

ist weit vom blinden Fortschrittsglauben entfernt. Als Schriftsteller betont er besonders die Aufgabe des Schriftstellers, zu schreiben und für die Gerechtigkeit und Freiheit sich einzusetzen<sup>17</sup>. Dem Christentum will er wenigstens teilweise gerecht werden, die Tatsache des Leides besonders der Unschuldigen hat er nie bewältigen können. Darin, in seiner, wenn auch diesseitig orientierten, altruistischen und gerechten Haltung, einer wirklich den Menschen wertenden und ihm helfenden Humanität liegt seine Bedeutung in unserer Zeit. Camus weiß, daß es nur zwei Grundhaltungen geben kann: „Zwischen dem Himmel und einer zum Spott herausfordernden Treue wählen, sich selbst der Ewigkeit vorziehen oder sich in Gott versenken — in dieser Tragödie unseres Jahrhunderts müssen wir uns behaupten“ (Mythos des Sisyphos 71). Nach diesen Idealen lebte und wirkte Albert Camus, strebte er, sein Bestes zu leisten, war nicht blind für seine ehrlich erkannten Schwächen, und so ist er trotz aller individuellen persönlichen Festlegungen und Eigenheiten doch ein Kündler der Zeit, ein Deuter eines Weges für die Menschen, die nichts von Gott wissen wollen, zu einem edlen, tätigen und wirklich humanen Menschentum. Aber auch diese Menschen, die bewußt ganz im Diesseits leben und nichts von Gott wissen wollen, kann die Unruhe im Herzen erfassen, die nach den Worten des heiligen Augustinus — mit dem sich ja der ebenfalls auf afrikanischem Boden geborene Camus in seinen Studien befaßt hatte — dann doch zu Gott führen kann. In diesem Sinne können also auch Christen diesem gottfernen Menschen, dessen Bedeutung noch keineswegs erkannt ist, einen ehrenvollen Platz in der Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts zuerkennen.

## Die Kunde vom „Tode Gottes“

GEORG SIEGMUND

Plutarch<sup>1</sup> berichtet eine eigenartige Sage vom Tod des „großen Pan“. Der ägyptische Steuermann Thamous soll auf der Fahrt nach Italien bei den Paxosinseln (südlich von Korfu) dreimal von einer Stimme den Auftrag erhalten haben, bei Palodes (in Epirus) zu verkünden, der große Pan sei tot. Als er dort bei Windstille den Auftrag ausführte, habe man ein Wehklagen wie von vielen Stimmen gehört. Der beunruhigende Vorfall sei dem Kaiser Tiberius, der damals regierte, gemeldet worden.

<sup>17</sup> In dem mehrfach genannten Artikel: Warum Spanien? (Anm. 11) stellt der Dichter abschließend fest (Actuelles I 249, November 1948): „Die Welt, in der ich lebe, widerstrebt mir, aber ich fühle mich solidarisch mit den Menschen, die dort leiden. . . . Es scheint mir, daß es einen anderen Ehrgeiz gibt, der der aller Schriftsteller sein müßte: *bezeugen* und *schreien*, jedesmal wenn es möglich ist, im Maße unseres Talentes, für diejenigen, die unterjocht sind wie wir.“ Und das hat der Dichter in seinen letzten Jahren immer wieder für Bedrückte und Verfolgte getan!

<sup>1</sup> Plutarch, de defectu oraculorum cap. 17.

Wiederholt wurde diese Sage im Lauf der Jahrhunderte aufgegriffen, um mit einer bestimmten Sinnerfüllung die eigene Zeit zu deuten. Eusebius<sup>2</sup> gab ihr eine christliche Erklärung; später wechselte die Deutung. In einem neuen Sinn schien sie das entscheidende Thema des weltanschaulichen Ringens im neunzehnten Jahrhundert anzugeben. Es taucht bei Hegel auf; Heine verweist ausdrücklich auf Plutarch. Schließlich glaubte sich Nietzsche<sup>3</sup> vom Schicksal berufen, Verkünder des „größten neueren Ereignisses — daß ‚Gott tot ist‘“, zu werden. Mochte Nietzsche auch in den Augen der Zeitgenossen mit seiner Verkündigung als „toller Mensch“ erscheinen, so bewies ihm diese Tatsache nur, daß seine Zeitgenossen noch nicht begriffen hatten, was geschehen war, ja, was sie selbst getan hatten. Denn: „Gott ist tot! Gott bleibt tot!“<sup>4</sup> Bis in die Gegenwart hinein — erinnert sei nur an Martin Heidegger<sup>5</sup> — wird der Versuch einer Neuinterpretation der Kunde vom „Tode Gottes“ unternommen.

Nietzsche sieht den „Tod Gottes“ als ein Faktum an, das längst eingetreten ist. Nur fehlte es bislang an Mut, sich diese Tatsache einzugestehen. Doch: Gott ist unglaubwürdig geworden; nach der Möglichkeit seiner Existenz wird nicht mehr gefragt. Solches Fragen scheint für Nietzsche endgültig vorüber. Ausdrücklich spricht er nicht nur von einem Sterben Gottes, sondern von einem Mord, der erfolgt sei. In der Tat deutet er damit eine geistesgeschichtliche Entwicklung an, deren Stadien sich im einzelnen zurückverfolgen lassen. Wir wollen hier nur einige wenige Hinweise auf die Entstehung der Kunde vom „Tode Gottes“ und ihr Echo geben.

Kants Kritik an den Gottesbeweisen machte auf seine Zeit und die Zeit nach ihm einen wahrhaft niederschmetternden Eindruck. Vielen schien nach dieser Kritik, die zu überholen man sich nicht vermaß, der Gottesglaube endgültig erledigt. Kants neue Begründung des Glaubens an Gott auf ein moralisches Postulat schien in den Augen der späteren Philosophen fast immer nur ein billiger Trost zu sein, den man nicht ernst nahm. Für Schopenhauer hat Kant durch seine Kritik der „spekulativen Theologie“ den „Todesstoß“<sup>6</sup> versetzt. Doch habe er, um den Eindruck hiervon zu mildern, ein „Besänftigungsmittel“<sup>7</sup> hinzugefügt. Freilich besäßen die meisten Philosophen seiner Zeit gegenüber ihren Geldgebern, den Behörden, nicht den Mut, sich zu dem Geschehenen zu bekennen. Statt dessen — meint er grimmig — ergingen sie sich in zweideutigen Reden, um dem Willen der Regierungen zu willfahren, „aus den philosophischen Hörsälen gute Christen und fleißige Kirchgänger hervorgehen“<sup>8</sup> zu lassen. Wenn sich die Katheder-

<sup>2</sup> Eusebius, Praeparatio evangelica V, 17, MPG 21: 354.

<sup>3</sup> Nietzsches Werke, Leipzig 1923, Kröner, V, 271.

<sup>4</sup> Ebd. 163.

<sup>5</sup> Martin Heidegger, Holzwege, Frankfurt 1950, „Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘“ 193—247.

<sup>6</sup> Schopenhauers sämtliche Werke hrsg. v. M. Frischeisen-Köhler, Berlin (o. J.), Fragmente zur Geschichte der Philosophie, VI, 113.

<sup>7</sup> Ebd. 113.

<sup>8</sup> Ebd. 143.

philosophen, die Schopenhauer mit grimmigem Ressentiment haßte, dem geforderten Christentum anpassen, dann immer nur gegen ihre eigentliche Überzeugung. So war ihm Fichte „im Grunde ein bloßer Sophist, kein wirklicher Philosoph“; nach seinem ersten Versuch, die Lehren der Landesreligion außer acht zu lassen, habe die erhaltene Strafe bei ihm angeschlagen, so daß er nach einer späteren Anstellung in Berlin „das absolute Ich sich ganz gehorsamst in den lieben Gott verwandeln“<sup>9</sup> ließ.

In schärfster Weise wandte sich Schopenhauer gegen den „Philosophieprofessor Hegel“, dem er vorwirft, zur Verdeckung seiner wahren Absicht den Ausdruck „absolute Religion“<sup>10</sup> erfunden zu haben. Insbesondere scheint Schopenhauer der Pantheismus seiner Zeit ein bloßes Verdeckungsmanöver der Philosophieprofessoren zu sein. Selbst davor haben manche noch Furcht. „Ergötzlich ist es zu sehn, wie die Philosophieprofessoren mit dem Pantheismus, als mit einer verbotenen Frucht liebäugeln und nicht das Herz haben, zuzugreifen.“ Gegen den Pantheismus wendet Schopenhauer ein, daß er eigentlich nichts besagt; er identifiziert Welt mit Gott und bereichert die Sprache mit einem überflüssigen Synonym des Wortes Welt. Tatsächlich hat der Pantheismus nur Sinn, wenn ihm ein Theismus vorausgegangen ist. „Denn nur sofern man von einem Gotte ausgeht, also ihn schon vorweg hat und mit ihm vertraut ist, kann man zuletzt dahin kommen, ihn mit der Welt zu identifizieren, eigentlich um ihn auf eine anständige Weise zu beseitigen. Man ist nämlich nicht unbefangen von der Welt, als dem zu Erklärenden ausgegangen, sondern von Gott als dem Gegebenen: nachdem man aber bald mit diesem nicht mehr wußte wohin, da hat die Welt seine Rolle übernehmen sollen. Dies ist die Rolle des Pantheismus.“ Im Grunde ist er nur eine „maskierte Negation“<sup>11</sup>.

Für Schopenhauer ist jedenfalls das vom kosmologischen Beweis erwiesene Absolutum durch Kant „ganz schön aufgehoben worden“, so daß er ihn noch „als toten Leichnam überkommen habe“. Ja, Schopenhauer versteigt sich dazu zu sagen: „Zieht mir der Gestank des Kadavers in die Nase, so werde ich unwillig.“<sup>12</sup>

Als weiterer Beleg dafür, daß Kants Kritik an den bisherigen Gottesbeweisen weiten Kreisen als „Hinrichtung Gottes“ galt, sei Heinrich Heine genannt, persönlich Schüler von Hegel und später Junghegelianer; er erklärt den Franzosen die Bedeutung der „Kritik der reinen Vernunft“ mit folgenden Worten: „Mit diesem Buche beginnt eine geistige Revolution in Deutschland, die mit der materiellen Revolution in Frankreich die sonderbarsten Analogien bietet ... wie hier das Königtum, der Schlußstein der alten sozialen Ordnung, so stürzt dort der Deismus (gemeint der Glaube an Gott. Der Verf.), der Schlußstein des geistigen alten Regimes“. Die politischen Führer sind nach Heine nichts als „Handlanger der Gedankenmänner“. So war nach ihm Robespierre die blutige Hand, die vollstreckte, was

<sup>9</sup> Ebd. 143.<sup>10</sup> Ebd. 144.<sup>11</sup> Ebd. VII, 96 ff.<sup>12</sup> A. Schopenhauer, Von ihm. Über ihn. Hrsg. Ernst Otto Lindner, Berlin 1863, 553.

der Philosoph Rousseau erdacht hatte. Etwas ähnliches vollzieht sich, sagt Heine, gegenwärtig in Deutschland. Kant sei ein „Scharfrichter“, der mit dem „Schwerte“ seiner „Kritik der reinen Vernunft“ den Glauben an Gott in Deutschland „hingerichtet“ habe. Die Franzosen vermochten bloß einen König zu töten; noch ließ Robespierre ein „höchstes Wesen“ bestehen. Bevor er in feierlichem Sonntagsrock von diesem höchsten Wesen sprach, wischte er sich den weißen Schaum vom Mund und das Blut von den Händen ab. Ihn übertreffe „an Terrorismus“ weit Immanuel Kant, „dieser große Zerstörer im Reiche der Gedanken“. Da wir nach Kants Kritik von Gott nichts wissen können, sei also Gott „nichts anderes als eine Erdichtung“. Über die Kritik der Gottesbeweise könne man das Dantesche Wort setzen: „Laßt alle Hoffnung zurück!“ Neben der „Kritik der reinen Vernunft“ mit ihrer fundamentalen Zerstörung des Gottesgedankens spielen — erklärt Heine — die weiteren Werke Kants keine Rolle. Wenn Kant in der praktischen Vernunft „den Leichnam des Deismus, den die theoretische Vernunft getötet“ habe, mit dem „Zauberstäbchen“ eines moralischen Postulates wieder zu beleben unternahme, so sei das nicht ernst zu nehmen, sondern lediglich als ein Zugeständnis an Leute zu werten, die für den neuen Gedanken noch nicht reif seien. „Der Oberherr der Welt schwimmt unbewiesen in seinem Blut.“ „Der Deismus ist seitdem im Bereich der spekulativen Vernunft erblichen. Diese betäubende Todesnachricht bedarf vielleicht einiger Jahrhunderte, ehe sie sich allgemein verbreitet hat — wir aber haben längst Trauer angelegt. De profundis!“<sup>13</sup>

Es erübrigt sich hier, im einzelnen nachzuweisen, daß Kant sicherlich anders gedacht hat. Selbst im höchsten Alter hat ihn die Frage nach der Existenz Gottes nicht losgelassen. In den Auslassungen seines „Opus Posthumum“ über Gott ist eine rückläufige Tendenz unverkennbar. Mochte er auch seine eigenen kritischen Barrikaden nicht mehr zu überspringen in der Lage sein, so blieb er doch im eigentlichen Sinn gottgläubig und hielt den Gottesglauben für die unerläßlich moralische Grundlage des menschlichen Lebens.

Auch Heine gewann von Hegel den Eindruck, sein System des dialektischen Pantheismus sei im Grund feiges Ausweichen vor dem „Entweder-Oder“ einer Glaubensentscheidung für oder wider Gott, oder noch mehr eine verschleierte Absage an Gott. Bleiben in Hegels System die altehrwürdigen Begriffe des christlichen Glaubens bestehen, so sind sie doch leere Worthülsen geworden, denen eine völlig andere Bedeutung unterschoben wird. Seine Überwindung der Religion als einer unreifen Vorform geistigen Lebens durch ihre Erhebung zur „philosophischen Existenz“ bedeutet in der Tat eine entscheidende Umwertung. Nach einem überraschenden und sehr aufschlußreichen Wort Hegels selbst stellt sie „den Tod Gottes in einem spekulativen Karfreitag“ dar. Das historisch-empirische „Gefühl“, daß Gott

<sup>13</sup> Heines Werke hrsg. v. Friedemann (u. a.), Berlin (o. J.), IX, 234—247.

selbst tot sei, ein unendlicher Schmerz, „worauf die Religion der neuen Zeit beruht“, müsse als ein „Moment“ der „höchsten Idee“ begriffen werden, nämlich als ein Moment der absoluten Freiheit<sup>14</sup>! In der Hegelschen Kritik der Religion als einer Geisteshaltung des Gefühles und der Vorstellung, die durch den Begriff überwunden werden soll, ist also die bezeichnende Idee eines „spekulativen Karfreitags“ enthalten; das heißt: Gott im alten Sinn als der persönliche Oberherr der Welt „stirbt“. Der unendliche Schmerz über diesen „Tod Gottes“ muß hingenommen werden, damit die neue „Religion“ erstehen kann, die Religion der absoluten Freiheit!

Mochte die ganze Tragweite der Hegelschen Lehre vom spekulativen Tode Gottes vielen Hörern bei der außergewöhnlichen Schwierigkeit seines formalen Denkvollzuges und der Beibehaltung der — wenn auch umgedeuteten — christlichen Grundbegriffe verborgen bleiben, seine eingeweihten Jünger verstanden wohl die eigentliche Intention und zögerten nicht, damit restlos ernst zu machen. Es stellt eine aufschlußreiche immanente Kritik an der versuchten dialektischen Aufhebung und Versöhnung der Widersprüche im System Hegels dar, daß viele seiner eigenen Schüler — genannt seien hier nur Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach und Heinrich Heine — in dieser dialektischen Aufhebung einen untragbaren Widerspruch, ja eine Unehrllichkeit und Heuchelei sahen und zu einer radikalen Entscheidung drängten.

Bislang ist der eigentümlichen Wirkung Hegels auf den jungen Heinrich Heine kaum Beachtung geschenkt worden. In seiner Berliner Studienzeit stieß Heine auf Hegel, der damals auf der Höhe seines Ruhmes stand. Von seinem Bildungsgang her besaß Heine einen lebendigen persönlichen Gottesglauben, der von der Bibel geprägt war. Eine „frühere ursprüngliche Religiosität, wonach Gott immer der Anfang und das Ende aller seiner Gedanken“ (IX 245) war, hinderte Heine daran, sich einfach durch die Tiefsinnigkeit und Großartigkeit der Gedankenführung des bewunderten Meisters blenden zu lassen. Vielmehr gewann er die Auffassung, daß die betonte Schwierigkeit der Hegelschen Diktion etwas verschleierte, was Hegel nicht wage der Öffentlichkeit preiszugeben. So sah sich Heine innerlich genötigt, den Meister persönlich nach seinem letzten Geheimnis zu befragen. Nach dem Urteil Friedrich Engels<sup>15</sup> war Heine der erste, der erkannte, daß sich in den philosophischen Systemen von Kant bis Hegel Züge widerspiegeln, die die Entwicklung Deutschlands zur bürgerlichen Revolution hin zum Ausdruck bringen. Auf Grund der persönlichen Bekanntschaft mit Hegel wurde er nach dem Urteil von Lukacs auch der erste, „der zwischen Hegels exoterischer Verkündigung der Religion als absolutem Geist und seinem Atheismus als esoterischer Lehre einen scharfen Trennungsstrich zog“<sup>16</sup>. Daß

<sup>14</sup> Hegels Werke (1845) I<sup>2</sup>, 153; vgl. XII, 235 u. Phänomenologie ed. Lasson 483; vgl. hierzu: Karl Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, Stuttgart <sup>3</sup>1953, 356.

<sup>15</sup> Karl Marx und Friedrich Engels, Ausgewählte Schriften, Berlin 1958, II, 335.

<sup>16</sup> Georg Lukacs, Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft, Berlin 1954, 530.

„Hegels Stellung zur Religion immer eine sehr zwiespältige und zweideutige“ (Lukacs) war, hat nach Heine seinen Grund lediglich in einer äußerlichen Anpassung an die damaligen politischen Verhältnisse in Deutschland; Hegel mußte mit seiner exoterischen Lehre die Menge über seine wahren Absichten täuschen. Heine will hinter dem Maestro gestanden haben, als dieser die Musik des Atheismus in sehr undeutlichen und verschnörkelten Zeichen komponierte, „damit nicht jeder sie entziffre — ich sah manchmal, wie er sich ängstlich umschaute, aus Furcht, man verstünde ihn ... Als ich einst unmutig war über das Wort: ‚Alles, was ist, ist vernünftig‘, lächelte er sonderbar und bemerkte, es könnte auch heißen: ‚Alles, was vernünftig ist, muß sein‘ ... So verstand ich auch erst spät, warum er in der ‚Philosophie der Geschichte‘ behauptet hatte: das Christentum sei schon deshalb ein Fortschritt, weil es einen Gott lehre, der gestorben, während die heidnischen Götter von keinem Tode etwas wüßten. Welch ein Fortschritt ist es also, wenn der Gott gar nicht existiert hat!“<sup>17</sup>

Ähnlich wie Heine glaubte auch Bruno Bauer hinter der zweideutigen Maske seines Systems Hegel als den „Atheisten und Antichristen“ entlarven zu sollen. Er tat es in seiner geistreich zusammengestellten Chrestomathie Hegelscher Aussprüche, die den Titel trägt „Die Posaune des Jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum.“

Als Mann der Freiheit im Kreis der Jung-Hegelianer glaubte sich Heine nicht nur berechtigt, sondern auch verpflichtet, die Hegelsche Zweideutigkeit abzustreifen, um den „Tod Gottes“ klar und laut zu verkünden. So nahm er eigentlich das voraus, was Nietzsche nach ihm noch einmal tat.

Bei Heine kehrt die Idee vom Sterben und Tode Gottes in vielfältiger Weise wieder. Der lebhaften Phantasie des Dichters vermischen sich Bilder von der Götterdämmerung heidnischer Gottheiten mit Bildern vom Tode des christlichen Gottes. Hier seien nur einige Belege angeführt. In seiner Schrift über „Ludwig Börne“ spricht Heine von einem eindrucksvollen Erlebnis. Zu einer Zeit, da wehmütige Zweifelsucht seine Seele quälte, beschlichen ihn wunderliche Ahnungen: Etwas Außerordentliches geschehe in der Welt. „Ich wandelte einsam am Strand in der Abenddämmerung. Ringsum herrschte feierliche Stille. Der hochgewölbte Himmel glich der Kuppel einer gotischen Kirche. Wie unzählige Lampen hingen darin die Sterne; aber sie brannten düster und zitternd. Wie eine Wasserorgel rauschten die Meereswellen; stürmische Choräle, schmerzlich verzweiflungsvoll, jedoch mitunter auch triumphierend. Über mir ein luftiger Zug von weißen Wolkenbildern, die wie Mönche aussahen, alle gebeugten Hauptes und kummervollen Blickes dahinziehend, eine traurige Prozession ... Es sah fast aus als ob sie einer Leiche folgten ... Wer wird begraben? Wer ist gestorben? sprach ich zu mir selber. Ist der große Pan tot?“ Dabei erinnert er an die von Plutarch berichtete Schiffersage vom Tode des großen Pan. In seinem eigenen

<sup>17</sup> Heines Werke, Ausgabe Elster IV, 148f.

Erlebnis schien sich die Antwort auf die Verkündigung vom Tode des großen Pan zu wiederholen: Es erfolgten „die sonderbarsten Klagetöne, ein Gemisch von Seufzen und Geschrei der Verwunderung, und wie von vielen zugleich erhoben“ (H XIV, 50—54).

Ähnlich endet ein Gedicht „Götterdämmerung“ überschrieben:

„Und gellend dröhnt ein Schrei durchs ganze Weltall  
Die Säulen brechen, Erd' und Himmel stürzen  
Zusammen, und es herrscht die alte Nacht“ (H I 192).

Heine überwindet Hemmungen von Pietät und Ehrfurcht, die von seiner Jugendreligiosität nachwirken, und läßt sich dazu fortreißen, das Bild vom „Sterben Gottes“ in blasphemisch frivoler Weise auszumalen. Im zweiten Buch seiner Schrift „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“ schreibt Heine über die „Katastrophe des Deismus“: „Ein eigentümliches Grauen, eine geheimnisvolle Pietät erlaubt uns heute nicht, weiter zu schreiben. Unsere Brust ist voll von entsetzlichem Mitleid — es ist der alte Jehowa selbst, der sich zum Tode bereitet. Wir haben ihn so gut gekannt, von seiner Wiege an in Ägypten ... wir sahen, wie er sich ... vergeistigte, wie er sanftselig wimmerte, wie er ein liebevoller Vater wurde, ein allgemeiner Menschenfreund, ein Weltbeglucker, ein Philanthrop — es konnte ihm alles nichts helfen. — Hört ihr das Glöckchen klingen? Kniert nieder — man bringt die Sakramente einem sterbenden Gotte“ (H XI 234f).

Heine ist sich zugleich bewußt, was alles mit Gott fällt: „Es gibt jetzt keine Allbarmherzigkeit mehr, keine Vatergüte, keine jenseitige Belohnung für diesseitige Enthaltbarkeit, die Unsterblichkeit der Seele liegt in den letzten Zügen — das röchelt, das stöhnt“ (H IX 246f) —, Worte, wie sie später Nietzsche ganz ähnlich aussprechen wird.

Auch die Vision von „Übermensch“, von „Selbstgöttern“, denen das Thema „Gott“ völlig in Vergessenheit versunken ist, nahm Heine vor Nietzsche voraus. In einer Niederschrift vom Karfreitag 1847 heißt es: „Wer sind jene Götter? Ich weiß nicht, wie sie heißen, jedoch die großen Dichter und Weisen aller Jahrhunderte haben sie längst verkündigt. Sie sind jetzt noch geheimnisvoll verhüllt; aber in ahnenden Träumen wage ich es zuweilen, ihren Schleier zu lüften, und alsdann erblicke ich ... Ich kann es nicht aussprechen, denn bei diesem Anblick durchzuckt mich immer ein stolzer Schreck und er lähmt meine Zunge. Auch! ich bin ja noch ein Kind der Vergangenheit, ich bin noch nicht geheilt von jener knechtischen Demut, jener knirschenden Selbstverachtung, woran das Menschengeschlecht seit andert-halb Jahrtausend siechte, und die wir mit der abergläubischen Muttermilch eingesogen ... Ich darf nicht aussagen, was ich geschaut ... Aber unsere gesünderen Nachkommen werden in freudigster Ruhe ihre Göttlichkeit betrachten, bekennen und behaupten. Sie werden die Krankheit ihrer Väter kaum begreifen können. Es wird ihnen wie ein Märchen klingen, wenn sie hören, daß weiland die Menschen sich alle Genüsse dieser Erde versag-

ten ... ich brauche wohl nicht sagen wem zu Gefallen!“ (H IX 194). Diese zu „Selbstgöttern“ gewordenen Übermenschen der Zukunft werden vom toten Gott nichts mehr wissen. Wenn in ihrer Götterversammlung die schönen Enkel von einem Greis hören werden, „daß es einmal ein Zeitalter gab, in welchem ein Toter als Gott angebetet“ (H IX 195) wurde, dann werden die Wangen der Frauen erbleichen und die Blumenkränze auf den Häuptern erbeben. Die Männer werden sich auf ihren Altären neuen Weihrauch streuen, um die unheimlich düsteren Erinnerungen zu verscheuchen<sup>18</sup>.

Wer die Auslassungen Heines über den Tod Gottes und die kommenden Übermenschen mit dem vergleicht, was Friedrich Nietzsche später über das gleiche Thema sagt, wird nicht nur überraschende Parallelen, sondern sogar wörtliche Anklänge feststellen. Bedarf nach Heine die Kunde vom Tod Gottes noch einige Jahrhunderte, bis sie sich wird allgemein verbreitet haben, so schreibt Nietzsche wenige Jahrzehnte später, das größte neuere Ereignis, daß „Gott tot ist“, beginne eben seine ersten Schatten über Europa zu werfen. Freilich wüßten die meisten noch gar nicht, was sich eigentlich begeben habe und welche Folge von Abbruch und Zerstörung bevorstünde, nachdem das bisherige Fundament des menschlichen Lebens zusammengebrochen sei (N V 271f). Schon Heine hatte gewußt, daß mit dem „Deismus“ der Schlußstein des alten geistigen Regimes stürzt (N IX 234); so konnte Nietzsche leicht Prophet kommender Verheerungen werden.

War für Heine die Vernichtung des Gottesglaubens durch Kant ein Geheimnis, das jeder wußte, das man aber nicht laut auf dem Markt ausschreien durfte (N IX 258), so fühlte sich Nietzsche berufen, jener „tolle Mensch“ zu werden, der auf den Markt läuft und die Kunde vom Tod Gottes ausschreit: Gott ist tot! Gott bleibt tot! (N V 163). Wenn weiterhin bei Nietzsche vom Verwesungsgeruch Gottes die Rede ist, der schon den Mördern in die Nase steigt, dann werden wir auffällig an jene schon genannte Bemerkung Schopenhauers erinnert, der meint, unwillig werden zu sollen, wenn ihm der Gestank des Kadavers in die Nase steigt.

Mehr noch als Heine lebt Nietzsche in einer Zeit, in welcher der Atheismus vieler gebildeter Kreise ein offenes Geheimnis war, ohne daß man den Mut fand, sich den geschehenen Wandel einzugestehen. In dieser Sicht beurteilt Nietzsche Hegel ganz ähnlich wie Heine. In der Entwicklung zum Atheismus hin bedeutet Hegel für Nietzsche eine „letzte Verzögerung des ehrlichen Atheismus“. Noch einmal hatte Hegel das verlorene Christentum in einer Umdeutung durch die Philosophie des absoluten Geistes zu retten versucht. Aber diese „zweideutige Einheit von Theologie und Philosophie, von Religion und Atheismus, von Christentum und Heidentum auf dem Gipfel der Metaphysik“ (Löwith) schien Nietzsche ein vergeblicher Versuch, den Siegeszug des Atheismus aufzuhalten. Hegel war der Verzögerer par excellence, jener Deutsche, der den Sieg des Atheismus am längsten und ge-

<sup>18</sup> In seiner Todeskrankheit kehrt Heine wieder zum Gottesglauben seiner Jugend zurück. S. diese Zeitschr. 162 (1958) 98 f.



fährlichsten verzögert hat, während Schopenhauer „als Philosoph der erste eingeständliche und unbeugsame Atheist war, den wir Deutschen gehabt haben“ (N V 301f). Ihm galt die Ungöttlichkeit des Daseins als etwas Gegebenes, Greifliches, Undiskutierbares. „Der Atheismus war Das, was mich zu Schopenhauer führte“ (N XV 70), bekennt Nietzsche.

Wie Heine kennt Nietzsche die Konsequenzen des Glaubensverlustes für das Seelenleben des einzelnen. Heißt es bei Heine, nach dem „Tode Gottes“ gibt es keine Allbarmherzigkeit mehr, keine Vatergüte, keine jenseitige Belohnung, keine Unsterblichkeit der Seele mehr (H IX 246f), so wird Nietzsche sagen, daß es nunmehr keine Vernunft mehr in dem gibt, was geschieht, keine Liebe in dem, was dem Menschen zustößt; dem menschlichen Herzen steht keine Ruhestatt mehr offen, wo es nur zu finden und nicht mehr zu suchen hat (N V 216f).

Schließlich muß noch einer überraschenden Übereinstimmung zwischen Heine und Nietzsche gedacht werden. Bekanntlich ist Heine in seinen letzten Lebensjahren mit aller Klarheit von der „Gottlosigkeit“ seines früheren Lebens abgerückt. Offen gestand er seinen Irrtum ein; er gab zu, daß der „Deismus“ nicht tot sei, sondern sein lebendigstes Leben lebe und daß ihn am allerwenigsten die neueste deutsche Philosophie getötet habe. „Diese spinnwebige Berliner Dialektik kann keinen Hund aus dem Ofenloch locken, sie kann keine Katze töten, wieviel weniger einen Gott“ (H IX 165). Seinen früheren Gesinnungsgenossen, den Junghegelianern, „diesen gottlosen Selbstgöttern“ gibt er eine Deutung des modernen Unglaubens durch einen Bibelbericht. Gleich im Anfang der Bibel steht „die Geschichte von dem verbotenen Baume im Paradiese und von der Schlange, der kleinen Privatdozentin, die schon sechstausend Jahre vor Hegels Geburt die ganze Hegelsche Philosophie vortrug. Dieser Blaustrumpf ohne Füße zeigt sehr scharfsinnig, wie das Absolute in der Identität von Sein und Wissen besteht, wie der Mensch zum Gott werde durch die Erkenntnis, oder was dasselbe ist, wie Gott im Menschen zum Bewußtsein seiner selbst gelange“ (H IX 165).

Ob nicht Nietzsche auch von daher beeinflusst ist, wenn er gelegentlich gestand, ein Kranker geworden zu sein, der an Schlangengift krank sei, da er sich ins Paradies der alten Schlange geschlichen und ihrer verführerischen Stimme erlegen sei?

„Was locktest du dich  
ins Paradies der alten Schlange?  
Was schlichst du dich ein  
in dich — in dich? ...  
Ein Kranker nun,  
der an Schlangengift krank ist“ (N VIII 451).

Bezeichnenderweise rückt die „Altersweisheit“ (Ettlinger) vieler Denker des vorigen Jahrhunderts von der Position der Jugend ab, doch vielfach ohne den Mut, den erfolgten Wandel auch anderen einzugestehen. Zu diesen

Denkern zählte Heine bereits Fichte. Sein Idealismus sei die Himmelsleiter gewesen, auf der Fichte in den Himmel eingedrungen und mit kecker Hand nach dem leer gewordenen Throne Gottes getastet habe (H IX 266). Doch in den Befreiungskriegen bot sich Fichte als Feldprediger für die Kämpfenden an und versicherte, seinen Predigten die Bibel zugrunde legen zu wollen.

Nietzsches Kunde vom „Tode Gottes“ bedeutete einen Aufruf zu ehrlichem Eingeständnis eines Atheismus, der für viele längst Tatsache geworden war. Leider, müssen wir sagen, haben seine Jünger weithin nicht mehr den Mut zu gleicher Radikalität und Ehrlichkeit aufgebracht. Während der Jahre des „Dritten Reiches“ hielt Martin Heidegger Vorlesungen über Nietzsches Wort „Gott ist tot“, die er in seinem Buche „Holzwege“ (1950) veröffentlicht hat. Nietzsches Wort vom Tode Gottes nennt nach Heidegger „das Geschick von zwei Jahrtausenden abendländischer Geschichte“ (196). Heidegger weiß, daß schon Hegel das Wort gesprochen hatte, Gott sei tot. Im Nihilismus sieht Heidegger die Grundbewegung der Geschichte des Abendlandes. An die Stelle der geschwundenen Autorität Gottes habe sich die Autorität der Vernunft gesetzt. „Das Schöpferische, vormals das Eigene des biblischen Gottes, wird zur Auszeichnung des menschlichen Tuns“ (203). „Das Selbstbewußtsein, worin das neuzeitliche Menschtum sein Wesen hat, vollzieht damit den letzten Schritt. Es will sich selbst als den Vollstrecker des unbedingten Willens zur Macht“ (231). Der „Übermensch sieht sich vor die Aufgabe gestellt, die Erdherrschaft zu übernehmen, ohne freilich den Rang Gottes erreichen zu können. Und doch kommt es bei Heidegger zu keiner klaren Absage an Gott, weil Gott für ihn überhaupt nicht die Frage ist, an welcher der Mensch sich in einer ganz persönlichen Entscheidung für oder wider zu entscheiden hat, sondern weil er den Nihilismus ein Schicksal nennt, das durchstanden werden muß, mit der Möglichkeit, daß sich am Ende des Weges das Tor zum Heiligen noch einmal auftut.

Etwas ähnliches ist von Karl Jaspers zu sagen, der von Nietzsche stark beeindruckt ist. Von ihm sagt der befreundete protestantische Theologe P. Ricoeur, seine Philosophie sei ein „unvollständiger Atheismus, der aus einem schwankenden Kompromiß zwischen Kierkegaard und Nietzsche stammt“<sup>19</sup>. Ist es möglich, was Jaspers versucht, in einer Philosophie die Fronten zwischen Gläubigen und Ungläubigen offen zu halten? Läßt sich der Entscheidung zwischen Gott und Gottlosigkeit ausweichen? Ricoeur geht sogar so weit, zu sagen, daß bei Jaspers die vanité philosophique oder die Hybris trotz aller gegenteiliger Beteuerungen und trotz aller Mahnung zum Maßhalten irgendwie Auferstehung feiere. Mag Gott auch nicht als „Transzendenz“ gelegnet sein, so wird er doch ebensowenig wirklich anerkannt. Vielmehr wird um der Freiheit des Menschen willen gefordert, daß Gott seine Transzendenz nicht überschreite.

<sup>19</sup> P. Ricoeur in: K. Jaspers, Hrsg. Paul Arthur Schilpp, Stuttgart 1957.