der Gefahr erkannten und sich zu einer Neubegründung der Theologie genötigt fühlten.«<sup>3</sup> Wiederum Unruhe und hörbarer Protest im Saal<sup>4</sup>, ein Zeichen dafür, daß die Erwähnung dieses unheimlichen Gastes im Zusammenhang mit dem gefeierten Erneuerer protestantischer Theologie das Festpublikum schockierte. Darauf war man offensichtlich nicht vorbereitet<sup>5</sup> und entsprechend empört über die Behauptung, daß Barths Anfänge etwas mit Nietzsche zu tun haben könnten. Auch die Theologiegeschichtsforschung hat auffällig wenig Interesse dafür gezeigt, daß Barth in seiner Römerbriefauslegung (1922) mehrfach und an prominenter Stelle Nietzsche zitiert.<sup>6</sup>

Salin hingegen insistierte nicht nur auf Karl Barths Nietzsche-Rezeption, er machte sie geradezu zum Angelpunkt seines scharfgezeichneten Portraits des Theologen. Für den streitlustigen Laudator lag nämlich das nietzscheanische Element bei Barth keineswegs nur in der »Initialzündung« für seinen Versuch einer »Neubegründung der Theologie«, sondern er stellte auch Barths zwölbändiges Lebenswerk »Die Kirchliche Dogmatik« (1932–1967) in den Kontext Nietzsches: Salin verglich diese »Summa Barths« mit den theologischen Summen mittelalterlicher Theologen. Er meinte, diese hätten »im Fluß einer kirchlichen und einer philosophischen Tradition [gestanden], und ihre rationalen Argumente hatten nur das Fundament des jahrtausendealten Glaubens in wechselnder Umwelt zu sichern«, während das unter den Bedingungen der Moderne für Barths »Summa« nicht mehr gelten könne. An die Diagnose eines fundamentalen Traditionsbruches knüpfte Salin daher – und hier liegt die wahre Provokation<sup>7</sup> – sein Urteil: »Welch reformatorisches Wagnis ist

<sup>3</sup> Edgar Salin, Laudatio auf Karl Barth, vgl. die von mir besorgte Edition im vorliegenden Heft der ZNThG, unten 305–312. Dort auch weitere Hinweise zur Textvorlage, zum konkreten Anlaß und zur Person Salins.

<sup>4</sup> Die Publikumsreaktionen sind auf dem Tonband gut zu hören (vgl. meine Vorbemerkung zur Laudatio).

<sup>5</sup> Dabei spricht Barth selber im Rö II vom »Dynamit« (238) der Religion. Überhaupt ist Barths ausgeprägte Vorliebe für Spreng- und Kriegsmetaphorik im »Römerbrief« auffällig; vgl. aber auch Barths Selbstkritik in: ders., Lebendige Vergangenheit. In: Gottesdienst – Menschendienst: Eduard Thurneysen zum 70. Geburtstag am 10. Juli 1958, Zollikon (Evangel. Verlag) 1958, 12 f.

<sup>6</sup> Vgl. allerdings die Hinweise bei Friedrich Wilhelm Graf, Die »antihistorische Revolution« in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre, in: Vernunft des Glaubens, FS Pannenberg, Göttingen (Vandenhoek & Ruprecht) 1988, 390 f. Obwohl Barth nicht besonders ausführlich behandelt ist, möchte ich den Aufsatz von Peter Köster, Nietzsche-Kritik und Nietzsche-Rezeption in der Theologie des 20. Jahrhunderts, in: Nietzsche-Studien 10/11, 1981–82, 615–685 hervorheben, dessen Differenziertheit und hermeneutische Reflektiertheit mir vorbildlich scheint.

<sup>7</sup> Übergangen seien hier die weiteren Provokationen: etwa die persönlichen Sticheleien gegen Barth wegen dessen dogmatischer Härte und Humorlosigkeit als Schriftsteller, sowie der indirekt formulierte Vorwurf des »Kryptokommunismus«, welcher in der damaligen Situation des Kalten Krieges einer politischen Verurteilung gleichkam. Vgl. zur

es, welche Nietzsche-Antinietzsche Vermessenheit<sup>8</sup> braucht es, um als Einzelner die Wege des Glaubens und des Wissens ab ovo neu zu umschreiben und neu zu begehnen!«

## II

Man muß Nietzsches »Geburt der Tragödie« und seine Rede von der notwendigen »Wiedergeburt des Mythos« kennen, seine Ideen vom prometheischen Künstler, der wie Aeschylus die »erlebten« homerischen Mythen mit der »mächtigen Faust des dionysischen Künstlers in den Dienst der neuen Gottheit zwingt«<sup>9</sup>; man muß sich vergegenwärtigen, daß der junge Nietzsche in Richard Wagners germanisch-mythischen Musikdramen das Analogon zu Aeschylus sah und von ihnen die Rettung der deutschen Kultur erhoffte, da er es für hoffnungslos hielt, »an unsere blassen und ermüdeten Religionen zu appellieren«<sup>10</sup>; man sollte sich dies und Nietzsches späteren religionsstifterischen Versuch im »Zarathustra«, verbunden mit seinem »Todkrieg« gegen das Christentum<sup>11</sup> im Zusammenhang der »Umwertung aller Werte«, in Erinnerung rufen, um zu verstehen, wie provokativ Edgar Salins knappe Sätze tatsächlich sind. In radikaler Vereinseitigung zieht er nicht nur Barths Anfänge auf die frühe Nietzsche- und Overbeck- (und Kierkegaard-)Rezeption zusammen, sondern stellt auch dessen »Kirchliche Dogmatik« gleichsam als inversen Nietzscheanismus dar: als »promethischen« Versuch der Traditionserschmelzung eines einzelnen – in »Nietzsche-Antinietzsche Vermessenheit«.

Provokation aber ist allemal produktiver als Hagiographie, und so fragt sich, ob Salin nicht etwas von der Radikalität, von der notwendig destruktiven, weil zähe Überlagerungen aufspirenden Kritik Barths besser verstanden hatte als dessen fromme Bewunderer? Es wird im fol-

---

Frage der politischen Haltung Barths nach 1945 die sehr differenzierten Ausführungen von Hartmut Ruddies, Unpolitische Politik. Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und Politik bei Karl Barth nach 1945, in: Dialektische Theologie 8, 1992, 173–197.

<sup>8</sup> Im Typoskript stand ursprünglich: *Vermessenheit*, wurde jedoch handschriftlich überschrieben und korrigiert in: *Verwegenheit*. Salin hat schließlich doch den schärferen, negativeren Ausdruck *Vermessenheit* ausgesprochen.

<sup>9</sup> Friedrich Nietzsche, Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik (1872), Kap. 10, Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, G. Colli/M. Montinari (Hrsg.) (im folgenden abgekürzt: KSA), Berlin/New York (De Gruyter) 1980, hier Bd. 1, 73.

<sup>10</sup> Nietzsche, Geburt, Kap. 18, KSA 1, 117. Vgl. zum religionspolitischen Kontext dieser Schrift: Barbara v. Reibnitz, Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche, »Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik (Kapitel 1–12)«, Stuttgart (Metzler) 1992, sowie vom Verf., Im Schatten der Modernität. Franz Overbecks Weg zur »Christlichkeit unserer heutigen Theologie«, Stuttgart (Metzler) 1992, Kap. 8.

<sup>11</sup> Nietzsche, Der Antichrist, KSA 6, 254.

genden dennoch zu prüfen sein, ob die Formel »Nietzsche-Antinietzsche Vermessenheit« als eine angemessene Interpretation Barthscher Nietzsche-Rezeption und seiner Theologie überhaupt anzusehen ist oder ob dieser Deutungskern – trotz seines Blitzlichteffektes – nicht doch eher eine Projektion des George-Schülers und Nietzsche-Jüngers Edgar Salin darstellt, die Karl Barths Anliegen und Werk verzeichnet. Ist diese Interpretation in ihrer provokatorischen Schärfe nicht der Position religiöser Konkurrenz geschuldet?

Die Geschichte des Nietzsche-Kultes hat in letzter Zeit verstärkte Aufmerksamkeit gefunden<sup>12</sup>. In diesem vielgestaltigen und im weiteren Sinne religionsgeschichtlichen Phänomen hat der George-Kreis – zu dessen jüngerer Generation Salin gehörte<sup>13</sup> – mit seiner neopagan-mythischen Stilisierung des Philosophen zum »Erlöser«<sup>14</sup> eine bedeutende Rolle gespielt.<sup>15</sup> Dies wird gerade auch an Salins Schrift »Jakob Burckhardt und Nietzsche«<sup>16</sup> deutlich, in der die religiöse, »heilsgeschichtliche« Deutung Nietzsches in der Gegenüberstellung zu Jakob Burckhardt inszeniert ist. Burckhardt ist für Salin der Mann der alten, vergehenden Zeit des 19. Jahrhunderts, ein »später Deuter« der bürgerlichen Goethewelt, während Nietzsche als prophetische Gestalt, ja als der »schicksalhafte Vernichter

<sup>12</sup> Vgl. neben der frühen Schrift von Ferdinand Tönnies, *Der Nietzsche-Kultus. Eine Kritik* (1897), Neuaufgabe Berlin (Akademie) 1990, Steven E. Aschheim, *The Nietzsche Legacy in Germany 1890–1990*, Berkeley (Univ. of California) 1992; Hubert Cancik, *Der Nietzsche-Kult in Weimar. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der wilhelminischen Ära*, in: NS 16, 1987, 405–429. Hinweise auch bei Walter Kaufmann, *Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist*, Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft) 1982, 1–19, sowie: David M. Hoffmann, *Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs*, Berlin/New York (De Gruyter) 1991.

<sup>13</sup> Vgl. hierzu vor allem Edgar Salin, *Um Stefan George*, Godesberg (Küpper) 1948 (in hagiographischem Stile). Der Hinweis auf dieses heute schwer genießbare Buch sollte den Blick für die Bedeutung Salins nicht verstellen: siehe dazu meine Vorbemerkung zu Salins *Laudatio* sowie die dort angegebene Literatur, besonders Pestalozzi sowie Bürgin.

<sup>14</sup> So Stefan George in seinem Gedicht »Der siebte Ring«, vgl. dazu Kaufmann, *Nietzsche* 11.

<sup>15</sup> Einschränkung muß man sagen: Nietzsche wird in der Georgeschule meist als Vorläufer gesehen: »Erst George ist, was zu sein Nietzsche krampfhaft begehrt.« (zit. nach Kaufmann, 13). Dazu v. a. Heinz Raschel, *Das Nietzsche-Bild im George-Kreis. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mythologeme*, Berlin/New York (De Gruyter) 1984.

<sup>16</sup> Aus Volkshochschulkursen in Basel im Jahr 1935 hervorgegangen, 1938 als Rektoratsprogramm der Universität Basel veröffentlicht; eine zweite, veränderte Ausgabe ist in Heidelberg (Lambert Schneider) 1948 herausgekommen, eine dritte unter dem veränderten Titel »Vom deutschen Verhängnis. Gespräche an der Zeitenwende: Burckhardt-Nietzsche«, rde 80, Hamburg (Rowohlt) 1959, neu mit Zwischentiteln, aber entgegen dem Hinweis, daß »der Text ... in dieser Form erstmals in »rowohlts deutscher enzyklopädie« erscheine, soweit ich sehe ein unveränderter Nachdruck der 2. Auflage; ich zitiere, abgekürzt als »BuN«, nach der 2. Auflage Heidelberg 1948. Beachte schon die feine Stilisierung im Titel: Jakob Burckhardt (mit individualisierenden Vornamen) und Nietzsche (kein Vorname: *mehr* als ein menschliches Individuum).

und Erneuerer«<sup>17</sup> Europas bezeichnet wird. Mehr als ein Prophet sei Nietzsche aber für jene, die Salin als »Neuschöpfer, Neuformer, Neubeseler der Welt« versteht und die er dazu berufen sieht, den »neuen Aeon heraufzuführen«<sup>18</sup>. Für diese »Neubeseler« sei Zarathustras Lehre von der ewigen Wiederkehr eine »echte Offenbarung«<sup>19</sup>, aber dieses Werk werde »wohl erst von einer Zeit ganz aufgenommen werden ..., der Nietzsche in seiner strahlenden Dulderkrone mehr ist als einer unter vielen Weisheitslehrern.«<sup>20</sup> Belege für diese messianisch-mythische Überhöhung Nietzsches ließen sich einfach vermehren. Es mag verständlich sein, daß demjenigen, der in derart massiver Weise christologische Prädikate auf Nietzsche übertragen kann, sich auch Reorientierungen christlicher Theologie durch den (positiven oder negativen) Bezug auf Nietzsche erklären. Aber läßt sich das aus den Texten Barths belegen? Wie steht es also mit Barths Nietzsche-Rezeption, wann beginnt sie und wie ist sie zu deuten?

### III

Barths Nietzsche-Lektüre setzt – wenn sinnvollerweise von Rezeption<sup>21</sup> gesprochen werden soll – erst relativ spät ein und ist ziemlich genau datierbar: Sie beginnt in der ersten Juniwoche des Jahres 1920<sup>22</sup>, also *nach* der Publikation der Erstauflage des »Römerbriefes«, aber noch *vor* der Einsicht im Oktober 1920, daß das Buch unverändert »unmöglich einfach abgedruckt werden darf, sondern an Haupt und Gliedern reformiert werden muß.«<sup>23</sup> Diese »Reformation« führte bekanntlich zur Neubearbeitung des zweiten »Römerbriefes«, mit der die »Dialektische Theo-

<sup>17</sup> Salin, BuN, 16.

<sup>18</sup> Salin, BuN, 15.

<sup>19</sup> Salin, BuN, 149.

<sup>20</sup> Salin, BuN, 150: eine Anspielung auf Stefan Georges Gedicht »Der Siebte Ring«, vgl. Kaufmann (Anm. 12), 11.

<sup>21</sup> Vgl. dazu die hermeneutischen Präzisierungen dessen, was als Rezeption verstanden werden sollte, bei Peter Köster (Anm. 6), 618.

<sup>22</sup> Vgl. den Brief Barths an Thurneysen vom 7. Juni 1920, in: Karl Barth – Eduard Thurneysen, Briefwechsel, bearb. und hg. v. Eduard Thurneysen, Karl-Barth-Gesamtausgabe, Abt. V, Bd. 1, Zürich (Theol. Verlag) 1973 (abgek. = Bw I), 395. Natürlich hat Barth Nietzsche schon früher wahrgenommen: Barths Vater, der konservative Theologieprofessor Fritz Barth, war ein Schüler Nietzsches am Basler Pädagogium gewesen, und Barth selbst ist schon als Berner Gymnasiast dessen Philosophie begegnet. Er berichtet in einem Brief an G. Bohnenblust vom Juli 1953, daß »Haeckel und Nietzsche – ›Gibt es einen Gott?‹ – in aller Munde waren und sogar das freie Gymnasium [in Bern] erreichten« (zit. nach Eberhard Busch, Karl Barths Lebenslauf, München (Kaiser) [1975] <sup>3</sup>1978, 41). Es ist anzunehmen, daß Barth damals oder während des Studiums auch etwas von Nietzsche gelesen hat, vgl. aber Anm. 36.

<sup>23</sup> Brief an Thurneysen, 27. Okt. 1920, Bw I, 435.

logie« begann. Barth liest Nietzsche demnach, das gilt es im Auge zu behalten, auf dem Hintergrund seines schon vollzogenen theologischen Neuansatzes, der sechs Jahre zuvor in Reaktion auf den ersten Weltkrieg begonnen hatte: Die Tatsache, daß fast alle seiner akademischen Lehrer zu den Unterzeichnern des Kriegsmanifestes der 93 Intellektuellen<sup>24</sup> gehörten, daß ihre Theologie sie gegen Nationalismus und Militarismus nicht zu immunisieren vermocht hatte, bestärkte Barth in seinen schon zuvor gehegten Zweifeln an der Tragfähigkeit des theologischen Liberalismus und führte ihn zur Abwendung von der historischen Theologie seiner liberalen Lehrer (Harnack, Herrmann, Wernle). Barths theologisches Umdenken vollzog sich schließlich in der Hinwendung zu einer neuen, radikal gegenwartsbezogenen und in diesem Sinne unhistorischen Lektüre der Bibel. Als Resultat dieser Reorientierung erschien Ende 1918 der erste »Römerbrief«.

Dieses Buch, mit dem der bisher unbekannte Safenwiler Pfarrer schlagartig bekannt wurde, ging von der fundamentalen Unterscheidung zwischen menschlicher Geschichte und Gottesgeschichte aus. Auf dem Hintergrund der Greuel des ersten Weltkrieges sah Barth in der menschlichen, der Historie zugänglichen Geschichte nur ein gewaltgeprägtes, chaotisches und sinnloses Geschehen, das Ausdruck menschlicher Sünde sei. Der einzige Zugang zu einer anderen Geschichte lag für ihn in der Bibel – nun jedoch nicht in der Bibel, so wie sie distanzierend-historisch von der liberalen Exegese erforscht und erklärt wurde, sondern in einer prophetisch gelesenen Bibel<sup>25</sup>, welche die neue, in Christus eröffnete Geschichte des Gottesreiches offenbare. Barth griff deshalb neben den ebenfalls zeitbezogen aktualisierenden Bibelauslegungen von Hermann Kutter und Leonhard Ragaz auf diejenige der beiden Blumhardt sowie auf pietistische und reformatorische Ausleger zurück. Als grundlegende Einsicht betonte Barth die Differenz zwischen biblischer »Botschaft von Gott« und »menschliche[r] Religionslehre«<sup>26</sup>. Es ist nicht zu verkennen, daß die leidenschaftliche Suche nach neuen theologischen Grundlagen verbunden

<sup>24</sup> Vgl. dazu Wilfried Härle, Der Aufruf der 93 Intellektuellen und Karl Barths Bruch mit der liberalen Theologie, in: ZThK 72, 1975, 207–224 (vgl. aber auch die Selbstkorrektur Härles im Art. »Dialektische Theologie«, in TRE, Bd. VIII, 683 ff.).

<sup>25</sup> Vgl. das Vorwort zu Rö I: »Paulus hat als Sohn seiner Zeit zu seinen Zeitgenossen geredet. Aber viel wichtiger als diese Wahrheit ist die andere, daß er als Prophet und Apostel des Gottesreiches zu allen Menschen aller Zeiten redet. ... Unsere Fragen sind, wenn wir uns selber recht verstehen, die Fragen des Paulus, und des Paulus Antworten müssen, wenn ihr Licht uns leuchtet, unsere Antworten sein.« (Rö I, 3) Noch deutlicher der Vorwort-Entwurf I: »Das vorliegende Buch ist ein Versuch, anders in der Bibel zu lesen, als wir es auf Universitäten unter der Herrschaft der Theologie der neunziger Jahre ... gelehrt worden sind.« (Rö I, 581 f.).

<sup>26</sup> Rö I, 12.

war mit dem, was man später die »antihistorische Revolution«<sup>27</sup> genannt hat, und so könnte man erwarten, daß Nietzsche schon im ersten »Römerbrief« eine bedeutende Rolle spielt<sup>28</sup>. Dem ist aber nicht so. Wenn man sich, unbeeindruckt von der numerischen Evidenz des Registers der Neuedition, das zehn Nietzsche-Belege verspricht, an die Prüfung derselben macht, so wird man rasch finden, daß sie auf zwei zusammenschumpfen, die keinerlei spezifische Rezeption verraten<sup>29</sup>. Allerdings kommt eine Stelle aus dem später nicht verwendeten Vorwort-Entwurf Ia<sup>30</sup> hinzu, die nun in der Tat interessant ist.<sup>31</sup> Denn sie zeigt, daß Barth seine antihistorische Hermeneutik – man hat sie die »Hermeneutik der Gleichzeitigkeit«<sup>32</sup> genannt – jetzt explizit mit Nietzsches zweiter »Unzeitgemäßer Betrachtung«<sup>33</sup> zusammenbringt. Er tut das, indem er nicht nur betont, daß »Antiquarisches«<sup>34</sup> in seinem Kommentar nicht zu finden sei, sondern vor allem durch die wirkungsvolle Platzierung eines berühmten Nietzsches-Zitates an den Schluß seines Vorwortes: »Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart dürft ihr das Vergangene deuten: nur in der stärksten Anspannung eurer edelsten Eigenschaften werdet ihr errathen was in dem Vergangenen wissens- und bewahrenswürdig und groß ist.

<sup>27</sup> Vgl. zu Begriff und Sache: Graf (Anm. 6), *passim*, sowie Kurt Nowak, Die »antihistorische Revolution«. Symptome und Folgen der Krise historischer Weltorientierung nach dem Ersten Weltkrieg, in: Horst Renz/Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), *Umstrittene Moderne*, Troeltsch-Studien Bd. 4, Gütersloh (Mohr) 1987, 133–171.

<sup>28</sup> So Graf (Anm. 6) 390.

<sup>29</sup> Es handelt sich 1.) um ein dekontextualisiertes Zarathustra-Zitat von der Erde als »Stätte der Genesung«, das den nicht spiritualisierten, biblisch-irdischen Sinn des eschatologischen »Harrns der Kreatur« von Römer 8.3 verstärken soll (Rö I, 328), sowie 2.) um die nicht als Nietzsche-Entlehnung kenntlich gemachte und zudem eindeutig theologisch codierte Überschrift »Umwertung aller Werte« für Römer 2.14 ff. (Rö I, 53; erst bei der Überarbeitung 1918 eingefügt).

<sup>30</sup> Rö I, 582–586, verfaßt im Herbst 1918.

<sup>31</sup> Außer den drei angesprochenen Belegen verhält es sich mit den restlichen sieben folgendermaßen: einer steht als Randnotiz im Manuskript, wurde aber nicht ins Druckmanuskript eingearbeitet (S. 601), zwei gehen auf den Herausgeber zurück (S. XXI, S. 610 [verweist auf S. 53]), vier auf spätere handschriftliche Eintragungen Barths nach 1918. Ich verzichte darauf, die in den Frühwerken der Karl Barth-Gesamtausgabe (abgek. = GA, Bd. 18: Konfirmandenunterricht 1909–1918; Bd. 21: Vorträge und kleinere Arbeiten 1905–1909, Bd. 22: Vorträge und kleinere Arbeiten 1909–1914) verzeichneten Nietzsche-Belege zu diskutieren. Sie ergeben, wo sie nicht von Herausgebern geschaffene – meiner Ansicht nach –, eher irreführende Bezüge darstellen (so: GA Bd. 18, S. 397; Bd. 22, S. 23, 225, 275, 302) höchstens unspezifische Zitate (so: GA Bd. 21, S. 329; Bd. 22, S. 568) oder zeugen von Barths bei Kirchenliedern, Goethe-, Schiller- und anderen Klassikerzitaten zu bemerkendem reichen Schatz an »Geflügelten Worten« (GA Bd. 18, S. 257, 365; Bd. 21, S. 10; Bd. 22, S. 72.).

<sup>32</sup> Vgl. Eberhard Jüngel, *Barth-Studien*, Zürich/Köln (Benziger) 1982, 85.

<sup>33</sup> Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen*. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, KSA 1, 245–334.

<sup>34</sup> Rö I, 583.

Gleiches durch Gleiches! Sonst zieht ihr das Vergangene zu euch nieder!«<sup>35</sup>

Ob dieses Zitat auf Primärlektüre zurückgeht, ist nicht sicher zu entscheiden<sup>36</sup>. Deutlich dürfte sein, daß Barth erst ganz am Schluß seiner Arbeit am ersten »Römerbrief« auf die grundsätzlichen Parallelen seiner Hermeneutik zu Nietzsches Historismuskritik aufmerksam geworden ist. Dennoch setzt auch jetzt noch keine breite Nietzsche-Lektüre ein, andere, für Barth wichtigere Gestalten führen zum zweiten Römerbrief:

Eine Vortragseinladung nach Deutschland im Jahr 1919 hat zur Folge, daß Barth die dortige Kulturkritik wahrnimmt, daß er Gogarten kennenlernt und darauf intensiv Kierkegaard<sup>37</sup>, Dostojewski<sup>38</sup> und andere Autoren zu lesen beginnt. Besonders hervorzuheben aber ist seine Entdeckung des Theologen und Nietzsche-Freundes Franz Overbeck anfangs 1920 – freilich in der Kompilation von »Christentum und Kultur«<sup>39</sup> –, dessen Theologie- und Historismuskritik er als eine schlagende Bestätigung seines theologischen Neuansatzes versteht<sup>40</sup>.

Erst auf diesem Hintergrund beginnt Barth nun im Juni 1920, wiederum nach einem Deutschlandbesuch und weil er sich bei der Lektüre von Friedrich Heilers Buch »Das Gebet« »nach irgendeinem kräftigen Atheismus«<sup>41</sup> sehnt, sich in die neugekauften Bände der Krönerschen Nietzscheausgabe einzulesen. Eine Woche später berichtet er an Thurneysen: »Ich war die ganze letzte Woche an Nietzsches Anfängen, die wohl

<sup>35</sup> Rö I, 588, das Zitat bei Nietzsche: KSA Bd. 1, 293 f.

<sup>36</sup> Es könnte durchaus auch sein, daß Barth etwa aus einer Besprechung des August 1918 erschienenen Buches von Ernst Bertram, Nietzsche. Versuch einer Mythologie, Berlin (Bondi) 1918, zitiert, für das die 2. »Unzeitgemäße Betrachtung« entscheidender Bedeutung ist. Barth kauft sich Bertrams Buch später, vgl. Barth an Thurneysen, 7. August 1920, (Bw I, 419). Daß Barths Nietzschelektüre erst Juni 1920 einsetzt, wird gestützt durch den oben zitierten Brief vom 7. Juni 1920; vgl. auch Barth an Thurneysen, 4. Juli 1920 (Bw I, 404): »Ich bin sehr froh, daß ich alle diese Leute [sc. Dostojewski, Nietzsche, Ibsen] erst jetzt richtig lese und nicht, wie so viele, schon als Gymnasiast oder Student vermeintlich hinter mich gebracht habe.«

<sup>37</sup> Vgl. Barths Hinweise zu den »vier Faktoren ...«, die bei der nun vollzogenen Weiterbildung und Frontverlegung mitwirkten«, im Vorwort Rö II, S. VII; vgl. speziell zu Barths Kierkegaard-Rezeption Michael Theunissen u. Wilfried Greve (Hg.), Materialien zur Philosophie S. Kierkegaards, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1979, 57–60.

<sup>38</sup> Vgl. dazu Erich Bryner, Die Bedeutung Dostojewskis für die Anfänge der dialektischen Theologie, in: ThZ, 38, 1982, 147–167.

<sup>39</sup> Franz Overbeck, Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie. Aus dem Nachlaß herausgegeben von C. A. Bernoulli, Basel (Schwabe) 1919; (vgl. dazu die kritische Edition dieser Kompilation in den Bänden 4–6: »Kirchenlexikon« [Hg. Barbara v. Reibnitz], die im Rahmen der Gesamtausgabe »Franz Overbeck – Werke und Nachlaß« ab Herbst 94 im Metzler Verlag erscheint).

<sup>40</sup> Das ist sehr deutlich an Barths Rezension von »Christentum und Kultur« zu sehen: ders., Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie (1920), gedruckt in: ders., Die Theologie und die Kirche, Gesammelte Vorträge, Bd. 2, München (Kaiser) 1920, 1–25.

<sup>41</sup> Brief an Thurneysen, 7. Juni 1920, Bw I, 395.



besser waren als das Spätere. In der ›Geburt der Tragödie‹ ist viel Gutes. ›Jenseits von Gut und Böse‹ aus seiner letzten Zeit sah mich bei viel Trefflichem doch etwas starr und schon verholzt an. Wahrscheinlich wollte auch er etwas, was man eben nicht wollen sollte. Overbeck war einsichtiger. Aber ein guter Kämpfer, den wir gelegentlich zu Ehren ziehen müssen, war er doch.«<sup>42</sup>

#### IV

Auf diesen Einsatz als »guter Kämpfer« muß Nietzsche nicht lange warten, denn noch im Spätherbst 1920 beginnt Barth mit der vollständigen Umarbeitung seines Römerbriefkommentares, die als eine erneute Radikalisierung seiner theologischen Position zu beschreiben ist. Im Vergleich zur ersten Auflage verstärkt sich durch die Overbeck-, Kierkegaard- und Dostojewskilektüre das diastatische Element: Die Differenz zwischen Mensch und Gott, zwischen Kultur und Krisis, zwischen Religion und Offenbarung wird hervorgehoben, das »pantheistische Schillern«<sup>43</sup> und die »reichlich wolkig spekulative Gestalt«<sup>44</sup> der Erstfassung weicht jetzt der scharf konturierten Antithetik der Zweitfassung. Hier wird Nietzsche nun wirklich »gelegentlich zu Ehren« gezogen und zitiert, doch gilt es dabei Barths Hinweis im Vorwort-Entwurf zum ersten »Römerbrief« zu beachten: »Citate aus anderen Schriften haben in diesem Buch den gleichen Sinn wie die alttestamentlichen Citate bei Paulus selbst: sie sind dann geboten, wenn ich in ihnen eine besonders treffende und kräftige gleichsam prophetische Formulierung des Textgehaltes zu finden meinte.«<sup>45</sup>

Diese ›prophetische‹, sich um ihren Originalkontext wenig kümmernde Zitierpraxis zeigt sich etwa dann, wenn die »Prediger des Todes« aus Nietzsches »Zarathustra« zur Auslegung von Röm 3,22<sup>46</sup> angeführt werden oder wenn zu Röm 8,18<sup>47</sup> eine längere Passage aus »Schopenhauer als Erzieher« zitiert wird, die sozusagen nahtlos in Barths Erläuterungen zum »Futurum resurrectionis« übergeht. Dennoch ist Nietzsches Rolle nicht auf die eines Statisten beschränkt. So zieht Barth etwa dessen Historismuskritik ausführlich für die Auslegung von Röm 4,17b–25<sup>48</sup>

<sup>42</sup> Brief an Thurneysen, 14. Juni 1920, Bw I, 398; die intensive Nietzschelektüre dauert von Juni bis Oktober 1920, vgl. die Meldung an Thurneysen am 1. Oktober 1920: »Ich lese weiter Nietzsche und bin immer noch abwartend-unproduktiv dran.« Bw I, 426.

<sup>43</sup> Barth an Thurneysen, 4. November 1920, Bw I, 438.

<sup>44</sup> Vgl. Selbstdarstellung 1964, zit. nach Busch, 131.

<sup>45</sup> Rö I, 584.

<sup>46</sup> Rö II, 76; bei Nietzsche: KSA 4, 55 ff.

<sup>47</sup> Rö II, 289; bei Nietzsche: KSA 1, 375.

<sup>48</sup> Rö II, 116–124, vgl. Anm. 54.

heran. Unverkennbar schon in der Kapitelüberschrift »Vom Nutzen der Historie« wird auf Nietzsche angespielt, und der Text zeigt, wie Barth, von Nietzsche inspiriert, die Notwendigkeit des »Unhistorischen« in der Geschichte reflektiert und dies durch mehrere Zitate aus Nietzsches zweiter »Unzeitgemäßer Betrachtung« belegt. So entsteht Barths Sicht vom »ungeschichtlichen Oberlicht«<sup>49</sup>, das für ein richtiges Geschichtsverhältnis vonnöten sei. In ihm sind Overbecks Begriff der »Urgeschichte«, Nietzsches Reflexionen über das »Ungeschichtliche« und Kierkegaardisches zusammengelassen. Wie jedoch Barths Overbeck-Rezeption einen stark aneignenden Charakter hat und durch die Texte Overbecks nicht gedeckt ist<sup>50</sup>, so gilt ähnliches für Barths Nietzschelektüre: er rezipiert zwar Nietzsches Kritik wissenschaftlicher Historie, greift auch einige seiner Begriffe auf, doch löst er diese aus ihrem lebensphilosophischen und kulturpsychologischen Kontext und paßt sie seiner theologisch-eschatologischen Fragerichtung ein, die im Glauben Abrahams ein »Erkenntnisprinzip«<sup>51</sup> sieht, das die »ungeschichtliche, d. h. aber ur-geschichtliche Bedingtheit aller Geschichte, das Licht des Logos aller Geschichte und alles Lebens«<sup>52</sup> zu erkennen vermöge. Schon dieser Satz zeigt, wie weit Barth von Nietzsches Frage nach Recht und Grenze verschiedener Typen von Historie, nach der Notwendigkeit des Vergessens, der Suche nach einem »umhüllenden Wahn«, einer »schützende[n] und umschleiernde[n] Wolke«<sup>53</sup> entfernt ist – und es sein muß, wenn anders er diejenige Theologie treiben will, die er im zweiten »Römerbrief« zu entwickeln sich anschickt. Diese innere Distanz könnte man auch an Barths Zitatencollagentechnik aufzeigen, welche geschickt jene Elemente aus Nietzsches Gedankengang herausbricht, die seiner theologischen Argumentation widersprechen<sup>54</sup>. Barth – dies ein erstes Fazit – liest Nietzsche auf dem Hintergrund seiner schon vollzogenen theologischen Wende<sup>55</sup>, er nimmt ihn im zweiten »Römerbrief« in selektiver Weise auf, wo dessen Wissenschafts-

<sup>49</sup> Rö II, 116.

<sup>50</sup> Vgl. dazu Arnold Pfeiffer, Franz Overbecks Kritik des Christentums, Göttingen (Vandenhoeck) 1975, 85 ff.

<sup>51</sup> Rö II, 117.

<sup>52</sup> Rö II, 117.

<sup>53</sup> Nietzsche, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, KSA 1, 298; vgl. dazu meine Arbeit: Peter (Anm. 10), 140–163.

<sup>54</sup> Vgl. etwa für Rö II, 116–117, wie Barth aus der 2. »Unzeitgemäßen Betrachtung« folgende Stücke aneinanderreihet (bzw. was er ausläßt): KSA 1, 252<sup>32–35</sup>, 253<sup>9–11</sup>, 254<sup>11–15</sup>, 254<sup>31</sup>–255<sup>2</sup>, dann nochmals ein Rückgriff auf 252<sup>2–3</sup>.

<sup>55</sup> Ich sehe also die entscheidende Wende schon im ersten »Römerbrief« gegeben, ohne damit die theologische Radikalisierung und die Differenzen der Zweitfassung unterschlagen zu wollen. Für diese Radikalisierung ist aber Overbeck, natürlich so wie Barth »Overbeck als rückwärtsschauende[n] kritische[n] Blumhardt« (Barth, Unerledigte Anfragen, 2) theologisch gedeutet hat, viel wichtiger gewesen als Nietzsche.

oder Christentumskritik eine »kräftige gleichsam prophetische Formulierung des Textgehaltes« aufweist, ohne doch damit die mitlaufenden ontologischen oder religionsphilosophischen Prämissen zu rezipieren.

## V

Kehren wir zum Ausgangspunkt zurück. In Nietzsches Willen, »Dynamit in die Welt zu schleudern«, einen wesentlichen Anstoß für Karl Barths frühe Theologie sehen zu wollen – diese Interpretation Edgar Salins steht auf historisch wie philologisch schwachen Füßen: Barths Nietzsche-Rezeption setzt *nach* seiner theologischen Wende ein, und sie ist äußerst selektiv. Dennoch stellt sich die Frage, ob jenseits aufweisbarer Zusammenhänge nicht doch, jedenfalls was die kultur- und liberalismuskritischen Impulse betrifft, eine Affinität zwischen Nietzsche und Barth festzustellen ist? Auch wenn Barths Anleihen beim Vokabular einer von Nietzsche geprägten Kulturkritik nicht zu übersehen sind<sup>56</sup>, so scheint mir doch die Zielrichtung von Nietzsche und Barth eine diametral entgegengesetzte zu sein: Während Nietzsche in der Tat »mit dem Hammer philosophieren«<sup>57</sup> wollte, während er von sich sagte, er sei »kein Mensch«, sondern »Dynamit«<sup>58</sup>, und prophezeite, daß es aufgrund seiner »furchtbar[en] ... Wahrheit« werde »Kriege geben, wie es noch keine auf

<sup>56</sup> Barth hat die Gefahr selber gesehen: 1926, im Vorwort zur fünften Auflage von Rö II, S. XXV, schreibt er: »Habe ich denn, als ich diese Arbeit tat, so sehr gesagt, wonach den Leuten die Ohren jückten, was nach dem Kriege speziell in Deutschland sozusagen in der Luft lag ... Ich meinte doch damals, als ich das Buch schrieb, *gegen* den Strom zu schwimmen, *gegen verschlossene Türen* zu hämmern ... Habe ich mich darin getäuscht? Wer kennt seine Zeitgenossen, wer kennt sich selber genug? ... Habe ich mich über die Welt und über mich selbst dahin getäuscht, daß ich als schlechter Theologe nolens volens der Knecht des Publikums gewesen bin, täuscht sich auch der Leser, der etwas für geistgemäß hält, was doch nur zeitgemäß, für Paulus, Luther und Calvin, was doch nur ein Absud aus Nietzsche, Kierkegaard und Cohen ist – ist das die Wahrheit, was bleibt mir dann übrig, als das Gericht zu anerkennen, unter das ich dann offenbar gerade in Form des bewußten ›Erfolges‹ gestellt bin?«

<sup>57</sup> Nietzsche, Götzen-Dämmerung, oder: Wie man mit dem Hammer philosophirt (1888), KSA 6, 57–161.

<sup>58</sup> Nietzsche, Ecce homo, Warum ich ein Schicksal bin, KSA 6, 365. Nietzsche verwendet die Metapher vom Dynamit auch im »Antichrist«, hier aber gegen das Christentum: »Die ›Gleichheit der Seelen vor Gott‹, diese Falschheit, dieser *Vorwand* für die rancunes aller Niedrigesinnten, dieser Sprengstoff von Begriff, der endlich Revolution, moderne Idee und Niedergangs-Princip der ganzen Gesellschafts-Ordnung geworden ist – ist *christlicher* Dynamit ... ›Humanitäre: Segnungen des Christentums« (KSA 6, 252); es ist der bekannte Vorwurf Nietzsches, daß die jüdisch-christliche Ethik der Mitmenschlichkeit eine »Verschwörung ... *gegen das Leben selbst*« (253) sei, weil sie das »Gesetz der *Selektion* gekreuzt« (374) habe. Gegen diese Ethik führte er seinen – verzweifelten – Totkrieg.

Erden gegeben hat«<sup>59</sup>, so ist Barths Negativismus in der *Weigerung* zu sehen, das wirkliche Dynamit, das in der Welt ist, als notwendig, als gottgewollt oder als natürlich zu bezeichnen, es also theologisch oder ideologisch zu sanktifizieren<sup>60</sup>.

Es ist ein grundsätzliches Mißverständnis, wenn Salin meint, die Barthsche Theologie als Unternehmen zur Rettung des Christentums in Zeiten höchster Gefährdung durch Nietzsches Antichristentum interpretieren zu müssen – der Barth der beiden Römerbriefkommentare ist nicht primär an der Rettung von Kirche und Christentum interessiert, sondern zuerst einmal an deren grundlegender Kritik. Der Ausgangspunkt seines theologischen Weges war die Einsicht, daß Offenbarung nicht Bestätigung, nicht Überhöhung, sondern befreiende Kritik bedeutet. Barth sieht – nicht das kirchliche Christentum, sondern die Welt und die Menschen gefährdet, er steht unter dem Eindruck des Ersten Weltkrieges, eines Christentums und vor allem einer Theologie, die weithin kritiklos diesen Krieg als natürlich, als unvermeidlich hinnahm, wenn sie ihn nicht gar theologisch deutete<sup>61</sup>. Theologische Religionskritik, verstanden als eine Kritik an christlichen und kirchlichen Verabsolutierungen sehr menschlicher Interessen – unter diesem Blickwinkel wird man Karl Barth verstehen müssen. Unter diesem Blickwinkel wird man auch seine Rezeption Nietzschescher Religions- und Wissenschaftskritik deuten können. Man kann sich fragen, ob Barth damit den fundamentalen Charakter des Angriffs, den Friedrich Nietzsche auf Christentum und Theologie insgesamt führte, wirklich zur Kenntnis genommen und beantwortet hat. Das wäre in kritischer Auseinandersetzung mit Barths theologischer Axiomatik zu diskutieren, für die es keinen Punkt oberhalb von Glaube und Nichtglaube geben kann, von dem aus man sich dann argumentativ auf diese oder jene Seite schlagen könnte. Vielleicht hat Barth gerade mit diesem Positionsbezug Nietzsche ernstest genommen als eine »Theologie nach dem Tode Gottes«<sup>62</sup>. Einen Hinweis darauf gibt Barths späte Auseinandersetzung mit Nietzsche, von der gleich zu sprechen sein wird. Doch zuvor sollte der provokativste Punkt Salins nicht unbesprochen bleiben: daß Barth nach dem neuzeitlichen Traditionsbruch als einzelner, als Nietzschescher-Antinietzschescher Kulturheros das Christentum neu umzuschmelzen versucht habe – gerade hierin kann ich nur eine Projektion des Georgianers Salin sehen. Während die Georgianer in der Tat sich als elitäre »Neubeseeler«

<sup>59</sup> Nietzsche, KSA 6, 365 f.

<sup>60</sup> Das hat vor allem Dieter Schellong in mehreren Arbeiten hervorgehoben, etwa in: *Bürgertum und christliche Religion*, ThEx 187, München (Kaiser) 1975, Kap. V.

<sup>61</sup> Vgl. dazu Karl Hammer, *Deutsche Kriegstheologie 1870–1918*, München (dtv) 1974.

<sup>62</sup> Vgl. Gabriel Vahanian, *The Death of God. The Culture of Our Post-Christian Era*, New York (G. Braziller) 1961; Thomas J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia (Westminster) 1966; Dorothee Sölle, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem ›Tode Gottes‹*, Stuttgart (Kreuz) 1965.

der Welt verstanden, während sie für George das war, »was zu sein Nietzsche krampfhaft begehrt«<sup>63</sup> hatte, führt Barths Weg von der scharfen und einsamen Diastatik und Antithetik zurück zu einer intensiven Durcharbeitung und Reformulierung der theologischen Tradition<sup>64</sup>. Barths eigenes Werk entstand in der Kommunikation mit vergangener und zeitgenössischer Dogmatik, mit ständigem Blick auf die gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen.

## VI

Nach der enggeführten, spezifisch auf seine theologisch-hermeneutischen Interessen hin gelesenen Nietzsche-Rezeption des jungen Barth kommt es erst beim späten Barth der »Kirchlichen Dogmatik«<sup>65</sup> wieder zu einer Auseinandersetzung mit dem Philosophen, nun jedoch, wenn auch umfangmäßig nicht mehr als vierzehn Seiten des berühmten »Kleingedruckten« ausmachend, so doch zu einem dichten und umfassenden Versuch einer Interpretation und Kritik. Auf diesen soll abschließend nur noch kurz hingewiesen werden. Der Kontext ist die Entwicklung einer christlichen Anthropologie, die Barth seiner theologischen Vorgehensweise entsprechend zuerst christologisch entwickelt. Nach dem Abschnitt »1. Jesus, der Mensch für den anderen Menschen«, folgt als nächster Abschnitt »2. Grundformen der Menschlichkeit«, in der Barth sich gegen jede abstrakte Humanität wendet, die für ihn notwendigerweise eine »Humanität ohne den Mitmenschen« sein muß. Barth illustriert diese These durch seine Nietzsche-Interpretation. Sie hat ihre Stärke darin, daß sie Nietzsches Christentumskritik nicht, wie es fast durchgängig in der Theologie üblich war<sup>66</sup>, entweder als Mißverständnis abtut oder Nietzsche psychologisierend oder dämonisierend stigmatisiert, daß sie es auch unterläßt, ihn als heimlichen Gottsucher doch noch irgendwie einzugemeinden. Barth versteht Nietzsche als Vertreter einer Konzeption von Hu-

<sup>63</sup> Vgl. oben Anm. 15.

<sup>64</sup> Vgl. dazu Bruce McCormack, *A Scholastic of a Higher Order: The Development of Karl Barth's Theology, 1921–1931*, Ph. D. Diss. Princeton, 1989, welcher die Motive für Barths Rückgang auf die theologische Tradition der protestantischen Orthodoxie untersucht. Daß Reformulierung auch massive Revisionen heißen konnte, sei hiermit ausdrücklich betont; vgl. dazu etwa Walter Sparns kritische Analyse: »Extra Internum«. Die christologische Revision der Prädestinationslehre in Karl Barths Erwählungslehre, in: *Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths*, hg. v. Trutz Rendtorff, Gütersloh (Mohr) 1975.

<sup>65</sup> Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* (= KD). Die Lehre von der Schöpfung, Bd. III,2, Paragraph 45, Zollikon/Zürich (Evang. Verlag) 1948, 276–290 sowie 349–351; auch im Teilabdruck enthalten, der unter dem Titel: *K. B., Mensch und Mitmensch: Die Grundform der Menschlichkeit*, Göttingen 1954 (= KD III,2, 264–329) erschien.

<sup>66</sup> Vgl. Köster (Anm. 6), 655–657.

manität, die er mit der Klassik und dem Deutschen Idealismus teile, nämlich eines Selbst- und Menschenverständnisses, das auf der Subjektivität des Menschen aufbaue<sup>67</sup>. Nietzsches Verdienst sieht Barth darin, daß er diese Konzeption »mit einer Hellsichtigkeit und Konsequenz sondergleichen zu Ende gedacht«<sup>68</sup> und damit ihr Geheimnis ausgeplaudert habe: dasjenige einer »Humanität ohne Mitmenschlichkeit«. Dort allerdings, wo Barth diese These am autobiographischen Material Nietzsches, vor allem an der in »Ecce homo« sich zeigenden monomanen Selbstbezüglichkeit Nietzsches, an dessen Liebesunfähigkeit und dann auch an der zunehmenden Einsamkeit zu exemplifizieren versucht, ist Barths Interpretation methodisch wie auch inhaltlich problematisch. Da ist Overbecks dezidierte Abweisung jeden Schlusses vom Leben, ja vom Scheitern Nietzsches auf sein Denken korrekter und humaner zugleich<sup>69</sup>. Doch gewinnt Barths Interpretation ihre Überzeugungskraft dort, wo sie Nietzsches Kampf gegen das Christentum als Kampf gegen die christliche Praxis, als Kampf gegen die christliche Moral versteht. Die Feindschaft liege in der unterschiedlichen Ethik: Nietzsche habe im Christentum mit letzter Konsequenz den Feind wahrgenommen, »weil es Zarathustra, Dionysos, dem einsamen, edlen, starken, stolzen, natürlichen, gesunden, wohlgeratenen, anständigen, dem vornehmen, dem Übermenschen einen ganz anderen konträren Typus Mensch entgegengesetzt hat und mit dem unverschämten Anspruch, dies sei der allein wahre Mensch, leider bisher mit Erfolg immer wieder entgegengesetzt: den kleinen Mann, den armen Mann, den kranken Mann, nicht den starken, sondern den schwachen, nicht den Bewunderung, sondern den Mitleid erregenden Menschen ... Es geht so weit, von einem gekreuzigten Gott zu reden und also Gott selbst mit diesem Menschentypus zu identifizieren und folglich von jedem Menschen nicht nur Mitleid mit dem anderen zu fordern, sondern dies, daß er sich selbst statt als ein zu bewunderndes, als ein zu bemitleidendes Wesen erkenne.«<sup>70</sup> Darin habe Nietzsche das Neue und für ihn eben Empörende, ja Gefährliche am Christentum entdeckt: Gott als Gekreuzigter, als leidender Mitmensch, als Nächster – und Nietzsches Größe besteht darin, daß er dies an einem Christentum wahrgenommen habe, das gerade im Hinblick auf *diese seine Stärke* im 19. Jahrhundert keineswegs eine gute Figur gemacht habe!

<sup>67</sup> Ob Barth damit allerdings der Deutschen Klassik und dem Deutschen Idealismus gerecht wird, ob er auch nur den subjektivitätstheoretischen Ansatz des letzteren damit richtig wiedergibt, das bleibe dahingestellt.

<sup>68</sup> KD III,2, 276.

<sup>69</sup> Vgl. Overbeck (Anm. 39), 136; siehe auch den Beitrag von Barbara v. Reibnitz zu Overbeck im Band »Nietzsche und die Schweiz«, hg. v. David Hoffmann, Zürich (Offizin) 1994 (im Druck).

<sup>70</sup> KD III,2, 285.