

NIETZSCHES ANTIKE — NIETZSCHES CHRISTENTUM

Heinz Gerd Ingenkamp

Zusammenfassung

Der Aufsatz versucht, Nietzsches Einstellung zu Antike und Christentum 1) zu beschreiben, 2) in das Gesamtwerk N.'s einzuordnen. Zu 1): N. ordnet und interpretiert das Quellenmaterial so, daß sich für Antike und Christentum je zwei einander fremde Strömungen ergeben. Die eine der beiden Strömungen in der Antike, repräsentiert vor allem durch Sokrates und Platon, trägt Mitschuld an der Entwicklung, die zum Sieg des Christentums führt. Das Christentum zerfällt in eine frühe Friedensbewegung und in institutionalisiertes Ressentiment, das mit den „Jüngern“, vor allem mit Paulus einsetzt. Zu 2): N. setzt sich zum *positiven* Ziel, das Postulat der Entwicklung des derzeitigen Menschen über sich hinaus immer wieder neu zu formulieren und Paradigmen dafür anzugeben. Zu diesen Paradigmen gehören die Vertreter frühgriechischen Denkens, die griechische Tragödie und die Rom-Idee, wie N. sie versteht. Das *negative* Ziel besteht darin, dasjenige, was dieser Entwicklung im Wege steht, zu entlarven, dem Übersehenwerden anheimzugeben oder Krieg dagegen zu führen. In diesem Sinne wird das Christentum als Religion gewordenen Ressentiment vor allem im Spätwerk behandelt.

*Wir Wenigen oder Vielen, die wir wieder in einer entmoralisirten Welt zu leben wagen, wir Heiden dem Glauben nach: wir sind wahrscheinlich auch die Ersten, die es begreifen, was ein heidnischer Glaube ist: sich höhere Wesen als der Mensch ist, vorstellen müssen, aber diese Wesen jenseits von Gut und Böse; alles Höher-sein auch als Unmoralisch-sein abschätzen müssen. Wir glauben an den Olymp — und nicht an den ‚Gekreuzigten‘... (KSA 13, 16 [16], Frühjahr–Sommer 1888).**

Vorbemerkungen

1. Texte

Nietzsche setzt Antike und Christentum erst im sogenannten Spätwerk, ab J, konsequent zueinander in Beziehung. Damit ist die Textgruppe, auf die ich mich vor allem zu stützen habe, festgelegt. Zu den veröffentlichten Werken aus den Jahren von 1886 bis Ende 1888, der fruchtbarsten Phase im Schaffen des Denkers, treten die Notizen des Nachlasses der mittleren und späteren Achtzigerjahre, diese allerdings nur da, wo sie über das Veröffentlichte hinaus erhellend zu wirken scheinen.

In seiner Autobiographie EH kennzeichnet Nietzsche den „Spätwerk“ genannten Abschnitt seines Werkes¹ als „neinsagend[...], *neinthuend*[...]“.² Er kann es auch so

* Die zitierten Werke Nietzsches werden wie folgt abgekürzt: Die Geburt der Tragödie <...>: *GT*. Unzeitgemäße Betrachtungen: *UB (I–IV)*. Menschliches Allzumenschliches: *MA I, MA II, MA III (Wanderer)*. Morgenröte: *M*. Die Fröhliche Wissenschaft: *FW*. Also sprach Zarathustra: *Z*. Jenseits von Gut und Böse: *J*. Zur Genealogie der Moral: *GM* (Die Kapitel der Schrift werden in Kurzfassung genannt). Der Fall Wagner: *FaWa*. Götzen-Dämmerung: *GD* (Die Abschnitte der Schrift werden in Kurzfassung genannt). Ecce Homo: *EH* (Die Abschnitte der Schrift werden jeweils genannt). Zum

sagen: „Ich bin der erste *Immoralist*: damit bin ich der *Vernichter* par excellence“.³ Er stellt diesen Werkteil also unter die Überschrift „Polemische Auseinandersetzung mit Andersgerichtetem“: soweit die Kennzeichnung „neinsagend“. „Neinthuend“ geht wohl weiter. Nietzsche will bestimmte Geisteshaltungen, deren mächtigster Exponent für ihn das Christentum ist, *ablösen*. Als die Grundkonzeption des Z, der J vorausgeht, sieht Nietzsche im Nachhinein seine Lehre von der Ewigen Wiederkunft an, die er als „die höchste Formel der *Bejahung*, die überhaupt erreicht werden kann“,⁴ empfindet.

2. Klassische Philologie — Philosophie⁵

Nietzsche war von 1869 bis zu seiner Entlassung aus Krankheitsgründen (1879) als Professor für Klassische Philologie in Basel tätig. Kann ein Altertumskundler die philosophischen Werke Nietzsches deshalb als Werke eines Kollegen auffassen? Die Antwort ist nein. Für die Philologie findet Nietzsche in geeigneten Zusammenhängen bewundernde Worte, und er wünscht sich philologisch lesende Rezipienten. Nirgendwo tritt das so klar hervor wie in der 1887 verfaßten Vorrede zur erstmalig 1881 erschienenen M: „Philologie nämlich ist jene ehrwürdige Kunst, welche von ihrem Verehrer vor Allem Eins heischt, bei Seite gehn, sich Zeit lassen, still werden,

Beispiel bedeutet EH, J: Ecce Homo, Kapitel über „Jenseits von Gut und Böse“). Der Antichrist: A. Von den unveröffentlichten Werken werden abgekürzt zitiert: Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn: *WL*. Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen: *PhG*. Der Nachlaß wird zitiert nach Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari (KSA; es folgt die Bandzahl, darauf die Nummer des Nietzscheschen Manuskripts und, in eckigen Klammern, die Nummer der Einzelnotiz).

¹ Die Aufteilung des Nietzscheschen Gesamtwerks ist strittig. Weitgehend durchgesetzt hat sich die Dreiteilung in Frühschriften (GT und UB), Mittelschriften (MA, M, FW 1–4) und Spätschriften (J, GM, FW 5, GD, FaWa, A und EH); vgl. z.B. Ernst Nolte, Nietzsche und der Nietzscheanismus. Mit einem Nachwort: Nietzsche in der deutschen Gegenwart. München ²2000, 15. Der Zarathustra steht für sich (vgl. EH, Z 6 in.), läßt sich aber auch als Fundament des Spätwerks verstehen. Derartige Aufteilungen sind anfechtbar und lassen sich nur in sehr allgemeinem Sinn vertreten. Das Frühwerk jedenfalls steht für sich: so kann es auch sein Autor sehen: In der Zeit der M sei sein Geist erst reif geworden, kann er sagen, im Sommer 1876 habe ihn ein Ekel vor sich selbst angefallen (An Brandes 10.4.1888; KSA 10, 4 [111]). Vgl. auch Karl Schlechta, Nachwort *in*: Ders., Friedrich Nietzsche. Werke in drei Bänden, München ⁹1982, Band III, S. 1433 ff.): solche und ähnliche Selbsteinschätzungen wirken eindeutig. Wenige Tage vor seinem Zusammenbruch allerdings erlebt er sein Werk als Einheit: „Jetzt habe ich die absolute Überzeugung, dass <...> Alles Eins ist und Eins will“ (An Köselitz 22.12.1888). Auch diese Auffassung hat, cum grano salis, einiges für sich (aber Gegeninstanzen lassen sich finden). Vom Spätwerk her gelesen erschlüsselt sich z.B. GT bei allen Divergenzen, auch in wesentlichen Punkten, doch als Vorbereitung auf das, was kommt. Es ist dies eine, wenn ich so sagen darf, *interpretatio ex summa*: und sie ist nicht ganz unberechtigt. Im Zusammenhang unseres Themas kann ich, mit noch zu nennenden Spezifizierungen, von ihr ausgehen.

² EH, J 1. Nietzsche sieht sich selbst als wesentlich „jasagend“; er habe „mit Widerspruch und Kritik nur mittelbar, nur unfreiwillig zu thun“ (GD, Was den Deutschen abgeht 6). Einige Monate zuvor, im Frühjahr 1888, bezeichnet er sich allerdings in einer Notiz, die sich auf den A oder eine Gedankenfolge ähnlicher Art bezieht, als „der geborene Vernichter“ (KSA 13, 14 [92]). Er scheint sich in beiden Rollen zu Hause zu fühlen, aber nur mit der einen identifiziert er sich, die andere beherrscht er, wie dazu geboren. Wie sich Nein- und Jasagen im Spätwerk verbindet, geht gut aus J 203 hervor.

³ EH, Warum ich ein Schicksal bin 2.

⁴ EH, Z 1. Hervorhebung von mir.

⁵ Vgl. zu diesem Thema besonders Hubert Cancik / Hildegard Cancik-Lindemaier, Philologie als Beruf. Zu Formengeschichte, Thema und Tradition der unvollendeten Vierten Unzeitgemäßen Friedrich Nietzsches *in*: Dies., Philolog und Kultfigur. Friedrich Nietzsche und seine Antike in Deutschland. Stuttgart–Weimar 1999, S. 69–84.

langsam werden <...>; sie lehrt *gut* lesen, das heißt langsam, tief, rück- und vorsichtig, mit Hintergedanken und offen gelassenen Thüren, mit zarten Fingern und Augen lesen <...>“.⁶ Für ihn selbst ist Philologie aber kein Beruf. Schon 1868 schreibt er seinem Freund Deussen: „Soll ich mythologisch reden, so betrachte ich Philologie als Mißgeburt der Göttin Philosophie, erzeugt mit einem Idioten oder Kretin“.⁷ Kurz bevor er erfährt, daß Ritschl für ihn eine Berufung nach Basel vorbereitet (unter Bedingungen, die Wilamowitz noch nach 6 Jahrzehnten empören)⁸ will er die Philologie dahin werfen, „wohin sie gehört: zum Urväter-hausrath“,⁹ und Chemie studieren. Kurz nach der Berufung bewirbt er sich erfolglos auf den vakant gewordenen Lehrstuhl für Philosophie an seiner Universität (1871)¹⁰ und kommentiert, während er noch auf die Berufung hofft, er sei also bald „Universitätsphilosoph“.¹¹ Das Wort ist im Brief hervorgehoben. Einige Jahre zuvor hatte er Schopenhauer kennengelernt: hier zitiert er dessen Lieblings-Haßwort. Also auch einen Universitätsphilosophen dürfen wir nicht erwarten, somit auch keinen Kollegen im *weiteren* Sinn. „Der Gelehrte ist das Herdenthier im Reiche der Erkenntniß, welches forscht, weil es ihm befohlen und vorgemacht worden ist“, notiert er sich im Sommer 1884.¹² Unter den Definitionen des Philosophen, wie *er* ihn versteht, wähle ich einige aus J aus: Philosoph ist „der Mensch der umfänglichsten Verantwortlichkeit, der das Gewissen für die Gesamt-Entwicklung des Menschen hat“,¹³ der „von sich ein Urtheil, ein Ja oder Nein <...> über das Leben und den Werth des Lebens verlangt“,¹⁴ der Philosoph ist Gesetzgeber,¹⁵ cäsarische<r> Züchter und Gewaltmensch[en] der Kultur,¹⁶ der, zum Zweck der Vergrößerung des Menschen, den Tugenden der Zeit das Messer vivisektorisches auf die Brust setzt.¹⁷ Der Abschnitt „Wir Gelehrten“ aus J ist hier einschlägig.

3. Wie schreibt Nietzsche?

Ich stelle hier meine Auffassung von einer angemessenen Nietzsche-Interpretation vor. Das soll die folgenden Darlegungen entlasten und natürlich auch relativieren.

Der zitierte Satz aus der Vorrede der M macht indirekt auch Nietzsches Schreibstil klar: Nietzsche *schreibt* den *texte scriptible*, den Text also, den der Leser erst mitzuschaffen hat, an dem er wachsen, d.h.: er selbst werden soll, dessen Verständnis ihn, den Leser, also gleich mit bestimmt. Der Aphorismus als Ausdrucksmittel ist nur das auffälligste, nicht das wichtigste Mittel für diese Einbeziehung des Lesers. Dies,

⁶ M, Vorrede, § 5.

⁷ An Deussen, zweite Oktoberhälfte 1868.

⁸ „Ich begreife nicht, wie jemand diesen Nepotismus entschuldigen kann, eine unerhörte Bevorzugung eines Anfängers, die das, was das Rheinische Museum von Nietzsche brachte, keineswegs rechtfertigen konnte, Dinge, die des Richtigen nicht eben viel enthielten, also nur einer sehr guten Doktordissertation entsprachen. Das konnte ich damals nicht beurteilen, Usener hatte es im Seminar hoch gepriesen, zunächst also war man stolz auf den Erfolg des Mitschülers“. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Erinnerungen 1848–1914*, Leipzig o.J. [1928], S. 129.

⁹ An Rohde, 16.1.1869.

¹⁰ Formlose Bewerbung im Brief an Vischer-Bilfinger, vermutlich Januar 1871; vgl. An Rohde, 8.2.1871.

¹¹ An Rohde, 8.2.1871.

¹² KSA 11, 26 [13]. Vgl. Z II, Von den Gelehrten.

¹³ J 61.

¹⁴ J 205.

¹⁵ Vgl. J 211.

¹⁶ J 207.

¹⁷ J 212.

das wichtigste Mittel, ist das Wechseln von einer Wissenschaft, von einer Art zu fragen, in die andere. Der oberflächliche Leser entdeckt leicht manches, was er dann für Widersprüche hält, der genauere Leser prüft, welcher Disziplin die jeweilige Äußerung zuzuweisen ist. So kann zum Beispiel über den *Wert* eines Verhaltens längst negativ entschieden sein, wenn doch die ihm eigentümliche *Schönheit* noch zur Sprache kommt. Hier widerspricht sich nichts: es handelt sich um verschiedene Wissenschaften, in denen gefragt wird. Eine Sache kann angegriffen werden mit dem Ziel, sie zu vernichten, und es kann gesagt werden, dieselbe Sache sei notwendig — zum Beispiel dazu, daß man sich daran erprobe, sich in der Distanz dazu erlebe: im ersten Fall kann der politische, im anderen Fall der unpolitische Ästhet sprechen.

Die gefährlichste Fußangel der Nietzscheschen Texte ist der Gebrauch von Wörtern, Wortverbindungen und Eigennamen, die einen Menschen, einen Tatbestand oder einen Gegenstand *in seiner ganzen Ausdehnung* erfassen lassen wollen, und je nach Kontext anders gewichtet werden müssen. Die Ausdrücke können *schwingen*. Nur manchmal gibt der Philosoph einen Hinweis, zum Beispiel wenn er vom Tyrannen spricht und hinzufügt: „— das Wort in jedem Sinne verstanden, auch im geistigsten“¹⁸. Hierzu gehören Ausdrücke wie „Mit dem Hammer philosophieren“, „blonde Bestie“, „Barbar“, „Züchtung“ oder das auf Jesus angewandte „Idiot“. Die seit langem starke Anwaltschaft eines sanften Nietzsche¹⁹ bemüht sich nachzuweisen, daß der Hammer die Stimmgabel ist, die blonde Bestie der Löwe und „Idiot“ den Fürsten Myschkin aus Dostojewskijs Roman „Der Idiot“ evozieren soll. In der Tat macht die Vorrede zur GD klar, daß der Hammer die Stimmgabel ist: aber diese Interpretation kommt *überraschend*.²⁰ Niemand, der Dostojewskij nicht kennt, ahnt,

¹⁸ J 242. Vgl. auch J 229 zu „Grausamkeit“.

¹⁹ Der polemische Ausdruck bezieht sich auf den vor allem nach 1945 modern gewordenen Zweig der Nietzsche-Forschung; hier einige Beispiele: 1) Vgl. zu Karl Jaspers (1936) Anm. 29. 2) 1950 brachte der damals 29jährige Walter Kaufmann sein Werk „Nietzsche. Philosoph, Psychologist, Antichrist“ heraus, das seit seiner Übersetzung ins Deutsche, Darmstadt 1982, das wohl auch hierzulande meistgelesene Nietzsche-Buch ist. Für Kaufmann ist Nietzsche weitgehend Aufklärer, Psychologe, und am Ende Verwandter des — Sokrates (Kapitel 13, S. 455 ff., deutsch „Nietzsches Einstellung gegenüber Sokrates“, amerikanisch: „Nietzsche’s Admiration for Socrates“). 3) Bei Jörg Salaquarda findet sich: „Seine [N.s] Analysen der, bzw. Vermutungen und Verdachtsmomente hinsichtlich der Systeme der Sprache, der Moral, der Metaphysik, des Christentums etc. gehören vermutlich zu den philosophisch bedeutsamsten seines Denkens und machen das aus, was man als seinen Beitrag zum Problem der Vernunftkritik bezeichnen könnte. Was geschieht eigentlich, wenn ich einen Gedanken aus dem Mutterboden des Pathos löse, dem er entstammt? Inwiefern verändert Sprache überhaupt und verändern die Strukturen einer bestimmten Sprache das Gemeinte? Welchen Einfluß haben Metaphysik, Moral, Christentum auf die Formulierungen meiner Gedanken?“ 4) Peter Bürger, Nietzsche als Kritiker des Sozialismus, Aachen 1997 (Diss. Frankfurt/Main 1994), S. 193: „Der Aristokrat ist also keine ‚blonde Bestie‘, das humane Analogon zur Gewalttätigkeit des ‚Lebensgesetzes‘. <...> Nietzsche beschreibt ihn vielmehr als eine noble Persönlichkeit, die sinnloser Ausbeutung entsagt. Nicht umsonst steht der Begriff ‚vornehm‘ im Zentrum seiner Politik. Der gewalttätige Eroberer, den Nietzsche so gerne in seinen Schriften auftreten läßt, ist nur eine polemische Argumentationsstütze, er soll die harmlosen und ‚braven Fürsprecher‘ der ‚modernen Ideen‘ konterkarieren“ (hervorgehoben von mir). Ein weicher Skeptizismus bei Urs Martti, ‚Der große Pöbel- und Sklavenaufstand‘. Nietzsches Auseinandersetzung mit Revolution und Demokratie, Stuttgart/Weimar 1993, der S. 298 von „fast beliebig[er] [I]nterpremierbarkeit“, jedenfalls im Spektrum „Konservativ-Subversiv“, spricht. Einen Überblick über die (weitgehend) ältere Nietzsche-Rezeption gibt der von Alfredo Guzzoni herausgegebene Sammelband „Hundert Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption“, Athenäums Studienbuch Philosophie, Frankfurt am Main 1991.

²⁰ Der Untertitel der GD heißt „<...> oder Wie man mit dem Hammer philosophiert“. Im Vorwort schreibt Nietzsche: „<...>Hier einmal mit dem *Hammer* Fragen stellen und, vielleicht, als Antwort jenen berühmten hohlen Ton hören, der von geblähten Eingeweiden redet <...>“. Wer zuvor das frühere J gelesen hat, hat bei der Lektüre des Untertitels aber vielleicht noch dies im Ohr: „Wer aber <...> mit

was sicherlich *eigentlich* über Jesus gesagt ist, nämlich *daß* er eine Myschkin-Gestalt ist. Die gewöhnliche Bedeutung bleibt in solchen Fällen virulent, sie läßt sich nicht abweisen, und Nietzsche ist ein Sprach- und Stilgenie, dem man nicht unterstellen kann, er drücke sich einfach „unklar“ aus.²¹ Nietzsche nimmt also in Kauf, daß man ihm unterstellt, er nenne Jesus einen Idioten im Alltagsverständnis. Die blonde Bestie *ist* der Löwe und, bei Aufschlüsselung der Metapher, zunächst nicht *nur* der Germane, sondern auch der mit entsprechenden Eigenschaften ausgestattete Römer, Araber, Japaner, aber wenig später ist im selben Absatz von der blonden germanischen Bestie die Rede.²² Mit der Assoziation des Lesers wird hier gespielt.²³ Ohne ausgiebige Belehrung bleibt dem Leser zunächst nichts übrig, als an den hellhaarigen Nordmann zu denken. Für den Löwen hätte es ja in der Tat auch andere Metaphern als ausgerechnet „blonde Bestie“ gegeben. Und der Japaner kommt dann als *Überraschung*. Ein Beispiel für die so geartete Verwendung von Namen ist der Jesus des Z (der Name selbst ist im Text meistens vermieden).²⁴ Jesus ist Gegner: er schlug seine Priester in „Banden falscher Werthe <...>“, sein Typus ist „Schwüles Herz und kalter Kopf“, unbescheiden verkündet er, er sei die Wahrheit, und macht damit und auch sonst „den kleinen Leuten den Kamm hoch schwellen“, er ist Feind des Lachens („Der — liebte nicht genug: sonst hätte er auch uns geliebt, die Lachenden!“), er gehört in die Atmosphäre, die später mit dem Wort „Ressentiment“ bezeichnet wird.²⁵ Dieser Gegner hat aber Züge, die ihn Zarathustra nahe bringen: er erfand sich seine eigene Tugend (wie Zarathustra es empfiehlt) und wurde deswegen von den „Guten und Gerechten“ gekreuzigt,²⁶ er war, auf seine Weise, ein „Schaffender“ (dies der höchste Titel, den Zarathustra den Menschen seiner Epoche verleihen kann) — und wurde deswegen

irgend einem göttlichen Hammer in der Hand auf diese fast willkürliche Entartung und Verkümmern des Menschen zuträte <...>“, J 62 fin.; Nietzsche verfeinert zur Vorstellung „Hammer des Steinmetzen“: immerhin fliegen hier die Splitter. Vgl. J 203: „<...> eine Umwerthung der Werthe, unter deren neuem Druck und Hammer ein Gewissen gestählt, ein Herz in Erz verwandelt würde <...>“: hier handelt es sich um das (gewalttätige) Werkzeug des formenden Schmiedes. Im Z „wütet“ der Hammer (des Künstlers) (KSA 111, 32). Und am Ende von GD wird, im Abschnitt „Der Hammer redet“, Z (KSA 268, 4 ff.) zitiert: auch hier ist wieder die *Härte* des Hammers gemeint. Vgl. auch: Von Gast, 20. September 1888, KSA 14, S. 410.

²¹ In GD, der „Zwillingschrift“ des A, ist „Idiot“ alltagssprachlich verwendet: „Der Dialektiker überläßt seinem Gegner den Nachweis, kein Idiot zu sein“ (Probl. d. Sokr., 7). Dagegen ist in FaWa 7 der „Idiot“-Begriff des A vorbereitet und vorwegkommentiert: „<...> das *Unschuldige* (Idiotische)“.

²² GM, Gut und Böse 11. Vgl. gegen diese Deutung Kaufmann 262, der allerdings S. 786 die GM-Passage *in extenso* zitiert.

²³ So ist „Züchtung“ GD, Verbesserer 3 f. zweifellos biologisch gemeint, vgl. auch J 264 („Es ist gar nicht möglich, dass ein Mensch *nicht* die Eigenschaften und Vorlieben seiner Eltern und Alvordern im Leibe habe <...>“); sehr klar auch GD, Streifzüge 36: „Eine neue Verantwortlichkeit schaffen, die des Arztes, für alle Fälle, wo das höchste Interesse des Lebens, des *aufsteigenden* Lebens, das rücksichtslose Nieder- und Beiseite-Drängen des *entartenden* Lebens verlangt — zum Beispiel für das Recht auf Zeugung, für das Recht, geboren zu werden, für das Recht, zu leben...<...>“; die häufigere übertragene Bedeutung bedarf keines Belegs. Zur Schwingung von „Bestie“ vgl. nur GM, Schuld 22: „Oh über diese wahnsinnige traurige Bestie Mensch! Welche Einfälle kommen ihr, welche Widernatur, welche Paroxysmen des Unsinn, welche *Bestialität der Idee* bricht sofort heraus, wenn sie nur ein wenig vermindert wird, *Bestie der That* zu sein!...“. Zu „Barbar“: „Die Krankheit des Willens ist ungleichmäßig über Europa verbreitet: sie zeigt sich dort am grössten und vielfältigsten, wo die Cultur schon am längsten heimisch ist, sie verschwindet in dem Maasse, als ‚der Barbar‘ noch — oder wieder — <...> sein Recht geltend macht“ (J 208).

²⁴ Er erscheint Z I, „Vom freien Tode“ (KSA 95, 8).

²⁵ II, „Von den Priestern“ (KSA 117, 19–22 und 119, 20f.), IV, „Der häßlichste Mensch“ (KSA 330, 18–27), „Vom höheren Menschen“ (KSA 359, 7–9; 365, 1–9; 16–21).

²⁶ I, „Vom Wege des Schaffenden“ (KSA 82, 6–8). Zur „eigenen“ Tugend s. Z I, „Von den Freuden- und Leidenschaften“.

von den „Guten“ gekreuzigt,²⁷ und — „[e]r starb zu früh; er selber hätte seine Lehre widerrufen, wäre er bis zu meinem Alter gekommen! Edel genug war er zum Widerruf!“²⁸ Zarathustras Ja und Nein passen zusammen; aber wir haben nicht etwa ein positives Jesusbild vor uns.

Das Fehlen der Angst vor dem Feuer, die Grausamkeit und Bedrohlichkeit, ja, auch das Denunziatorische aus Nietzsche herauszunehmen, ihn campusgerecht zu machen, ist *pia fraus*. Nietzsche wird, wie er empfinden würde, hier vom *Priester* vereinnahmt, diesmal von *seinem* Priester. Aber Herdentier wollte er nicht sein, und ich glaube, Herdengott auch nicht. Ich rede nicht der Auferstehung eines brutalen Nietzsche das Wort, sondern dem Umstand, daß Nietzsches Gedanken *vertikale Ausdehnung* haben, daß man nicht denken darf, man habe ihn sicher verstanden, wenn man ihn auf eine *Linie* gebracht hat. Für einen Aporetiker oder Dialektiker²⁹ kann ich ihn indessen auch nicht halten. Seine besten Gedanken, oft auch einzelne Worte, sind vielmehr Einheiten wie die Schichtung des Akkordes: sie haben ein Oben und ein Unten und manches in der Mitte: die jeweilig führende Stimme will herausgehört werden, aber erst die Struktur des Gesamtakkords *mit seinem für Nietzsche typischen enharmonischen esprit* macht alles zu jenem erregenden und vergnüglichen Erlebnis, das *jede* Nietzschelektüre bedeutet.³⁰

4. Züge von Nietzsches Menschenbild

Den Rückhalt für diesen Interpretationsansatz finden wir, wenn wir uns nun Nietzsches Menschenbild zuwenden: dessen, wenigstens einiger seiner Züge, müssen wir uns nämlich als Grundlage für alles Folgende versichern. An ihm scheidet sich ein Teil der Antike und ein anderer, der in den Abstieg, in das Christentum, führt.

Als Postulat an jeden einzelnen, auch den, der noch nicht Jünger Zarathustras ist, sondern gerade erst zu ihm in Beziehung tritt, gilt der Satz Pindars „Werde, der du bist“. Zarathustra lehrt: „So sprich und stamme: Das ist *mein* Gutes, das liebe ich, so gefällt es mir ganz, so allein will *ich* das Gute. <...> dieser Vogel baute sich bei mir das Nest: darum liebe und herze ich ihn, — nun sitzt er bei mir auf seinen goldnen Eiern. <...> Und ob du aus dem Geschlechte der Jähzornigen wärest oder aus dem der Wollüstigen oder der Glaubens-Wüthigen oder der Rachsüchtigen: Am Ende wurden alle deine Leidenschaften zu Tugenden und alle deine Teufel zu Engeln.“³¹ Die wohl zentrale Stelle zu Nietzsches hier thematisierter Pädagogik ist FW 290. Unter der Überschrift „Eins ist Noth“ (ein Zitat aus Lukas [10.42]) wird postuliert, sich *Stil* zu

²⁷ III, „Von alten und neuen Tafeln“ (KSA 266, 8–29).

²⁸ I, „Vom freien Tode“ (KSA 95, 3–17). Zu Beginn der Reden ist Zarathustra 40 Jahre alt.

²⁹ So die Interpretation von Karl Jaspers, Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. Berlin und Leipzig 1936. „Aporetiker“ bezieht sich auf Kaufmanns Annäherung Nietzsches an Sokrates.

³⁰ Der klarste Beleg dafür, daß Nietzsche sich dieser Struktur seines Denkens bewußt ist, scheint J 295 in. zu sein, ein zentraler Abschnitt, der so beginnt: „Das Genie des Herzens, wie es jener grosse Verborgene hat, der Versucher-Gott und geborene Rattenfänger des Gewissens [gemeint ist Dionysos], dessen Stimme bis in die Unterwelt jeder Seele hinabzusteigen weiss, welcher nicht ein Wort sagt, nicht einen Blick blickt, in dem nicht eine Rücksicht und Falte der Lockung läge <...>.“ Im selben Abschnitt heißt Dionysos „Versucher-Gott“. Was im Z (I, Vom Baum am Berge) vom Menschen gilt, gilt auch von vielen seiner zentralen Begriffe: „Aber es ist mit dem Menschen wie mit dem Baume. Je mehr er hinauf in die Höhe und Helle will, um so stärker streben seine Wurzeln erdwärts, abwärts, in’s Dunkle, Tiefe — in’s Böse.“

³¹ Z I, Von den Freuden- und Leidenschaften. Vgl. Z IV, Das Honig-Opfer u.ö. in wechselnden Formulierungen. Ähnlich Goethe, Epigramme, „Vier Jahreszeiten“ Nr. 53 (WA I 353).

geben. Hier schließt sich Nietzsche an die „Ethik“ genannten Verhaltensästhetiken der Antike an. Für unsere Betrachtung ist festzuhalten, daß Nietzsche von typischen Eigenschaften redet, die *stark* in einem Individuum sind: dazu kann auch „Glaubens-Wüthigkeit“ gehören. Unter der Disziplin, innerhalb deren hier gesprochen wird, hat Nietzsche Respekt vor dem, der in seinem Glauben aufgeht. Es gilt also auch: „Bist du ein Christ, sei es ganz. Denn nur so bist du du selbst. Sei niemand, der alles zugleich sein will.“ Diese untere, also immanente, individuelle und vor-initiatorische Ebene des Nietzscheschen Stilpostulats gilt, und zwar für das gesamte Nietzschesche Werk. Wenn also ein Christ sagt: „Gerade auch Nietzsche (oder Zarathustra) gibt mir den Mut zu meinem Christentum“, so ist das unter der genannten Bedingung sein gutes Recht.

Richtet sich das Postulat „Werde, der du bist“ an alle, so ist, wenn wir auf die Gegenseite des Menschentums wechseln, das Projekt „Übermensch“ noch in keine konkrete Forderung an jetzt Lebende umzusetzen. *Brücke* zum Übermenschen sollen diese sein, wenn sie können. Aber selbst den „höheren Menschen“ von heute schüttelt Zarathustra am Ende von sich ab und geht *seines* Weges. Werfen wir einen kurzen Blick auf die Lehre vom Übermenschen, die uns ansonsten nur am Rande, als „Horizont“, beschäftigen wird. Zarathustras Lehre vom Übermenschen ist in Früh- und Mittelwerk noch nicht da und spielt im Spätwerk kaum eine Rolle. Sie ist im Spätwerk nicht etwa verlassen, sondern sie bleibt außerhalb der Betrachtung, weil sie ja sagend, das Spätwerk aber neinsagend ist, wie es ja in EH (J 1) heißt. Nietzsche hat das Wort „Übermensch“ aus der antiken heidnischen und christlichen Tradition.³² Vorstellungen, die ähnlich sind, sind in den Jahrzehnten vor Nietzsche nicht selten. Aber Nietzsches Übermensch ist eine für sich stehende Schöpfung, die keine Vorläufer hat. Zarathustra lehrt zu Recht: „Niemals noch gab es einen Übermenschen.“³³ In EH läßt Nietzsche Zarathustra selbst Übermensch sein, und das sind seine Eigenschaften: „Und wie Zarathustra herabsteigt und zu Jedem das Gütigste sagt! Wie er selbst seine Widersacher, die Priester, mit zarten Händen anfasst und mit ihnen an ihnen leidet! — Hier ist in jedem Augenblick der Mensch überwunden, der Begriff „Übermensch“ ward hier die größte Realität, — in einer unendlichen Ferne liegt alles das, was bisher gross am Menschen hiess, *unter* ihm. Das Halkyonische, die leichten Füße, die Allgegenwart von Bosheit und Übermuth und was sonst Alles typisch ist für den Typus Zarathustra ist nie geträumt worden als wesentlich zur Grösse. Zarathustra fühlt sich gerade in diesem Umfang an Raum, in dieser Zugänglichkeit zum Entgegengesetzten als die *höchste Art alles Seienden*; und wenn man hört, wie er diese definiert, so wird man darauf verzichten, nach seinem Gleichniss zu suchen. — die Seele, welche die längste Leiter hat und am tiefsten hinunter kann <...>“. Nietzsche schließt das hier beginnende Zarathustra-Zitat mit dem Satz: „*Aber das ist der Begriff des Dionysos noch einmal.*“³⁴

Über Nietzsches Dionysos wird noch zu sprechen sein; hier weist uns dieser Name zunächst darauf hin, daß Leichtigkeit und Güte Zarathustras in der Vertikalen weit in beide Richtungen reichen, einen tiefen Boden haben, einen Boden in „Bosheit und Übermuth“, im Rauschhaften und eben Animalischen. Eine weitere erhellende Passage dürfte der Schluß der Rede „Von den Erhabenen“ aus Z II sein.

Es ist also nicht Zarathustra, der *diesen* A schreiben wird. Aber auch die Paradigmen für großes, geglücktes Menschentum sind noch nicht Übermenschen. Dazu

³² Vgl. Ernst Benz, Das Bild des Übermenschen in der europäischen Geistesgeschichte in: Ders., Der Übermensch. Eine Diskussion. Zürich–Stuttgart 1961 und Kaufmann, a.a.O. 359 f.

³³ Z II, Von den Priestern.

³⁴ EH, Z 6.

gehören Napoleon, Goethe, Cesare Borgia, Caesar und Alkibiades. Nicht zu vergessen: auch der größte Verbrecher der an Verbrechern reichen Renaissance ist dabei, und der größte Frechling der Antike. Es fällt die Weite des Auswahlkriteriums auf, und man muß sich wieder an die Akkordik von Nietzsches Denken erinnern und daran, daß seine „Ethik“ Ästhetik ist: *etwas* sein und *ganz* sein, sich zu etwas *geschaffen* haben, wie Goethe: das ist es, wobei das Etwas offen bleibt, solange es Stil hat und Kunstwerk ist.

Zurück zum Erreichbaren. Über das tolerante „Werde, der du bist“ hinaus wirbt Nietzsche für bestimmte *Stilhalte* und bekämpft andere, die unter dem gerade behandelten *allgemeinen* Postulat akzeptiert worden sind (etwa: „Ganz-Glaubenswütiger-Sein“). Hier spricht er bzw. Zarathustra schon zu Jüngern. Als Grundsätze können hier die beiden folgenden Postulate gelten: 1. „Ich (bin ganz und gar Leib³⁵ und) bleibe der Erde treu.“³⁶ 2. „Ich stelle mich an die Spitze meines Lebens und will es so, wie es ist, in alle Ewigkeit, immer wieder.“³⁷ Der große, starke Mensch empfindet sich als *fatum*. Nicht dies ist das Neue, sondern das unbedingte, pathetische Ja dazu. Dies Ja beseitigt, um einen marxistischen Terminus zu verwenden, jede Verfremdung, macht uns zu Herren über unser Leben und unangreifbar. „Meine Formel für die Grösse am Menschen ist *amor fati*: daß man Nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht.“³⁸

Schließlich zu jener Stufe von Nietzsches Menschenformung, die (sich bereits an Jünger oder Wohlgeratene richtet *und*) das Zusammenleben mit anderen ins Auge faßt (die soeben genannten Postulate betreffen das Individuum für sich allein). *Das* Postulat lautet „Pathos der Distanz!“³⁹ oder, was dasselbe bedeutet, „Vornehmheit!“⁴⁰ Nach *innen* ist vornehm die „Seele, die Ehrfurcht vor sich hat“. Ehrfurcht vor sich selbst kann man unter folgender Bedingung haben: „Mit einer ungeheuren und stolzen Gelassenheit leben; immer jenseits —. Seine Affekte, sein Für und Wider willkürlich haben und nicht haben, sich auf sie herablassen, für Stunden; sich auf sie *setzen* wie auf Pferde, oft wie auf Esel: — man muss nämlich ihre Dummheit so gut wie ihr Feuer zu nützen wissen.“⁴¹ Die Vornehmheit nach *außen* wird von Simmel, m.E. treffend, wie folgt zusammengefaßt: „<...> die Existenz bestimmter Menschen und bestimmter Qualitäten der Menschen <ist> an und für sich wertvoll, <...> ihr Dasein ist Selbstzweck, <...>, ganz objektiv: die Gesamtheit der Dinge ist um so viel sinnvoller, bedeutungsreicher, wertvoller, wie derartige Existenzen und Eigenschaften sich in ihr finden. Dieses objektive Wesen der Vornehmheitswerte aber bringt es mit sich, daß der Preis an individuellen Leben, an subjektiven Leiden, an Opfern durch

³⁵ Z I, Von den Verächtern des Leibes.

³⁶ Z I, Vorrede § 3 u.ö.

³⁷ Bereits angedeutet Z I, Von den Hinterweltlern und Z II, Die stillste Stunde. Ausgeführt erstmals Z III, Der Genesende, Die stillste Stunde. Auf den Gedanken der Ewigen Wiederkehr des Gleichen hält Nietzsche sich viel zugute. Die wenigsten seiner Leser können viel mit ihm anfangen. Denn die Tatsache, daß ich mein Leben immer wieder leben muß, ist irrelevant, wenn ich eben dies in jedem Leben von neuem vergessen habe. Als ethisches Prinzip wird die Lehre verständlich durch die Interpretation Georg Simmels: Danach sollen wir in jedem Augenblick so leben, *als ob* es eine ewige Wiederkunft gäbe. Georg Simmel, Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus, *in*: Georg Simmel, Gesamtausgabe, hg. von Otthein Rammstedt, Bd. 10, 8. Vortrag „Die Moral der Vornehmheit“, S. 400. Zur Physik der ewigen Wiederkehr siehe KSA 13, 14 [188]. Simmel widerlegt sie in dem genannten Aufsatz.

³⁸ EH, Warum ich so klug bin 10.

³⁹ J 257.

⁴⁰ J, Neuntes Hauptstück: Was ist vornehm?

⁴¹ J 284.

Härte und Unterdrückung völlig gleichgültig ist, der für die Verwirklichung dieser Ideale gezahlt werden muß. Der vornehme Mensch fragt nicht danach, ‚was es kostet‘.“

Simmels Kommentar regt eine kurze Bemerkung über Nietzsches Bild von Gesellschaft und Geschichte an. Nietzsche sieht die Gesellschaft als wesentlich aristokratisch geordnet an; Demokratismus und Sozialismus sind Dekadenz- und Entartungserscheinungen. Der ἄριστος, der Vornehme, darf sich eine „Privatmoral“ zulegen. „Denn er denkt von sich und will über sich gedacht haben, was Napoleon einmal <...> ausgesprochen hat: ‚ich habe das Recht, auf Alles, worüber man gegen mich Klage führt, durch ein ewiges ‚Das-bin-ich‘ zu antworten. Ich bin abseits von aller Welt, ich nehme von niemandem Bedingungen an. Ich will, daß man sich auch meinen Phantasieen unterwerfe und es ganz einfach finde, wenn ich mich diesen oder jenen Zerstreungen hingebe.“⁴² (Napoleons Gattin hatte sich über mangelnde Treue ihres Gemahls beklagt.) Der Kommentar dazu in: „Die Selbstsucht ist soviel werth, als Der physiologisch wert ist, der sie hat.“ Ist seine ‚Linie aufsteigend‘, darf Selbstsucht extrem sein.⁴³ Die aristokratische Gesellschaft hat Sklaverei in irgend einem Sinne nötig,⁴⁴ und angefangen hat bisher noch jede höhere Kultur wie folgt: „Menschen mit einer noch natürlichen Natur, Barbaren in jedem furchtbaren Verständnis des Wortes, Raubmenschen, noch im Besitz ungebrochener Willenskräfte und Macht-Begierden, warfen sich auf schwächere, gesittetere, friedlichere, vielleicht handeltreibende oder viehzüchtende Rassen, oder auf alte mürbe Culturen <...>. Die vornehme Kaste war im Anfang immer die Barbaren-Kaste: ihr Übergewicht lag nicht vorerst in der physischen Kraft, sondern in der seelischen, — es waren die *ganzeren* Menschen (was auf jeder [sic] Stufe auch so viel mit bedeutet als ‚die ganzeren Bestien‘ —).“⁴⁵ Moralische Empörung über solche Sätze ist leicht; was die Geschichte angeht, hat Nietzsche wohl nicht ganz daneben geraten.

5. Moral

Nietzsche würde die Moral, auf Grund deren man sich empört, nicht akzeptieren. Wie schon deutlich geworden, haben die Vornehmen oder Herren ihre eigene Moral, wenn man dies Wort hier verwenden will. Das erste Buch der GM zeigt auf dem Wege einer psychologischen Rekonstruktion historischer Vorgänge, wie die Herrenmoral ist, und wie die Sklavenmoral sich aus ihr entwickelt. Ein grundlegender Abschnitt findet sich aber bereits in J, und das Fundament davon ist wieder an zahlreichen Stellen des Z zu finden. In der Herrenmoral heißen die Gegensätze „gut und schlecht“, im Sinne von „vornehm und verächtlich“. Diese Moral verherrlicht die Menschen, die unter ihr leben, ihren Typus haben wir in einigen Zügen bereits kennengelernt. Der Sklave dagegen ist mißtrauisch gegen das Gute dieser Art: „er möchte sich überreden, dass das Glück selbst dort nicht ächt sei. Umgekehrt werden die Eigenschaften hervorgezogen und mit Licht übergossen, welche dazu dienen, Leidenden das Dasein zu erleichtern: hier kommt das Mitleiden, die gefällige hilfsbereite Hand, das warme Herz, die Geduld, der Fleiss, die Demuth, die Freundlichkeit zu Ehren <...>. Hier ist der Herd für die Entstehung jenes berühmten Gegensatzes ‚gut‘ und ‚böse‘ — in’s Böse wird die Macht und Gefährlichkeit hinein empfunden, eine gewisse Furchtbarkeit, Feinheit und Stärke, welche die Verachtung nicht aufkommen läßt. Nach der

⁴² FW 23.

⁴³ GD, Streifzüge 33.

⁴⁴ Vgl. J 239; Nietzsche begründet u.a. das mit biologischen Prozessen, J 259.

⁴⁵ J 257.

Sklaven-Moral erregt also der ‚Böse‘ Furcht; nach der Herren-Moral ist es gerade der ‚Gute‘, der Furcht erregt und erregen will, während der ‚schlechte‘ Mensch als der verächtliche empfunden wird.“⁴⁶

Den Nietzsche, der sich an seine Initiierten wendet und Vertreter anderer Werte bekämpft, können wir den „politischen“ Nietzsche nennen. Wenn dieser politische Nietzsche, wie im Spätwerk nach eigener Kennzeichnung, neinsagt und neintut, so stellt er sich offensiv auf die Seite der Herrenmoral und bekämpft die Sklavenmoral, und diese sieht er vor allem im Christentum vertreten. Die gelassene Höhe Zarathustras ist nicht vergessen: Nietzsche spricht nur in einer anderen Disziplin. Nietzsche läßt es *hier* auch an Vornehmheit fehlen. Abgesehen davon, daß er, vor allem im A, alles andere als distanziert wirken kann, begibt er sich in die Niederungen der Gelehrsamkeit, wenn er der Herkunft der Sklavenmoral und den Anfängen des Christentums nachspürt, er wird zum introspektiven Psychologen, der sich in die Seele anderer hineinbegibt, um sie von dort aus zu erfassen, zu entlarven, zu denunzieren, eine Unendlichkeit weg ist das Ideal „Mit einer ungeheuren und stolzen Gelassenheit leben; immer jenseits —“,⁴⁷ aber es ist nur funktional weg, auf Zeit, alles dergleichen bleibt in Geltung. „Abgerechnet nämlich, dass ich ein *décadent* bin, bin ich auch dessen Gegensatz“, heißt es entwaffnend in EH:⁴⁸ im Kampf des Spätwerks gegen das Christentum ist er einer von uns, ein *décadent*, aber Nietzsche als Gegensatz eines solchen wird uns auch wieder begegnen. Und indirekt ist dieser Gegensatz des Dekadenten immer dabei: als das Bündel von Idealen, um *dessentwillen* Krieg gemacht wird.

Frühwerk

Der Zwanziger, äußerlich eingebettet in Richard Wagners Welt und seinen Beruf als Professor für Klassische Philologie, klingt anders. Aber die Einbettung ist und bleibt äußerlich. Vom Spätwerk her gelesen, findet man in der GT und den unveröffentlicht bleibenden Schriften (für uns werden wichtig vor allem PhG und WL) weitgehend die bereits „geprägte Form, die lebend sich entwickelt“. So tritt in Nietzsches allerdings noch schopenhauerisierender Frühmetaphysik jene ihn kennzeichnende Tendenz auf, die ich Panästhetizismus nenne, und die sich in seine noch zu skizzierende Spätmetaphysik hinein durchhält. Der starke Satz „<...> denn nur als *ästhetisches Phänomen* ist das Dasein und die Welt ewig *gerechtfertigt*“⁴⁹ gilt, vom lutherisch klingenden

⁴⁶ J 260.

⁴⁷ J 284.

⁴⁸ EH, Warum ich so weise bin 2. Vgl. FaWa, Vorwort: „Ich bin so gut wie Wagner das Kind dieser Zeit, will sagen ein *décadent*: nur dass ich das begriff, nur dass ich mich dagegen wehrte. Der Philosoph in mir wehrte sich dagegen.“

⁴⁹ GT 5 fin. Schon hier attackiert Nietzsche *in der Sache* Schopenhauers ehernen Satz „Aber eben jener Gedanke, daß die Welt bloß eine physische, keine moralische Bedeutung habe, ist der heilloseste Irrthum, entsprungen aus der größten Perversität des Geistes“ (Paralipomena § 109), dessen Inhalt Schopenhauer inhaltlich oft, an die zwanzigmal, behandelt, und gleichzeitig demonstriert Nietzsche, *inwiefern nur* Schopenhauer sein „großer Lehrer“ (GM, Vorrede 5) ist: Schopenhauer bringt Themen, die Nietzsche als die seinen erkennt — aber von Anfang an *muß* er sie ganz anders sehen. Das Verhältnis Nietzsche–Schopenhauer kann man als a) akzidentelle, b) invertierte Rezeption auffassen, womit betont sein soll, daß Nietzsche auch ohne Schopenhauer kein Thema ausgelassen hätte. In diesem Punkte widerspreche ich u.a. J. Salaquarda, Zur gegenseitigen Verdrängung von Schopenhauer und Nietzsche, Schopenhauer-Jahrbuch 65 (1984) S. 13–30, bes. S. 26, Georges Goedert, Nietzsche und Schopenhauer, Nietzsche-Studien 7 (1978) S. 1–26, bes. S. 1, und wie Salaquardas Beitrag erkennen läßt, vielen anderen. Richtig m.E. in der auf Goederts Vortrag folgenden Diskussion Kaufmann:

Verbum abgesehen,⁵⁰ für den ganzen Nietzsche. Seine Spätmetaphysik erlaubt die Formulierung „Die Welt *ist* ein ästhetisches Phänomen“ (wir werden darauf zurückkommen), und der Abschnitt FW 107, betitelt „Unsere letzte Dankbarkeit gegen die Kunst“ bezieht den Satz auf das Alltagsleben: „Als ästhetisches Phänomen ist uns das Dasein immer noch *erträglich*“ (Hervorhebung, sicher als Hinweis auf GT gedacht, von Nietzsche) — andernfalls würde unsere „*Redlichkeit* <...> den Ekel und den Selbstmord im Gefolge haben“ (ibid.).

Was das Christentum angeht, so bewahrt er im Frühwerk, wie er es später sieht, ein „feindseliges Schweigen“,⁵¹ aber die Auseinandersetzung mit dem Sokratismus beginnt hier, und es entsteht ein Bild der beiden griechischen „Kunstgottheiten“ Apoll und Dionysos, das später zwar entscheidend anders gefärbt wird, aber die Beibehaltung des Namens „Dionysos“ soll auch die Verbindung betonen. Vor allem wird das Ideal des *vollen* Menschentums sichtbar, seine Akkordstruktur gewissermaßen hörbar, die aus der Tiefe wüster Barbarei bis in die Höhe zarter, subtiler Traumgewebe hineinreicht. So soll jetzt also ein kurzes Referat der uns betreffenden Gedanken aus GT folgen.

Weltprinzip oder Ding an sich ist der „Wille“ oder, mehr und mehr, das „Ur-Eine“. Das Wesen des Ur-Einen ist der Widerspruch und der Schmerz; aber das Ur-Eine sucht seine Erlösung.⁵² Diese bewerkstelligt es, indem es sich einer Vision hingibt, und diese Vision sind wir und unsere Raum-Zeit-Kausalität-Welt. Diese Vision ist *künstlerische* Vision: schon die Welt, aber auch wir selbst, sind Kunstwerk.⁵³ Erlösung besteht also im Schein oder Traum; aber unsere Schein- oder Traum-Welt ist nur der erste Schritt. Mit einer denkbar unplatonisch gemeinten platonischen Formulierung ist es der künstlerische Traum von dieser Traum-Welt, was die endgültige Erlösung bewirkt, und diese besteht in der nunmehrigen „Verzückung“ des ohne den Schein auf seinen schmerzlichen Widerspruch beschränkten Ur-Einen.⁵⁴ Die Verzückungsspitze der Welt ist der Genius.⁵⁵

Nur nebenbei weise ich darauf hin, daß der Weltprozeß und beide Arten von Kunstprozessen, also der dionysische und der apollinische (dazu sofort Weiteres), in den Augen des frühen Nietzsche auf der *Flucht* vor dem Leiden beruhen.⁵⁶ Die gegenteilige Auffassung des späteren Werkes, wonach das Ja zum (fremden und eigenen) Leiden zur Macht und zum Willen zur Macht gehört und somit erfülltes Leben und

„Nietzsche wird im Grunde trivialisiert, wenn man in seinem gesamten Werk nur diese eine Perspektive verfolgt, daß er Schopenhauer bekämpft. Ich gebe Ihnen gerne zu, daß es immer auch mitschwingt, und daß es sich lohnt, das zu zeigen. Wogegen ich protestiere, ist nicht, daß Sie das gezeigt haben, sondern, daß Sie verschiedentlich vorgeschlagen haben, daß das der Haupt Gesichtspunkt ist, der *alles* erklärt“ (ib. S. 20). So scheint mir Nietzsche im wesentlichen das Richtige zu sagen, wenn er, allerdings schon krank, an Köselitz schreibt, in seinen der Darstellung Schopenhauers und Wagners gewidmeten „Unzeitgemäßen“ (III und IV) komme weder Schopenhauer noch Wagner vor.

⁵⁰ Vgl. aber GD, Streifzüge 32 („Was den Menschen rechtfertigt <...>“).

⁵¹ GT, Versuch einer Selbstkritik (geschr. 1886) 5. Zur rein ästhetischen Weltauslegung gebe es keinen größeren Gegensatz als die christliche Lehre.

⁵² Bei Schopenhauer schlägt der Intellekt, ein Werkzeug des Willens, dem Willen ein Schnippchen, und so kommt es zur Erlösung.

⁵³ GT 5.

⁵⁴ KSA 7, 7 [126], [139], [152], [157], [162], [165], [167], [168], [169], [174], [196]. Es handelt sich um experimentelle, unpublizierte Notizen: die Inhalte sind, in einem hier unwesentlichen Betracht allerdings, teilweise widersprüchlich.

⁵⁵ KSA 7, 7 [157].

⁵⁶ Die apollinische Kunst strebt aus dem Leiden der Widersprüchlichkeit des „Einen“ in die Individuation, die dionysische Kunst erlöst aus der Individuation in eine beseligende Einheit; vgl. besonders GT 4.

wahre Kunst mitträgt, ist damit natürlich nicht „akkordisch“ zu vereinbaren: hier stehen wir vor einer echten Änderung der Weltsicht.

Die höchste Kunstgattung ist das Drama, das Drama vollendet sich in der griechischen Tragödie und erneut im Schaffen Richard Wagners, dessen Werk durch GT mitgedeutet wird.⁵⁷ Um die Tragödie zu deuten, setzt Nietzsche bei einer gemeingriechischen Ästhetik an, die er aber erst erschließen muß. Er findet sie ausgedrückt in den beiden Göttergestalten Apoll und Dionysos bzw. in seiner Definition dieser beiden Gottheiten. Apoll und Dionysos verkörpern danach zwei Kunsttriebe (das Wort schon bei Wagner): den rauschhaften, alle Grenzen zum anderen Menschen und zur Welt hinter sich lassenden, die Einheit des Ur-Einen imitierenden „dionysischen“, dem die Musik entspricht, und den traumhaften, klare Grenzen ziehenden, Deutlichkeit und Individuation schaffenden „apollinischen“, verkörpert vor allem in der bildenden Kunst. Die Überlegenheit der griechischen Kunst über die der „Barbaren“ liegt an der Prävalenz des Apollinischen, das dem Titanismus, d.h. der stillen Mißachtung von Grenzen, vorbeugt. Das Apollinische allein aber würde zur Erstarrung im Formalen führen, und so geschah es zum Nutzen der griechischen Kunst, daß zu einem historisch bestimmbareren Zeitpunkt Dionysos seinen Einzug in Griechenland hielt. Nietzsche liefert eine formal deutlich von Hegel inspirierte Entwicklung des Verhältnisses der beiden Kunsttriebe nach dem Schema These–Antithese–Synthese: Ziel des Gegeneinander ist nämlich, über die Vorstufe der Lyrik, was vor allem die Hineinnahme der Musik in das entstehende „Gesamtkunstwerk“ bedingt, die attische Tragödie. Die antike Lehre über den Anfang der Tragödie aus dem von Dionysos begeisterten Chor wird auf die zuvor ausgearbeitete Kunstmetaphysik bezogen und entsprechend interpretiert. Die vorhandenen Tragödien werden an den Beispielen des Sophokleischen Ödipus und des Aischyleischen Prometheus auf den ihnen letztlich, d.h. in metaphysischer Hinsicht, zugrundeliegenden *Stoff* untersucht, und als dieser stellt sich stets das Wirken des Dionysos heraus; die jeweils zutage liegende Handlung ist εἶδωλον, Dionysos ist die Idee. Der metaphysische Inhalt des Dionysosmythos ist aber die Lehre von der Einheit von allem, was ist und von der Individuation (also unserer vom Ur-Einen geträumten Raum-Zeit-Kausalitäts-Welt) als des Urgrundes von allem Übel und der Kunst als der freudigen Hoffnung darauf, daß die Individuation zu zerbrechen ist. Ist das der *Stoff* der Tragödie, so tritt die ihm eigene *Form* dadurch hinzu, daß der Dichter, Grenzen ziehend und individuierend, eine gleichnishafte Handlung „träumt“. Die Rückkehr zum Ur-Einen ohne Apoll würde ansonsten zum „Titanismus“, d.h. zur Unkunst, zur formlosen Bestialität, zur „abscheulichen Mischung von Wollust und Grausamkeit“, führen.⁵⁸

In der Tragödie vollendet sich das Griechentum, das natürlich hier den Gipfel des Weltprozesses darstellen muß. Was ist also das Wesen des vollendeten Griechentums? Es besteht in der feinen, ja zarten Stilisierung rauschhafter Unbändigkeit. Beide Elemente gehören zu einem gelungenen Leben und einer gelungenen Kultur zusammen: Handeln aus Instinkt, Feier der rohen Kraft, Wille zur Überwältigung, zur „Vergewaltigung“, wie Nietzsche später provozierend sagen kann,⁵⁹ Bereitschaft zur

⁵⁷ Wagners eigene Kunstmetaphysik in der Zeit der GT ist ein mißverständlicher Schopenhauerianismus. Vgl. den (leider sehr verdrukten) Aufsatz des Vf. Traum [im Druck: „Raum“] oder Idee — Wagner oder Rossini? Zu Schopenhauers Metaphysik des Komponierens, Studi Italo-Tedeschi/Deutsch-italienische Studien XI, Arthur Schopenhauer, Meran 1989, S. 23–46.

⁵⁸ GT 2. Vgl. zum Einzelverständnis Barbara von Reibnitz, Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche, „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ (Kap. 1–12), Stuttgart–Weimar, 1992; zur GT als Werk der Klassischen Philologie s. Joachim Latacz, Nietzsches „Geburt der Tragödie“ und die gräzistische Tragödienforschung. Basler Universitätsreden, Heft 94. Basel 1998.

⁵⁹ Vgl. GM, Schuld 5.

Vernichtung und Selbstaufhebung (dies alles zum *Wesen* des Ur-Einen gehörig) und Wille zur Formung von all dem, zur Selbstzucht, ja, zur Stilisierung, zur Selbstschöpfung in diesem Sinne weg von Tierheit und Promiskuität (dies als zum *Erlösungstraum* des Ur-Einen gehörig). Sie gehören so zusammen, wie die Tragödie eine Einheit ist, und die Tragödie ist nicht nur ein Bild dieser Einheit, sie ist auch ihr Inhalt: die Spannung aus Schmerzenshintergrund und erlösendem Verzückungstraum, der aber wieder in der Darstellung des Schmerzes besteht; so ist das gelungene Leben und die gelungene Kultur tragisch.

Nun aber wird die Synthese „Tragödie“ zur These, und eine Antithese baut sich auf. Im sich an Sokrates orientierenden Euripides stirbt die Tragödie, und ein neues Zeitalter beginnt. Eine Synthese darf man dann nicht mehr erwarten; die Anleihe bei Hegel ist zu Ende; folgen wird die erneute Geburt der Tragödie, wieder aus dem Geist der Musik.

Was Euripides auf die Bühne bringt, ist nicht aus dem Geiste der Musik, des Dionysos, sondern aus Verstand und mündet in die Neue Komödie. Euripides meinte, man müsse, was auf der Bühne vorgeht, wie einen alltäglichen Vorgang begreifen können. Die klassische Tragödie, also ihr von Nietzsche herausgearbeitetes Wesen, begriff er nicht. Er bringt nun den Alltagsmenschen auf die Bühne, und der agiert verständlich. Euripides erschafft somit ein Drama, das er selbst als Zuschauer genießen kann: Voraussetzung dafür ist eben die Verständlichkeit. Aber er legt Wert auf das Urteil eines zweiten Zuschauers, und das ist Sokrates. Sokrates ist negativ gekennzeichnet durch seinen Kampf gegen den „Instinkt“. Nietzsche denkt an die penetrante Befragung z. B. von tapferen Personen, die gewissermaßen „einfach so“, also, mit Nietzsche, aus Instinkt, tapfer sind, nach dem Wesen der Tapferkeit. Da sie nun Tapferkeit nicht definieren können, sie also nicht begreifen, hat der Zuhörer der Befragung, von Sokrates geschickt angeleitet, den Eindruck, die betreffenden Personen könnten auch nicht tapfer sein. Der Instinkt des Sokrates ist auf das sog. *δαμόνιον* reduziert: das aber rät nur ab, während der Instinkt sonst zurät und antreibt. Was nun blieb, war nur noch logisches Denken. Unter der Einwirkung des Sokrates verbrennt der junge Platon seine Tragödien, und Euripides schafft seine neue Kunstform. In dieser Kunst treibt eine optimistische, d.h. an ihren eigenen Sinn und Erfolg glaubende, Dialektik die Musik aus der Tragödie und damit den Chor. Nun rät der delphische Apoll dem Sokrates, Musik zu treiben, wie wir aus dem Phaidon wissen. Dies ist ein Hinweis darauf, daß Sokrates nicht die *Kunstepoche* schlechthin beendet, sondern daß er am Beginn einer neuen Kunst steht. Es ist dies die Kunst des theoretischen Menschen, d.h. die Kunst, die dem Wahn verfallen ist, (alles) *erklären* zu können. Sokrates ist insofern ein Wendepunkt der Geschichte (wir denken daran, daß Kunstgeschichte Metaphysik ist). An die Stelle von Musik und Mythos als Mittel der Erlösung tritt nun Erkenntnis als Universalmedizin. (In Anmerkung kann man festhalten, daß Nietzsches Geschichtsbild nun Verwandtschaft mit der Idee von der Historie als Pathologie aufweist. So dachte der Nietzschefreund und Schopenhauerianer Jacob Burckhardt.) Die Grenzen der Wissenschaft, die Erfahrung des Unaufhellbaren, bringen dann die Möglichkeit der *tragischen* Erkenntnis wieder, in Richard Wagner und seinem Herold.

Neben die Tragödie tritt die vorplatonische Philosophie als Vertreterin vorbildlichen Hellenentums, allerdings in Auswahl.⁶⁰ Zwar haben alle großen Philosophen

⁶⁰ Eine 400 Titel umfassende (aber nicht vollständige) Bibliographie zum Thema „Nietzsche und die antike Philosophie“ im gleichnamigen Sammelband, hg. von Daniel W. Conway u.a., Trier 1962, Bochumer altertumswissenschaftliche Colloquien 11.

teil an der „zusammengehörigen Gesellschaft“ der frühen Denker (PhG 2 in.),⁶¹ aber Sokrates und Parmenides gehören in einem gewissen Sinn nicht dazu. „Mit Plato beginnt etwas ganz Neues; oder, wie mit gleichem Rechte gesagt werden kann, seit Plato fehlt den Philosophen etwas Wesentliches im Vergleich mit jener Genialen-Republik von Thales bis Sokrates“ (ib.). Der überragende Philosoph der Epoche ist Heraklit.⁶² Er ist der Rechtfertiger des Werdens, die Welt ist für ihn ein Kampfplatz, (ib. 5);⁶³ diese agonale Welt ist poetisch das „Spiel des Zeus“ (ib. 6), aber physikalisch ist es das Feuer, das spielt, aufbaut und zerstört, „in Unschuld“. Nietzsche kommentiert: „So schaut nur der ästhetische Mensch die Welt an, der an dem Künstler und an dem Entstehen des Kunstwerks erfahren hat, wie der Streit der Vielheit doch in sich Gesetz und Recht tragen kann, wie der Künstler beschaulich über und wirkend in dem Kunstwerk steht, wie Nothwendigkeit und Spiel, Widerstreit und Harmonie sich zur Zeugung des Kunstwerkes paaren müssen“ (ib. 7). Wenn der (nationalsozialistische) Nietzscheinterpret Alfred Baeumler hier bereits den späten Nietzsche findet, so hat er meines Erachtens (in diesem Punkte) nicht Unrecht: hier ist Gefühl, was Gedanke werden soll. Auf Heraklit folgt der „Moment der allerreinsten, durch jede Wirklichkeit ungetrübten und völlig blutlosen Abstraktion <...>“; dieser Moment ist „ungriechisch wie kein anderer in den zwei Jahrhunderten des tragischen Zeitalters“ (ib. 9). An dieser Stelle sehen wir zum zweiten Mal, wie Nietzsche sich seine Griechen schafft. Zeigte uns GT, wie Sokrates die größte Leistung des griechischen Geistes, die Tragödie, ablöste und von der erreichten Höhe also hinabführte, so sehen wir hier, wie dem als Protoplatoniker empfundenen Parmenides, wenigstens dem Werkteil, der die „wahre Lehre“ bringt, das Griechentum abgesprochen wird. Parmenides hat den Intellekt zertrümmert, indem er Sinne und Vernunft trennte, und hat „zu jener gänzlich irrthümlichen Scheidung von ‚Geist‘ und ‚Körper‘ aufgemuntert, die, besonders seit Plato, wie ein Fluch auf der Philosophie liegt“ (ib. 10 fin.). Nietzsche ist so engagiert, daß er sich an eine Widerlegung des Parmenides macht (ib. 11). Schon früher hatte er sich notiert: „Meine Philosophie ist *umgedrehter Platonismus*: je weiter ab vom wahrhaft Seienden, um so reicher schöner besser ist es. Das Leben im Schein als Ziel.“⁶⁴ Mit Anaxagoras endet der Fragment gebliebene Traktat, Anaxagoras, von Parmenides zwar auch noch unterjocht, aber doch Herakliteer und Nietzsche nahe: „Es ist, als ob Anaxagoras auf Phidias deutete und Angesichts des ungeheuren Künstlerwerks, des Kosmos, ebenso wie vor dem Parthenon uns zurief: das Werden ist kein moralisches, sondern nur ein künstlerisches Phänomen“ (ib. 19). Der negative Bezug richtet sich an Schopenhauer, der positive schließt an GT an und bleibt eine Konstante des Nietzscheschen Denkens.

Nietzsche hat also einen Begriff vom Griechischen, den er an die überlieferten Texte heranträgt, um diese entsprechend einzuteilen.⁶⁵ Es fehlt noch der später wichtige Aspekt der Sklaverei, aber auch der ist schon früh, wenn auch weniger prominent, vorhanden. Ende 1870/Anfang 1871 notiert er sich „Wenn Friedrich August Wolf die Nothwendigkeit der *Sklassen* im Interesse einer Kultur behauptet hat, so ist dies eine der kräftigen Erkenntnisse meines großen Vorgängers, zu deren Erfassung die

⁶¹ Im späten Nachlaß werden die Sophisten häufiger und positiv erwähnt.

⁶² Vgl. J. P. Hershbell and S. A. Nimis, Nietzsche and Heraclitus, Nietzsche-Studien 8 (1979) 17–38.

⁶³ PhG 5 (KSA 1, 824 f.) kann man in einigen Formulierungen den späteren Nietzsche, vor allem den Rang des „Willens zur Macht“ ahnen; siehe PhG 5 (KSA 1, 824 f.).

⁶⁴ KSA 7, 7 [156], Ende 1870–April 1871.

⁶⁵ Zur Hochschätzung der Vorsokratik auch noch des späteren Nietzsche vgl. zum Beispiel KSA 11, 25 [453], Frühjahr 1884, ib. 26 [3], Sommer–Herbst 1884 („Die Kenntniß der großen Griechen hat mich erzogen: an Heraclit Empedocles Parmenides Anaxagoras Democrit ist mehr zu verehren [sc. als an Kant, Hegel, Schopenhauer, Spinoza], sie sind *voller*“).

Anderen zu weichlich sind.“⁶⁶ Daß der Sklave, „wenigstens der Gesinnung nach“ zur Herrschaft kommt, geht zusammen mit der Ablösung der Tragödie durch die Neue Komödie, verursacht durch Euripides und seinen Kunstgott Sokrates (GT 11).

Die Antike in Mittel- und Spätwerk

1. Griechen und Römer

Griechisch ist, auch in späteren Schriften: Leibkonzentriertheit,⁶⁷ Herrentum,⁶⁸ Agonalität,⁶⁹ Fähigkeit zur Freundschaft (dies ein Merkmal der Vornehmheit),⁷⁰ Ästhetizismus (Verliebtheit in den Schein),⁷¹ während sich in Sachen Furchtlosigkeit der „grimmigen Einsicht“ gegenüber⁷² Nietzsches Griechenbild wandelt. Schon in FW heißt es, die Athener seien ins Theater gegangen, um schöne Reden zu hören,⁷³ und es tritt ein neuer, kritischerer Zug in ihr Bild, den Nietzsche verschieden einschätzen kann. Dezember 1888 schreibt er: „Oh diese Griechen! sie verstanden sich darauf zu *leben!* Dazu tuth noth, tapfer bei der Oberfläche, der Falte, der Haut stehn zu bleiben, den Schein anzubeten, an Formen, an Töne, an Worte, an den ganzen *Olymp des Scheins* zu glauben!“⁷⁴ Dies Thema, die Oberflächlichkeit der Griechen „aus Tiefe“, klingt öfter an,⁷⁵ es bleibt so auch stehen, wird aber mit einem zweiten Blick gewissermaßen relativiert, und es kann zu einem Satz kommen wie daß man um des Aristophanes willen „dem ganzen Griechenthum [verzeiht], dass es da war, gesetzt, dass man in aller Tiefe begriffen hat, *was* da Alles der Verzeihung, der Verklärung bedarf <...>.“⁷⁶ Der Satz, mittels des veröffentlichten Werks nicht leicht zu interpretieren, bezieht sich wahrscheinlich *auch* auf Nietzsches Ansicht, die Griechen hätten seit Platon das Christentum mit vorbereitet: darüber wird noch zu

⁶⁶ KSA 7, 7 [79].

⁶⁷ MA I 261, GD, Was ich den Alten verdanke 3; 4.

⁶⁸ Vgl. MA I 261, M 199, 261, GD, Was ich den Alten verdanke 3.

⁶⁹ Vgl. „Homers Wettkampf“ in den „Fünf Vorreden“ (1872), ferner M 29; 38.

⁷⁰ MA I 354, vgl. M 503, FW 61.

⁷¹ Dazu weiter unten. Die heraklitisch inspirierte Stoa ist als panästhetische Theorie zu deuten. Man denke an den τόνος, der sich durch die Welt zieht und auf jeder Stufe das einzelne Ding und das einzelne Geschehen konstituiert, und an den Ekel des Stoikers, wenn etwas seine ihm eigentümliche Spannung nicht erreicht. Vgl. Maximilian Forschner, Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System. Stuttgart ¹1981. Das gilt für die Alte Stoa, aber in abgeschwächtem Maße auch für die Mittlere und ihr Konzept von der Menschennatur, die erreicht werden muß, gegenteiligenfalls sie abstoßend wirkt. Eine relative Nähe zur ästhetischen Seite von Nietzsches Ontologie (siehe unten, S. 19 ff.) ist hier leicht festzustellen. Nietzsche selbst scheint das nicht gesehen zu haben. Bei ihm findet sich wenig Erwähnenswertes über die Stoa.

⁷² GD, Was ich den Alten verdanke 5. — „grimmige Einsicht“ ist eine Anleihe bei Rilke (Duineser Elegie 10).

⁷³ FW 80.

⁷⁴ NW, Epilog 2.

⁷⁵ Vorrede 4, vgl. GM, Schuld 23.

⁷⁶ J 28. Nicht hierhin gehört m.E. M 199, wo Nietzsche konstatiert, wir seien „vornehmer“ als die Griechen, weil diese sich durchaus erniedrigten, um zu ihrem Ziel, vorzüglich die Tyrannis, zu kommen. Es handelt sich hier nicht um den Vornehmheitsbegriff aus J, der einen unanfechtbaren Hochwert bezeichnet, sondern, der Art der Mittelschriften gemäß (siehe unten, S. 17 f., 25 ff.), um den populären Begriff der Vornehmheit: *seine* Aberkennung bedeutet für die Betroffenen nicht von vornherein Herabsetzung, obwohl die Griechen auf diese Weise ein „unedles“ Geheimnis haben. Die Griechen werden hier eher „naturkundlich“ beschrieben — letztendlich geht es in diesem Aphorismus gegen die *moderne Staatsvergötterung* (Hegels und des Bismarckschen Reiches): Weil die Griechen so waren wie beschrieben, brauchten *sie* die Staatsvergötterung — aber *wir*?

sprechen sein. Nietzsche war aber auch und vor allem in den Sinn gekommen, daß seine Interpretation der griechischen Tragödie historisch nicht haltbar war: daß die griechische Tragödie, sehr zu seinem Mißvergnügen, eine *Moral* vertrat. Wir werden auch darauf noch zurückkommen. Im Frühjahr 1884 notiert er sich: „Ich habe die Erkenntniß vor so furchtbare Bilder gestellt, daß jedes „epikureische Vergnügen“ dabei unmöglich ist. Nur die dionysische Lust *reicht* aus— ich habe das Tragische erst entdeckt [auch bei Nietzsche doppelt unterstrichen]. Bei den Griechen wurde es, dank ihrer moralistischen [!] Oberflächlichkeit, mißverstanden <...>.“⁷⁷ Eine gehörige Distanz zur GT stellt schon die soeben erwähnte Bemerkung FW 80 dar, wonach die Athener ins Theater gingen, um schöne Reden zu hören und es dem Sophokles um schöne Reden zu tun gewesen sei.⁷⁸ „Wir müssen auch die Griechen überwinden“, heißt es in derselben Schrift.⁷⁹ Auch auf den Kontext dieses Satzes muß ich bis auf ein kurzes vertrösten. So erstaunt es weniger, daß in seiner späten Abrechnung mit den „Alten“, als er selbst zum Krieger geworden ist, die Römer den Griechen den Rang ablaufen: „Den Griechen verdanke ich durchaus keine verwandt starken Eindrücke (sc. wie den Römern); und, um es geradezu herauszusagen, sie *können* uns nicht sein, was die Römer sind. Man *lernt* nicht von den Griechen — ihre Art ist zu fremd, sie ist auch zu flüchtig, um imperativisch, um „klassisch“ zu wirken. Wer hätte je an einem Griechen schreiben gelernt! Wer hätte es je *ohne* die Römer gelernt!“⁸⁰ Roms wird allerdings im Gesamtwerk erheblich seltener gedacht als Griechenlands. Es ist wohl eine späte Änderung des Geschmacks, mit der wir hier zu tun haben. Ich denke, sie könnte mit der Hochschätzung Napoleons zusammenhängen, die in den Achtzigern einsetzt und möglicherweise mit Nietzsches Abneigung gegen das Deutsche Reich zu verbinden ist. „Die Römer waren ja die Starken und Vornehmen, wie sie stärker und vornehmer bisher auf Erden nie dagewesen, selbst niemals geträumt worden sind; jeder Überrest von ihnen, jede Inschrift entzückt, gesetzt, dass man errät, *was* da schreibt“.⁸¹ Für Rom steht vor allem Caesar; auch seine Würdigung ist vor allem eine Angelegenheit des Spätwerks. Caesar ist ein kultureller Spätling, dem es als solchem um das Glück des Ausruhens zu tun ist (worin er übrigens Augustinus gleicht). „Wirkt aber der Gegensatz und Krieg in einer solchen Natur wie ein Lebensreiz und -Kitzel *mehr* —, und ist andererseits zu ihren mächtigen und unversöhnlichen Trieben auch die eigentliche Meisterschaft und Feinheit im Kriegführen mit sich, also die Selbst-Beherrschung, Selbst-Überlistung hinzuvererbt und angezchtet: so entstehen jene zauberhaften Unfassbaren und Unausdenklichen, jene zum Siege und zur Verführung vorherbestimmte Räthselmenschen <...>.“ Zu Caesar stellt Nietzsche hier den Hohenstauffer Friedrich II. und Leonardo da Vinci, womit er die Breite, die „Akkordik“ seines Begriffes „Krieg“ auf das Schönste illustriert hätte.⁸² Was er den Alten verdankt? Zuerst die Bekanntschaft mit Sallust. Nietzsches „Sinn für Stil, für das Epigramm als Stil erwachte fast augenblicklich bei der Berührung mit Sallust“;⁸³ die

⁷⁷ KSA 11, 25 [95].

⁷⁸ J 212 sind die „conservativen Altathener“ zur Zeit des Sokrates schon Leute, „welche sich gehen liessen — ‚zum Glück‘, wie sie sagten, zum Vergügen, wie sie thaten“, dabei aber immer noch „die alten prunkvollen Worte“ in den Mund nahmen, worauf ihnen „ihr Leben längst kein Recht mehr gab“: da habe ihnen der, wie Nietzsche sagt, alte Arzt und Pöbelmann Sokrates demonstriert, daß sie in diesem Punkte (also in dem Punkte „Recht haben auf die alten Worte wie ἀνδρεία, ἀρετή“) auch nicht besser seien als er.

⁷⁹ FW 340.

⁸⁰ GD, Was ich den Alten verdanke 2.

⁸¹ GM, Gut und Böse 16. Die Römer erscheinen, nicht überraschend, häufig im späten Nachlaß.

⁸² J 200; vgl. GD, Streifzüge 31; 38, auch FW 23.

⁸³ GD, Was ich den Alten verdanke 1.

inhaltlichen Berührungen, von denen es mehr als genug gibt, scheinen ihn nicht tangiert zu haben.⁸⁴ Das nimmt nicht wunder: hat doch auch noch Theognis, der spät und vereinzelt „Mundstück des griechischen Adels“ genannt ist,⁸⁵ ihn in seiner Studentenzeit und danach inhaltlich nicht berührt. „Höchst geistlos“:⁸⁶ das ist der beste Zeuge für griechische Herrenmoral für den jungen Nietzsche. Nach Sallust erwähnt er Horaz. Was er über ihn sagt, sollte man auswendig können: „Dies Mosaik von Worten, wo jedes Wort als Klang, als Ort als Begriff, nach rechts und links und über das Ganze hin seine Kraft ausströmt, dies Minimum in Umfang und Zahl der Zeichen, dies damit erreichte Maximum in der Energie der Zeichen — das alles ist römisch und, wenn man mir glauben will, *vornehm par excellence*.“⁸⁷

2. Vorboten des Christentums

Wenden wir uns nun *der* Antike zu, die das Christentum mitverschuldet hat.⁸⁸ Der Abstieg aus der Höhe der Tragik (im Frühwerk), der Vornehmheit (im Spätwerk) beginnt mit Sokrates: daraus resultiert seine Stellung im Nietzscheschen Werk; Platon ist schon ein Protochrist,⁸⁹ und *er* ist von Anfang an Nietzsches eigentlicher Gegner.

Sokrates war uns bei der Besprechung der GT begegnet. Im sogenannten Mittelwerk scheint sich Nietzsches Einstellung zu Sokrates zu ändern. Der Anschein könnte trügen.⁹⁰ In MA bleibt Sokrates der Zerstörer der großen älteren Philosophie und ihrer Verheißungen (I 261); aber in dieser Schrift, wie auch in M und FW I–IV, ist sein Bild dem allgemeinen Urteil angepaßter. Es kommt sogar zu ausgesprochenen Elogen. Es ist die Zeit, in der Nietzsches Ideal „der freie Geist“ ist, und Sokrates ist, wie selbstverständlich, ein solcher (I 437). Ein anderes Mal steht Sokrates als Gegner der Vernachlässigung des Menschlichen: gegen — die Priester, mit ihrer Sorge für das Heil der Seele: wichtig für ihn, Sokrates, sei nach seinen eigenen Worten gewesen, „was mir zu Hause an Gutem und Schlimmem begegnet“ (I 6). Neben den wenigen, im Ton zurückhaltenden, kritischen Bemerkungen finden wir in M den folgenden Satz: „Wer das fortwährende Jauchzen nicht hört, welches durch jede Rede und Gegenrede eines platonischen Dialogs geht, das Jauchzen über die neue Erfindung des *vernünftigen* Denkens, was versteht der von Plato, was von der alten Philosophie? Damals füllten sich die Seelen mit Trunkenheit, wenn das strenge und nüchterne Spiel der Begriffe, der Verallgemeinerung, Widerlegung, Engführung getrieben wurde — mit jener Trunkenheit, welche vielleicht auch die alten grossen strengen und

⁸⁴ Vgl. zum Beispiel Catilina 53.3, auch 37.3 ff., 51.7. Sallust schreibt „perspektivisch“: vgl. Jugurtha 15.3–16.1, 28.5/29.1 und passim.

⁸⁵ GM, Gut und Böse 5.

⁸⁶ An Mushacke, 20.9.1865; den Brief unterschreibt er mit „Theognis, antiker Kleinstädter außer Dienst“. Am 20. September las derselbe Adressat auch, es sei ein Glück, wenn man Theognis nicht kennt.

⁸⁷ GD, Was ich den Alten verdanke 1.

⁸⁸ Im folgenden geht es um das Christentum nur im Zusammenhang mit der Antike (und, nebenbei, mit Nietzsches Entwicklung). Es geht nicht um allgemeinere Aspekte, wie sie z.B. in Nietzsches berühmter These vom Tode Gottes oder seiner Auffassung zum Ausdruck kommen, daß das Christentum Wahrhaftigkeit lehre, diese Wahrhaftigkeit aber, ernst genommen, das Christentum ablehnen müsse.

⁸⁹ Nach KSA 13, 14 [147] (Frühjahr 1888): „[Die Sophisten waren Griechen:] als Sokrates und Plato die Partei der Tugend und Gerechtigkeit nahmen, waren sie *Juden* oder ich weiß nicht was—“.

⁹⁰ Vgl. besonders Werner J. Dannhauser, Nietzsche's View of Socrates, Ithaca and London 1974, der über die Sokrates betreffenden Stellen hinaus versucht, Nietzsches Sokratesbild zu erfassen. Die hier relevanten Sokrates-„Stellen“, abgesehen von dem im Text Genannten: MA I 102, 126, 361, 433, II 72, 86; M 22, 116; FW 32, 36 (dazu ist das im Text behandelte Stück Nr. 340 zu vergleichen), 328.

nüchternen Contrapunctiker der Musik gekannt haben“ (544). Und eine fast nur hypothetische Distanzierung kommt in FW nach einem starken Kompliment: „Ich bewundere die Tapferkeit und Weisheit des Sokrates in Allem, was er that, sagte — und nicht sagte.“ Aber im Tode, wo er sagte, er müsse dem Asklepios noch einen Hahn opfern, hat er doch verraten, daß er am Leben gelitten habe: „Und er hat noch seine Rache dafür genommen — mit jenem verhüllten, schauerlichen, frommen und blasphemischen Worte! Musste ein Sokrates sich auch noch rächen? War ein Gran Grossmuth zu wenig in seiner überreichen Tugend? — Ach Freunde! Wir müssen auch die Griechen überwinden!“ (340).

Was ist zu diesem Sokratesbild, nennen wir es „kritisch bis bewundernd“, zu sagen? Erstens, daß es begründet ist, und daß man, auch als Gegner des Sokrates, noch das eine oder andere Gute hinzufügen könnte. Man darf doch nicht davon ausgehen, daß Nietzsche, wenn er die Gefährlichkeit eines Geistes erkennt, gleichzeitig auch in jedem Fall sein Niveau in Frage stellt. Das wird er auch nicht mit Paulus tun. Zweitens sind die Schriften der Mittelperiode wesentlich anders konzipiert als die der Früh- und der Spätzeit. GT und UB sind, wenn ich so sagen darf, „interne“ Schriften: Nietzsche spricht aus einem „Schoß“ heraus, und dieser Schoß ist der Kreis um Richard Wagner und Bayreuth. Hier versteht man sich aufgrund von Andeutungen, und Verschwiegene wird in Rechnung gestellt. In der Spätzeit ist es ähnlich. Nietzsche hat mit dem Z, jedenfalls in seiner eigenen Sicht, seine Welt geschaffen, und in dieser redet er; er finanziert ja sogar seine Bücher selbst — er weiß, daß alles zunächst einmal „Esoterik“ ist; öffnet er in der Spätzeit die Tür und redet zum großen Publikum, so tut er das nicht, ohne die Außenwelt auf sich vorzubereiten: das ist erklärtermaßen die Absicht seiner fulminanten Autobiographie EH. Die Mittelschriften wären dann „extern“. Nietzsche rechnet noch mit einem breiten Leserkreis, mit „Wirkung“, wie sie seinem „David Strauß“ beschieden war, und redet als Gebildeter zu Gebildeten. Es sind wieder die verschiedenen Disziplinen, die uns hier begegnen. Das ist normal, von Bruch kann keine Rede sein, von einem positiven Gesamtbild des Sokrates ebensowenig.

Das Urteil des Spätwerks über Sokrates wird eingeläutet durch eine Notiz vom Frühjahr 1884: Sokrates erscheint als gemeiner und schlauer Mensch, ein plebejischer Dialektiker, der begriffen hat, daß die Fähigkeit zur Dialektik selten ist und zum Sieg führt, ein Mann, der im Tod irgendwie falsch ist, weil er seinen Tod will, diesen Willen aber verbirgt und damit Schmach über sein Vaterland bringt.⁹¹ Das „Ressentiment“ erhält seine für den späten Nietzsche fundamentale Bedeutung erst in GM: aber von daher gesehen ist schon dieser Sokrates ein Mensch des Ressentiments.

Nun zu Platon. Nietzsche hat Platon öfter als akademischer Lehrer behandelt: man kann schließen, daß er ihn kannte. Davon merkt man in seinen philosophischen Schriften wenig. Platon erscheint hier und da als Sokratiker.⁹² *Der Platon*, gegen den Nietzsches *Ontologie* eine Widerrede ist, ist der seit dem 1. vorchristlichen Jh. verkürzte Platon des Platonismus. *Der Platon* wiederum, den er von seinem *verhaltens-ästhetischen* Maßstab aus kritisiert, bleibt blaß, ist eher eine Abstraktion als der lebensvolle und farbige Autor, der jeden Leser zum Staunen zwingt.⁹³ So sind auch die nicht seltenen *laudes Platonis* für denjenigen, der diese von Platon her versteht, bis zur Befremdlichkeit speziell und einseitig. Natürlich *wird* Platon gebührend

⁹¹ KSA 11, 25 [297].

⁹² Vgl. FW 372, J, Vorrede.

⁹³ Zum Beispiel steht Platon gegen Homer (GM, Asketische Ideale 25), gegen Thukydides (M 168, GD, Was ich den Alten verdanke 2), gegen Epikur (J 7): solches und dergleichen bleibt, bei aller Formulierungskunst, klischeehaft.

geehrt: im selben Sinne wie auch Sokrates geehrt wird; die bedingte Hochschätzung Platons zieht sich sogar bis in die Spätschriften hinein.⁹⁴ Das rührt nicht nur von Platons Größe, sondern auch davon her, was Nietzsche als Platons „Sphinx-Natur“ ausmacht: unter dem „Kopfkissen seines Sterbelagers“, habe man keine ‚Bibel‘, nichts Ägyptisches, Pythagoreisches, Platonisches — sondern den Aristophanes“ gefunden,⁹⁵ den Aristophanes, um dessentwillen man ja den Griechen verzeiht, daß sie da waren. Mit Rührung berichtet Nietzsche noch Ende 1887 von einer Sendung seines Freundes Deussen aus Athen: „ein Lorbeer- und ein Feigenblatt <...>, gepflückt am 15. Oktober [Nietzsches Geburtstag] an der Stelle, wo ehemals die Akademie Plato’s gestanden hat“.⁹⁶ Bei Deussen bedankt er sich so: „Die schöne Symbolik Deiner Handlung am 15. Oktober hat mich tief gerührt: — vielleicht ist dieser alte Plato mein eigentlicher großer *Gegner*? Aber wie stolz bin ich, einen solchen Gegner zu haben!“⁹⁷ Schon knapp zwei Jahrzehnte vorher hatte er seine Frühmetaphysik als „umgedrehte[n] Platonismus“ bezeichnet.⁹⁸

Platons Denken, d.h. seine Erkenntnislehre und seine Ontologie, ist das Gegenteil dessen, was Nietzsche angemessen erscheint, geistesgeschichtlich bedeutet es „Verfall“.

3. Der Antiplatonismus des späten Nietzsche

Platon meint, so Nietzsche, den Weg zur Wahrheit zu weisen. Aber Wahrheit⁹⁹ gibt es nicht: es gibt nur Interpretation oder klarer: Interpretationen.¹⁰⁰ Bei Nietzsche ist Ontologie Philologie.¹⁰¹ Interpretation oder Auslegung, wie Nietzsche auch sagen kann, ist ihrerseits *Wertschätzung*, was wieder heißt: *Wertbeimessung*. Mit diesem Mittel haben wir uns die Welt zurechtgelegt. Und diese Wertbeimessung ist das einzige, das Dasein hat. Was bedeutet das?

Schon die Annahme, daß es ein Subjekt gibt, das Werte *setzt*, ist Dichtung,¹⁰² abgeleitet aus der Hypothese, daß es ein Ich gibt, das Tätigkeiten verrichtet, also daß es Subjekt und Objekt, Ursache und Wirkung gibt. Unsere *Sprache*, d.h. die indogermanische Grammatik, verleitet uns dazu, immer an diesen Vorstellungen zu hängen; andere Sprachen können diesen Zwang weniger stark spürbar machen.¹⁰³ „Die Sprache

⁹⁴ Vgl. KSA 7, 7 [17] (Ende 1870–April 1871), MA II (Wanderer) 214, FW 351, 372, J 14, 190 f., 204, GM Vorrede 5, Asketische Ideale 18, GD Streifzüge 22 f.

⁹⁵ J 28.

⁹⁶ An Köselitz, 3. November 1887.

⁹⁷ An Deussen, 16. November 1887.

⁹⁸ KSA 7, 7 [156], ausführlich zitiert oben, S. 14. Vgl. H. Ottmann, Philosophie und Politik bei Nietzsche, Berlin–New York 1987. 55; 147; auch E. Eberlein, Nietzsche und Platon. Mit einem Exkurs: Kallikles und der Übermensch, Gymnasium 72 (1965) 62–73.

⁹⁹ Die Frage nach der Wahrheit, vor allem das Verhältnis von Wahrheit und Leben, befaßt Nietzsche seit der Frühmetaphysik (das Ur-Eine täuscht sich und kann so leben). Vgl. WL (1873), dort u.a. KSA 1, 881, 883 f. In einer späten Notiz sieht Nietzsche auch GT in diesem Zusammenhang (KSA 13, 16 [40.7]). Ferner z.B. MA II 32; FW 344. Im Spätwerk wird die Frage zentral: siehe FW, Buch 5, J 4; 34; 43 u. passim.

¹⁰⁰ „<...> gerade Thatsachen giebt es nicht, nur Interpretationen“: KSA 12, 7 [60], vgl. ib. 2 [163], [151]. Vgl. Walter Patt, Formen des Antiplatonismus bei Kant, Nietzsche und Heidegger, Frankfurt am Main 1997, bes. S. 99 ff., dem diese Kurzdarstellung von Nietzsches Ontologie in mehreren Punkten verpflichtet ist.

¹⁰¹ Vgl. J 22.

¹⁰² KSA 12, 7 [60].

¹⁰³ J 20.

gehört ihrer Entstehung nach in die Zeit der rudimentärsten Form von Psychologie: wir kommen in ein grobes Fetischwissen hinein, wenn wir uns die Grundvoraussetzungen der Sprach-Metaphysik, auf deutsch: der *Vernunft*, zum Bewusstsein bringen. Das sieht überall Thäter und Thun: das glaubt an Willen als Ursache überhaupt; das glaubt an's „Ich“, an's Ich als Sein, ans Ich als Substanz und *projiziert* den Glauben an die Ich-Substanz auf alle Dinge — es *schafft* erst damit den Begriff „Ding“... Das Sein wird überall als Ursache hineingedacht, *untergeschoben*; aus der Conzeption „Ich“ folgt erst, als abgeleitet, der Begriff „Sein“ <...>.¹⁰⁴ Was ist also Wahrheit? Sie ist in ihrem Wesen eine Form der Auslegung: „die Wertschätzung ‚ich glaube, daß das und das so ist‘“.¹⁰⁵ Das ist *für Nietzsche* nicht Subjektivismus (denn „Subjekt“ ist ja wieder Produkt von Auslegung,¹⁰⁶ und Subjektivismus setzt auch ein statisch-kontemplatives Erkennen voraus), sondern etwas anderes: ein *Schaffensprozeß*. „Wahrheit ist <...> nicht etwas, was da wäre und was aufzufinden, zu entdecken wäre, — sondern etwas, das *zu schaffen ist* und das den Namen für einen Prozeß abgiebt, mehr noch für einen Willen der Überwältigung <...>.“¹⁰⁷ *Darin* besteht das Wertbeimessen, das zu der Aussage führt „ich glaube, daß das und das so ist“, und dies Wertbeimessen, ein Prozeß also und ein Werden, kein Sein, hat Dasein, *nur* es hat Dasein: und dies Dasein ist eine Form des Willens zur Macht.

„Wille zur Macht“, der in der geschichtlichen Welt auf kenntlichere Weise am Werke ist, ist der Träger der Weltdeutung, die bei jedem Menschen anders, je „perspektivisch“, verläuft, wie Nietzsche sagt. Die Perspektive, die eingenommen wird, resultiert, wie alltagssprachlich gesagt wurde, aus einem „Willen zu Macht“, aber streng genommen gibt es ja keinen Willen, der, als Subjekt, etwas will.¹⁰⁸ Was es gibt, sind Machtquanta, das sind *Abläufe*, (und letztlich ist jeder von uns auf solche Abläufe reduziert, bis in die Tätigkeiten der Organe hinein)¹⁰⁹, und Erkenntnis besteht im Taxieren des einen derartigen Ablaufs durch einen anderen, so daß die jeweils „höchsten Grade in der Leistung“ innerhalb eines solchen Ablaufs den Glauben an die Wahrheit des jeweiligen Objekts „erwecken“. „Das Gefühl der Kraft, des Kampfes, des Widerstand<es> überredet dazu, daß es etwas *gibt*, dem hier widerstanden wird“.¹¹⁰ Ein Beispiel: „Von Seiten des Tastens, Sehens, Hörens“ ist wahr das, „wobei am Stärksten Widerstand zu leisten ist.“¹¹¹ J 22 stellt Nietzsche die fällige Frage, ob seine Interpretationsontologie vielleicht auch nur Interpretation ist. Und er antwortet sinngemäß: Wenn ja, um so besser. Damit zeigt er, daß er auf das Quantum an Macht stolz ist, das ihm das Ja zu *dieser* Weltsicht ermöglicht. Perspektivismus ist lebenssteigernd, Wahrheit ist lähmend und tötend. Der Nietzschegegner wird diese Auffassung natürlich als „Subjektivismus“ bezeichnen, denn Nietzsches ἀρχή, vorsokratisch gesprochen, ist, von *innerhalb* seiner Spätphilosophie her gesehen, zwar je nach Blickwinkel Machtquantum oder Perspektive (das ist identisch: nur die Wissenschaft, aus der heraus ich frage, ist verschieden), von *außerhalb* seiner Philosophie her gesehen ist seine ἀρχή aber das Sensorium für die eigene Macht und

¹⁰⁴ GD, Vernunft 5, vgl. GM, Asket 12 fin.

¹⁰⁵ KSA 12, 9 [38], vgl. KSA 12, 9 [91].

¹⁰⁶ KSA 12, 7 [60]; Nietzsche bekämpft den Relativismus KSA 13, 11 [375], ib. 14 [116].

¹⁰⁷ KSA 12, 9 [91].

¹⁰⁸ KSA 12, 9 [98]. Von Nietzsches Ontologie her ist „Wille zur Macht“ eine *façon de parler*: nur gültig innerhalb der Alltagswelt und ihrer Sprache. Aber da werden meistens die Kriege geführt.

¹⁰⁹ KSA 11, 26 [72], vgl. J 36. Somit ist *Leben selbst* Wille zur Macht, J 13; 34, vgl. KSA 12, 2 [190].

¹¹⁰ KSA 12, 9 [91] fin.

¹¹¹ ib.

die Steigerung des eigenen Lebens. Nicht jeder hat ein *Recht* auf jedes Urteil.¹¹² das versteht der Nietzschegegner subjektivistisch, für Nietzsche ist der Satz Ausdruck der Struktur des Seienden, denn statt „jeder“ kann man „jedes“ setzen.

Nietzsches πρώτη φιλοσοφία ist also eine klare Widerrede gegen Platon. Es mag sein, daß sie die abendländische Metaphysik zum Abschluß bringt: Darüber mögen die Fachleute entscheiden. Der Altphilologe bemerkt jedenfalls mit Staunen, daß *diese* Ontologie nahezu mühelos in das Griechisch Platons, der Sophisten und der theoretisierenden Ärzte der klassischen Zeit zu übersetzen ist, sofern Nietzsche nicht z.B. auf Kant oder Schopenhauer reagiert und seine Argumentation entsprechend einrichtet (also z.B. den Transzendentalismus attackiert). Ein charakteristisches Beispiel: Den Begriff oder die Begriffe „Wille“ der philosophischen Tradition des Okzidents kann man weder ins Griechische noch ins Latein zufriedenstellend übertragen. Aber man lese jene Definition Nietzsches: „wollen“ ist *nicht* ‚begehren‘, streben, verlangen“ : ich unterbreche hier und weise darauf hin, daß es so aussieht, als wolle er auf den nachantiken Willensbegriff heraus, denn begehren, streben, verlangen ist fast *griechisches* und *lateinisches* „wollen“; mit seiner weiteren Erläuterung macht Nietzsche aber klar, daß für ihn „wollen“ gerade ein antikes Wollen ist: er fährt nämlich fort: „<...> davon hebt es sich ab durch den Affekt des Commando’s.“¹¹³ Die Einheit von Wertschätzung und Wille zur Macht in diesem Sinne von „Wille“ repräsentiert z.B. das griechische Verb ἀξιόω.¹¹⁴ Platon hätte den schlicht in eigenem Namen redenden Nietzsche oft unmittelbar verstanden, Kants und Hegels Kernlehren ohne längere Anleitung kaum je. Insofern sich das Christentum in den ersten christlichen Jahrhunderten platonisierte, gilt die Widerrede natürlich auch *seiner* Ontologie. Hier ist schon aus dieser Perspektive keine Brücke möglich. „Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben...“¹¹⁵.

¹¹² „Mein Urtheil ist *mein* Urtheil: dazu hat nicht leicht auch ein Anderer das Recht“ — sagt vielleicht solch ein Philosoph der Zukunft. <...> Zuletzt muss es so stehn, wie es steht und immer stand: die grossen Dinge bleiben für die Grossen übrig, die Abgründe für die Tiefen, die Zartheiten und Schauer für die Feinen, und, im Ganzen und Kurzen, alles Seltene für die Seltenen.“ J 43.

¹¹³ KSA 13, 11 [114].

¹¹⁴ Ich kann mir folgende Puerilitäten nicht versagen: Wille zur Macht: ἀξιῶ αὐτὸς κρατεῖν, Pathos der Distanz: σεμνύνομαι oder μέγα φρονῶ διαφέρων ὑμῶν, vielleicht gelegentlich auch nur μεγαλοψυχία, Perspektivismus: ἐντεῦθεν σκοπῶ, καθ’ ἑαυτὸν σκοπεῖν (die Präposition κατὰ allein ist, mit Akkusativ gebraucht, distributiv, zweckbezeichnend und relativierend: was für ein Sprachmaterial und was für unbewußte Denkanstöße für Nietzsche!), usw. Gerade die sozial-agonalen Konnotationen bei Nietzsches Begriffen schwingen in den griechischen Pendants unmittelbar mit, und man kann sich hier und da einen Nietzscheschen Kommentar ersparen. Vor allem fällt jener Beigeschmack einiger Begriffe weg, der Theatralik wenigstens nicht ausschließt („Pathos der Distanz“, „Übermensch“). Problematisch wird es mit christlichen Begriffen wie „Sünde“; auch „Moral“ macht Schwierigkeiten. Aber das sind ja auch keine griechischen Themen: wohl aber sind dies Nietzsches Ontologie (und Stilpostulat) gewordener Geschmack an *invidious distinction*. Nicht nur Platon, Theognis und Pindar, sondern sehr gut auch Sokrates hätten *das* verstanden, sogar ohne erst genau hinzuhören. Ungriechisch, erst platonistisch, dann romantisch und schopenhauerisch ist die Apotheose von *Kunst*: aber da spränge das ruhigere τέχνη, τεχνίτης (dies ähnlich wie dt. „Meister“, aber ohne die Titelhaftigkeit und die Unterwürfigkeit dessen, der diesen Titel vergibt), σπουδαῖον εἶναι, ἀριστεῦειν und manches dergleichen ein — und Nietzsche würde *nichts* verlieren.

¹¹⁵ GD, Vernunft 5.

4. Protochristen

Aber das ist Nietzsches Kriegsgrund nicht. „<...> ich erkannte Sokrates und Plato als Verfalls-Symptome, als Werkzeuge der griechischen Auflösung, als pseudogriechisch, als antigriechisch“, schreibt er in GD über GT.¹¹⁶ „Feigling vor der Realität“ zu sein,¹¹⁷ „entartenden Instinkt“ wirft er ihm, dem Christentum und Schopenhauer vor, Platon allerdings nur „in gewissem Sinne“, Nietzsche riecht „Verwesung“.¹¹⁸ Das sind Urteile, die uns auf das vorbereiten, was er über das Christentum zu sagen hat: und Platon *ist* ein Protochrist. Platon hat das Altertum reformieren wollen, nur waren die Griechen schon zu „vielartig“ und zu „reif“, um darauf hereinzufallen: so klingt es noch in FW,¹¹⁹ später scheint ihm die Reformation wohl doch geglückt zu sein: in einem Brief an Franz Overbeck findet er kräftige Worte gegen Epiktet; er liest gerade den Simplikioskommentar zu diesem kaiserzeitlichen Stoiker und findet zu seinem Mißvergnügen, daß dieser einen „denkbar christlichen Eindruck macht <...>“: „Die *Fälschung* alles Thatsächlichen durch Moral steht da in vollster Pracht; erbärmliche Psychologie; der Philosoph auf den ‚Landpfarrer‘ reduziert. — Und an alledem ist *Plato* schuld! er *bleibt* das größte Malheur Europas! —“¹²⁰ Platon ist mit dem Christentum durch den Glauben an die „Göttlichkeit der Wahrheit“¹²¹ verbunden, durch den Glauben zu wissen, was „gut“ ist: aber dabei hatten sich beide am „Heerden-Menschen“ orientiert, nicht am „schaffenden Künstler.“ Nietzsche fährt fort: „Schon bei Plato ist der ‚Heiland‘, der zu den *Leidenden* und *Schlechten* niedersteigt, erfunden. Er hat keinen Blick für die Vernunft und Nothwendigkeit des *Bösen*.“ Das ist eine nichtveröffentlichte Notiz von 1884,¹²² die ich mit der entsprechenden Vorsicht meine doch zitieren zu sollen. Der Heiland, der bei Plato zu den Leidenden und Schlechten (Nietzsche denkt an die *κακοί* und *δειλοί* der aristokratischen Redeweise) herniedersteigt, dürfte er selbst, Platon, sein, der die Moral entaristokratisiert, das Gute *erkennbar* macht und nicht *einen* Teil von lebendiger Wohlgeratenheit, von *So-sein* übrigsein läßt. „Der alte typische Sozialist“ muß Platon sich vom Sozialistenverächter Nietzsche schon in MA sagen lassen,¹²³ und *so* ist er eben eine Art Heiland, der Mann für die *Schlechten*. „Langweilig“, „vermoralisiert“, „präexistent-christlich“, „höhere<r> Schwindel“: das sind die Kategorien, bei denen Platon in den Augen des kriegführenden Nietzsche landet.¹²⁴ Auch der Umstand, daß er der „grösste[...] Kunstfeind“ ist, „den Europa bisher hervorgebracht hat“, gehört hierhin,¹²⁵ weil es ihn mit dem Christentum verbindet, das für Nietzsche kunstunfähig ist.

Die Philosophie nach Platon interessiert ihn weniger, bis auf den Epikureismus, für den samt seinem Gründer er öfter echt empfundenes Lob äußert, nämlich dann, wenn es nicht um den Vergleich mit dem engeren Anliegen seiner Spätphilosophie geht. Geht es ihm darum, so ist Epikureismus „die Erlösungs-Lehre des Heidentums“,

¹¹⁶ GD, Sokrates 2.

¹¹⁷ GD, Was ich den Alten verdanke 2.

¹¹⁸ EH, GT 2. Vgl. GD, Sokrates 10.

¹¹⁹ FW 149.

¹²⁰ An Overbeck, 9. Januar 1887.

¹²¹ FW 344.

¹²² KSA 11, 26 [354].

¹²³ MA I 473, vgl. MA II (Wanderer) 285.

¹²⁴ GD, Was ich den Alten verdanke 2.

¹²⁵ GM, Asketische Ideale 25. Übrigens attackiert der späte Nietzsche auch Platons Stil: er werfe alle Geschmacksrichtungen durcheinander und sei somit der erste *décadent* des Stils (GD, Was ich den Alten verdanke 2).

„nächstverwandt“ seinem christlichen Pendant, „wenn auch mit einem grossen Zuschuss von griechischer Vitalität und Nervenkraft“;¹²⁶ Epikureer und Stoiker fallen kumulativ unter das temperamentvolle Verdikt von J 198: „Alle diese Moralen, die sich an die einzelne Person wenden, zum Zwecke ihres „Glückes“, wie es heisst <...>; kleine und grosse Klugheiten und Künsteleien, behaftet mit dem Winkelgeruch alter Hausmittel und Altweiber-Weisheit; allesammt in der Form barock und unvernünftig — weil sie sich an „Alle“ wenden, weil sie generalisieren, wo nicht generalisiert werden darf <...>: das ist Alles, intellektuell gemessen, wenig werth und noch lange nicht „Wissenschaft“, geschweige denn „Weisheit“, sondern, nochmals gesagt und dreimal gesagt, Klugheit, Klugheit, Klugheit, gemischt mit Dummheit, Dummheit, Dummheit <...>“.¹²⁷ Die *Skeptiker* sind der „anständige[n] Typus in der Geschichte der Philosophie“,¹²⁸ aber ob er hier an Karneades und die seiner Art denkt, steht dahin; anderswo sind sie „Freund<e> der Ruhe“ und „zärtlich<e> Geschöpf<e>“¹²⁹, also *décadents*.

„Nicht die ‚Sittenverderbniß‘ des Alterthums,¹³⁰ sondern gerade seine Vermoralisierung ist die Voraussetzung, unter der allein das Christenthum über dasselbe Herr werden konnte. Der Moral-Fanatismus (kurz: Plato) hat das Heidenthum zerstört, indem er seine Werthe umwerthete und seiner Unschuld Gift zu trinken gab.— Wir sollten endlich begreifen, daß was da zerstört wurde, das *Höhere* war, im Vergleich mit dem, was Herr wurde! — das Christenthum ist aus der physiologischen Verderbniß gewachsen, hat nur auf verderbtem Boden Wurzel gefaßt...“¹³¹ Da haben wir die Verbindung von Antike zu Christenthum, wie Nietzsche sie sieht. Der Text ist eine unveröffentlichte Notiz von Frühjahr–Sommer 1888, aber sie entspricht dem, was das veröffentlichte Werk vermittelt. Daß es physiologische Verderbnis war, was das Christenthum begünstigte, hängt mit Nietzsches Meinung zusammen, das spätere Griechenthum sei erschlaft.¹³²

¹²⁶ A 30. Vgl. J 200. KSA 13, 16 [15] erwägt Nietzsche allerdings, daß Epikur den Kampf „gegen das *präexistente* Christenthum aufnahm“.

¹²⁷ Nietzsches von wenig eigener Kenntnis zeugendes Urteil über Seneca mag von Bruno Bauer beeinflusst sein, der in seinem Werk „Christus und die Cäsaren. Der Ursprung des Christenthums aus dem römischen Griechenthum“, Berlin 1877, Seneca als einen geistigen Vater des NT (in inhaltlicher und stilistischer Hinsicht) dargestellt hatte. Vgl. dort vor allem S. 36 ff. In MA (vgl. I 282) ist von der Abneigung noch nichts zu spüren; vielleicht ist Nietzsche dann Bauers Buch in die Hände gefallen (2. Aufl. 1879). Gegen Senecas Stil oder besser Ton geht FW, Scherz, List und Rache. Vorspiel in deutschen Reimen Nr. 34; in GD, Streifzüge I kommt es zum reichlich primanerhaften Verdikt „Toreador der Tugend“, was auf Senecas spanische Herkunft zielen kann (der Beleg dazu wäre KSA 11, 25 [347]), aber in erster Linie FW 122 evoziert: hier ist Seneca (mit Epiktet, der natürlich kein Spanier war) einer derer, „die im Glauben an ihre Vollendung [!] mit der Würde eines Stiergefechts-Helden umherzogen.“ (Ähnlich peinlich das Urteil über Schiller im selben Abschnitt.)

¹²⁸ A 12.

¹²⁹ J 208.

¹³⁰ Frühjahr 1884 hat Nietzsche erwogen, daß es die Sittenverderbnis der Antike war, die das Christenthum befördert hat: „Die *Entartung der Herrscher und der herrschenden Stände* hat den größten Unfug in der Geschichte gestiftet! Ohne die römischen Cäsaren und die römische Gesellschaft wäre das Christenthum nicht zur Herrschaft gekommen <...>. — als Nero und Caracalla oben saß, entstand die Paradoxie: der niedrigste Mensch ist *mehr werth* als der da oben! Und ein *Bild Gottes* brach sich Bahn, welches möglichst *entfernt* war vom Bilde der Mächtigsten — der Gott am Kreuze! — die Römer haben bisher das *größte Unglück Europas* verschuldet, das Volk der Unmäßigkeit <...>“. KSA 11, 25 [344].

¹³¹ KSA 13, 16 [15].

¹³² Vgl. GD, Was ich den Alten verdanke 3.

Nietzsches Christentum

1. Erste Auseinandersetzungen. Früh- und Mittelwerk

Nach eigener Angabe, der zu mißtrauen kein Anlaß besteht, ist Nietzsche während seiner Schulzeit in Pforta Atheist geworden, oder hat, anders ausgedrückt, mit dem Christentum gebrochen.¹³³ Die genaue Zeit müssen wir erraten; vielleicht war er ja 16 oder 17 Jahre alt (1860/61).¹³⁴ „Als Atheist, habe ich nie das Tischgebet in Pf<orta> gesprochen und bin von den Lehrern nie zum Wochen-Inspektor gemacht worden. Takt!“¹³⁵ In noch zarterem Alter hat er Theologie getrieben, aber recht unkonventionell. Wir haben zwei Nachlaßnotizen und einen Hinweis in der Vorrede der „Genealogie der Moral“ über eine philosophische Schrift des 12- oder 13jährigen (die Altersangabe schwankt in den Angaben). In GM heißt es: „In der That gieng mir bereits als dreizehnjährigem Knaben das Problem vom Ursprung des Bösen nach: ihm widmete ich, in einem Alter, wo man ‚halb Kinderspiele, halb Gott im Herzen‘ hat, mein erstes litterarisches Kinderspiel, meine erste philosophische Schreibübung — und was meine damalige ‚Lösung‘ des Problems anbetrifft, nun, so gab ich, wie es billig ist, Gott die Ehre und machte ihn zum *Vater* des Bösen.“¹³⁶ Die etwas genaueren Notizen aus dem Nachlaß erläutern das und sind auch wegen des Stils der Erläuterung interessant. Ich zitiere die kürzere Fassung: „Als ich 12 Jahre alt war, erdachte ich mir eine wunderliche Drei-Einigkeit: nämlich Gott-Vater, Gott-Sohn und Gott-Teufel. Mein Schluß war, daß Gott, sich selber denkend, die zweite Person der Gottheit schuf: daß aber, um sich selber denken zu können, er seinen Gegensatz denken mußte, also schaffen mußte.— <...>.“¹³⁷ Die Notiz, der man ebenfalls glauben kann, warum auch nicht?, zeigt, daß das allgemein als außergewöhnlich brav bekannte Kind, das später, sogar wohl noch in der Atheistenzeit, gelegentlich Kirchenlieder dichtet (und dies gleichzeitig auch komisch findet),¹³⁸ sich in theologis kreativ bewegt, aber auch, daß es wie selbstverständlich Denkschemata der deutschen Idealisten benutzt. Neugier, Auffassungsgabe und die Bereitschaft des jungen Nietzsche, bei aller Bravheit sich seine eigenen Ideen zu leisten, sind offenkundig.

¹³³ Die Wendung gegen das Christentum in Nietzsches Biographie wird aus christlicher Sicht untersucht von Hans Pfeil, *Von Christus zu Dionysos. Nietzsches religiöse Entwicklung*. Mannheim 1975. Ich denke, Nietzsches Notiz „Ich bin nicht eine Stunde meines Lebens Christ gewesen“ (KSA 13,11 [251], Winter 1887–Frühjahr 1888) entspricht den Tatsachen — im Sinne einer „höheren Wahrheit“. Zu Nietzsches frühen Jahren siehe Mazzino Montinari, *Friedrich Nietzsche. Eine Einführung*. Berlin–New York 199, Kap. 1: Nietzsches Kindheit und Jugend, S. 5–50.

¹³⁴ Nietzsches Eintritt in Pforta: 5.10.1858.

¹³⁵ Notiz von Juli–August 1879: KSA 8, 42, [68]. Vgl. Mazzino Montinari, *Nietzsches Kindheitserinnerungen aus den Jahren 1875/79 in: Ders., Nietzsche lesen*, Berlin–New York 1982, S. 35. Tatsächlich war Nietzsche einmal Wocheninspektor, wie Montinari ib. erwähnt.

¹³⁶ GM, Vorrede, § 3.

¹³⁷ Notiz von Sommer–Herbst 1884, KSA 11, 26, [390]; Parallelnotiz von Juni–Juli 1885, ib. 38 [19]. Vgl. Montinari, a.a.O.

¹³⁸ Siehe den Text eines solchen Liedes („<...> Lieb Sünderheilandsbilde!“) und die selbstironische Einführung im Brief an Raimund Granier vom 28. Juli 1862. Vgl. auch Friedrich Nietzsche, *Werke in 3 Bänden*, hg. von Karl Schlechta, Band III, München ⁹1982, S. 62, ein Gedicht (des 15jährigen) vom August 1859; der Schluß lautet „<...> Selig wer allezeit / Der Erde sich entringet / Und Heimatlieder singet / Von jener Seligkeit!“. Frommes schreibt er anläßlich seiner und seines Freundes Pinder Konfirmation: An Oehler, Anfang April 1861, An Pinder, 17. März 1860.

Der *junge* Philosoph setzt sich noch mehr mit Schopenhauer als mit dem Christentum auseinander, aber es bleibt nicht aus, daß er dabei, wie Schopenhauer selbst, das Christentum berührt. So lesen wir in einer noch sehr vereinzelt stehenden Notiz aus der Zeit Winter 1869 bis Frühjahr 1870, „die asketischen Richtungen“ seien „auf das Höchste wider die Natur und meist nur die Folge der verkümmerten Natur. <...> Das Christenthum konnte nur in einer verkommenen Welt zum Siege kommen.“¹³⁹ Das Schweigen über das Christentum in GT bezeichnet Nietzsche später selbst, wie gesagt, als feindselig. Als Gegner des Christentums stellt er sich erstmals in „Schopenhauer als Erzieher“, also der 3. UB (1874), vor, wo er ihm, dem Christentum, einen wesentlichen Anteil der Schuld an der „Verworrenheit der modernen Seele“ zuschreibt,¹⁴⁰ nachdem in UB I und II hinreichend Indizien für seine Distanz zu erkennen waren.¹⁴¹ UB IV ist noch näher an dem, was man gemeinhin mit Nietzsche verbindet.¹⁴²

Aufklärung versus Christentum finden wir im 3. Hauptstück von MA I, „Das religiöse Leben“. Das Ideal ist die „strenge Methode der Wahrheit (109), die „wirkliche Wissenschaft“ (110), geurteilt wird vom „gegenwärtigen Stand der Erkenntniß“ (109), und so erscheint Religion „aus der Angst und dem Bedürfniss <...> geboren“, und: „auf Irrgängen der Vernunft hat sie sich in’s Dasein geschlichen“ (110). Die Epoche, in der sie entsteht, weiß nichts von Kausalität (111); sehr viel von dem, was die religiösen Menschen bewegt, ist „uns“, also den freien Geistern, an die sich MA, dem Untertitel gemäß, wendet, verlorengegangen (112), und so können wir nur staunen, wenn „die alten Glocken brummen“ und wir uns sagen müssen „diess gilt einem vor zwei Jahrtausenden gekreuzigten Juden, welcher sagte, er sei der Gottes Sohn“ (113). Nietzsches Stellung zum Christentum, an dem ihm das Ungriechische auffällt (114), hat hier olympisch-heitere Züge (115–117); der gelassenste Aphorismus in dieser Hinsicht ist nr. 123: „Es ist nicht genug an Religion in der Welt, um die Religionen auch nur zu vernichten.“ Die Stücke 123–142 bilden eine Einheit: sie untersuchen erstmalig das Christentum, genauer: das Erlösungsbedürfnis des Christen, *psychologisch*. Unabdingbar für den Christen ist eine bestimmte „Phantastik in der Ausdeutung der Motive und Erlebnisse“; „[m]it der Einsicht in diese Verirrung der Vernunft und Phantasie hört man auf, Christ zu sein“ (135). Nietzsche, der sich inzwischen von Schopenhauer auch offen abgewandt hat (eine innere Verwandtschaft hat nie bestanden; siehe Anm. 49), ist besonders interessiert an dem Typ des Asketen oder Heiligen, des, wenn ich so sagen darf, Gipfelphänomens der Schopenhauerschen Ethik: hier kommt er dem alten Lehrer und dem Christentum gemeinsam auf die Spur. Die Phänomenologie des Asketen ist bemerkenswert: „In jeder asketischen Moral betet der Mensch einen Theil von sich als Gott an und hat dazu nöthig, den übrigen Theil zu diabolisiren“ (137). Nietzsches Analyse läuft auf eine Demaskierung hinaus, die ergibt, daß Heiligkeit aus Elementen besteht, die, nicht unter religiösen Voraussetzungen betrachtet, allgemeinen Tadel auf sich zögen, und findet sie in folgendem Novalis-Zitat treffend komprimiert: „Es ist wunderbar genug, dass nicht längst die Association von Wollust, Religion und Grausamkeit die Menschen aufmerksam auf ihre innige Verwandtschaft und gemeinschaftliche Tendenz gemacht hat“ (142). Den Schluß bildet eine kurze Psychologie Jesu, in der der Leser des A bereits das nach

¹³⁹ KSA 8, 3, 91.

¹⁴⁰ UB III 2, KSA 1, 345. Ein ähnlicher Pfeil ib. 4, KSA I 368. „<...> dass das Christenthum möglich werden konnte“ ist schon 1875 „[d]ie ungeheuerste Frevelthat der Menschheit“ (KSA 8, 5 [148]).

¹⁴¹ Vgl. die Konzessionsfolge UB I 7 in., kühl ist UB II 7, KSA 1, 296–298, KSA 1, 320 f. UB IV gibt schon einen klareren Vorgeschmack auf Späteres, siehe 4 in., KSA 1, 446, ib. 7, KSA 1, 476.

¹⁴² UB IV 4 in., KSA 1, 446, ib. 7, KSA 1, 476.

Dostojewskij zu verstehende Verdikt „Idiot“¹⁴³ vorgebildet finden kann; kraß gegen Jesu Gefühl der Sündlosigkeit wird das neue Gefühl der Sündlosigkeit gesetzt, das der „Wissenschaft“ zu verdanken sei (144).

Die zweite Hälfte von M I (nr. 53 oder 56–96) bringt die nächste Auseinandersetzung mit dem Christentum, diesmal aber ohne besondere Überschrift. Maß bleibt die „Wissenschaft“ (72; vgl. 95; 96), zur Psychologie tritt die Geschichte als eine das Christentum besiegende Disziplin (95), auch die Philologie spielt ihre Rolle: die protestantische Predigt als Anleitung in der Kunst des Schlecht-Lesens (84). Auffallend sind die psychologischen Skizzen zu Jesus und vor allem Paulus, der hier als „Erfinder der Christlichkeit“ sein Debüt in Nietzsches Oeuvre macht. Die überragende Bedeutung, die Nietzsche diesem in A zu seinem, Nietzsches, weltanschaulichen und historischen Gegenpol werdenden Apostel verleihen wird, wird hier bereits sichtbar: „<...> um ihn (sc. Paulus) dreht sich fürderhin die Geschichte“ (68, KSA III 67). Die Atmosphäre, in der Nietzsche in diesem Buch, einem seiner schönsten, schreibt, ist gelockert, und bei aller Kritik am ihm Mißfallenden übersieht er auch Aspekte am Christentum nicht, die er später, in Kriegszeiten, nicht mehr betonen wird, die man aber als Harmonieteil seines dem Christentum gewidmeten Gedankenakkordes nicht aus dem Auge verlieren darf. Es ist seine Fähigkeit zu enharmonischem Spiel, wenn wir hier unter dem Aspekt einer allgemeinen Ästhetik ein bewegendes Lob feinen Priestertums finden, das, wie gesagt, später, wenn die Töne einer anderen Tonart zu definiert sind,¹⁴⁴ so nicht mehr auftaucht. Aber darauf angesprochen, hätte Nietzsche, wie ich glaube, diesen Abschnitt und Verwandtes auch in der Zeit des A nicht verleugnet. Es beginnt kritisch, aber dann spricht der *objektive* Ästhet, eine später seltene *persona* dieses Philosophen, und am Schluß könnte sich, noch von weither allerdings, Zarathustra ankündigen. „Das Christentum <...> ist <...> aus einer ländlichen Plumpheit <...> eine sehr *geistreiche* Religion geworden, mit Tausenden von Falten, Hintergedanken und Ausflüchten im Gesichte; es hat die Menschheit Europa's gewitzigt und nicht nur theologisch verschlagen gemacht. In diesem Geiste und im Bunde mit der Macht und sehr oft mit der tiefsten Überzeugung und Ehrlichkeit der Hingebung hat es vielleicht die feinsten Gestalten der menschlichen Gesellschaft *ausgemeißelt*, die es bisher gegeben hat: die Gestalten der höheren und höchsten katholischen Geistlichkeit, namentlich wenn diese einem vornehmen Geschlechte entsprossen waren und von vornherein angeborne Anmuth der Gebärden, herrschende Augen und schöne Hände und Füße hinzubrachten. Hier erreicht das menschliche Antlitz jene Durchgeistigung, die durch die beständige Ebbe und Flut der zwei Arten des Glücks (des Gefühls der Macht und des Gefühls der Ergebung) hervorgebracht wird, nachdem eine ausgedachte Lebensweise das Thier im Menschen gebändigt hat; hier hält eine Thätigkeit, die im Segnen, Sündenvergeben und Repräsentiren der Gottheit besteht, fortwährend das Gefühl einer übermenschlichen Mission in der Seele, *ja auch im Leibe* wach; hier herrscht jene vornehme Verachtung gegen die Gebrechlichkeit von Körper und Wohlfahrt des Glückes, wie sie geborenen Soldaten zu eigen ist; man hat im Gehorchen seinen *Stolz*, was das Auszeichnende aller Aristokraten ausmacht; man hat in der ungeheueren Unmöglichkeit seiner Aufgabe seine Entschuldigung und seine Idealität. Die mächtige Schönheit und Feinheit der Kirchenfürsten hat immerdar für das Volk die *Wahrheit* der Kirche bewiesen; eine zeitweilige Brutalisierung der Geistlichkeit (wie zu Zeiten Luther's) führte immer den Glauben an das Gegenteil mit

¹⁴³ Der Dostojewskijsche „Idiot“ ist charismatisches Gravitationszentrum einer Gruppe mehr oder weniger stark neurotischer, im wesentlichen nicht unsympathischer Menschen.

¹⁴⁴ Siehe dazu die faszinierenden Betrachtungen des Dr. Serenus Zeitblom in Thomas Manns „Doktor Faustus“.

sich.— Und *diess* Ergebniss menschlicher Schönheit und Feinheit in der Harmonie von Gestalt, Geist und Aufgabe wäre, mit dem Ende der Religionen, auch zu Grabe getragen? Und Höheres liesse sich nicht erreichen, nicht einmal ersinnen?¹⁴⁵

Das Stück erinnert vielleicht an das fast ein Jahrzehnt später über das Übermenschparadigma Goethe Gesagte, macht aber gleichzeitig den Unterschied klar: „er *schuf* sich“: das ist das Wort, das für Goethe und das den Kirchenfürsten der M erzeugende Christentum gilt; der Unterschied geht aus dem unmittelbar Vorgehenden (und Folgenden) über Goethe hervor: „was er wollte, das war Totalität; er bekämpfte das Auseinander von Vernunft, Sinnlichkeit, Gefühl, Wille <...>; er disziplinierte sich zur Ganzheit <...>.“¹⁴⁶ Dies billigt Nietzsche dem Christentum nirgends zu: es ist ja auch die Weisung des Gottes Dionysos.¹⁴⁷ Aber er geht weit, wenn er, indirekt aber unverkennbar, den christlichen Gestalten *Kunstcharakter* und dem Christentum das entsprechende Künstlertum zuspricht: das Wort, daß das Christentum vielleicht die bis heute feinsten Gestalten „ausgemeisselt“ habe (Nietzsche hebt das Wort im Druck hervor), *kann* bei diesem Autor kein obiter dictum sein. Eine enge Parallele zu M 61 ist M 192: hier sind es christliche *Franzosen*, die kaum verhüllt als Selbstgestalter, als Kunstwerke also, erscheinen. Dergleichen kommt sogar noch im Spätwerk vor. J 59 nimmt einen Hymnus auf die Frömmigkeit wieder auf, der schon im Sommer 1870 angestimmt worden war:¹⁴⁸ „Die Frömmigkeit, das ‚Leben in Gott‘ <...> erschiene [potentialer, kein irrealer Konjunktiv!] dabei als die feinste und letzte Ausgeburt der *Furcht* vor der Wahrheit, als Künstler-Anbetung und —Trunkenheit vor der consequentesten aller Fälschungen, als der Wille zur Umkehrung der Wahrheit, zur Unwahrheit um jeden Preis. Vielleicht, dass es bis jetzt kein stärkeres Mittel gab, den Menschen selbst zu verschönern, als eben Frömmigkeit: durch sie kann der Mensch so sehr Kunst, Oberfläche, Farbenspiel, Güte werden, dass man an seinem Anblicke nicht mehr leidet.“¹⁴⁹

Nun lesen wir im „Versuch einer Selbstkritik“, den Nietzsche 1886 (im *selben* Jahr, in dem auch J entstand) der GT vorgeschaltet hat, er, Nietzsche, habe schon mit diesem frühen Werk gegen die Moral „eine grundsätzliche Gegenlehre und Gegenwerthung des Lebens, eine rein artistische, eine *antichristliche*“ erfunden. Vorher hatte es geheißt, daß die „Denk- und Werthungsweise“ des Christentums „kunstfeindlich sein muss, so lange sie irgendwie ächt ist <...>.“¹⁵⁰ Stärker tritt derselbe Gedanke in der GD hervor. „Es wäre erlaubt, sich <...> ein spezifisches Antikünstlertum des Instinkts <auszudenken>, — eine Art zu sein, welche alle Dinge verarmte, verdünnte, schwindsüchtig machte. Und in der That, die Geschichte ist reich an solchen Anti-Artisten, an solchen Ausgehungerten des Lebens: welche mit Nothwendigkeit die Dinge noch an sich nehmen, sie auszehren, sie *magerer* machen müssen. Dies ist zum Beispiel der Fall des echten Christen, Pascal’s zum Beispiel: ein Christ, der zugleich Künstler wäre, *kommt nicht vor*... Man sei nicht kindlich und

¹⁴⁵ M 60.

¹⁴⁶ GD, Streifzüge 49.

¹⁴⁷ ib.

¹⁴⁸ Die dionysische Weltanschauung 3 (von Nietzsche nicht veröffentlicht), KSA 1, 510.

¹⁴⁹ J 59. Überhaupt fallen die Abschnitte J 58–62 durch respektvolle Bemerkungen über die Religiosität auf, wenn auch in J 62 die „Gegenrechnung“ aufgemacht wird: aber selbst da ist, *was* an Lob vorgetragen wird, noch geradezu *feierlich* vorgetragen. Vgl. auch noch J 188; GD, Irrtümer 6. Nach J 247 ist „*ungefähr* kunstmässige [...] Rede“ in Deutschland nur auf (evangelischen) Kanzeln zu hören. Und: „Das Meisterstück der deutschen Prosa ist deshalb billigerweise das Meisterstück ihres grössten Predigers: die *Bibel* war bisher das beste deutsche Buch. Gegen Luther’s Bibel gehalten ist fast alles übrige nur ‚Literatur‘ <...>.“

¹⁵⁰ GT, Versuch einer Selbstkritik 5.

wende mir Raffael ein oder irgend welche homöopathische [sic] Christen des neunzehnten Jahrhunderts: Raffael sagte Ja, Raffael *machte* Ja, folglich war Raffael kein Christ...¹⁵¹

M 192 war Pascal¹⁵² einer der christlichen Franzosen, die als geformte Menschen Nietzsches Respekt verdienten. Widerspricht er sich? Oder soll man sagen, daß er's nicht immer so schlimm treibt wie im Spätwerk, wo sein geistiger Zusammenbruch ohnehin vor der Tür steht — soll man sich Nietzsche also schwach reden?

Wir begegnen hier der Konstante des Nietzscheschen Denkstils an der für unseren Zusammenhang wichtigsten Stelle. Mit der Bestreitung des Kunstcharakters ist das Christentum für ihn erledigt: denn menschliches Leben hat Wert dann, und nur dann, wenn es sich aus der Totalität der jeweils gegebenen Bedingungen *gestaltet*, und Kunst im engeren Sinne ist geformte Fülle, Reichtum, Anreicherung unter dem Gesetz von Form und Effekt. *Das* gilt in dieser allgemeinen Form von GT bis A. Also was gilt, M 69 oder GD? Es gilt beides, nur die Frage, die „Wissenschaft“, aus der heraus gefragt ist, ist verschieden. Geht es um Dionysos, und auf diesen Namen hat Nietzsche sein Kunstideal jedenfalls im Spätwerk getauft, und mehr und mehr geht es im Spätwerk um die Wiederholung jenes brutalen Zuges des segenspendenden Gottes, der kommt und hinwegfegt, was sich ihm widersetzt: das Geschehen der Euripideischen Bakchen wird erneut lebendig — geht es also darum, so ist der Denkstil „Missionierung“, „Kriegsvorbereitung“, „Kampf um die Macht“. In M 60 dagegen ging es um Ästhetik. Der ruhig auf seiner Burg sitzende mittelalterliche Ritter kann sehr wohl von den Herrlichkeiten der islamischen Welt träumen und schwärmen, wenn er denn ein Kenner ist, aber geht es um Jerusalem, dann tritt anderes in den Vordergrund. Da *gibt* es keinen Widerspruch, da gibt es verschiedene „Fächer“. Und empfiehlt nicht auch Zarathustra uns, den jetzt Lebenden, *eine* Tugend stark zu machen, und darf diese Tugend nicht sogar „Glaubens-Wut“ sein? *Aber* der Nietzsche des Spätwerks *ist* nicht Zarathustra: dieser, der späte Nietzsche, vor allem der der GM und des A, tut nein, er macht sich zum Vorläufer, zum Ausräumer von Hindernissen, und er war doch schon „er selbst“ gewesen, vielmehr als jetzt, im Spätwerk, sogar in der sogenannten Mittelperiode, als Zarathustra noch gar nicht gepredigt hatte, und er sich noch mit einer präzarathustristischen Aufklärung behalf, die das Kommende allerdings schon fühlbar macht. Er hofft darauf, wieder er selbst werden zu können, viel ist vorbereitet — wir können es vorsichtig seinem Nachlaß entnehmen —, aber es

¹⁵¹ GD, Streifzüge 9. Raffaels „Ja-Tun“ läßt sich nur schwer mit Nietzsches eigener Interpretation von dessen „Transfiguration“, GT 4, verbinden (die Pointe geht auf *Flucht* vor dem Leiden, die ja den Weltprozeß in Nietzsches Frühmetaphysik überhaupt erst in Gang setzt). Der geeignete Kommentar zu Raffaels Ja-Tun ist eine Notiz von Winter/Frühjahr 1887/8: „Raphael hat den klass<ischen> Typus der Jungfrau gefunden durch die Vollendung des vulgären Typus <...>. Eine Art ganz menschlicher Heiterkeit, eine runde Schönheit, eine fast junonische Gesundheit. Sie wird ewig populär bleiben.“ KSA 13, 11 [296] (S. 122). Das Raffael-Urteil („ein Christ, der Künstler wäre, *kommt nicht vor...*“) hat man als Oxymoron aufzufassen, das Nietzsches Sicht des *Christentums* konturiert, nicht aber kunstgeschichtliche Relevanz haben soll; andernfalls wäre es närrisch. J 269 begegnet übrigens flüchtig der für Nietzsches Welt erregende Gedanke einer Kunst aus Ressentiment (erwähnt sind die „grossen Dichter“ Byron, Musset, Poe, Leopardi, Kleist, Gogol), der außerhalb dieser Welt wohl eher unproblematisch ist: *Si natura negat, facit indignatio versum*.

¹⁵² Pascal hat Nietzsche schon früh fasziniert. MA II 385 beginnt die Kritik (kein Name bei dem Pascalzitat) an ihm, aber der Respekt, auch die Faszination, bleibt; man könnte Nietzsches Einstellung zu ihm mit der zu Schopenhauer vergleichen (vgl. bes. MA II 408). Ein weiterer neuzeitlicher Christ, der Nietzsche dauernd beschäftigt, ist Luther. *Dessen* Bild ist meistens negativ („Bauer“ [GM, Asketische Ideale 22], „hat die Kirche und, was tausend Mal schlimmer ist, das Christentum wiederhergestellt“ [EH, FaWa 2]), kann aber hier und da unter bestimmten Aspekten andere Akzente tragen, siehe z.B. oben, Anm. 149.

kommen die „Tage von Turin“. Wie weit weg ist da die Zeit, wo er humorig und, im Rahmen seiner Philosophie, tiefgründig konstatieren konnte: „Es ist eine Feinheit, dass Gott griechisch lernte, als er Schriftsteller werden wollte —, und dass er es nicht besser lernte“?¹⁵³

Nun wenden wir uns dem Missionszug des Dionysos zu.

2. Zarathustra

Was folgt, ist eine Skizze, eine Stellensammlung. Sie bereitet den folgenden Abschnitt (3) vor. Dessen These wird sein, daß das Spätwerk, sofern das *Wesen* des Christentums dort Thema ist, den Z einzelwissenschaftlich kommentiert, sofern es aber um den *Kampf* gegen das Christentum geht, politisch orientiert ist und, neinsagend und -tuend, den Krieg will, nicht mehr das eher zarathustrische Verhalten, das in J „Pathos der Distanz“ heißen wird.

Nietzsches erster A ist Z I (1883). Das schrieb ihm ein Leser, der gerade im Gefängnis saß, und Nietzsche akzeptierte — sehr davon angetan, so gut verstanden worden zu sein.¹⁵⁴ Die übrigen Bücher des Z können etwas weniger mit dem Christentum befaßt erscheinen; das Urteil hängt von den Erwartungen des Lesers ab. Die Ablehnung des Christentums bleibt in allen Büchern gleich klar, und auch die Gründe dafür bleiben es. Denn der Z¹⁵⁵ gibt, wie gesagt, die Themen vor, mit denen sich die Teile des Spätwerks befassen werden, die indirekt und direkt das Christentum betreffen.

Das ist zum einen das Thema „Jenseits von Gut und Böse“. Dort, jenseits von Gut und Böse, fanden Zarathustra und das Leben ihr „Eiland und [ihre] grüne Wiese“, heißt es zu Ende von III: hier begegnet der Leser dem Titel des späteren Werkes.¹⁵⁶ Der spätere Buchtitel findet sich dann auch in IV.¹⁵⁷ Gut und Böse und der „alte[n] Wahn“,¹⁵⁸ der hinter diesen beiden Wörtern steckt, sind aber Thema seit Zarathustras Vorrede im ersten Buch.¹⁵⁹

Zum anderen das Thema „Ressentiment“. Das *Wort* Ressentiment¹⁶⁰ erscheint zuerst in GM; was damit bezeichnet wird, findet sich, man darf sagen: in ganzer Fülle, schon im Z. Die meisten Anklänge finden sich in I. Mit der Rede „Von den Hinterweltlern“¹⁶¹ ist der Ton der späteren Phänomenologie des Ressentiments erreicht; schon Zarathustras Vorrede stimmt ein: „Einst blickte die Seele verächtlich auf den Leib: und damals war diese Verachtung das Höchste: — sie wollte ihn mager, grässlich, verhungert. So dachte sie ihm und der Erde zu entschlüpfen. Oh diese Seele war selber noch mager, grässlich und verhungert: und Grausamkeit war die Wollust dieser

¹⁵³ J 121.

¹⁵⁴ An Gast, 26. August 1883, An Overbeck, 26. August 1883. Vgl. An Malwida von Meysenbug, um den 3./4. April 1883.

¹⁵⁵ Zur leichteren Auffindbarkeit der Belege stelle ich für diesen Abschnitt die Seiten- und Zeilenzahlen der KSA zum Zitat.

¹⁵⁶ Das andere Tanzlied 2, 284, 14 ff.

¹⁵⁷ Die Erweckung 2, 389, 17 ff., Außer Dienst 325, 8 ff.

¹⁵⁸ Von alten und neuen Tafeln 9, 253, 1.

¹⁵⁹ Vgl. 26, 19 f.; 47, 3 ff.; 149, 10 ff.; 246, 14 ff.; 248, 7 ff.; 251, 21 ff.; vgl. 185, 10 f.; 267, 18 ff.; 274, 4 ff. Die Häufung der Stellen in IV fällt auf. S. auch Anm. 154.

¹⁶⁰ Zum Christentum als Religion des Ressentiments s. unten, S. 32 f.

¹⁶¹ 35 ff.

Seele!¹⁶² Nahe am später so genannten Ressentiment ist der „Geist der Schwere“, Zarathustras Kampfziel: durch Lachen soll man ihn hier, im Z, töten, nicht durch Zorn.¹⁶³ Hinzu treten die wiederholten Ausführungen zur Psychologie des Priesters.¹⁶⁴ Verwandt sind die Verdikte „krank“, „krankmachend“ u.ä. über die Religion und ihre Lehrer.¹⁶⁵

Wenn Zarathustra ferner Pöbel und Herde bloßstellt, so setzt er damit den Nietzsche des Mittelwerks fort. Das *Wort* „Herde“ erscheint zwar schon (selten) in der späteren, herabsetzenden Bedeutung in FW, in Z I wird es allmählich zum polemischen *Terminus*.¹⁶⁶ In den Reden „Vom Gesindel“ und „Von den Taranteln“¹⁶⁷ kündigt sich der Tschandala (s. S. 38) an; am Schluß des „Gespräch[s] mit den Königen“ (Teil I) ist das Christentum Pöbelreligion.¹⁶⁸

Was nun das Christentum selbst angeht, so ist das am Anfang und am Ende des Z wichtige Thema (besser spräche ich von „wichtiger *Formulierung*“) „Gott ist bzw. die Götter sind tot“ eine Besonderheit von FW und Z. Aber die Entlarvung des Mitleids und die Ablehnung von Nächstenliebe in den Reden Zarathustras sind der Grundtext für die historisch-psychologischen Angriffe auf die christliche Ethik der Mitmenschlichkeit im Spätwerk.¹⁶⁹ Das Christentum mit *diesem* (toten) Gott, mit *dieser* Ethik geht Z gegen den Geschmack;¹⁷⁰ Redlichkeit und der gute Geschmack in der Frömmigkeit haben ein Ende damit gemacht.¹⁷¹ Kirche ist (die) *verlogene*(ste Form von Staat).¹⁷² Solches Unwesen zerbrach an Zarathustras Willen, als es ihn mit seinen „schmutzigen Gespenstern“ überfiel.¹⁷³

Ist das Bild, das das Spätwerk vom Christentum zeichnet, im Z schon ausgebildet, so ist die Art des Umgangs mit ihm doch eine andere — vor allem, wenn man die strategische *Hauptlinie* des Z mit der des A vergleicht. Die Strategie des Z ist durchweg: darüber lachen, darüber hinwegtanzen, (einfach) vorübergehen, verachten — aber aus *Liebe* soll das Verachten „auffliegen: <...> nicht aus dem Sumpfe“, vom Ekel profitieren. Ein Beispiel für die hier nicht allzu schwer begreifliche Akkordik ist es, wenn Zarathustra sich selbst als mit den Priestern blutsverwandt bezeichnet und sich im Blut der Priester noch geehrt wissen will; auch seine Feinde gehören zu seiner Seligkeit. Die Attitüde ist souverän. Kirchen und Königen rät Zarathustra fast amüsiert, sie sollen sich umstürzen lassen „daß ihr zum Leben kommt, und zu euch — die

¹⁶² Zarathustras Vorrede 3, 15, 7 ff. Vgl. 52, 26 ff.; 58, 8 ff.; 59, 22 f.; 66, 25 f.; 68, 9 ff.; 69, 14 f.; 70, 5 ff.; 81, 28 ff.; 114, 22 ff.; „Von den Tugendhaften“ 120, 1 ff.; „Von der Erlösung“ 177, 1 ff.; 234, 6 ff.; 258, 11 ff.; 273, 19 ff.; 323, 32 ff.

¹⁶³ 49, 28 ff.; „Vom Geist der Schwere“ 241, 1 ff.; „<...>Wo ich auch meinen alten Teufel und Erzfeind wiederfand, den Geist der Schwere und Alles, was er schuf: Zwang, Satzung, Noth und Folge und Zweck und Wille und Gut und Böse <...>“ (248, 7 ff.).

¹⁶⁴ Vgl. neben „Von den Hinterweltlern“: 25, 29 ff.; 40, 19; „Von den Predigern des Todes“ 55, 1 ff.; „Von den Priestern“, 117, 1 ff.; 239, 24 ff.; 320, 6 ff. u.ö.

¹⁶⁵ 110, 24 ff.; „Das Grablied“ 142 ff.; 214, 9 ff.; 215, 19 ff.; 259, 19 ff.

¹⁶⁶ Vgl. 20, 11; 26, 22; 42, 7; 75, 33; 80, 6.

¹⁶⁷ Z II, 124 ff.

¹⁶⁸ 307, 1 ff.

¹⁶⁹ Zum Mitleid, das schon seit MA I kritisiert wird, vgl. „Von den Mitleidigen“, 113, 1 ff.; 199, 9 ff.; 234, 14; das gesamte Buch IV mit seinem Thema „Mitleid-Zarathustras letzte Versuchung“. Zur Nächstenliebe vgl. 59, 9 ff.; „Von der Nächstenliebe“, 77, 1 ff.; 242, 15 ff.; 362, 4–20. Dazu kann man die Kritik an anderen christlichen Tugenden stellen, z.B. an der „heiligen Einfalt“, 82, 9 ff.

¹⁷⁰ 324, 19–34.

¹⁷¹ S. die Anm. 161 genannte Stelle und 133, 7 ff.

¹⁷² 169, 33 ff.

¹⁷³ 143, 28 f. und 144, 33 ff.

Tugend!— “¹⁷⁴ Es handelt sich nicht um Widerspruch, sondern um verschiedene Arten des Vorgehens je nach gewählter Disziplin. Ist die Disziplin, wie im Z, Verhaltensästhetik (das ist, ich weiß es, Zarathustra gegenüber sehr distanziert formuliert), so ist die Handlungsanweisung entsprechend „vornehm“, wie es später heißen wird; geht es um Weltpolitik und Herrschaft, wird Krieg geführt. Das Ziel in beiden Fällen ist gleich: Letztendlich soll *getötet* werden,¹⁷⁵ entweder gesellschaftlich (so daß das Christentum „nicht einmal ignoriert wird“, wie die im Volksmund gern verwendete witzige Formulierung lautet: das kann sogar freundlich, ja mit bedingtem Respekt erfolgen, was im ganzen noch schlimmer ist) oder physisch (so daß es ausgerottet wird).

Zum Jesusbild des Z siehe S. 5 f.

3. Spätwerk. Der Antichrist

Wenn Nietzsche den EH mit dem programmatischen Kampftruf „Dionysos gegen den Gekreuzigten“ abschließt, so hat dieser Dionysos nur noch wenige Züge des asiatisch-griechischen Gottes und auch der Rauschgottheit der GT, und der Gekreuzigte steht für alles, was der Erde nicht treu sein und von ihr weg in „Hinterwelten“ will. Auf den Namen des Dionysos getauft ist das Sich-zur-Totalität-Schaffen, das Zarathustra predigt, und das Nietzsche an dem in die Höhe idealisierten Goethe demonstriert.¹⁷⁶ „Das Genie des Herzens“ ist der Refrain eines Prosahymnus auf diesen Dionysos als jasagenden Gott am Schluß von J. Wenn *das* auf den Namen nur des *Dionysos* getauft ist, so sieht man aber auch, daß der Apoll der GT in *diesen* Dionysos aufgegangen ist.¹⁷⁷ Der Prozeß beginnt im Frühwerk.¹⁷⁸

Mit dem Namen des Dionysos wird aber, gegen die christlich-abendländische Tradition, die dunkle, grausame, „böse“ Seite jenes Schaffensprozesses *betont*: „böse“ im Sinne der herrschenden Moral, aber das ist gerade das Gute für die Kommenden, die unter dem Szepter dieses Gottes nicht mehr, wie sie es jetzt noch sind, eingeengt sein werden. Die Geburt dieses Gottes erfolgt im 5. Buch der FW, woran Nietzsche im Herbst 1886, dem ersten Jahr des Spätwerks, arbeitet. Hier die Hauptzüge des neuen Dionysos: „<...> der dionysische Gott und Mensch kann sich nicht nur den Anblick des Fürchterlichen und Fragwürdigen gönnen, sondern selbst die fürchterliche

¹⁷⁴ Vgl. (in der Reihenfolge des Z) 107, 6 ff.; 117, 10 f.; 169, 27 ff.; 185, 19 ff., 224, 23 f. mit 225, 13 ff.; „Von den Abtrünnigen“ 2, 277, 21 ff.; 248, 10 ff.; 256, 31 ff.; 262, 16 ff.; 278, 20 ff.; verwandt 393, 19 f.

¹⁷⁵ 392, 26 ff. Vgl. auch 288, 10 ff.: „— denn selbst Kirchen und Gottes-Gräber liebe ich, wenn der Himmel erst reinen Auges durch ihre zerbrochenen Decken blickt; gern sitze ich gleich Gras und rothem Mohne auf zerbrochenen Kirchen —“.

¹⁷⁶ GD, Streifzüge 49. Die Notwendigkeit des Idealisierens beim richtigen „psychologischen“ Beobachten betont und erläutert GD, Streifzüge 7: „Ein geborner Psycholog hütet sich aus Instinkt, zu sehn, um zu sehn <...>. Er arbeitet nie ‚nach der Natur‘ <...> ... Das *Allgemeine* erst kommt ihm zum Bewusstsein, der Schluss, das Ergebniss <...>.“

¹⁷⁷ So, m.E. zu Recht, Kaufmann 151.

¹⁷⁸ Bereits GT bedeutet nämlich eine Einbuße: Winter 1869 / Frühjahr 1870 ist die Tragödie noch „die Naturheilkraft gegen (!) das Dionysische. Es soll sich *leben* lassen, also ist der reine Dionysismus unmöglich <...>“ (KSA 7, 3 [32]). In „Sokrates und die griechische Tragödie“ (Vortrag vom 1. Februar 1870, von Nietzsche nicht veröffentlicht) ist Apollo (auch) Gott der *Wissenschaft*, und so des Sokrates (KSA 1, 544). Die Gottheit des *Euripides* ist in GT weder Dionysos *noch auch* Apoll, sondern Sokrates (GT 12). Das Spätwerk kennt dann den „apollinischen *Rausch*“ (hervorgeh. von mir), der „vor allem das Auge erregt <hält>“, GD, Streifzüge 10; im Nachlaß finden sich regelrechte Experimente mit dem offenbar sperrig gewordenen Gott.

That und jeden Luxus von Zerstörung, Zersetzung, Verneinung; bei ihm erscheint das Böse, Unsinnige und Hässliche gleichsam erlaubt, in Folge eines Ueberschusses von zeugenden, befruchtenden Kräften, welcher aus jeder Wüste noch ein üppiges Fruchthland zu schaffen im Stande ist. <...> Das Verlangen nach *Zerstörung*; Wechsel, Werden kann der Ausdruck der übervollen, zukunftschwangeren Kraft sein (mein terminus ist dafür, wie man weiss, das Wort ‚dionysisch‘) <...>“. Der Menschentyp, der ein solches Leben nicht aushält, der „Leidendste, Lebensärmste“, braucht einen anderen Gott, einen Heiland, milde, freundlich, einen Gott für Kranke.¹⁷⁹ Das Leiden, eigenes und Fremdes, wird in der dionysischen Welt in Kauf genommen, denn „[d]amit es die Lust des Schaffens giebt, damit der Wille zum Leben sich ewig selbst bejaht, *muss* es auch ewig die ‚Qual der Gebälerin‘ geben... Dies Alles bedeutet das Wort ‚Dionysos‘: ich kenne keine höhere Symbolik als diese *griechische* Symbolik, die der Dionysien. In ihnen ist der tiefste Instinkt des Lebens, der zur Zukunft des Lebens, zur Ewigkeit des Lebens, religiös empfunden <...>“.¹⁸⁰

„Moral“ ist für den in diesem Sinne dionysischen Nietzsche des Spätwerks ein Oberbegriff für Herrenmoral und Sklavenmoral oder es vertritt den Begriff „Sklavenmoral“. Mit diesen für unsere Fragestellung grundlegenden Begriffen und dem, was sie bedeuten, hatte Nietzsche sich schon länger befaßt. So notiert er sich schon 1883, im Jahr von Z I und II: „Bei meiner Wanderung durch die vielen feineren und gröbereren Moralen, fand ich gewisse Züge regelmäßig immer mit einander wiederkehrend und an einander geknüpft: so daß sich mir endlich zwei Grundtypen verriethen: es giebt Herren-Moral und Sklaven-Moral. Ich füge hinzu, daß in Zeiten höherer Cultur Versuche der Verurtheilung beider Moralen zum Vorschein kommen, noch öfter ein Durcheinander derselben, ja bisweilen ein hartes Nebeneinander — sogar im selben Menschen, innerhalb Einer Seele.“¹⁸¹ Den Text hat er 3 Jahre später, nur unwesentlich abgeändert, in J verwendet,¹⁸² wo er mit seiner Entdeckung an die Öffentlichkeit tritt. Vor allem im 1. Teil von GM hat er den Ansatz von J weit ausgeführt, der sich noch sehr stark auf die Herren-Moral konzentriert hatte. GM I bringt auch den zweiten, entscheidenden Begriff hinzu, den des Ressentiments. Nietzsches Angriff auf das Christentum ist sein Angriff auf Sklavenmoral und Ressentiment. Wohlgermerkt: *Das* sind die Angriffsziele. Das Christentum ist für ihn unter den Auspizien des Kriegführens Religion gewordenes Ressentiment. Das ist die entscheidende Definition des Christentums im Spätwerk; „Religion des Mitleidens“¹⁸³ ist sekundär und dient unter

¹⁷⁹ FW 370. Apoll, der Gott des Traumwissens, der Individuation, des schönen Scheins und der feinen Grenzen ist also von diesem Dionysos verschlungen worden. Man ahnt ihn hinter manchen Predigten Zarathustras. Womöglich steht die Erinnerung an ihn hinter der Ewigen Wiederkehr des Gleichen, und das Pathos der Distanz, also Nietzsches Art der Vornehmheit, läßt auch an ihn zurückdenken. Seine wichtigste Funktion war aber wohl, durch sein Selbstopfer Dionysos aus einer Teilgottheit zu einem monotheistischen Großgott gemacht zu haben. Wo Apoll namentlich im Spätwerk auftritt, erkennt er sich nicht mehr wieder. Vgl. die beiden vorhergehenden Anmerkungen.

¹⁸⁰ GD, Was ich den Alten verdanke 4. Nietzsche beendet den Abschnitt mit einem Angriff auf das Christentum: „mit seinem Ressentiment *gegen* das Leben auf dem Grunde, hat <es> aus der Geschlechtlichkeit etwas Unreines gemacht: es warf *Koth* auf den Anfang, auf die Voraussetzung unseres Lebens...“. Zuvor hatte Nietzsche seiner Meinung Ausdruck gegeben, daß sich „in den dionysischen Mysterien, in der Psychologie des dionysischen Zustandes <...> die Grundthatsache des hellenischen Instinkts“ ausspricht, „sein Wille zum Leben“.

¹⁸¹ KSA 10, 7 [22].

¹⁸² J 260.

¹⁸³ FW 252, A 7. Gegen das Mitleid macht Nietzsche dauerhaft, ohne besondere „Akkordik“ und eines Sinnes bleibend seit MA Front. M 133 wird es als eine Art Egoismus entlarvt, womit (m.E.) Schopenhauers Mitleids-Konzept ernsthaft getroffen ist. Systematisch mehr ins Zentrum gehörend ist der Vorwurf mangelnder Vornehmheit an die Adresse der Mitleidigen: „Ich werfe den Mitleidigen vor,

anderem der Bedienung eines Nebenkriegsschauplatzes: dem Kampf gegen den seinerzeit regierenden Fürsten der gebildeten Welt, den sog. Modephilosophen Arthur Schopenhauer. Auch Nietzsches Psychologie und Kritik der Askese hat diese Stoßrichtung: er kann hier zwei Gegner auf einmal treffen. Schopenhauers Philosophie (nicht seine Person) wird, bei allem und stets starken Respekt, auf diese Weise ebenfalls als Sprachrohr des Ressentiments entlarvt.

Das Christentum wird also attackiert als Verhaltenslehre, nicht als Dogmengebäude oder Metaphysik. „Man soll sich nie Frieden geben, solange dies Eine noch nicht in Grund und Boden zerstört ist: Das Ideal vom Menschen, welches vom Christentum erfunden worden ist. Der ganze absurde Rest von christlicher Fabel, Begriffs-Spinneweberei und Theologie geht uns nichts an; er könnte noch tausend Mal absurder sein, und wir würden nicht einen Finger gegen ihn aufheben. <...> Was wir am Christentum bekämpfen? Daß es die Starken zerbrechen will, daß es ihren Muth entmuthigen, ihre schlechten Stunden und Müdigkeiten ausnutzen, ihre stolze Sicherheit in Unruhe und Gewissensnoth verkehren will, daß es die vornehmen Instinkte giftig und krank zu machen versteht, bis sich ihre Kraft, ihr Wille zur Macht rückwärts kehrt, gegen sich selber kehrt <...>“, notiert er sich Ende 1887.¹⁸⁴

dass ihnen die Scham, die Ehrfurcht, das Zartgefühl vor Distanzen leicht abhanden kommt, dass Mitleiden im Handumdrehn nach Pöbel riecht <...>“, EH, Warum ich so weise bin 4. Nietzsches — stark umgedeutetes — „Mitleid“ gilt dem Schaffenden, der sich in die „Zucht des Leidens“ stellt (J 225): aber natürlich ist dies Mitleid gerade nicht darauf gerichtet, das Leiden *abzuschaffen*. (In meinem Aufsatz „Menschenliebe bei Schopenhauer und Nietzsche“ in: Schopenhauer in der Philosophie der Gegenwart, hg. von Dieter Birnbacher, Würzburg 1996, S. 151, habe ich Nietzsches Mitleid mit dem Schöpfer mißverstanden: Mitleid gilt nicht dem Leid beim Schaffen, sondern der Strangulation und überhaupt jeder Behinderung des Schaffenstriebes *von außen*, z.B. durch verquere Moralen.)

¹⁸⁴ KSA 13, 11 [55] (J 51 sieht die Faszination des Heiligen in seinem Willen zur Macht: da ist wieder der „objektive Ästhet“ zu hören). Die christliche Forschung sieht das auch so; vgl. Hans Pfeil, Friedrich Nietzsche und die Religion, Regensburg 1949, S. 93 f. Pfeil hat in der Sache natürlich Recht mit seiner Beobachtung, daß auch die nicht wenigen positiven Äußerungen über das Christentum „an der Tatsache von Nietzsches grundsätzlicher und fanatischer Ablehnung nichts zu ändern vermögen <...>“ (S. 115). In neuerer Zeit hat sich, auch mit Berufung auf das Zweite Vatikanische Konzil, hier und da eine andere Stellung ergeben. Vgl. etwa Ulrich Willers, Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie. Eine theologische Rekonstruktion. Innsbrucker theol. Studien 23, Innsbruck–Wien 1988 (dort S. 12 die Berufung auf das Konzil); Rainer Bucher, Nietzsche Mensch und Nietzsche Gott. Das Spätwerk als philosophisch-theologisches Programm, Frankfurt/Main–Bern–New York 1986 (Diss. Würzburg 1985). Der Verfasser will zeigen, daß Nietzsche einen „Beitrag <...> zu einer christlichen Rede von Gott unter den Bedingungen der Moderne <...> geleistet hat“ (S. IX). Treffend zu diesem Komplex m.E. Reinhard Margreiter, Ontologie und Gottesbegriffe bei Nietzsche. Zur Frage einer ‚Neuentdeckung Gottes‘ im Spätwerk. Meisenheim am Glan 1978: „<...> weder die romantische Frühmetaphysik noch die ‚reine‘ Transzendentalität, weder die ‚Machtmetaphysik‘ noch die Ontologie des Geschehens sprechen von einem noch fordern sie immanent-systematisch einen mythologischen oder rationalen Gott im Sinne einer zentralen ontologischen Funktion“, S. 139 f. Diese Kritik gilt schon Eugen Bisers vielbeachtetem Buch „Gott ist tot‘. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins“, München 1962, und mehreren einschlägigen Werken der frühen siebziger Jahre. Margreiters richtige Erklärung für solche Mißverständnisse ruft in Erinnerung, daß „Nietzsche gelegentlich ein Vokabular und ein Pathos äußert, das er genetisch dem sogenannten ‚religiösen Bereich‘ entnimmt und das wir gewohnt sind, mehr oder minder unabtrennbar mit einer ‚religiösen Haltung‘ in eins zu setzen“ (S. 140). Dies ist auch eine geeignete Widerrede zu Joachim Kahl, Friedrich Nietzsches antichristlich markierte synkretistische Religiosität in: Bruder Nietzsche? Hg. von der Marx-Engels-Stiftung Wuppertal e.V., Düsseldorf 1988: hier wird Nietzsche von der Gegenseite aus z.B. kaum überdeckte Schwärmerei für Jesus vorgeworfen. Nüchtern listet Otto Most auf, was Nietzsche vom Christentum trennt (Zeitliches und Ewiges in der Philosophie Nietzsches und Schopenhauers, Frankfurt/Main 1977, S. 137–160). — Der gelegentlich spürbaren Tendenz, Nietzsche dem Christentum anzunähern, entspricht der ebenso verfehlt Versuch, die Sozialismusverträglichkeit des Philosophen zu belegen. Vgl. im gerade genannten Sammelband Bruder Nietzsche? : Reinhold Grimm / Jost Hermand, Karl Marx und Friedrich Nietzsche, ferner Peter Bünger, (siehe oben, Anm.19), S. 201. Zurückhaltender, aber auf

Die Definition von „Ressentiment“ ergibt sich aus der Passage, die den Begriff einführt: „Der Sklavenaufstand in der Moral beginnt damit, dass das *Ressentiment* selbst schöpferisch wird und Werthe gebiert: das Ressentiment solcher Wesen, denen die eigentliche Reaktion, die der That, versagt ist, die sich nur durch eine imaginäre Rache schadlos halten. <...> die Sklaven-Moral <sagt> von vornherein Nein zu einem „Ausserhalb“, zu einem „Anders“, zu einem „Nicht-Selbst“: und *dies* Nein ist ihre schöpferische That. Diese Umkehrung des werthe-setzenden Blicks — diese *nothwendige* Richtung nach Aussen statt zurück auf sich selber — gehört eben zum Ressentiment: die Sklaven-Moral bedarf, um zu entstehen, immer zuerst einer Gegen- und Aussenwelt, sie bedarf, physiologisch gesprochen, äusserer Reize, um überhaupt zu agiren — ihre Aktion ist von Grund aus Reaktion.“ Weitere in diesem Abschnitt wesentliche Merkmale des Ressentiments sind: die Ohnmacht, die den Menschen des Ressentiments zwingen wird, seinen „zurückgetretene<n> Hass“ als Rache an seinem Gegner „— in effigie natürlich —“ auszulassen. Während zum Glück der Wohlgeratenen wesentlich die Tat gehört, geht es den „Ohnmächtigen, Gedrückten, an giftigen und feindseligen Gefühlen Schwärenden“ wesentlich um „Narcose, Betäubung, Ruhe, Frieden, ‚Sabbat‘, Gemüths-Ausspannung und Gliederstrecken“, eben Passivität. Die Seele eines solchen Menschen „*schielt*: sein Geist liebt Schlupfwinkel, Schleichwege und Hinterthüren, alles Versteckte muthet ihn an als *seine* Welt, *seine* Sicherheit, *seine* Labsal; er versteht sich auf das Schweigen, das Nicht-Vergessen, das Warten, das vorläufige Sich-verkleinern, Sich-demüthigen. Eine Rasse solcher Menschen des Ressentiment wird nothwendig endlich *klüger* sein als irgend eine vornehme Rasse, sie wird die Klugheit auch in ganz andrem Maasse ehren: nämlich als eine Existenzbedingung ersten Ranges, während die Klugheit bei vornehmen Menschen leicht einen feinen Beigeschmack von Luxus und Raffinement an sich hat.“¹⁸⁵ Der Mensch des Ressentiments hat folglich den „*bösen* Feind“ konzipiert, während der Wohlgeratene Ehrfurcht vor seinem Feind hat.¹⁸⁶

Zum Krankenwärter dieser Kranken macht sich der selbst kranke „asketische Priester“. Nietzsches Definition von Askese ist die Schopenhauers: eine Verhaltensform, die aus der Verneinung des Willens zum Leben folgt. Bei Schopenhauer besteht darin Heiligkeit; die Ethik gipfelt darin, ja, wenn die Welt einen Sinn hat, so besteht er eben in dieser Selbstüberwindung des irren, wirren Weltprinzips. Heilig wird man durch Durchschauen des Wesens der Welt, und dies Durchschauen erfolgt nicht gewollt, sondern, wie Schopenhauer metaphorisch sagen kann, durch Gnade; es ist de facto ein genialer Akt eigener Art, der auch einem ansonsten einfältigen und ungebildeten Menschen gelingen kann. Diesem Asketen hält nun der Psychologe Nietzsche den Spiegel vor und zeigt ihm seine Verderbtheit. Askese kann „eine harte und heitre Entsagsamkeit besten Willens“ sein und gehört so „zu den günstigen Bedingungen höchster Geistigkeit“.¹⁸⁷ Das ist aber nicht die Sache des asketischen Priesters. Dieser *wertet das Leben* auf eigene Weise. Es wird von ihm „(sammt dem, wozu es gehört, ‚Natur‘, ‚Welt‘, die gesammte Sphäre des Werdens und der Vergänglichkeit) <...> in Beziehung gesetzt zu einem ganz andersartigen Dasein, zu dem es sich gegensätzlich

ähnlichem Wege, Karl Brose, Sklavenmoral. Nietzsches Sozialphilosophie. Bonn 1990; vgl. dort S. 6. Nietzsches in der Zielrichtung sich gleichbleibende Auseinandersetzung mit dem Sozialismus beginnt mit voller Wucht in MA („Herzenskrätze“, „Pest“, MA II 304).

¹⁸⁵ Ressentiment gibt es auch am vornehmen Menschen: aber da reagiert es sofort und vergiftet nicht. „Ein solcher Mensch schüttelt eben viel Gewürm mit *einem* Ruck von sich, das sich bei anderen eingräbt“ (GM, Gut und Böse 10).

¹⁸⁶ GM, Gut und Böse 10.

¹⁸⁷ GM, Asketische Ideale 9 in.

und ausschliessend verhält, *es sei denn*, dass es sich etwa gegen sich selber wende, *sich selbst verneine*: in diesem Falle, dem Falle eines asketischen Lebens, gilt das Leben als eine Brücke für jenes andre Dasein.“ Im asketischen Leben herrscht „ein Ressentiment sonder Gleichen, das eines ungesättigten Instinkts und Machtwillens, der Herr werden möchte, nicht über Etwas am Leben, sondern über das Leben selbst, über dessen tiefste, stärkste, unterste Bedingungen <...>; hier richtet sich der Blick grün und hämisch gegen das physiologische Gedeihen selbst, in Sonderheit gegen dessen Ausdruck, die Schönheit, die Freude; während am Missrathen, Verkümmern, am Schmerz, am Unfall, am Hässlichen, an der willkürlichen Einbusse, an der Entselbstung, Selbstgeisselung, Selbstopferung ein Wohlgefallen empfunden und *gesucht* wird. Dies ist Alles im höchsten Grade paradox<...>“. ¹⁸⁸ Dieser krankhafte Asket unterwirft sich die Herde der Schlechtweggekommenen, wie Nietzsche den Menschen des Ressentiments nennen kann, und die Sklavenmoral hat ihre Religion gefunden.

Im Herbst 1887 beginnt nach Ausweis des Nachlasses die Periode, die auf den A hinauswill. ¹⁸⁹ Dieser allerdings ist kein Ende, sondern nur eine Vorbereitung. Nietzsche legt das geplante Riesenwerk, im Nachlaß manchmal „Wille zur Macht“, manchmal, und wohl passender, „Umwerthung der Werthe“ genannt, mehrbändig an, so etwa mit dem ersten Band „A“, einem zweiten „Der MisoSoph“, einem dritten „Der Immoralist“ und einem vierten „Dionysos“, wo es endlich wieder zum Ja-Sagen kommen würde. ¹⁹⁰ Als vorangestellte Vorstellung des Autors dient die brillante Autobiographie EH. Nur EH und A sind von Nietzsche noch für den Druck besorgt worden. In einem Brief vom 20.11.1888 bezeichnet er seinen A unmittelbar als „Umwerthung aller Werthe“; diese Formulierung war zeitweilig als Untertitel geplant. Der endgültige Untertitel lautet bekanntlich „Fluch auf das Christentum“. Erschienen ist das Werk 1895.

Nach Z I folgt ein zweiter, kurzer A 1886, im „Versuch einer Selbstkritik“, der GT vorangestellt, § 5. Mit GM (1887) liegt die psychologische und historische Grundlage vor. Den A vollendet Nietzsche Ende September 1888. Veröffentlicht wird das Buch 1895. Es erschien in einer Phase, in der dem Christentum, vor allem dem Katholizismus, gerade noch von anderen deutschen Stellen der Krieg gemacht worden war. ¹⁹¹ Erst wenige Jahre zuvor war der Kulturkampf (1872–Mai 1887) beendet worden.

¹⁸⁸ GM, Asketische Ideale 11.

¹⁸⁹ Jörg Salaquarda hat in seinem gelehrten Aufsatz „Der Antichrist“, Nietzsche-Studien 2 (1973), 91–136, dargelegt, wie Nietzsche nach seiner, Salaquardas, Ansicht das Wort „Antichrist“ verwendet hat. Sein Ergebnis entspricht im wesentlichen der in diesem Beitrag vertretenen These von der Akkordstruktur wichtiger Nietzsche-Begriffe, obgleich ich mich mit Salaquardas *Betonung* des Jasagenden für diesen Fall nicht anfreunden kann. Der Bezug der Verwendung von „Antichrist“ bei Nietzsche auf Schopenhauer, Parerga und Paralipomena II § 109 (a.a.O. S. 109 ff.; Zitierung siehe oben, Anm. 49) ist sicher — Nietzsche zitiert diese Stelle selbst (siehe GT, Versuch einer Selbstkritik [von 1886] § 5) —, aber Schopenhauer scheint hier, wie so oft bei Nietzsche, einfach als „Sprungbrett“ verwendet zu sein: Er gilt als allgemein „rezipiert“, und so geht Nietzsche von ihm aus, ob er es ausspricht oder nicht. Aber dabei bleibt es. Nietzsche befiehlt das Ressentiment u.ä., ist Anwalt des Der-Erde-treu-Seins usw., und hier liegt Schopenhauers Denken im Weg.

¹⁹⁰ KSA 13, 11 [416], Nov. 1887–März 1888.

¹⁹¹ In den Jahren der Früh- und frühen Mittelschriften Nietzsches waren Teile der Presse und der Literatur stark antikatholisch und darüber hinaus antichristlich eingestellt. Vgl. Johannes B. Kibling, Geschichte des Kulturkampfes im Deutschen Reiche, Band II, Kapitel 30, S. 272 ff. David Friedrich Straußens „Leben Jesu“ von 1835/36 wird 1873 von Nietzsche selbst durch unschöne Polemik gewissermaßen aufgefrischt (schon bei Strauß ist nach Nietzsche Jesus in die Nähe des Irrenhauses gerückt: UZ I 7 in.), 1872 kam Straußens Buch „Der alte und der neue Glaube“ heraus. Eduard von Hartmanns Schrift „Die Selbstzerstörung des Christentums“ erschien 1874, Ernst Haeckels „Anthropogenie“ im selben Jahr, Paul Heyses „Kinder der Welt“ wurde 1873 veröffentlicht, 1870 erschien

Der A bietet, soweit unser Thema betroffen ist, eine Entstehungsgeschichte des Christentums, eine Phänomenologie des christlichen Geistes und eine Betrachtung der kulturellen Wirkung des Christentums. Davon braucht der Ertrag der Punkte 2 und 3 für unseren Zweck nur sehr summarisch behandelt zu werden; es ergibt sich alles aus bereits Vorgetragenem.

Um das Christentum allein ins Visier nehmen zu können, wird es gegen den Buddhismus¹⁹² und implizit gegen Schopenhauer nun abgegrenzt. Alle drei Richtungen sind in Nietzsches Sinn „nihilistisch“, weil sie das Leben verneinen. Das Christentum ist bis zum Kreuzestod des Gründers eine Art buddhistische Friedensbewegung; danach beginnt die Zeit der schlimmen Botschaft. Diese faßt er in seinem abschließenden „Urtheil“ so zusammen: „<...> das Kreuz als Erkennungszeichen für die unterirdischste Verschwörung, die es je gegeben hat — gegen Gesundheit, Schönheit, Wohlgerathenheit, Tapferkeit, Geist, *Güte* der Seele, *gegen das Leben selbst...*“ (A 62). Das „Urtheil“ faßt auch die historischen Wirkungen des Christentums zusammen, und beginnt mit den Worten: „Sie [sc. die christliche Kirche] ist mir die höchste aller denkbaren Corruptionen <...>“. Juden und Christen sind ja der Genie gewordene Instinkt des Ressentiments:¹⁹³ und diesem haben sie zur Herrschaft verholfen und damit die Welt korrumpiert. Einem Gedanken Burckhardts folgend, wonach das Papsttum ohne Reformation wohl erloschen wäre, gibt Nietzsche den Deutschen die Schuld daran, daß das Christentum noch besteht: So waren es die *Deutschen*, die die Welt um die Früchte der Renaissance gebracht haben.¹⁹⁴ Damit haben wir unser Thema wieder halbwegs erreicht. In einem wuchtigen Satz klagt Nietzsche die Christen auch an, das *imperium Romanum* auf dem Gewissen zu haben. „Das Christenthum war der Vampyr des imperium Romanum. <...> Versteht man es immer noch nicht? Das imperium Romanum, das wir kennen, das uns die Geschichte der römischen Provinz immer besser kennen lehrt, dies bewunderungswürdigste Kunstwerk des grossen Stils, war ein Anfang, sein Bau war berechnet, sich mit Jahr-

Wilhelm Buschs „Heiliger Antonius von Padua“, 1872 folgte die „Fromme Helene“ und 1875 der „Pater Filucius“. 1887 erschienen Buschs Bildergeschichten als „Humoristischer Hausschatz“. Polemik gegen Priestertum, Kirche(n) und christlichen Glauben waren durchaus gesellschaftsfähig und geradezu Programm von Teilen des politischen Liberalismus („[w]o im Kreis der Liberalen / Man den Heiligen Vater haßt“: Busch, „Die fromme Helene“, Lenchen kommt aufs Land). Zuvor hatten z.B. Heinrich Heine, davor noch Goethe gewissermaßen von höchster Warte und mit großer Breitenwirkung Beispiele für eine kühle, spöttische Distanz zum Christentum geliefert. Einschlägige Zitate aus den Größen des Jahrhunderts (bei weitem nicht vollständig) bei Karlheinz Deschner (Hg.), *Das Christentum im Urteil seiner Gegner*, Band I, Wiesbaden 1969. Nietzsche hat die „Brüder Karamasow“ nicht mehr kennengelernt. Die Gestalt des Iwan hätte ihn sicher fasziniert, vor allem aber dessen Erzählung vom Großinquisitor. Die Attacke ist hier innerchristlich: der orthodoxe Christ Dostojewskij attackiert den Katholizismus (oder, wie Aljoscha es nach der Erzählung sagt, „<...> die schlimmsten Vertreter des Katholizismus, die Inquisitoren, die Jesuiten!“ [Übers. von Hans Ruoff und Richard Hoffmann]). Aber dieser Katholizismus ist nicht nietzschefern. Fürst Myschkin übriges äußert sich ähnlich wie der Großinquisitor: Der Katholizismus sei die Fortsetzung „des weströmischen Reichsgedankens“ und sei somit „die Lehre des Antichrist“, *Der Idiot*, 4. Teil, 7. Kapitel (zitiert nach der Übersetzung von E. K. Rahsin, Serie Piper, München 1983, S. 829). Vgl. Wladimir Szykarski, *Solowjew und Dostojewskij*, Bonn 1948, S. 13.

¹⁹² A 20; 21; 23.

¹⁹³ A 24. Es sind die Juden, mit denen der Sklaven-Aufstand der Moral beginnt, J 195. Nietzsches Urteil über die Juden entspricht seinem „akkordischen“ Denkstil; im Falle der Juden fällt neben manchem Herben der auch im Spätwerk betonte Respekt vor ihrer Genialität auf. Nietzsche ist vom Antisemitismus seiner Zeit angewidert, und die zahlreichen Respektbezeugungen vor den anderswo, in der entsprechenden „Disziplin“, auch scharf kritisierten Juden können sich daher erklären. Eine systematische Notwendigkeit, das Judentum hochzuschätzen, ergibt sich aus Nietzsches Spätwerk natürlich nicht.

¹⁹⁴ A 61.

tausenden zu *beweisen* — es ist bis heute nie so gebaut, nie auch nur geträumt worden, in gleichem Maasse sub specie aeterni zu bauen! — Diese Organisation war fest genug, schlechte Kaiser auszuhalten: Der Zufall von Personen darf nichts in solchen Dingen zu tun haben — *erstes* Princip aller großen Architektur. Aber sie war nicht fest genug gegen die *corrupteste* Art Corruption, gegen die *Christen...* Dies heimliche Gewürm, das sich in Nacht, Nebel und Zweideutigkeit an alle Einzelnen heranschlich und jedem Einzelnen den Ernst für *wahre* Dinge, den Instinkt überhaupt für *Realitäten* aussog, diese feige, femininische und zuckersüße Bande hat Schritt für Schritt die „Seelen“ diesem ungeheuren Bau entfremdet <...>. ¹⁹⁵

Nietzsches Christentum entsteht, indem der Jesus der Evangelien und seine Jünger voneinander getrennt werden, und indem später Paulus, der eigentliche Gründer des Christentums, sich der Sicht der *Jünger* annimmt. ¹⁹⁶ Der Jesus des A ist also Folge einer philologischen Manipulation: Gewisse NT-Textstücke über Jesus werden von anderen NT-Textstücken über Jesus getrennt. Diese Manipulation beruht ihrerseits auf einem Verfahren, das in der strengen Philologie als problematisch gilt und jedenfalls nicht ohne starke und vor allem heterogene Zusatzkriterien konsensfähig ist: der Charakteranalyse auf die Art der introspektiven Psychologie.

Der Jesus des A ist ein unausgereifter Mensch, der bereits auf Erden im Himmel lebt. ¹⁹⁷ „Er hat mit der ganzen jüdischen Buß- und Versöhnungslehre abgerechnet; er weiß, wie es allein die *Praktik* des Lebens ist, mit der man sich „göttlich“, „selig“, „evangelisch“, jeder Zeit ein „Kind Gottes“ fühlt.“ ¹⁹⁸ „Das ‚Himmelreich‘ ist ein Zustand des Herzens — nicht Etwas, das ‚über der Erde‘ oder ‚nach dem Tode‘ kommt. <...> Das ‚Reich Gottes‘ ist nichts, das man erwartet; es hat kein Gestern und kein Übermorgen, es kommt nicht in ‚tausend Jahren‘ — es ist eine Erfahrung an einem Herzen; es ist überall da, es ist nirgends da...“ ¹⁹⁹ „Nicht sich wehren, nicht zürnen, nicht verantwortlich-machen... Sondern auch nicht dem Bösen widerstehen — ihn *lieben*...“ ²⁰⁰

Nietzsche spricht mit Schonung, ja Zartheit von *seinem*, also dem philologisch herauskonstruierten, Jesus, was sanfte Nietzsche-Interpreten dazu führt, ihm Sympathien zu unterstellen. Die Sympathien sind relativ. Nietzsches Jesus genießt die Gunst des Übersehenwerdens: es geht ja im A gegen das Christentum, nicht gegen Buddhismus und Schopenhauer, und Nietzsches Jesus gehört auf *diese* Seite. Schopenhauer würde Nietzsches Jesus sofort als Heiligen beanspruchen. Nietzsches Urteil dagegen ist „Idiot“, ²⁰¹ über die Höhen und Tiefen eines solchen Nietzsche-Begriffs hatten wir anfangs gesprochen.

¹⁹⁵ A 58. Der Ausdruck „Gewürm“ ist vielleicht nicht nur dahergeschimpft. Vgl. GD, Sprüche 31: „Der getretene Wurm krümmt sich. So ist es klug. Er verringert damit die Wahrscheinlichkeit, von Neuem getreten zu werden. In der Sprache der Moral: *Demuth*“ (und diese ist ja eine charakteristisch christliche Tugend).

¹⁹⁶ Diese Deutung liegt auf der Linie Bruno Bauer (insb. dessen Buch „Das entdeckte Christentum, Zürich 1843, hg. von Ernst Barnikol, Das entdeckte Christentum im Vormärz, Jena 1927) — David Friedrich Strauß (siehe Ernst Benz, Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche, Leiden 1956, 54.). Dort Diskussion weiterer möglicher Quellen zu Nietzsches Bild vom Christentum. Im wesentlichen tritt die Originalität des „Nietzscheschen“ zutage. Zum Thema „Quellen zu Nietzsches Christenbild“ vgl. noch Joachim Ernst, Quellen zu Nietzsches Christentumspolemik (Bericht über die Ergebnisse einer Seminaruntersuchung), Zeitschr. für Rel.- u. Geistesgesch. 3 [1951] 241–251 (auf die Erstfassung von Benzens Arbeit in Zeitschr. f. Kirchengesch. 56 (1937) 169–313 reagierend).

¹⁹⁷ A 32.

¹⁹⁸ A 33.

¹⁹⁹ A 34.

²⁰⁰ A 35.

²⁰¹ 29 mit 31.

Das Ressentiment prägt sich aus, wo sich die Jünger zu Wort melden, die ihrem Herrn nun *ihre* Mentalität unterstellen. Nietzsche sammelt einige Textstellen aus den Synoptikern und aus Paulus (ich habe schon darauf hingewiesen), und Nietzsche kommentiert, gewissermaßen durch Zwischenrufe.²⁰² Daraus nun entstehe die „frohe Botschaft“, wie es ironisch heißt, vor allem, seitdem Paulus sich der jungen Gemeinde näherte, Paulus, dieser „grösste aller Apostel der Rache...“²⁰³.

Zu der philologischen tritt die auch schon erwähnte, bereits aus der Antike datierende und Nietzsche nicht anzulastende *historische* Manipulation, wonach das Christentum im Kreise der untersten Schichten des Volkes groß geworden ist.²⁰⁴ Um diese Schichten nun möglichst *weit* nach unten zu definieren, bedient sich Nietzsche des Gesetzbuchs des Manu, wo es eine Kaste gibt, deren Niedrigkeit ihresgleichen sonst in der Welt, auch der antiken, sucht: die Tschandala. Das Gesetzbuch verbietet, den Tschandala Korn oder körnertragende Früchte zu geben, man darf ihnen kein Wasser und Feuer geben; das Wasser, das sie trinken dürfen, dürfen sie sich nur aus den Zugängen zu Sümpfen und den Löchern holen, die Tiere mit ihren Fußstapfen gemacht haben, waschen dürfen sie sich nicht, Tschandalafrauen darf man bei der Geburt nicht beistehen, und diese dürfen einander nicht beistehen. Nietzsche selbst läßt angesichts dieser Vorschriften Reserve erkennen.²⁰⁵ Die dem Spätwerk angehörende Bezeichnung der Christen als „Tschandala“ ist zweifellos metaphorisch zu verstehen,²⁰⁶ aber *diese* Metapher macht klar, *wie* tief Nietzsche die soziale Stellung oder besser: die soziale Mentalität der frühen Christen ansieht. Da dem Tschandala keine andere Attitüde zur Umwelt als Ressentiment zuzutrauen ist, erhält das christliche Ressentiment mittels der Gleichsetzung seine soziale Grundlage.

Nietzsche will die Arbeit des Racheapostels Paulus zunichte machen. Die Geschichtszählung orientiert sich am Datum der Geburt des Mannes, der, wie unschuldig auch immer, Anlaß zur Entstehung des Christentums geworden ist, des Christenthums, das „die Geschichte des schrittweise immer größeren Missverstehens eines *ursprünglichen* Symbolismus“ ist.²⁰⁷ „Und man rechnet die *Zeit* nach dem dies nefastus, mit dem dies Verhängniss anhub — nach dem *ersten* Tag des Christenthums! — *Warum nicht lieber nach seinem letzten?* — *Nach Heute?* — Umwerthung aller Werthe!“²⁰⁸ Nietzsche beginnt mit der Neudatierung, wenn er das Vorwort zur GD so abschließt: „Turin, am 30. September 1888, am Tage, da das erste Buch der *Umwerthung aller Werthe* [sc. der A] zu Ende kam.“

4. Der Antichrist: ein Kriegsbuch

Eine Vorform des „Urtheils“ finden wir schon ein Jahr vor dem A im Nachlaß, und dort steht auch das Wort, das den Eifer dieser Schrift erklären könnte. Es heißt dort „Ich betrachte das Christenthum als die verhängnißvollste Lüge der Verführung, die es bisher gegeben hat, als die große *unheilige Lüge*: ich ziehe seinen Nachwuchs und

²⁰² A 45.

²⁰³ *ib.*, *fin.* Paulus als von Rache zu Christus getrieben schon M 68. In A wird er zur Haßfigur.

²⁰⁴ Vgl. G. Schöllgen, *Ecclesia sordida?* Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians. Münster 1984 (Jahrb. für Antike und Christentum, Erg.–Band 12). Als hier ausreichender Beleg mag etwa die Gestalt des Joseph von Arimathäa aus dem NT (Mt. 27.57, Mk. 15.43, Lk. 23.50; Jo. 19.38) dienen.

²⁰⁵ GD, Die Verbesserer der Menschheit 3.

²⁰⁶ Vgl. A 27.

²⁰⁷ A 37.

²⁰⁸ A 62 *fin.*

Ausschlag noch unter allen sonstigen Verkleidungen heraus, ich wehre alle Halb- und Dreiviertel-Stellungen zu ihm ab,— ich zwingen zum Krieg mit ihm.²⁰⁹ In einem der Entwürfe zum geplanten mehrbändigen Werk zur Umwertung aller Werte finden wir als Nr. 13 des „Register<s> zum ersten Buch“: „Krieg gegen das *christliche Ideal*, nicht bloß gegen den christlichen Gott“²¹⁰ (Anfang 1888). Im Vorwort zur GD (abgeschlossen September 1888) heißt es, zum Unternehmen der Umwertung aller Werte sei „[j]edes Mittel <...> recht <...>. Vor allem der *Krieg*. Der Krieg war immer die grosse Klugheit aller zu innerlich, zu tief gewordenen Geister; selbst in der Verwundung liegt noch Heilkraft.“ Ein wenig später im selben Text: „Diese kleine Schrift ist eine *grosse Kriegserklärung*.“ Über den fertigen Antichrist schreibt er am 18.10.1888 an Overbeck in humorigem Ton, aber sicher ernst in der Sache: „Dies Mal führe ich, als alter Artillerist, mein großes Geschütz vor: ich fürchte, ich schieße die Geschichte der Menschheit in zwei Hälften aus einander.“²¹¹ Im EH lesen wir: „Ich kenne mein Loos. 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 Gewissens-Collision, an eine Entscheidung heraufbeschworen *gegen* Alles, was bis dahin geglaubt, gefordert, geheiligt worden war. Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit.“²¹² Im selben Abschnitt: „Die *Entdeckung* der christlichen Moral ist ein Ereigniss, das nicht seines Gleichen hat, eine wirkliche Katastrophe. Wer über sie aufklärt, ist eine *force majeure*, ein Schicksal — er bricht die Geschichte der Menschheit in zwei Stücke. Man lebt *vor* ihm, man lebt *nach* ihm...“²¹³ In einem nicht abgeschickten Brief an Georg Brandes von Anfang Dezember 1888, in einer Zeit, wo Wahnideen anfangen, sich in Briefentwürfen und Notizen niederzuschlagen, experimentiert Nietzsche mit der Idee einer Allianz beim „Vernichtungsschlag gegen das Christentum“, den der A einleiten soll: er rechnet mit den Juden („die einzige internationale Macht, die ein Instinkt-Interesse an der Vernichtung des Christentums hat <...>. Folglich müssen wir aller entscheidenden Potenzen dieser Rasse in Europa und Amerika sicher sein.“) Weitere Anhänger würden sich nach dem „Schlag“ finden: die Macht, die sich hier bilde, werde im Handumdrehen die erste Weltmacht sein. Gebildet werde sie wahrscheinlich aus den bald die prochristlichen herrschenden Stände verlassenden starken und lebendigen Individuen. Auch an die Offiziere denkt er. Ich habe diesen Text nach einigem Bedenken im Haupttext zitiert, weil er m. E. die strategische Absicht, die dem A zugrundeliegt, offenbart, wenn er dies auch in einer Weise tut, die, in dieser absurden Konkretheit, dem gesunden Nietzsche wohl kaum gefallen hätte.

Der A ist ein Kriegsbuch,²¹⁴ und man mag „Krieg“ metaphorisch nehmen; ich glaube nicht, daß man es *muß*. Seine Stellung in Nietzsches Gesamtwerk wird, auch

²⁰⁹ KSA 12, 10 [191].

²¹⁰ KSA 13, 12 [1], S. 195.

²¹¹ Um den 17.12.1888 (vgl. An Brandes, 20. November 1888), der schon stark leidende Nietzsche hat inzwischen herablassende Briefe an Kaiser Wilhelm und Bismarck entworfen, schreibt er an Helen Zimmern: „Also habe ich für meine Aufgabe, die zu den allergrößten gehört, welche ein Mensch auf sich nehmen kann — ich will das Christentum *vernichten* — Amerika, England und Frankreich *nöthig* — Preßfreiheit in jedem Sinn...“. In seinen Wahnvorstellungen Ende Dezember 1888 steht er kurz davor, die Regierung der Welt zu übernehmen: vgl. An Julius Kaftan (Entwurf). Dazu paßt, wenn er ein „Gesetz“ gegen das Christentum plant, An Brandes (Entwurf), Anfang Dezember 1888, und das (Deutsche) Reich zu einem „Verzweiflungs-Krieg provociren“ will (An Overbeck, 26. Dezember 1888).

²¹² Warum ich ein Schicksal bin 1 in.

²¹³ ib. 8.

²¹⁴ Warum Krieg? Sicher auch deswegen: „Man widerlegt das Christentum nicht, man widerlegt eine Krankheit des Auges nicht“, FaWa, Epilog. In religiösen Dingen ist der Eifer im allgemeinen, nicht nur

deswegen, meist überschätzt. Der pittoreske Fluch seines Schlusses tut ein übriges, es dem Leser fest einzuprägen. Es gehört zu den „nein-sagenden und -tuenden“ Schriften, und diese gehören zum Gesamtplan des Werkes. „— und wer ein Schöpfer sein will im Guten und Bösen, der muss ein Vernichter erst sein und Werthe zerbrechen. / Also gehört das höchste Böse zur höchsten Güte: diese aber ist die schöpferische.“²¹⁵ Aber der A ist nicht der „Vernichter“. Unter systematischen Gesichtspunkten und ausgehend vom jetzt vorliegenden Werk, einschließlich Nachlaß, ist er ein Exkurs zur GM: denn dessen erste Abhandlung zeigt, wie es in EH heißt, die „Geburt des Christenthums aus dem Geiste des Ressentiments“, die dritte gibt die „erste Psychologie des Priesters.“²¹⁶ Wäre das geplante Werk zur „Umwertung“ vollständig, hätten wir vielleicht einen anderen Eindruck, als wir ihn jetzt oft haben. Dann wäre der A Vorstufe, gewissermaßen Großreinemachen.

Der Untertitel des Kaufmannschen Nietzschebuches („Philosoph, Psychologe, Antichrist“) führt meines Erachtens in die Irre. Einmal, weil durch „Antichrist“ das so bezeichnete Buch einen zu großen Stellenwert erhält: man kann davon, daß es ein Buch dieses Titels gibt, nicht abstrahieren, wenn man den Titel liest: und dann wird das Buch zu wichtig. Sodann aber auch aus einem zweiten Grund: Wo Nietzsche psychologisiert und, was vielfach damit Hand in Hand geht, historisiert, geht er oft entweder fehl oder ist leicht durch andere Interpretationen zu relativieren: das hat das kognitive Psychologisieren und das Historisieren so an sich und liegt nicht etwa an Nietzsches Unfähigkeit. Er selbst relativiert sich gelegentlich: *solche* Widersprüche gehören natürlich nicht in irgendeine „Akkordik“, sondern zeigen ein Hin und Her im Spekulieren. Hier sollte man das Bleibende aus Nietzsches Werk nicht suchen.

Weil es zum Thema gehört, sehen wir uns kurz und exkursartig die psychologische Analyse Jesu an.

In J etwa begegnen wir einem erheblich anderen Jesus als im A. Hier, in J, ist er der Liebeshungrige, der „an keiner Menschen-Liebe je genug hatte“, und seine Geschichte ist die „eines armen Ungesättigten und Unersättlichen in der Liebe, der die Hölle erfinden musste, um Die dorthin zu schicken, welche ihn nicht lieben *wollten* — und der endlich, wissend geworden über menschliche Liebe, einen Gott erfinden musste, der ganz Liebe, ganz Lieben-*können* ist — der sich der Menschen-Liebe erbarmt, weil sie gar so armselig, so unwissend ist! Wer so fühlt, wer dergestalt um die Liebe *weiss* — *sucht* den Tod.—“²¹⁷ Jesus ist hier eher kindisch als kindlich, immerhin ist ihm das Zornmütige, das ihm in A genommen ist, erhalten. Ein weiteres, sicher wieder anderes, wenn auch im einzelnen schwer zu charakterisierendes Jesus-

bei Nietzsche, oft groß und der Ton entsprechend hart: man soll das bei der Lektüre des A nicht vergessen. Sogar innerchristliche Polemik kann erschreckend sein. Eine Sammlung aus dem frühen Christentum bei Karlheinz Deschner, Kriminalgeschichte des Christentums, Band I, Reinbek bei Hamburg 1986, Kap. 3, S. 143–181. Nietzsche legt Wert auf die Feststellung, daß er keinen persönlichen Rachekrieg führt. EH, Warum ich so weise bin 7, führt er 4 Regeln an, denen gemäß er Krieg führt: 1. Nur siegreiche „Sachen“ angreifen, 2. Keine anderen in den Krieg hineinziehen, nur sich selbst kompromittieren, 3. Nie Personen angreifen: Personen dienen nur als Vergrößerungsgläser, 4. Nur angreifen, „wo der Hintergrund schlimmer Erfahrungen fehlt“: „Wenn ich dem Christentum den Krieg mache, so steht mir dies zu, weil ich von dieser Seite aus keine Fatalitäten und Hemmungen erlebt habe — die ernstesten Christen sind mir immer gewogen gewesen.“ Das Werk gibt keine klare Auskunft darüber, wie er über den Ausgang des Krieges dachte. Manchmal denkt er wohl an einen Sieg, vor allem in der letzten Zeit, wie die Briefe zeigen; daneben findet sich das auch nicht wenig stolze „<...> die Schwachen werden immer wieder über die Starken Herr — das macht, sie sind die grosse Zahl, sie sind auch *klüger*...“ (GD, Streifzüge 14).

²¹⁵ Dies nicht genaue Z-Zitat (II, Von der Selbst-Überwindung) in EH, Warum ich ein Schicksal bin 2.

²¹⁶ EH, GM.

²¹⁷ J 269 fin.

bild ist in einer (allerdings ohne den Zusammenhang) viel zitierten Notiz von 1884, also aus der Z-Zeit, zu erkennen: „Die *Erziehung* zu jenen Herrscher-Tugenden, welche auch über sein Wohlwollen und Mitleiden Herr werden, die großen Züchter-Tugenden („seinen Feinden vergeben“ ist dagegen Spielerei) den *Affekt des Schaffenden* auf die *Höhe bringen* — nicht mehr Marmor behauen! — Die Ausnahme- und Macht-Stellung jener Wesen, verglichen mit der der bisherigen Fürsten: der römische Cäsar mit Christi Seele.“²¹⁸ „Der römische Cäsar mit Christi Seele“ ist hier ein Macht-Ideal: es ruft den Schluß des beeindruckenden Hymnus auf die Schönheit ins Gedächtnis („Diess nämlich ist das Geheimnis der Seele: erst, wenn sie der Held verlassen hat, naht ihr, im Träume — der Über-Held“²¹⁹), und „Christi Seele“ ist wohl jener Bestandteil im Über-Helden, der das „Über-“ rechtfertigt. Der hier gemeinte Christus (Nietzsche sagt ja ausdrücklich „Christus“, bezieht sich wohl also auf den Gottmenschen des christlichen Glaubens, nicht auf den historischen Jesus) entspricht einem wesentlichen Zug des *traditionellen* Bildes, ohne jeden Anflug von kritischem Psychologisieren: Der *Herr*, der *herabkommt*. „Der römische Cäsar“ könnte C. Julius Caesar sein; Nietzsche könnte aber auch den römischen Kaiser als Inbegriff der Machtfülle meinen (ich neige zur letzteren Auffassung). Kurz vorher im selben Jahr hatte Nietzsche, ebenfalls in einer unveröffentlichten Notiz, Jesus zwar Güte noch lassen können, aber auch den größten Kontrast dazu in seiner Seele gesehen und ihn den bösesten aller Menschen genannt: „Jesus will, daß man an *ihn* glaubt, und schickt Alles in die Hölle, was widerstrebt. <...> Das Gefühl des *Richtens* gegen alles Schöne Reine Mächtige, der Haß gegen die Lachenden. Die *Güte*, mit ihrem größten Contrast in Einer Seele: es war der böseste aller Menschen.“²²⁰ Ein andermal, um damit den Exkurs über dem A vorangehende Jesusbilder Nietzsches abzuschließen,²²¹ ist Jesus (und wohl indirekt über Jesus auch Paulus), sogar Bundesgenosse im Kampf gegen die Moral: „Jesus sagte zu seinen Juden: „das Gesetz war für Knechte; liebt Gott, wie ich ihn liebe, als sein Sohn! Was geht uns Söhne Gottes die Moral an!“²²²

Ein einflußreicher Nietzschekenner, Jörg Salaquarda, meint, Nietzsche habe mit dem Problem der Moral sein eigentliches Thema gefunden (und damit gehörte das,

²¹⁸ KSA 11, 27 [60], Sommer–Herbst 1884.

²¹⁹ Z II, Von den Erhabenen.

²²⁰ KSA 11, 25 [156] vom Frühjahr 1884.

²²¹ Zum Jesusbild des Z s. oben, S 5 f. Vgl. auch Hubert Cancik / Hildegard Cancik-Lindemaier, Der „psychologische Typ des Erlösers“ und die Möglichkeit seiner Darstellung bei Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche *in*: Dies., Philolog und Kultfigur (siehe oben Anm. 5), S. 105–130. In Nietzsches Aussagen über Jesus kann ich kein „Spannungsfeld zwischen einer völligen Selbstidentifikation [sc. Nietzsches] mit Jesus und einer völligen Ablehnung und sogar Vernichtung von ihm“ (Hans Otto Seitschek, Nietzsches Blick auf Jesus *in*: Zeitenwende-Wertewende, hg. von Renate Reschke, Berlin 2001, S. 211–215; Zitat S. 214) entdecken.

²²² J 164. Karl Jaspers weist in einem 1938 gehaltenen Vortrag vor dem Wissenschaftlichen Predigerverein in Hannover weiteres Derartige auf und versucht eine Deutung (Nietzsche und das Christentum, Hameln 1946, S. 70 ff.). Ich hebe noch Z III, Von alten und neuen Tafeln Nr. 26 hervor. Auch da, wo Nietzsche als Historiker urteilt, gibt es Widersprüche (was, es sei abermals betont, nichts mit „Akkordik“ zu tun hat). So darf man es wohl als eigentümliche Erkenntnis Nietzsches ansehen, daß die „Vermoralisierung“ der Antike das Christentum verursacht hat (siehe oben, S. 26). Aber wenn, um, neben Anm. 130, ein weiteres Beispiel zu geben, Z IV (Gespräch mit den Königen) das im Vergleich nicht gerade als besonders gelungen auffallende Gedicht „Einstmals — ich glaub, im Jahr des Heiles Eins“ sagt „Rom’s Caesar sank zum Vieh, Gott selbst — ward Jude“, so liegt es nicht zu fern, die Tatsache, daß Gott ausgerechnet Jude wird (was hier doch wohl die letzte Stufe sozialen Abstiegs bezeichnen soll), nicht mit dem moralischen *Niedergang* der römischen Welt zu verbinden: er wird (ausgerechnet auch noch) Jude, als „Roms Caesar“ zum Vieh geworden war. Es ist mir nicht klar, an welchen Cäsar er denkt, vielleicht an den Tiberius des Tacitus und des Sueton. Auf Augustus kann der Satz kaum (trotz Sueton, „Augustus“ 68 ff.) gemünzt sein. Zum Jesusbild vgl. auch oben, S. 5 f.

was er über das Christentum sagt, zu seinem eigentlichen Thema).²²³ Ich hoffe, es ist nicht so. Nietzsches „eigentliches Thema“ ist das Menschenbilden, die Anleitung dazu, daß sich jeder zu seiner dionysischen „Totalität“ erschafft, wohinein das Ja zu sich selbst gehört. Der Akzent des Dionysischen ändert sich von GT bis zum Spätwerk, aber das Wesentliche bleibt: daß das Dunkle, das Chaotische, das, was die Moral „böse“ nennt, Teil von uns bleibt, sublimiert im Idealfall, aber auch dann, wenn es herrisch nach vorn tritt, nicht nur lieber gesehen wird als Sündenbewußtsein und Gewissensnot, sondern als kulturschaffend, als künstlerisch wirkend gewollt ist. Nietzsches Ontologie macht das Dasein härter, kälter, Sinn-loser: um so besser — eben das wollen wir, und nichts anderes, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. Die Moral baut sich als Feindin auf: also geht er ihr zu Leibe; seine Waffen sind Psychologie und Historie, beide sind, anders als Nietzsche erwartet, nicht tödlich. Wenn er so *oft* und so *engagiert* über und gegen Moral redet, so *oft* psychologisiert, so deshalb, weil seine Künstlerarbeit darin besteht, das, was am Stein zum Kunstwerk stört, wegzuschlagen. Daran arbeitet er Tag um Tag: aber das ist nicht Selbstzweck. Und gar der *Krieg*: der ist nur Strategie,²²⁴ ein Weg des Kampfes, aber man kann diesen Kampf auch anders angehen. Noch in GD, dem „Zwillingswerk zum A“,²²⁵ heißt es ja: „Die Kirche wollte zu allen Zeiten die Vernichtung ihrer Feinde: wir, wir Immoralisten und Antichristen, sehen unsern Vortheil darin, daß die Kirche besteht“.²²⁶ Hier geht es Nietzsche um die „Vergeistigung“ der Feindschaft zum Christentum. Wenig später im selben Abschnitt erscheint das Christentum sogar als nötig für den Immoralismus,²²⁷ im Sinne Zarathustras: „Denn“, so fragt Zarathustra, „muss nicht dasein, über das getanzt, hinweggetanzt werde?“²²⁸ Die Zwillingschrift erwägt auch, daß Immoralisten ihren Gegnern wohl nicht „Schaden tun“: „Eben so wenig als die Anarchisten den Fürsten. Erst seitdem diese angeschossen werden, sitzen sie fest auf ihrem Thron.“²²⁹

Die Vernichtung des Christentums ist also zu Nietzsches gesunden Zeiten, und dazu rechne ich (irgendwie *muß* man sich, auch als in psychiatrisch nicht bewanderter bloßer Nietzscheleser, entscheiden) noch den halben November 1888, eine strategische Option und damit ist der A, beendet am 30. September, relativiert. Die Tatsache, daß es dies Buch mit diesem Titel gibt, daß es Nietzsches — in systematischer Hinsicht — letztes ist, daß es Gegnern des Christentums so großartig formuliertes Material gibt, daß schließlich der Vernichtungskrieg gegen die Christen zur *idée fixe* des kranken Mannes vom Dezember '88 wird, führt oft zu einem perspektivischen Mißgriff: wir nehmen es im Gesamtorganismus des Nietzscheschen Denkens zu wichtig. Es ist ein Zufalls-Schluß; Pech für den Interpreten, daß der Komponist gerade dies Stück presto und fortissimo will; aber Tempo und Lautstärke muß nichts über das Gewicht aussagen, schon gar nicht bei Fragmenten. Wenn ausgerechnet die Juden, mit denen der Sklaven-Aufstand der Moral ja begonnen haben soll, nun als Verbündete erhofft werden,²³⁰ so kann das als weiteres Indiz dafür gewertet werden, daß es hier um Strategie geht. Das „Bündnis“ mit den Juden erfolgt zwar, als Nietzsches Briefe und Notizen schon unübersehbar Anzeichen seiner Krank-

²²³ A 100.

²²⁴ Natürlich nicht das, was er Ende Dezember 1888 plant: das ist Krankheit.

²²⁵ KSA 14, S. 410.

²²⁶ GD, Moral 3.

²²⁷ ib. 6.

²²⁸ Z III, Von alten und neuen Tafeln 2.

²²⁹ GD, Sprüche 36.

²³⁰ Vgl. auch An Köselitz, 9. Dezember 1888, Postskriptum: „—Wissen Sie bereits, daß ich für *meine* internationale Bewegung das *ganze jüdische* Großkapital nöthig habe?...“

heit tragen, aber es hat Methode: Schon der A hatte ja Buddhismus und Schopenhauer vom Christentum getrennt, obwohl beide Richtungen im Sinne der GM zum selben Bereich der Kultur wie das Christentum gehören. Die Gegner werden getrennt, einer wird zur Attacke ausgewählt; mit den Verbündeten oder den fürs erste Ausgesparten beschäftigt man sich später: so führt man Feldzüge durch. Nietzsche ist nicht Antichrist, Nietzsche ist in einer Person Zarathustra und dessen Vorläufer.²³¹ Das Christentum liegt auf dem Weg dieses Vorläufers: ein Hügel, der abgetragen werden muß.

Anders gesagt: Er, der nicht als Gelehrter, sondern, wie er selbst mit einem Ausdruck Zarathustras sagen könnte, als Schaffender über Antike und Christentum schreibt,²³² er trachtet nach seinem Werke, und Antike und Christentum sind Teil des Materials, das bei diesem Trachten seinen Hammer zu spüren bekommt. Das *Werk* hat also mit Antike und Christentum nur indirekt zu tun.²³³ Es geht um Zarathustras *Kinder*.²³⁴ Das soll das diesem Beitrag Vorangestellte sagen.

Prof. Dr. Heinz Gerd Ingenkamp
Universität Bonn
Philologisches Seminar
h.ingenkamp@uni-bonn.de

²³¹ Vgl. Z III, Von der verkleinernden Tugend 3 fin.

²³² Vgl. u.a. 246, 20 ff.

²³³ Vgl. Z II, „Von der Erlösung“: „Ich wandle unter Menschen als den Bruchstücken der Zukunft: jener Zukunft, die ich schaue. Und das ist all mein Dichten und Trachten, dass ich in Eins dichte und zusammentrage, was Bruchstück ist und Räthsel und grauser Zufall.“ Der „grause Zufall“ läßt Geschichte assoziieren.

²³⁴ Siehe den Schluß des Werkes, Z 406, 32 ff. und 408, 17 ff.