universität innsbruck
Universitäts- und Landesbibliothek Tirol

Universitäts- und Landesbibliothek Tirol

Ontologische Ansätze zum Gottesproblem in Nietzsches "Zarathustra"

Plankensteiner, Georg

1966

urn:nbn:at:at-ubi:2-1581

ONTOLOGISCHE ANSÄTZE ZUM GOTTESPROBLEM IN NIETZSCHES "ZARATHUSTRA"

Diese Dissertation ... Prof. Wimmer und Prof. Coreth

D i s s e r t a t i o n

zur Erlangung des Doktorgrades

an der

Philosophischen Fakultät

der

Leopold-Franzens-Universität Innsbruck



vorgelegt von

GEORG PLANKENSTEINER

1966

UB INNSBRUCK
+C93116906

G l i e d e r u n g

	Seite
Inhalt	III
Abkürzungen	XII
Literatur-Übersicht	XIV
Einleitung	1
Vorgeschichte	3
A.) NIETZSCHE IN SEINEM WERK	7
I.) Leben und Werk	9
1.) Inhalt	10
2.) Form	28
3.) System oder Dichtung?	58
II.) Nietzsche und Zarathustra	65
1.) Person	65
2.) Werk	80
B.) ONTOLOGISCHE ANSÄTZE	95
I.) Ansätze	95
1.) Übergang	96
2.) Leben	99
3.) Lehre	99
4.) Methode	100
II.) Nietzsches Ontologie	102
1.) Sein	106
2.) Werden	108
3.) Synthese	113
4.) "Umgedrehter" Platonismus	128
C.) MENSCH	132
I.) Vorrang	133
1.) Lehre vom Menschen	133
2.) Mensch als Seele	135
3.) Mensch als Leib	138
II.) Ungenügen	143

III.) Überstieg 146
1.) Implizit 146
2.) Übermensch 148

D.) GOTT 177
I.) Person 177
1.) Tote Idee 178
2.) Lebendiges Du 190
3.) Christus und Zarathustra 202
II.) Einheit 206
1.) Der Herrschende 209
2.) Die Tiere 211
3.) Das Kind 219
III.) Leben 225
1.) Verstummen 228
2.) Mittag 235
3.) Weisheit 242

Nachwirkung 250
1.) Dichtung 251
2.) Philosophie 253
3.) Theologie 261

Schluß 264
Literaturverzeichnis 265

Inhalt

Seite

Einleitung 1

einen Denker durch eigenes Denken achten, besonders Nietzsche ernst zu nehmen(1) wegen seines Lebens und seines Werks(2)

Vorgeschichte 3

der Leugnung eines abstrakten lebensverneinenden Gottesbegriffs: Lukrez (3 f.); Chr. Wolff (4), I. Kant (5), dt. Idealismus (Hegel), Schopenhauer (6)

A.) NIETZSCHE IN SEINEM WERK 7

seine Zeit zwischen Idealismus und Materialismus (7), Zukunftsbewußtsein, sein Werk nur aus dem Leben verständlich und umgekehrt (8 f.)

I.) Leben und Werk 9

ihre enge Verbindung und Entsprechung nach ihrem Inhalt und nach ihrer äußeren Form (9 f.)

1.) Inhalt 10

drei Phasen in Nietzsches Schicksal und Schaffen auf dem Weg zur Weisheit (11 f.)

a) Verehren und Lernen (bis 1876) 12

(Verehrung von Eltern und großen Persönlichkeiten; Studium)
Verehrung des Vaters (12), von ihm musikalische Begabung und Anlage zur Krankheit (13 f.), nach Tod des Vaters stark weibliche Umgebung (14).
Schulzeit: Interesse für Altphilologie, Universität Bonn und Leipzig, Berufung nach Basel (15).
Verehrung Schopenhauers und Wagners (16), Krankheitsbeginn, Entlassung aus dem Lehrdienst (17). - Zusammenfassung der Jugendjahre, Einfluß der Altphilologie auf philosophische Werke dieser Zeit (18 f.)

b) Betrachten und Überwinden (1876-80) 19

(nüchterne Betrachtung aller Dinge und Überwindung jeder Bindung)
äußere und innere Unruhe: Lösung von R. Wagner (19 f.), Besinnung auf sich selbst (20), gegen Bindung durch Ehe oder Religion, für reine Wahrheitsforschung (21): Interesse für Naturwissenschaft, für das wirkliche Menschenleben; nicht mehr tragendes Kamel, sondern wollender Löwe. -
Werke im aphoristischen Stil (22), Triebtheorie (23)

c) Bejahen und Schaffen (1880-89) 23

(Bejahung alles Irdischen und seine Vollendung im Schaffen)
Enttäuschung mit Freunden, Krankheit und Reisen (23), fugitivus errans, Ewiger-Wiederkunfts-Gedanke, vollendete Einsamkeit (24).
Höhepunkt seines Werks im Aphorismus (25 f.).
Zusammenfassung der drei Perioden (26); geistige Umnachtung (27): Beginn der Krankheit unbedeutend für Beurteilung seiner Philosophie (28)

2.) Form 28

Leben und Werk stimmen auch in ihrer äußeren Ausprägung überein (28 f.)

a) Einsamkeit und Aphorismus 29

(der Einsamkeit im Leben entspricht der Aphorismus im Werk)
Ausnahmesein als Grundzug seines Lebens (29), Freundschaften nur kurz oder nur oberflächlich wegen Hingabe an die Sache (30), Isolierung auch durch Krankheit und fehlende Liebe (31 f.), Freiheitsdrang (33), Einsamkeit als Heimat seines Lebens (33) und als Atmosphäre seines Werks, ausgedrückt im Aphorismus-Stil (34 f.), Erklärung des Worts "Aphorismus" (36), seine Parallele zur Einsamkeit (37), "Einsamkeit" als Einheit und Innerlichkeit (38)

b) Maske und Bild 39

(die Maske im persönlichen Gehaben findet ihre Entsprechung im dichterischen Bild)
Verborgenheit als Merkmal seines Auftretens (39 f.), Freude an der Verstellung; verborgen unter dem Licht (41), bis er sich selbst abhanden kommt (42). - Darstellungsweise im Bild (43), realistischer als der Begriff (44), Entstehung von Begriff (45) und Abstraktion (46), nur Bild von Bedeutung für das Leben (47); Erklärung des Wortes "Bild" (48 f.), Eigenwert des Bildes (49) in der Neuzeit abgeschwächt (50), Symbol von prophetischem Charakter (51), diese Gedankenführung vermittelt Stimmung durch ursprünglichen Beweis (52)

c) Inspiration und Aufweis 53

(Nietzsches Denkart der Inspiration entspricht der Aufweis seiner Ideen im Werk)
Nietzsches Beschreibung der Inspiration (53) als unfreiwilliges Erlebnis (54), Gefahr einer nur scheinbaren Inspiration (55 f.), durch Aufweis wird die Inspiration auch für den Leser zum unmittelbaren Erleben (57), zum Betroffensein jenseits rationalen Warum-Denkens (58)

3.) System oder Dichtung ? 58

Nähe zur Dichtung, gesprochene Rede als Vorbild für den Schreibstil (59), aber Dichten nur Oberfläche, entscheidend sein Philosophieren (60 f.), System als Einheit des Weges (61 f.), als existentiell Umgreifendes (63), Vielfalt als Bedingung der Einheit. -
Rückblick: Existenz als Ausgangspunkt für letzte Fragen heute besonders aktuell (64 f.)

II.) N i e t z s c h e u n d Z a r a t h u s t r a 65

(Nietzsches Übereinstimmung mit Person und Werk "Zarathustra")

1.) Person 65

innere Wesensverwandtschaft in historischer und psychologischer Sicht (66)

a) historisch 66

Zarathustra ein persischer Religionsphilosoph im 6. Jh.v.C., Reformer (66); neu: Dualismus gut-böse und Geist-Körper (67), Ahura Mazda als oberster Herr und Schöpfer, Lebensförderung religiöse Pflicht (68), Feuerkult und Weisheitsstreben (69); ewiges Gericht. - Nietzsche kannte den hist. Zarathustra (70), dessen "Irrtümer" sein Zarathustra überwinden soll, und zwar auf Grund von pers. Tugenden (71), die auch Nietzsche eigen sind (72); sein Neubeginn: Überwindung der Gegensätze (73)

b) psychologisch 74

Nietzsches und Zarathustras Seele als umfänglichste Zusammenfassung der Gegensätze im Jasagen (75), das sich im Tanz mit dem Neintun verbindet (76 f.), einem Tun ohne Zweck (77), ohne Anspruch auf Glaubwürdigkeit (78). Aus Zarathustra spricht Nietzsche auf Grund personaler Synthese (79)

2.) Werk 80

das Awesta des historischen Zarathustra (80) ähnelt Nietzsches "Zarathustra" (81) als dem Mittelpunkt seines Schaffens (82) an der Wende seines Lebens (83); daher nur für Leser mit guten Ohren (84)

a) Handlung 85

viermaliger "Abstieg" Zarathustras, um zu lehren (85), dann Untergang , Nietzsches wachsender Isolierung vergleichbar (86) bis zum Tod (87), der zum Grunde aller Gegensätze hinführt (88)

b) Sprache 88

Nietzsche über Zarathustras Sprache des Dithyrambus als eines getanzten Wechselgesangs (89) mit Grundzügen von Musik (90 f.), Bild und Einsamkeit (92)

c) System? 93

Einheit von Dichtung und Philosophie im Denken auf dem Hintergrund der Verschmelzung von Kunst und Wissenschaft (93), Wille zur Wahrheit aus ganzheitlicher Schau (94)

B.) O N T O L O G I S C H E A N S Ä T Z E 95

Nietzsches Beziehung zum Werk Grundlage für Frage nach Ansätzen zu einer Ontologie (95)

I.) A n s ä t z e 95

Wortbedeutung: keine Endgültigkeit (95)

1.) Übergang 96

(bezüglich Nietzsches geistesgeschichtlicher Position) Nietzsche zwischen Nihilismus und neuer Wertsetzung (96), als "vollkommener" Nihilist zwischen Seinsvergessenheit und ihrer Erfahrung (97 f.), Negation der Negation als An-satz (98)

2.) Leben 99

Schatten-Dasein ließ auch Nietzsches Werk nicht zum "Satz" werden (94)

3.) Lehre 99

kein Hauptwerk, keine Schüler, sondern Aufgebrochene durch das Genie des Herzens (99 f.)

4.) Methode 100

auch unsere Interpretation darf nicht verfestigen, nicht willkürlich noch ängstlich sein (100 f.)

II.) N i e t z s c h e s "O n t o l o g i e" 102

Begriff "Ontologie" abhängig von Seinsauffassung, Sein als Grund- und Überbegriff (102); demgemäß Ontologie = Metaphysik schon bei Aristoteles (103) und Grundlage für die gesamte Philosophie (104 f.); auch bei Nietzsche? (105)

1.) Sein 106

hat bei Nietzsche vorwiegend zwei Bedeutungen:

a) Sein als Erstarrtsein 106

diese bequeme Fiktion lehnt Nietzsche ab

b) Sein als Leben 107

Bejahung dieser Wahrheit (107), gegen 2-Welten-Theorie (108)

2.) Werden 108

einzige Wirklichkeit (108), erfahrbar nur in Gleichnissen (109 f.), Unschuld des Werdens (109 f.), Parallele zu Bergson (110 f.), zum modernen Lebensgefühl, zur neueren Theologie (111 f.)

3.) Synthese: Wille zur Macht und Ewige Wiederkehr des Gleichen 113

Synthese von Sein und Werden als Grundabsicht Nietzsches

a) Wille zur Macht 113

philosophisch gemeint: Wille schon wichtig bei Schopenhauer (113), Schelling, Hegel, Leibniz; für Nietzsche Wille als dynam. Wesen des Seins (114) ähnlich Heideggers Befindlichkeit. Macht als Ausdruck der Ruhe (115) und Einheit des Seins (116); Wille zur Macht daher Synthese von Sein und Werden (117)

b) Ewige Wiederkehr des Gleichen 117

lehrt den Willen zur Macht noch das Zurückwollen (117) in einem Kreislauf alles Seienden, der die Welt ohne Ziel bejaht (118); Gleichnis vom "Torweg Augenblick" (120 f.). Diese Lehre logisch nicht stichhältig, aber existentiell bedeutsam als Wagnis der Wahrheit = Glaube (121), der den Geist der Skepsis überwinden muß (122). Gemeint: Verdichtung der Ewigkeit im Augenblick, Vergleich mit Augustinus und Kierkegaard (123), mit der Musik (124); Ausdruck der Stetigkeit (125) und eines Unsterblichkeits-Bedürfnisses; mehr Betonung des Seins als des Werdens im Gegensatz zum Willen zur Macht, der in die Ewige Wiederkehr mündet (126 f.)

4.) "Umgedrehter" Platonismus 128

Nietzsche gegen übersinnlichen Idealismus und für diese sichtbare Welt (128), deren Wiedergewinnung seit Descartes versucht wird und die für Nietzsche die einzige ist(129); darum Vermischung von Sein und Werden, wobei das Sein vorherrscht (130). Auch Theologie wendet sich stärker der Welt zu. - Nietzsches Ontologie mit Fülle und Tiefe (131)

C.) M E N S C H 132

Ort der Lichtung des Seins, Ungenügen Anlaß zum Überstieg (132)

I.) V o r r a n g 133

1.) Lehre vom Menschen für den Menschen 133

Mensch Nietzsches Zentralproblem als noch nicht festgestelltes Tier (133), Zarathustras Menschenliebe meint den Schaffenden (134)

2.) Mensch als Seele 135

Seele als höchstes Seiendes (135), weil sie Sein erfährt und anstrebt (136), u. zw. in Tanz und Gesang, nicht aber im abstrakten Begriff (137 f.)

3.) Mensch als Leib 138

ohne Leib keine Sprache (138), gegen Überschätzung des Geistes nicht bloß Körper, sondern Leib (139) mit dem "Selbst" im Zentrum (140) als ontologischer Einheit (141) von Geist und Materie, verkörpert im Herzen (142)

II.) U n g e n ü g e n 143

bisheriger Mensch nur Embryo des Menschen der Zukunft (143), nur Übergang und Krankheit, daher Überwindung nötig (144) gegen drohende Gefahr des letzten Menschen (145 f.)

III.) Ü b e r s t i e g 146

1.) implizit 146

Mensch als Wanderer ein unsteter Aufbruch (147) wegen Ungenügen und Vorrangstellung (148)

2.) Übermensch 148

als Sinn der Erde (148) und besonders des Menschen in Fortsetzung der Evolution (148)

a) Entfaltung 150

der erdverbundenen Seele nach Tiefe (150) und Umfang bis zur Einheit der Gegensätze (151) im Edlen (151), ausgehend von menschlicher Transzendenz im Selbst in Richtung auf das Sein (153), dessen sich der Übermensch bewußt wird (154 f.)

b) Untergang 155

Grundthema des "Zarathustra" (155) als Vernichtung und Übergang vor dem Aufgang des Übermenschen (156)

c) Geschenk 157

des Übermenschen (157) bei echter Hoffnung, die das Positive steigert (158): die Liebe im Gegensatz zum Mitleid (159), den Freund im Gegensatz zum Nächsten (160) als ontologisches Phänomen, die leibhafte Redlichkeit (161) als Erkennen, Wollen und Schaffen (162) des Edlen (163) in der schenkenden Liebe des Untergangs um des Höheren willen (164), verwirklicht in Christus; unbestimmte Unendlichkeit, Schau statt Erkenntnis (165), Parallele zur negativen Theologie (166), Unterschied zwischen Vernunft und Glaube, zwischen Logik und Ontologie (167). Weg über Brücke, Treppe und Regenbogen zum "Himmel" des Übermenschen (168), dessen Ziel die Liebe ist (170); darum nur negative Bilder, auch wegen letzter Einheit (171) von Gut und Böse, Sein und Werden (172 f.) im Lachen des Übermenschen (173 f.), vergleichbar dem Zusammenfall der Gegensätze in Gott (175)

D.) G O T T 177

Streben nach Ersatz für den Ideen-Gott durch absolute Person, Einheit, Leben (177)

I.) P e r s o n 177

Lebendiges Du gegen tote Idee (177)

1.) Tote Idee 178

bedeutet Gottlosigkeit als Tod des alten Gottes (178):

a) Ich-Projektion 179

Gott als Lückenbüßer (179), Wert statt Sein (180), damit schon Tötung Gottes im Begriff (181) und im Beweis (182); dieser Gott behindert den Menschen (183 f.), weil er von ihm geschaffen wurde (185)

b) Erdferne 185

wegen vorstellender Vernunft (185), die einen moralischen Gott entwarf (186) als Gegensatz zum Leben (187)

c) Wegbereitung 188

für persönlichen Gott (188) durch Nietzsches religiösen Instinkt und seine Überschreitung des Geistes (189)

2.) Lebendiges Du 190

Zarathustra erstrebt ein neues Ziel (190), nämlich den übermoralischen Gott (191 f.), dabei Werk wichtiger als Glück; persönlicher Gott über formalem Sein (193 f.), das menschliche Sehnsucht nach Liebe nicht befriedigt (195 f.), das will Zarathustras tanzender Gott (196), der Dienst fordert (197) in der existentiellen Frage nach ihm (198); diese ist mehr Haltung als Halt (199) und ermöglicht Antwort Gottes in Liebe (200) und ständiger Erneuerung (201)

3.) Christus und Zarathustra 202

Ablehnung des historischen Christentums (202), nicht aber der Christlichkeit (203); Gemeinsamkeit zwischen Christus und Zarathustra gipfelt in der Liebe (204 f.) und im Symbol des Übermenschen (205 f.)

II.) E i n h e i t 206

aller Daseinspole im absoluten Sein des Übermenschen (207) und des Willens zur Macht (208)

1.) Der Herrschende 209

vereint Erkennen, Schaffen und Lieben (209 f.)

2.) Die Tiere 211

als reine Unschuld (211), führen Zarathustra, u.zw. durch Vereinigung von (212):

a) Stolz und Klugheit 212

in Adler und Schlange (212), wobei der Stolz die Klugheit überflügelt (213) durch die Weisheit (214)

b) Macht und Milde 214

in Löwe und Taube (214), die in sich Weisheit und Liebe vereinen (215 f.), außerdem Adler und Schlange nahe stehn (216) und so das Kommen des Kindes vorbereiten (217), dessen Liebe über dem Mitleid steht (218 f.)

3.) Das Kind 219

leitet Zarathustra (219 f.), u.zw. als:

a) Menschliches Sein 220

Kind Symbol für In-der-Welt-Sein des Menschen (220), für Vertrauen einem Höheren gegenüber (222), für das Leben als Einheit von Sein und Denken (223)

b) Göttliches Sein 224

kindliches "Ich bin" der Götter und des alttestamentarischen Gottes (224) als Einheit von Sein und Person (225)

III.) L e b e n 225

im Gegensatz zum Gottes-Begriff (226) und zum zeitlichen Dasein, das erst im unendlichen Leben seine Vollendung findet (227)

1.) Verstummen 228

als Bedingung für Erfahrung des Absoluten mit persönlichem Einsatz (228); nur Person kann schweigen und sich dem Du öffnen (229), wobei die Welt in zweifacher Hinsicht überstiegen wird (230):

a) Übersteigen der Zeit 230

in der Stille des Hörens als Untergang (231), nur so offenbart sich das Sein (232)

b) Übersteigen der Erkenntnis 232

in der Nacht des Glaubens (232), der sich selber übersteigt auf das Unfaßbare hin (233 f.)

2.) Mittag 235

als Zeichen der nahen Vollendung (235); Einschlafen als mystische Versenkung (236 f.) in die Vollendung von Welt und Zeit (237); Bild als Ausdrucksmittel des Ganzen (238): Licht, Meer (239), Himmel als Gottes-Ersatz (240); Bedeutung der Stille für die Ewigkeit (241)

3.) Weisheit 242

als überrationales Leben (242), auf dessen Meer sich Kant nicht gewagt hat (243), dessen Unergründlichkeit aber Nietzsche annimmt (244); Unbeweisbarkeit Gottes als Person (245): nicht Logik (246), sondern Dialektik mit Tendenz nach unnennbarer Tiefe (247) wie in der negativen Theologie und bei Augustinus (248 f.)

N a c h w i r k u n g

der Ansätze Nietzsches 250

allgemein in der Jugendbewegung (250), im einzelnen in:

1.) Dichtung 251

für C. Dallago Gott das Leben (251), für G. Trakl das Unsägliche (252), für R. M. Rilke das Über-Endliche im Herzen (253).

2.) Philosophie 253

N. Hartmann: Gott als Verrat am Menschen (253), aber für dynamischen Geist ähnlich wie M. Scheler, der menschliche Aktivität betont (254 f.), und wie Lebensphilosophie: H. Bergson (255) für Freiheit, Intuition, Person (256); P. Wust für Wagnis der Weisheit (257). - Existenzphilosophie: K. Jaspers für Selbstwerdung im Scheitern (258) und im Glauben (259); M. Heideggers Sprachphilosophie (260) betont das Ungesagte (261).

3.) Theologie 261

negative und dialektische Theologie: Gott als Geheimnis, besonders bei K. Barth (262): Glaube als Gnade (263).

Schluß 264

bildhaftes Erleben als mystische Gottbegegnung (264)

Abkürzungen

GdT	Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, 1871
UB	Unzeitgemäße Betrachtungen, 1873-76
MA	Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister, 1878
WS	Der Wanderer und sein Schatten, incl. Vermischte Meinungen und Sprüche, 1879
M	Morgenröte, 1881
FW	Die fröhliche Wissenschaft, 1882
Z	Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, 1883-85
JGB	Jenseits von Gut und Böse, 1886
GM	Zur Genealogie der Moral, 1887
W	Der Fall Wagner, 1888
GD	Götzendämmerung, 1888
A	Der Antichrist, 1888
EH	Ecce homo, 1888
NW	Nietzsche contra Wagner, 1888
WzM	Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte, 1888
UdW	Die Unschuld des Werdens

(Die hinter den Abkürzungen angeführten Titel sind Kapitelüberschriften, die Zahlen bezeichnen die Paragraphen).

Römische Zahlen beziehen sich auf die Bände der Großoktavausgabe (Nietzsches Werke, 2 Abtlgn. u. 16 Bde., Leipzig 1909 ff.), die mit der Kleinoktavausgabe (N' We., Klassiker-Ausg. in 8 Bdn., Leipzig 1922 f.) übereinstimmt nach Band und Seitenzahl (arabische Ziffern).

Weitere Quellen:

1.) Die Unschuld des Werdens. Der Nachlaß, ausgewählt und geordnet v. Alfr. Baeumler, 2 Bde. (= Kröners Taschenausg. 82 u. 83)

2.) Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe v. H.-J. Mette, K. Schlechta, C. Koch u. W. Hoppe (bis jetzt 5 Bde. We. u. 3 Bde. Bre. erschienen), München 1933 ff.

3.) Gesammelte Briefe, 5 Teile (6 Bde.), Leipzig 1902 ff. (= Br. I ff. Nr. 1 ff.)

Die Briefe werden auch zitiert mit bloßer Angabe des Datums und der Person, an die sie gerichtet sind.

Benutzt wurde ferner:

Nietzsche-Register. Alphabetisch-systematische Übersicht zu N' Werken nach Begriffen, Kernsätzen und Namen, im Auftrage des N-Archivs ausgearbeitet von Rich. Oehler, Leipzig 1926

Sekundär:

Augustinus, Aurelius: Bekenntnisse, übers. v. Joseph Bernhart, Nachw. u. Anmerkgn. v. Hans Urs v. Balthasar (=Fischer-B. 103), o.O. o.J. (Hamburg ^{6}1961) (= Conf.)

Heidegger, Martin: Holzwege, Frankfurt a.M. o.J. (1950) (= Hw)

Nietzsche, 2 Bde., o.O. o.J. (Pfullingen 1961) (= N I, II)

Jaspers, Karl: Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin ^{2}1947 (= Einführung)

S p e r r geschriebene Stellen sind vom zitierten Autor selbst hervorgehoben, unterstrichene dagegen vom Verfasser dieser Arbeit.

Literatur-Übersicht

Kaum ein Denker fand eine so vielfältige Nachwirkung wie Nietzsche, und zwar sowohl was die Vielfalt der Geistesbereiche betrifft, für die er in Anspruch genommen wurde, als auch was die Deutungen seiner Philosophie anbelangt.

1.) allgemein:

Um zunächst einen kleinen Einblick in die große Spannweite Nietzsches zu bekommen, seien einige Autoren ganz verschiedener Gebiete genannt: Während Riehl Nietzsche als "Künstler" und "Denker", Joel ihn zusammen mit "der Romantik" und Simmel Nietzsche "und Schopenhauer" betrachten, sieht Klages in ihm nur die "psychologischen Errungenschaften", kämpft er nach Hildebrandt mit Wagner "gegen das 19. Jahrhundert" und ist für Baeumler mehr "Politiker" als "Philosoph". Seinen größten Einfluß übte Nietzsche allerdings im literarischen Bereich aus, ein typisches Zeichen dafür, daß - zumindest anfänglich - seine Wirkung die denkerische Bewältigung überstieg. Denn die Dichtung nimmt Einflüsse auf, ohne über sie zu reflektieren.
Die Würdigung Nietzsches als eines Denkers und Philosophen setzte also erst ziemlich spät ein, von G. Deesz treffend aufgezeigt [1], die zu dem Resultat kommt, daß Nietzsche zwei Jahrzehnte nach seinem Tod als Moralist bzw. als Kritiker des vergangenen und Prophet des kommenden Jahrhunderts galt, bis er schließlich nach dem ersten Weltkrieg als Denker deutlich zu werden begann.

2.) philosophisch:

Nietzsche als Denker ernst nehmen heißt, sich mit seiner Philosophie einschließlich seiner Stellung zum Gottesproblem auseinandersetzen. Und das haben zahlreiche Autoren

---

1) G. Deesz: Die Entwicklung des Nietzsche-Bildes in Deutschland, Diss. Bonn 1933

getan. Will man die verwirrende Fülle der diesbezüglichen Schriften einigermaßen ordnen, so wird man am ehesten um 1930 einen Einschnitt in der Nietzsche-Deutung ansetzen, ein Zeitpunkt, von dem an sich Nietzsche selbst erst wahres Verständnis erhoffte. [1] Und in der Tat, vor 1930 herrscht die Ablehnung von Nietzsches Denken vor, besonders bezüglich seiner Aussagen über Gott. [2] Dagegen gilt Nietzsche nach 1930 als Deuter der gottfernen Zeit und Warner vor dem Niedergang, der zum Neubeginn werden kann, besonders seit Heidegger und Buber, in gewissem Sinn auch seit Jaspers, für den ein neuer Anfang nur im Scheitern möglich ist, wofür Nietzsche ein Musterbeispiel darstellt.

Aber auch von anderer Seite, die sich auf die immanente Welt beschränken will, wird Nietzsche immer positiver hervorgehoben als Vorläufer einer "Philosophie des Spiels" (Fink) oder einer kosmischen Philosophie (Löwith und Wein). Demgegenüber ist der Philosoph für Biser der Beginn eines neuen Verhältnisses von Philosophie und Theologie, für Welte ein unbewußter Gottsucher, der die letzte Konsequenz ausließ. Auch L. Müller stellt sein Denken in Bezug zu Gott, während H.M. Wolff ähnlich Heidegger Nietzsches Weg zum Nichts beschreibt.

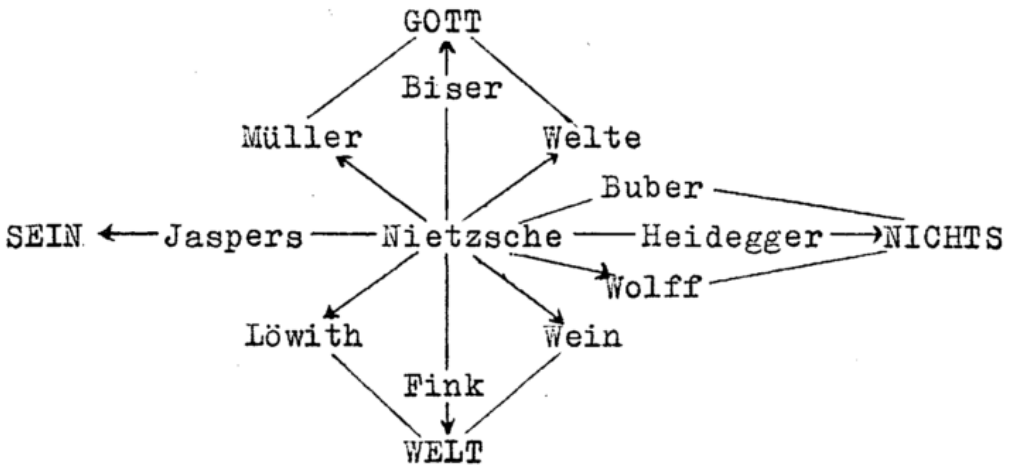
---

1) Vgl. Brief an Dr. Paneth vom Mai 1884

2) Vgl. Eugen Biser: 'Gott ist tot'. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins, München o.J. (1962). 288

Die übrigen Autoren siehe Literaturverzeichnis!

Zum Abschluß dieser Übersicht wollen wir versuchen, die wichtigsten Autoren seit 1930 in einer schematischen Darstellung anzuordnen, gemäß der jeweiligen Richtung, in die sie Nietzsche gestellt bzw. gedeutet wissen möchten. So weist dieser Philosoph hin auf das Sein bzw. das Nichts, auf die Welt und nicht zuletzt auf Gott.



E i n l e i t u n g

Schon das im Titel enthaltene Wort "Ansätze" weist darauf hin, daß diese Arbeit Nietzsches Werk nicht bloß auslegen, sondern dessen Impulse aufgreifen und durchdenken will, und zwar im Sinne "einer indirekten Auswertung, zu der die Mehrsinnigkeit zahlreicher Aussagen (...) anreizt" [1]. Eine solche Auswertung bedeutet nicht etwa Verfälschung eines früheren Denkers, sie beweist im Gegenteil höchste Achtung ihm gegenüber. Denn "einen Denker achten wir nur, indem wir denken" [2], sagt Martin H e i d e g g e r . Denken aber heißt Auseinandersetzung, und "Auseinandersetzung ist echte Kritik. Sie ist die höchste und einzige Weise der wahren Schätzung eines Denkers. Denn sie übernimmt es, seinem Denken nachzudenken und es in seine wirkende Kraft, nicht in die Schwächen, zu verfolgen." [3]

Durch Nachdenken die positiven Kräfte eines Denkers freizulegen, das sind wir besonders jenem Denker schuldig, den wir unbedingt ernst nehmen müssen, wie Bernhard W e l t e betont: "Es ist etwas anders geworden mit uns seit Nietzsche, und wir können nicht mehr so sein, als wenn er gar nicht dagewesen wäre." [4] Doch was hat sich in uns seit Nietzsche geändert? Was ist dasjenige, was wir bewußt oder unbewußt an ihm ernst nehmen? Was ist an ihm achtens- und beachtenswert?
Zunächst fordert Nietzsches Leben von uns Achtung, weil es die Möglichkeiten des Menschseins bis ins äußerste durchforscht hat, und zwar auf so intensive Weise, daß auch das Werk ganz davon durchdrungen ist und ohne die Kenntnis dieses Lebens weithin unverständlich bleibt. Daher wird sich diese Arbeit zuerst mit Nietzsches Dasein in Verbindung mit seinem

---

1) Eugen Biser: 'Gott ist tot'. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins, München o.J. (1962). 266

2) Martin Heidegger: Holzwege, Frankfurt a.M. o.J. (1950). 235

3) Ders.: Nietzsche, Bd. I, o.O. o.J. (Pfullingen 1961). 13

4) Bernhard Welte: Nietzsches Atheismus und das Christentum, Darmstadt o.J. (1958). 9

Werk beschäftigen, und zwar in Hinsicht auf Inhalt und Form. Was bei Nietzsche aber vor allem beachtenswert erscheint und woran wir nie mehr vorbeisehen können, das ist seine radikale Absage an die überlieferten Werte, an die Welt der Ideen, im besonderen an Gott, zugleich aber sein Bemühen, den so entstandenen Nihilismus zu transzendieren auf ein Sein hin, das mehr ist als nur rationaler Begriff. U n d d a v o n v o r a l l e m w i l l d i e s e A r b e i t s p r e c h e n , weil diese Seite bei Nietzsche bisher noch kaum beachtet wurde. Also wird ein zweiter Teil von seinen Ansätzen zu einer Ontologie handeln, die sich allerdings als etwas Anderes als die klassisch-metaphysische Seinslehre erweisen wird, nämlich als eine existentielle Gedankenfolge, die ihren Ausgangs- und Mittelpunkt beim Menschen hat. Überhaupt spielt bei Nietzsche der Mensch eine große Rolle, weshalb sich ein weiterer Abschnitt mit diesem Denkmotiv beschäftigen wird. Diesen Menschen aber will der Philosoph zu seinem höchsten Ziel führen, dessen sonst unbestimmte Struktur sich als personal, einheitlich und lebendig erzeigen wird. Damit schuf Nietzsche Ansätze für ein Gottesbild und eine Gotteserfahrung, wie sie lange Zeit verschüttet waren und erst heute wieder langsam hervortreten. Davon soll der letzte Teil sprechen, wobei besonders die Unerschöpflichkeit Gottes deutlich werden wird. Daraus ergibt sich auch, daß der von Nietzsche angedeutete Weg nur einer von vielen sein kann, niemals jedoch der einzige. Jedenfalls aber will diese Arbeit im Anschluß an Nietzsche versuchen, - mit einer Formulierung Eugen B i s e r s gesprochen, - einen kleinen "Beitrag zur Lösung des ontologischen und theologischen Fundamentalproblems" [1] zu leisten.

---

1) E. Biser: 'Gott ist tot'. 266

V o r g e s c h i c h t e

Bevor wir auf Nietzsche selbst und sein Werk eingehen, sei kurz eine Vorgeschichte dessen angedeutet, was bei diesem Philosophen radikal zum Ausbruch kam, nämlich die Leugnung Gottes als Absage an einen überholten Gottesbegriff bzw. die leidenschaftliche Suche nach einem neuen Gottesbild.
Mit dem Eintritt in die hellenistische Kulturwelt wurde der jüdisch-christliche Glaube gezwungen, sich mit der griechischen Skepsis auseinanderzusetzen. Das hatte zur Folge, daß der Glaube, bislang nur eine praktische Frage, nun auch zu einem theoretischen Problem des Verstandes wurde. Diese Verbindung mit der griechischen Philosophie, die die Scholastik tief beeinflussen und bis heute nachwirken sollte, schloß die Gefahr in sich, die Vernunft absolut zu setzen und den Glauben auf sie allein zu stützen. Daraus entsprang ein Gottesbegriff, der eine abstrakte Projektion war und lebensverneinend wirkte. Denn die Vernunft verlangte nach einer Erfüllung der menschlichen Mangelhaftigkeit in einem Absoluten, bei dem sich die eigene Schwäche des Intellektes und des Willens ausruhen konnte Ein solches Gottesbild ad absurdum zu führen, bietet natürlich keine Schwierigkeit. "Wo Gott zum 'Bedürfnis' des Menschen degradiert wird, wird er geschändet durch menschliche Selbstbefriedigung." [1)]
Diese falsche Gottesvorstellung hatte schon im 1. Jahrhundert v. Chr. der römische "Epikureer" Lukrez, von dem uns das älteste geschlossene Zeugnis eines Atheismus überliefert ist, vor Augen, wenn er gegen die Religion ankämpft, um den Menschen zu befreien. Ohne Gott ausdrücklich zu leugnen, hält er dessen Dasein doch für bedeutungslos, da alles durch eine natürliche Ursache grundsätzlich erklärbar sei. Der gläubige Mensch fürchte sich also ganz zu Unrecht vor einem Gott, der seine Freiheit beschränkt und ihn für seine Vergehen bestraft.[2)] Darum sei es

---

1) Gotthold Hasenhüttl: Der unbekannte Gott? (= Theol. Meditationen, hrg. v. H. Küng, 8), o.O. o.J. (Einsiedeln 1965). 55

2) Vgl. Titus Lucretius Carus: De rerum natura, Zürich 1956. I 55-59; II 87-93

notwendig, "den Geist von den Knotungen der Religion zu befreien" [1]; denn etwaige Lücken in der Naturerklärung durch ein absolutes Wesen auszufüllen, sei unnötig und absurd. [2]
Aber nicht nur diese römische Götter-Vorstellung, gegen die sich Lukrez noch vor Christi Geburt auflehnte, auch das christliche Gottesbild war vom griechischen Rationalismus stark beeinflußt und blieb es das ganze Mittelalter hindurch. Nur so war es wohl möglich, daß zu Beginn der Neuzeit mit dem Aufkommen der Naturwissenschaften Glaube und Wissen in einen unüberbrückbaren Gegensatz auseinanderbrachen. Denn der Glaube hatte sich teilweise so sehr in Wissen aufgelöst, daß eine Hinfälligkeit dieses Wissens auch eine solche des Glaubens nach sich gezogen hätte; um das zu verhindern, hielt die Theologie am alten Wissen fest, nämlich am geozentrischen Weltbild und an der aristotelischen Physik, was einen Konflikt mit der neuen Naturwissenschaft, die das heliozentrische Weltbild als richtig erkannte, nach sich ziehen mußte. So sahen sich damals viele Naturwissenschaftler gezwungen, den Glauben aufzugeben. [3] Bezüglich der Gottesvorstellung galt für die Philosophie weiterhin die rationalistische Metaphysik, für die eine starre, unpersönliche Substanz bestimmend war und die in der Theodizee eines Christian W o l f f ihren absoluten Höhepunkt erreichte.
Dagegen nun lehnte sich vor allem Immanuel K a n t auf, der sich vom Empirismus aus dem dogmatischen Schlummer wecken ließ und in seinen "Kritiken" Möglichkeit und Unmöglichkeit voneinander schied (κρίνειν). [4] "Ich mußte also das W i s s e n aufheben, um zum G l a u b e n Platz zu bekommen." [5] An die Stelle rationaler Schlüsse will er existentiellen Glauben setzen. [6]

---

1) ebd. I 932

2) ebd. V 1184-1193

3) Vgl. Ignace Lepp: Psychoanalyse des modernen Atheismus, o.O. o.J. (Würzburg 1963). 144 f.

4) Vgl. Kants Brief an Christian G a r v e vom 12.9.1798: "Nicht die Untersuchung vom Daseyn Gottes, der Unsterblichkeit etc. ist der Punkt, von dem ich ausgegangen bin, sondern die Antinomie der r. V. (...); diese war es, welche mich aus dem dogmatischen Schlummer zuerst aufweckte." (Kants ges. Schrn., hrg. v.d. Königl.Preuß. Ak.d. Wschn. Bd. XII, Berlin 1902. 255)

5) KrV B XXX; vgl. B 773

6) Vgl. B XXXII f

Schon früher war ihm nämlich klar geworden, daß die überlieferten Gottesbeweise allzu leichtfertig vorgegangen waren. In seiner Schrift "Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" (1763) läßt er nur mehr den ontologischen Schluß von der unaufhebbaren Möglichkeit der Dinge auf das Dasein eines notwendigen Wesens gelten [1] und beendet das Werk mit den wegweisenden Worten: "Es ist durchaus nötig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht ebenso nötig, daß man es demonstriere." [2]

Später ist für Kant Gott nur mehr eine Fiktion "als ob"; er hält ihn aber trotzdem - oder vielleicht gerade deshalb - für realer als das bloß Phänomenale. Das zeigt unter anderem die Tatsache, daß er die " R e v o l u t i o n in der Gesinnung" [3], die "Änderung des Herzens" [3] in seiner Abhandlung "Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1793) nicht auf das "phaenomenon", sondern auf das "noumenon" bezieht. [4] Damit weist er auf Nietzsches Herzdenken, das sich schon bei Augustinus und Pascal deutlich ausgeprägt findet, auch in einer rationalistischen Epoche voraus.
Ähnliches gilt von dem Brief, den Kant am 31. Dezember 1765 an Joh. Heinr. Lambert schrieb: "Ehe wahre Weltweisheit aufleben soll, ist es nötig, daß die alte sich selbst zerstöre (...) wie die Fäulnis die vollkommenste Auflösung ist, die jederzeit vorausgeht, wenn eine neue Erzeugung anfangen soll ..." [5] Hier kündigt sich bereits der "Tod Gottes" an, wie ihn Nietzsche verstehen wird; aber auch der positive Aspekt ist schon da, wenn es an anderer Stelle heißt: " 'Gott ist die Liebe.' " [6]
Zwischen Kant und Nietzsche jedoch versucht der deutsche Idealismus noch einen letzten Aufschwung der ratio, indem er

---

1) Vgl. WW II 162 (Akademie-Ausg. in 22 Bdn., Berlin 1902 ff.)
2) WW II 163
3) WW VI 47
4) Vgl. ebd.
5) WW X 54
6) WW VI 145

die Philosophie zur einzigen Offenbarung macht und Gott noch deutlicher als bisher vermenschlicht. Das geschieht dadurch, daß einerseits unendliches und endliches Subjekt eine untrennbare Einheit bilden und andererseits Glauben und Wissen identisch gesetzt werden. Doch zeigen sich auch hier schon Andeutungen einer künftigen Entwicklung, besonders bei H e g e l . Obwohl dieser Philosoph den Idealismus vollendet, ist ihm Gott doch "ein unerkennbarer Gott, der jenseits der Grenzpfähle der Vernunft liegt" [1]. Der dogmatische Gottesbegriff ist also tot: "worauf die Religion der neuen Zeit beruht, - das Gefühl: Gott selbst ist tot (...) rein als Moment (...) der höchsten Idee ..." [2]. Aber Gott wird wieder lebendig, und diesen neuen Gott will Hegel nun nahebringen in seinem organologischen Denken: eine erstaunliche Parallele zu Nietzsche, wie sich noch zeigen wird.

Als ein weiterer Vorläufer Nietzsches wäre S c h o p e n h a u e r zu nennen, und zwar deshalb, weil er die praktische Vernunft Kants zum reinen Willen verabsolutiert hat. Nicht mehr der Verstand, allein der Wille "regiert" die Welt. In dieser Radikalisierung verbirgt sich das echte Anliegen, mehr von der personalen, je einzelnen Existenz als von der abstrakten Idee auszugehen und auf ein personales Du an Stelle eines starren "ens a se" hinzustreben.

Alle diese hier kurz geschilderten Spannungen zwischen Vernunft und Wille, Wissen und Glaube, Idee und Person kommen bei Nietzsche zur explosiven Entfaltung.

---

1) Hegel WW I 286 (Jubiläumsausg. in 2o Bdn. von Hermann Glockner, Stuttgart 1927 ff.)

2) WW I 433

A.) N I E T Z S C H E I N S E I N E M W E R K

Dem menschlichen Wesen ist es eigen, ständig angespannt zu sein zwischen Vergangenheit und Zukunft, zwischen dem, was erreicht ist, und dem, was noch aussteht, zwischen Erfüllung und Sehnsucht. Das gilt nicht nur von den einzelnen Augenblicken, die das Individuum durchlebt, sondern auch von jeder Zeitepoche, die eine ganze Generation ihre Gegenwart nennt und die mehr von der Vergangenheit oder mehr von der Zukunft bestimmt wird, je nachdem, ob die Tradition einfach übernommen und fortgeführt wird oder ob der Wille zu neuen Ideen und Taten stärker ist.
Zur Zeit Friedrich Nietzsches jedenfalls war der neue Geist mächtiger, weil der alte sich totgelaufen hatte, nämlich der deutsche Idealismus. Diese philosophische Bewegung erreichte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ihren Höhepunkt und gleichzeitig ihre Vollendung, und zwar durch Georg F.W. Hegel. Dieser Denker fühlte sich teilweise zu Recht als Erfüller der abendländischen Metaphysik, doch überspannte er den Bogen, indem bei ihm alles zur Idee wurde und alles in der Identität des absoluten Weltgeistes aufging, sodaß sich in dieser Überbetonung schon eine Entwertung des Idealismus anbahnte [1].
Diese Entwertung vollzog sich um die Mitte des 19. Jahrhunderts ganz plötzlich, nach der Art eines Zusammenbruchs. Ein neuer Zeitgeist war im Kommen: An die Stelle des Idealismus trat nun der Materialismus und das rein naturwissenschaftlich-technische Denken; denn die abstrakte Geistigkeit empfand man als einseitig und wirklichkeitsfremd, darum wandte man sich dem realen Leben, der Fülle des Endlichen in seiner Unmittelbarkeit zu. Heidegger hat ja treffend daran erinnert, daß

1) Vgl. Edgar Salin: Jakob Burckhardt und Nietzsche, Heidelberg o.J. (²1948). 7: über Hegel und Nietzsche

solche Zuwendung zur Welt der eigentlichen Technik vorausgehen muß [1].

Besonders fruchtbaren Boden fand dieser neue Geist in der starken Persönlichkeit Nietzsches, der das Absterben der Vergangenheit in seiner Gegenwart besonders intensiv erlebte und erlitt. Das ist der Grund dafür, warum Nietzsche seiner Zeit immer voraus sein und ganz für die und in der Zukunft leben wollte. "An meinen Kindern will ich es gut machen, daß ich meiner Väter Kind bin: und an aller Zukunft d i e s e Gegenwart!" [2] Dieses Zukunftsbewußtsein war so stark, daß ihn manchmal selbst davor schauderte, etwa in der Gestalt Zarathustras:

"Zu weit hinein flog ich in die Zukunft: ein Grauen überfiel mich. Und als ich um mich sah, siehe! Da war die Zeit mein einziger Zeitgenosse." [2]

So wird Nietzsche neben Marx und Kierkegaard zum radikalsten Kritiker des Verfalls der bürgerlich-christlichen Welt, indem er den Idealismus Hegels und dessen übertriebene Ganzheit des absoluten Geistes, in dem alles Einzelne untergeht, in besonderer Weise umwandte zu einer ausgeprägten Individualität des Einsamsten der Einsamen. Nietzsche wurde aber vor allem deshalb auf sich selbst zurückgeworfen, weil seine Zeit von einem Denken abrückte, das einseitig nur die ratio betraf, ohne den lebendigen Menschen einzubeziehen. Jetzt aber will man die Fülle der Welt und des Lebens einfangen, was nur durch ein Engagement der ganzen Persönlichkeit möglich ist. Dieser Umstand bietet die Erklärung dafür, warum Nietzsches Denken so eng mit seinem Leben verknüpft ist, daß sein Werk nur aus dem Kern seiner Person und seine Person nur aus einer tiefen Betrachtung des Werks verständlich werden. Diesen Tatbestand hat der Philosoph selbst in die Worte gefaßt:

"Von allem Geschriebenem liebe ich nur das, was einer mit seinem Blute geschrieben. Schreibe mit Blut: und du wirst erfahren, daß Blut Geist ist." [3]

---

1) Vgl. Martin Heidegger: Holzwege, Frankfurt a.M. o.J. (1950). 204, wo von der "Verwesung des Übersinnlichen"die Rede ist.

2) Z II Vom Lande der Bildung

3) Z I Vom Lesen und Schreiben

Darum wird Nietzsche auch als "Lebensphilosoph" oder als "existentieller Denker" bezeichnet, der kein abstraktes und lebensfernes System liefert, sondern oft schwer durchschaubare, weil auf das Wesentliche reduzierte Gedankensplitter aus sich hinausschleudert, die auf doppelte Weise mit dem Leben verbunden sind: einmal sind sie unmittelbar aus dem Leben, der Existenz gewonnen [1] und zum zweiten zielen sie auf die Gesamtheit allen Daseins. Denn " 'Geist ist das Leben, das selber ins Leben schneidet' " [2]. Entsprechend dieser Denkform ist die Sprache Nietzsches dichterisch, reich an Bildern, aber unkompliziert. "Schaubarkeit und prägnant treffender Zugriff gilt statt entwickelter Durchdachtheit". [3] Die Form ist genauso ein Abbild des Lebens wie der Inhalt. Nietzsches Werk ist eben blutvolles Leben nach innen und außen, während umgekehrt sein ganzes Schicksal seine Mitteilungen sind. So steht dieser Philosoph nicht außerhalb seines Werks in einer distanzierten Betrachtung dessen, was er denkt und schreibt, nein, er geht ganz auf in seinem Schaffen, er ist im Vollsinn des Wortes in seinem Werk, das daher nur auf dem Hintergrund seines Lebens einsichtig werden kann. [4]

I.) L e b e n u n d W e r k

Wie bei kaum einem anderen Denker bilden also Nietzsches Leben und Werk eine Einheit, die Nietzsche selbst von einem Philosophen fordert, wenn er etwa an Kant und Schopenhauer kritisiert: "Ihre Gedanken machen nicht eine leidenschaftliche Seelen-Geschichte aus, es gibt da keinen Roman, keine Krisen, Katastrophen und Todesstunden zu erraten, ihr Denken

---

1) Vgl. E. Salin: a.a.O. 123

2) Z IV Der Blutegel

3) Karl Jaspers: Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin ^{2}1947. 43

4) Vgl. ebd. 32

ist nicht zugleich eine unwillkürliche Biographie einer Seele ... Ich denke, wie billig, nicht an grobe 'Ereignisse' von außen, sondern an die Schicksale und Zuckungen, denen das einsamste und stillste Leben verfällt, welches Muße hat und in der Leidenschaft des Denkens verbrennt." [1]

Wie tief spricht hier doch Nietzsche von sich selbst. Diese Verbindung von Denken und Schicksal ist so stark, beide sind so sehr an ihrem Inhalt und nach ihrer Form ineinander verschlungen, daß sie am besten gemeinsam betrachtet werden.

1.) Inhalt

In Nietzsches Entwicklung lassen sich drei Abschnitte unterscheiden, die man "Perioden" [2], "Phasen" [3] oder mit Nietzsches Ausdruck "Gänge" auf dem Weg zur Weisheit nennen kann. Alle drei Begriffe drücken im Grund das gleiche aus, doch wird das Gemeinte in dem Wort "Phase" am deutlichsten. Darunter versteht man gemeinhin eine Entwicklungsstufe, die durch Zeit und Umstände bedingt wird. Geht man aber auf den griechischen Ursprung des Wortes zurück, so zeigt sich eine viel tiefere Bedeutung. "Phase" kommt von "φαίνεσθαι = sich zeigen" bzw. von "τὸ φῶς = das Licht" und steht also mit "Phänomen" bzw. "Phänomenologie" in Zusammenhang. [4] In der Phase eines Lebens tritt etwas vom Wesen dieses Menschen ans Licht, und zwar in jeder Phase mehr und anders. Um daher einen Denker, besonders einen so leidenschaftlichen wie

---

1) M 481

2) Vgl. Karl Löwith: Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen, o.O. o.J. (Stuttgart 1956). 25-30 und Karl Ulmer: Nietzsche. Einheit und Sinn seines Werkes (= Dalp-Taschenb. 363), Bern-München o.J. (1962). 21-22

3) Vgl. K. Jaspers: Einführung 44

4) Vgl. M. Heidegger: Sein und Zeit, Tübingen ^{10}1963. 28

Nietzsche, zu verstehen, ist es notwendig, alle Phasen seiner Entwicklung zu kennen, seine ganze Existenz im Sinn einer Phänomenologie ans Licht zu heben. Nur so wird der Höhepunkt von Nietzsches Schaffen klar, der sich einerseits im "Zarathustra", andererseits im Andenken des Gottesproblems ausprägt. Damit ist auch die Bedeutung des Folgenden für unser Thema einsichtig.

Diese Einteilung in drei Phasen durchzieht sowohl sein äußeres Leben, wobei der Wechsel von Aufenthaltsort und Beruf Einschnitte schafft, als auch sein Denken und dessen Produkte, wenn auch freilich die Werke dem jeweiligen Wandel der Lebensart nachhinken. In diesem Sinn überschneiden sich die Übergänge etwas, doch gelten im großen und ganzen die Fingerzeige, die Nietzsche für den Weg zur Weisheit gibt, vortrefflich für ihn selbst: " D e r W e g z u r W e i s h e i t . Fingerzeige zur Überwindung der Moral.

D e r e r s t e G a n g . Besser verehren (und gehorchen und l e r n e n) als irgend Einer. Alles Verehrenswerte in sich sammeln und miteinander kämpfen lassen. Alles Schwere tragen. Asketismus des Geistes - Tapferkeit. Zeit der Gemeinschaft./Die Überwindung der bösen, kleinlichen Neigungen. Das umfänglichste Herz: man erobert nur mit Liebe. Vaterland, Rasse, alles gehört h i e r h e r . (Richard Wagner warf sich vor einem tiefen liebevollen Herzen nieder: ebenso Schopenhauer. Dies gehört zur e r s t e n Stufe.)/

D e r z w e i t e G a n g . Das verehrende Herz zerbrechen, als man am f e s t e s t e n gebunden ist. Der freie Geist. Unabhängigkeit. Zeit der Wüste. Kritik alles Verehrten (Idealisierung alles Unversehrten), Versuch umgekehrter Schätzungen.

/Die Überwindung auch der guten Neigungen. (Unvermerkt solche Naturen wie Dühring und Wagner und Schopenhauer als n o c h n i c h t e i n m a l auf dieser Stufe stehend!)/

D e r d r i t t e G a n g . Große Entscheidung, ob tauglich zur positiven Stellung, zum Bejahen. Kein Gott, kein Mensch mehr ü b e r mir! Der Instinkt des Schaffenden, der

Größe, w o er die Hand anlegt. Die große Verantwortung und die Unschuld. (Um Freude irgendworan zu haben, muß man a l l e s gutheißen.) Sich das Recht geben zum Handeln.
/Jenseits von Gut und Böse. Er nimmt sich der mechanischen Weltbetrachtung an und fühlt sich nicht gedemütigt unter dem Schicksal: er i s t Schicksal. Er hat das Los der Menschheit in der Hand./
- Nur für wenige: die meisten werden schon im zweiten Weg zugrunde gehn. Plato, Spinoza? Vielleicht g e r a t e n ? Sich hüten vor Handlungen, die nicht mehr zur e r r e i c h t e n S t u f e passen, z.B. das Helfen-wollen bei Solchen, die nicht bedeutend genug sind, - dies ist falsches Mitleid."[1)]

a.) Verehren und Lernen (bis 1876)

Geboren wurde Friedrich Wilhelm Nietzsche am 15. Oktober 1844 zu Röcken bei Lützen, wo sein Vater protestantischer Pastor war. Dieser stand bei seiner Gemeinde wegen seines scharfen Verstandes in hohem Ansehen und zeichnete sich außerdem durch musikalische Begabung aus. Dem Vater gehörte die ganze kindliche Verehrung des jungen Friedrich, der als Vierzehnjähriger über ihn schrieb:
"Das vollendete Bild eines Landgeistlichen! Mit Geist und Gemüt begabt, mit allen Tugenden eines Christen geschmückt, lebte er ein stilles, einfaches, aber glückliches Leben und wurde von allen, die ihn kannten, geachtet und geliebt. Sein feines Benehmen und heiterer Sinn verschönerte manche Gesellschaften, zu denen er geladen war und machten ihn gleich bei seinem ersten Erscheinen überall beliebt. Seine Mußestunden füllte er mit schöner Wissenschaft und mit Musik aus. Im Klavierspielen hatte er eine bedeutende Fertigkeit, besonders im freien Variieren erlangt." [2)]

---

1) XIII 39 f.

2) Aus meinem Leben, 1844-58. In: Historisch-kritische Gesamtausgabe Bd. 1, S.1 f.

Diese musikalische Begabung übertrug sich auf den Sohn Friedrich, der schon in jungen Jahren seine Angehörigen mit Kompositionen überraschte und der leidenschaftlich gern am Flügel phantasierte [1]. Schon mit fünf Jahren mußte Friedrich Nietzsche Schmerzliches erleben, da sein geliebter Vater starb. "Im September 1848 wurde plötzlich mein geliebter Vater 'gemütskrank'. Jedoch trösteten wir uns und er sich mit baldiger Genesung. Immer wenn wieder ein besserer Tag war, bat er, doch ihn wieder predigen und Confirmanden-Stunden geben zu lassen. Denn sein tätiger Geist konnte nicht müßig bleiben. Mehrere Ärzte bemühten sich, das Wesen der Krankheit zu erkennen, aber vergebens. Da holten wir den berühmten Arzt Opolcer, der sich damals in Leipzig befand, nach Röcken. Dieser vortreffliche Mann erkannte sogleich, wo der Sitz der Krankheit zu suchen wäre. Zu unser aller Erschrecken hielt er es für eine Gehirnerweichung, die zwar noch nicht hoffnungslos, aber dennoch sehr gefahrvoll sei. Ungeheure Schmerzen mußte mein geliebter Vater ertragen, aber die Krankheit wollte sich nicht vermindern, sondern sie wuchs von Tag zu Tag. Endlich erlosch sogar sein Augenlicht und in ewigem Dunkel mußte er noch den Rest seiner Leiden erdulden. Bis zum Juli 1849 dauerte noch sein Krankenlager; da nahte der Tag der Erlösung. Den 26. Juli versank er in tiefen Schlummer und nur zuweilen erwachte er. Seine letzten Worte waren: Fränzchen - Fränzchen - komm - Mutter - höre - höre - Ach Gott! - Dann entschlief er sanft und selig." [2]

Besteht hier nicht eine auffallende Parallele zum Tod des späteren Philosophen? Die letzten Worte des Vaters beweisen dessen geistige Umnachtung; Friedrich endete in einem ähnlichen Zustand. Ferner war der Sohn schon in jungen Jahren fast blind; der Vater erblindete kurz vor seinem Tod. Allerdings schließt Karl Jaspers, der ehemalige Psychiater, die

---

1) Vgl. F. Köhler: Friedrich Nietzsche (= Aus Natur und Geisteswelt, Sammlg. wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen, 601. Bd.), Leipzig-Berlin 1921. 10

2) Aus meinem Leben, 1844-58: a.a.O.S.4f.

Möglichkeit einer Vererbung auf den jungen Nietzsche aus und hält dessen Krankheit "mit größter Wahrscheinlichkeit" für eine "progressive Paralyse", hervorgerufen durch "zufällige äußere Ursachen" [1]. Immerhin, wenn auch eine direkte körperliche Übertragung ausscheidet, so dürfte es doch die enge geistige Verwandtschaft gewesen sein, die Friedrich zu ähnlichen Leistungen, z.B. in der Musik, und auch zu ähnlichen Krankheiten geführt hat. Der Philosoph selbst sieht einen solchen Zusammenhang, wenn er schreibt:
"Mein Vater starb mit 36 Jahren: er war zart, liebenswürdig und morbid, wie ein nur zum Vorübergehn bestimmtes Wesen, - eher eine gütige Erinnerung an das Leben als das Leben selbst. Im gleichen Jahre, wo sein Leben abwärts ging, ging auch das meine abwärts: im sechsunddreißigsten Lebensjahre kam ich auf den tiefsten Punkt meiner Vitalität - ich lebte noch, doch ohne drei Schritt weit vor mich zu sehn ..." [2]
Diese Übereinstimmung im Lebensverlauf mag der Grund gewesen sein, warum er seinem Vater immer ein ehrendes Andenken bewahrt hat, obwohl er ihn nur wenige Jahre gekannt hatte. Nietzsches Mutter, die beim Tod ihres Mannes erst 24 Jahre alt war, übersiedelte 1850 mit Friedrich und seiner Schwester Elisabeth nach Naumburg, wo sie mit der Großmutter und zwei Tanten in einem Haus zusammen wohnten. Diese betont weibliche Umgebung hat nicht unwesentlich auf Nietzsches Gemüt gewirkt, besonders was seinen Glauben und seine Stellung zur Religion in den späteren Jahren betrifft. Damals aber war es für ihn noch die Zeit des Verehrens und bald auch des Lernens; nachdem er nämlich zwei Klassen des Naumburger Gymnasiums besucht hatte, erhielt er im Jahre 1858 eine Freistelle an der Landesschule Pforta. Die dort vorzugsweise gepflegte philologisch-historische Bildung kam seiner Neigung sehr entgegen, da er für Mathematik vollkommen unbegabt war, während Geschichte,

---

1) K. Jaspers: Einführung. 92 f.
2) EH Warum ich so weise bin. 1

Deutsch und besonders altklassische Philologie seine Liebhaberei bildeten. So lernte er vor allem die Tragödien des Äschylos und die Werke Platons, aber auch die Musik Beethovens und R. Wagners kennen und lieben. Bald verband ihn innige Freundschaft mit Frhr. v. G e r s d o r f f und Paul D e u s s e n . Nicht unbedeutend war auch die Gründung der Vereinigung "Germania" durch Nietzsche, in der dieser führend war und öfter kleine Arbeiten zum Vortrag brachte, die Vorboten kommender Werke waren.
Nach bestandener Reifeprüfung bezog Nietzsche 1864 für zwei Semester die Bonner Universität, wo er auf der philosophischen und theologischen Fakultät gleichzeitig inskribiert war. Er trat der Burschenschaft Frankonia bei, schied aber schon bald wieder aus, weil ihm der Abstand zwischen Ideal und Wirklichkeit in dieser Vereinigung zu groß erschien. 1865 folgte er seinem Lieblingslehrer R i t s c h l nach Leipzig, wo er mit einigen Gleichgesinnten den philologischen Verein gründete und mit Erwin R o h d e Freundschaft schloß. Vom Herbst 1867 bis zum Herbst 1868 absolvierte er seinen Militärdienst, war anschließend ein halbes Jahr Privatgelehrter in Leipzig und erhielt noch vor seiner Promotion einen Ruf als Professor an die Universität Basel, und zwar auf Empfehlung Ritschls, der nach Basel geschrieben hatte:
"So viele junge Kräfte ich auch seit nunmehr 39 Jahren unter meinen Augen sich habe entwickeln sehn: n o c h n i e habe ich einen jungen Mann gekannt ..., der s o früh und s o jung schon s o reif gewesen wäre, wie diesen Nietzsche... Bleibt er, was Gott gebe, lange leben, so prophezeie ich, daß er dereinst im vordersten Rang der deutschen Philologie stehen wird. Er ist jetzt 24 Jahre alt: stark, rüstig, gesund, tapfer von Körper und Charakter ... Er ist der Abgott ... der ganzen jungen Philologenwelt hier in Leipzig. Sie werden sagen, ich schildere eine Art von Phänomen; nun ja, er ist das auch; dabei liebenswürdig und bescheiden ... Der Schwerpunkt seiner Studien lag bisher in griechischer Literaturgeschichte, ... mit besonderer Betonung ... der Geschichte

der griechischen Philosophie. Aber es ist gar kein Zweifel, daß, wenn ein praktisches Bedürfnis an ihn herantritt, er bei seiner großen Begabung auch in andere Gebiete sich mit bestem Erfolg einarbeiten werde. Er wird alles können, was er will." [1]

Auf Grund dieser ehrenvollen Berufung erhielt Nietzsche von der philosophischen Fakultät Leipzig ohne jedes weitere Examen den Doktorgrad verliehen. Wie sehr er sich schon in Leipzig mit Philosophie beschäftigte und insbesondere von S c h o p e n h a u e r , dessen Welt- und Lebensauffassung Nietzsches Denken etwa auf ein Jahrzehnt hinaus bestimmte, begeistert war, zeigt ein Brief, den er am Abend vor seiner Abreise nach Basel an Frhn. von Gersdorff schrieb: "Meinen Zuhörern jenen Schopenhauerschen Ernst zu übertragen, der auf der Stirne des erhabenen Mannes ausgeprägt ist - dies ist mein Wunsch, meine kühne Hoffnung." [2]

Bekanntlich faszinierte Nietzsche an Schopenhauer vor allem dessen Grundthese, daß der Wille das Wesen der Welt und des Lebens sei, daß dieser sich des Verstandes als seines Gehilfen bediene, und daß nur durch Verneinung des Willens Erlösung von allem Leid möglich sei.

In Basel, wo Nietzsche im April 1869 eintraf, traten zahlreiche ehrenwerte Personen in seinen Gesichtskreis; denn an keiner anderen deutschsprachigen Universität lehrten Geister vom Range B u r c k h a r d t s und B a c h o f e n s , waren Fachgrößen wie Andreas H e u s l e r und Franz O v e r b e c k tätig. Die tiefste Achtung aber brachte Nietzsche, der neben seinen Vorlesungen auch am Pädagogium unterrichtete, Richard W a g n e r entgegen, den er schon in Leipzig persönlich kennengelernt hatte. Jetzt traf er schon im ersten Basler Semester mit ihm und seiner Gemahlin Cosima in dessen Landhaus in Tribschen bei Luzern zusammen. Künftighin war er dort bis zum Jahre 1872 häufig zu Gast, und er behielt diese Begegnung als Höhepunkt seines

---

1) F. Ritschl an den Ratsherrn Wilh. Vischer am 11. Jan.1869; zit. nach Joh. Stroux: N' Professur in Basel, Jena 1925. 32 und 36.

2) Br. I Nr. 35

Umgangs mit Menschen zeitlebens im Gedächtnis. Bei seinen Studenten erfreute er sich wachsender Beliebtheit, bis seine Lehrtätigkeit jäh unterbrochen wurde durch den Ausbruch des deutsch-französischen Krieges im Jahre 1870. Nietzsche konnte daran wegen der Schweizer Neutralitätsverpflichtung nur als freiwilliger Krankenpfleger teilnehmen; schon nach wenigen Wochen kehrte er jedoch mit einem Verwundetentransport nach Deutschland zurück, da er selbst an Ruhr und Diphterie erkrankt war. Diese Krankheit war der Beginn seiner körperlichen Leiden, die ihn nun ständig begleiteten und sich in Migräneanfällen, Augenleiden und nervösen Magenbeschwerden kundtaten. Nietzsche hat sich mit der Kraft des Verzweifelten gegen körperliche Schmerzen gewehrt und wollte ihnen unter keinen Umständen erliegen. So nahm er auch nach dieser ersten schweren Krankheit viel zu früh seine Berufstätigkeit wieder auf und brach als Folge davon im Jänner 1871 zusammen. Darauf verbrachte er mit seiner Schwester einen Erholungsurlaub in Lugano; die folgenden Jahre blieb sein körperlicher Zustand labil, bis im Winter 1876/77 abermals ein Rückfall erfolgte, sodaß er im Herbst 77 einen Jahresurlaub antreten und schließlich im Frühjahr 1879 um seine Entlassung einkommen mußte, wobei allerdings nicht nur seine Krankheit eine Rolle spielte.

Da seine Basler Tätigkeit im Jahre 1876 praktisch beendet war, und er sich zu diesem Zeitpunkt schon aus der Gemeinschaft zu lösen begann, können wir hier den ersten Einschnitt in seinem Leben ansetzen, umso mehr, da Nietzsches Selbstauffassung seines Weges dem entspricht [1]. Diese erste Periode ist also vor allem gekennzeichnet durch Studien in Naumburg, Pforta, Bonn und Leipzig, aber auch durch vertrauensvolle Übernahme dessen, was seine Eltern, die übrigens beide Nachkommen protestantischer Geistlicher waren,

---

1) Vgl. K. Jaspers: Einführung 46

ihm mitteilten, und weiters durch Verehrung großer Geister wie Schopenhauer und Ritschl. Es ist die "Zeit der Gemeinschaft" [1] von Burschenschaft und philologischem Verein.

Beides, Lernen und Verehren, sind besondere Kennzeichen der Jugend; wenn wir im Falle Nietzsches auch die meisten Basler Jahre noch zur "Jugendzeit" rechnen, so deshalb, weil er als Professor nicht aufhörte zu lernen, vor allem durch eifrige Lektüre [2], und sein Verehren erst jetzt seinen Höhepunkt erreichte, nämlich an Wagner und Burckhardt.

Es ist die Zeit der Jugend, da ihm Gott als Höchstes gilt und er der Sehnsucht nach dem "unbekannten Gott" beredten Ausdruck verleiht [3]. Überhaupt entsprechen die Jugend- und Frühschriften dem kultur- und geniegläubigen Verehren dieser Phase. Schon sehr früh beginnt Nietzsche mit seinem eigentlichen Werk, also mit philosophischen Arbeiten. Das ist wohl vorwiegend auf seinen Lehrer Ritschl zurückzuführen, der nicht nur Nietzsches Interesse für das Altertum, sondern insbesondere auch seiner philosophischen Neigung entgegenkam:

"Ritschls Seminar der klassischen Philologie war einzig durch die Technik der philosophischen Interpretation; sogar zahlreiche Mediziner und andere Nichtphilologen nahmen daran teil: um 'Methode' zu lernen. Es war in der dort gepflegten Kunst und Haltung etwas, das aller Wissenschaft gemeinsam ist: zu unterscheiden das Wirkliche vom Unwirklichen, den Tatbestand vom Hinzugedachten, das Bewiesene von der Meinung, objektive Gewißheit von der subjektiven Überzeugung. Erst durch den Blick auf das, was aller Wissenschaft überhaupt gemeinsam ist, entsteht das helle Bewußtsein dessen, was eigentlich wissenschaftliches Wissen ist. Das Wesen des Forschers, seine Unbestechlichkeit, sein unablässiger kritischer Kampf mit dem eigenen Denken, seine schlichte Leidenschaft, wurde Nietzsche gegenwärtig." [4]

---

1) XIII 39

2) Vgl. K. Jaspers: Einführung 35

3) Vgl. das Jugendgedicht "Dem unbekannten Gott"

4) K. Jaspers: Einführung 34

Sein erstes philosophisches Werk war "Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" (1871), das die Philologen vor allem deshalb ablehnten, weil sie es rein philologisch verstanden und kritisierten. 1873-76 folgten vier "Unzeitgemäße Betrachtungen", darunter eine über Schopenhauer und eine über Wagner. Aus dem Nachlaß gehören hierher noch die Vorträge "Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten" und die Aufzeichnungen zur geplanten Unzeitgemäßen "Wir Philologen". Diese Schriften sind zusammenhängend geschrieben, ihr Stil ist kaum aphoristisch. Nietzsche steht eben noch unter dem Eindruck des Gebotes "Du sollst", das ein Leben in Gemeinschaft und ein Schaffen in traditionellem Stil zur Folge hat. [1)]

b) Betrachten und Überwinden (1876 - 80)

Nietzsches äußerem wechselvollen Leben in den Jahren 1876-79, das durch Krankheit bedingt war, entsprach eine innere Unruhe und Wandlung. Während er noch im Winter 1876/77, als er zur Erholung in Sorrent weilte, enge Beziehungen zu dem Psychologen Paul R é e und zu dem Musiker Peter G a s t fand, insbesondere aber zu der durch die "Memoiren einer Idealistin" bekannt gewordenen Schriftstellerin Malwida von Meysenbug, die er schon im Mai 1872 bei der Grundsteinlegung des Bayreuther Festspielhauses unter Wagners Freundeskreis getroffen hatte, so war seine Lösung von Richard Wagner, die bereits 1874 begonnen hatte, erstes Anzeichen einer Absage an die Gemeinschaft überhaupt. 1876 erschien er noch auf Einladung Wagners in Bayreuth, verließ aber schon nach den ersten Festspielproben die Stadt, um

---

1) Vgl. Z I Von den drei Verwandlungen

nach zehn Tagen noch einmal zurückzukehren. Die endgültige Abkehr von Bayreuth war bedingt durch das hohle Gebaren der Festspielgesellschaft, das Nietzsche anwiderte. Der eigentliche B r u c h m i t W a g n e r vollzog sich stillschweigend. Nietzsche wagte es wohl nicht, dem Freunde, der nichts zu bemerken schien, seine veränderte Haltung offen mitzuteilen. Er fühlte sich mehr und mehr als Vorläufer und Bahnbrecher einer noch "unbewiesenen Zukunft", während ihm Wagner immer mehr als Deuter und Verklärer der Vergangenheit vorkam. "Wagners Ziele wandten sich immer mehr vom Leben ab, die Nietzsches immer mehr dem Leben zu." [1)]

Nietzsche verkehrte äußerlich weiter mit Wagner und legte seine neuen Anschauungen in einer Schrift nieder, die als "Der freie Geist" dem "Menschlichen Allzumenschlichen" beigefügt wurde. Dieses Werk sandte der Philosoph 1878 dem Künstler zu, worauf verständlicherweise keine Antwort erfolgte. Zeitlebens hat Nietzsche an dieser Trennung gelitten, ein Zeichen dafür, daß er persönliche Beziehungen einem höheren Ziel opfern zu müssen glaubte.
"Was sich damals bei mir entschied, war nicht etwa ein Bruch mit Wagner - ich empfand eine Gesamtabnützung meines Instinkts, von der der einzelne Fehlgriff, heiße er nun Wagner oder Basler Professur, bloß ein Zeichen war. Eine U n g e d u l d überfiel mich; ich sah ein, daß es die höchste Zeit war, mich auf m i c h zurückzubesinnen." [2)] An anderer Stelle heißt es ähnlich: "Ich lechze nach mir, - das war eigentlich das fortwährende Thema meiner letzten zehn Jahre." [3)]
Eine solche Entwicklung hin zum eigenen Ich vollzieht sich notwendigerweise in jedem jungen Menschen, nur war sie hier, wie alles bei Nietzsche, besonders radikal. Bezeichnend

---

1) Raoul Richter: Friedrich Nietzsche. Sein Leben und Werk, Leipzig ⁴1922. 47

2) EH Menschliches Allzumenschliches 3

3) Br. I Nr. 172

dafür ist etwa, daß der Philosoph kurz vor 1876 ernste Heiratsabsichten hatte, weil er sich nach einem geordneten Haushalt sehnte. Ein diesbezüglicher Antrag wurde ihm jedoch ausgeschlagen, und seither hat er nie mehr etwas ähnliches erwogen. [1] Auf seinem Weg zu sich selbst meinte er, auch den Glauben seiner Jugend aufgeben zu müssen. Bereits in Bonn hatte er begonnen, der christlichen Religion in den Formen der kirchlichen Glaubenslehre abzusagen, da er zwischen vernunftmäßigem Erkennen und vertrauendem Glauben einen Gegensatz sah. So schrieb er damals an seine Schwester:

"Kommt es denn darauf an, die Anschauungen über Gott, Welt und Versöhnung zu bekommen, bei der man sich am bequemsten befindet, ist nicht vielmehr für den wahren Forscher das Resultat seiner Forschung geradezu etwas Gleichgültiges? Suchen wir denn bei unserem Forschen Ruhe, Friede, Glück? Nein, nur die Wahrheit, und wäre sie höchst abschreckend und häßlich ... Hier scheiden sich nun die Wege der Menschen; willst du Seelenruhe und Glück erstreben, nun, so glaube, willst du ein Jünger der Wahrheit sein, so forsche. Dazwischen gibt es eine Menge halber Standpunkte. Es kommt aber auf das Hauptziel an." [2]

Nietzsches Hauptziel wird immer klarer die Forschung. Darum ist er jetzt so weit, daß er sich auch von allen persönlichen Beziehungen löst, um ohne fremde Hilfe die Wahrheit zu suchen; er will niemandem mehr vertrauen, niemandem mehr glauben, weil er nur im schweren, einsamen Kampf die Wirklichkeit zu finden hofft und weil er meint, nur nach einer völligen Lösung eine neue Bindung eingehen zu können. So ist diese Periode für ihn die Zeit der Wüste, der kritischen Zersetzung, die Zeit, da er sich von der Philologie ab- und durch die Naturwissenschaften der positiven Wirklichkeit zuwendet, da er alle Dinge in nüchternem

---

1) Vgl. dazu H.W. Brann: Nietzsche und die Frauen, Leipzig 1931

2) an Schwester 11.6.65

Abstand kalt betrachtet. "Jene metaphysische Vernebelung alles Wahren und Einfachen, der Kampf m i t der Vernunft g e g e n die Vernunft, ... dies war es, was mich endlich krank und kränker machte ... Jetzt schüttle ich ab, was nicht zu m i r gehört, Menschen als Freunde und Feinde, Gewohnheiten, Bequemlichkeiten, Bücher." [1] Jetzt verwirft er seinen "Aberglauben vom Genius" [2]. "Jetzt erst konnte ich den s c h l i c h t e n Blick für das w i r k l i c h e Menschenleben gewinnen." [3] Es ist die Phase, in der Nietzsche zu seinem eigenen Willen kommt. Wenn wir wiederum das Zarathustra-Kapitel "Von den drei Verwandlungen" zu Rate ziehen, so entspricht der Philosoph jetzt dem Löwen, der sagt "Ich will", und nicht mehr dem tragsamen Kamel:
"Aber in der einsamsten Wüste geschieht die zweite Verwandlung: zum Löwen wird hier der Geist, Freiheit will er sich erbeuten und Herr sein in seiner eignen Wüste." [4]

Und so schreibt er in einem Brief aus dieser Zeit: "jetzt wage ich es, der Weisheit selber nachzugehn und selber Philosoph zu s e i n ; früher verehrte ich die Philosophen." [5]
Die Werke aus dieser Periode, zu denen wir die zwischen 1876 und 1882 entstandenen Schriften zu rechnen haben, zeigen schon in ihrem Stil die geänderten Züge des Verfassers; denn ihre Grundform ist der Aphorismus als das Wort des Einsamen. [6] Es handelt sich um "Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister", erschienen 1878, bezeichnend schon durch seinen Untertitel, um "Vermischte Meinungen und Sprüche" aus dem Jahre 1879; aus dem gleichen Jahr stammt "Der Wanderer und sein Schatten",

---

1) an Mathilde Maier 15.7.78
2) XI 403
3) XI 123
4) Z I Von den drei Verwandlungen
5) an Carl Fuchs Juni 78
6) Vgl. unten S. 29 - 39

eine Schrift, die später (1886) mit den "Vermischten Meinungen und Sprüchen" vereinigt wurde. "Der Wanderer und sein Schatten" trägt nicht zufällig diesen Titel, wie ein Hinweis im "Ecce homo" zeigt:
"Damals - es war 1879 - legte ich meine Basler Professur nieder, lebte den Sommer über wie ein Schatten in St. Moritz und den nächsten Winter, den sonnenärmsten meines Lebens, a l s Schatten in Naumburg. Dies war mein Minimum: 'Der Wanderer und sein Schatten' entstand währenddem." [1)]
Im Frühjahr 1880 reiste Nietzsche mit Peter Gast nach Venedig, wo er aus einer gehobenen Stimmung heraus die "Morgenröte" begann, die er im Genueser Winter von 1880/81 vollendete. Dieses Buch, das im Sommer 1881 erschien, ist der Beginn eines Schlages gegen jeden Rationalismus und der Versuch einer Verbindung von Idealismus und Positivismus durch die Triebtheorie, in der alle Werte und Wahrheiten auf schöpferische Funktionen des Trieblebens zurückgehen. Auch die "Fröhliche Wissenschaft", Buch I-IV, veröffentlicht im Jahre 1882, ist eine Kritik des Bisherigen, allerdings in wärmeren Tönen als die "Morgenröte", und stellt einen Übergang zum "Zarathustra" und somit zur nächsten Phase in Nietzsches Leben und Schaffen dar.

c) Bejahen und Schaffen (1880 - 89) .

Diese letzte Periode seines hellen Bewußtseins ist zunächst gekennzeichnet durch das Abklingen einiger weniger Freundschaften, die sich noch erhalten hatten. So enttäuschte ihn vor allem Paul Rée, der auf dem positivistischen Standpunkt im Gegensatz zu Nietzsche verharrte, und Lou S a l o m é , die ihm nicht das Verständnis und die Jüngerschaft entgegenbrachte, die er sich von ihr erhofft hatte. Seit Nietzsche Basel endgültig verlassen hatte, irrte er von Ort zu Ort, ständig auf der Suche nach einem geeigneten Klima für seine schmerzlichen Leiden.

---

1) EH Warum ich so weise bin 1

So verbrachte er den Sommer meist in der Oberengadiner Gebirgswelt, nämlich in Sils Maria, das er im Jahre 1881 kennen und lieben gelernt hatte, während er sich im Winter gewöhnlich an der Riviera, besonders in Genua und Nizza, aufhielt, Kurz vor seiner geistigen Umnachtung wird Turin seine Lieblingsstadt. Nietzsche selbst bezeichnet sich in dieser Zeit als "irrenden Flüchtling", wenn er unter sein Bild als Widmung schreibt: "Friedrich Nietzsche, e h e - m a l s Professor, jetzt fugitivus errans" [1]. Er wohnte in billigen einfachen Zimmern, wanderte untertags viel und gern durch die Landschaft und machte viele zufällige Bekanntschaften mit Reisenden. Diesem unsteten Wanderleben entsprach neben einer Verfeinerung und Auflockerung der Denkungsart vor allem eine sich bis zur Vollendung steigernde Einsamkeit, in der Nietzsche zu einer gewissen Klarheit seiner Überzeugungen gelangte, und sich ein neuer Glaube in ihm durchsetzte.
Entscheidend dafür war der Gedanke der ewigen Wiederkunft, der ihn wie eine Intuition ganz plötzlich überfiel, worauf wir später noch zu sprechen kommen. Jetzt will er aus dem begeisterten Bejahen aller Dinge Neues schaffen, jetzt sagt er von sich: "Ich bin auf der Höhe meines Lebens, d.h. meiner Aufgaben." [2] Er hat sich zu einem entschiedenen Selbstverständnis durchgerungen und ist von der Negativität der Wüste zur Positivität des Schaffens vorgedrungen. Diese Periode findet daher ihre Entsprechung in der Figur des Kindes, das alles bejaht und im Spiele schafft [3], das vor allem einfach da ist, ganz Existenz und Sein ist, dem also am ehesten die Aussage gemäß wäre: "Ich bin". [4]

---

1) L. Salomé: Friedrich Nietzsche in seinen Werken, Dresden o.J., nach S. 32

2) an Franz Overbeck Sept. 81

3) Vgl. Z I Von den drei Verwandlungen

4) Vgl. K. Löwith: N' Philosophie der ewigen Wiederkunft d. Gl., o.O. o.J. (Stuttgart 1956). 29

Allerdings sehnt er sich auch in dieser Zeit der vollendeten Einsamkeit im Grunde seines Herzens nach Freunden und nach Kontakt mit Menschen. So plant er unter ständig zunehmender Gesundheit für das Jahr 1883 Vorlesungen in Leipzig, die ihm aber wegen des von der Fachwelt als bedenklich empfundenen Inhalts seiner Schriften nicht ermöglicht wurden. Dafür stürzte er sich umso heftiger in seine schriftstellerische Tätigkeit, obwohl er im Herbst 1882 beschlossen hatte, zehn Jahre lang nichts zu schreiben, um seine Philosophie in der Stille ausreifen zu lassen und sie erst 1892 zu verkünden. Aber schon 1883 bricht er das Schweigen mit dem ersten Buch des "Zarathustra", in dem das Neue, das sich schon in den beiden vorangegangenen Werken angekündigt hatte, zum Durchbruch kommt:

"Die Zeit des Schweigens ist v o r b e i : mein "Zarathustra' .... möge Dir verraten, w i e hoch mein Wille seinen Flug genommen hat. ... Hinter all den schlichten und seltsamen Worten steht mein t i e f s t e r E r n s t und meine g a n z e P h i l o s o p h i e . Es ist ein Anfang, mich zu erkennen zu geben - nicht mehr!" [1] "Ich h a b e mein neues Land entdeckt, von dem noch niemand etwas wußte; nun muß ich's mir freilich immer noch Schritt für Schritt erobern." [2] Diese Eroberung dauerte zunächst bis 1885, wo der vierte und letzte Teil des "Zarathustra" vollendet wurde, und fand ihre Fortsetzung in den übrigen Werken dieser Periode, nämlich in "Jenseits von Gut und Böse", das zusammen mit dem V. Buch der "Fröhlichen Wissenschaft" im Sommer 1886 erschien, und in der Schrift "Zur Genealogie der Moral", veröffentlicht im Herbst 1887; außerdem kamen 1887 zu den alten, jetzt neu aufgelegten Werken neue Vorreden heraus, die vom hervorragenden rückschauenden Selbstverständnis Nietzsches Zeugnis geben.

---

1) an Frh. v. Gersdorff 28.6.83

2) an Overbeck 8.12.83

Im Jahre 1888 spitzte sich dann zum letzten Male sein Schaffenswille in ungeheurer Weise zu. Schlag auf Schlag folgten "Der Fall Wagner", "Götzendämmerung", "Der Antichrist", "Ecce homo", "Nietzsche contra Wagner"; der "Antichrist" sollte der erste Teil des geplanten Hauptwerkes "Der Wille zur Macht . Versuch einer Umwertung aller Werte" sein, dessen Struktur uns im Nachlaß überliefert ist. Auch in den Schriften dieser Phase herrscht wie in denen der zweiten der Aphorismus-Stil vor, wenn er auch eine etwas flüssigere Gestaltung findet. Jedenfalls kann man schon den Titeln dieser Werke entnehmen, daß sie alle aus dem erhöhten Standpunkt des Schaffenden Menschen und Tatbestände beurteilen.

Wenn wir nun nocheinmal auf die drei Perioden in Nietzsches bewußtem Lebensgang zurückschauen, so stellen wir folgende Entwicklungen fest: vom Verehren durch Überwinden zum Schaffen; vom Lernen über das nüchterne Betrachten zum Bejahen aller Dinge; vom Glauben der Jugend ("Du sollst") durch den Unglauben des Nihilismus ("Ich will") zu einem neuen Glauben ("Ich bin"); vom Beruf des Schülers und Studenten über den des Professors zu dem des "fugitivus errans". Die Übergänge zwischen den einzelnen Phasen betrachtet Nietzsche selbst als existentielle Veränderungen des "Geschmacks", welches Wort bei Nietzsche "ein jedem Gedanken, jeder Einsicht, jeder Wertschätzung substantiell Vorhergehendes", "eine entscheidend aus der Tiefe der Existenz sprechende Instanz" [1] bedeutet. Derartige Hinweise Nietzsches finden sich sowohl 1876 als auch 1880 in seinen Aufzeichnungen. [2]

Anhangsweise seien nun noch die Jahre seiner geistigen Umnachtung geschildert.

Unmittelbar vor dem Ausbruch der Krankheit erlebte Nietzsche das erste Aufkeimen kommenden Ruhms, nachdem in der dritten Periode das Unverständnis für seine Schriften in Deutschland

---

1) K. Jaspers: Einführung 49

2) Vgl. dazu ebd.

auch bei seinen Freunden immer stärker geworden war. Jetzt aber, im Jahre 1888, teilt ihm der Literaturhistoriker Dr. Georg B r a n d e s von der Universität Kopenhagen mit, daß seine Vorlesungen über Nietzschesche Philosophie unter ungewöhnlichem Andrang von Zuhörern großes Interesse erregten. Darüber ist Nietzsche so beglückt, daß er gleich Paul Deussen davon berichtet. Aber schon bald, nämlich in den ersten Jännertagen des Jahres 1889, wurde der Philosoph in Turin von einem schweren paralytischen Anfall betroffen, sodaß er auf der Straße bewußtlos zusammenbrach und von seinem Wirt in hilfloser Verfassung zu seiner Wohnung gebracht werden mußte. Bald darauf erhielten viele seiner alten Freunde eigenartige, kurze Mitteilungen, die abwechselnd mit "Dionysos" und mit "Der Gekreuzigte" unterzeichnet waren. Durch solche Zuschriften beunruhigt, reiste der Kirchenhistoriker Overbeck am 7. Jänner 1889 nach Turin und brachte den Freund in die Basler Irrenanstalt. Kurze Zeit später wurde dieser auf Veranlassung seiner Mutter in die Irrenklinik Professor Binswangers nach Jena gebracht. Schließlich nahm im März 1890 die Mutter selbst ihn in Pflege nach Naumburg; nach ihrem Tod im Jahre 1897 übersiedelte er mit seiner Schwester nach Weimar, wo er am 25. August 1900 starb. Wenige Tage später wurde er in Röcken neben seinen Eltern ohne kirchliche Weihen begraben.

Die Geisteskrankheit hatte sich vor allem dadurch geäußert, daß er in gelegentliche Erregungszustände verfiel und seine Geistesfunktionen allmählich erloschen, sodaß er seine Umgebung nicht mehr oder nur vorübergehend erkannte. Über die schwierige Frage, wann die Krankheit ausgebrochen sei, sind heftige Diskussionen entstanden. So läßt P. J. Möbius [1] die Paralyse Nietzsches schon 1881 beginnen und begründet diese Auffassung mit einigen Stellen in den seitdem

---

1) P. J. Möbius: Nietzsche (= Ausgew. Werke Bd. V), Leipzig ^{3}1909

erschienenen Werken, die rauschhafte Steigerungen des Gefühlslebens verraten. Doch sind andere Psychiater wie Jaspers [1] und Hildebrandt [2] der Überzeugung, daß diese Symptome nicht ausreichen für eine eindeutige Diagnose auf Paralyse, weshalb sie deren Anfang nicht vor dem 27.12.1888 sehen, an welchem Tag Nietzsche noch einen klaren Brief an Carl Fuchs geschrieben hat. Allerdings taucht am gleichen Tage ein erstes Anzeichen beginnenden Wahnsinns auf, da er Overbeck folgende Zeilen schickt:

"Ich selber arbeite eben an einem Promemoria für die europäischen Höfe zum Zwecke einer antideutschen Liga. Ich will das 'Reich' in ein eisernes Hemd einschnüren und zu einem Verzweiflungskrieg provozieren." [3]

Wie dem auch sei, die Frage nach dem Beginn der Krankheit ist für die Beurteilung der Nietzscheschen Philosophie ziemlich bedeutungslos, da auch ein Kranker und selbst ein Irrer Wahrheiten sagen kann, die an anderen Maßstäben und nicht an seinem Gesundheitszustand zu messen sind. Im übrigen weist Jaspers sogar auf die positive Bedeutung hin, die Nietzsches Krankheit für sein Werk gehabt hat. [4]

2.) Form

Sowie der Inhalt von Nietzsches Leben dem seines Werkes entspricht, indem der äußere Ablauf seines Schicksals in seinen Gedanken und Schriften eine Parallele findet, so stimmt auch die Form, in der sich dieses Leben vollzog, auf eine

---

1) K. Jaspers: Einführung 92 f.

2) Kurt Hildebrandt: Der Beginn von Nietzsches Geisteskrankheit (Ztschr. f.d. ges. Neurologie und Psychiatrie 89, H. 1-3)

3) an Overbeck 27.12.1888

4) Vgl. Jaspers: Einführung. 109

erstaunliche Weise mit der Ausdrucksform überein, in der der Philosoph sein Denken formulierte. Dabei sind wir uns natürlich bewußt, daß die Form nicht gänzlich losgelöst vom Inhalt betrachtet werden kann und soll; deshalb erfolgt eine Trennung hier nur im Sinne der methodischen Klarheit. Bei diesem Unterfangen wollen wir Nietzsches Frühschriften, die noch im althergebrachten durchlaufenden Stil verfaßt sind, weniger berücksichtigen, da diese für seine "endgültige Philosophie" [1] und damit für unser Thema von geringer Bedeutung sind.

a) Einsamkeit und Aphorismus

Was zunächst den Gesichtspunkt der E i n s a m k e i t im Leben Nietzsches betrifft, so hat sich am tiefsten und eingehendsten Karl J a s p e r s damit befaßt. "Der Grundzug von Nietzsches Leben ist sein A u s n a h m e s e i n. Er wird von allem wirklichen Dasein gelöst, von Beruf und Lebenskreis. Er findet nicht Ehe, nicht Schüler und Jünger, er baut sich keinen Tätigkeitsbereich in der Welt. Er verliert den festen Wohnsitz und irrt von Ort zu Ort, als ob er suchte, was er nie findet. Aber dieses Ausnahmesein ist selber eine Substanz, ist die Weise von Nietzsches gesamtem Philosophieren." [2]
Das Ausnahmesein drückt sich also im Gehalt seines ganzen Denkens aus, aber auch in der Art seines Lebens, das nicht nur ein "Weg zur Weisheit" [3] ist, sondern zugleich und ineins damit ein Weg zu immer größerer Einsamkeit bis zur völligen Isolierung in der geistigen Umnachtung. Schon vor 1876 hat Nietzsche selbst von dieser Einsamkeit gesprochen:

---

1) K. Jaspers: Einführung 43
2) ebd. 41
3) XIII 39

"Furchtbare Einsamkeit des letzten Philosophen! Ihn umstarrt die Natur, Geier schweben über ihm!" [1] Äußerlich vollzog sich dieser Weg zur Einsamkeit als Loslösung von der Gemeinschaft, von den Freunden; innerlich war er schon immer einsam gewesen, auch wenn er sich andererseits zeit seines Lebens nach Verständnis sehnte [2]. So waren die Freundschaften mit Rohde und Wagner zwar die tiefsten, doch glaubte Nietzsche, um seiner Aufgabe willen den äußeren Bruch vollziehen zu müssen. Rée und Salomé scheinen für ihn nur ein Ersatz für die verlorenen Freunde gewesen zu sein, obwohl er ihnen herzlich entgegenkam. Die Enttäuschung mit ihnen hat ihn weniger hart getroffen; gegenüber diesen gescheiterten Freundschaften gab es in Nietzsches Leben auch noch dauerhafte Beziehungen, die aber ohne echten Tiefgang waren, vor allem zu seinen Angehörigen.
Es gibt für Nietzsche also vorübergehende Freundschaften, deren Tiefe im Laufe seines Lebens abnahm, und dauernde Beziehungen, die oberflächlich blieben. Es ist bei ihm somit nicht nur dauernde Tiefe, sondern auch tiefe Dauer ausgeschlossen. Der Grund für diese fortschreitende Isolation ist nach Jaspers weniger psychologischer Natur als vielmehr existentieller Art, da Nietzsche immer stärker vom Bewußtsein seiner Aufgabe gefesselt wurde. Denn nur so ist es erklärlich, daß er immer wieder nach Zweisamkeit verlangte und doch immer wieder darauf verzichtete: " S o b a l d ich nur einmal den Traum geträumt hatte, n i c h t allein zu sein, war die Gefahr fürchterlich. Noch jetzt gibt es Stunden, wo ich nicht weiß, mich selber zu erraten." [3] "Noch jetzt schwankt, nach einer Stunde sympatischer Unterhaltung mit wildfremden Menschen, meine ganze Philosophie: es scheint mir so töricht, recht haben zu wollen um den Preis von Liebe, und sein Wertvollstes

---

1) X 146

2) Vgl. K. Jaspers: Einführung, Kapitel "Freunde und Einsamkeit" 58-91

3) an Overbeck 8.12.1883

nicht mitteilen zu können, um nicht die Sympathie aufzuheben." [1] Wie viel einsamer mußte Nietzsche dann werden, als er es wagte, dieses Wertvollste mitzuteilen. Der Philosoph ist sich selbst des Zwiespalts zwischen seiner menschlichen Sehnsucht und seiner denkerischen Aufgabe bewußt: "Die Antinomie meiner ... Lage und Existenzform liegt ... darin, daß alles das, was ich als philosophus radicalis n ö t i g habe - Freiheit von Beruf, Weib, Kind, Vaterland, Glauben usw. usw., ich als ebenso viele E n t b e h r u n g e n empfinde, insofern ich glücklicherweise ein lebendiges Wesen und nicht bloß eine Analysiermaschine bin." [2]

Ein weiteres äußeres Zeichen seines Ausnahmeseins sind seine Krankheiten, die ihn seit dem Jahre 1870 ständig begleiteten. Es steht uns nicht zu, eventuell seelische Ursachen dieser dauernden und verschiedenartigen Gesundheitsschäden zu behaupten; jedenfalls sei festgestellt, daß jede Krankheit zu einer gewissen Isolierung von der Umwelt führt, so auch bei Nietzsche: er mußte um seine Entlassung als Professor einreichen und war später zu ständiger Wanderschaft auf der Suche nach einem günstigen Klima gezwungen. So war seine Einsamkeit wenigstens teilweise durch Krankheit bedingt.
Schließlich ist ein Grundzug seines Lebens die fehlende Liebe, und zwar sowohl bezüglich der Liebe, die ihm entgegengebracht wurde, als auch bezüglich der Liebe, die er anderen gab. Für die erste war der frühe Tod seines Vaters, dessen Wesen er sosehr entsprach, von nicht geringer Bedeutung, da er vom Vater so viel erhalten hatte: "Ich betrachte es als ein großes Vorrecht, einen solchen Vater gehabt zu haben: es scheint mir sogar, daß sich damit alles erklärt, was ich sonst an Vorrechten habe ..." [3] Dagegen war seine Beziehung zur Mutter ganz anderer Art: "Das

---

1) an Gast 20.8.1880
2) an Overbeck 14.11.1886
3) EH Warum ich so weise bin 3

Verhältnis Nietzsches zur Mutter ist getragen von liebevoll ergebener Aufmerksamkeit und zarter Rücksichtnahme, doch zeigt es nicht die gleichen Merkmale innigster Wesensverbundenheit, wie das zum Vater. Die geistige Fremdheit machte sich schon beim Verzicht des Sohnes auf das theologische Studium und bei seiner Hinneigung zu Wagner bemerkbar. Die freiheitliche Entwicklung seines philosophischen Geistes forderte ihren Widerspruch heraus. In der Zeit nach dem Zarathustra reißen ihn die mütterlichen Ratschläge gelegentlich sogar zu schmerzlich schroffen Äußerungen hin." 1) So schrieb er einmal an die Schwester: "Es gehört zu den Rätseln, über die ich einigemale nachgedacht habe, wie es möglich ist, daß wir blutsverwandt sind." 2) Es bleibt unbestritten, daß die Mutter tatsächlich ihr Bestes gab - das zeigt u.a. ihre aufopfernde Pflege, die sie dem geisteskranken Sohn angedeihen ließ - , wohl aber hat Nietzsche sich offensichtlich von ihr nicht verstanden gefühlt; und das ist bei der Betrachtung seiner Person entscheidend. Daraus ersehen wir schon, daß der Philosoph zumindest Mitursache für das Fehlen der Liebe war, weil er nach Jaspers immer nur das Seinige liebte:

"Es ist die Frage: liebte Nietzsche nicht aus dem Grund der Seele mit der Liebe, welche Kommunikation stiftet und in Bewegung hält, weil sie auf die existentielle Wirklichkeit selbst trifft und nicht auf absolute Maßstäbe und nicht auf schwärmerisch imaginierte Idole? Litt er an der Einsamkeit im Grunde noch mehr, weil er nicht liebte, als weil er nicht geliebt wurde?" 3) Doch weist Jaspers darauf hin, daß diese Frage nicht dazu führen darf, Nietzsche einen Vorwurf aus seiner mangelnden Liebe zu machen, da er nur im vollen

---

1) Vetter, August: Nietzsche, der Verkünder neuer Ziele, München o.J. (1926). 13

2) Br. V Nr. 400

3) K. Jaspers: Einführung 86

Bewußtsein seiner Aufgabe die Einsamkeit mit Überzeugung sucht und die Liebe als Gefahr erkennt:[1] "Die L i e b e ist die Gefahr des Einsamsten, die Liebe zu allem, w e n n e s n u r l e b t !" [2]

Auch sein starker Freiheitsdrang mag eine Rolle bei seinem fortschreitenden Rückzug aus der menschlichen Gemeinschaft gespielt haben. [3] So zeigt Nietzsches Weg zur Einsamkeit verschiedene Aspekte unter einer Richtung: er bewegt sich immer stärker vom Freunde weg zu sich selbst hin, von der Gesundheit zuerst zu körperlicher, zuletzt zu geistiger Krankheit hin, vom geborgenen und gebundenen Leben in Familie und Umwelt zu rastloser, unruhiger Freiheit. Das sind die Linien einer der Formen, die sich im Leben des Philosophen ausprägen, nämlich der Einsamkeit, die Nietzsche jedoch klar und deutlich von der bloßen Verlassenheit unterscheidet: "Ein anderes ist Verlassenheit, ein anderes Einsamkeit." [4] Denn Verlassenheit wird einem zuteil, man erlebt sie gegen seinen Willen, während man die Einsamkeit bewußt anstrebt und will; so auch Nietzsche, der aktiv an seiner fortschreitenden Einsamkeit arbeitete. Daraus sieht man neuerdings, daß für den Philosophen die Einsamkeit Voraussetzung und Bedingung für ein ganz bestimmtes Ziel war, nämlich die Wahrheit zu erfahren.

Darum ist Einsamkeit seine wahre Heimat: "O Einsamkeit! Du meine H e i m a t Einsamkeit!" [4] Allerdings war er schon von Jugend an dafür prädestiniert, weshalb er sich entschieden von der "Vielsamkeit" absetzt: " ... ich habe immer nur an der 'Vielsamkeit' gelitten ... In einer absurd frühen Zeit, mit sieben Jahren, wußte ich bereits, daß mich nie ein menschliches Wort erreichen würde: hat man mich je darüber betrübt gesehn?" [5] Dazu hatte er deshalb keine Veranlassung,

---

1) Vgl. K. Jaspers: Einführung 87 f.

2) Z III Der Wanderer

3) Vgl. Fr. Rittelmeyer: Friedrich Nietzsche und die Religion. Vier Vorträge, Ulm 1904. 30, Anm.

4) Z III Die Heimkehr

5) EH Warum ich so klug bin 10

da nach seiner Meinung viel zu viele Menschen leben: "Voll ist die Erde von Überflüssigen, verdorben ist das Leben durch die Viel-zu Vielen." [1] Schon mit 14 Jahren hatte er über sein bisheriges Leben geschrieben: "Von Kindheit an suchte ich die Einsamkeit und fand mich da am wohlsten, wo ich mich ungestört mir selbst überlassen konnte ..." [2] Später ist diese Suche bewußte Forderung geworden, wenn er Zarathustra sagen läßt: "Fliehe, mein Freund, in deine Einsamkeit und dorthin, wo eine rauhe, starke Luft weht! Nicht ist es dein Los, Fliegenwedel zu sein." [3] Diese rauhe Luft erkennt er rückschauend auch als die Atmosphäre seiner Werke: "Wer die Luft meiner Schriften zu atmen weiß, weiß, daß es eine Luft der Höhe ist, eine s t a r k e Luft. Man muß für sie geschaffen sein, sonst ist die Gefahr keine kleine, sich in ihr zu erkälten. Das Eis ist nahe, die Einsamkeit ist ungeheuer - aber wie ruhig alle Dinge im Lichte liegen! wie frei man atmet! wie Viel man u n t e r sich fühlt! - Philosophie, wie ich sie bisher verstanden und gelebt habe, ist das freiwillige Leben in Eis und Hochgebirge ..." [4]
Dieses freiwillige Leben in Eis und Hochgebirge kommt in der Form seines Werks klar zum Ausdruck, nämlich im A p h o r i s m u s : "Denn im Aphorismus prägt sich die Icheinsamkeit des an kein 'Du' sich wendenden Gedankens am entschiedensten und deutlichsten aus." [5] Und was sagt Nietzsche selbst darüber? - " D i e s ist Einsamkeit: - ich habe Niemanden, der mit mir mein Nein und mein Ja gemein hätte." [6] Doch was versteht man überhaupt unter einem Aphorismus bzw. unter aphoristischem Stil? - In Kröners Taschenausgabe heißt es darüber:

---

1) Z I Von den Predigern des Todes

2) Aus meinem Leben, 1844-58. In: Hist.-krit. Gesamtausg. Bd.1, S.8

3) Z I Von den Fliegen des Marktes

4) EH Vorwort 3

5) Ferd. Ebner: Fragmente, Aufsätze, Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes (= Schriften Bd.1, hrg. v. Franz Seyr), München o.J. (1963). 666

6) an Frh. v. Seydlitz 26.10.1886

"Aphorismus ... kurzer, schlagkräftig und äußerst genau formulierter Prosasatz zur Einkleidung eines eigenartigen Gedankens, Werturteils, einer Augenblickserkenntnis oder Lebensweisheit, durch geistreichen Inhalt und Stil unterschieden vom Niveau des Sprichworts, 'das Sprichwort der Gebildeten', stilistisch oft in rhetorische Form gefaßt wie Antithese, Paradoxon, Emphase, Hyperbel; nach Themenkreisen geordnet (Nietzsche) oder ohne unmittelbaren Zusammenhang als 'Gedankensplitter' nebeneinandergesetzt. Bewußte und betonte Subjektivität des Urteils und überspitzte, nicht streng logische, oft witzig gehaltene Begründung im Verein mit dem Anspruch auf scheinbare Gültigkeit schließen den Aphorismus nicht in sich ab, sondern fordern vom Leser eigene gedankliche Auseinandersetzung. Die Form des Aphorismus bedeutet damit ein Bezweifeln objektiver Werte und Gegebenheiten, kein Systemdenken, und setzt eine Freiheit des Geistes voraus, wie sie erst der beginnende Subjektivismus brachte. Meisterhafte Ausbildung erreichte der Aphorismus zuerst durch die französichen Moralisten des 17./18. Jh.: Larochfoucauld 'Maximes', Pascal 'Pensées', ferner Montaigne, La Bruyére, Vauvenargues, Chamfort, in Bacons 'Essays' und den 'Handorakeln' B. Gracians; in Deutschland zuerst bei Lichtenberg, dann Goethe, Fr. Schlegel, Novalis, Heine, Nietzsche, Schopenhauer, M. v. Ebner-Eschenbach, A. Kerr, P. Altenberg, R. Musil, E. Jünger u.a.m." [1] Zur näheren Präzisierung dieser Erläuterung ergänzen wir aus dem Handlexikon von Metzke, daß der Aphorismus ein "Satz oder Satzzusammenhang" ist, "in dem ein Gedanke, ein Einfall in knapper pointierter Prägung, ohne weiter abgeleitet, entwickelt oder in einen systematischen Zusammenhang gestellt zu werden, ausgesprochen wird;" daher wurde er "nicht zufällig im bewußten Sich-abstoßen vom scholastischen Denken

---

1) Gero v. Wilpert: Sachwörterbuch der Literatur (= Kröners Taschenausg. Bd. 231), Stuttgart o.J. (1955)

eingeführt." [1] Seine Hauptmerkmale sind Lebendigkeit, Neuartigkeit, Subjektivität der Äußerung und Anregungskraft der Wirkung.
Aufschlußreich ist auch die Betrachtung der Herkunft des Wortes, und zwar speziell in Hinsicht auf Nietzsche. Denn Aphorismus kommt vom griechischen Verbum " ἀφορίζειν", das im Aktiv soviel wie "abgrenzen, aussondern, bestimmen" heißt, im Medium aber die Bedeutung von "für sich abgrenzen", also "sich aneignen, erobern" hat. Liest man dazu eine Äußerung Nietzsches im Zarathustra, so frappiert die Übereinstimmung mit der Grundbedeutung, die in den abgesonderten, einsamen Gipfeln und vor allem in der Forderung nach langen Beinen und hohem Wuchs zum Bilde geworden ist: "Im Gebirge ist der nächste Weg von Gipfel zu Gipfel: aber dazu mußt du lange Beine haben. Sprüche sollen Gipfel sein: und Die, zu denen gesprochen wird, Große und Hochwüchsige." [2] Diejenigen, die den aphoristischen Stil lesen, dürfen nicht bequem sein, sie müssen vielmehr Größe und Stärke genug besitzen, um sich das in knapper, konzentrierter Form Ausgesagte anzueignen, um es "für sich abzugrenzen" und zu "erobern".
Ein praktischer Grund für die Wahl dieser Form des Aphorismus war die schlechte Gesundheit Nietzsches, nämlich sein Augenleiden: "Ein indirekter Einfluß dagegen geschah durch die starke Beschränkung der Arbeitsfähigkeit und durch den das Lesen und Schreiben hemmenden Zwang des Augenleidens; darin liegt ein mitwirkender, wenn auch nicht entscheidender Grund für den seit 1876 herrschend werdenden aphoristischen Stil in den Veröffentlichungen." [3]
Jedenfalls ist eine erstaunliche Parallele zwischen Nietzsches Leben und Werk bezüglich ihrer Form festzustellen. Die Form, in der der Großteil seines Lebens ablief, war die Einsamkeit, und zwar auch dann, wenn er von

---

1) Erwin Metzke: Handlexikon der Philosophie, Heidelberg 1949

2) Z I Vom Lesen und Schreiben

3) K. Jaspers: Einführung 103

Menschen, von Freunden umgeben war; denn er fühlte sich unter ihnen nicht verstanden und daher einsam, d.h. über ihnen, außer ihnen stehend, Der aphoristische Stil wirkt wie ein Spiegel zu diesem Leben; denn auch der Aphorismus steht allein, isoliert, abgegrenzt. Er faßt eine längere Gedankenfolge in wenigen Worten zusammen, er ist nur ein Stück vom Ganzen und deshalb oft schwer verständlich. Es wird nur hie und da ein Zipfel des Vorhangs gehoben, hinter dem sich das "Gemeinte" verbirgt. Es ist, als ob dem Leser Brocken des Ganzen hingeworfen würden, ohne Rücksicht darauf, ob er diese verdauen bzw. verstehen kann. In diesem Sinn spricht Nietzsche von dem Wunsch, sich zu verbergen, mit sich und wenigen allein zu bleiben, wenn er im "Zarathustra" sagt: "Ich bin ein Geländer am Strome: fasse mich, wer mich fassen kann! Eure Krücke aber bin ich nicht." [1] Aus der Wortwahl Rückschlüsse auf sein Leben zu ziehen, würde hier zu weit führen, doch fällt besonders die häufige Verwendung der Ich-Form als ein äußeres Zeichen dafür auf, daß er die ganze Welt auf sich und in sich konzentrierte; in ähnlicher Weise erscheinen im Aphorismus Gedanken auf einen engen Bereich zusammengerafft, die daher gesteigerten Einsatz des Lesers verlangen:

"Es ist nicht leicht möglich, fremdes Blut zu verstehen: ich hasse die lesenden Müßiggänger." [2]

Noch ein anderer Gesichtspunkt der Einsamkeit muß hier berücksichtigt werden. Wenn man das Wort "Einsamkeit" näher betrachtet, so zeigt sich, daß die Betonung auf der Silbe "ein" liegt, gleich wie in "allein", aber auch in "Einheit". Daß "einsam" mit "allein" zu tun hat, ist klar und durchsichtig, und wir haben diesen Aspekt schon vorwiegend behandelt. Weniger einleuchtend ist der Zusammenhang mit "Einheit", in welchem Wort die Silbe "ein" mehr im Sinn von "ganz", "auf ein Ganzes hin konzipiert" deutlich wird. Diese Bedeutung wirkt sich in gewisser Weise auch in einem Wort

---

1) Z I Vom bleichen Verbrecher

2) Z I Vom Lesen und Schreiben

wie "Einsamkeit" aus; doch schauen wir uns zunächst das Wort "allein" an, das eine Verbindung von "alles" und "eins" darstellt. Von Alleinsein spricht man, wenn alles zu einem wird, wenn sich alles auf einen und in einem konzentriert, wie wir es bei Nietzsche bereits gesehen haben. Ihm wird alles eins, d.h. in einen einheitlichen Zusammenhang gestellt, nämlich bezogen auf ihn selbst und ausgehend von ihm selbst. So wird alles zu einem Ganzen. Ähnliches gilt von der "Einsamkeit", die auch das "Eine" als "Ganzes" in sich faßt: "in der Einsamkeit aber, wo ich A l l e s a l s n o t w e n d i g v e r b u n d e n f ü h l e, ist mir jedes Wesen g ö t t l i c h." [1]
Auch steckt in dem Wort ein Hinweis auf das Innen, auf die Innerlichkeit, wenn wir etwa zum Vergleich Wörter wie "hinein" oder "einnehmen" (Medizin) heranziehen. Hier drückt die Silbe "ein" offensichtlich die Richtung nach innen aus, eine Zusammenfassung im Inneren und von innen her. In diesem Sinn hat "Einsamkeit" - zwar nicht unbedingt der sprachlichen Herkunft, wohl aber dem gemeinten Inhalt nach - auch die Bedeutung von "Verschlossenheit", von einem Leben nach innen, von einem weltabgewandten Dasein, das das Äußere zwar nicht gering achtet, sich aber nicht in Äußerlichkeit verliert. Das trifft besonders auf Nietzsche zu, bei dem sich mit fortschreitender Vereinsamung auch eine fortschreitende Verinnerlichung vollzog. Das war in seinem Gesicht und vor allem in seinen Augen zu lesen: "Das mangelhafte Sehen gab seinen Zügen eine ganz besondere Art von Zauber dadurch, daß sie, anstatt wechselnde, äußere Eindrücke widerzuspiegeln, nur das wiedergaben, was durch sein Inneres zog. In das Innere blickten diese Augen und zugleich - weit über die nächsten Gegenstände hinweg - in die Ferne, oder besser:

---

1) XIII 74

in das Innere wie in eine Ferne." [1] Nietzsches Innenleben muß also ganz aus der Einsamkeit heraus begriffen werden, die mit zunehmender Vereinsamung wachsende Innerlichkeit und damit wiederum sich steigernde Ein-heit bedeutet.
Dieser Aspekt der innerlichen Einheit in der Einsamkeit wird in der Form des Werks dadurch deutlich, daß jeder Aphorismus ein abgeschlossenes Ganzes bildet und vor allem im "Zarathustra" in einem äußeren Zusammenhang steht und auf ein inneres Ganzes hin konzipiert ist.

b) Maske und Bild

"Die beste Maske, die wir tragen, ist unser eigenes Gesicht". [2] Dieser Ausspruch Nietzsches trifft auf kaum jemanden besser zu als auf den Philosophen selbst, der nicht nur sein Gesicht hinter der Maske eines großen Schnurrbarts und seiner Züge verbarg, sondern dessen ganze Erscheinung stille Verborgenheit auszudrücken schien; darüber lassen wir am besten Lou S a l o m é berichten: "Ich möchte sagen: dieses Verborgene, die Ahnung einer verschwiegenen Einsamkeit - das war der erste, starke Eindruck, durch den Nietzsches Erscheinung fesselte. Dem flüchtigen Beschauer bot sie nichts Auffallendes; der mittelgroße Mann in seiner überaus einfachen, aber auch überaus sorgfältigen Kleidung, mit den ruhigen Zügen und dem schlicht zurückgestrichenen braunen Haar konnte leicht übersehen werden. Die feinen, höchst ausdrucksvollen Mundlinien wurden durch einen vornübergekämmten großen Schnurrbart fast völlig verdeckt; er hatte ein leises Lachen, eine geräuschlose Art zu sprechen und einen vorsichtigen, nachdenklichen Gang, wobei er sich ein wenig in den Schultern beugte; man konnte sich schwer diese Gestalt inmitten einer Menschenmenge vorstellen, - sie trug das Gepräge des

1) L. Salomé: Friedrich Nietzsche in seinen Werken, Dresden o. J. 18 f.

2) XII 323

Abseitsstehens, des Alleinstehens. Unvergleichlich schön und edel geformt, sodaß sie den Blick unwillkürlich auf sich zogen, waren an Nietzsche die Hände, von denen er selbst glaubte, daß sie seinen Geist verrieten, - eine darauf zielende Bemerkung findet sich in "Jenseits von Gut und Böse" (288): 'Es gibt Menschen, welche auf eine unvermeidliche Weise Geist haben, sie mögen sich drehen und wenden, wie sie wollen, und die Hände vor die verräterischen Augen halten (- als ob die Hand kein Verräter wäre! -).'
Wahrhaft verräterisch sprachen auch die Augen. Halbblind, besaßen sie dennoch nichts vom Spähenden, Blinzelnden, ungewollt Zudringlichen vieler Kurzsichtigen; vielmehr sahen sie aus wie die Hüter und Bewahrer eigener Schätze, stummer Geheimnisse, die kein unberufener Blick streifen sollte ... Wenn er sich einmal gab, wie er war, im Banne eines ihn erregenden Gesprächs zu zweien, dann konnte in seine Augen ein ergreifendes Leuchten kommen und schwinden; - wenn er aber in finsterer Stimmung war, dann sprach die Einsamkeit düster, beinahe drohend aus ihnen, wie aus unheimlichen Tiefen,- aus jenen Tiefen, in denen er immer allein blieb, die er mit niemandem teilen konnte, vor denen ihn selbst bisweilen Grauen erfaßte, - und in die sein Geist zuletzt versank." [1)]

Hier läßt uns L. Salomé schon die enge Verbindung ahnen, die zwischen Einsamkeit und Maske besteht. Denn das Verhüllen der letzten Tiefen und stummen Geheimnisse ist bedingt durch den Wunsch nach Alleinsein. Allerdings ist die Maske ihrem Wesen nach transparent, weshalb die Einsamkeit, die drohende Tiefe in seinen Augen zu lesen ist. Doch hören wir weiter die Schilderung des persönlichen Erlebnisses der Vertrauten Nietzsches: "Einen ähnlichen Eindruck des Verborgenen und Verschwiegenen machte auch Nietzsches Benehmen. Im gewöhnlichen Leben war er von großer Höflichkeit und einer fast weiblichen Milde, von einem stetigen, wohlwollenden Gleichmut -

---

1) L. Salomé: a.a.O. 18-19

er hatte Freude an den vornehmen Formen im Umgang und hielt viel auf sie. Immer aber lag darin eine Freude an der V e r k l e i d u n g , - Mantel und Maske für ein fast nie entblößtes Innenleben. Ich erinnere mich, daß, als ich Nietzsche zum ersten Male sprach, - es war an einem Frühlingstag in der Peterskirche zu Rom, - während der ersten Minuten das gesucht Formvolle an ihm mich frappierte und täuschte. Aber nicht lange täuschte es an diesem Einsamen, der seine Maske doch nur so ungewandt trug, wie jemand, der aus Wüste und Gebirge kommt, den Rock der Allerweltsleute trägt; sehr bald tauchte die Frage auf, die er selbst in die Worte zusammengefaßt hat: 'Bei allem, was ein Mensch s i c h t b a r w e r d e n läßt, kann man fragen: was soll es v e r b e r g e n ? Wovon soll es den Blick ablenken? Welches Vorurteil soll es erregen? Und dann noch: bis wie weit geht die Feinheit dieser Verstellung? Und worin vergreift er sich dabei?'
Dieser Zug stellt nur die Kehrseite der Einsamkeit dar ... - einer sich stetig steigernden Selbstvereinsamung und Selbstbeziehung auf sich. In dem Maße, als sie zunimmt, wird alles nach außen gewandte Sein zum Schein, - zum bloßen täuschenden Schleier ..." [1] Aus dieser Sicht heraus bezeichnet Nietzsche sich und seine Freunde als "Verborgne unter den Mänteln des Lichts", "mit Vorder- und Hinterseelen, denen keiner in die letzten Absichten sieht, mit Vorder- und Hintergründen, welche kein Fuß zu Ende laufen dürfte." [2] Das Licht ist für den Philosophen zu hell, aber gerade deshalb ein willkommener Mantel. Denn hinter seinem Schein, der die Konturen scharf hervortreten läßt, kann man sich besser "verbergen" als im Dunkel, in dem die anderen Sinne umso stärker erwachen, sodaß die fremde Seele ertastbar, erfühlbar, erahnbar wird. So ist für

---

1) L. Salomé: a.a.O. 19 f.

2) JGB 44

Nietzsche das Licht, das sonst und vornehmlich heute als wesentlichste Voraussetzung unserer äußeren Wahrnehmung gilt, eine angenehme Möglichkeit, sich dahinter zu verstecken. Darum liebt er die Maske, die, indem sie das grelle Licht von seinem Inneren abhält, äußeren Schein erzeugt: "Alles, was tief ist, liebt die Maske ... Daher ist nicht nur Arglist hinter einer Maske, - es gibt so viel Güte in der List ... Ein solcher Verborgner, der aus Instinkt das Reden zum Schweigen und Verschweigen braucht und unerschöpflich ist in der Ausflucht vor Mitteilung, w i l l es und fordert es, daß eine Maske von ihm an seiner Statt in den Herzen und Köpfen seiner Freunde herum walte; ... Jeder tiefe Geist braucht eine Maske: mehr noch, um jeden tiefen Geist wächst fortwährend eine Maske ..." [1] Diesem Grundsatz und diesem Erlebnis der Maske war Nietzsche zeitlebens treu. So nimmt es nicht Wunder, wenn er im Jahre 1885 die Sehnsucht nach Maskierung in seinem Ebenbild, dem Wanderer, zum dringenden Wunsch werden läßt:
"Wanderer, wer bist du? ... Ruhe dich hier aus ... erhole dich! ... Was dient dir zur Erholung? ... 'Zur Erholung? Zur Erholung? O du Neugieriger, was sprichst du da! Aber gib mir, ich bitte - - ' Was? Was? Sprich es aus! - 'Eine Maske mehr! Eine zweite Maske!' " [2] Schließlich wird der Philosoph derjenige, als den er sich schon 1881 unterschrieben hat, nämlich "der auf ewig Abhandengekommene" [3], indem er nicht nur Anderen, sondern zuletzt auch sich selbst entgleitet.
Obwohl also Nietzsche die Maskierung für notwendig erachtet und von sich selbst sagt: "Ich bin der Versteckteste aller Versteckten" [4], so ist doch schon bei einer ersten näheren Betrachtung folgendes klar: Er war vor allem Philosoph und er war einsam; ja er war deshalb und in besonderer Weise einsam, weil er das Philosophieren so ernst nahm. Wenn er daher von verschiedenen Seiten als Kulturkritiker, als

---

1) JGB 40
2) JGB 278
3) am 8.7.1881 aus Sils-Maria
4) UdW I 1217

geheimnisvoller Augur oder als sprachgewaltiger Prophet a l l e i n hingestellt werden soll, so können wir nur mit Eugen F i n k bekräftigen, daß das alles seine Masken sind und daß Masken das Wesen verdecken. [1)]

Damit haben wir bereits den Übergang vollzogen von Nietzsches äußerer Erscheinung im Leben zu den Produkten seines inneren Schaffens. Auch diese nämlich bilden Grund für Mißverständnisse über sein eigentliches Anliegen, da sich seine Gedanken verbergen, und zwar hinter Bildern und Symbolen. Naturgemäß ist "Nietzsches Leben ... verborgener als sein Werk" [2)], da etwas Niedergeschriebenes immer leichter zu deuten und "festzulegen" ist als der dynamische, unbeständige Mensch. Doch trägt bei Nietzsche auch das Werk starke Züge der Verborgenheit, da der Philosoph seine innersten Gedanken nur zögernd mitteilt, um seine persönliche Einsamkeit zu bewahren. Für die Wahl von Bild und Symbol ist allerdings auch seine typisch visuelle Einstellung maßgebend, wie etwa folgende Stelle über den Stil zeigt: "Und in Anbetracht, daß die Vielheit innerer Zustände bei mir außerordentlich ist, gibt es bei mir viele Möglichkeiten des Stils - die vielfachste Kunst des Stils überhaupt, über die je ein Mensch verfügt hat. G u t ist jeder Stil, der einen inneren Zustand wirklich mitteilt, der sich über die Zeichen, über das Tempo der Zeichen, über die G e b ä r d e n - alle Gesetze der Periode sind Kunst der Gebärde - nicht vergreift. Mein Instinkt ist hier unfehlbar." [3)]
Was in seinem Leben die Maske des Gesichts und des Auftretens vermochte, das leisten in seinem Werk die Gebärden des Stils, die Bilder, in denen dieser Denker glaubte, realitätsgetreuer, realistischer reden zu können

---

1) Vgl. E. Fink: Nietzsches Philosophie, Stuttgart o.J. (1960). 9

2) E. Fink: a.a.O. 10

3) EH Warum ich so gute Bücher schreibe 4

als in abstrakten Begriffen. Denn das Bild bewahrt das Gegenüber, der Begriff aber erhebt den Anspruch, etwas im Griff zu haben, etwas zu begreifen, d.h. die Realität selbst einzuholen, hereinzuholen in die Erkenntnis. So gesehen hat Nietzsche recht, wenn er meint, "daß unser 'Begreifen' ... ein Schein und I r r t u m ist" [1]. Denn dieser läßt die Fülle der Wirklichkeit notwendigerweise außer acht, was der Philosoph schon im Sommer 1873 in Hinsicht auf die Bildung der Begriffe klar erkannt hat:

"Jedes Wort wird sofort dadurch Begriff, daß es eben nicht für das einmalige, ganz und gar individualisierte Urerlebnis, dem es sein Entstehen verdankt, etwa als Erinnerung dienen soll, sondern zugleich für zahllose, mehr oder weniger ähnliche, das heißt streng genommen niemals gleiche, also auf lauter ungleiche Fälle passen muß. Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nichtgleichen. So gewiß nie ein Blatt einem anderen ganz gleich ist, so gewiß ist der Begriff Blatt durch beliebiges Fallenlassen dieser individuellen Verschiedenheiten, durch ein Vergessen des Unterscheidenden gebildet und erweckt nun die Vorstellung, als ob es in der Natur außer den Blättern etwas gäbe, das 'Blatt' wäre, etwa eine Urform, nach der alle Blätter gewebt, gezeichnet, abgezirkelt, gefärbt, gekräuselt, bemalt wären, aber von ungeschickten Händen, sodaß kein Exemplar correckt und zuverlässig als treues Abbild der Urform ausgefallen wäre ... Das Übersehen des Individuellen und Wirklichen gibt uns den Begriff, wie es uns auch die Form gibt, wohingegen die Natur keine Formen und Begriffe, also auch keine Gattungen kennt, sondern nur ein für uns unhandliches und undefinierbares X." [2]

Demnach sind die im Begriff verfestigten Wahrheiten "Illusionen, von denen man vergessen hat, daß sie welche

---

1) XIII 83

2) X 194 f.

sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen, in Betracht kommen." [1]

Dieser Verlust des Bildes, hier im Gleichnis von den Münzen ausgesagt, trifft nicht nur auf den deutschen Idealismus, gegen den Nietzsche ankämpft, sondern in besonderer Weise auch auf unser Jahrhundert und unsere Gegenwart zu. Es gilt heute nur mehr die klar umrissene, begrifflich eindeutige Definition, selbst der Mensch wird in einem nüchternen Schema von Worten und Zahlen eingeordnet und darauf beschränkt, in der Meinung, ihm so am besten gerecht zu werden. [2] Am handgreiflichsten wird dieses Bestreben in der Kybernetik, die gerade in den letzten Jahren einen ungeheuren Aufschwung erfahren hat. [3] Dabei bleibt eben von der Münze nur mehr das Metall übrig, vom Menschen nur mehr meßbare Funktion.
In ähnlicher Weise wird das Bild zum Begriff: "Ein Nervenreiz, zuerst übertragen in ein Bild! Erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einem Laut! Zweite Metapher. Und jedesmal vollständiges Überspringen der Sphäre, mitten hinein in eine ganz andere und neue ... Wie der Ton als Sandfigur, so nimmt sich das rätselhafte X des Dings an sich einmal als Nervenreiz, dann als Bild, endlich als Laut aus." [4] Diese Veränderung vom Bild zum Begriff, dieser Sprung von einer Sphäre in eine ganz andere, ist nur erklärbar durch ein Chaos im Geist: "Fortwährend arbeitet noch das C h a o s in unserem Geist: Begriffe, Bilder, Empfindungen werden zufällig neben einander gebracht, durch einander gewürfelt." [5] Andererseits aber herrscht auch Ordnung und Kontinuität: "Erst B i l d e r - zu erklären, wie Bilder im Geist entstehen: dann W o r t e ,

---

1) X 196

2) Vgl. Hans Georg Gadamer: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1960. 130, wo von der "Krise des Bildes" gesprochen wird.

3) Vgl. Wolf Rohrer: Ist der Mensch konstruierbar? In: Orientierung Nr.20, Zürich 1964. 224-229

4) X 194

5) XII 27 f.

angewendet auf Bilder. Endlich B e g r i f f e , erst möglich, wenn es Worte gibt - ein Zusammenfassen vieler Bilder unter etwas Nicht-Anschauliches, sondern Hörbares (Wort)." [1]

Das Wort, als Begriff verstanden, unterwirft somit das ursprüngliche Schauen dem nachträglichen Laut: "Begriffe entstehen, als Hörbilder, die eine Vielheit von symbolischen Sehbildern zusammenfassen." [2] "Wir sind gestaltenschaffende Wesen gewesen, lange bevor wir B e g r i f f e schufen. Der Begriff ist am Laut erst entstanden, als man v i e l e Bilder durch Einen Laut zusammenfaßte: mit dem Gehör also die optischen inneren Phänomene rubrizierte." [3]

Der Begriff entsteht also aus dem Bild, das wiederum aus einem Nervenreiz hervorgeht, und zwar durch eine schöpferische Kraft: "Das Bild und der Begriff entsteht, indem eine p r o d u k t i v e K r a f t einige gegebene Reize g e s t a l t e t : eine 'Erscheinung' m a c h t ." [3]

Aus alledem ergibt sich: Die Bilder stehen der Realität näher, und zwar sowohl die Empfindungen des Gesichtssinns als auch die sprachlich formulierten Bilder, sie sind ursprünglicher als die Begriffe, die bereits abgeleitete Hörbilder, unberechtigte Vereinfachungen sind. So will Nietzsche das Wort "Abstraktion" nicht wörtlich verstanden wissen, da man die Wirklichkeit nicht durch "Weglassen" erreichen könne: "Welches Unheil liegt allein in jenem mumisierten Irrtum, den das Wort 'Abstraktion' birgt! Als ob durch Weglassen und nicht vielmehr durch Unterstreichen, Hervorheben, Verstärken Das entstünde, was man damit bezeichnet! So wie jedes Bild, jede Gestalt in uns möglich wird, durch Vergröberung!" [4]

---

1) WzM 506
2) XIII 267
3) XIV 50
4) XIV 23

Die Begriffe können aber diese "Vergröberung" kaum leisten, sie sind höchstens ein Abglanz davon, und zwar umso schwächer, je genauer sie sind. "Unsere gründlichsten und einverleibtesten Begriffe werden wohl am falschesten sein: soweit mit ihnen nämlich sich leben ließe!" [1] Denn das Leben und die Bedeutung einer Sache fürs Leben ist für Nietzsche entscheidend. "So gewiß unsere Begriffe Erdichtungen sind, so sind es auch die Gestalten der Mathematik. Dergleichen gibt es nicht, - wir können eine Ferne, einen Kreis, eine Linie ebenso wenig v e r - w i r k l i c h e n als einen Begriff." [2] Da die Verwirklichbarkeit fehlt, fehlt auch jede sittliche Wirkung des Begriffs, und es ist klar, "daß nie ein Begriff die Menschen sittlicher und besser machen kann, und daß Moral predigen ebenso leicht ist als Moral begründen schwer ist." [3]

Aus all diesen Gründen zieht Nietzsche Bild und Symbol dem Begriff vor; das geht so weit, daß er die Sprache mindestens ebenso stark als Gebärde wie als Ton auffaßt. "Die innigste und häufigste Verschmelzung von einer Art Gebärdensymbolik und dem Ton nennt man S p r a c h e . " [4] Auffallend ist in diesem Zusammenhang seine große Liebe zu den Bildern der Natur. So schrieb er schon im Jahre 1858 über seine Schülerzeit:

"Auch fallen in diese Zeit meine ersten Gedichte. Das, was man in diesen ersten zu schildern pflegt, sind gewöhnlich Naturszenen. Wird doch jedes Jugendliche von großartigen Bildern angeregt, wünscht doch jedes diese Worte am liebsten in Verse zu bringen!" [5] Später erhebt er die Forderung: "Die Natur lieben!" [6], und zur Zeit des

---

1) XIV 17 f.

2) XII 33

3) UB David Strauß 7

4) IX 97

5) Aus meinem Leben, 1844-58. In: Historisch-kritische Gesamtausg. Bd.1, S. 11

6) IX 229

"Zarathustra" sagt er ganz persönlich von sich selbst: "Und wozu ist alle Natur geschaffen, wenn nicht dazu, daß ich Zeichen habe, mit denen ich zu den Seelen reden kann!" [1] Tatsächlich ist gerade der "Zarathustra" vorwiegend in der freien Natur entstanden und entnimmt zahlreiche Bilder und Gleichnisse aus dem Bereich der Landschaft, wieder ein Beweis der starken Wirkung des Lebens auf sein Werk. Denken wir nur an den von Nietzsche selbst geprägten Vergleich seiner Philosophie mit Gebirge und Eis; der Gedanke der ewigen Wiederkehr kommt ihm im Angesicht eines pyramidenförmigen Steines, worauf er im "Ecce homo" eigens hinweist: "Ich erzähle nunmehr die Geschichte des Zarathustra. Die Grundkonzeption des Werks, der E w i g e - W i e d e r k u n f t s - G e d a n k e , diese höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann -, gehört in den August des Jahres 1881. Er ist auf ein Blatt hingeworfen, mit der Unterschrift: '6000 Fuß jenseits von Mensch und Zeit'. Ich ging an jenem Tage am See von Silvaplana durch die Wälder; bei einem mächtigen pyramidal aufgetürmten Block unweit Surlei machte ich halt. Da kam mir dieser Gedanke." [2]

Das Wort "Bild" hat im übrigen viele Bedeutungen: Man kann darunter ein Bildnis im Sinn eines Gemäldes oder allgemeiner im Sinn der darstellenden Kunst überhaupt verstehen, aber auch ein Abbild der Wirklichkeit im Geiste, in der Vorstellung, um nur die wichtigsten zu nennen. Allen jedoch ist nach Hans-Georg G a d a m e r eines gemeinsam: daß Bild stellvertretend für etwas da ist und trotzdem einen Eigenwert besitzt, daß es das selbständige Abbild eines Urbildes ist. Je enger diese Beziehung zwischen

---

1) IX 257

2) EH Also sprach Zarathustra 1

Darstellung und Dargestelltem ist, d.h. je mehr sie eine Einheit bilden, desto größer ist auch der Eigenwert des Bildes, da dieses als "Emanation des Urbildes" [1] zu verstehn ist. Emanation aber bedeutet seinshafter Ausfluß, Über-fluß, "Zuwachs an Sein" [1], wobei das Bild nicht einfach ein Akzidens des Urbildes ist, sondern in sein eigenes Sein entlassen und geschickt wird. Umgekehrt "macht das Bild sein eigenes Sein geltend, um das Abgebildete sein zu lassen". [1] Dasselbe Verhältnis meint Gottlieb S ö h n g e n , da er betont, daß "Bildlichkeit und Eigentlichkeit sich nicht aus-, sondern einander einschließen" [2]. Um dieser Darstellung des Dargestellten im selbständigen Bild den rechten Ausdruck zu verleihen, wählt Gadamer den Begriff "Repräsentation". Darunter versteht er zunächst im juristischen Sinn die Vergegenwärtigung des vorgestellten Urbildes der persona repraesentata im Repräsentanten, im Amtsträger, der vom Urbild abhängig ist; doch wirkt auch die Person auf die Vorstellung derart zurück, "daß erst durch das Bild das Urbild eigentlich zum Ur-Bild wird, d.h. erst vom Bild her wird das Dargestellte eigentlich bildhaft." [3] Das gilt nicht nur im juristischen, sondern auch im ontologischen Sinn. "So paradox es klingt: das Urbild wird erst vom Bilde her zum Bild - und doch ist das Bild nichts als die Erscheinung des Urbildes." [3]

Dieser <u>Eigenwert des Bildes</u> wird auch deutlich, wenn man das Wort "Bild" etymologisch verfolgt. Der germanische Stamm "bil-", der in ahd. "bilidi", aber etwa auch in "billig" und "Weichbild" enthalten ist, dient ursprünglich zur Bezeichnung von "ungewöhnlicher Kraft, Wunderkraft"; demgemäß bedeutet das althochdeutsche Zeitwort "biliden" = "einer Sache Gestalt und Wesen geben" und erst die spätere Form "bilidon" =

---

1) Hans Georg Gadamer: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1960. 133

2) Gottlieb Söhngen: Analogie und Metapher. Kleine Philosophie und Theologie d. Sprache, Freiburg-München 1962. 64

3) Gadamer: a.a.O. 135

"eine vorgebildete Gestalt nachbilden". [1] Im Neuhochdeutschen ist dann Bild im literarischen Bereich die "Bezeichnung eines Gegenstandes oder Vorganges mit einem aus einem anderen Bereich stammenden Ausdruck, womit eine besondere Aussage oder geistige Vertiefung verbunden ist" [2]. Das Bild ersetzt nämlich "die nüchtern-sachliche Aussage durch eine eigene, eindringliche Gegenstandswelt, die durch ihre Gefühlshaltigkeit und Beseelung über der kalten Dingwelt steht" [3]. Es ist sicher kein Zufall, daß die ursprüngliche Bedeutung von "Macht, Wunderkraft" in der Neuzeit verloren gegangen ist; denn der Sinngehalt eines Wortes ändert sich nur dann, wenn sich auch die Einstellung des Menschen der bezeichneten Sache gegenüber wandelt. So findet der Verlust des Bildes, von dem wir schon gesprochen haben, seine sprachlich-etymologische Bestätigung. Immer noch aber wird unterschieden zwischen dem Gemeinten und der Darstellung selbst, die einen gewissen Eigenwert, eine gewisse "Macht" besitzt. Das zeigt sich heute vielleicht klarer in dem Fremdwort "Symbol", das ja an die Stelle von "Bild", wie wir es hier verstehen, treten kann.

"Das griechische Wort σύμβολον (von συν-βάλλειν) bedeutet wortwörtlich Zusammenfallen=Zusammenpassen. Ursprünglich handelte es sich beim Symbol um ein zweigeteiltes Kennzeichen; an dem Zusammenstimmen der beiden Teile, zum Beispiel der beiden Teile eines Ringes, wiesen sich die beiden Inhaber, Überbringer und Empfänger, gegenseitig aus. In übertragener Bedeutung wurde so Symbol zum geheimen Kennwort

---

1) Kluge-Götze: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin [16]1953

2) Newald-Ristow: Sachwörterbuch zur dt. Philologie, Lahr/Baden o.J. (1954)

3) Gero v. Wilpert: Sachwörterbuch der Literatur, Stuttgart o.J. (1955)

und Kennspruch, zur geheimen Kennzahl ..., zum geheimnisvollen Sinnbild, zur sinnbildlichen Sache oder Gebärde oder Handlung ..." [1]

Es steckt also unbedingt auch prophetischer Geheimnischarakter dahinter, wenn Nietzsche besonders im "Zarathustra" so zahlreiche Symbole wählt. Denn wie schon einmal kurz erwähnt, fühlte sich dieser Denker für eine spätere Zeit als seine eigene geboren. "Ich selber bin noch nicht an der Zeit, Einige werden posthum geboren." [2] - "Auf dem Baume Zukunft bauen wir unser Nest; Adler sollen uns Einsamen Speisen bringen in ihren Schnäbeln!" [3] Bemerkenswert, daß Nietzsche gerade diese Stelle in seiner Selbstbesinnung "Ecce homo" zitiert. [4] - "Ich liebe den, welcher die Zukünftigen rechtfertigt und die Vergangenen erlöst: denn er will an den Gegenwärtigen zugrunde gehen." [5] Ebenso bezeichnend ist es, wenn er an Stelle der Geschichtswissenschaft eine "Wissenschaft um die Z u k u n f t " [6] fordert, wenn er ruft: "Die Zukunft feiern, nicht die Vergangenheit!" [7] oder wenn er ankündigt: "Hellere Augen will ich euch geben und Grausen vor dem Wirklichen: so will ich euch lehren, mir nachzuschweben in ferne Zukünfte." [8] Grausen vor der Wirklichkeit scheint Nietzsche selbst gehabt zu haben, sonst hätte er es nicht von anderen verlangt. Das ist wohl mit ein Grund für die reiche Symbolik, daß er sich scheute, die "grausige Wirklichkeit" nüchtern

---

1) G. Söhngen: Analogie und Metapher, Freiburg-München 1962. 78
2) EH Warum ich so gute Bücher schreibe 1
3) Z II Vom Gesindel
4) Vgl. EH Warum ich so weise bin 8
5) Z Vorrede 4
6) X 417
7) XII 400
8) XII 253

auszudrücken. Schließlich hat er noch am Ende seines letzten Werks ein Kapitel überschrieben: "Der höchste Mensch als Gesetzgeber der Zukunft". [1)]

Doch kehren wir noch einmal zurück zu Urbild und Bild. Für Nietzsche ist das Urbild nicht etwa der formulierte Begriff, sondern er sucht eine unsinnliche Idee, z.B. die, sinnlicher, d.h. den Sinnen gemäßer zu leben, durch einen realitätsnahen Ausdruck, durch ein Bild, ein Symbol, ein Gleichnis wiederzugeben. Es wäre nun von vornherein verfehlt, hier klare Begrifflichkeit herausschälen zu wollen, vielmehr muß man sich zu dem Gemeinten hinführen lassen, wie man sich etwa durch Heideggers Sprache das Sein aufzeigen läßt, ohne daß es je begrifflich faßbar wird. In einem ähnlichen Sinn pflegt auch Nietzsche eine entbergend-verbergende Redeweise: entbergend, weil sie in eine Stimmung versetzt, verbergend, weil sie in der Schwebe des Bildes bleibt. Diese Art der Gedankenführung des Philosophen ist deshalb umso berechtigter, "weil nach Ausweis der Geschichte der Logik der Beweis durch Syllogismus als Zusammenschluß von Begriffen seine Vorstufe hat im Beweis durch Analogie, und zwar durch metaphorische Analogie gleichsam als Zusammenschluß von Bildern. Es gibt nicht nur Beweis aus Begriffen, mag er allein auch von den Logikern als strenger Beweis gewürdigt werden, da ihnen Beweisen nicht Bildern heißt; es gibt auch Beweis durch Bilder und Gleichnisse, und jeder rechte Prediger weiß um seinen rechten Gebrauch und Nutzen, um seinen Überzeugungswert." [2)]

Und ist nicht auch Nietzsche in mehr als einer Weise ein Prediger?

---

1) WzM 972

2) G. Söhngen: a.a.O. 46 f.

c) Inspiration und Aufweis

"Hat Jemand, Ende des neunzehnten Jahrhunderts, einen deutlichen Begriff davon, was Dichter starker Zeitalter I n s p i r a t i o n nannten? Im andern Fall will ich's beschreiben. - Mit dem geringsten Rest von Aberglauben in sich würde man in der Tat die Vorstellung, bloß Inkarnation, bloß Mundstück, bloß Medium übermächtiger Gewalten zu sein, kaum abzuweisen wissen. Der Begriff Offenbarung, in dem Sinn, daß plötzlich, mit unsäglicher Sicherheit und Feinheit, Etwas s i c h t b a r , hörbar wird, Etwas, das Einen im Tiefsten erschüttert und umwirft, beschreibt einfach den Tatbestand. Man hört, man sucht nicht; man nimmt, man fragt nicht, wer da gibt; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Notwendigkeit, in der Form ohne Zögern, - ich habe nie eine Wahl gehabt. Eine Entzückung, deren ungeheure Spannung sich mitunter in einen Tränenstrom auslöst, bei der der Schritt unwillkürlich bald stürmt, bald langsam wird; ein vollkommnes Außer-sich-sein mit dem distinktesten Bewußtsein einer Unzahl feiner Schauder und Überrieselungen bis in die Fußzehen; eine Glückstiefe, in der das Schmerzlichste und Düsterste nicht als Gegensatz wirkt, sondern als bedingt, als herausgefordert, als eine n o t w e n d i g e Farbe innerhalb eines solchen Lichtüberflusses; ein Instinkt rhythmischer Verhältnisse, der weite Räume von Formen überspannt - die Länge, das Bedürfnis nach einem w e i t g e s p a n n t e n Rhythmus ist beinahe das Maß für die Gewalt der Inspiration, eine Art Ausgleich gegen deren Druck und Spannung ... Alles geschieht im höchsten Grade unfreiwillig, aber wie in einem Sturm von Freiheitsgefühl, von Unbedingtsein, von Macht, von Göttlichkeit ... Die Unfreiwilligkeit des Bildes, des Gleichnisses ist das Merkwürdigste, man hat keinen Begriff mehr, was Bild, was Gleichnis ist, Alles bietet sich als der nächste, der richtigste, der einfachste Ausdruck. Es scheint wirklich, um an

ein Wort Zarathustras zu erinnern, als ob die Dinge selber herankämen und sich zum Gleichnis anböten (- "Hier kommen alle Dinge liebkosend zu deiner Rede und schmeicheln dir: denn sie wollen auf deinem Rücken reiten. Auf jedem Gleichnis reitest du hier zu jeder Wahrheit. Hier springen dir alles Seins Worte und Wort-Schreine auf; alles Sein will hier Wort werden, alles Werden will von dir reden lernen - - "). Dies ist m e i n e Erfahrung von Inspiration; ich zweifle nicht, daß man Jahrhunderte zurückgehen muß, um jemanden zu finden, der mir sagen darf "es ist auch die meine". - " [1]

An diesem Stück über die Inspiration, wie sie Nietzsche verstanden und selbst erlebt hat, ist zunächst bezüglich des vorigen Kapitels "Maske und Bild" bemerkenswert, daß zwar das Wort "sichtbar", nicht aber das Wort "hörbar" hervorgehoben wird, eine Bestätigung dafür, daß dem Philosophen das Sehen näher lag, weil es sinnlicher ist als das Hören. [2] Weiters fällt an diesem Text die starke Betonung von Bild und Gleichnis auf, die sich Nietzsche aufdrängen. Dieser "Unfreiwilligkeit des Bildes" scheinen unsere Andeutungen zu widersprechen, der Philosoph habe diese Form aus bestimmten Gründen gewählt. Es sei hiezu bemerkt, daß der Verfasser der oben zitierten Zeilen es subjektiv sicher als notwendigen Zwang empfunden hat, so und nicht anders zu schreiben; doch stehen dahinter ebenso gewiß psychologische und andere Motive, die ihm manchmal auch bewußt geworden sind.

Entscheidend aber ist an dieser Stelle die unverkennbare Gegenposition zu Hegel, der schon in der Einleitung zur "Phänomenologie des Geistes" Begriff und Bewußtsein als

---

1) EH Also sprach Zarathustra 3

2) Vgl. G. Söhngen: Analogie und Metapher, Freiburg-München 1962. 58

das Höchste preist. Jetzt heißt es einfach: "Man hört, man sucht nicht; man nimmt, man fragt nicht, wer da gibt."[1] Mit Recht stellt daher Eugen Fink fest: "Was Nietzsche gleichsam autobiographisch formulierte, ist das reine Wesen der ontologischen Erfahrung."[2] Doch ist sich Nietzsche dabei der Gefahr einer primitiven und nur scheinbaren Inspiration durchaus bewußt, wie sie vor allem bei Künstlern auftritt: "Die Künstler haben ein Interesse daran, daß man an die plötzlichen Eingebungen, die sogenannten Inspirationen glaubt; als ob die Idee des Werks, der Dichtung, der Grundgedanke einer Philosophie wie ein Gnadenschein vom Himmel herableuchtet."[3] Entscheidend sei vielmehr die Urteilskraft: "Wenn sich die Produktionskraft eine Zeit lang angestaut hat und am Ausfluß durch ein Hemmnis gehindert worden ist, dann gibt es endlich einen so plötzlichen Erguß, als ob eine unmittelbare Inspiration, ohne vorhergegangenes inneres Arbeiten, also ein Wunder sich vollziehe ..."[4] Ein solches Wunder aber gibt es nicht; man muß vielmehr auch für eine wahre Inspiration andere Gebiete beiziehen. "Wer auf K u n s t d e r I n s p i r a t i o n rechnet, muß aus verwandten Gebieten v i e l zu Hilfe nehmen, um seine Kunst durchzusetzen ... "[5] Denn sonst entsteht eine nur scheinbare Inspiration, deren Täuschung so weit verbreitet ist: "Was sich alles als Kraft, Inspiration, Gefühls-Überfluß g e b e n möchte - Kunstmittel der S c h w ä c h e , um zu t ä u s c h e n . "[6] Ganz

---

1) EH Also sprach Zarathustra 3
2) E. Fink: Nietzsches Philosophie, Stuttgart o.J. (1960). 63
3) MA 155
4) MA 156
5) XI 87
6) XI 87

besonders liegt dieses Kunstmittel den Frauen, die darin von den Männern unterstützt werden: "Jene plötzlichen Entscheidungen über das Für und Wider, welche Frauen zu geben pflegen, die blitzschnellen Erhellungen persönlicher Beziehungen durch ihre hervorbrechenden Neigungen und Abneigungen, kurz die Beweise der weiblichen Ungerechtigkeit sind von liebenden Männern mit einem Glanz umgeben worden, als ob alle Frauen Inspirationen von Weisheit hätten, auch ohne den delphischen Kessel und die Lorbeerbinde ..." [1]

Bei einer oberflächlichen Betrachtung dieser Zitate hat die Inspiration für Nietzsche zwei verschiedene Bedeutungen. Einmal versteht er darunter, besonders in seiner zweiten Schaffensperiode, ein täuschendes Kunstmittel der Künstler und Frauen, die damit keineswegs oder nur in den seltensten Fällen die Wahrheit treffen; zum anderen ist Inspiration für ihn selbst ein ursprüngliches Erleben der Dinge. Bei näherem Zusehen aber zeigt sich, daß der Philosoph die Inspiration selbst nie als Täuschung empfunden hat, sondern daß nur manche primitive "Eingebung" seiner Meinung nach von Künstlern und anderen zur Inspiration deklariert wird. Gerade an dieser Hervorhebung der "scheinbaren Inspiration" [2] sieht man, daß die echte Inspiration Nietzsche immer schon ein Anliegen war, anfangs zwar noch mit Betonung des vorausgehenden Urteilens, zur Zeit des "Ecce homo" aber schon in der Sicherheit eines höheren, umwerfenden Zwanges.

Wiederum zeigt sich die Parallele zwischen Leben und Denken. Denn so plötzlich und unmittelbar wie ihm die Gedanken zukamen, so prägnant und "unver-bildet", nämlich i m Bilde,

---

1) MA 417
2) MA 156

teilte er sie auch mit. Über das Bild haben wir schon festgestellt, daß es ein durchaus berechtigter und sogar ursprünglicherer Beweis sein kann als der Begriff. Doch sagen wir hiezu im Unterschied zum streng logischen Beweis vielleicht besser Hinweis, Aufweis oder Aufriß; denn es wird hier wirklich eine Dimension aufgerissen, und zwar im unmittelbaren Erleben für den Verfasser u n d für den Leser. Es geht vor allem darum, in eine Stimmung, einen Zustand versetzt zu werden. Dementsprechend schreibt Nietzsche bezüglich der "Morgenröte" an Peter Gast nach Venedig: "Wenn das Exemplar der 'Morgenröte' in Ihre Hände kommt, so erweisen Sie mir noch eine Ehre: gehen Sie mit demselben auf einen Tag nach dem Lido, lesen Sie es als Ganzes und versuchen Sie ein Ganzes für sich daraus zu machen - nämlich einen leidenschaftlichen Zustand." [1] Unwillkürlich denkt man dabei an Karl Jaspers und das von ihm geprägte Wort "Erhellung", das sich auch gegen starre Begrifflichkeit und für existentielles Erfassen ausspricht. [2] In der Sprache Nietzsches heißt das: "Wofür man vom Erlebnisse her keinen Zugang hat, dafür hat man kein Ohr." [3]

Um aber die Wahrheit wirklich erleben zu können, um von ihr betroffen zu sein, darf diese nicht durch allzu glatte Worte verstellt werden, der Leitfaden darf nicht zum Fallstrickwerden. "Denn nicht wollt ihr mit feiger Hand einem Faden nachtasten; und wo ihr e r r a t e n könnt, da haßt ihr es, zu e r s c h l i e ß e n - ." [4] Besonders gilt diese wohlwollende Fesstellung, die Zarathustra "den kühnen Suchern" [4]

---

1) an Gast 23.6.1881

2) Vgl. K. Jaspers: Philosophie, Bd. II: Existenzerhellung, Berlin 1932

3) EH Warum ich so gute Bücher schreibe 1

4) Z III Vom Gesicht und Rätsel

gegenüber macht, für die zwischenmenschlichen Beziehungen, etwa wenn es um Gefühle geht: "Im Erraten und Stillschweigen soll der Freund Meister sein: nicht alles mußt du sehn wollen. Dein Traum soll dir verraten, was dein Freund im Wachen tut." [1] Daher spricht sich Zarathustra auch aus gegen ein zu genaues Erforschen von Gründen in streng rationalem Denken, wie es in der gehäuften Warum-Frage zum Ausdruck kommt. "Warum? sagte Zarathustra. Du fragst Warum? Ich gehöre nicht zu denen, welche man nach ihrem Warum fragen darf." [2] Denn Zarathustra weist durch Bilder und Gleichnisse nur hin auf das, was dem Leser, dem Beschauer auf dem Wege über die entsprechende Stimmung zu ergreifen überlassen bleibt.

3.) System oder Dichtung?

Wir brauchen nicht mehr zu wiederholen, daß Nietzsches Leben und Werk sowohl nach ihrem Inhalt als auch nach ihrer Form aufs engste miteinander verbunden sind. Eine solche Verbindung aber findet man meist in auffälliger Weise bei Dichtern, sodaß man auch aus diesem Grunde und nicht nur wegen Nietzsches Bevorzugung von Aphorismus, Bild und Aufweis, dazu neigen könnte, diesen Denker eher für einen Dichter denn für einen Philosophen zu halten. Doch liegt darin schon ein Hinweis auf die Lösung dieser Frage, wenn wir etwa bedenken, wie Heidegger dem Wort "Philosoph" den Begriff "Denker" vorzieht, sicher in der Absicht, den Philosophen aus dem altüberlieferten Schema des verstaubten Systematikers zu lösen und ihn tatsächlich

---

1) Z I Vom Freunde

2) Z II Von den Dichtern

in die Nähe des Dichters zu rücken. Daß auch Nietzsche dem Dichter nahe ist, das zeigen verschiedene Äußerungen von ihm selbst, besonders solche, die sich auf den Stil beziehen. [1] Außerdem spielt für ihn die lebendige, gesprochene Rede, die der Kunst ja viel näher steht als das geschriebene Wort, eine große Rolle. So hat er für Lou Salomé einmal aufgeschrieben: "Man muß erst genau wissen: 'So und so würde ich das sprechen und v o r t r a g e n ' - , bevor man schreiben darf. Schreiben muß eine Nachahmung sein." [2] Und weiter: "Weil dem Schreibenden viele M i t t e l des Vortragenden f e h l e n , so muß er im allgemeinen eine s e h r a u s d r u c k s v o l l e A r t von Vortrag zum Vorbild haben: das Abbild davon, das Geschriebene, wird schon notwendig viel blasser ausfallen." [2]

Trotz alledem wollte Nietzsche durchaus nicht Dichter sein; das wird etwa in dem "Lied der Schwermut" deutlich, das der alte Zauberer vorträgt. Dort heißt es immer wieder: "Der Wahrheit Freier? Du? ... Nein! Nur Narr! Nur Dichter!" Und es schließt mit den bezeichnenden Worten: "Daß ich verbannt sei von aller Wahrheit, nur Narr! Nur Dichter!" [3] Der Dichter wird also mit dem Narren auf eine Stufe gestellt, und zwar auf eine ziemlich niedrige Stufe, wie es das wiederholte "nur" ausdrückt. Denn wenn er auch die Wahrheit zu gewinnen sucht, so bleibt er doch von ihr für immer ausgeschlossen, verbannt. Daraus ist auch das Urteil des intensiven Wahrheitssuchers Zarathustra zu verstehen: "Ich wurde der Dichter müde, der alten und der neuen: Oberflächliche sind sie mir alle und seichte Meere. Sie dichten nicht genug in die Tiefe: darum sank ihr Gefühl nicht bis zu den Gründen." [4] Zarathustra wurde also nicht des Dichtens müde, sondern nur der Dichter im üblichen Sinn, die nicht in die Tiefe der

---

1) Vgl. EH Warum ich so gute Bücher schreibe 4 .

2) L. Salomé: F. Nietzsche in seinen Werken, Dresden o.J. 116, Anm.

3) Z IV Das Lied der Schwermut

4) Z II Von den Dichtern

Gründe vordringen und daher auch nicht über das Dichten hinauskommen. Nietzsche dagegen steht schon am Übergang, wenn er von sich und seinem Dichten sagt, "daß ich nämlich in Gleichnissen rede und gleich Dichtern hinke und stammle: und wahrlich, ich schäme mich, daß ich noch Dichter sein muß!"[1]

Wer sich schämt, möchte über das, wessen er sich schämt, hinwegkommen, ohne es einfach beseitigen zu können. So will auch Nietzsche durch das Dichten hindurch die Wahrheit in ihrer Tiefe ausloten; darüber sind sich alle Autoren einig. So schreibt etwa E. F i n k : "Unbestreitbar ist Nietzsche begabt mit einer unheimlichen Witterung für geschichtliche Vorgänge, er kann die Zeichen des Kommenden lesen und die Zukunft wahrsagen; unbestreitbar ist er ein Künstler mit der Sensivität einer Mimose, mit einem ungeheuren Einfallsreichtum, einer blühenden Phantasie, einer visionären Bildkraft; unbestreitbar ist Nietzsche Dichter." [2] Aber das ist bei ihm nicht das Entscheidende, welches tiefer sitzt: "Den Philosophen fassen wir vielleicht am schwersten, gerade weil er der eigentliche Nietzsche ist." [2]
In ähnlicher Weise äußert sich H. W e i n über die dichterische Ausdrucksart, die die sinnliche Wirklichkeit besser abbildet als die rationale Begrifflichkeit: "Den Nietzsche dagegen, der Dichter war, überfielen Ahnungen von einer nicht-geschichtlichen Erfüllung durch Auswertung der 'nahen und nächsten' Dinge. Viele seiner Gedichte beweisen es, aber auch manche 'Zarathustra'-Kapitel, die hinreißenden nachträglichen Vorreden zu 'Menschliches, Allzumenschliches' und zur 'Fröhlichen Wissenschaft', Stellen seines Briefwerks und andere Zeugnisse. In den verschiedenartigsten nach-nietzscheschen Dichtern des 'Hiesigen', Irdischen, Vergänglichen, Heimlichen ... hat jenes Auswerten sich deutlicher gezeigt." [3]

---

1) Z III Von alten und neuen Tafeln 2

2) E. Fink: N' Philosophie, Stuttgart o.J. (1960). 10

3) H. Wein: Positives Antichristentum. N' Christusbild im Brennpunkt nach-christl. Anthropol., Den Haag 1962. 106

Auch an dieser größeren Deutlichkeit n a c h Nietzsche sieht man, daß das Dichten für Nietzsche selbst nicht das letzte war, da er in dieser Richtung nur Anregungen für Kommende gab, während er das Philosophieren in sich selbst zu Ende lebte: "Nietzsche hat sich in seiner 'Experimental-Philosophie' ... eine spezifische und gesteigerte Erkenntnis der schier untragbaren S c h w i e r i g k e i t des Philosophentums als solchen, insonderheit seiner Bedingtheit durch Leiden, Abseitigkeit, Krankheit, Untergang, am eigenen Leibe erworben. Dies ruht auf wirklich gelebter Philosophie. Bewußtsein des Scheiterns zeigt Sokrates, der in seinen letzten Worten sein Leben als eine Krankheit kennzeichnet, Descartes in seiner folgenschweren Reaktion auf die Verurteilung des Galilei - das verquälte Nachlaßwerk Kants, das Schellings, das Wittgensteins sprechen ihre Sprache, - zu schweigen von den Selbstquälern par excellence wie Pascal, Rousseau, Kierkegaard. Hier steht Nietzsche ganz und gar i n der Geistesgeschichte." [1)]

Das möge genügen, um zu zeigen, daß Nietzsches eigentliches Anliegen die Philosophie war, wobei er in Heideggers Prägung besser als "Denker" denn als "Philosoph" zu bezeichnen ist. Man kann nämlich bei ihm nicht von einem System im gemeinten Sinn sprechen. Wohl herrscht in seinem Schaffen Einheit in der Vielfalt, wie es der Grundbedeutung des Wortes "System" entspricht; denn zusammenstellen (συν-ἵστημι) kann man ja nur mehrere, viele Dinge, und zwar auf ein Ganzes hin. Aber diese Einheit ist von besonderer Art, das System ist eher ein Weg als ein abgeschlossenes starres Gefüge. So besteht nach Karl U l m e r die Einheit des Werks vor allem in der immer wiederkehrenden Aufgabe, der sich Nietzsche gestellt hat. "Die Vielfalt dieses Werkes

---

1) H. Wein: a.a.O. 106

ist einmal darauf zurückzuführen, daß die Aufgabe selbst verschiedene Seiten hat, die zu ihr gehören und in die sie sich auseinander legt. Sodann entspringt die Vielfalt daraus, daß sich im Verlauf des Werkes diese Aufgabe immer mehr klärt und sich die Einsicht in ihre Dimension vertieft. Mit einer geläufigen Bezeichnung kann man einmal von der systematischen Vielfalt der Gedanken Nietzsches sprechen, sodann von der Vielfalt, die durch die wachsende Entfaltung dieses Gedankens bedingt ist." [1)]

Was aber ist dieser Gedanke, der hier entfaltet wird? - Es ist laut K. Ulmer die "Frage nach dem großen Menschentum" [2)], eine ziemlich allgemeine Bestimmung, die mehr eine Bewegung als ein wirkliches Ziel angibt. Diese Bewegung ist in ihrer Richtung vor allem durch die sich verdichtende Betonung dieser Frage gekennzeichnet: "Der einheitliche Sinn jener Gesamtbewegung, die sich im Werk von Nietzsche abzeichnet, ... zeigt sich als eine wachsende Klärung und Vertiefung in die Dimension der Aufgabe und in die ihr gehörige Struktur der Gedanken. Diese Bewegungsrichtung erwächst aus dem Willen zu einer immer größeren Bestimmheit der Gedanken und ihrer Zusammenstimmung." [3)]

Auch Karl J a s p e r s sieht das Ganze im Hintergrund von Nietzsches Denken, das er weniger gegen die Dichtung als vielmehr gegen ein "unverbindliches Gerede" [4)] abhebt. Nach Jaspers ist bei Nietzsche gerade i n den Widersprüchen, den endlosen Wiederholungen und der realen Dialektik das "System" zu suchen, durch sie hindurch und nicht etwa außer und neben ihnen. Was Ulmer im großen Menschentum zu finden glaubt, erblickt Jaspers im Sein.

---

1) K. Ulmer: N' Einheit und Sinn seines Werkes (= Dalp-Tb. 363), Bern-München o.J. (1962). 18

2) K. Ulmer: a.a.O. 20

3) ebd. 22

4) K. Jaspers: Einführung 17

"Es zeigt sich ein Ganzes, das doch nicht erreicht wird, sondern vorantreibt als die schärfer werdende Frage nach dem einen substantiellen Zentrum dieses gesamten Denkens durch alle Phasen hindurch. Es ist nicht ein Begriff, nicht ein Weltbild, nicht ein System, sondern die Leidenschaft des einsamen Suchens im Aufschwung zum eigentlich Wahren und darin die unerbittliche Kritik eines fortwährenden Überwindens. Zeigen sich uns Sätze, die in ihrer Zusammengehörigkeit eine Grundlage sind, auf der Anderes erst recht verstanden wird, so ist doch der wesentliche Unterschied festzuhalten zwischen den systematischen Ganzheiten der bloßen Lehren, welche selbst nur eine Funktion des umgreifenden Ganzen sind, und diesem existentiell Umgreifenden selbst, das nicht Grundlehre, sondern Grundantrieb ist." [1]

Dieser existentielle Grundantrieb verbirgt sich hinter Aphorismus und Bild, hinter Aufweis und Aufriß; Nietzsche deutet eben nur an, was er selbst noch sucht, er versteckt sein Innerstes, dessen höchste Aufgabe das Denken ist. Äußeres Zeichen dafür, daß sich dieses Denken nie vollendet und abgerundet hat, ist die Tatsache, daß von seinem Hauptwerk nur der Plan fertiggestellt wurde; das innere Gefüge seiner Gedanken bleibt unentfaltet. Trotzdem zeigt sich Nietzsches Werk als Philosophie, wenn auch nicht im Sinn der traditionellen Metaphysik. [2] So wußte etwa Jakob B u r c k h a r d t , der in Basel Nietzsche nahestand, "von Schlegel und Novalis her, daß es eine Art des Denkens gibt, hinter der unausgesprochen doch ein Gesamtbild steht, das zu erraten, zu erfühlen, dem Leser überlassen bleibt." [3] Karl L ö w i t h sieht diese Art des Denkens mehr vom Autor

---

1) K. Jaspers: Einführung 18

2) Vgl. K. Ulmer: N' Einheit und Sinn seines Werkes (= Dalp-Tb. 363), Bern-München o.J. (1962). 8

3) E. Salin: Jakob Burckhardt und N., Heidelberg o.J. (²1948). 112

her, wenn er Nietzsches Philosophie "ein System in Aphorismen" [1] nennt und damit meint, daß Nietzsche gegen bequeme Verfestigung sei, sich aber für die Einheit einsetze. Erklärt doch unser Philosoph selbst: "Und das ist all mein Dichten und Trachten, daß ich in eins dichte und zusammentrage, was Bruchstück ist und Rätsel und grauser Zufall." [2] Und deutlicher als alles Andere spricht folgende Stelle von seinem philosophischen Versteckspiel im Leben und im Werk: "Es ist meine Klugheit, Vieles und vielerorts gewesen zu sein, um Eins werden zu können, - um zu Einem kommen zu können." [3] Gerade die Vielfalt also ist für ihn die Bedingung, um zum angestrebten Ziel zu gelangen, nämlich zur Einheit.

Vielleicht erhebt sich nun die Frage: Hat diese Beschreibung des Ineinandergreifens von Leben und Werk bei Nietzsche schon etwas mit unserem Thema zu tun oder soll sie erst zu diesem hinführen? - Dazu ist folgendes zu sagen: Sicher ist eine solche Beschreibung zunächst einmal Einführung, die bei einem dynamischen Denker wie Nietzsche wohl unumgänglich notwendig ist. Zum anderen aber können wir feststellen, daß eine solche existentielle Form, in der die Lebensphilosophie seit Nietzsche in betonter Weise dachte, schon immer der Ausgangspunkt für das Andenken letzter Fragen, besonders auch des Gottesproblems, war [4] und heute wieder in zunehmendem Maße ist. Bezeichnend dafür sind vor allem die Existenzphilosophie, sofern sie den Durchbruch zur Transzendenz erstrebt, und unter ihrem Einfluß auch die natürliche Theologie, die immer mehr vom Leben, von der

---

1) K. Löwith: N' Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen, o.O. o.J. (Stuttgart 1956), (Titel des Kapitels 15-24)

2) Z II Von der Erlösung

3) EH Die Unzeitgemäßen 3

4) Vgl. bes. A. Augustinus: Confessiones

Existenz, und weniger vom abstrakten Denken her, zu Gott vorzudringen sucht. [1] In diesem Sinn ist auch schon Nietzsches Leben und Werk als seine "Existenz" - besonders deshalb, weil sich beide so sehr gegenseitig durchdringen - ein "ontologischer" Ansatz für die letzte Frage, nämlich für diejenige nach Gott. Hinzu kommt, daß sein rastloses Leben zweifellos ein Ausdruck seines unruhigen Suchens nach dem Absoluten ist. [2]

II.) N i e t z s c h e u n d Z a r a t h u s t r a

1.) Person

Wenn Nietzsches Schaffen wirklich aus seinem Schicksal entspringt, ihm entspricht, so sind auch die im Werk vorkommenden Gestalten nicht zufällig gewählt, sondern Ausdruck von Nietzsches eigenem Wesen; das gilt vor allem von der Gestalt, mit der Nietzsche in besonderer Weise verbunden ist, nämlich vom Zarathustra. "Ich erzähle nunmehr die Geschichte des Zarathustra. In jener anmutig stillen Bucht von Rapallo unweit Genua ... fiel mir der ganze erste Zarathustra ein, vor Allem Zarathustra selber, als Typus: richtiger, e r ü b e r f i e l m i c h ... " [3]

---

1) Vgl. bes. L. Boros: Der anwesende Gott. Wege zu einer existentiellen Begegnung, Freiburg o.J. (1964)

2) Vgl. dazu vom psychoanalytischen Standpunkt her etwa den Fall des Dr. D., den Ignace Lepp aus seiner Praxis schildert : Psychoanalyse der Liebe (= Herder-Tb. 230),o.O. o.J. (Frb. 1965). 148 ff.

3) EH Also sprach Zarathustra 1

Ein solch tiefes Betroffensein aber ist nur möglich bei innerer Wesensverwandtschaft des Philosophen mit dieser erdichteten Gestalt, der eine geschichtliche zugrunde liegt. Auch in der unwahrscheinlich schnellen Niederschrift dieses Werks kommt dieses innere Erfülltsein des Autors zum Ausdruck; so schreibt er bezüglich der einzelnen Teile des "Zarathustra": "Zehn Tage genügten. Ich habe in keinem Falle, weder beim ersten, noch beim dritten und letzten mehr gebraucht." [1] Bevor wir aber auf das Werk selbst eingehen, wollen wir, nachdem wir Nietzsche in seinem Leben und Werk kennengelernt haben, zunächst die Person Zarathustras unserem Philosophen gegenüberstellen, und zwar in historischer und psychologischer Hinsicht.

a) historisch [2]

Der historische Zarathustra war ein persischer Religionsphilosoph, der nach den intensiven Forschungen E. H e r z f e l d s [3] "höchst wahrscheinlich" von ca. 570-500 v.Chr. im Hochland von Iran, im Gebiet des heutigen Persiens, gelebt hat. Er war kein Religionsstifter, sondern vielmehr Reformator der althergebrachten indo-arischen Religion, die von Einwanderern in den Iran mitgebracht worden war. Seine

---

1) EH Also sprach Zarathustra 4

2) Bei der Schilderung des historischen Zarathustra halten wir uns im wesentlichen an: Franz König, Die Religion des Zarathustra. In: Christus und die Religionen der Erde Bd. II, Wien 1951. 607-663

3) E.H.: Zoroaster and his World, Princeton 1947. 29-30

Reformen erstreckten sich vor allem auch auf das soziale Gebiet, ihr schöpferischer Inhalt fand auch in einer neuen Gestaltung der Sprache ihren Niederschlag. Zarathustra stammte aus einem alten Adelsgeschlecht und war als "Kavi" Mitglied der aristokratischen Familien des Landes. Daraus erklärt sich auch die verhältnismäßig rasche und weite Ausbreitung seiner Lehre, für die sich neben Anderen auch der damalige König, an dessen Hof der Reformer eine Zeit lang wirkte, einsetzte.

Was Zarathustras Lehre betrifft, so ist an ihr neu und auffallend gegenüber der alten Überlieferung ein Dualismus, der sich in einer doppelten Weise ausprägt: einmal herrscht bei ihm ein Dualismus zwischen gut und böse, und zwar so, daß für jedes dieser Prinzipien ein eigener Repräsentant seit einer ursprünglichen Wahlentscheidung vorhanden ist. Ahura Mazda, der Weise Herr, hat sich für das Gute, Ahriman für das Böse entschieden, ohne daß sie eine Verkörperung dieser beiden Prinzipien wären. Diese Urentscheidung ist Vorbild für das menschliche Handeln, das durch eine einmalige Wahl sich dem Guten oder dem Bösen anschließt. Es herrscht jedoch in der zarathustrischen Religion kein durchgehender Dualismus, sondern Ahura Mazda steht von Anfang an so über diesem Zwillingsmythos, daß er nur zum Teil mit dem Guten Geist identisch, zum andern aber oberstes Prinzip der beiden Gegensätze ist.

Noch deutlicher wird der monotheistische Grundgedanke in der Eschatologie, wo der Weise Herr endgültig Sieger bleibt über den Bösen Geist und zum Mittelpunkt wird für den seligen Endzustand. Gerade dadurch kommt diese Religion dem Christentum außerordentlich nahe und nicht etwa durch den Dualismus, der sich bei Zarathustra auch in dem Gegensatz Körper - Geist ausprägt. Das gesamte Sein ist in Geist und Stoff gegliedert, die einander entgegenwirken und einander entsprechen. Etwas Ähnliches findet sich in der

Ideenlehre Platons oder im Weltbild Babylons verwirklicht, wo es auch ein Oben und ein Unten gibt. Es handelt sich hier also um ein altes und weitverbreitetes Überlieferungsgut, das wohl zum menschlichen Urwissen gehört. Ahura Mazda ist als der Oberste Herr und Schöpfer mit Ewigkeit ausgestattet und wirkt nach außen durch bestimmte "Heilwirkende Unsterbliche" (Amesha Spentas), die von Manchen als Personen gleich Engeln, von Anderen als Wesenseigenschaften des Weisen Herrn gedeutet werden. Jedenfalls spielen sie eine Vermittlerrolle zwischen Mensch und Gott derart, daß sie von Seiten des Menschen als eine Art Tugenden zu erstreben sind.

Die höchste dieser Tugenden bzw. unsterblichen Wesen ist asha (Wahrheit, Recht, Gerechtigkeit), die am häufigsten genannt wird und nach der ein Anhänger Ahura Mazdas als ahavan (Anhänger der göttlichen Wahrheit) bezeichnet wird. Selten erwähnt wird die Unsterblichkeit, die derjenige erlangt, der auf das Wort des Weisen Herrn hört; ein solcher erreicht aber nicht nur jenseitiges Glück, sondern auch langes irdisches Leben ("Heilsein"). Wichtig ist, daß bei diesem Streben des Menschen nach Tugend und Seligkeit allein sein Wille entscheidet, ob er zum Guten gelangt oder ob er dem Bösen, dem Reich des Ahriman, anheimfällt. Zu den ethischen Verpflichtungen des Mazda-Gläubigen zählt alles, was das Leben fördert und die Macht der Vernichtung zurückdrängt. So ist es ein besonderes Kennzeichen der zarathustrischen Lehre, daß sie auch über soziale und wirtschaftliche Dinge konkrete Aussagen macht. Sie fordert als Ideal des Menschens den seßhaften Hirten oder Bauern, der in friedlichem Zusammenleben eine geordnete Weidewirtschaft betreibt. Ein Nomade dagegen hat von vornherein die falsche Wahl getroffen, er gehört dem Ahriman. Die ashavan aber haben die r e l i g i ö s e Pflicht, die nützlichen Tiere zu schützen und die schädlichen zu töten, das

unfruchtbare Land zu bestellen und zu bewässern: "Wer Getreide zum Aussäen anbaut, der baut das Asha an, der fördert die mazdayasnische Religion, der bringt diese mazdayasnische Religion zum Gedeihen ..." [1]. Denn die Treue ist ebenfalls eine persische Tugend, nicht nur die zur Wahrheit, sondern auch die zu Grund und Boden.

Ein Kult zu dieser Lehre ist erst nach Zarathustra als Kompromiß zwischen dessen abstrakten, mythenlosen Ideen und den alten, volkstümlichen Vorstellungen aufgekommen. Die Gedanken Zarathustras aber wurden auch von den Griechen nicht als Religion, sondern als P h i l o - s o p h i e bezeichnet. Später waren dann die Priester, von Kriegern und Bauern streng abgehoben als oberster Stand, allein berechtigt, die vorgeschriebenen Feuer-Zeremonien durchzuführen. Von diesem Feuerkult, der schon sehr lange im Iran heimisch war, wurde daher auch die Amtsbezeichnung für die Priester genommen: sie hießen bei den Persern athravan, bei den Griechen aber μάγος (Magier). Diese Priester hatten als gebildetste Schicht des Volks die Pflicht, der Weisheit nachzustreben, die zum Wesen Gottes gehörte, der ja danach benannt war (W e i s e r Herr). So belehrt Ahura Mazda Zarathustra über die Aufgabe des Priesters: " 'Den sollst du Priester nennen' - also sprach Ahura Mazdah - 'o du ashagläubiger Zarathustra, der den ganzen Tag über die asha-heilige Weisheit ausforscht, (die) aus Not befreit, die Freiheit verschafft, Seligkeit schickt, um das (andere) Leben zu erlangen, Asha-Gerechtigkeit zu erlangen, das Beste des besten Lebens zu erlangen.' " [2]

Interessant für uns ist auch, wie der Übergang des Menschen vom Diesseits ins Jenseits erfolgt. Nach dem körperlichen Tod, der in den Gathas, dem Kernstück von Zarathustras Schrift, nirgends ausdrücklich erwähnt wird, wohl weil er für nebensächlich gehalten wurde, - muß jeder Mensch über

---

1) Vendidat /=Teil des jüngeren Awesta/ III, 31; zit. nach F. König: a.a.O. 643

2) Vendidat 18, 6; zit. nach F. König: a.a.O. 643

die "Brücke der Trennung" gehen. Hat er diese überschritten, so erwartet ihn auf der anderen Seite das Gericht über seine guten bzw. bösen Taten. Dann herrscht ewige Seligkeit bzw. ewige Verdammnis. Am Ende der Zeit aber vollzieht sich die Verklärung der Welt, die eine Auferstehung der Toten mitbedingt. Die große Bedeutung und weitreichende Wirkung Zarathustras durch seine schöpferische Neugestaltung des überlieferten Gutes zeigt sich auch darin, daß erst lange nach seinem Tod die ursprünglichen Formen der Volksreligion wieder zum Durchbruch kamen und seine hohen Gedanken überdeckten.-Bei diesem Abriß des Religionsphilosophen Zarathustra haben wir uns auf das beschränkt, was für uns im Hinblick auf Nietzsches Zarathustra-Gestalt wesentlich ist. Zur Frage, ob Nietzsche den persischen Zarathustra gekannt hat, sei folgendes bemerkt: Zur Zeit Nietzsches war das Awesta, das heilige Buch der zarathustrischen Religion, im deutschen Sprachraum bereits zugänglich; denn in den Jahren 1853 bis 1858 war in Wien der persische Grundtext erschienen. [1] Als Altphilologe hat Nietzsche sicher eine Ahnung vom Persischen bzw. Awestischen gehabt; zumindest waren ihm die Gedanken und die Geschichte der Perser durch die Vermittlung der Griechen, besonders durch Herodot, bekannt. Das geht aus verschiedenen Stellen unseres Philosophen hervor; [2] schon die Erfassung Zarathustras als desjenigen, der als erster die Unterscheidung zwischen Gut und Böse streng durchgeführt habe, trifft die Sache genau:

"Man hat mich nicht gefragt, man hätte mich fragen sollen, was gerade in meinem Munde, im Munde des ersten Immoralisten,

---

1) F. Spiegel: Awesta. Die hl. Bücher der Parsen, 2 Bde., Wien 1853-58

2) z.B. XIV 303: "Ich mußte Z, einem P e r s e r die Ehre geben: Perser haben zuerst Geschichte im Ganzen, Großen g e d a c h t ."

der Name Z a r a t h u s t r a bedeutet: denn was die ungeheure Einzigkeit jenes Persers in der Geschichte ausmacht, ist gerade dazu das Gegenteil. Zarathustra hat zuerst im Kampf des Guten und des Bösen das eigentliche Rad im Getriebe der Dinge gesehn, - die Übersetzung der Moral in's Metaphysische, als Kraft, Ursache, Zweck an sich, ist s e i n Werk. Aber diese Frage wäre im Grunde bereits die Antwort: Zarathustra s c h u f diesen verhängnisvollen Irrtum, die Moral: folglich muß er auch der erste sein, der ihn e r k e n n t . Nicht nur, daß er hier länger und mehr Erfahrung hat als meist ein Denker - die ganze Geschichte ist ja die Experimental-Widerlegung vom Satz der sogenannten 'sittlichen Weltordnung' - : das Wichtigere ist, Zarathustra ist wahrhaftiger als sonst ein Denker. Seine Lehre, und sie allein, hat die Wahrhaftigkeit als oberste Tugend - das heißt den Gegensatz zur Feigheit des 'Idealisten', der vor der Realität die Flucht ergreift; Zarathustra hat mehr Tapferkeit im Leib als alle Denker zusammengenommen. Wahrheit reden und gut mit Pfeilen schießen, das ist die persische Tugend. - Versteht man mich? ... die Selbstüberwindung der Moral aus Wahrhaftigkeit, die Selbstüberwindung des Moralisten in seinen Gegensatz - in m i c h - das bedeutet in meinem Mund der Name Zarathustra." [1)]

In diesem Stück ist noch viel mehr beschlossen als die Charakterisierung des historischen Zarathustra als Entdecker des wesentlichen Kampfes zwischen Gut und Böse. Auch die Wahrhaftigkeit als oberste Tugend entspricht der Lehre des persischen Religionsphilosophen, da die Wahrheit (asha) an der Spitze der Amesha Spentas steht. Die Tatsache, daß der Idealist feige vor der Realität flieht, ist zwar Nietzsches Deutung, doch ergibt sie sich aus dem übertragenen

---

1) EH Warum ich ein Schicksal bin 3

Sinn des Pfeile-Schießens, das schon von Herodot als Charakteristikum der Perser beschrieben wird. Nicht Flucht, sondern Selbstüberwindung sieht Nietzsche darin ausgedrückt. Besonders dieser Mut zur Wahrheit also war für Nietzsches Wahl s e i n e s Zarathustra, mit dem er sich am Schluß der zitierten Stelle identifiziert, entscheidend. Daneben spielt aber auch die Weisheit Zarathustras dafür eine große Rolle; denken wir nur an die Bestimmung seines Lebens als "Weg zur Weisheit", die nur durch unerbittliche Wahrhaftigkeit erreicht werden kann. Das Gleiche wird vom zarathustrischen Priester gefordert, der den ganzen Tag die asha-heilige Weisheit erforschen soll. Außerdem ist die Weisheit die Haupteigenschaft des zarathustrischen Gottes, denn er heißt "Ahura Mazda" (W e i s e r Herr).
Eine weitere Ähnlichkeit findet sich in der Betonung des menschlichen Willens, die Nietzsche durchaus mit d e m h i s t o r i s c h e n Z a r a t h u s t r a g e m e i n h a t . Während aber beim persischen Philosophen der Wille ein für allemal über das Leben des Menschen entscheidet, ist er bei Nietzsche noch mehr das Um und Auf des Lebens und der Welt im "Willen zur Macht". Ferner fordert Zarathustra, das Leben in jeder Weise zu fördern; und auch Nietzsche dringt mit Nachdruck auf Ausweitung und Annahme des Lebensstromes. Schließlich ist auch der Feuerkult in gewisser Weise bei dem Philosophen des 19. Jahrhunderts lebendig. [1] So vergleicht sich Nietzsche in dem Gedicht "Ecce homo" in der "Fröhlichen Wissenschaft" mit dem Feuer: "Flamme bin ich sicherlich" [2]. Im unmittelbar darauffolgenden Werk ist es Zarathustra, der seine Asche zu Berge trägt und sich eine hellere Flamme erfindet. [3] Und in den Dionysos-Dithyramben, die eine Sammlung der im "Zarathustra" enthaltenen Gedichte darstellen,

---

1) Vgl. E. Biser: Gott ist tot; letztes Kapitel, S.302-310
2) FW Scherz, List und Rache 62
3) bes. ZI Von den Hinterweltlern

heißt der Titel eines später hinzugefügten Gedichtes "Das Feuerzeichen" [1]. In diesem Lied, das sich Zarathustra "selber zusang, daß er seine letzte Einsamkeit ertrüge" [2], zündet sich Zarathustra "seine Höhenfeuer" an auf einem "hinaufgetürmten Opferstein" [2]. Im Iran aber gab es auf manchen Bergen heilige Feuerstätten, die nur von den Priestern Zarathustras betreut werden durften. Auch Nietzsche hebt im übrigen die soziale Rangordnung hervor und hält bezüglich seiner eigenen Person an der Überzeugung fest, er entstamme einem polnischen Adelsgeschlecht. Ebenso gehörte Zarathustra, und zwar erwiesenermaßen, dem Hochadel an, weshalb er auch besonders in Adelskreisen seine Wirksamkeit entfaltete.

Trotz dieser historisch parallelen Tatsachen gibt es auch genügend Gegensätze zwischen dem geschichtlichen und dem gedichteten Zarathustra. Vor allem sucht Nietzsche den Dualismus Zarathustras zu überwinden, und zwar sowohl den zwischen Gut und Böse als auch den zwischen Seele und Körper. Gerade das aber ist für Nietzsche der Anlaß, diese Gestalt zu wählen; denn Zarathustra hat diesen Dualismus geschaffen, so muß er auch der erste sein, der ihn als Irrtum durchschaut. Er hat diesen Gegensatz eingeführt und wurde dadurch zum Reformator, jetzt soll er durch dessen Überwindung zum Erneuerer werden. Nach Nietzsche war diese Weltsicht des Guten und Bösen für die gesamte abendländische Geschichte grundlegend, ihre Neubegründung muß daher auf Zarathustra zurück- und von ihm auf neue Weise ausgehn. Der Gegensatz zwischen Gut und Böse [3] wird überwunden durch Vereinigung mit dem Lebensstrom, durch die Unschuld des Werdens, der zwischen Seele und Körper durch die Zurücknahme

---

1) VIII 425

2) VIII 408

3) Vgl. den "Tod des moralischen Gottes", von dem weiter unten die Rede sein wird (S. 186 f.)

des ganzen Menschen auf den Leib. [1]
Aber beiden Zarathustra-Gestalten bleibt gemeinsam, daß sie einen Wendepunkt in der Geschichte des Denkens darstellen sollen. Mit seinem halb historischen, halb erdichteten Zarathustra identifiziert sich Nietzsche an mehreren Stellen ausdrücklich, etwa dort, wo er dessen Aufgabe als die eines Ja-Sagers kennzeichnet:
"Zarathustra bestimmt einmal, mit Strenge, seine Aufgabe - es ist auch die meine - , daß man sich über den S i n n nicht vergreifen kann ..." [2]

b) psychologisch

Neben der historischen Parallele zwischen dem Reformator Zarathustra und dem Erneuerer Nietzsche ist auch die psychologische Betrachtung und Gegenüberstellung dieser beiden Persönlichkeiten sehr aufschlußreich. Beginnen wir mit einer Beschreibung, die der gedichtete Zarathustra selbst von seiner Seele gibt, gesehen aus der Perspektive Nietzsches:
"Das Halkyonische, die leichten Füße, die Allgegenwart von Bosheit und Übermut 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 h ö c h s t e A r t a l l e s S e i e n d e n ; und wenn man hört, wie er diese definiert, so wird man darauf verzichten, nach seinem Gleichnis zu suchen.

---

1) s. unten S. 108 ff. und 138 ff.

2) EH Also sprach Zarathustra 8; übrigens ist es für unser spez. Thema schon denkwürdig, daß Nietzsche ausgerechnet von einem R e l i g i o n s - philosophen angetan ist.

- die Seele, welche die längste Leiter hat und am tiefsten hinunter kann,
die umfänglichste Seele, welche am weitesten in sich laufen und irren und schweifen kann,
die notwendigste, welche sich mit Lust in den Zufall stürzt,
die seiende Seele, welche in diesem Werden, die habende, welche in diesem Wollen und Verlangen w i l l -,
die sich selber fliehende, welche sich selber in weitesten Kreisen einholt,
die weiseste Seele, welcher die Narrheit am süßesten zuredet,
die sich selber liebendste, in der alle Dinge ihr Strömen und Widerströmen und Ebbe und Flut haben - - a b e r d a s i s t d e r B e g r i f f d e s D i o n y s o s s e l b s t ." [1]

Dionysos aber ist der große Ja-Sagende, dessen Welt schon in der "Geburt der Tragödie" als die des Rausches [2] im Gegensatz zur apollinischen des Traumes, und als dieser überlegen charakterisiert wird. Dazu ergänzt der "Ecce homo": "Eben dahin führt eine andere Erwägung. Das psychologische Problem im Typus des Zarathustra ist, wie der, welcher in einem unerhörten Grade Nein sagt, Nein t u t , zu Allem, wozu man bisher Ja sagte, trotzdem der Gegensatz eines neinsagenden Geistes sein kann; wie der das Schwerste von Schicksal, ein Verhängnis von Aufgabe tragende Geist trotzdem der leichteste und jasagendste sein kann - Zarathustra ist ein Tänzer - ; wie der, welcher die härteste, die furchtbarste Einsicht in die Realität hat, welcher den 'abgründlichsten Gedanken' gedacht hat, trotzdem darin keinen Einwand gegen das Dasein, selbst nicht gegen dessen ewige Wiederkehr findet, - vielmehr einen Grund noch hinzu, das ewige Ja zu allen Dingen s e l b s t z u s e i n , 'das ungeheure unbegrenzte Ja- und Amen-Sagen' ...

---

1) EH Also sprach Zarathustra 6

2) Vgl. bes. GdT 1

'In alle Abgründe trage ich noch mein segnendes Jasagen' ... 'aber das ist der Begriff des Dionysos noch einmal'." [1]

Zarathustra ist also die Fortsetzung jener Gestalt, die in Nietzsches Erstling grundgelegt war, nämlich des Dionysos in der "Geburt der Tragödie"; mit ihm stimmt daher seine Seele überein, die vor allem eine tanzende ist, wie im "Zarathustra" nicht nur an der hier zitierten Stelle, sondern immer wieder betont wird. Zarathustra ist der Tänzer zwischen Ja und Nein, der dem Nein zur bisherigen "wahren", d.h. erlogenen Ideal-Welt das Ja zur "scheinbaren", d.h. wirklichen Real-Welt gegenüberstellt. Und genau der selbe Typ des Tänzers ist Nietzsche, weshalb er selbst von sich bekennt: "Ich bin ein Jünger des Philosophen Dionysos, ich zöge vor, eher noch ein Satyr zu sein, als ein Heiliger ... von mir werden keine neuen Götzen aufgerichtet ... G ö t z e n (mein Wort für 'Ideale') u m w e r f e n - das gehört schon eher zu meinem Handwerk." [2]

Noch deutlicher wird die psychologische Parallele zwischen Dionysos-Zarathustra-Nietzsche, die sich mit der philosophischen Aufgabe eng verbindet, an folgender Stelle, wo Nietzsche bezeichnenderweise aus dem" Zarathustra" zitiert, um sich selbst zu beschreiben: "Will man eine Formel für ein solches Schicksal, d a s M e n s c h w i r d ? - Sie steht in meinem Zarathustra.

> - und wer ein Schöpfer sein will im Guten und Bösen, der muß ein Vernichter erst sein und Werte zerbrechen.
> Also gehört das höchste Böse zur höchsten Güte: diese aber ist die schöpferische.

---

1) EH Also sprach Zarathustra 6

2) EH Vorwort 2; dieses Umwerfen der G ö t z e n , nicht eines Gottes, widerspricht nicht dem religiösen Suchen Nietzsches, es ist im Gegenteil ein Beweis dafür: s. S.189 , 191 , 195.

Ich bin bei weitem der furchtbarste Mensch, den es bisher gegeben hat; dies schließt nicht aus, daß ich der wohltätigste sein werde. Ich kenne die Lust am V e r n i c h t e n in einem Grade, die meiner K r a f t zum Vernichten gemäß ist, - in Beidem gehorche ich meiner dionysischen Natur, welche das Neintun nicht vom Jasagen zu trennen weiß." [1]

Dieses Tanzen zwischen Ja und Nein, diese Dialektik par excellence, wird hier zum erstenmal näher erläutert. Während Dionysos das Nein tut, wird das Ja nur gesagt; das Vernichten steht also im Vordergrund. Natürlich muß das Ja zuerst verkündet werden, damit es in den Zuhörern Fuß fassen und zur Tat reifen kann. Aber betrachten wir etwa die Botschaft par excellence, nämlich das Evangelium als die "Frohbotschaft", so sehen wir den Unterschied. Denn dort steht zwar auch im Anfang das Wort, und zwar das lebendig gesprochene Wort, aber es wird immer von der Tat begleitet (Wunder) und fordert zur Tat auf. [2] Hier bei Nietzsche dagegen spielt zwar der Wille eine entscheidende Rolle, das höchste Tun aber ist das Tanzen [3] als eine Form selbstvergessener Betätigung, die in sich selbst ihr Ziel und ihren Sinn hat. Weshalb denn auch Nietzsche erklärt: "Der Tanz ist Bewegung ohne Zweck" [4]. Wenn also Zarathustra von sich sagt: "Nur im Tanze weiß ich der höchsten Dinge Gleichnis zu reden" [5], so kommt darin zum Ausdruck, daß er seine Gedanken in der Schwebe

---

1) EH Warum ich ein Schicksal bin 2

2) Schon im Alten Testament wird Tun der Liebe statt äußerer Opfer gefordert: "Recht und Gerechtigkeit üben, das ist dem Herrn wohlgefälliger als Schlachtopfer" (Spr 21,3); vgl. weiters 1 Sm 15,22f., Ps 50,7-15, Ps 69,31f., Prd 4,17, Is 66,3-4, Mich 6,6-8. - Im Neuen Testament ist die Tatliebe die wichtigste Forderung: "Geh hin und tu desgleichen" /nämlich: erweise Barmherzigkeit/ (Lk 10,37) "Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr einander liebet." (Jo 13,34) "Was nennt ihr mich Herr, Herr, und tut doch nicht, was ich sage?" (Lk 6,46)

3) Vgl. bes. Z IV Vom höheren Menschen 19-20

4) XI 71

5) Z II Das Grablied

hält, was ihr Ziel und auch ihre Durchführbarkeit betrifft. [1]

Demgemäß betont Nietzsche ausdrücklich, daß Zarathustra kein Religionsstifter oder Prophet sein soll, der Wert darauf legt, daß ihm die Menschen glauben.

"Hier redet kein 'Prophet', keiner jener schauerlichen Zwitter von Krankheit und Willen zur Macht, die man Religionsstifter nennt ... Hier redet kein Fanatiker, hier wird nicht 'gepredigt', hier wird nicht G l a u b e n verlangt." [2] - "Und mit Alledem ist Nichts in mir von einem Religionsstifter - ... Ich w i l l keine 'Gläubigen', ich denke, ich bin zu boshaft dazu, um an mich selbst zu glauben ..." [3] Und als Zarathustra zum erstenmal in seine Einsamkeit zurückkehrt, da sagt er seinen Zuhörern zum Abschied folgendes: "Allein gehe ich nun, meine Jünger! Auch ihr geht nun davon und allein! So will ich es.

Geht fort von mir und wehrt euch gegen Zarathustra! Und besser noch: schämt euch seiner! Vielleicht betrog er euch." [4]

In diesen Zitaten wird wieder einmal deutlich, wie sehr sich Nietzsche mit der Gestalt des Zarathustra identifiziert. Denn was er über ihn bzw. was dieser selbst sagt, das wiederholt Nietzsche fast mit denselben Worten bezüglich seines eigenen Ich. Überhaupt fällt ja auf, daß im "Zarathustra" fast durchwegs die direkte Rede in der Ich-Form vorherrscht, ein Zeichen dafür, daß der Autor beinahe abstandlos durch seine Figur redet. Auch Nietzsche selbst sieht diese enge Verbindung, wenn er am Ende des "Ecce homo" schreibt: "Hat man mich verstanden? - Ich

---

1) Der bildlichen Ausdrucksweise Nietzsches entsprechend, hat auch der Tanz mehrere Funktionen. So wird er hier formal, S. 196 zum Beisp. aber inhaltlich verstanden.

2) EH Vorwort 4

3) EH Warum ich ein Schicksal bin 1

4) Z I Von der schenkenden Tugend 3

habe eben kein Wort gesagt, das ich nicht schon vor fünf Jahren durch den Mund Zarathustras gesagt hätte." [1]

Diese personale Synthese zwischen Nietzsche und Zarathustra sieht Hermann W e i n vor allem im Zusammenfallen verschiedener Wesenszüge verwirklicht, nämlich zugleich Philosoph, Dichter und Artist zu sein: "Die streng individuelle Synthese Philosoph, Dichter, Artist: - das i s t Zarathustra-Nietzsche! Man vergleiche den Anfang von "Also sprach Zarathustra", wo dem letzteren der Gaukler in den Schoß fällt." [2] Zarathustra kümmert sich nicht nur als einziger um den toten Artisten, indem er ihn begräbt, vielmehr trägt er seitdem auch etwas von einem Seiltänzer in sich; inwiefern Nietzsche ebenfalls ein Tänzer ist, davon war schon die Rede. Am besten aber kommt diese Identität von Nietzsche und Zarathustra zum Ausdruck im Verachten des Glücks und dem Streben nach dem Werk, wie es am Schluß des "Zarathustra" ausgesprochen wird: "Trachte ich denn nach G l ü c k e ? Ich trachte nach meinem W e r k e ! " [3] Denn auch Nietzsche ging um seines Werkes willen weg vom menschlichen Glück in die Einsamkeit, besonders als er den "Zarathustra" schrieb. Wovon aber handelt nun dieses Werk und inwiefern ist es in besonderer Weise ein Wesensausdruck seines Autors?

---

1) EH Warum ich ein Schicksal bin 8

2) H. Wein: Positives Antichristentum, Den Haag 1962. 50; vgl. hiezu Zarathustras Vorrede 6

3) Z IV Das Zeichen

2.) Werk

Greifen wir wiederum zurück auf die historische Grundlage, indem wir uns jetzt mehr dem Schaffen als der Person des persischen Zarathustra zuwenden. Kurz erwähnten wir schon das Awesta, dessen Kernstück die G a t h a s sind und dessen spätere Erweiterung und Ausschmückung als "Jüngeres Awesta" bezeichnet wird. Die Gathas sind kurze metrische Texte entsprechend der Bedeutung dieses Wortes; Gatha heißt nämlich so viel wie "Gesang, Lied". B a r t h o l o m a e bezeichnet diese Verse als "Predigten in gebundener Form" [1], denen ein innerer Zusammenhang oder eine systematische Ordnung fehlt. Es werden gelegentlich persönliche Dinge aus dem Leben Zarathustras geschildert, ein Beweis dafür, daß sie tatsächlich aus dessen Lebenszeit stammen.

Auch sonst handeln die Gathas von geschichtlichen Ereignissen, doch unterscheiden sie sich stark von sonst ähnlichen Schriften der Inder, etwa von den Veden. Denn nicht nur ihren Ideen, auch ihrer Sprache nach haben sie die persönliche Prägung des Verfassers erfahren. "Zarathustra kleidet seine neuen Ideen in eine bestimmte dichterische Form, die dabei eine so charakteristische persönliche Prägung erhält, daß sie gegenüber den verwandten Erzeugnissen der indischen Literatur eine ganz selbständige Stellung einnehmen. Zarathustra ist nicht nur inhaltlich selbständig und schöpferisch gewesen, sondern durch den Inhalt hat er auch sprachschöpferisch gewirkt; das gilt besonders von seinen Abstrakt-Bildungen. Alten Worten gibt er dabei nicht selten einen neuen Sinn. Gerade dadurch sind die Gathas so fern von allem Konventionellen und Manirierten und

---

1) zit. nach Franz König. ~~In:~~ Die Religion des Zarathustra. In: Christus und die Religionen der Erde Bd. II, Wien 1951. 618

tragen auch in ihrer fragmentarischen Form den Stempel ein und derselben Persönlichkeit deutlich an sich. Die S p r a c h e , in der die Gathas abgefaßt sind, ist eine ausgesprochen dichterische." [1] - Die dichterische Sprache, der fragmentarische Charakter, der Anklang an Predigten, die fehlende Systematik, die liedhafte Form, die schöpferische Prägung nach Inhalt und Ausdruck - sind das alles nicht auch Merkmale von Nietzsches "Zarathustra", mit dem wir ja vergleichen wollen? Wird diese Parallele nicht noch auffallender, wenn man die häufig vorkommende Frageform im Awesta und im "Zarathustra" beachtet, genauso wie die persönlichen Hinweise auf das Leben der beiden Zarathustras? Solche Gemeinsamkeiten sind sicher kein Zufall.

Von der Übereinstimmung der Lehre, der Ideen haben wir schon gesprochen. Doch sei auch noch die iranische Vorstellung von der Brücke angeführt, die die Menschen in das Jenseits bringt und die bei Nietzsche als Weg zum Übermenschen dient. [2] Auch der Titel von Nietzsches Buch, nämlich "Also sprach Zarathustra" - diese Worte schließen zugleich jedes einzelne Kapitel ab - findet sich in ähnlicher Wendung im Awesta, wo es bei jedem Satz, den der Weise Herr spricht, heißt: "Also sprach Ahura Mazda." [3]

Mit Neubildungen von Worten ist der "Zarathustra" Nietzsches geradezu angefüllt. So ist es nicht verwunderlich, daß dieses Werk von Nietzsche selbst als Kern seines Schaffens, ähnlich den Gathas des historischen Zarathustra, angesehen wird. "Abgesehen von diesen Zehn-Tage-Werken waren jene während und vor Allem n a c h dem Zarathustra ein Notstand ohne Gleichen." [4] Ein Beweis für die Hochschätzung des "Zarathustra" sind auch die zahlreichen Zitate aus

---

1) a.a.O. 623

2) Vgl. Z Vorrede 4; Z II Von den Taranteln. Von der Erlösung

3) Vendidat 18; s.oben S. 69

4) EH Also sprach Zarathustra 5

diesem Werk im Zusammenhang der Rückschau auf andere Schriften Nietzsches und der häufigen Hinweise auf die Gestalt Zarathustras selbst. "Also sprach Zarathustra" steht aber nach Nietzsche nicht nur im Mittelpunkt seines Schaffens, sondern es übertrifft auch alles bisher Dagewesene, da es das höchste und tiefste Buch der Menschheit ist: "Innerhalb meiner Schriften steht für sich mein Z a r a t h u s t r a . Ich habe mit ihm der Menschheit das größte Geschenk gemacht, das ihr bisher gemacht worden ist. Dieses Buch, mit einer Stimme über Jahrtausende hinweg, ist nicht nur das höchste Buch, das es gibt, das eigentliche Höhenluft-Buch - , die ganze Tatsache Mensch liegt in ungeheurer Ferne u n t e r ihm - , es ist auch das t i e f s t e , das aus dem innersten Reichtum der Wahrheit heraus geboren, ein unerschöpflicher Brunnen, in den kein Eimer hinabsteigt, ohne mit Gold und Güte gefüllt heraufzukommen." [1] Und noch schärfer formuliert er im Hauptteil des "Ecce homo": "Dieses Werk steht durchaus für sich. Lassen wir die Dichter beiseite: es ist vielleicht überhaupt nie Etwas aus einem gleichen Überfluß von Kraft heraus getan worden. Mein Begriff "dionysisch" wurde hier h ö c h s t e T a t ; an ihr gemessen erscheint der ganze Rest von menschlichem Tun als arm und bedingt ... man rechne den Geist und die Güte aller großen Seelen in Eins: alle zusammen wären nicht im Stande, Eine Rede Zarathustra's hervorzubringen. Die Leiter ist ungeheuer, auf der er auf und nieder steigt; er hat weiter gesehen, weiter gewollt, weiter g e k o n n t , als irgend ein Mensch ... Man weiß bis dahin nicht, was Höhe, was Tiefe ist: man weiß noch weniger, was Wahrheit ist. Es ist kein Augenblick

---

1) EH Vorwort 4

in dieser Offenbarung der Wahrheit, der schon vorweggenommen, von Einem der Größten erraten worden wäre." [1]

In diesem Buch also hat Nietzsche alle seine Kräfte und Ideen zur "Höchsten Tat" werden lassen. Nüchtern und sachlich ausgedrückt findet sich das von Nietzsche überschwenglich Gesagte bei Eugen F i n k : "Der 'Zarathustra' stellt die entscheidenden Grundgedanken heraus, aber nicht so, als kämen sie ganz unerwartet und überraschend; motivisch sind sie auch in den vorangegangenen Werken erkennbar, aber dort sind sie gleichsam verkleidet in die metaphysischen Begriffe Schopenhauers oder in die wissenschaftlichen des Positivismus. Im 'Zarathustra' findet Nietzsche seine eigene Sprache für seine eigensten Gedanken. 'Zarathustra' ist die große Wende seines Lebens; von nun an kennt er sein Ziel." [2] Auch Karl L ö w i t h erkennt die mit dem "Zarathustra" beginnende Schaffensperiode als die fruchtbarste an: "Sie allein enthält Nietzsches eigentliche Philosophie." [3] Selbst Karl U l m e r , der seine Schrift weitgehend auf Nietzsches unvollendestes Hauptwerk "Wille zur Macht" angelegt hat [4], bemerkt bezüglich der Struktur der Unabgeschlossenheit: "In dieser Hinsicht bleibt "Also sprach Zarathustra" das wichtigste von ihm /Nietzsche/ selbst vollendete Werk." [5]

Es ist verständlich, daß ein solches Buch nicht für jeden beliebigen, sondern nur für besondere Leser bestimmt ist. Das sagt schon der Untertitel des Werks: "Ein Buch für Alle

---

1) EH Also sprach Zarathustra 6

2) E. Fink: Nietzsches Philosophie, Stuttgart o.J. (1960). 60

3) K. Löwith: Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen, o.O. o.J. (Stuttgart 1956). 26.
A. Baeumler kann sich dieser Meinung schon deshalb nicht anschließen, weil nach ihm Nietzsche als Politiker mehr zu sagen habe denn als Zarathustra-Philosoph (vgl. N, der Philosoph und Politiker, Leipzig o.J. /1937/. 178 ff.); gegen Baeumler sprechen aber Nietzsches eigene Worte (s. oben S. 82).

4) Vgl. K. Ulmer: N. Einheit und Sinn seines Werkes (=Dalp.-Tb. 363), Bern-München o.J. (1962). 55

5) a.a.O. 62

und Keinen", d.h. für alle geschrieben, aber für keinen auf gewöhnliche Art verständlich. "Ich bin ein Gesetz nur für die Meinen, ich bin kein Gesetz für alle. Wer aber zu mir gehört, der muß von starken Knochen sein, auch von leichten Füßen. -" [1]

Solche Leser aber findet Nietzsche keinesfalls unter den sogenannten Modernen seiner Zeit: "Als sich einmal der Doktor Heinrich von Stein ehrlich darüber beklagte, kein Wort aus meinem Zarathustra zu verstehen, sagte ich ihm, das sei in Ordnung: sechs Sätze daraus verstanden, das heißt: e r l e b t haben, hebe auf eine höhere Stufe der Sterblichen hinauf, als 'moderne' Menschen erreichen könnten. Wie k ö n n t e ich, mit d i e s e m Gefühle der Distanz, auch nur wünschen, von den 'Modernen', die ich kenne, - gelesen zu werden!" [2]

Echte, würdige Leser aber sind schwer zu finden: "Mein Zarathustra zum Beispiel sucht einstweilen noch nach Solchen - ach! er wird noch lange zu suchen haben! - Man muß dessen w e r t sein, ihn zu hören ... " [3] Entscheidend also für das Verständnis des "Zarathustra" sind gute Ohren; denn Nietzsche bringt seine Gedanken zum Ausdruck in direkter Rede, durch die sich Zarathustra an seine Brüder wendet. "Zu lange sehnte ich mich und schaute in die Ferne. Zu lange gehörte ich der Einsamkeit: so verlernte ich das Schweigen.

> Mund bin ich worden ganz und gar, und Brausen
> eines Baches aus hohen Felsen: hinab will ich
> meine Rede stürzen in die Täler." 4)

---

1) Z IV Das Abendmahl

2) EH Warum ich so gute Bücher schreibe 1

3) ebd. 4

4) Z II Das Kind mit dem Spiegel

Im folgenden sei auf das Werk "Also sprach Zarathustra" näher eingegangen und dieses im besonderen nach Handlung, Sprache und systematischer Einheit beleuchtet, um Zarathustras Werdegang dem Nietzsches gegenüberzustellen.

a) Handlung

Es ist die Frage, ob man überhaupt von einer H a n d l u n g im "Zarathustra" sprechen kann, da es sich im wesentlichen um "Gleichnisreden" [1] oder "Predigten" [2] Zarathustras dreht. Dennoch ist ein großer Rahmen gegeben, der diese Reden unterstreicht bzw. voneinander abgrenzt, ganz abgesehen davon, daß auch Gespräche sehr lebendiges Handeln ausdrücken können. "Die Rahmenhandlung, im Grunde eine kurze Fabel, ist rasch erzählt: Der Denker, der sich im 30. Jahre (im Alter, wo die große Gegenfigur für Nietzsche, Jesus von Nazareth, seine Lehre begann) noch zehn Jahre in das Gebirge zurückzieht, in die Einsamkeit und damit in die wesentliche Nähe zu allen Dingen, beginnt seinen 'Untergang', sein Niedersteigen zu den Menschen, um ihnen die Lehre zu bringen, die er zunächst auf dem Markte und dann den Einzelnen verkündet. Aber noch sind die Ohren für seine Botschaft nicht wach und offen, er kehrt wieder zurück und hält seinen Jüngern die zweite Reihe der Gleichnisreden, aber er zögert, seinen abgründlichsten Gedanken, den Gedanken der Ewigen Wiederkunft des Gleichen zu verkünden; und so kehrt er ein drittes Mal zurück und findet sich selbst und die wesentliche Mitte seines Denkens; der vierte abfallende Teil zeigt den Lebensversuch der 'Höheren Menschen', eben derjenigen, die den

1) K. Löwith: Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen, o.O. o.J. (Stuttgart 1956). 186-189

2) F. Köhler: Friedrich Nietzsche (= Aus Natur und Geisteswelt, 601. Bd), Leipzig-Berlin 1921. 87 ff.
R. Richter: Friedrich Nietzsche. Sein Leben und sein Werk, Leipzig 1922. 209-210

'Rest Gottes' darstellen, - der Idealisten, denen der ideale Himmel eingebrochen ist, und die nun die große fürchterliche Leere erfahren: 'alle die Menschen der großen Sehnsucht, des großen Ekels, des großen Überdrusses', die Nihilisten. Aber der Denker überwindet auch diese 'Höheren Menschen', mit denen er zwar das sakrilegisch parodierte 'Abendmahl' feiert, aber als sein Zeichen kommt, Löwe und Taube, Allegorien der Stärke und Milde, bricht er auf und verläßt "seine Höhle, glühend und stark, wie eine Morgensonne, die aus dunklen Bergen kommt."1)2)

Vier mal also steigt Zarathustra hinab zu den Menschen, um ihnen seine Lehre zu verkünden. Er unterbricht seine Reden nur, um sich in der Einsamkeit wieder neue Kraft und Sammlung zu holen. Dabei wird sein letzter Gang zu den Freunden zu seinem Untergang, wie für Nietzsche die letzte Phase seines Lebens einen Abstieg in die völlige Einsamkeit geistiger Umnachtung bedeutet. Die drei vorhergehenden Perioden in Nietzsches Leben aber entsprechen in ihrer steigenden Schaffensfreude der dramatischen Steigerung innerhalb seines wesentlichsten Werkes. "Die ersten beiden Teile laufen auf den dritten zu, der den Höhepunkt darstellt und die am meisten tiefsinnigen Reden umfaßt; der vierte Teil bedeutet einen starken Abfall ..." 3) Demgemäß ist auch der letzte Teil mehr ein Bericht ü b e r als ein Bericht v o n Zarathustra. Die schöpferische Kraft, die sich im dritten Teil gleichsam aufgebäumt hat, scheint nun erschlafft zusammenzusinken. In ähnlicher Weise

---

1) Z IV Das Zeichen

2) E. Fink: Nietzsches Philosophie, Stuttgart o.J. (1960). 65

3) E. Fink: a.a.O. 64; vgl. auch 114

erleidet Nietzsche im letzten Abschnitt seines Lebens zuerst einen geistigen Tod, der jede Schöpferkraft auslöscht, bevor er auch körperlich aus dem Leben scheidet, sowie Zarathustra am Ende des Buches seine Freunde endgültig verläßt.

Interessant sind in diesem Zusammenhang die Entwürfe für den Schluß des "Zarathustra", die uns im Nachlaß überliefert sind. Sie stammen zum Teil aus der Zeit vor Vollendung des dritten und vierten Teiles [1], zum anderen aber aus jener nach Abfassung des letzten Teiles [2]. Überall in diesen Plänen spielt das Sterben Zarathustras eine bedeutende Rolle. [3] Von diesem Tod ist zwar in der veröffentlichten Fassung nicht mehr ausdrücklich die Rede, doch wird trotzdem deutlich, daß der Abschied Zarathustras endgültig ist. Nietzsche wollte offenbar das allzu negative Wort "Sterben" vermeiden, da er Zarathustras Untergang als Neubeginn verstanden wissen wollte, der der höchsten Gegensätzlichkeit in eigenartiger Weise entspricht:

"Daß Zarathustra die höchste N o t erreicht und damit erst sein höchstes G l ü c k : er wird schrittweise unglückseliger und glücklicher. Im Augenblick, wo beides aufs furchtbarste kontrastiert, geht er zugrunde." [4]

---

1) XII 391-412

2) XII 413-420

3) So heißt es etwa dort: "Zarathustra u n t e r K i n d e r n s t e r b e n d . Totenfeier." (391) "Die größte aller Totenfeiern macht den Schluß." (392) "Totenfeier. Wir töteten ihn ..." (ebd.) "Im vierten Teil stirbt Zarathustra, als er den Schmerz seiner Freunde merkt: und sie ihn verlassen. - Aber nach seinem Tod kommt sein Geist über sie." (403) "Der sterbende Zarathustra hält die Erde u m a r m t . Und obgleich es niemand ihnen gesagt hatte, wußten sie alle, daß Z. tot war." (412) "Vom neuen Sterben" (413), "Z. stirbt" (420).

4) UdW II 1.371

Den weitgespannten Gegensatz umfassend, geht Zarathustra ein in seine letzte Einsamkeit und in seine letzte Wahrheit; beinhaltet bekanntlich doch das Zugrundegehen einen urphilosophischen Vorgang, nämlich zum Grunde hinzugehen, einer Sache auf den Grund zu gehen. Nur so kann daher Zarathustra seine Wahrheit erreichen und völlige Einheit mit ihr finden.
Was im übrigen den Einfluß Zarathustras auf die Menschen betrifft, so erwartete auch Nietzsche seine große Wirkung erst lange nach seinem Tode, wobei er wie Zarathustra die Hoffnung zurückläßt, da er als Sonne zugleich "aufgeht"; aber der Gegensatz zum Dunkel bleibt: "Also sprach Zarathustra und verließ seine Höhle, glühend und stark, wie eine Morgensonne, die aus dunklen Bergen kommt." [1)]

b) Sprache

Was sagt Nietzsche selbst über die Sprache des Zarathustra? - "Es gibt keine Weisheit, keine Seelen-Erforschung, keine Kunst zu reden vor Zarathustra; das Nächste, das Alltäglichste redet hier von unerhörten Dingen. Die Sentenz von Leidenschaft zitternd; die Beredsamkeit Musik geworden; Blitze vorausgeschleudert nach bisher unerratenen Zukünften. Die mächtigste Kraft zum Gleichnis, die bisher da war, ist arm und Spielerei gegen diese Rückkehr der Sprache zur Natur der Bildlichkeit." 2) Neben dieser allgemeinen Beschreibung von Zarathustras Redekunst konkretisiert Nietzsche dessen Ausdrucksweise in seinen Selbstgesprächen: " - Welche Sprache wird ein solcher Geist

1) Z IV Das Zeichen
2) EH Also sprach Zarathustra 6

reden, wenn er mit sich allein redet? Die Sprache des D i t h y r a m b u s . " [1] Der Dithyrambus aber war das große Stilmittel der Griechen, deren Hochschätzung durch Nietzsche bekannt ist. Abgesehen davon, daß Dithýrambos auch ein Beiname des Gottes Dionysos war, versteht man darunter ein "altes griechisches kultisches Chor- und Reigenlied, das die Taten und Leiden des Weingottes in ekstatischer Ergriffenheit und Steigerung über die Hymne hinaus verherrlicht, d.h. oft Unregelmäßigkeiten in Vers- und Strophenbau aufweist." [2] Genauer gesagt handelte es sich um einen Wechselgesang zwischen Chor und Vorsänger, zu dem auch getanzt wurde. In Attika entwickelte sich daraus die Tragödie, während der Dithyrambus in Festspielen anläßlich der Dionysien noch weiterlebte. Später erfuhr er allerdings eine schwülstige Auflösung der Form. [3]

Nietzsche will das Aufgreifen dieses Stilmittels als einen völligen, alles überbietenden Neubeginn verstanden wissen, in dem sich die oben angeführten wesentlichen Merkmale seiner Sprache, nämlich Leidenschaft, Musik und Bildlichkeit, zu einem Ganzen vereinen: "Die Kunst des g r o ß e n Rhythmus, der g r o ß e S t i l der Periodik, zum Ausdruck eines ungeheuren Auf und Nieder von sublimer, von übermenschlicher Leidenschaft, ist erst von mir entdeckt; mit einem Dithyrambus wie dem letzten des d r i t t e n Zarathustra, 'Die sieben Siegel' überschrieben, flog ich tausend Meilen über Das hinaus, was bisher Poesie hieß." [4] Neben diesem Lied sind auch die übrigen Selbstgespräche Zarathustras dithyrambisch im eigentlichen Sinn, vor allem das Nachtlied, das Tanzlied,

---

1) EH Also sprach Zarathustra 7

2) Gero v. Wilpert: Sachwörterbuch der Literatur, Stuttgart o.J. (1955)

3) vgl. ebd.

4) EH Warum ich so gute Bücher schreibe 4

das Grablied, Vor Sonnenaufgang, Von der Großen Sehnsucht. Dagegen sind die Reden Zarathustras vor Jüngern und Volk überschwengliche Gleichnisse, die als eine Art trunkene Dichtung über die Hymnen hinausgehen und als Lieder eines Vorsängers getanzt werden können. Oft antwortet auch ein Vertreter des Zuhörer-Chores, sodaß auch dieses Gegenüber wie im ursprünglichen griechischen Wechselgesang gegeben ist.

Überall also stellen wir im "Zarathustra" eine musikalische Redeweise fest, die sich zurückführen läßt auf Nietzsches allgemeine Liebe zur Musik, über die er schon in seinen Jugendschriften äußert: "Aber ihre Hauptbestimmung ist, daß sie unsere Gedanken auf Höheres leitet, daß sie uns erhebt, sogar erschüttert ... Tonkunst redet oft in Tönen eindringlicher als die Poesie in Worten zu uns und ergreift die geheimsten Falten des Herzens ... Immer sei diese herrlichste Gabe Gottes meine Begleiterin auf meinem Lebenswege und ich kann mich glücklich preisen, sie lieb gewonnen zu haben," [1] Tatsächlich blieb die Musik seine ständige Begleiterin, angefangen von eigenen Kompositionen [2] über die Liebe zu Wagner hin zur musikalischen Sprache im "Zarathustra" [3]. Schon sein

---

1) Aus meinem Leben, 1844-58. In: Hist.-krit. Gesamtausg. I, 26-27

2) Vgl. EH Also sprach Zarathustra 1, wo auf den Hymnus auf das Leben (für gemischten Chor u.Orchester) hingewiesen wird.

3) Ein klarer Hinweis auf eine Entsprechung zwischen Wagners und Zarathustras Ausdrucksweise findet sich im EH: rückschauend auf die 4. Unzeitgemäße Betrachtung "R. Wagner in Bayreuth" heißt es da: "Man darf rücksichtslos meinen Namen oder das Wort 'Zarathustra' hinstellen, wo der Text das Wort Wagner gibt. Das ganze Bild des d i t h y r a m b i s c h e n Künstlers ist das Bild des pr ä e x i s t e n t e n Dichters des Zarathustra ... Auf Seite 71 wird der S t i l des Zarathustra mit einschneidender Sicherheit beschrieben und vorweggenommen." (EH Die Geburt der Tragödie 4) Die entsprechende Stelle aber über die Sprache Wagners in der Unzeitgemäßen Betrachtung lautet: "Dagegen empfand er mit tiefem Stolze die auch jetzt noch vorhandene Ursprünglichkeit dieser /deutschen/ Sprache, die tonvolle Kraft ihrer Wurzeln, in welchen er ... eine wunderbare Neigung und Vorbereitung zur Musik, zur wahren Musik ahnte ... Leiblichkeit des Ausdrucks, verwegene Gedrängtheit, gewagte und rhythmische Vielartigkeit, ein merkwürdiger Reichtum an starken und bedeutenden Wörtern, Vereinfachung der Satzgliederung, eine fast einzige Erfindsamkeit in der Sprache des wogenden Gefühls und der Ahnung, eine mitunter ganz rein sprudelnde Volkstümlichkeit und Sprichwörtlichkeit - solche Eigenschaften würden aufzuzählen sein ..." (UB Richard Wagner in Bayreuth 9)

erstes philosophisches Werk widmet der Musik breiten Raum - sein Titel heißt ja "Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik", und noch im "Willen zur Macht" finden sich im Schlußkapitel des dritten Buches, "Der Wille zur Macht als Kunst", Betrachtungen über dieses besondere Kunstmittel. Aus der "Geburt der Tragödie" wird deutlich, daß Nietzsche von den Griechen reiche Anregungen in dieser Richtung empfing. Wenn sich auch dieses Werk nicht ausdrücklich darauf bezieht, so ist doch Sokrates' Traum in Platons Dialog "Phaidon" bezüglich einer philosophischen Hochschätzung der Musik sehr aufschlußreich. [1] Auch Schopenhauer, neben der Antike Hauptquelle für Nietzsches Denken, war diese Kunstgattung nicht fremd, im Gegenteil: in ihr sah er "zu allem Physischen der Welt das Metaphysische." [2]

Solche Anschauungen über Musik aber sind laut Nietzsche in seinem "Zarathustra" höchste Gestalt geworden: "Man darf vielleicht den ganzen 'Zarathustra' unter die Musik rechnen; - sicherlich war eine Wiedergeburt in der Kunst zu h ö r e n , eine Vorausbedingung dazu. In einem kleinen Gebirgsbade ... entdeckte ich, ... daß der Phönix Musik mit leichterem und leuchtenderem Gefieder, als er je gezeigt, an uns vorüberflog." [3]

---

1) Plato, Sämtl. Werke Bd 1, Berlin o.J. (L.Schneider-V.). 735. Vgl. dazu Victor Zuckerkandl, Der singende und der sprechende Mensch. In: Aspekte des Lebendigen. Eranos-Reden (= Herder-Tb. 222), o.O. o.J. (Frb.1965). S. 115-150. Zuckerkandl geht vom Traum des Sokrates aus und bringt auch einen interessanten Vergleich mit Nietzsche.

2) GdT 16

3) EH Also sprach Zarathustra 1

Schließlich ist auch noch die Bildhaftigkeit ein Grundzug von Zarathustras dithyrambischer Sprache; Symbol steht statt Begriff, Gleichnis tritt an die Stelle von Beweis. Es wird dargelegt, hingestellt, erschlossen und nicht logisch geschlossen. Das zeigt sich schon im Titel des Werks, der innerhalb der Schrift noch öfter aufscheint: "Also sprach Zarathustra"; es wird einfach die Tatsache festgestellt, daß Zarathustra so und nicht anders gesprochen hat, ohne daß dabei ein Anspruch auf Glaube erhoben würde. "Hier redet kein Fanatiker, hier wird nicht gepredigt, hier wird nicht G l a u b e n verlangt: aus einer unendlichen Lichtfülle und Glückstiefe fällt Tropfen für Tropfen, Wort für Wort, - eine ziemliche Langsamkeit ist das Tempo dieser Reden. Dergleichen gelangt nur zu den Auserwählten; es ist ein Vorrecht ohne Gleichen, hier Hörer zu sein ..." [1]

Wiederum kommt hier die Einsamkeit zum Durchbruch, die wir schon früher als die wesentliche Mitte von Nietzsches Person und Werk erkannt haben. Der wirklich Einsame kümmert sich nicht um ein Echo bei seinen Zuhörern, er spricht mehr für sich als für sie. Das gilt für Nietzsche und seinen Umgang mit Menschen, in besonderer Weise aber für Zarathustra und seine Reden; so bedeute für uns Philosophen mitfühlende Humanität "eine beständige Selbstüberwindung. - Aber ich habe E i n s a m k e i t nötig, will sagen Genesung, Rückkehr zu mir, den Atem einer freien leichten spielenden Luft ... Mein ganzer Zarathustra ist ein Dithyrambus auf die Einsamkeit ..." [2]

---

1) EH Vorwort 1

2) EH Warum ich so weise bin 8

c) System ?

Das alles fordert die Frage heraus, ob es sich bei dieser leidenschaftlichen, musikalischen, bildhaften, kurz dithyrambischen Sprache der Einsamkeit im "Zarathustra" nicht um ausgesprochene Dichtung handelt. In der Tat nennt Nietzsche sich selbst mehrmals "Dichter des Zarathustra" [1]; zugleich bezeichnet er aber gerade dieses Werk "als den jasagenden Teil" [2] seiner Philosophie, da es keiner nachträglichen theoretischen Überlegungen mehr bedürfe. Das heißt jedoch nicht, daß es keine Philosophie sei, im Gegenteil: es ist als der jasagende der wichtigste, der eigentliche Teil, in dem Philosophie ihren Höhepunkt erreicht. Denn ein echter Dichter ist nach Nietzsche erst derjenige, "der die Wahrheit erst s c h a f f t " [3], also ein Denker im höchsten Sinn. dieser ist eben durch sein Denken allen bisherigen Dichtern überlegen [4].
Zeit seines Lebens schwankte Nietzsche zwischen den beiden Polen Kunst und Wissenschaft hin und her [5]. Auch und gerade am Höhepunkt seines Schaffens macht sich diese doppelte Neigung bemerkbar, und zwar in Form der Polarität zwischen Dichtung und Philosophie. Auch hier im "Zarathustra" entschied sich Nietzsche wie gewöhnlich zwar grundsätzlich für die Wissenschaft, doch rückte er das Denken so sehr an das Dichten heran, daß beide zu einer sonst kaum erreichten Einheit verschmolzen. Zumindest ist die Absicht der Schrift

---

1) nach E. Fink: Nietzsches Philosophie, Stg. o.J. (1960). 61; vgl. EH Also sprach Zarathustra 4

2) nach Fink: ebd.; vgl. EH Also sprach Zarathustra 1

3) EH Also sprach Zarathustra 6

4) vgl. ebd.

5) vgl. A. Vetter: Nietzsche, der Verkünder neuer Ziele, München o.J. (1926). 15

philosophisch, wenn diese auch oft im dichterischen Gewand erscheint. Als Musterbeispiel dafür diene der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke, den Nietzsche als die Grundkonzeption seines Werks bezeichnet; [1] Zarathustra will nicht schöpferische Kunst vortragen, sondern "die Menschen den Sinn ihres Seins lehren" [2]. Aber zugleich spielen die verborgenen Tiefen der Dichtung eine Rolle, wie es etwa in der Stelle zum Ausdruck kommt: "Dunkel ist die Nacht, dunkel sind die Wege Zarathustras." [2] Jedenfalls geht es im "Zarathustra" um ein Streben nach Neuem, nach Höherem, vor allem aber um den unbedingten Willen zur W a h r h e i t , ein Zeichen echter Philosophie, der auch meist schwere Verständlichkeit eignet; daher schreibt Nietzsche: "Um nur Etwas von meinem Zarathustra zu verstehen, muß man vielleicht ähnlich bedingt sein, wie ich es bin, - mit Einem Fuße j e n s e i t s des Lebens ..." [3]
Nietzsche wollte zwar nichts von einem "Jenseits" dieses Lebens wissen, es war für ihn tot, aber er spürte doch, daß dieses Leben nur von einer höheren Warte aus verstanden werden kann, wie er sie vor allem in seinem "Zarathustra" niedergelegt zu haben glaubte: "Hast Du Dich in meinem 'Jenseits' umgeschaut? ... Ein Buch für die Menschen umfänglichster Bildung ..." [4] Die höhere Warte und die geforderte umfänglichste Bildung aber bietet am ehesten der Zweig der Philosophie, der die Welt und den Menschen wie überhaupt alles Seiende aus einer tiefen, ganzheitlichen Schau zu begreifen sucht. Dieser Zweig ist die Ontologie. Gibt es eine solche überhaupt bei Nietzsche? Wenn ja, wie ist sie beschaffen?

---

1) EH Also sprach Zarathustra 1
2) Z' Vorrede 7
3) EH Warum ich so weise bin 3
4) an Frh. von Seydlitz 26.10.86

B.) ONTOLOGISCHE ANSÄTZE

Nachdem wir die enge Beziehung Nietzsches zu seinem Werk, insbesondere zum Zarathustra, ausgewiesen haben, und zwar in persönlicher und sachlicher Hinsicht, haben wir genügend Einblick in das Phänomen Nietzsche gewonnen, um uns mit der Frage zu beschäftigen, inwieweit wir bei diesem Philosophen von Ansätzen im allgemeinen, im besonderen aber in Bezug auf eine Ontologie, sprechen können.

I.) Ansätze

Was sind überhaupt Ansätze? Was bedeutet das Wort "Ansatz"? - Zunächst steckt darin der "Satz", der auf "setzen" zurückzuführen ist. Satz ist somit das Gesetzte in einem mehr oder weniger endgültigen Sinn; so ergibt sich für den "Ansatz" die Bedeutung von "ansetzen" zu etwas, etwa zu einem Sprung, zu einer Tat. Ein Ansatz bezeichnet also einen Ausgangspunkt, einen Beginn, der den Abschluß gerade noch offen läßt und die Endgültigkeit vermeidet. Ein Ansatz setzt zu einem Satz an, geht aber nicht so weit, ihn wirklich und unwiderruflich zu setzen. Dabei ist es gleichgültig, ob das aus Stärke oder Unvermögen geschieht; denn auf jeden Fall berechtigen derartige Ansätze dazu, sie weiter zu verfolgen.

Ein solcher Ansatz trifft auf Nietzsche in vielfacher Weise zu. Formal bleibt der Philosoph durch die sprachliche Annäherung an die Dichtung in der Schwebe, er bevorzugt Fragen und Andeutungen, Bilder und Symbole; in sachlicher Hinsicht können wir dazu im einzelnen folgendes anführen:

1.) Übergang

Nietzsches Denken bewegt sich zwischen Nihilismus und neuer Wertsetzung. [1] Als Vorstufe dazu wird zur Zeit Nietzsches der "unvollständige Nihilismus" [2] gelebt, den er so charakterisiert: "Die Versuche, dem Nihilismus zu entgehen, o h n e die bisherigen Werte umzuwerten: bringen das Gegenteil hervor, verschärfen das Problem." [2] Der vollkommene Nihilismus will also frei sein von jeder bisherigen Bindung, ohne eine neue Richtlinie aufzustellen. Nietzsche erkennt dazu im "Zarathustra": "Frei wovon? Was schiert das Zarathustra! Hell aber soll mir dein Auge künden: frei w o z u ? " [3] Während der unvollkommene Nihilist nur in billiger Weise alles abstreift, ist für den vollkommenen die "Freiheit von" nur das Mittel auf dem Weg zum neuen Ziel. Aber auch für ihn ist gründliche Zerstörung unabdingbar: "Das Gute des Nihilisten i d e a l i s i e r t i n ' s H ä ß l i c h e , übt Untreue gegen seine Erinnerungen - : es läßt sie fallen, sich entblättern;

---

1) Vgl. u.a. H. Wein: Positives Antichristentum, Den Haag 1962. S. 77. - Anderer Meinung darüber ist vor allem Hans M. W o l f f , der Nietzsche n u r dem Nihilismus zurechnen will. (F.N. Der Weg zum Nichts (= Dalp-Tb. 83), Bern o.J./1956/. Bes. S.288) Doch kann er nicht umhin, auf Grund verschiedener Zitate die Frage nach einer "Überwindung des Nihilismus" (297) bei Nietzsche zu erheben und festzustellen, daß Nietzsche am Ende doch noch "seines Intellekts froh zu werden" (300) scheint. Außerdem übersieht Wolff völlig den positiven Kern, den schon der Nihilismus selbst bei Nietzsche hat. (Vgl. das folgende)

2) WzM 28

3) Z I Vom Wege des Schaffenden

es schützt sie nicht gegen leichenblasse Verfärbungen, wie sie die Schwäche über Fernes und Vergangenes gießt. Und was er gegen sich nicht übt, das übt er auch gegen die ganze Vergangenheit der Menschen nicht, - er läßt sie fallen." [1] Dann erst kann er das neue Ziel ins Auge fassen "als der erste vollkommene Nihilist Europas, der aber den Nihilismus selbst schon in sich zu Ende gelebt hat, - der ihn h i n t e r s i c h , u n t e r s i c h , a u ß e r s i c h hat." [2]

Die "extremste Form des Nihilismus" im Ewigen-Wiederkunfts-Gedanken [3] ist also bei Nietzsche nicht das letzte, er entwirft darüber hinaus den Übermenschen und den Willen zur Macht, er strebt nach neuen Werten: "Recht sich nehmen zu neuen Werten - das ist das furchtbarste Nehmen für einen tragsamen und ehrfürchtigen Geist." [4] Aber er muß es trotz aller Furchtbarkeit tun; denn "um die Erfinder von neuen Werten dreht sich die Welt" [5]. Seine Überwindung des unvollständigen Nihilismus geht so weit, daß er die Wert-losen zu seinen Feinden erklärt: "Das sind meine Feinde: die wollen umwerfen und sich selber nicht aufbauen. Sie sagen: 'alles das ist ohne Wert' - und wollen selber keinen Wert schaffen." [6]

In der Sicht und Sprache Martin H e i d e g g e r s steht Nietzsche zwischen Seinsvergessenheit und Not der Notlosigkeit. Als Vollender der abendländischen Seinsvergessenheit,

---

1) WzM 21

2) WzM Vorrede 3

3) WzM 55

4) Z I Von den drei Verwandlungen

5) Z I Von den Fliegen des Marktes und II Von großen Ereignissen

6) XII 279

die Metaphysik heißt [1] und mit Notlosigkeit verbunden ist, macht Nietzsche zugleich die "Not der Notlosigkeit" [2] deutlich, die bereits eine Wendung zum Sein beinhaltet, da man sich der Not einer solchen notlosen Zeit, einer Zeit ohne Tiefendimension, ohne echte Seinserfahrung bewußt wird. [3] Das Sein scheint in der Metaphysik zwar durch, wird aber nur als Seiendes bedacht; und den Nihilismus bestimmt Heidegger als "das wesenhafte Nichtdenken an das Wesen des Nichts" [4]. Das Wesen des Nichts jedoch ist das Sein. Metaphysik ist also ihrem Wesen nach Nihilismus, weil sie das Sein nicht bedenkt. [5] Und doch steckt in ihrer Vollendung, wie sie sie etwa und in dieser letzten Steigerung nur bei Nietzsche erreicht hat, - immer mit H e i d e g g e r gesprochen - der Aufbruch zu einer Erfahrung der Nichtigkeit solchen Denkens.

Wir können zusammenfassend zur Übergangsstellung Nietzsches sagen: Der "Satz" der bisherigen Philosophie wird - wenigstens der Intention nach - geleugnet, fallengelassen, diese nihilistische Position aber wiederum verneint, um zur Bejahung vorzustoßen, im Sinne eines "umgedrehten" Nihilismus, [6] sodaß man mit Biser von einer "Negation der Negation" im Sinne Hegels sprechen könnte. Zu beachten bleibt, daß durch Negation eben nur ein An-satz, noch kein voller Satz, gewonnen werden kann. [8]

---

1) Vgl. N II 199 ff. und 471 f.

2) N II 391; vgl. I 657 und 470

3) vgl. N II 490

4) NII 54

5) Unter den zahlreichen Gegenpositionen sei die fundamentale Abhandlung von Wolfgang de B o e r hervorgehoben: Heideggers Mißverständnis der Metaphysik. In: Ztschr. f. phil. Forschg. Bd. 9, Meisenheim/Glan 1955. 500-545. Doch soll hier gerade gezeigt werden, daß Heidegger trotz seiner Ablehnung der abendländischen Metaphysik Nietzsche einen beginnenden Neuansatz zubilligt.

6) UdW I 79

7) E. Biser: 'Gott ist tot', München o.J. (1962). 273, wo in diesem Zusammenhang auch ein interessanter Vergleich mit der Ontologie des Johannes Scotus gezogen wird.

8) Vgl. a.a.O. 247

2.) Leben

Sein ganzes Leben war nur ein Abbild vom Leben, ein Schattendasein. Seine Unruhe in der Wahl von Beruf und Wohnort, im Umgang mit Menschen, im Verkehr mit Freunden verzehrte seine glühenden Lebensimpulse. Seine Krankheit wiederum verwehrte ihm ein ruhiges und besonnenes Dasein, sodaß man eher von Ansätzen zu einem Sprung ins Leben, von kurzen Räuschen ohne Dauer des Glücks als von einem erfüllten Dasein sprechen kann. Daher konnte auch sein Werk nur einzelne, intensive Impulse des Lebens aufnehmen und wiedergeben, aber keinen abgerundeten "Satz" bieten. Alles an diesem Denker ist eben Dynamik, ist Versuch, Vorbereitung zum Wagnis der großen Ausfahrt.

3.) Lehre

Dem Leben entspricht die Art seiner Lehre, für die es bezeichnend ist, daß sein Hauptwerk unvollendet blieb. Sein System in Aphorismen will offen bleiben um jeden Preis, so sehr, daß Nietzsche seine Schüler zur Überwindung ihres Lehrers auffordert: "Man vergilt einem Lehrer schlecht, wenn man immer nur der Schüler bleibt. Und warum wollt ihr nicht an meinem Kranze rupfen?" [1] - Er will keine Nachbeter, sondern solche, die die gewiesene Richtung weiter gehen, und zwar in sich selber, angeregt durch das "Genie des Herzens", wie er es in "Jenseits von Gut und Böse" beschreibt:

---

1) Z I Von der schenkenden Tugend 3

"Das Genie des Herzens, von dessen Berührung Jeder reicher fortgeht, nicht begnadet und überrascht, nicht wie von fremdem Gute beglückt und bedrückt, sondern reicher an sich selber, sich neuer als zuvor, aufgebrochen, von einem Tauwinde angeweht und ausgehorcht, unsicher vielleicht, zärtlicher zerbrechlicher zerbrochener, aber voll Hoffnungen, die noch keinen Namen haben, voll neuen Willens und Strömens, voll neuen Unwillens und Zurückströmens ..." [1] Die Lehre bleibt in einer Weise in der Schwebe, daß auch derjenige, der sie hört, im Aufbruch steht, noch unsicher, aber voll der Hoffnung. [2]

4.) Methode

Aus alledem ergeben sich Konsequenzen für die Methode einer Nietzsche-Interpretation bzw. für die Entfaltung seiner Ansätze bezüglich des uns interessierenden Gebietes. Einerseits darf sie nicht die von Nietzsche ausgesprochenen Gedanken willkürlich umdeuten und verdrehen:" Wer Etwas von mir verstanden zu haben glaubte, hatte sich Etwas aus mir zurecht gemacht, nach seinem Bilde ..." [3] Darum haben wir uns schon bei unserem bisherigen Vorgehen so stark an Nietzsche selbst angelehnt. Andererseits aber wünscht der Philosoph eine Interpretation, die nicht bei ihm stehen bleiben soll. Denn ganz allgemein gilt ihm folgendes: "Derselbe Text erlaubt unzählige Auslegungen: es gibt keine 'richtige' Auslegung." [4] Immer nämlich kommt ein Element des Lesers und Nach-Denkers hinzu. Und das ist gut so, damit das Denken, die Philosophie im Fluß bleibt. Gehört es doch schon zum Wesen Nietzsches, einmal erreichte

---

1) JGB 295

2) Vgl. K. Jaspers: Einführung 30-31

3) EH Warum ich so gute Bücher schreibe 1

4) XIII 69

Standpunkte wieder aufzugeben und somit sich selbst zu "kritisieren". Umso mehr ist ihm eine Verfestigung in seiner Nachfolge zuwider, wie der Satz vom schlechten Schüler beweist. [1] Darum fordert auch Martin H e i d e g g e r uns auf, selbst zu denken, um den Philosophen zu ehren [2]: "Auseinandersetzung ist echte Kritik, Sie ist die höchste und einzige Weise der wahren Schätzung eines Denkers. Denn sie übernimmt es, seinem Denken nachzudenken und es in seine wirkende Kraft, nicht in die Schwächen zu verfolgen. Und wozu dieses? Damit wir selbst durch die Auseinandersetzung für die höchste Anstrengung des Denkens frei werden." [3] -
Doch wo soll diese Anstrengung beginnen, die möglichst breit und möglichst tief gehen soll?

---

1) Vgl. Z I Von der schenkenden Tugend 3
2) Vgl. M. Heidegger: Holzwege, Frankfurt a.M. o.J. (1950). 235
3) Ders.: Nietzsche, o.O. o.J. (Pfullingen 1961). I 13

2.) Leben

Sein ganzes Leben war nur ein Abbild vom Leben, ein Schattendasein. Seine Unruhe in der Wahl von Beruf und Wohnort, im Umgang mit Menschen, im Verkehr mit Freunden verzehrte seine glühenden Lebensimpulse. Seine Krankheit wiederum verwehrte ihm ein ruhiges und besonnenes Dasein, sodaß man eher von Ansätzen zu einem Sprung ins Leben, von kurzen Räuschen ohne Dauer des Glücks als von einem erfüllten Dasein sprechen kann. Daher konnte auch sein Werk nur einzelne, intensive Impulse des Lebens aufnehmen und wiedergeben, aber keinen abgerundeten "Satz" bieten. Alles an diesem Denker ist eben Dynamik, ist Versuch, Vorbereitung zum Wagnis der großen Ausfahrt.

3.) Lehre

Dem Leben entspricht die Art seiner Lehre, für die es bezeichnend ist, daß sein Hauptwerk unvollendet blieb. Sein System in Aphorismen will offen bleiben um jeden Preis, so sehr, daß Nietzsche seine Schüler zur Überwindung ihres Lehrers auffordert: "Man vergilt einem Lehrer schlecht, wenn man immer nur der Schüler bleibt. Und warum wollt ihr nicht an meinem Kranze rupfen?" [1] - Er will keine Nachbeter, sondern solche, die die gewiesene Richtung weiter gehen, und zwar in sich selber, angeregt durch das "Genie des Herzens", wie er es in "Jenseits von Gut und Böse" beschreibt:

---

1) Z I Von der schenkenden Tugend 3

II.) N i e t z s c h e s " O n t o l o g i e "

Die breiteste und zugleich tiefste Disziplin der Philosophie ist die Ontologie. [1] Zunächst wird es gut sein, diesen Begriff zu klären, um dann zu sehen, inwieweit man bei Nietzsche von einer Ontologie sprechen kann.

Bekannt ist die griechische Herkunft des Wortes und seine Zusammensetzung aus "ὄν, ὄντος= Seiendes" und "λόγος = Wort, Lehre." Ontologie heißt also "Lehre vom Seienden und seinem letzten Grund, dem Sein." Der Umfang des Begriffs Ontologie hängt daher wesentlich davon ab, was man unter Sein versteht. Die traditionelle Auffassung neigt eher zu einer starren Seinsauffassung, während die Moderne das Sein mehr dynamisch verstanden wissen will. Allen gemeinsam aber ist die Ansicht, daß das Sein in allem schlechthin als dessen Grundlage enthalten ist, weshalb es als "Grundbegriff" [2] mit unbegrenztem Umfang [3] bezeichnet wird, das seine Grenze nur am Nichts hat. [4] Das Sein ist der all-gemeinste Begriff, weil er in seinem Inhalt "alles" umfaßt und zugleich als der "gemeinste" den "Gipfel der Abstraktion" [5] darstellt. Man spricht daher besser von einem "Überbegriff" als von einem Begriff des Seins, da er über alle Denkkategorien hinausweist als Zeichen dafür, daß "Sein" weniger Wirklichkeit oder Existenz als vielmehr deren Grund und Innerlichkeit nennt. Der letzte Grund aller Wirklichkeit kann aber nicht im endlichen Bereich gefunden

---

1) Der besseren Übersicht halber setzen wir hier Ontologie und Metaphysik gleich. Zur sachlichen Übereinstimmung s. das Folgende!

2) Fernand van Steenberghen: Ontologie (= Philosophia Lovaniensis Bd. 4), Einsiedeln-Zürich-Köln o.J. (²1952). 60 und 62

3) a.a.O. 82

4) a.a.O. 86 ff.

5) a.a.O. 71

werden, denn die Gesamtheit des endlichen Seienden kann nie unendlicher Grund des Endlichen sein. [1] Der Seinsbegriff hat also nicht nur größte Breite, sondern auch größte Höhe bzw. Tiefe, einmal abgesehen davon, ob man das Sein selbst mehr dynamisch oder eher starr auffassen will.

Auf Grund dieser kurzen Kennzeichnung des Seins können wir nun versuchen, die Ontologie als grundlegendste und tiefgreifendste Wissenschaft zu charakterisieren. Diesem Wesen gemäß, das endliches und unendliches Sein umgreift, kann Ontologie gleichgesetzt werden mit Metaphysik. Ja man kann sagen, daß diese beiden Namen erst am Ende einer langen Entwicklung zur Benennung verschiedener Gegenstandsbereiche verwendet werden, endgültig erst seit Christian W o l f f im 17. Jahrhundert. Bei A r i s t o t e l e s aber ist nur von der "πρώτη φιλοσοφία" als der Seinswissenschaft die Rede: "Es gibt eine Wissenschaft, die das Sein als solches (τὸ ὄν ᾗ ὄν) betrachtet und alles, was ihm wesenhaft zukommt." [2] Diese Seinswissenschaft ist zugleich Wissenschaft vom Übersinnlichen, von der letzten Ursache alles Seienden, vom unbewegten Beweger, und als solche "Theologik" [3], die nicht etwa ein Teilgebiet der ersten Philosophie, sondern ihr wesentlicher Bestandteil ist. Der Begriff "Metaphysik" aber im Sinn einer Wissenschaft von den letzten Dingen findet sich im Anschluß an Andronikos von Rhodos zum erstenmal bei Boethius (+ 525 n.C.).

---

1) Vgl. F. Steenberghen: Ontologie, a.a.O. 232

2) Met. Γ, 1; 1003 a 21

3) Met. E 1

Seit Aristoteles erkennt jede Philosophie die Ontologie als ihre Grundlage an, teils bewußt, teils auch unausdrücklich. [1] "Allem Vergleichen und Unterscheiden von Objekten liegt die Erkenntnis, was ein Gegenstand sei, bereits zugrunde." [2] Mit anderen Worten: Jeder Art von Erkenntnistheorie geht Seinserkenntnis voraus. Im Gegensatz zur Transzendentalphilosophie, die alle logische Notwendigkeit, Sinnhaftigkeit und Gültigkeit der Urteile aus dem erkennenden Subjekt herleitet, erstrebt die Ontologie die Erklärung der Tatsachen "aus dem Wesen des Seienden" [3] und der "naturgegebenen Selbst- und Seinserkenntnis" [3]. Eine solche Disziplin aber heißt mit Recht

---

1) Vgl. F.v. Steenberghen: Ontologie, Einsiedeln-Zürich-Köln o.J. (2. Aufl. 1952). 25

2) Caspar Nink: Ontologie. Versuch einer Grundlegung, Freiburg 1952. 5. -
Dagegen schreibt I. K a n t im Nachlaß: "Man kann über keinen Gegenstand als ein schon gegebenes Wesen philosophieren, sondern zuerst über denselben als ein bloßes Gedankending ..." (Plan zu einem System der Transzendentalphil., veröffentlicht in: Die drei Kritiken in ihrem Zusammenhang mit dem Gesamtwerk, zus.-gefaßt v.R. S c h mi d t , Stg. o.J./1952/. 498). Kant und mit ihm viele Erkenntnistheoretiker wenden sich also vom Gegenstand zurück auf die "Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll" (KrV B 25). Logisch gesehen, ist es richtig, zunächst das Erkenntnisvermögen zu untersuchen, bevor man Aussagen über das Erkannte macht. Ontologisch gesehen aber wird gerade diese Untersuchung des Bewußtseins schon geleitet von der Überzeugung, daß Erkenntnis überhaupt möglich ist, daß es überhaupt etwas gibt. So setzt ja schon die Rückwendung auf die Erkenntnis ein Wissen um das voraus, was Sein bedeutet. (Vgl. N. H a r t m a n n , Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Berlin-Leipzig 2. Aufl. 1925. 176)

3) a.a.O. 3

"die allumgreifende Grundlagenwissenschaft, das Fundament der theoretischen und praktischen Wissenschaften" [1].

Martin H e i d e g g e r verleiht dem Wort "Ontologie" dadurch neuen Gehalt, daß er die bisherige abendländische Metaphysik als "Onto-Theo-Logie" [2] abwertet, seinen eigenen Denkversuch aber als "Fundamentalontologie" [3] kennzeichnet, die den Sinn von Sein klären soll. [4] Doch habe sich auch die bisherige Metaphysik mit dem Sein beschäftigt, insofern dieses am Seienden aufleuchtet. Daher kommt Heidegger im Zusammenhang mit Nietzsche zu dem Schluß: "Jedes metaphysische Denken ist Onto-logie oder es ist überhaupt nichts." [5] Diese Ontologie ist nicht eine Disziplin unter anderen, sondern Kennzeichen dafür, wie sehr ein Denker in seiner Tiefe ernst zu nehmen ist. [6] So ist auch für Heidegger Ontologie Fundament und tragende Mitte jeder Philosophie, auch der Nietzsches. [7]

Was aber lesen wir bei Nietzsche selbst? - Von Ontologie ist nur ein einzigesmal im Zusammenhang mit Parmenides die Rede [8], vom Sein fast nur negativ, ablehnend. Sollte der Philosoph einmal mehr der "Verborgenste aller Verborgenen" sein?

---

1) C. Nink: Ontologie, a.a.O. 4

2) M. Heidegger: Identität und Differenz, Pfullingen 1957. 51

3) Ders.: Sein und Zeit, Tübingen ^{10}1963. 13

4) Vgl. a.a.O. 11; dieser Sinn wird einmal so erläutert: "das Sein als das bestimmte völlig Unbestimmte." (Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1953. 59) Indem die Metaphysik gegen diesen Satz verstieß, machte sie das Sein zum Seienden. (Vgl. A. G u z z o n i : Ontologische Differenz und Nichts. In: M. Heidegger zum 70. Geburtstag, o.O. o.J. /Pfullingen 1959/. 38-39)

5) Holzwege, Frankfurt a.M. o.J. (1950). 194

6) vgl. ebd.

7) Vgl. N II 209: "Ontologie - das Ansprechen und Begreifen des Seins des Seienden ... Wir nehmen den Titel so weit, daß er lediglich ein Ereignis anzeigt, dies nämlich: Seiendes wird als solches, d.h. in seinem Sein angesprochen."

8) X 59

1.) Sein

Was ist für Nietzsche das Sein? Die Fülle der Zitate, die sich mit diesem Begriff befassen, ist verwirrend. Man könnte meinen, er bedeute jedesmal etwas Anderes. Doch kann man bei näherem Zusehen zwei Anwendungsweisen dieses Begriffes feststellen, wobei Nietzsche die eine verwirft, die andere aber gutheißt.

a) Sein als Erstarrtsein:

Den überlieferten Seinsbegriff übernimmt er vor allem von Parmenides und Anaxagoras, gegen die er besonders im "Philosophen-Buch" unter dem Titel "Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen" (1873) Stellung nimmt. [1] So wähnte P a r m e n i d e s "in der unbelehrten Naivität der damaligen Kritik des Intellekts" [2] zu Unrecht, "aus dem ewig subjektiven Begriff zu einem An-sich-sein zu kommen" [2]. Denn die Wirklichkeit, d.h. für Nietzsche die Sinnenwelt, darf sich in seinen Augen nicht nach den vorausgesetzten Begriffen richten, vielmehr müssen diese von ihr abgeleitet werden. [3] Wenn daher der Versuch unternommen wird, alles unter die Herrschaft eines übersinnlichen Seins, das starr und leblos vorgestellt wird, einzuebnen und zu verflachen, so stimmt Nietzsche bezüglich eines solchen Seins H e r a k l i t zu:
"Aber damit wird Heraklit ewig Recht behalten, daß das Sein eine leere Fiktion ist." [4] Diese Fiktion wird nur aus

---

1) X 1-92
2) X 60
3) Vgl. X 64; auch VIII 77: Die Sinne "lügen überhaupt nicht".
4) GD Die Vernunft in der Philosophie 2

Bequemlichkeit geglaubt, [1] indem man die Sinne, die Werden, Vergehen, Wechsel aufzeigen, der Lüge zeiht [2], obwohl gerade sie doch die Wahrheit vermitteln, während das "'Sein' unbeweisbar" [3] ist.
Aber "die Lehre vom S e i n , vom Ding, von lauter festen Einheiten ist h u n d e r t m a l l e i c h t e r als die Lehre vom W e r d e n , von der Entwicklung ..." [4]

b) Sein als Leben:

Demgegenüber verwendet Nietzsche noch einen ganz anderen Seinsbegriff, der sich von dem althergebrachten wesentlich unterscheidet. In diesem neuen Sinn gilt "'Sein' als Verallgemeinerung des Begriffs 'Leben' (atmen), 'beseelt sein', 'wollen, wirken', 'werden'". [5] Sein ist also gleichbedeutend mit dem Werden, mit der Dynamik der Entwicklung, mit dem Leben, dessen Erhaltung dem Philosophen als die wichtigste Aufgabe der Wissenschaft erscheint. "Wenn man nicht das Leben für eine gute Sache hält, die erhalten werden muß, so fehlt all' unseren Bestrebungen der Wissenschaft der Sinn (der Nutzen). Selbst wozu Wahrheit?" [6]

Das Leben ist Grundlage für alles, hinter dem es nichts Anderes mehr gibt: "Es gibt kein 'Sein' hinter dem Tun, Wirken, Werden; 'der Täter' ist zum Tun bloß hinzugedichtet. - Das Tun ist alles." [7] Nur der Wandel ist wahrnehmbar und daher wirklich, dagegen ist eine starre Ursache im Hintergrund eine Fiktion.

---

1) XIV 53
2) GD ebd. 1
3) XIII 267
4) WzM 538
5) WzM 581
6) XI 30
7) GM 13

Es handelt sich also bei Nietzsches Seinsbegriffen um zwei Ebenen, die Sinnenwelt und die dahinter liegende abstrakte Welt. P l a t o und seine späteren Anhänger haben diese "Hinterwelt" als wahre Welt betrachtet und als echtes Sein bezeichnet. Dieses Sein ist für Nietzsche tot [1]; dagegen heißt ihm die "scheinbare Welt" der Sinne und des Werdens das eigentliche und einzige Sein.[2] Das einzige deshalb, da man nach Abschaffung der "wahren" Welt auch nicht mehr von ihrem Gegensatz, der "scheinbaren" Welt, sprechen kann. "Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht? ... Aber nein! M i t d e r w a h r e n W e l t h a b e n w i r a u c h d i e s c h e i n b a r e a b g e s c h a f f t ! " [3] Es gibt nur mehr die Welt als das Sein schlechthin; innerhalb dieses Seins hebt Nietzsche bezeichnenderweise vor allem das Leben hervor, insbesondere seine höchste Form, den Menschen. [2]

2.) Werden

"Die 'seiende' Welt ist eine E r d i c h t u n g - es gibt nur eine werdende Welt." [4] Diese Worte sind typisch für Nietzsches Einschätzung des Werdens gegenüber einem starren Sein. Er findet schon bei Anaximander und Heraklit Ansätze für den "Wert des Werdens" [5]. Er selbst hält dafür, daß Sein und Werden einander gänzlich ausschließen:

---

1) Vgl. GD Wie die "wahre" Welt endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrtums

2) Vgl. bes. Z I Von den Hinterweltlern

3) GD Wie die "wahre" Welt 6

4) XIV 52

5) XIII 4

"Was ist, w i r d nicht; was wird, i s t nicht." [1]
Denn "wenn das Werden in das Sein oder in's Nichts münden k ö n n t e , so müßte dieser Zustand erreicht sein." [2]
Weil aber eine Erkenntnis des Werdens unmöglich erscheint [3], da ja Erkenntnis immer Verfestigung im Sein bedeutet, deshalb verwendet er für dessen Aussage die Gleichnisse Zarathustras, und zwar die besten:
"Aber von Zeit und Werden sollen die besten Gleichnisse reden: ein Lob sollen sie sein und eine Rechtfertigung aller Vergänglichkeit!" [4] Dieses Werden als "Götter-Tanz und Götter-Mutwillen" [5] ist "wahr aber tödlich" [6]. Es kommt alles darauf an, die "Unschuld des Werdens" [7] wiederherzustellen, d.h. die Welt von allen Zwecken zu befreien: "die U n s c h u l d d e s W e r d e n s z u g e w i n n e n , d a d u r c h d a ß m a n d i e Z w e c k e a u s s c h l i e ß t ." [8]

---

1) GD Die "Vernunft" in der Philosophie 1

2) WzM 1066

3) Vgl. XII 23: "Unser Intellekt ist nicht zum Begreifen des Werdens eingerichtet, er strebt die allgemeine Starrheit zu beweisen." - WzM 517: " E r k e n n t n i s und W e r d e n schließen sich aus." - WzM 518: "gesetzt Alles ist Werden, so ist E r k e n n t n i s n u r m ö g l i c h a u f G r u n d d e s G l a u b e n s a n S e i n ." - WzM 520: "Eine werdende Welt könnte im strengen Sinn nicht 'begriffen', nicht 'erkannt' werden."

4) Z II Von den glückseligen Inseln

5) Z III Von alten und neuen Tafeln 2

6) UB II 9

7) GD Die vier großen Irrtümer 8; WzM 765

8) XIII 128; vgl. ferner XIV 314

Denn "das Werden hat k e i n e n Z i e l z u s t a n d , mündet nicht in ein 'Sein'." [1]
Diese Tatsache zu beweisen, war Nietzsches großes Anliegen: "Ich habe mich immer darum bemüht, die U n s c h u l d des Werdens mir zu beweisen." [2] Einen solchen Beweis glaubt er in der Lebendigkeit des Geistes gefunden zu haben: "Die Tatsache des 'Geistes' als e i n e s W e r d e n s beweist, daß die Welt kein Ziel, keinen Endzustand hat und des Seins unfähig ist." [3] Es kommt ihm also darauf an, das Sein als ein "Verharren und Starrwerden" [4] in einem Ziel zu widerlegen. Denn dieses bedeutet für ihn Qual: "Das Werden, von Innen her empfunden und ausgelegt, wäre das fortwährende Schaffen eines (...) Gottes, der die Qual des Seins(...) durch beständiges Verwandeln und Wechseln überwindet." [5] Nietzsche scheint hier selbst das zu betreiben, was er früher einmal verurteilt hat, nämlich eine "Vergottung des Werdens" [6]. Allerdings hat er damals das Werden anders verstanden, nämlich als einen Fortschritt auf ein Ziel hin. [7]
Jedenfalls hat Nietzsches starke Betonung des Werdens Schule gemacht. Als ein besonders wichtiger Vertreter dieser Nachfolge wäre Henri B e r g s o n zu nennen, der in seinem Vortrag "La Perception du Changement" (Die Wahrnehmung des Wechsels) folgende Stelle als die zentrale

---

1) WzM 708
2) XIII 127
3) WzM 1062; auch für H e g e l ist der Geist Werden: "Diese Substanz aber, die der Geist ist, ist das W e r d e n seiner zu dem, was er a n s i c h ist; und erst als dies in sich reflektierende Werden ist er an sich in Wahrheit der G e i s t ! (Phänomenologie des Geistes, Jubiläumsausg. v. Hermann Glockner, Suttgart 1927 ff. II 613)
4) WzM 1062
5) XIV 365
6) MA I 238
7) vgl. ebd.

hervorhebt: "Es gibt Wechsel, aber es gibt nicht während des Wechsels Dinge, die wechseln; der Wechsel bedarf keiner Unterstützung. Es gibt Bewegungen, aber nicht ein träges, unveränderliches Etwas, das sich bewegt: in Bewegung ist nicht auch ein sich Bewegendes miteinbegriffen." [1] Noch krasser formuliert Bergson an einer anderen Stelle: "Wenn Wechsel nicht alles ist, ist er nichts." [2] Er ist nicht nur "wirklich", sondern "wirklichkeitskonstituierend", [3] er ist "die Substanz der Dinge selbst". [4]

Inzwischen ist dieses Werden zum Gedankengut der Masse geworden, was durchaus nicht negativ gewertet werden muß. Vor allem die moderne industrielle Gesellschaft braucht Menschen, die aus diesem neuen Lebensgefühl heraus sich den ständig wechselnden Arbeitsbedingungen anpassen und sehr verschiedene Rollen übernehmen können. [5] Aber auch die Theologie kommt mehr und mehr diesem neu erwachten Bewußtsein entgegen, indem sie den Menschen als lebendigen, selbständig an der Schöpfung mitwirkenden Partner Gottes begreift: "Der Mensch von heute fühlt sich mit den Energien des Weltalls verbunden, mit Kräften, die in ihm zum Durchbruch gekommen sind. Auch erlebt er die Schöpfung nicht

---

1) H. Bergson: La Pensée et le Mouvant, Paris ^{2}1934. 185; übers. nach E.M. Morris in: Jacques Maritain: Von Bergson zu Thomas von Aquin, Cambridge (USA) o.J. (1945). 36 f.

2) a.a.O. 183; übers. a.a.O. 38

3) a.a.O. 190; übers. ebd.

4) a.a.O. 197; übers. ebd. (38)

5) Vgl. Klemens B r o c k m ö l l e r : Industriekultur und Religion, Frankfurt a.M. o.J. 4.Aufl. (1.A. 1964): "Jedenfalls kann man das Merkmal der Dauer und Kontinuität kaum noch als charakteristisches Merkmal des Berufsbegriffes und eines hohen Berufs-Ethos bezeichnen." (S. 261) - "Das, was früher Tugend war, muß einer andersartigen weichen. Das ständige Verbleiben bei der erlernten Arbeitsweise wird von der Bereitschaft abgelöst, sich dem ständigen Wandel anzupassen." (S.262)

als eine vorgegebene Wirklichkeit, sondern als ein Ereignis, ein Werk, an dem er mitzuwirken hat. Er fühlt sich fähig, die eigene Zukunft und das Schicksal der Welt selbständig zu gestalten. Die Schöpfung der Welt ist für ihn immer noch im Gang. Gott erschafft seine Welt, indem er uns die Fähigkeit der Selbst- und Weltgestaltung verleiht. Trotz allen Düsternissen der Welt und der gegenwärtigen Geschichte ist die Grundstimmung des heutigen Menschen 'positiv'. Er fühlt, wie das Leben in ihm am Werden ist; etwas Neues kündigt sich überall an. Was dieses Neue ist, vermag er noch nicht zu sagen. Zwar zeichnen sich vor ihm gewisse Umrisse der Zukunft schon ab, doch bleibt das Wesentliche des Sich-Verheißenden noch verborgen." [1] Auch Nietzsche vermeint, Umrisse des Neuen schon zu sehen, ohne dessen Wesen nennen zu können. Das ist für ihn kein Ziel der Welt, sondern nur eine neue Sicht. Im übrigen ist er sich bei seinem ziellosen Werden der Gefahr eines Relativismus durchaus bewußt, weshalb er das Werden durch eine Verbindung mit dem Sein zu stabilisieren sucht. Wie kann das geschehen?

---

1) Ladislaus Boros: Theologische Erfahrungen einer Vortragsreise in Deutschland. In: Orientierung Nr.6, Zürich 1965. 62

3.) Synthese: Wille zur Macht und Ewige Wiederkehr des Gleichen

Gegenüber den extremen Auffassungen, von denen die eine alles auf das Sein, die andere alles auf das Werden zurückführen will, ist es Nietzsches Grundabsicht, eine Synthese von Sein und Werden herzustellen. [1] Der erste Repräsentant der ersten Auffassung ist Parmenides, der der zweiten Heraklit; dagegen gibt Nietzsche zwar unverhohlen dem Werden den Vorzug, bejaht aber doch einen lebendigen Seinsbegriff und will "dem Werden den Charakter des Seins a u f p r ä g e n " [2]. Diese Synthese findet ihre begriffliche Fassung im Willen zur Macht und in der Ewigen Wiederkehr des Gleichen.

a.) Wille zur Macht:

Was versteht Nietzsche unter dem Willen zur Macht, den er zum Titel seines geplanten Hauptwerkes machen wollte? - Zunächst einmal ist die Feststellung wichtig, daß dieser Terminus keineswegs psychologisch gemeint ist, etwa im Sinne eines Strebens nach Macht, nach Herrschaft, wofür das Wort "Herrschsucht" am Platz wäre. Nein, dieser Begriff sollte nicht zufällig das Hauptwerk des P h i l o s o p h e n Nietzsche [3] benennen, er war nämlich metaphysisch gemeint.

Schon öfters ist ja der Wille im Zentrum einer Philosophie gestanden, so etwa beim unmittelbaren Vorgänger Nietzsches, nämlich bei S c h o p e n h a u e r , dessen Hauptwerk

---

1) Vgl. Johann B. Lotz: Entwurf einer Ontologie bei Friedrich Nietzsche. In: Scholastik 20-24 (1949), 1. S. 23

2) WzM 617; vgl. Heideggers Rede vom "λόγος " als der "ständigen Sammlung", die mit dem "Sein" identisch ist. (Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1953. 100)

3) Vgl. oben das Kap. "System oder Dichtung", bes. S. 58 ff.

den Titel trägt: "Die Welt als Wille und Vorstellung" (1819). Dazu stellt Hinrich Knittermeyer fest, daß Schopenhauer "erstmalig den Willen eindeutig zum Absoluten macht" [1]. Aber schon S c h e l l i n g schrieb in seinen "philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und den damit zusammenhängenden Gegenständen" (1809): "Es gibt in der letzen und höchsten Instanz gar kein andres Seyn als Wollen. Wollen ist Urseyn und auf dieses allein passen alle Prädikate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden." [2]

Auch für H e g e l ist der Wille ein zentraler Punkt, da dieser notwendig mit dem Denken verbunden ist, eine dialektische Einheit mit dem Wissen bildet: "Das Denken als sich übersetzend ins Dasein, als Trieb sich Dasein zu geben." [3] Das Wissen aber ist das Wesen des Seins: "Das D e n k e n ist das S e i n ." [4] Damit stehen sowohl Hegel als auch Schelling in der Tradition von L e i b n i z , der das Wesen des Seins als die ursprüngliche Einheit von perceptio und appetitus, als Vorstellung und Wille in einem bestimmte.

So bewegt sich Nietzsche durchaus im überlieferten Gedankenstrom eines dynamischen Seinsbegriffs, wenn er den Willen zur Macht als "das innerste Wesen des Seins" [5] bezeichnet. Das bedeutet nämlich, daß der Wille das Allererste ist, dem nichts mehr vorausliegt. Auch das Erkennen ergibt sich erst

---

1) Hinrich Knittermeyer: Philosophie der Neuzeit: Von Cusanus bis Nietzsche. In: Die Philosophie im XX. Jahrhundert, hrg. v. Fritz Heinemann, Stuttgart o.J.(1959). 242

2) F.W. Schelling: Philosophische Schriften Bd. 1, Landshut 1809. 419

3) G.W.F. Hegel: Sämtliche Werke, Jub-Ausg. v. Herm. Glockner, Bd. VII, Stuttgart 1928. S. 51,52,54,65,73

4) a.a.O. Bd. X, Stuttgart 1929. 360

5) WzM 693; vgl. M.Heidegger: Nietzsche, Bd. I, S.652 f.

aus diesem Streben im weitesten Sinn; eine fast direkte Fortsetzung auf einen noch tieferen Grund hin findet diese Auffassung bei Martin H e i d e g g e r , der in Stimmung und Grundbefindlichkeit die Voraussetzung für jedes Erkennen sieht, speziell für das des Seins. [1] In diesem Zusammenhang weist Hans W i n d i s c h e r mit Recht darauf hin, daß ohne weiteres eine "Befindlichkeit" auftreten kann ohne vorherige Erkenntnis, daß also die Reihenfolge Erkennen - Fühlen - Wollen kein notwendiges Gesetz ist.

Aber zurück zu Nietzsche: Der Wille ist für ihn wie für viele andere der letzte Grund alles Seienden, und zwar nicht als ruhender Kern, sondern als dynamischer "Motor hinter der ganzen Welt" [2]. Dazu sagt Zarathustra: "Ja, ein Unverwundbares, Unbegrabbares ist an mir, ein Felsensprengendes: das heißt m e i n W i l l e . " [3]
Doch was versteht Nietzsche gegenüber diesem Willen unter Macht, wenn diese nicht psychologisch als Herrschaft gemeint ist? - Wohin strebt dieser "Wille zu"? - In der Deutung Martin Heideggers ist echte Macht im metaphysischen Sinn "nicht Zwang und nicht Gewalt. Echte Macht ist noch nicht dort, wo sie sich nur aus der Gegenwirkung gegen das noch-nicht-Bewältigte aufrecht halten muß. Macht ist erst, wo die Einfachheit der Ruhe waltet, durch die das Gegensätzliche in der Einheit der Bogenspannung eines Joches aufbewahrt, d.h. verklärt wird." [4]

---

1) Vgl. Sein und Zeit, Tübingen [10]1963. Bes.S. 184 ff. und 223

2) C.A. Emge: Über das bleibende Erbe Nietzsches (= Akademie der Wissenschaften u. d. Literatur. Abhandlungen d. geistes- und sozialwissenschaftl. Klasse, Jg. 1955, Nr.2), Wiesbaden 1955. 215

3) Z II Das Grablied

4) M. Heidegger: Nietzsche I 161

M e t a p h y s i s c h e M a c h t ist also letzte Einheit und Ruhe der Gegensätze, was von Nietzsche so ausgedrückt wird: "Die Einheit des Schaffenden, Liebenden, Erkennenden in der Macht." [1] Nähert sich dieses Verständnis der Macht nicht sehr stark unserer Beschreibung des Begriffs S e i n als etwas, das allem voraus- und zugrundeliegt? - Bernhard W e l t e , ein Schüler Heideggers, bejaht diese Frage, wenn er schreibt: "Das uns von innen her vorschwebende, immer schon und in allem Gewollte: Sein als über jede Grenze erhabene Macht, entfaltet sich zuvorderst als r e i n e s E i n s s e i n über alle Möglichkeiten und Horizonte von Zwiespälten im Bereiche unseres Daseins. Jeglicher Zwiespalt im Dasein ist nicht ganz Sein, nicht ganz Macht, darum nicht und nie ganz gewollt. Was immer wir schon wollten, was uns immer schon bewegte, liegt darüber: im reinen Eins und seinem ungeteilten Ja." [2]

Für Welte bedeutet also Nietzsches Wille zur Macht einen "anfänglichen Daseinswillen" [3], der spricht: "Ich will s e i n . " [4] Auch für Heidegger selbst ist der Wille zur Macht Streben nach "Überfluß und Fülle", nach "Einheit" und "Ruhe" [5] aller Spannungen, nach Sein.

Es sind somit in Nietzsches Willen zur Macht zwei Elemente enthalten: das mehr dynamische des Willens, des Werdens,

---

1) UdW II 1253

2) B. Welte: Nietzsches Atheismus und das Christentum, Darmstadt o.J. (1958). 29

3) a.a.O.27

4) ebd.

5) M. Heidegger: Nietzsche I 161

und das mehr statische der Macht, der Ruhe, des Seins. [1] Mit anderen Worten: Der Wille zur Macht ist ein Versuch der Synthese von Sein und Werden, die daher seine höchste Stufe darstellt: "Dem Werden den Charakter des Seins a u f z u p r ä g e n , das ist der h ö c h s t e W i l l e z u r M a c h t ." [2] Denn Sein und Werden sind die Merkmale alles Lebens; darum sagt Zarathustra: "Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht." [3]

b.) Ewige Wiederkehr des Gleichen:

"Höheres als alle Versöhnung muß der Wille wollen, welcher der Wille zur Macht ist - : doch wie geschieht ihm das? Wer lehrte ihn auch noch das Zurückwollen?" [4] Der Wille zur Macht als die Versöhnung aller Gegensätze ist nicht das letzte; er stößt sich an der Zeit, an dem "Es war", das er nicht überwinden kann. Was lehrt ihn, auch noch das Vergangene ~~noch~~ zu wollen, zu bejahen? - Es ist die Ewige Wiederkehr des Gleichen, die Nietzsche zum erstenmal in der "Fröhlichen Wissenschaft" (1882) erläutert:

"Das größte Schwergewicht. - Wie, wenn dir eines Tages oder Nachts ein Dämon in deine einsamste Einsamkeit nachschliche und dir sagte: 'Dieses Leben, wie du es jetzt

---

1) Eine scheinbar andere Interpretation dazu gibt etwa E. F i n k , wenn er den Willen zur Macht als "Kampf im Leben", als "Leben der Erde" (N' Phil., Stg. o.J./1960/ S. 78) und als "Willen zur Übermacht und Übermächtigung" (S.80) sieht. Doch bildet diese Deutung keinen Widerspruch zu einer tieferen philosophischen Sicht, wie sie Nietzsche fordert (vgl. o.S.113, u.S.130) und der sich auch A. B a e u m l e r (N, der Philosoph und Politiker, Lpz. o.J. /3.Aufl. 1937/. Bes. S. 77-78) und K. U l m e r (N, Bern-München o.J. /1962/. S.55) anschließen.

2) WzM 617

3) Z II Von der Selbstüberwindung

4) Z II Von der Erlösung

lebst und gelebt hast, wirst du noch ein Mal und noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Große deines Lebens muß dir wiederkommen, und alles in derselben Reihe und Folge - und ebenso diese Spinne und dieses Mondlicht zwischen den Bäumen, und ebenso dieser Augenblick und ich selber. Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht - und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!' - Würdest du dich nicht niederwerfen und mit den Zähnen knirschen und den Dämon verfluchen, der so redete? Oder hast du einmal einen ungeheuren Augenblick erlebt, wo du ihm antworten würdest: 'Du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres!' Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmen; die Frage bei Allem und Jedem: 'Willst du dies noch ein Mal und noch unzählige Male?' würde als das größte Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! Oder wie müßtest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach Nichts m e h r z u v e r l a n g e n als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung?" -[1)]

Das, was den Willen zur Macht noch hindert, die letzte Einheit zu erreichen, ist der Gegensatz zwischen dem Früher und dem Später, das Auseinander der Zeit, das nur überwunden werden kann durch den Gedanken der Ewigen Wiederkehr. Nietzsche ist als scharfer Denker konsequent genug, der Welt ohne Ziel nicht wieder ein verstecktes Ziel zu unterschieben, andererseits aber die absolute Bejahung der Welt nicht wieder aufzulösen in einem Relativismus oder Nihilismus. Der einzige Ausweg ist für ihn die Annahme eines Kreislaufes alles Seienden, der daher ein wichtiger und zentraler Bestandteil seiner Lehre ist, so zentral, daß er zur Grundkonzeption des "Zarathustra" wird: "Die Grundkonzeption

---

1) FW 341

des Werks, der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke, diese höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann - , gehört in den August des Jahres 1881." [1]

Bezeichnend an diesem Hinweis ist zweierlei: erstens, daß dieser Gedanke die höchste Formel der Bejahung ist, weil aus Nietzsches Sicht die Welt nun nicht mehr durch ein Ziel entwertet wird und trotzdem nicht ins Nichts mündet, zum zweiten, daß es sich um einen "Gedanken" handelt, der von vorneherein auf Beweise verzichtet [2]; daher finden sich auch im "Zarathustra" nur Hinweise auf diese Lehre, deren wichtigster das Bild vom "Torweg Augenblick" [3] ist.

Dieses Rätsel, dieses "Gesicht des Einsamsten" [4], erzählt Zarathustra auf einem Schiff den Seefahrern als "den kühnen Suchern, Versuchern" [4], die lieber " e r r a t e n " als " e r s c h l i e ß e n " [5] wollen. Die Geschichte beginnt damit, daß Zarathustra einen Berg hinaufsteigt, bedrückt von einem Zwerg, dem "Geist der Schwere" [5], der ihm auf der Schulter sitzt. Aus Neugierde springt ihm endlich dieser "zurückgebliebene" Mensch von der Schulter, weil er den "abgründlichsten Gedanken" [6] hören möchte:

> "Es war aber gerade da ein Torweg, wo wir hielten.
> 'Siehe diesen Torweg! Zwerg! sprach ich weiter: der hat zwei Gesichter. Zwei Wege kommen hier zusammen: die ging noch niemand zu Ende.
> Diese lange Gasse zurück: die währt eine Ewigkeit.
> Und jene lange Gasse hinaus - das ist eine andre Ewigkeit.

---

1) EH Also sprach Zarathustra 1

2) Übrigens paßt das ganz zu Nietzsches Auffassung vom Erkennen: "Nicht erkennen; sondern schematisieren und dem Chaos so viel Regularität und Form auferlegen, als es unserem praktischen Bedürfnis genügetut." (WzM 515) - Vgl. N I 376

3) Vgl. Z III Vom Gesicht und Rätsel

4) a.a.O. 1

5) Z III Vom Gesicht und Rätsel 1

6) a.a.O. 2

Sie widersprechen sich, diese Wege; sie stoßen sich gerade vor den Kopf: - und hier, an diesem Torwege, ist es, wo sie zusammenkommen. Der Name des Torwegs steht oben geschrieben: 'Augenblick'.

Aber wer einen von ihnen weiter ginge - und immer weiter und immer ferner: glaubst du, Zwerg, daß diese Wege sich ewig widersprechen?' -
'Alles Gerade lügt, murmelte verächtlich der Zwerg. Alle Wahrheit ist krumm, die Zeit selber ist ein Kreis.'
'Du Geist der Schwere! sprach ich zürnend, mache dir es nicht zu leicht! Oder ich lasse dich hocken, wo du hockst, Lahmfuß, - und ich trug dich h o c h !

Siehe, sprach ich weiter, diesen Augenblick! Von diesem Torwege Augenblick läuft eine lange ewige Gasse r ü c k w ä r t s : hinter uns liegt eine Ewigkeit.
Muß nicht, was laufen k a n n von allen Dingen, schon einmal diese Gasse gelaufen sein? Muß nicht, was geschehen k a n n von allen Dingen, schon einmal geschehn, getan, vorübergelaufen sein?

Und wenn alles schon dagewesen ist: was hältst du Zwerg von diesem Augenblick? Muß auch dieser Torweg nicht schon - dagewesen sein?
Und sind nicht solchermaßen fest alle Dinge verknotet, daß dieser Augenblick a l l e kommenden Dinge nach sich zieht? A l s o - - sich selber noch?

Denn, was laufen k a n n von allen Dingen: auch in dieser langen Gasse h i n a u s - m u ß es einmal noch laufen! -
Und diese langsame Spinne, die im Mondscheine kriecht, und dieser Mondschein selber, und ich und du im Torwege, zusammen flüsternd, von ewigen Dingen flüsternd, - müssen wir nicht alle schon dagewesen sein? -

und wiederkommen und in jener anderen Gasse laufen, hinaus, vor uns, in dieser langen schaurigen Gasse - müssen wir nicht ewig wiederkommen? - '
Also redete ich, und immer leiser: denn ich fürchtete mich vor meinen eignen Gedanken und Hintergedanken." [1]

Offenbar macht Nietzsche in seiner Lehre der Ewigen Wiederkehr zwei Voraussetzungen: erstens die Ewigkeit der Zeit und zweitens die Begrenztheit der Seinsmöglichkeiten. Daraus ergibt sich der formal richtige Schluß, daß ein endliches Sein in unendlicher Zeit längst alle Möglichkeiten verwirklicht haben muß, sodaß in der ewig fortschreitenden Zukunft nichts anderes zu erwarten bleibt als das, was schon einmal da war. Darin besteht die Ewige Wiederkehr des Gleichen. [2] Wir haben hier nicht zu untersuchen, ob dieser Gedanke beweisbar ist - das ist er übrigens sicher nicht -, es geht vielmehr darum, was dieser "Entwurf" [3] Nietzsches existentiell bedeutet.
Zunächst aber ist dieser Entwurf selbst der Ausdruck eines Wagnisses der Wahrheit, zu dem auf der Fahrt "nach neuen Meeren" [4] aufgefordert wird. [5] Diese Lehre muß also gewagt, d.h. existentiell vollzogen werden, übrigens ein ganz neuer Gesichtspunkt in der Philosophie dieser Zeit und ein positiver Ansatzpunkt für Vieles, besonders auch für das Gottesproblem: gegenüber dem logischen Erkennen Gottes gewinnt immer mehr der Glaube als existentieller Vollzug an

---

1) Z III Vom Gesicht und Rätsel 1

2) Schon A. Schopenhauer hat von Wiederkehr gesprochen: s. Zitat unten S. 125

3) M. Heidegger: Nietzsche I 377

4) a.a.O. I 291

5) Dabei kann auch ein nur subjektiv für richtig gehaltener Schluß den Glauben unterstützen.

Bedeutung. [1] Doch davon später. Für jetzt halten wir uns noch einmal das zitierte Stück aus der "Fröhlichen Wissenschaft" vor Augen, das weniger vom Schwerpunkt des Denkens als vielmehr vom "Schwerpunkt auf deinem Handeln" [2] spricht. Dieser Gedanke ist also nicht leicht zu tragen, noch schwerer zu erfahren. Man muß zu ihm mühsam emporsteigen und erreicht ihn nicht in der lauten Mittagshelle des Begriffs, sondern nur "im Mondschein" [3] und "in stillster Mitternacht" [4]. Das ist nichts für den "Geist der Schwere" [5], der im wahrsten Sinn des Wortes nicht mehr mitkommt. Denn er ist "halb Zwerg, halb Maulwurf" [5]; der Zwerg ist das Symbol für einen verkümmerten Menschen, der in seiner Kleinheit gefangen ist; der Maulwurf aber hat keinen "Weitblick", er gräbt nur dunkle Gänge in die Erde und lebt abgeschlossen vom Licht, Abbild eines formalrationalen Denkens, das mehr auf den Weg als auf das Ziel achtet. Begreiflich, daß ein solches Wesen in die Höhe getragen werden muß, es würde den Berg mit seinem weiten Ausblick nie selbst ersteigen können. Aber Zarathustra gibt sich immerhin mit ihm ab, er hält sogar Zwiesprache mit ihm; denn der Geist der Schwere ist ein Stück von ihm selbst. Er ist zugleich der Skeptiker, der alles bezweifelt:

"Alles Gerade lügt, murmelte verächtlich der Zwerg. Alle Wahrheit ist krumm, die Zeit selber ist ein Kreis.'" 6)

Dieser Geist kann den "abgründlichsten Gedanken" [6] nicht verstehen, das Gespräch mit ihm wird abgebrochen: Zarathustra hat den Zwerg in sich überwunden. Die Ewige Wiederkehr des

---

1) Vgl. M. Heidegger: Nietzsche I 383-387
2) FW 341
3) Z III Vom Gesicht und Rätsel 2
4) Z III Vom Gesicht und Rätsel 2
5) a.a.O. 1
6) a.a.O. 2

Gleichen bleibt der ratio verschlossen; darum endet Zarathustras Beschreibung des Torweges zeichenhaft mit einer Frage, die noch dazu eine "Muß"-Forderung in sich enthält: "- müssen wir nicht ewig wiederkommen?" [1]

Doch was will nun Zarathustra bzw. Nietzsche mit diesem Rätsel aufzeigen? - Der Augenblick ist das Einzige, was uns unmittelbar gegeben ist als das jeweilige Jetzt. Von diesem "Torweg" aus blicken wir in die Vergangenheit und in die Zukunft, ohne irgendwo ein Ende zu erkennen: "Zwei Wege kommen hier zusammen: die ging noch niemand zu Ende. Diese lange Gasse zurück: die währt eine Ewigkeit. Und jene lange Gasse hinaus - das ist eine andre Ewigkeit." [1] Diese ewigen Gassen bilden keinen Kreis der Zeit, wie der Zwerg meint - "die Zeit selber ist ein Kreis" [1] -, sondern sie haben ihren Kristallisationspunkt im Torweg, im Augenblick wird die Fülle der ewigen Zeit zusammengefaßt und aufgehoben. Denn "alle Dinge" sind "solchermaßen fest ... verknotet" [1].

Erstaunlich ist die Parallele zum christlichen Begriff der Ewigkeit als der Fülle der Zeit. Schon A u g u s t i n u s schreibt im Hinblick auf die göttliche Person: So "sind Deine Jahre heutiger Tag ... und alles Morgige und was noch ferner, und alles Gestrige und was noch weiter dahinter - heute wirst Du es tun, heute hast Du es getan." [2] Und bei Sören K i e r k e g a a r d , dem großen christlichen Denker von Nietzsches Wesensart, finden sich Sätze wie folgende: "Der Begriff, um den sich im Christentum alles dreht ... ist die Fülle der Zeit; sie ist aber der Augenblick als das Ewige, und doch ist dieses Ewige zugleich das Zukünftige und das Vergangene." [3] Das sind fast genau dieselben Worte, mit denen Zarathustra seinen Torweg beschreibt, in dem sich Zukunft und Vergangenheit treffen

---

1) Z III Vom Gesicht und Rätsel 2

2) A. Augustinus: Confessiones 1,6

3) S. Kierkegaard: Ges. Werke, übers. v. Schrempf, Bd. 5, Jena 1912. 87

und gleichsam zu einem unendlichen, ewigen Fluß erstarren.[1]

Bemerkenswert erscheint in diesem Zusammenhang eine Parallele aus dem Bereich der Musik. Dieser Vergleich ist umso eher berechtigt, weil Nietzsche in seinem geplanten Hauptwerk ein eigenes Kapitel dem "Willen zur Macht als Kunst" [2] widmen wollte, was Heidegger dazu veranlaßte, sein Nietzsche-Buch mit einem ebenso überschriebenen Abschnitt zu beginnen.[3] Diese Parallele zeigt sich in der Zwölftonmusik, die durch "die beständige kreisende Bewegung der Reihe oder ihrer Teile ...'einen fragmentarischen Sektor der Ewigkeit'" [4] erschließt; im übrigen bestehe zwischen der überlieferten tonalen und dieser atonalen Musik "der gleiche Unterschied wie zwischen der klassisch-mechanischen und der modernen Physik" [4], wir fügen bei: der gleiche Unterschied wie zwischen klassischer Metaphysik und Ewiger-Wiederkunfts-Lehre [5]. Es scheint in der Tat ein ähnliches Verhältnis auf philosophischem Gebiet zu sein; denn Nietzsche mißtraut den allzu klaren Begriffen und schließt sich ganz dem vollen Leben an. Er will zwar rein immanent bleiben, doch zeigt sich nicht schon in seinem Bedürfnis, diese Vergänglichkeit der Zeit in der Ewigen Wiederkehr aufzufangen, eine v e r b o r g e n e T r a n s z e n d e n z ? Geschieht hier nicht auf horizontaler Ebene und durch sie

---

1) Zur Parallele Nietzsche - Kierkegaard vgl. auch K. Löwith, N' Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen, o.O. o.J. (Stuttgart 1956): "Beide hielten sich zwar hinein in das zeitliche Nichts, aber so, daß sie dabei das Sein der Ewigkeit oder das Immerseiende wollten, durch das die Zeit überwunden wird." (S. 57)

2) WzM III, Kap. 4

3) N I 11-254

4) H.A. Fiechtner: Schönberg und Berg. Die Grundlagen der Zwölftonmusik. In: Hochland 6, München 1963. 538

5) Denn alles Klassische zeichnet sich durch den Glauben an ewig gleichbleibende Gesetze aus, während die Moderne die Geschichtlichkeit und damit die Relativität des Subjekts berücksichtigt.

hindurch, was man bisher nur in der strengen Vertikalen zu erreichen glaubte? [1]

Wir haben bisher bei der Analyse der Ewigen Wiederkehr des Gleichen vor allem vom Begriff "ewig" gesprochen und gesehen, daß er diese Lehre mehr dem Statischen, mehr dem Sein annähert. Etwas Ähnliches gilt vom Wort "gleich", nur daß dieses ontische, jenes aber zeitliche Stetigkeit ausdrücken will. Demgegenüber dient die "Wiederkehr" zur Darstellung der Bewegung, des Werdens, doch gilt auch das nur bedingt; denn in der "Wieder"-kehr steckt ebenfalls ein stetiges Moment, sodaß diese nicht Ausdruck radikalen Werdens ist. In diesem Sinn schreibt Schopenhauer in der "Welt als Wille und Vorstellung":

"Durchgängig und überall ist das echte Symbol der Natur der K r e i s , weil er das Schema der W i e d e r k e h r ist: diese ist in der Tat die allgemeinste Form in der Natur, welche sie in Allem durchführt, vom Laufe der Gestirne an, bis zum Tod und der Entstehung organischer Wesen, und wodurch allein in dem rastlosen Strom der Zeit und ihres Inhalts doch ein bestehendes Dasein, d.i. eine Natur, möglich wird." [2]

Schopenhauer impliziert offenbar bereits eine Ewige Wiederkehr des Gleichen, wie sie Nietzsche dann vertieft genannt hat und damit den "Wendepunkt der Geschichte" [3] erreicht zu haben glaubte. Denn jetzt herrscht nicht mehr Vergänglichkeit, sondern Dauer, nicht mehr Zerstörung, sondern ständiger

---

1) Wir meinen hier mit "Transzendenz" die von ihrem Wortsinn "transcendere = übersteigen" abgeleitete Bedeutung, die besagt: über eine g e g e b e n e Situation hinaus- und durch sie hindurchgehen, wobei diese nicht zerstört, sondern erhöht wird. Die so verstandene Transzendenz liegt sowohl der Bewußtseins- als auch der Welttranszendenz voraus und zugrunde, sodaß nicht nur jede Welttranszendenz auch Bewußtseinstranszendenz, sondern auch jede Bewußtseinstranszendenz schon Welttranszendenz ist, weil beide auf das Sein gerichtet sind. (Vgl. unten S.130, 131)

2) Arthur Schopenhauer: Sämtliche Werke, II. Bd. (Die Welt als Wille und Vorstellung), hrg. v.A. Hübscher, Leipzig 1938. 545

3) UdW II 1221

Neubeginn. Übrigens kommt in dieser Lehre ein Unsterblichkeitsbedürfnis zum Durchbruch: denn wie käme Nietzsche überhaupt auf die Idee einer ewigen Zeit, wenn er nicht wie jeder Mensch in sich selbst Unzufriedenheit mit der Zeitlichkeit dieses Lebens und dieser Welt verspürte? - O. E w a l d bezeichnet denn auch das Unsterblichkeits-Problem als den Kern von Nietzsches Lehre, [1] prägnant zusammengefaßt im Gedanken der Ewigen Wiederkehr; dieser soll zwar ausdrücklich den Unsterblichkeitsglauben ersetzen, doch zeigt gerade diese Tatsache die enge Verflechtung mit jenem. "Seine /des Ewigen-Wiederkunfts-Gedankens/ nächste Wirkung ist ein Ersatz für den Unsterblichkeitsglauben: er mehrt den guten Willen zum Leben! Vielleicht ist er nicht w a h r ." [2] Es geht also nicht um Wahrheit, sondern um den Willen zum Handeln. Denn nur so kann die Katastrophe des Nihilismus und der "Jenseits-Entwertung" der Welt abgewandt werden: "Die 'Wiederkehr' wie eine Abendsonne über der letzten Katastrophe aufleuchtend." [3]

Zusammenfassend können wir sagen: Es handelt sich bei der Ewigen Wiederkehr des Gleichen wiederum um eine Synthese von Sein und Werden, wobei jedoch bei ihr mehr Gewicht auf dem statischen Element liegt im Gegensatz zum mehr dynamischen Willen zur Macht. Bezeichnend dabei ist, daß der Wille zur Macht in die Ewige Wiederkehr mündet, daß also das Werden erst seine Vollendung findet, wenn es ganz vom Sein geprägt ist. Denn der Wille zur Macht ist ja umso höher, je mehr es ihm gelingt, "dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen" [4]. Daher ist es auch kein Zufall, daß das

---

1) Vgl. O. Ewald: Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen. Die Ewige Wiederkunft des Gleichen und der Sinn des Übermenschen, Berlin 1903. 81 ff. - Vgl. auch K. Löwith: N' Phil. d.e.W.d.Gl., o.O. o.J. (Stg. 1956). 166

2) UdW II 1364

3) UdW II 1370

4) WzM 617

nachgelassene Hauptwerk, "Der Wille zur Macht", mit dem Kapitel schließt: "Die ewige Wiederkunft" [1], die wir mit Bernhard W e l t e so charakterisieren können: "Das Wort von der ewigen Wiederkehr ist Nietzsches große Formel für die Einheit der unendlichen und unbegrenzten Seinsmacht, der Unbedingtheit und Fülle, welche seiner leidenschaftlichen Forderung gemäß eine gelebte Einheit sein soll mit dem leiblich-irdischen Hier und Jetzt eines Augenblicks und seines Daseins. (...) Das Leben soll in seinem e i n e n Da in eins fallen mit den unendlichen Malen seines Wiederwerdens und Wiederkehrens, es soll dergestalt u n e n d l i c h e Tiefe, es soll Fülle der E w i g k e i t ungeteilt bei sich selber haben, hier und jetzt. Der Augenblick soll die Fülle der Ewigkeit haben. Das menschliche Dasein soll diesen immer ewigen Augenblick in der Lust und Freiheit des großen Ja umfangen." [2] Dieses Ja aber faßt Werden und Sein in eins.

---

1) WzM 1053-1079

2) B. Welte: Nietzsches Atheismus und das Christentum. Darmstadt o.J. (1958). 32; vgl. K. Löwith, der von der ewigen Wiederkehr als der "Umkehr der Wahrheit des Nichts in die Wahrheit des Seins" (N' Phil. d.e.W.d.Gl. S. 51) spricht.

4.) "Umgedrehter" Platonismus

Es handelt sich also für Nietzsche vor allem darum, durch eine ursprüngliche Verbindung von Sein und Werden einen falschen Idealismus und ein schwächliches Christentum zu überwinden. Beides hat seinen Ursprung in Platons Ideenlehre, die das Reich der Ideen, das ideale Sein, die Überwelt, als das einzig wahre Sein begreift, und die Welt nur für ein Abbild, ein "μὴ ὄν" gegenüber dem "ὄντως ὄν" hält. [1] Das Christentum mit seinem Glauben an einen überirdischen Gott, an ein kommendes Leben im Jenseits fand in diesem griechischen Denken einen fruchtbaren Boden. Doch war damit die Gefahr einer unchristlichen Einseitigkeit verbunden. [2] Es wurde nämlich vielfach die Welt als ein nichtiges Gebilde begriffen, für das sich ein Einsatz nicht lohne, weil es nichts Endgültiges an sich habe. [3]

Von dieser Haltung geprägt war in etwa auch das Christentum, wie es zur Zeit Nietzsches gelebt wurde, geprägt von schwächlicher Ängstlichkeit vor allem Weltlichen. [4] Im Bereich der Philosophie entsprach dieser Haltung das Denken des deutschen Idealismus [5], für den die Welt der Ideen, die Welt des Geistes weit über der des Leibes und der Materie stand; das ging sogar soweit, daß alles Körperliche

---

1) Vgl. M. Heidegger: N I 541

2) Vgl. bes. Walter Strolz: Menschsein als Gottesfrage, Pfullingen 1965

3) Vgl. M. Heidegger: N I 236-237

4) Vgl. Henri de Lubac: Die Tragödie des Humanismus ohne Gott. Feuerbach - Nietzsche - Comte und Dostojewskij als Prophet, Salzburg o.J. (1950)

5) Vgl. GD Wie die "wahre Welt" endlich zur Fabel wurde 4

als Entwurf, als Setzung des Geistes begriffen wurde. [1] Diesen Platonismus als nachplatonisches System, das die über-sinnliche Welt als die einzig wahre Wirklichkeit preist, will nun Nietzsche "umdrehen", [2] indem er die sinnliche Welt zur einzigen Wahrheit erklärt. Ansätze für eine Weltzuwendung finden sich schon früher, besonders bei Descartes und Hegel. D e s c a r t e s hat die neuzeitliche Philosophie dadurch eröffnet, daß er das menschliche Selbstsein vom Anderssein der Welt abhob und so den Menschen in die Mitte alles Seienden rückte. Damit war die bis dahin so selbstverständliche Einheit zwischen Mensch und Welt unter der Vorherrschaft Gottes ansatzweise schon verloren gegangen. Dialektik und Vermittlung bei H e g e l sollten diese zerbrochene Einheit wieder herstellen. Nach Karl Löwith ist seit diesen beiden Denkern "die Philosophie ein einziger Versuch der Wiedergewinnung einer verlorenen Welt" [3]. Einen Höhepunkt erreichte dieses Streben bei Nietzsche, der sowohl Einheit als auch sinnliche Welt dadurch wiederzugewinnen suchte, daß er das Physische als allein wahr, alles Meta-physische aber als tot erkannte. [4] Im Sinne einer solchen wiederhergestellten e i n e n Welt schließt die Geschichte der "wahren Welt" der Ideen als eines Irrtums mit dem Satz: " M i t d e r w a h r e n W e l t h a b e n w i r a u c h d i e s c h e i n b a r e a b g e s c h a f f t . " [5]

Damit aber beginnt Zarathustra - "Incipit Zarathustra" [5] -, der Lehrer der Ewigen Wiederkehr und des Willens zur Macht.

---

1) Vgl. bes. J.G. Fichte: Wissenschaftslehre 1794: "Es ist ursprünglich nichts gesetzt als das Ich; und dieses nur ist schlechthin gesetzt." (I 104) Dieses " I c h s e t z t d a s N i c h t - I c h " (I 125), u.zw. im Geist: "Nur im Verstande i s t Realität ...; er ist das Vermögen des W i r k l i c h e n " . (I 233)

2) Vgl. N I: die Kapitel "N' Umdrehung des Platonismus" 231 ff. und "Der Gegensatz der 'wahren und scheinbaren Welt'" 539 ff.

3) K. Löwith: Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen, o.O. o.J. (Stg. 1956). 99

4) Vgl. M. Heidegger: Holzwege, Frkf. a.M. o.J. (1950). 199

5) GD Wie die "wahre" Welt endlich zur Fabel wurde 6

Denn diese beiden Ausdrücke fassen zusammen, daß es nur eine Welt gibt, die zugleich Werden und Sein ist. Von da aus wird es auch verständlich, warum die Grenze zwischen den beiden Begriffen fließend ist, warum Nietzsche ein starres Sein ablehnt, andererseits aber das Sein mit dem Werden gleichsetzt, ebenso wie die Tatsache, warum im Willen zur Macht und in der Ewigen Wiederkehr beide Elemente enthalten sind. [1] Denn erst wenn Sein und Werden eine Einheit bilden, indem sie miteinander vermischt werden, erst dann ist wirklich e i n e g a n z e Welt [2] hergestellt. Die Tatsache aber, daß der Wille zur Macht, der mehr das Werden betont, der Ergänzung durch das Sein der Ewigen Wiederkehr bedarf, kurz, daß das Sein das Beherrschende und "Prägende" [3] ist, weist schon über die reine Bewegung hinaus auf den Halt in einem Höheren. [4] Doch geschieht das nicht außerhalb der Welt, sondern in ihr und durch sie hindurch. Dieses Übersteigen betont schon der Wille zur Macht: " W o l l e n überhaupt, ist soviel wie S t ä r k e r - werden-wollen, Wachsen-wollen ..." [5], der Wille zur Macht strebt also seinem Wesen nach über sich selbst hinaus [6] und ist gerade deshalb "das innerste Wesen des Seins" [7]; das Sein selbst aber "ist 'die ewige Wiederkehr des Gleichen'" [8], dessen Auslegung als Fülle sich besonders innerhalb der Fülle der Zeit vollzieht. [9]

---

1) Vgl. N I 33

2) Vgl. Löwith: Nietzsches Philosophie d.e.W. d.Gl., o.O. o.J. (Stg. 1956). 123

3) Vgl. WzM 617

4) Vgl. oben S.102 f.: Sein als Grund- und Überbegriff

5) WzM 675

6) Vgl. M. Heidegger: Holzwege, Frkf. a.M. o.J. (1950). 216f.

7) WzM 693

8) N I 33

9) Vgl. die Parallele bei M. Heidegger: Sein und Zeit, Tübingen 10. Aufl. 1963

Seit dieser betonten Hinwendung zur Welt durch Nietzsche rückt die Sinnenwelt, das Diesseits, stark in den Vordergrund des Denkens. Denn auch die Theologie erkennt immer mehr, daß sie zu stark mit dem griechischen Denken verbunden war, daß diese Welt durchaus positiv ist, daß Gott nur durch sie gefunden werden kann, daß der Glaube nur in ihr zu verwirklichen ist, wie das vor allem Pierre T e i l h a r d d e C h a r d i n dargelegt hat, besonders in seinem Buch "Der göttliche Bereich" [1]. Dieses Werk ist ausdrücklich "jenen gewidmet, die die Welt lieben" [2], das sind in Nietzsches Sprache jene, die "ja" sagen zur Welt in allen ihren Erscheinungen. Diese Welt zeigt sich immer "unbegrenzter, tiefer und strahlender" [3] und wird so immer mehr zum göttlichen Bereich, der sich "überall - und doch jenseits von allem" [4] ausbreitet. [5] Diese Sicht der Welt wurde erst möglich durch die radikale Umdrehung des Platonismus, wie sie Nietzsche vollzogen hat.

Wir können also abschließend sagen, daß bei Nietzsche zwar keine Ontologie im überlieferten Sinn einer Systematik vorliegt, daß sich aber in einer neuen, ungewohnten Sprache Ansätze zu einer Seinslehre finden, deren Sein nicht nur umfassende Fülle, sondern auch über es selbst hinausweisende Tiefe besitzt. Aus dieser "Ontologie" greifen wir nun besonders den Menschen heraus als den Ort der Lichtung des Seins, um von da aus Hinweise auf ein göttliches Wesen zu erfragen.

---

1) P.Teilhard de Chardin: Der göttliche Bereich. Ein Entwurf des innern Lebens, o.O. o.J. (Freiburg 1962)

2) a.a.O.: Motto am Beginn

3) a.a.O. 20

4) a.a.O. 22

5) Vgl. K. Rahner: z.B. Vom Glauben inmitten der Welt (= Herder-Tb. 88), Frb. o.J. (2.Aufl. 1962). Bes. 132

C) M E N S C H

Nach den ontologischen Ansätzen für das Gottesproblem fragen heißt, auf irgend eine Weise vom Seienden zum Sein vorzudringen. Auf diesem Weg stoßen wir auf den Menschen als den ontologischen Ort, an dem sich das Sein in einem Seienden lichtet. Daher sagt auch Zarathustra: "Und der Bauch des Seins redet gar nicht zum Menschen, es sei denn als Mensch." [1] Gerade das macht die Sonderstellung des Menschen aus, daß er als einziges Seiendes in der Welt fähig ist, das Sein zu erfahren. In ihm sammelt sich einerseits alles "In-der-Welt-Seiende", und er ist andererseits das Sprungbrett zum Sein schlechthin.

Auch Nietzsche stellt also den Menschen in den Mittelpunkt der Welt und macht ihn zum Ausgangspunkt für letzte Wahrheiten, die über ihn hinausweisen, vor allem in der Konzeption des Übermenschen. Der Mensch ist somit Grundlage eines möglichen Überstiegs und in gewisser Weise dieser Überstieg, diese Transzendenz selbst. Es ergibt sich also für unsere Untersuchung des Menschen ein dreifacher Schritt: Ausgehend von der Stellung des Menschen im Ganzen der Philosophie Nietzsches, im besonderen im Zusammenhang mit Zarathustra, betrachten wir mit Nietzsche das Vorläufige, das Ungenügen am Menschen, das schließlich zum Anlaß wird, über alles Menschliche hinauszufragen, hinauszu"schaffen".

---

1) Z I Von den Hinterweltlern

I.) V o r r a n g

1.) Lehre vom Menschen für den Menschen

Was zunächst die allgemeine Stellung des Problems Mensch in Nietzsches Denken betrifft, so stimmen wir Martin B u b e r zu, wenn er schreibt: "Die Problematik des Menschen ist Nietzsches eigentliches großes Thema, das ihn von den ersten philosophischen Versuchen bis zum Ende beschäftigt." [1]

Schon im Jahre 1874 ist der Mensch für ihn das Hauptproblem, wenn er fragt: "Wie kann sich der Mensch kennen? Er ist eine dunkle und verhüllte Sache." [2] Sich wirklich bis ins letzte zu kennen, sei weder möglich noch notwendig; wesentlich sei vielmehr, nicht beim gegenwärtigen Zustand stehn zu bleiben: "denn dein wahres Wesen liegt nicht tief verborgen in dir, sondern unermeßlich hoch über dir oder wenigstens über dem, was du gewöhnlich als dein Ich nimmst." [2]

Der Mensch hat also sein Eigentliches immer noch vor sich, er ist seinem Wesen nach zu-künftig. Daran hält Nietzsche auch noch nach Vollendung des "Zarathustra" fest, wenn er in "Jenseits von Gut und Böse" (1886) betont, "daß der Mensch das n o c h n i c h t f e s t g e s t e l l t e T i e r ist." [3] Das heißt: er ist keine bestimmte, eindeutige, endgültige Gattung wie die anderen, er ist nicht eine fertige Gestalt, sondern etwas, das erst wird." [4]

Das also ist der Punkt, an dem der Mensch für Nietzsche interessant wird. Denn der Philosoph liebt den wirklichen Menschen, aber nur, weil dieser so viele Möglichkeiten in sich trägt. In diese Richtung weist auch der Ausspruch Nietzsches aus der Zarathustra-Zeit: "Ich liebe die Menschen: und am meisten dann, wenn ich diesem Trieb widerstrebe." [5]

---

1) Martin Buber: Das Problem des Menschen, Heidelberg o.J. (1954). 63

2) UB Schopenhauer als Erzieher 1

3) JGB 62

4) Martin Buber: a.a.O. 64

5) XII 321; vgl. K. Jaspers: Einführung 124

Sein Widerstreben nämlich kommt aus dem Willen, nicht bei dem wirklichen Menschen auszuruhen, sondern dessen Möglichkeiten zu aktivieren. Darum ist seine Liebe gerade in der Unzufriedenheit am höchsten. Aber auch Zarathustra selbst findet ähnliche Worte, wenn er in der Vorrede auf die Frage, warum er wieder zu den Menschen hinabsteige, antwortet: "Ich liebe die Menschen." [1] Das ist das Motiv seiner Reden, somit also das Motiv für Nietzsche, ein solches Buch zu schreiben: die Liebe, und zwar jene Liebe, die sich verschenkt: "Was sprach ich von Liebe! Ich bringe den Menschen ein Geschenk." [1] Das Geschenk, das Zarathustra den Menschen bringt, ist seine Weisheit: "Siehe, ich bin meiner Weisheit überdrüssig, wie die Biene, die des Honigs zu viel gesammelt hat, ich bedarf der Hände, die sich ausstrecken." [2]

Die Menschenliebe also treibt Zarathustra dazu, den Menschen über den Menschen zu belehren [3]. Diese Lehre Nietzsches entspringt nach Jaspers "aus der nicht vereinzelten, sondern sein ganzes Wesen durchdringenden e i n z i g e n S o r g e um die Zukunft und den Rang des Menschseins. Daß der Mensch wachse und seine höchsten Möglichkeiten erreiche" [4], darum geht es ihm in seinem Denken, insbesondere im "Zarathustra".- Es handelt sich also um eine Lehre v o m Menschen. Daß sie f ü r den Menschen geschrieben ist, erscheint selbstverständlich; denn für wen sollte sie wohl sonst verfaßt sein? - Doch ist diese Tatsache bei Nietzsche deshalb besonders hervorzuheben, weil er nicht nur eifrige Leser will, sondern vielmehr handelnde, schaffende Menschen, die den höheren Menschen hervorbringen. "Ich liebe den, welcher arbeitet und erfindet, daß er dem Übermenschen das Haus baue

---

1) Z Vorrede 2
2) Z Vorrede 1
3) Vgl. Z Vorrede 3-5
4) K. Jaspers: Einführung 255

und zu ihm Erde, Tier und Pflanze vorbereite; denn so will er seinen Untergang." [1]

Was aber veranlaßt Zarathustra, den Menschen zu lieben, ihn so in die Mitte der Welt zu rücken? Worin besteht für ihn der s a c h l i c h e Vorrang des Menschen? - Das jetzt schon richtig zu sehen, ist deshalb umso wichtiger, weil der Übermensch eben derjenige ist, der über dem Menschen steht, also dessen Eigenschaften in gesteigerter Fülle besitzt.

2.) Mensch als Seele

Zunächst ist der Mensch für Nietzsche Seele. Er b e s i t z t nicht nur eine Seele, sondern diese ist sein eigentlicher K e r n. Denn die Seele ist - ontologisch gesehen - "die höchste Art alles Seienden" [2], zwar nicht jede Seele, aber diejenige, die ihr eigenes Wesen am ehesten verwirklicht. Und das ist "die seiende Seele, welche in's Werden taucht; die habende, welche in's Wollen und Verlangen w i l l . " [2]

Was ist damit gemeint, daß die seiende Seele "in's Werden taucht"?

In Nietzsches Ontologie hat sich "Werden" als dasjenige Wort gezeigt, das die umfassende Dynamik als Grundwesen aller Wirklichkeit ausdrücken soll. Dieses Werden aber erwies sich als gleichbedeutend mit dem Sein, sofern dieses dynamisch verstanden wird. [3] Nietzsches "Seele" ist also das Seiende, das ins Werden, d.h. ins Sein taucht und so dieses erfährt. Darum ist die Seele auch "die höchste Art alles Seienden" [2], weil sie der einzige Ort in dieser Welt ist, an dem sich Sein lichtet.

Weiters beschreibt Zarathustra die wesentliche Seele als "die habende, welche in's Wollen und Verlangen w i l l " . [4]

---

1) Z Vorrede 4

2) Z III Von alten und neuen Tafeln 19

3) Vgl. oben S . 130

4) Z III Von alten und neuen Tafeln 19

Damit ist einerseits ein urtümliches Streben gemeint, das die Freiheit als eine spezifisch menschliche Eigenart entspringen läßt, andererseits aber wird damit eine Unzufriedenheit mit dem momentanen Besitz, ein Verlangen nach Mehr bekundet, also nicht nur ein Streben, sondern auch ein Hinaus-Streben der Seele über sich selbst. Während das Eintauchen der Seele ins Werden mehr ihre E r f a h r u n g des Seins aussagen soll, betont das Streben der habenden Seele eher das A u s g r e i f e n auf die Fülle des Seins.

Beiden gemeinsam ist die gelichtete Offenheit dem Sein gegenüber, das Antrieb, Fülle und Tiefe in einem ist. Für Nietzsche steht also ein Sein im Hintergrund der Seele, das nicht nur viel mehr ist als diese, sondern von ihr auch wegen seiner Tiefe in letzter Konsequenz angestrebt wird. "Die Seele nämlich, welche die längste Leiter hat und am tiefsten hinunter kann" [1], sie allein erahnt das Sein, sie allein ist der Ort der Lichtung des Seins. [2]
Die Seele erahnt das Sein, d.h. sie kann es nicht in abstrakten Begriffen aussagen. Sie muß vielmehr "tanzen" und "singen" lernen, um einen adäquaten Ausdruck ihrer Sehnsucht nach Unendlichkeit und Tiefe zu finden. Daher sagt Zarathustra mit Bezug auf die Ewige Wiederkehr:
"O meine Seele, ich lehrte dich 'Heute' sagen wie 'Einst' und 'Ehemals' und über alles Hier und Da und Dort deinen Reigen hinweg tanzen." [3] Diese Worte stehen übrigens am Anfang des Kapitels "Von der großen Sehnsucht" im dritten "Zarathustra"-Teil, der mit Recht als "Höhepunkt" [4] und "Gipfel des Werkes" [5]

---

1) Z III Von alten und neuen Tafeln 19

2) Vgl. M. Heidegger: Sein und Zeit, Tübingen [10]1963. Bes. 133: "Das D a s e i n i s t s e i n e E r s c h l o s s e n h e i t ", und zwar so, "daß es selbst die Lichtung i s t."

3) Z III Von der großen Sehnsucht

4) E. Fink: Nietzsches Philosophie, Stgt. o.J. (1960). 64

5) E. Salin: Jakob Burckhardt und Nietzsche, Heidelberg o.J. (2.Aufl. 1948). 124

bezeichnet wird. Die Rede vom Hinwegtanzen über das Hier und Jetzt ist also an dieser Stelle von besonderer Bedeutung. Der Tanz läßt auf eine Bewegungsrichtung schliessen, die über die Zeit hinausgeht, und zwar nicht nur in einem bloßen Kreisen, sondern in einer spiralförmigen Höherbewegung über die endliche Gegebenheit hinweg. Tanz bedeutet ja immer schon Erhebung auch in einem geistigen Sinn, zumindest bezüglich der gemüthaften Stimmung, wobei, jetzt symbolisch gesehen, eine viel größere Gesamtbeteiligung des Menschen darin zum Ausdruck kommt als etwa in einem rationalen Begriff, und zwar weil dabei auch der Leib eine wichtige Rolle spielt. Man kann daher sagen: Während der Begriff, auch wenn er ausgesprochen wird, abstrakt, d.h. abgelöst bleibt von der Wirklichkeit, ist der 'Tanz der Seele' [1] ein Symbol für das leibhafte Wort, das den Gesamtmenschen und daher auch den Körper erfaßt. [2]

Etwas Ähnliches gilt vom Gesang als dem Aussagemittel, das viel reicher und umfassender ist und wirkt als das mono-tone Wort. Gerade die Musik ist ja eine menschliche Darlegung, deren Ursprung und Ziel nicht im rationalen Bereich liegt und die trotzdem erhebend, hinweghebend wirkt. [3] Daher soll die Seele Zarathustras "singen, mit brausendem Gesang, bis alle Meere stille werden, daß sie deiner Sehnsucht zuhorchen." [4] Hier klingt auch die Bedeutung der Stille an, in der allein für Nietzsche alle großen Dinge geschehen. Eine andere Stelle weist eigens auf den Unterschied zwischen gesprochenem Wort und Gesang und stellt die Gemeinsamkeit von Tanz und Gesang deutlich heraus: "Wirf dich umher, hinaus, zurück, du Leichter, Singe! sprich nicht mehr!
- sind alle Worte nicht für die Schweren gemacht? Lügen dem

---

1) Zur zentralen Bedeutung des Tanzes im "Zarathustra" vgl. u.a. Z II Das Tanzlied und Z III Das andere Tanzlied.

2) Das leibhafte Wort bedeutet übrigens keinen Widerspruch zum Tanz als Schweben (vgl. oben S.77), weil hier offen bleibt, was im Wort ausgesprochen wird, und weil ein Symbol seinem Wesen nach Verschiedenes anzeigen kann.

3) Solche Aspekte über den Symbolgehalt von Tanzen und Singen könnten unter anderem zur Grundlage einer vertieften Nietzsche-Forschung werden.

4) Z III Von der großen Sehnsucht

Leichten nicht alle Worte? Singe! sprich nicht mehr!" [1]
Der Leichte, der sich umherwirft, ist der Tänzer, der zugleich zum Sänger wird, sodaß die Seele schon den ganzen Menschen mitbenennt und den Leib als für die Einheit des Menschen wesentlich miteinbezieht.

3.) Mensch als Leib

"Den Verächtern des Leibes will ich mein Wort sagen. Nicht umlernen und umlehren sollen sie mir, sondern nur ihrem eigenen Leib Lebewohl sagen - und also stumm werden." [2]
So beginnt jenes Kapitel im ersten "Zarathustra"-Teil, das zum erstenmal vom Leib spricht. Wenn wir von Gesang und Tanz als dem leibhaften Wort gesprochen haben, so zeigt sich nun, wie weit der Mensch ohne den Leib kommt. Er könnte nicht einmal reden, er müßte schweigen. Deshalb verdient der Leib nicht Verachtung, sondern im Gegenteil besondere Wertschätzung.
"'Leib bin ich und Seele' - so redet das Kind. Und warum sollte man nicht wie die Kinder reden?
Aber der Erwachte, der Wissende sagt: Leib bin ich ganz und gar und nichts außerdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe." [3]
Warum aber dann dieser Lobpreis der Seele als des höchsten Seienden? [4] - Offenbar zieht Nietzsche keine scharfe Trennungslinie zwischen den Begriffen Leib und Seele; daß er überhaupt noch von Seele spricht, mag zum Teil seine Erklärung darin finden, daß er wie jeder Denker in einer ganz bestimmten Überlieferung steht, zumindest in formaler

---

1) Z III Die sieben Siegel 7
2) Z I Von den Verächtern des Leibes
3) Z I Von den Verächtern des Leibes
4) Vgl. Z III Von alten und neuen Tafeln 19

Hinsicht. Zum anderen aber kommt gerade in diesem Verfließen der Grenze zwischen Leib und Seele zum Ausdruck, wie sehr der Philosoph den Menschen als Einheit, als Ganzes sieht. Schließlich liegt der Grund für die besondere Hervorhebung des Leibes gegenüber der Seele in dem Bestreben, gegen eine einseitige Geistes-Philosophie, etwa die des deutschen Idealismus, anzukämpfen. Denn ein solcher Kampf ist unabdingbar, wenn sich die ontologische Betrachtung von Mensch und Welt ändern und verschieben soll zugunsten einer positiveren Einstellung allem endlichen Seienden gegenüber, die wiederum eine wichtige Grundlage für ein echtes Gottesverhältnis bildet. Hierher gehört auch die Anerkennung a l l e r menschlichen Kräfte, nicht nur die des Intellekts, den Zarathustra zurückzudrängen sucht, wenn er etwa sagt: "Was der Sinn fühlt, was der Geist erkennt, das hat niemals in sich sein Ende. Aber Sinn und Geist möchten dich überreden, sie seien aller Dinge Ende: so eitel sind sie." [1]

Diese Eitelkeit führte zur Überschätzung des Geistes, in dessen Zentrum das denkende Ich steht, während den Mittelpunkt des Leibes das schaffende Ich bildet. "'Ich' sagst du und bist stolz auf dies Wort. Aber das Größere ist - woran du nicht glauben willst - dein Leib und seine große Vernunft: die sagt nicht Ich, aber tut Ich." [1] Daraus wird schon ersichtlich, daß auch der Leib für Nietzsche eine Vernunft hat, indem er nicht bloß materieller K ö r p e r , sondern geistdurchdrungener L e i b ist, etwa im Sinne Martin H e i d e g g e r s : "Der Leib des Menschen ist etwas wesentlich anderes als ein tierischer Organismus." [2] Diesen Satz aus dem Humanismus-Brief aufgreifend, schreibt Hans-Eduard H e n g s t e n b e r g am Beginn des Kapitels "Der Mensch als das leibhafte Wesen": "Der Mensch ist nicht nur

---

1) Z I Von den Verächtern des Leibes

2) M. Heidegger: Über den "Humanismus". Brief an Jean Beaufret. In: Überlieferung und Auftrag Bd. 5, Bern o.J. (1947). 67

tierischer Organismus mit einem sich darüber erhebenden Bewußtsein.Er ist das einzige Wesen, das einen L e i b hat." [1]

Es wäre also berechtigt, den Leib als den umfassenden Begriff für den Menschen zu sehen, der die Welt miteinbezieht, der das Wesen des Menschen als "In-der Welt-sein" [2] hervorhebt und gerade deshalb den Geist, die Seele nicht aus-, sondern einschließt. Im Gegensatz zum Ich nennt Zarathustra den Mittelpunkt dieses Gesamtmenschen das "Selbst".

"Werk- und Spielzeuge sind Sinn und Geist; hinter ihnen liegt noch das Selbst. Das Selbst sucht auch mit den Augen der Sinne, es horcht auch mit den Ohren des Geistes.

Immer horcht das Selbst und sucht: es vergleicht, bezwingt, erobert, zerstört. Es herrscht und ist auch des Ichs Beherrscher". [3]

Gerade in dieser letzten Aussage, daß das Selbst das Ich beherrscht, zeigt sich die Einheit, die im Selbst gründet. Denn dieses ist nicht abgelöst vom Ich, das Ich als Zentrum der Seele wird nicht geleugnet, sondern einbezogen. Im Gegensatz zu diesem Ich aber bleibt das Selbst nicht beim bloßen Gedanken stehen, es strebt vielmehr zur Handlung, es "tut Ich" [3].

Wenn wir nun nach der Berechtigung einer solchen Auffassung im Zusammenhang mit dem Gottesproblem fragen, so zeigt sich, daß gerade heute der Mensch immer mehr als eine Einheit gefaßt wird, die jeder Zweiheit von Leib und Seele voraus- und zugrundeliegt. In diesem Sinn schreibt Karl R a h n e r :

"Der Mensch ist derart substantiell einer, daß diese Einheit einer echten und wirklichen und nicht reduzierbaren Pluralität

---

1) H.-E. Hengstenberg: Philosophische Anthropologie, o.O. o.J. (Stuttgart 1957). 88

2) M. Heidegger: Über den "Humanismus". Brief an Jean Beaufret. In: Überlieferung und Auftrag Bd. 5, Bern o.J. (1947). 100 und 101

3) Z I Von den Verächtern des Leibes

in seinem Wesensbestand ontologisch vorgeordnet ist; er ist einer in Ursprung, Bestand und endgültiger Bestimmung. Es kann daher keine Aussage über Etwas an ihm, über ein Moment in der Pluralität seines Wesens geben, die schlechterdings gleichgültig für das Übrige an ihm sein könnte oder die auch in ihrer Begrenztheit adäquat sein könnte, ohne vom Ganzen und Einen des Menschen her ihre genaue Sinnbestimmung zu empfangen. Das muß immer beachtet werden, wenn von 'Leib' oder 'Sinn' des Menschen geredet wird. Jede Aussage über einen Teil des Menschen impliziert eine solche über das Ganze. Wo sie das nicht mehr täte, wäre sie keine Aussage mehr, die den Menschen oder seinen 'Teil' meinte. (...) Denn die Aussage über den Leib impliziert ja eine solche über die Seele und umgekehrt. Beide Aussagen beinhalten zwar nicht dasselbe, sind aber in einer realontologischen Dialektik aufeinander bezogen und nur in dieser Bezogenheit wahr und richtig verständlich. Diese substantielle Einheit des Menschen, der nicht eine nachträgliche Zusammenfügung von Dingen ist, sondern das Verschiedene in seiner Einheit hält a l s Selbstvollzug des e i n e n Wesens, ist nicht nur definierte Glaubenswahrheit, sondern eine fundamentale Voraussetzung des christlichen Verständnisses überhaupt von Mensch, Welt und Heilsgeschichte. Nur so z.B. kann es wahr sein, daß die 'caro cardo salutis' (Tertullian) ist, daß das WORT Fleisch geworden ist, daß kein Abgrund zwischen profaner Welt und der Dimension des Heils besteht, daß es eine Auferstehung des Fleisches gibt, daß wir durch einen T o d - also durch ein auch biologisches Ereignis - erlöst sind (...) usw. Es ist also verständlich, daß die kirchliche Theologie nicht so rasch und behende auf die angebotene Versöhnung zwischen Naturwissenschaft und Glauben eingehen wollte, die den Leib der Naturwissenschaft überlieferte, um wenigstens die Seele für die Theologie zu retten." [1]

---

1) Karl Rahner: Theologische Anthropologie und moderne Entwicklungslehre. In: Die evolutive Deutung der menschlichen Leiblichkeit (= Naturwsch. u.Theol. H.3), Freiburg-München 1960. 184 f.

So hätte Nietzsche insofern zur Versöhnung zwischen Naturwissenschaft und Glauben beigetragen, als er die Welt als das Materielle um den und im Menschen betonte, ohne jedoch den Geist zu leugnen: "Der schaffende Leib schuf sich den Geist als eine Hand seines Willens." [1] Allerdings ist eine gewisse Abwertung des Geistes nicht zu übersehen, etwa auch nicht am Beginn des Kapitels "Von den Dichtern", wo es heißt: ""' Seit ich den Leib besser kenne, - sagte Zarathustra zu einem seiner Jünger - ist mir der Geist nur noch gleichsam Geist.'" [2] Doch wird mit solchen Sätzen umso stärker betont, daß der Mensch unablösbar ist von dieser Welt, eine Erkenntnis, die sich heute immer stärker durchsetzt. So schreibt etwa Ladislaus B o r o s , der die Gedankenentwürfe de Chardins konsequent weiterverfolgt: "Die Mitte der irdischen Welt ist kein Geist, kein Engel, sondern der Leib. Nicht einmal der menschliche Geist, sondern der Menschenleib, die Einheit von Geist und Materie. Er ist die Einheit aller Natur, die höchste Lebenseinigung aller kosmischen Bezüge, Zusammenordnung aller Gegensätze. Wir Menschen haben ein Herz. Die Engel haben keines." [3] Und spielt nicht gerade das Herz auch bei Zarathustra eine besondere Rolle? So heißt es z.B. im "Trunkenen Lied": "L u s t i s t t i e f e r n o c h a l s H e r z e l e i d ." [4] Mit anderen Worten: das Glück, die Lust, ist nur durch das Herz hindurch zu erreichen.

Noch deutlicher wird das im Kapitel "Mittags", wo das Glück das Herz sticht und zum Zerbrechen herausfordert. [5] Auch wird im Herzen der zentrale Bezug des Menschen zur Welt offenbar, wenn Nietzsche vom "Herzen der Erde" spricht und Zarathustra sagen läßt: "' das Herz der Erde ist von Gold.'" [6]

---

1) Z I Von den Verächtern des Leibes

2) Z II Von den Dichtern

3) L. Boros: Grundsätzliche Überlegungen zur Feuerbestattung. In: Orientierung 21, Zürich 1964. 234

4) Z IV Das trunkne Lied 8

5) Vgl. Z IV Mittags

6) Z II Von großen Ereignissen

So ist das Herz als die Verkörperung des Selbst, das wiederum als Zentrum des Leibes und damit des Gesamtmenschen zu verstehen ist, einerseits hinausweisend über Mensch und Welt, andererseits zurückverweisend auf die Bindung des Menschen an die Welt. Im ersten gründen Vorrang und möglicher Übersteg, im zweiten Ungenügen des Menschen. Beides aber deutet auf ein tieferes Erfassen der Wirklichkeit Gottes voraus.

II.) U n g e n ü g e n

Die Tatsache, "daß der Mensch das n o c h n i c h t f e s t g e s t e l l t e T i e r ist" [1], bedeutet für Nietzsche zwar eine Fülle ungeahnter Möglichkeiten, aber auch "einen Überschuß von Mißratnen, Kranken, Entartenden..." [2], sodaß "die gelungnen Fälle" [2] "die spärliche Ausnahme" [2] bilden. In diesem Sinn handelt es sich beim jetzigen Menschen um den "Embryo des Menschen der Zukunft" [3], der der eigentliche Mensch sein wird. Zwar enthält ein Embryo schon alle Möglichkeiten, aber sie sind eben noch nicht verwirklicht. Daher ist der bisherige Mensch "kein Ziel, sondern nur ein Weg, ein Zwischenfall, eine Brücke, ein großes Versprechen" [4]. Er ist nach Zarathustra "ein Seil, geknüpft zwischen Tier und Übermensch, - ein Seil über einem Abgrunde, Ein gefährliches Hinüber, ein gefährliches Auf-dem-Wege, ein gefährliches Zurückblicken, ein gefährliches Schaudern und Stehenbleiben.

---

1) JGB 62; vgl. K. Jaspers: Einführung 128

2) JGB 62

3) WzM 686

4) nach M. Buber: Das Problem des Menschen, Heidelberg o.J. (1954). 65

Was groß ist am Menschen, das ist, daß er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, daß er ein Übergang und ein Untergang ist." [1]

Denn der Mensch ist eine Krankheit der Erde: "Die Erde (...) hat eine Haut; und diese Haut hat Krankheiten. Eine dieser Krankheiten heißt zum Beispiel: 'Mensch'." [2] Diese Krankheit besteht darin, "daß sie /die Durchschnittsmenschen/ eins zu viel haben - Menschen, welche nichts weiter sind, als ein großes Auge oder ein großes Maul oder ein großer Bauch oder irgend etwas Großes, - umgekehrte Krüppel heiße ich solche." [3] Damit ist ein Mensch gemeint, "der an allem zu wenig und an einem zu viel" [3] hat. An allem zu wenig, das heißt: der Mensch hat keinen Hintergrund, keine Tiefe. Nur ein bestimmtes "vordergründiges" Organ ist daher überentwickelt. "Wahrlich meine Freunde, ich wandle unter den Menschen wie unter den Bruchstücken und Gliedmaßen von Menschen!" [3] Somit apostrophiert dieses Krankheitsbild den Spruch Zarathustras: "Zu viel Vordergrund ist an allen Menschen" [4]. Und doch sind die Menschen voll der Möglichkeiten, sie sind "Bruchstücke der Zukunft" [3]. Diese Zukunft aber kommt nicht von selbst, oder besser: sie kommt nicht ohne das Zutun des Menschen. Darum wird Zarathustras Feststellung der Vorrede - "der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll" [5] - im letzten Teil zur absoluten Forderung: "Der Mensch aber ist etwas, das überwunden werden muß." [6]

---

1) Z Vorrede 4
2) Z II Von großen Ereignissen
3) Z II Von der Erlösung
4) Z III Die Heimkehr
5) Z Vorrede 3; Z I Vom neuen Götzen
6) Z IV Der häßlichste Mensch

Nietzsche erlebt also ganz existentiell zwei wichtige Voraussetzungen für die Erfahrung Gottes: die Endlichkeit und Schwäche des Menschen einerseits und sein ständiges Höherstreben andererseits.
Die eben genannte Forderung Zarathustras, bzw. ihre Notwendigkeit zeigt aber auch, daß das Kommen des Übermenschen nicht die einzig mögliche Entwicklung ist, daß vielmehr eine Möglichkeit, die eine echte Möglichkeit als Freiheit des "noch nicht festgestellten Tieres"[1] zu sein beansprucht, auch die Ablehnung des erstrebenswerten Zieles miteinschließt. Das heißt in anderen Worten, daß der Mensch auch in den Abgrund stürzen kann, über den er gespannt ist, daß er zum letzten Menschen statt zum Übermenschen werden kann. "Je mehr er hinauf in die Höhe und Helle will, umso stärker streben seine Wurzeln erdwärts, abwärts, ins Dunkle, Tiefe, - ins Böse."[2] Als Zarathustras Zuhörer seine Botschaft vom Übermenschen nicht verstehen, da beschließt er: "'So will ich ihnen vom Verächtlichsten sprechen: das aber ist der l e t z t e M e n s c h .'
Und also sprach Zarathustra zum Volke: Es ist an der Zeit, daß der Mensch sich sein Ziel stecke. Es ist an der Zeit, daß der Mensch den Keim seiner höchsten Hoffnung pflanze.
Noch ist sein Boden dazu reich genug. Aber dieser Boden wird einst arm und zahm sein, und kein hoher Baum wird mehr aus ihm wachsen können.
Wehe! Es kommt die Zeit, wo der Mensch nicht mehr den Pfeil seiner Sehnsucht über den Menschen hinaus wirft, und die Sehne seines Bogens verlernt hat, zu schwirren!"[3]
Wenn der Mensch weiterhin seine höheren Möglichkeiten mißachtet, so werden Hoffnung und Sehnsucht und Streben absterben.
"Seht! ich zeige euch den l e t z t e n M e n s c h e n .

---

1) JGB 62
2) Z I Vom Baum am Berge
3) Z Vorrede 5

'Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern?' - so fragt der letzte Mensch und blinzelt. (...) 'Wir haben das Glück erfunden' - sagen die letzten Menschen und blinzeln. (...) Ein wenig Gift ab und zu: das macht angenehme Träume. Und viel Gift zuletzt, zu einem angenehmen Sterben. (...) Kein Hirt und eine Herde! Jeder will das gleiche, Jeder ist gleich." [1]
Zarathustra kann diese seine Rede nicht vollenden, da ihn die Begeisterung der Menge unterbricht. "'Gib uns diesen letzten Menschen, o Zarathustra, - so riefen sie - mache uns zu diesen letzten Menschen! So schenken wir dir den Übermenschen!'" [1]

Das Ungenügen am Menschen ist also nicht nur das Ungenügen eines Durchgangsstadiums auf dem Weg zum Übermenschen; dieses geht vielmehr so weit, daß innerhalb der realen Möglichkeit die Neigung zum Negativen, zum letzten Menschen, größer ist als zur Anerkennung des eigenen Wesens. Durch welches Gegenbild kann man dagegen ankämpfen und die wahre Verwirklichung des menschlichen Wesens erreichen?

III.) Ü b e r s t i e g

1.) Implizit

"Ach, wohin soll ich nun noch steigen mit meiner Sehnsucht! Von allen Bergen schaue ich aus nach Vater- und Mutterländern. Aber Heimat fand ich nirgends; unstet bin ich in allen Städten und ein Aufbruch an allen Toren." [2] Dieser Spruch Zarathustras gilt nicht nur in besonderer Weise von Nietzsches

---

1) Z Vorrede 5

2) Z II Vom Lande der Bildung

bewegtem Denkweg und Wanderweg, sondern allgemein vom Menschen als dem Wesen, das mit seiner gegenwärtigen Situation nie zufrieden ist und immer noch weiter über sich hinausstrebt. So ergibt sich schon aus der Unzufriedenheit des bisherigen und mit dem bisherigen Menschen der Wille zum Übersteigen des sinnlosen menschlichen Daseins. [1] Das Bild des Wanderns, das der Verdeutlichung dieser Lage dient, wird auch in einem Gedicht mit dem Titel "Der Wanderer" näher ausgelegt, besonders in der ersten Strophe:

"Es geht ein Wanderer durch die Nacht
mit gutem Schritt;
und krummes Tal und lange Höhn -
er nimmt sie mit.
Die Nacht ist schön. -
Er schreitet zu und steht nicht still,
weiß nicht, wohin sein Weg noch will." [2]

Zunächst ist also alles Aufbruch, Unruhe, Ziellosigkeit. Auch Zarathustra sagt von sich im Kapitel "Der Wanderer" am Beginn des dritten Teiles: "Ich bin ein Wanderer und ein Bergsteiger, sagte er zu seinem Herzen, ich liebe die Ebenen nicht, und es scheint, ich kann nicht lange stillsitzen." [3] Zarathustra strebt über sich hinaus, in die Höhe, nicht nur als Tänzer, sondern auch als Wanderer. Diese Bewegung nach oben wird nun nicht nur durch den Mangel, sondern ebenso implizit durch das Positive angeregt, das gerade auch in jedem Ungenügen enthalten ist. "Wie reich ist diese Erde an kleinen guten vollkommnen Dingen, an Wohlgeratenem! (...) Vollkommnes lehrt hoffen." [4] Die Vollkommenheit dieser Welt und in der Welt betont Nietzsche umso mehr, als er in ihr und durch sie hindurch höher steigen will. Das geht sogar so weit, daß Zarathus-tra das Negative

---

1) Vgl. Z Vorrede 7
2) VIII 343 (Gedichte 1871-1888)
3) Z III Der Wanderer
4) Z IV Vom höheren Menschen 15

ganz bewußt in seine Dialektik als Grundlage der Höherentwicklung einbegreift: "Denn m u ß nicht dasein, ü b e r das getanzt, hinweggetanzt werde? Müssen nicht um der Leichten, Leichtesten willen - Maulwürfe und schwere Zwerge dasein? - " [1]

Wir erinnern uns an den Geist der Schwere, der, halb Maulwurf, halb Zwerg, Zarathustra auf der Schulter saß und als Gesprächspartner in den Dialog mit ihm eintrat. [2] Aber der Geist der Schwere muß überwunden werden und Zarathustra hat ihn überwunden. "Ich liebe Den, der über sich selber hinaus schaffen will und so zugrunde geht." [3] Denn der Geist der Schwere beherrscht noch den Menschen, darum will er lieber den letzten Menschen als den Übermenschen. Will er sich aber überwinden, so muß er zugrunde gehn. Somit heißt "der höchste Gedanke" [4]: "Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll." [4] Denn auch das Vollkommene an ihm und an der Welt, ja gerade es, treibt die Sehnsucht nur umso stärker hervor: "O Begierde nach Begehren! O Heißhunger in der Sättigung!" [5]

2.) Übermensch [6]

Die erste Erwähnung des Übermenschen im "Zarathustra" findet sich schon in der Vorrede: "Seht, ich lehre euch den Übermenschen! Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: Der Übermensch s e i der Sinn der Erde!" [7] Entsprechend seiner Denkweise verzichtet Nietzsche auch bei diesem Gedanken auf jede Art von Beweis und macht klar, daß

---

1) Z III Von alten und neuen Tafeln 2

2) Vgl. oben S. 119

3) Z I Vom Wege des Schaffenden

4) Z I Vom Krieg und Kriegsvolke

5) Z II Das Nachtlied

6) Dieser Titel wird hier nur im Rahmen des Themas, also im Hinblick auf den ontologischen Überstieg der Endlichkeit behandelt.

7) Z Vorrede 3

dieses Ziel gefordert, befohlen werden muß, anstatt logisch durchdacht zu werden. Damit wird wiederum deutlich, daß die bloße Vernunft nichts nützt, wenn der Wille nicht handelt. "Ich will die Menschen den Sinn ihres Seins lehren: welcher ist der Übermensch, der Blitz aus der dunklen Wolke Mensch." [1] Der Übermensch ist also deshalb der Sinn der Erde, weil er der Sinn ihres Mittelpunktes ist, nämlich des menschlichen Seins.
Welche Eigenschaften besitzt nun dieser Übermensch und wie kann er erreicht werden? - Nietzsche steht bekanntlich im naturwissenschaftlichen Denkstrom seiner Zeit und ist vor allem beeinflußt von Darwin und seiner Lehre von der Evolution alles Lebens. [2] Nicht n u r von daher, aber a u c h auf dem Hintergrund dieses Denkens sind Zarathustras Worte zu verstehen: " I c h l e h r e e u c h d e n Ü b e r m e n s c h e n . Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr getan, ihn zu überwinden?

Alle Wesen bisher schufen etwas über sich hinaus: und ihr wollt die Ebbe dieser großen Flut sein und lieber noch zum Tiere zurückgehn, als den Menschen überwinden?" [3]

Die Evolution soll auch über diesen mangelhaften Menschen noch hinausführen. "Wahrlich, ein schmutziger Strom ist der Mensch. Man muß schon ein Meer sein, um einen schmutzigen Strom aufnehmen zu können, ohne unrein zu werden.
Seht, ich lehre euch den Übermenschen: der ist dieses Meer, in ihm kann eure große Verachtung untergehn." [3]
Jetzt wird auch das Bild des Blitzes klarer als Symbol für eine Art q u a l i t a t i v e n ' S p r u n g , der dann

---

1) Z Vorrede 7

2) Dieser Einfluß hat jedoch nichts mit "Darwinismus" zu tun, von dem sich Nietzsche ausdrücklich distanziert: vgl. EH Warum ich so gute Bücher schreibe 1

3) Z Vorrede 3

erfolgt, wenn die Spannung zu groß wird. Es ist also ein Zweifaches nötig für die Erscheinung des Übermenschen: zum einen muß der Mensch immer mehr über sich hinaus schaffen, er darf sich nicht selbst zerstören, sondern muß im Gegenteil sein Wesen immer besser verwirklichen, zum anderen aber erfolgt gerade am Höhepunkt dieser Entfaltung der Untergang als Übergang, denn die dunkle Wolke muß sich entladen, um zum Blitz des Übermenschen zu werden. Das Gemeinsame in dieser Dialektik ist die Selbstüberwindung, die schon darauf hinweist, daß in der Konzeption des Übermenschen ein Element echter Gottesbeziehung enthalten ist, nämlich eigene Anstrengung statt zufriedener Ruhe einerseits und bedenkenlose Selbsthingabe statt falscher Selbstgefälligkeit andererseits.

a.) Entfaltung:

Zum Menschen gehört nach Nietzsche in betonter Weise der Leib, der zugleich als die umfassende Einheit des Gesamtmenschen aufgefaßt wird. Es ist also eine Steigerung der Erdverbundenheit des Menschen notwendig: "Ich beschwöre euch, meine Brüder, b l e i b t d e r E r d e t r e u und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden!" [1]
Die Treue zur Erde, zum Leib ist unabdingbare Voraussetzung für das Kommen des Übermenschen. Doch wird auch innerhalb dieses höheren Leibes, der zum Übermenschen führt, noch eine Seele unterschieden, obwohl diese grundsätzlich geleugnet wird, sofern damit nicht der Gesamtmensch gemeint ist.

So sagt Zarathustra schon in der Vorrede: "Ich liebe Den, dessen Seele sich verschwendet, der nicht Dank haben will und nicht zurückgibt; denn er schenkt immer und will sich nicht bewahren. (...) Ich liebe Den, dessen Seele tief ist auch in der Verwundung, und der an einem kleinen Erlebnisse zugrunde gehen kann: so geht er gerne über die Brücke. Ich liebe Den, dessen Seele übervoll ist, so daß er sich selber vergißt, und alle Dinge in ihm sind: so werden alle Dinge sein Untergang." [2]

---

1) Z Vorrede 3

2) Z Vorrede 4

Fülle und Tiefe müssen in der Seele sein, damit sie die Tiefe und Fülle der Welt in sich aufnehmen kann; nur so wird sie zur Seele des Übermenschen, zur "höchsten Seele" [1]. Diese ist " - die umfänglichste Seele, welche am weitesten in sich laufen und irren und schweifen kann; die notwendigste, welche sich aus Lust in den Zufall stürzt; - (...)
- die sich selber fliehende, die sich selber im weitesten Kreise einholt; die weiseste Seele, welcher die Narrheit am süßesten zuredet: -
- die sich selber liebendste, in der alle Dinge ihr Strömen und Widerströmen und Ebbe und Flut haben." [1]

Es zeigt sich hier bereits eine weitere Eigenschaft der Seele, die daraus folgt, daß sie höchste Fülle ist, daß sie alle Dinge, auch gegensätzliche, umfängt, wie etwa Notwendigkeit und Zufall, Ferne und Nähe, Weisheit und Narrheit. In ihr fallen diese Gegensätze in Einheit zusammen, auch der größte Gegensatz zwischen Gut und Böse:
"'Der Mensch muß besser und böser werden' - so lehre ich. Das Böseste ist nötig zu des Übermenschen Bestem." [2]
Die Guten und Gerechten sind also nicht die Vorstufe des Übermenschen, im Gegenteil; denn sie mißachten einen Teil der Wirklichkeit, nämlich die Realität des Bösen. Der Übermensch aber soll letzte Ganzheit sein, daher auch das Böse in sich enthalten. "Das Wort 'Übermensch' zur Bezeichnung eines Typus höchster Wohlgeratenheit, im Gegensatz zu 'modernen' Menschen, zu 'guten' Menschen, zu Christen und anderen Nihilisten (...) ist fast überall mit voller Unschuld im Sinn derjenigen Werte verstanden worden, deren Gegensatz in der Figur Zarathustras zur Erscheinung gebracht worden ist: will sagen als 'idealistischer' Typus einer höheren Art Mensch, halb 'Heiliger', halb 'Genie' ..." 3)

---

1) Z III Von alten und neuen Tafeln 19
2) Z IV Vom höheren Menschen 5
3) EH Warum ich so gute Bücher schreibe 1

Zarathustra will auch den heiligen und guten Menschen noch übersteigen: "Er verbirgt es nicht, daß s e i n Typus Mensch, ein relativ übermenschlicher Typus, gerade im Verhältnis zu den G u t e n übermenschlich ist, daß die Guten und Gerechten seinen Übermenschen T e u f e l nennen würden ...

> 'Ihr höchsten Menschen, denen mein Auge begegnete! das ist mein Zweifel an euch und mein heimliches Lachen: ich rate, ihr würdet meinen Übermenschen - Teufel heißen! So fremd seid ihr dem Großen mit eurer Seele, daß euch der Übermensch f u r c h t b a r sein würde in seiner Güte ...' [1]

An dieser Stelle und nirgends wo anders muß man den Ansatz machen, um zu begreifen, was Zarathustra will: diese Art Mensch, die er konzipiert, konzipiert die Realität, w i e s i e i s t : sie ist stark genug dazu - , sie ist ihr nicht entfremdet, entrückt, sie ist s i e s e l b s t , sie hat all deren Furchtbares und Fragwürdiges auch noch in sich, d a m i t e r s t k a n n d e r M e n s c h G r ö ß e h a b e n ... " [2]
An die Stelle der "Gerechtigkeit" [3] treten Größe und "neuer Adel" [4], nicht der Gute, sondern "der Edle" [5] ist das Ziel. "Begriff und Gefühl 'edel' hat eine andere Vorgeschichte als Begriff und Gefühl 'gut'." [5].
Damit erhebt sich die Frage nach dem Weg, der zu diesem Übermenschen führt. Zarathustra meint dazu: "Es gibt vielerlei Weg und Weise der Überwindung: da siehe d u zu! Aber nur ein Possen-reißer denkt: 'der Mensch kann auch ü b e r s p r u n g e n werden'." [6] Zarathustra betont, daß die

---

1) Z II Von der Menschen-Klugheit
2) EH Warum ich ein Schicksal bin 5
3) Sprüche und Sentenzen aus der Zarathustra-Zeit 195
4) Z III Von alten und neuen Tafeln 12
5) Sprüche und Sentenzen aus der Zarathustra-Zeit 194
6) Z III Von alten und neuen Tafeln 4

Entwicklung zum Übermenschen nur durch den Menschen hindurch geschehen kann, dessen Wesen die T r a n s z e n d e n z ist: "Ein höheres Wesen, als wir selber sind, zu schaffen ist u n s e r Wesen." [1] Diese Tatsache folgt aus dem menschlichen Wollen: "Wie alles Wollen einen Zweck voraussetzt, so s e t z t d e r M e n s c h e i n W e s e n v o r a u s , das nicht da ist, das aber den Zweck seines Daseins abgibt." [1]
Es geht also darum, auf etwas hinzustreben, das über dem Menschen liegt, dabei aber diesen jetzigen Menschen weiterzuführen. "Die Menschheit muß ihr Ziel über sich hinaus legen - aber nicht in eine falsche Welt, sondern in ihre eigene F o r t s e t z u n g . " [2] Noch deutlicher wird die Transzendenz dieser Welt und dieses Lebens in der Aufforderung: "Drücken wir das Abbild der Ewigkeit auf u n s e r Leben!" [3]
Doch was ist mit diesem unserem Leben gemeint? - Offenbar ein umfassendes, ein großes, ein endloses Leben. "Über dich sollst du hinausbauen. Aber erst mußt du mir selber gebaut sein, rechtwinklig an Leib und Seele." [4] Rechtwinklig sein heißt aufrecht stehen, ohne Verkrampfung und Verschrobenheit. Ausgangspunkt dieser Höherentwicklung ist das Selbst, das als letzte Einheit dem Menschen zugrundeliegt. "- über sich hinaus zu schaffen. Das will es /das Selbst/ am liebsten, das ist seine ganze Inbrunst." [5] Denn "was der Sinn fühlt, was der Geist erkennt, das hat niemals in sich sein Ende." [6] Es geht immer noch weiter darüber hinaus, und zwar in Richtung auf die letzte Einheit und Tiefe des Seins, das über allem

---

1) UdW II 1214
2) UdW II 1268
3) UdW II 1343
4) Z I Von Kind und Ehe
5) Z I Von den Verächtern des Leibes
6) Z I Von den Verächtern des Leibes

Seienden steht. In diesem Sinn stimmen wir Karl U l m e r zu, wenn er vom Übermenschen sagt: "Das 'Über' bezeichnet hier den transzendentalen Ort, an dem das All des Seienden im ganzen überstiegen ist." [1] Damit ist auch klar, daß die Einbeziehung des Bösen in dieses Menschenideal letztlich nicht moralisch, sondern ontologisch gemeint ist als Vereinigung aller positiven Kräfte.

Solche Gedanken Zarathustras finden eine auffallende Parallele bei T e i l h a r d d e C h a r d i n , dessen Denkrichtung unter anderem schon deutlich wird in dem Buchtitel "Die Zukunft des Menschen". Dort ist von "menschlichem Neuaufbruch und Evolution" [2] die Rede, wenn es heißt: "Die aktive Ära der Evolution ... ist mit dem Auftreten des menschlich zoologischen Typus nicht abgeschlossen." [3] "Denn der Mensch wird sich im Akt seiner 'noosphärischen' Konzentration auf sich selbst nicht nur der ihn mitreißenden ontologischen Strömung reflektiert bewußt, sondern es gelingt ihm auch, einige der treibenden Kräfte in die Hand zu bekommen, die diesen Marsch nach vorn bestimmen." [4] Erinnert dieses Bewußtwerden der ontologischen Strömung nicht an Nietzsches Bewußtwerden des Willens zur Macht, das erst im Übermenschen vollendet wird? - Der Wille zur Macht ist ja, wie wir gesehen haben, nichts anderes als die allem Seienden zugrundeliegende Tiefe. Die Annäherung an diese Tiefe aber, d.h. die immer bessere Erfahrung des Seins, führt nach Nietzsche zum Übermenschen, dessen Wesen in der Übereinstimmung mit dem Sein besteht.

H e i d e g g e r faßt diese Tatsache in folgende Worte: "Der Mensch, dessen Wesen das aus dem Willen zur Macht gewillte ist, ist der Übermensch. Das Wollen dieses so gewillten Wesens muß dem Willen zur Macht als dem Sein des Seienden entsprechen." [5] "In ihm waltet die Notwendigkeit, daß der Mensch

---

1) K. Ulmer: Nietzsche. Einheit und Sinn seines Werkes (=Dalp-Tb. 363), Bern-München o.J. (1962). 61

2) P. Teilhard de Chardin: Die Zukunft des Menschen (= Werke Bd.5), o.O. o.J. (Freiburg 1963). Kap. S. 257 ff.

3) a.a.O. 257

4) a.a.O. 258

5) Holzwege 232

über den bisherigen Menschen hinausgehe, nicht aus einer bloßen Lust und nicht zur bloßen Willkür, sondern einzig umwillen des Seins." [1] Der Übermensch ist also im Grunde und unter der Maske aller Eigenschaften, die ihm von Nietzsche beigelegt werden, ontologisch gemeint und konzipiert. Diese von Heidegger genannte vorantreibende Notwendigkeit findet sich in fast denselben Worten wieder bei Teilhard d e C h a r d i n, und zwar in dem Kapitel "Über die wahrscheinliche Existenz eines 'Ultra-Humanen' im uns Vorausliegenden" [2]: "Bis in die vergeistigsten Bereiche unseres Seins gibt es wahrscheinlich gewisse innere Notwendigkeiten, die uns unbarmherzig zwingen, pausenlos unseren Weg nach vorn fortzusetzen." [3]

b.) Untergang:

Neben diesen Aufstiegstendenzen vom bisherigen Menschen zum Übermenschen, und zwar durch diesen Menschen hindurch, der in sich auch die Möglichkeit des letzten Menschen trägt, ist im "Zarathustra" auch wiederholt die Rede vom Abstieg, vom Zerbrechen, vom Zerschlagen, vom Untergang. Schon im ersten Abschnitt der Vorrede springt als erstes hervorgehobenes Wort das "Untergehen" in die Augen, wenn es heißt: "Ich muß (...) u n t e r g e h e n , wie die Menschen es nennen, zu denen ich hinab will." [4]
Diese Worte Zarathustras sind der Auftakt zur immer wiederkehrenden Rede von seinem Untergang, der als ein Grundthema des ganzen "Zarathustra" bezeichnet werden kann. [5] Heißt es doch programmatisch am Ende der ersten Vorrede: "Also begann Zarathustras Untergang." [6] Zarathustra verwirklicht

---

1) Holzwege 233
2) P. Teilhard de Chardin: a.a.O. 357 ff.
3) a.a.O. 365 f.
4) Z Vorrede 1
5) Vgl. Heidegger: N I 631
6) Z Vorrede 1

nämlich selbst das, was er die Menschen vom Menschen lehrt: "Was geliebt werden kann am Menschen, das ist, daß er ein Ü b e r g a n g und ein U n t e r g a n g ist." [1]

Hier klingt bereits diese schillernde Doppelbedeutung des Wortes "Untergang" an, das nicht nur Vernichtung und Tod[2] besagt, sondern auch Übergang, Hinübergang zu etwas Höherem [3], der zugleich Hinuntergang zum Grunde ist [4]. So wie diese Sonne untergeht, um am nächsten Morgen neu gestärkt den Menschen ihre Fülle mitzuteilen, so steigt auch Zarathustra als der Vollmensch von seiner einsamen Höhe herab, um seine Weisheit zu verschenken [5] und so das höchste Menschentum zu erreichen. Mit demselben Bild von der Sonne, mit dem der "Zarathustra" beginnt, endet er auch. Zarathustra hat höhere Menschen um sich gesammelt, die aber nur eine Vorstufe zum Übermenschen darstellen und daher noch überwunden werden müssen. Das geschieht, indem Zarathustra sie verläßt. "Also sprach Zarathustra und verließ seine Höhle, glühend und stark, wie eine Morgensonne, die aus dunklen Bergen kommt." [6]

Es ist bezeichnend für den ganzen "Zarathustra", daß am Schluß die Überwindung steht. Denn der positive Aufstieg zum höheren Menschen ist im besten Fall gerade ein Morgenrot, viel eher aber noch ein dunkles Gebirge, aus dem Zarathustra hervorgeht, um zum Übermenschen zu gelangen. Der Untergang ist also die Voraussetzung für den letzten und eigentlichen Aufgang. Diese Tatsache weist darauf hin, daß der Übermensch nicht direkt geplant, angestrebt oder gar gezüchtet werden kann. Zarathustra liebt vielmehr den, "der über sich selber hinaus schaffen will und so zugrunde geht." [7] Denn erst dieses Zugrundegehen schafft Platz für den Übermenschen und ist zugleich ein Hingehen zum Grunde, zur Fülle, zum Sein, das nicht ergriffen werden, sondern nur erwartet und als Geschenk empfangen werden kann.

---

1) Z Vorrede 4

2) Vgl. Z II Von der unbefleckten Erkenntnis

3) Vgl. K.Löwith: N' Phil. d.e.W.d.Gl., o.O.o.J. (Stg.1956). 19

4) Vgl. Heidegger: N I 314

5) Vgl. Z Vorrede 1

6) Z IV Das Zeichen

7) Z I Vom Wege des Schaffenden

c.) Geschenk:

"Aber irgendwann (...) muß er uns doch kommen, der e r l ö s e n d e Mensch der großen Liebe und Verachtung, der schöpferische Geist (...). Dieser Mensch der Zukunft (...), dieser Glockenschlag des Mittags und der großen Entscheidung (...) - e r m u ß e i n s t k o m m e n ... " [1]

Der Mensch der Zukunft muß kommen - in dieser Ausdrucksweise wird schon folgendes klar: Es handelt sich um ein Kommen, das immer nur erwartet, nie erzwungen werden kann; der Übermensch ist also ein Geschenk, das die Zukunft bringen wird. Das spricht Nietzsche mit fordernder Gewißheit aus: der Übermensch "muß" kommen. Dieses Muß ist kein Befehl, als ob der Übermensch damit herbeigerufen werden könnte, sondern vielmehr Ausdruck einer gesteigerten Hoffnung und Sehnsucht [2], wie sie bei den jetzigen Menschen nicht zu finden ist: "Ihr redet mir von eurer Hoffnung? Aber ist sie nicht kurzbeinig und schieläugig? Sieht sie nicht immer um die Ecke, ob dort nicht schon die Verzweiflung warte?" [3] so mahnt Nietzsche zur Zeit der Abfassung seines "Zarathustra".

Dagegen schaut die echte Hoffnung gerade auf das noch nicht Gegebene, und zwar so, daß sie von den gegenwärtigen Tatsachen ihren Ausgang nimmt. "Weil ihr über das, was ist, lügt, darum entsteht euch nicht der Durst nach dem, was werden soll." [4] Dieser Durst, diese Sehnsucht darf sich aber nicht in tiefer Betrachtung des Ideals, des Zieles erschöpfen, viel wichtiger und weitreichender ist die Kraft und die Tat: "Auch dein Ideal ist noch nicht deine Grenze: weiter reicht deine Kraft als die Sehnsucht deines Auges." [5]

---

1) GM II 24

2) Vgl. B. Welte: N' Atheismus unddas Christentum, Darmstadt 1958. 59

3) UdW II 654; vgl. hiezu die christliche Hoffnung, etwa in Röm 8,24: "Die Hoffnung aber, die man sieht, ist keine Hoffnung; denn wie kann einer auf das hoffen, was er sieht?"

4) UdW II 555

5) UdW II 564

Ebenso wenig genügt das Streben nach der Zukunft ohne Einsatz der Freiheit, die schafft: "Der Trieb zur Zeugung, zum Zwecke, zur Zukunft, zum Höheren - das ist die Freiheit in allem Wollen. Nur im Schaffen gibt es Freiheit." [1]

Daraus ist schon zu ersehen, daß nach Nietzsches Ansicht zwar die Hoffnung negative Antriebe aus der gegenwärtigen Situation braucht, daß aber doch auch positive Kräfte in diesem jetzigen Menschen schlummern, die aufrechterhalten und von der Sehnsucht geweckt werden müssen. So fordert Zarathustra: "Wirf den Helden in deiner Seele nicht weg! Halte heilig deine höchste Hoffnung!" [2] Die Hoffnung beginnt also beim eigenen Positiven, das dazu gebracht werden muß, diesen schwachen Menschen zu überwinden. So heißt es in einem Entwurf aus der Zarathustra-Zeit: "Die Selbstüberwindung des Menschen (die Erziehung des höheren Menschen)." [3] Die Erziehung des höheren Menschen ist also zunächst das Ziel, das Zarathustra schon erreicht hat, wenn er zum Himmel sagt: "Zusammen lernten wir über uns zu uns selber aufsteigen und wolkenlos lächeln." [4] Doch worin besteht nun dieses Positive im jetzigen Menschen, das höhergeführt werden soll? Denn davon muß die Hoffnung auf das Geschenk ja ausgehen.

Vor allem spielt für Zarathustra die <u>Liebe</u> eine große Rolle, Allerdings verurteilt er die Nächstenliebe, aber nur, weil sie ihm als Schwäche und falsches Mitleid erscheint. Für ihn ist die Nächstenliebe eine Flucht vor der eigenen Verantwortung, der eigenen Selbsterziehung, dem eigenen Ich, das

---

1) UdW II 668
2) Z I Vom Baum am Berge
3) UdW II 868/4
4) Z III Vor Sonnenaufgang

sich um den Anderen kümmert, um von den eigenen Schwierigkeiten abzulenken und sie zu betäuben. "Ihr drängt euch um den Nächsten und habt schöne Worte dafür. Aber ich sage euch: eure Nächstenliebe ist eure schlechte Liebe zu euch selber. (...) Dieses Gespenst, das vor dir herläuft, mein Bruder, ist schöner als du; warum gibst du ihm nicht dein Fleisch und deine Knochen? Aber du fürchtest dich und läufst zu deinem Nächsten." [1)]

Sein eigenes Vorbild, das Ideal des eigenen Wesens zu verwirklichen, ist also für Nietzsche viel wichtiger als ein Mitleid, das nicht nur Flucht vor mir selbst bedeutet, sondern zudem noch dem Nächsten mehr schadet als nützt. Denn auch jener besitzt ein Ich, das durch meine übertriebene Sorge in seiner Entwicklung zum Besseren, zur Stärke in der eigenen Verantwortung gehemmt wird, weil ich ihm die Schwierigkeiten aus dem Weg räume. "Hast du aber einen leidenden Freund, so sei seinem Leiden eine Ruhestätte, doch gleichsam ein hartes Bett, ein Feldbett: so wirst du ihm am besten nützen.

Und tut dir ein Freund Übles, so sprich: 'Ich vergebe dir, was du mir tatest; daß du es aber d i r tatest, - wie könnte ich das vergeben!' Also redet alle große Liebe: die überwindet auch noch Vergebung und Mitleiden." [2)]

Nietzsches Angriff richtet sich also nicht gegen die Liebe als solche, sondern nur gegen eine verweichlichte Form der Nächstenliebe, die sowohl dem Ich als auch dem Du schadet, da sie die persönliche Initiative und Entfaltung einschränkt. Insofern rächt sich auch das Übel, das man dem Anderen antut, in stärkerem Maß am eigenen Wesen als an dem des Nächsten. Es ist nun aber nicht so, daß das Zusammenleben der

---

1) Z I Von der Nächstenliebe

2) Z II Von den Mitleidigen

Menschen Zarathustra gleichgültig wäre. Ganz im Gegenteil: gerade deshalb kämpft er so leidenschaftlich gegen eine falsche Form der zwischenmenschlichen Beziehungen, weil er diese bessern und den Haß beseitigen möchte. "Denn d a ß d e r M e n s c h e r l ö s t w e r d e v o n d e r R a c h e : das ist mir die Brücke zur höchsten Hoffnung und ein Regenbogen nach langen Unwettern." [1] Die Rache aber kommt nach Zarathustra aus dem "Willen zur Gleichheit" [1], der die Mitmenschen so machen will wie man selbst ist und somit das Du mißachtet.
Es läuft also bei der "großen Liebe" letztlich auf eine höhere Art der Nächstenliebe hinaus, wenn Nietzsche gegen ein schwächendes Mitleid und gegen die Gleichmacherei auftritt. Denn die echte Liebe muß die eigenen Kräfte und die des Nächsten aktivieren: "Wehe allen Liebenden, die nicht noch eine Höhe haben, welche über ihrem Mitleiden ist! (...) Merket aber auch dies Wort: alle große Liebe ist noch über all ihrem Mitleiden: denn sie will das Geliebte noch - schaffen!" [2] Solche große Liebe findet sich im wahren Freund, der dem bloß Nächsten gegenübergestellt wird: "Nicht den Nächsten lehre ich euch, sondern den Freund. Der Freund sei euch das Fest der Erde und ein Vorgefühl des Übermenschen." [3] Der Freund als Vorgefühl des Übermenschen verlangt aber auch von seinem Partner, daß er die große Liebe verwirklicht: "Du kannst dich für deinen Freund nicht schön genug putzen: denn du sollst ihm ein Pfeil und eine Sehnsucht nach dem Übermenschen sein." [4] Im Freund besteht also ein positiver Ansatz für den Über-menschen, in der großen Liebe eine teilweise Verwirklichung der Fülle des Seins. Denn im Freund kommt vor allem die personale Denkstruktur zum Ausdruck, mit der sich Nietzsche gegen allzu nüchterne und abstrakte, d.h. von der konkreten Person abgelöste Denkweise auflehnt. Im

---

1) Z II Von den Taranteln
2) Z II Von den Mitleidigen
3) Z I Von der Nächstenliebe
4) Z I Vom Freunde

Grunde ist daher seine Bildsprache auch hier ontologischer als manches Denkgebilde vom "Sein", das von der Wirklichkeit zu großen Abstand nimmt. So ist der Freund nichts anderes als die personale Ausdrucksweise für die ontologische Beschreibung des höchsten menschlichen und übermenschlichen Phänomens, nämlich der Liebe. Das alles soll nun keineswegs heißen, daß Nietzsches Gedanken in jeder Hinsicht wahr und richtig sind; es wäre vielmehr die Frage zu stellen nach der konkreten Verwirklichung dieser Liebe als eines Weges zum Übermenschen, der noch dazu weniger erfahren als einfach gefordert wird. [1] Doch würde solche Kritik hier zu weit führen im Rahmen einer Arbeit, die vor allem nach dem Positiven bei Nietzsche fragen soll.

Zu diesem Positiven gehört auch die Redlichkeit als die Tugend, die im jetzigen Menschen Grundlage der Hoffnung auf den Übermenschen werden kann. Während die Liebe sich mehr auf die seelische Seite des Menschen bezieht, hebt die Redlichkeit eher den Leib hervor, wobei in beiden Fällen der Gesamtmensch mitgemeint ist. "Und dies redlichste Sein, das Ich-das redet vom Leibe, und es will noch den Leib, selbst wenn es dichtet und schwärmt und mit zerbrochenen Flügeln flattert.

Immer redlicher lernt es reden, das Ich: und je mehr es lernt, umso mehr findet es Worte und Ehren für Leib und Erde." [2]

Mit dem Ich ist hier das Selbst gemeint, das als einigender Grund aller Zweiheit des Menschen vorausliegt. "Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser - der heißt Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er." [3] Dieses Selbst ist das redlichste "Sein", d.h. mit anderen Worten: in ihm lichtet sich das Sein, indem es aus der Verborgenheit tritt.

---

1) Vgl. z.B. UdW II 932

2) Z I Von den Hinterweltlern

3) Z I Von den Verächtern des Leibes

Es ist das wahrhaft Erkennende, Wollende und Schaffende. "Vieles krankhafte Volk gab es immer unter denen, welche dichten und gottsüchtig sind; wütend hassen sie den Erkennenden und jene jüngste der Tugenden, welche heißt: Redlichkeit." [1] Sie ist aber nicht nur die jüngste Tugend, sondern auch die letzte, die höchste. " U n s r e Tugend. - Diese letzte Tugend heißt R e d l i c h k e i t . In allen übrigen Stücken sind wir nur die Erben und vielleicht die Verschwender von Tugenden, die nicht von uns gesammelt und gehäuft wurden." [2] Doch ist sie vereinzelt schon vor uns Wirklichkeit geworden, ein Zeichen dafür, daß sie schon im bisherigen Menschen vorhanden ist. "Höhepunkte der R e d l i c h k e i t : Macchiavell, der Jesuitismus, Montaigne, Larochefoucauld." [3]
Diese Tugend ist also zunächst echtes Erkennen, dann aber auch männliches Wollen im Gegensatz zu einem unehrlichen Herumschleichen, wie es Mond und Katze betreiben. "Widerlich sind mir alle, die um halbverschlossene Fenster schleichen! (...) Ich mag alle leisetretenden Mannsfüße nicht, an denen auch nicht ein Sporen klirrt.
Jedes Redlichen Schritt redet; die Katze aber stiehlt sich über den Boden weg. Siehe, katzenhaft kommt der Mond daher und unredlich." [4] Schließlich bedeutet Redlichkeit auch Schaffen, das aus der leibhaften Tiefe des Menschen, aus dem Selbst kommt: "Ach, meine Freunde! Daß e u e r Selbst in der Handlung sei, wie die Mutter im Kinde ist: das sei mir e u e r Wort von Tugend!" [5]

---

1) Z I Von den Hinterweltlern
2) XIII 42
3) XIV 204
4) Z II Von der unbefleckten Erkenntnis
5) Z II Von den Tugendhaften

Derjenige aber, der die große Liebe und die Redlichkeit aus dem Selbst zu verwirklichen sucht, heißt nach Nietzsche im Gegensatz zum Guten der E d l e . "Neues will der Edle schaffen und eine neue Tugend. Altes will der Gute, und daß Altes erhalten bleibe." [1] Zwar wollten auch die Moralisten den Menschen bessern, aber ohne dabei den Leib zu berücksichtigen. Dagegen hat "'edel' ... eine andere Vorgeschichte als 'gut'" [2] "Die dummen Moralisten haben immer die V e r e d e l u n g angestrebt, o h n e zugleich die Basis zu wollen: die l e i b l i c h e V e r a d l i g u n g." [3] Der Edle ist also der aus dem Selbst Lebende, der zugleich der Liebende und der Erkennende ist. [4] Doch ist das alles nur die Grundlage, der Keim für eine Höherentwicklung: "Aber auch noch eure beste Liebe ist nur ein verzücktes Gleichnis und eine schmerzhafte Glut. Eine Fackel ist sie, die euch zu höheren Wegen leuchten soll.
Über euch hinaus sollt ihr einst lieben! So l e r n t erst lieben! Und darum mußtet ihr den bittern Kelch eurer Liebe trinken. Bitternis ist im Kelch auch der besten Liebe: so macht sie Sehnsucht zum Übermenschen, so macht sie Durst dir, dem Schaffenden!" [5]
Im wesentlichen ist es demnach die schaffende Liebe, neben dem Erkennen, die zum Übermenschen führt.
In ähnlicher Weise schreibt Teilhard d e C h a r d i n über die Zukunft des Menschen, die zunehmende Sozialisation sei so zu lenken, daß sie "(wie es möglich scheint) uns durch Intensivierung unserer Kräfte des Begreifens und des Liebens überhumanisiert." [6] Entscheidend sind die Kräfte des Begreifens und des Liebens, die für Nietzsche gerade

---

1) Z I Vom Baum am Berge
2) XII 272
3) XIV 96
4) Vgl. Z II Von den Mitleidigen
5) Z I Von Kind und Ehe
6) P. T. de Chardin: Die Zukunft des Menschen. (= Werke Bd.5), o.O. o.J. (Frb. 1963). 365

durch die Erfahrung einer Grenze, einer "Bitternis" [1], einer Negation, das Streben nach dem Übermenschen anregen. Denn zur echten Hoffnung gehört auch das Erlebnis eines Mangels, eines Noch-nicht-Gegebenen. "Der Strahl eines Sternes glänze in eurer Liebe! Eure Hoffnung heiße: 'möge ich den Übermenschen gebären!'" [2]
Im Grunde ist es also ein positives Weiterführen der gegebenen Kräfte, das aber in Leugnung und Überwindung der jetzigen Schwäche besteht. Denn um "von der Art zur Über-Art" [3] zu gelangen, dafür tut auch Zerstörung und Untergang not. "Heroismus - das ist die Gesinnung eines Menschen, welcher ein Ziel erstrebt, gegen das gerechnet er gar nicht mehr in Betracht kommt. Heroismus ist der g u t e W i l l e zum Selbst-Untergange." [4] Das ergibt sich schon aus der höchsten Tugend, der Redlichkeit, die als große Liebe mehr schenkt als nimmt. "Aber dies sei eure Ehre: immer mehr zu lieben, als ihr geliebt werdet, und nie die Zweiten zu sein." [2] Denn "eine schenkende Tugend ist die höchste Tugend" [3]. Dieses Schenken aus Liebe aber ist für Zarathustra der springende Punkt für das Geschenk des Übermenschen. Denn daß einem geschenkt werde, setzt voraus die Bereitschaft zum Schenken, zum Sich-selbst-Verschenken, zum Untergang, nachdem man seine positiven Kräfte voll entfaltet hat:
"Das ist euer Durst, selber zu Opfern und Geschenken zu werden: und darum habt ihr den Durst, alle Reichtümer in eure Seele zu häufen. (...) Ihr zwingt alle Dinge zu euch und in euch, daß sie aus eurem Borne zurückströmen sollen als die Gaben eurer Liebe." [5] Solches Lieben aber, das sich selbst verschenkt, bedeutet Untergang um des Höheren willen: "Lieben und untergehn: das reimt sich seit Ewigkeiten. Wille zur Liebe: das ist, willig auch sein zum Tode." [6]

---

1) Z I Von Kind und Ehe
2) Z I Vom alten und jungen Weiblein
3) Z I Von der schenkenden Tugend 1
4) UdW II 624
5) Z I Von der schenkenden Tugend 1
6) Z II Von der unbefleckten Erkenntnis

Es drängt sich hier ein Vergleich mit Christus auf, der aus Liebe starb, damit der Mensch durch seinen je eigenen Tod hindurch, der als letztes Sich-Verschenken schon in d i e s e m Leben vorbereitet wird, [1] eine neue Existenz, vergleichbar der des Übermenschen, gewinne. [2] Diese Existenz aber ist schlechthin trans-zendent, d.h. sie kann nur als Geschenk empfangen werden, da zwischen ihr und dem jetzigen Leben, ähnlich wie für Nietzsche zwischen Übermensch und Mensch, ein großer Unterschied besteht: "Alles Übermenschliche erscheint am Menschen als Krankheit und Wahnsinn." [3] Denn es ist ihm noch fremd. Letzte Transzendenz besagt aber zugleich, daß nur sehr wenig von dieser Seinsnähe rational ausgesagt werden kann, daß der Übermensch höchstens eine bestimmte Richtung, nicht aber ein begrifflich festlegbares Ziel anzeigen kann. Da für Nietzsche auch "Gott" ein viel zu bestimmter rationaler Begriff ist, schreibt er als Nachtrag zum "Zarathustra": "Hinweg von euch Menschen lockt mich alle Schönheit: aber auch hinweg von einem Gotte lockt mich alle Schönheit. So werfe ich Anker auf offenem Meere und sage: 'hier sei einst die Insel des Übermenschen!'"[4] Schönheit und Meer sollen die Grenzenlosigkeit, die Unendlichkeit und zugleich die Tiefe dieser über jede Bestimmtheit hinausgehenden Konzeption betonen, die nur von einer Insel in der Mitte erfahrbar wird. In diesem Sinn kann das Meer als Symbol für die Weite und Tiefe des Seins gelten, die Insel bzw. der Übermensch aber als die Existenz, die von diesem Sein erfüllt ist und in seiner Anschauung lebt. In diesem Zusammenhang ist etwa auf Augustinus und seine Lehre von der visio beatifica zu verweisen, einer Schau, die über jedes rational-begriffliche Erkennen hinausgeht. [5]

---

1) Vgl. L. Boros: Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung, Olten-Freibg. o.J. (4.Aufl. 1964). Bes. S. 20 ff und 53 ff.

2) Vgl. B. Welte: N' Atheismus und das Christentum, Darmstadt 1958. Kap. "Der Übermensch und die Gnade" S. 53 ff.

3) XII 361; bei diesem V e r g l e i c h zwischen christlicher Existenz und Übermensch geht es hier nur um die Übereinstimmung im Geschenk-Charakter.

4) XII 360

5) Damit soll nur die ähnliche Struktur und Richtung der beiden Denker aufgezeigt werden.

Es zeichnet sich also bei Nietzsche ein Denkweg ab, wie er auch der negativen Theologie eigen ist. Denn was wir allgemein ausgehend von der Vorrangstellung des Menschen über sein Ungenügen gesagt haben, welches zum Überstieg drängt, das wiederholt sich unter dem besonderen Aspekt des Übermenschen als Weg von der Entfaltung über den Untergang zum Geschenk. Mit anderen Worten: [1] Der Ausgangspunkt ist etwas Positives, eine Position, indem der Vorrang des menschlichen Daseins zur Grundlage für seine volle Entfaltung in jeder Richtung wird, indem die Lichtung des Seins geöffnet und zum Leuchten gebracht wird; doch ist diese Position nur eine Vorstufe: denn der Vorrang des Menschen besteht vor allem in seiner Möglichkeit, die noch nicht verwirklicht ist, die nur als Grenze, als Ungenügen, als Negation gegenwärtig ist. Diese Grenze der Entfaltung aber kann letztlich nur geleugnet, d.h. überwunden werden durch den Untergang, durch das Verschenken der eigenen Fülle. Nur wer sich selbst verschenkt, dem wird geschenkt, nur wer sich selbst verleugnet, gewinnt sich ganz. Dieses Geschenk der neuen Existenzfülle ist der Übermensch, der sich nur einstellt, wenn nach Position und erkannter Negation die Negation dieser Negation, d.h. das Übersteigen der begrenzten menschlichen Kraft im Untergang erfolgt. Nur so kann jede bestimmte und begrenzte Enge des Seienden auf das Sein hin "aufgehoben" werden.

Doch ergibt sich aus diesem Denkweg eine Zweiheit von Position und Negation, von konkretem Ausgangspunkt und seiner Überwindung, von Bestimmtheit und letzter Unbestimmtheit, von menschlichem und übermenschlichem Dasein. Diese Zweiheit empfindet Zarathustra als Zwiespalt und als Gefahr, wenn er sagt:

---

1) Diese Sätze sollen der Zusammenfassung der bisher dargestellten dialektischen Bewegung dienen: vgl. die Kapitel über den "Vorrang" (S. 133) und das "Ungenügen" (S.143), das durch "Entfaltung" (S. 150) im "Untergang" (S.155) zum "Geschenk" (S.157) hin überstiegen wird.

"Nicht die Höhe: der Abhang ist das Furchtbare!
Der Abhang, wo der Blick h i n u n t e r stürzt und die Hand h i n a u f greift, da schwindelt dem Herzen vor seinem doppelten Willen.
Ach Freunde, erratet ihr wohl auch meines Herzens doppelten Willen? Das, das ist m e i n Abhang und meine Gefahr, daß mein Blick in die Höhe stürzt, und daß meine Hand sich halten und stützen möchte - an der Tiefe!
An den Menschen klammert sich mein Wille, mit Ketten binde ich mich an den Menschen, weil es mich hinauf reißt zum Übermenschen: denn dahin will mein andrer Wille." [1]

Bezeichnend dabei ist, daß "der Blick h i n u n t e r stürzt und die Hand h i n a u f greift" [1], denn die Vertauschung von Blick und Hand wird gerade als "Gefahr" [1] dargestellt. Fassen wir den Blick als Zeichen für distanzierte Erkenntnis, so ist die greifende Hand das Sinnbild einer Handlung, eines personalen Aktes, etwa der Selbstüberwindung, des Glaubens, den Zarathustra bei seinen Zuhörern so sehr vermißt:
"Ja, wie solltet ihr glauben k ö n n e n , ihr Buntgesprenkelten! (...) Unfruchtbare seid ihr: d a r u m fehlt es euch an G l a u b e n ." [2] Für ihn selbst aber wird die Erkenntnis der menschlichen begrenzten Situation zum Anlaß, diese zu übersteigen, und zwar nicht nur im Denken, sondern auch im Handeln, nicht nur logisch, sondern auch ontologisch, indem sich der Mensch ins unbestimmte Dunkel hinein verliert. Hier sei besonders hingewiesen auf die Schrift Karl R a h n e r s "Worte ins Schweigen" [3], in der keine logischen Beweise geführt werden, weil allein die Zwiesprache mit dem schweigenden Gott maßgebend ist, von dem und zu dem Augustinus sagt: "Und Du, wie verborgen bist

---

1) Z II Von der Menschen-Klugheit
2) Z II Vom Lande der Bildung
3) K. Rahner: Worte ins Schweigen, Innsbruck ^{8}1963

Du, der Du erhaben thronest in Schweigen, der allein große Gott!" [1]

Mag für Nietzsche dieses Ziel auch dunkel und unbestimmt sein, so ist ihm doch über die Richtung des Weges Manches klar. Es geht "aufwärts, hinüber" [2], "in die Höhe" [3], und zwar über "Brücken" [4] und "Treppen" [5]. Brücken und Treppen sind allerdings vom Menschen gebaut, daher bieten sie keine ganz entsprechende Darstellung des Geschenks der Fülle[6], das im Untergang, in der Negation, in der Aufhebung alles Menschlichen erreicht wird. Doch betonen sie andererseits den Ausgangspunkt vom Menschen und die Richtung auf ein Jenseits dieser Position. Größere Bedeutung aber kommt - auch gemessen an der Häufigkeit seiner Erwähnung - dem Symbol des Regenbogens zu, der nicht vom Menschen gemacht ist und doch eine Verbindung zwischen oben und unten herstellt, indem er die Buntheit der Welt aufleuchten läßt und in den Himmel hineinhebt. Der Himmel aber ist bei Nietzsche ähnlich wie das Meer ein Sinnbild der Fülle und Weite:

"Oh Himmel über mir, du Reiner! Tiefer! Du Licht-Abgrund!
Dich schauend schaudere ich vor göttlichen Begierden.
In deine Höhe mich zu werfen - das ist m e i n e Tiefe! In deine Reinheit mich zu bergen - das ist m e i ne Unschuld!" [7]

Der Regenbogen also ist ein Geschenk von "oben", sowie auch der Übermensch geschenkt wird als neue Existenztiefe, als innige Verbindung mit der Seinstiefe des "Himmels". Entscheidend dafür, daß der Übermensch wirklich erst in der Zukunft geschenkt wird, weil er nicht einfach ergriffen werden

---

1) A. Augustinus: Bekenntnisse 1,18
2) Z I Von der schenkenden Tugend 1
3) Z II Von der Menschen-Klugheit
4) Z I Vom neuen Götzen
5) Z Vorrede 9
6) Vgl. Z IV Die Begrüßung
7) Z III Vor Sonnen-Aufgang

kann, sondern erhofft werden muß, ist die Feststellung Zarathustras, daß es noch keinen Übermenschen gegeben habe: "Niemals noch gab es einen Übermenschen." [1] Er darf nicht wie die bisherigen Ideale, die Nietzsche ablehnt, zurechtgemacht und erzwungen werden, er muß vielmehr erhofft und erwartet werden [2]. Es verhält sich mit ihm ähnlich wie mit dem Sein Heideggers, das man nur hören, nicht aber begreifen kann. [3] Bernhard W e l t e kommt gegen Ende seiner Nietzsche-Vorlesung zu dem Ergebnis, daß der Übermensch als derjenige, der dem waltenden Verfügen des Menschen entzogen ist, letztlich nur als Geschenk der göttlichen Unendlichkeit verständlich wird. [4] "Aber es tritt dieses Bild in seine Wahrheit nur, wenn es entschieden bleibt als das reine Ü b e r , enthoben allem Niederen, überlassen ans unverfügbare, unendliche göttliche Geheimnis. Und es bleibt der menschliche Bezug dazu nur rein und wahr, wenn es ein Bezug ist zu dem, was nur als Geschenk sich zu nahen vermag und auf das der Mensch freilich ebensowenig aufhören darf zu hoffen, wie er es niemals durch Fordern und Verfügen in seiner Reinheit antasten und erniedrigen darf. Die Einheit und Versöhnung des Göttlichen und des Menschlichen kann nur Geschenk und Gnade sein, nie aber ein gewähltes Gewolltes." [5]

Doch was sagt Nietzsche selbst über dieses "Bild der Bilder"[6], über diese Hoffnung auf den Übermenschen? - Unter den Nachträgen zum "Zarathustra" findet sich der Hinweis: "Ziel: auf

---

1) Z II Von den Priestern

2) Vgl. H. Wein: Positives Antichristentum, Den Haag 1962. 20

3) Vgl. u.a. Holzwege, Frankf. a.M. o.J. (1950). 246 f.

4) Als Beispiel für andere Interpretationen sei auf E. F i n k (N' Phil.) hingewiesen, der das "schöpferische Wesen" (S.67) des Übermenschen betont, allerdings auch - und das ist bezeichnend - von "Intuition", "Unsagbarkeit" und "Schweigen' (S.185) bezüglich dieses Ideals spricht. Jedenfalls sind zu diesem Problem besonders die Zarathustra-Zitate S. 153 und Zarathustras Rede vom "Gehorchen" (s.S. 192f) zu beachten.

5) B. Welte: N' Atheismus und das Christentum, Darmstadt 1958. 62

6) Z II Auf den glückseligen Inseln

einen Augenblick den Übermenschen zu e r r e i c h e n. D a f ü r leide ich Alles!" [1] Es handelt sich also um ein Ziel, das zwar nicht erzwungen werden kann, aber immerhin zu "erreichen" ist. Dabei erinnern wir uns jedoch an Nietzsches Ablehnung aller Ideale und Ziele, da er jede Festlegung als eine Verfestigung fürchtet. [2] Nietzsche sieht auch selbst diesen Widerspruch des Übermenschen zu seiner eigenen Denkweise, wenn er Zarathustra sagen läßt: "Ach, es gibt so viele Dinge zwischen Himmel und Erde, von denen sich nur die Dichter etwas haben träumen lassen! Und zumal ü b e r dem Himmel: denn alle Götter sind Dichter-Gleichnis, Dichter-Erschleichnis!
Wahrlich, immer zieht es uns hinan - nämlich zum Reich der Wolken: auf diese setzen wir unsre bunten Bälge und heißen sie dann Götter und Übermenschen." [3]
Nietzsche kritisiert also seinen eigenen Gedanken vom Übermenschen als "bunten Balg" und als "Dichter-Erschleichnis". Er wendet sich dabei jedoch mit einem Schuß Selbstironie vor allem gegen feste und fixierende Idealbilder, die sein Übermensch noch überwinden will. Jedenfalls aber bleibt der Philosoph bei diesem Ziel; denn im Nachlaß ist uns überliefert: "Deshalb ist jetzt mehr als je ein Ziel nötig und Liebe, eine n e u e L i e b e." [4] Die Liebe aber ist eine Haupteigenschaft des Übermenschen, jene Liebe, die von der Tiefe der Person her die Menschen einander verbindet. "Wir müssen ein Z i e l haben, um dessentwillen wir uns

---

1) XIV 306
2) Vgl. oben bes. S. 110 und 118 f.
3) Z II Von den Dichtern
4) UdW II 1264

alle einander lieb haben! Alle sonstigen Ziele sind vernichtenswert!" [1] Von daher fällt auch mehr Licht auf die Tatsache, warum ein Ziel, das die Liebe als Einigungsgrund aller Einzelseienden einschließt, nur auf negativem Weg erreicht werden kann. Denn Liebe ist gerade wesentlich Geschenk, das auf einen zukommt. So nähert sich der Übermensch Zarathustra als Schatten, der das dunkle Abbild des Lichts vorstellt, der ohne das Licht nicht existieren würde, selbst aber nur dessen Grenze und Negation ist.

"Vollenden will ich's: denn ein Schatten kam zu mir - aller Dinge Stillstes und Leichtestes kam einst zu mir!
Des Übermenschen Schönheit kam zu mir als Schatten." [2]

Ebenso zeigt sich der Übermensch im Traum als dem Abbild der Wirklichkeit: "Dies nämlich ist das Geheimnis der Seele: erst wenn sie der Held verlassen hat, naht ihr im Traume - der Über-Held." [3] Schließlich erscheint er im Schweigen, das die Wahrheit nicht verrät, sondern bewahrt, indem es nichts äußert und insofern ebenfalls Verneinung ist. "Ihr mögt wahrlich insgesamt höhere Menschen sein, fuhr Zarathustra fort: aber für mich - seid ihr nicht hoch und stark genug. Für mich, das heißt: für das Unerbittliche, das in mir schweigt." [4]
Ein anderer Grund für die Notwendigkeit eines negativen Vorgehens liegt in der Überlegung, von der auch die negative Theologie geleitet wird: Die Vielfalt des Seienden, bestehend aus Verschiedenheit und Widersprüchlichkeit, kann nur überwunden werden durch Leugnung jeder Grenze, da nur so das ganz Andere der Einheit zu finden ist. Und das Streben nach dem weiten und tiefen Ozean der Einheit [5] ist auch die treibende Kraft für Nietzsches Konzeption des Übermenschen.

---

1) UdW II 1267
2) Z II Auf den glückseligen Inseln
3) Z II Von den Erhabenen
4) Z IV Die Begrüßung
5) Vgl. UdW II 932

Zunächst geht es dabei um die Einheit von Leib und Seele, zu erreichen vom Selbst her und durch das Selbst hindurch in der großen Liebe. Weiters handelt es sich um die Einigung von Gut und Böse, wobei deren Realität nicht aufgehoben wird, sondern erhalten bleibt. "So fremd seid ihr dem Großen mit eurer Seele, daß euch der Übermensch f u r c h t b a r sein würde in seiner Güte!" [1]

Diese Güte ist deshalb furchtbar, weil sie das höchste Böse in sich schließt: "Das Böseste ist nötig zu des Übermenschen Bestem." [2] Und in den Nachträgen zum "Zarathustra" erklärt Nietzsche bezüglich des Übermenschen: "Ich konnte nichts e n t b e h r e n , als ich den Übermenschen schuf. Alles euer Böses und Falsches, eure Lüge und eure Unwissenheit - alles ist in seinem Samen." [3] So setzt er diese geeinte Gegensätzlichkeit als Wohlgeratenheit dem bloß Guten, dem bloß Modernen gegenüber. "Das Wort 'Übermensch' zur Bezeichnung eines Typus höchster Wohlgeratenheit, im Gegensatz zu 'modernen' Menschen, zu 'guten' Menschen, zu Christen und anderen Nihilisten ..." [4]

Diese Wohlgeratenheit betont nicht nur mehr die Seite des Guten als die des Bösen, [5] sie übergreift auch den Gegensatz zwischen den beiden in einer höheren Einheit, sodaß die Gegensätzlichkeit nur als Beschreibung der Weite und Grenzenlosigkeit dieser Einheit erscheint. [6]

Ähnliches gilt von Sein und Werden, die sich als zwei Pole des Daseins im Übermenschen ineinander verschlingen. Dabei erinnern wir uns an die fließende Grenze zwischen diesen beiden Begriffen [7], etwa wenn von der Verbindung des

---

1) Z II Von der Menschen-Klugheit

2) Z IV Vom höheren Menschen 5

3) XII 362

4) EH Warum ich so gute Bücher schreibe 1

5) Vgl. Z IV Vom höheren Menschen 15

6) Daher besteht auch kein Widerspruch der umgreifenden Einheit zur Unendlichkeit, von der S. 168 gesprochen wurde. Vgl. dazu Nikolaus von Cues S. 175 !

7) Vgl. oben S. 130

Übermenschen mit der Ewigen Wiederkehr die Rede ist: "Nicht nur der Mensch, a u c h d e r Ü b e r - m e n s c h k e h r t e w i g w i e d e r ! " [1] Denn er enthält die beiden zusammengehörenden Elemente der Ewigen Wiederkehr, nämlich Sein und Werden, in höchstem Maße. "Als ich den Übermenschen geschaffen hatte, ordnete ich um ihn den großen Schleier des Werdens und ließ die Sonne über ihm stehen im Mittage." [2] Wie treffend bezeichnet doch der Schleier die schwebende, fließende, durchsichtige Art des Werdens, während der Mittag Ausdruck der Fülle und Vollkommenheit der Zeit und des Seins ist. [3] Daher betont Nietzsche noch einmal in den Nachträgen zum "Zarathustra", zugleich rückschauend auf die Entstehung des Übermenschen:

"Ich fürchtete mich unter Menschen: es verlangte mich unter Menschen und Nichts stillte mich. Da ging ich in die Einsamkeit und schuf den Übermenschen. Und als ich ihn geschaffen hatte, ordnete ich ihm den großen Schleier des Werdens und ließ den Mittag um ihn leuchten." [4]

Wie Wille zur Macht und Ewige Wiederkehr des Gleichen, so ist auch der Übermensch wesentlich ontologisch konzipiert als höchste Vereinigung von Sein und Werden, wobei hier jedoch mehr als bei den beiden erstgenannten Ausdrücken der Akzent auf dem Personalen liegt. Das zeigt sich darin, daß die erfüllte Existenz des Übermenschen nach den Vorstufen von Tanz und Gesang schließlich im <u>Lachen</u> ganz geschenkt wird. Das Lachen vor allem bringt uns nämlich über uns selbst hinaus: "Wie Vieles ist noch möglich! Lernt über euch selber lachen, wie man lachen muß!" [5]

---

1) XII 405
2) XII 362
3) Vgl. M.Heidegger: N I 316
4) XIV 262
5) Z IV Vom höheren Menschen 15

Und am Schluß desselben Kapitels fordert Zarathustra noch einmal: "So l e r n t doch über euch hinweg lachen! Erhebt eure Herzen, ihr guten Tänzer, hoch! höher! Und vergeßt mir auch das gute Lachen nicht! (...) Das Lachen sprach ich heilig; ihr höheren Menschen, l e r n t mir - lachen!" [1]

So hat der Hirte lachen gelernt, der auf den Rat Zarathustras der Schlange der Skepsis den Kopf abbiß: "Nicht mehr Hirt, nicht mehr Mensch, - ein Verwandelter, ein Umleuchteter, welcher l a c h t e ! Niemals noch auf Erden lachte je ein Mensch, wie er lachte!

O meine Brüder, ich hörte ein Lachen, das keines Menschen Lachen war, - - und nun frißt ein Durst an mir, eine Sehnsucht, die nimmer stille wird.

Meine Sehnsucht nach diesem Lachen frißt an mir: o wie ertrage ich noch zu leben! Und wie ertrüge ich's, jetzt zu sterben! - " [2]

Dieses Lachen ist also offenbar das Lachen des Übermenschen. Auch dieses zeigt sich Zarathustra als Schatten, als Traum, nämlich als "Gesicht des Einsamsten" [3], was für das Erscheinen des Übermenschen kennzeichnend ist. [4] Darum hat das Lachen auch einen ähnlichen Ort wie der Regenbogen: "Und über Wolken und Tag und Nacht spannte ich noch das Lachen aus wie ein buntes Gezelt." [5] Schließlich ist noch die Rede vom "Lachen des schöpferischen Blitzes" [6], der ein Symbol für den Übermenschen darstellt. Das Lachen ist also die sicherste Brücke zum Übermenschen; denn es ist etwas spezifisch Menschliches - Tiere können nicht lachen -, das befreit und erhebt, ohne dabei rational zu sein, ohne auch, falls es echt ist, erzwungen und zweckhaft zu sein. Deshalb ist es das beste Sinnbild für das Kommen des Übermenschen, an dem auch der Mensch beteiligt ist.

---

1) Z IV Vom höheren Menschen 20

2) Z III Vom Gesicht und Rätsel 2

3) ebd. 1

4) Vgl. oben S. 171

5) Z III Von alten und neuen Tafeln 3

6) Z III Die sieben Siegel

Die Einheit der Gegensätze, wie sie im Übermenschen als einem Gottesersatz [1] konzipiert wird, ist auch der negativen Theologie nicht fremd. Vor allem N i k o l a u s v o n C u e s spricht von der "Coincidentia oppositorum" [2] vom Zusammenfall der Gegensätze, also nicht von ihrer Aufhebung. Die Gegensätze fallen deshalb ineins zusammen, weil ihre Grenzen immer weiter hinausgeschoben, immer mehr dem Unendlichen genähert werden, ein Vorgang, den wir in gewisser Weise bei Nietzsche wiederfinden, wenn er die Gegensätze ins Unendliche steigert, um so ihre Einheit zu erreichen. Ähnlich verhält es sich mit dem Denkweg des Cusaners, der geleitet wird von der docta ignorantia, vom wissenden Nichtwissen, demgemäß Gott grundsätzlich nicht g e w u ß t werden kann. "Ich weiß, daß all das, was ich kenne, nicht Gott, und alles, was ich begrifflich fasse, ihm nicht ähnlich ist, daß er vielmehr über all dem steht." [3]

Es kann daher nur einen n e g a t i v e n Weg zu ihm geben, wie ihn Dionysius P s e u d o - A r e o p a g i t a in seiner mystischen Theologie begründet hat. Nach ihm muß die positive Theologie durch die negative Theologie überhöht werden, "die alles nur Geschöpfliche streicht, um nur noch das darüber Hinausliegende gelten zu lassen." [4] Es ist dieselbe Dialektik, die sich auch in Hegels "Negation der Negation" zeigt und die schließlich auch bei Nietzsche auftaucht, wenn auch in einer anderen Begrifflichkeit und Form. Denn bei ihm folgt auf die Position der Entfaltung des Vollmenschen die Negation der Grenze, der Überstieg der ungeeinten Vielfalt, die Streichung des entfalteten höheren

---

1) Vgl. M. Buber: Gottesfinsternis, Zürich 1957. 136
2) Nik. Cusanus: De visione Dei, cap. X
3) Ders.: De deo abscondito, cap. VIII
4) Joh. Hirschberger: Gesch.d. Phil. Bd.I, Freib. 1949. 339

Menschen im Untergang, um das Geschenk des über Allem Stehenden empfangen zu können.
So sind wir unmerklich in das zentrale Problem Gottes vorgedrungen, da auch für Nietzsche und für ihn in betonter Weise der Weg zum Überseienden, den er verfolgt, nur durch den Menschen hindurch verlaufen kann. [1] Wir wollen die Struktur dieses Überseienden, das sich letztlich als göttliches Sein erweist, bzw. den Weg zu ihm noch näher ins Auge fassen.

---

1) Es sei in diesem Zusammenhang noch einmal auf Nietzsches existentielles Denken verwiesen (vgl. Abschnitt A.), durch das seine Lehre vom Menschen noch größere Bedeutung gewinnt.

D.) G O T T

"Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet!" [1] Diese Worte spricht der tolle Mensch in der "Fröhlichen Wissenschaft", jener Schrift, die unmittelbar vor Abfassung des "Zarathustra" geschrieben worden ist. Wie können wir uns also unterfangen, nach Ansätzen für das göttliche Sein bei Nietzsche zu fragen? - Vielleicht hilft uns dabei jene Stelle im "Zarathustra" weiter, die zugleich an die vorhergehende Betrachtung des Übermenschen anknüpft: " T o t s i n d a l l e G ö t t e r : n u n w o l l e n w i r , d a ß d e r Ü b e r m e n s c h l e b e ! " [2] Der Übermensch zeigt sich hier als Gottesersatz [3], woraus sich die Berechtigung ergibt, diesen Übermenschen als neuen Gott zu sehen, der den alten Ideen-Gott besiegt hat [4], indem er sich als gnadenhaftes Geschenk, als Person, als letzte Einheit und schließlich als Fülle des Lebens erweist: lauter Umschreibungen des unendlichen Seins, die im letzten zusammengehören und daher nur um der methodischen Klarheit willen getrennt betrachtet werden dürfen.

I.) P e r s o n

Der Übermensch ist also zunächst ein H i n w e i s auf die personale Struktur des göttlichen Seins, wobei er als etwas wesentlich Anderes als der jetzige Mensch seinem Wesen nach nicht erzwungen, sondern geschenkt wird, ähnlich wie auch Gott und seine Erahnung unverdiente Gnade sind. Das aber ist gerade bei einer toten Idee nicht der Fall, die vom lebendigen Du verdrängt wird und sich in Christus bzw. Zarathustra konkretisiert.

---

1) FW 125

2) Z I Von der schenkenden Tugend 3

3) Vgl. M. Buber: Gottesfinsternis, Zürich 1957. 136

4) Vgl. Z I Vom neuen Götzen

1.) Tote Idee

Welche Idee ist tot? Und was ist überhaupt hier mit Idee gemeint? Solche und ähnliche Fragen mögen sich wohl bei diesem Stichwort ergeben. Wie schon oben angedeutet, geht es hier um den Ideen-Gott, der gestorben ist. "Was weiß heute alle Welt? fragte Zarathustra. Etwa dies, daß der alte Gott nicht mehr lebt, an den alle Welt einst geglaubt hat?" [1] - Darin besteht das größte Ereignis seiner Zeit, von dem Zarathustras Lehre bestimmt wird, wie Nietzsche im Nachlaß feststellt: "D i e Z e i t s e i n e s /Zarathustras/ A u f t r e t e n s : (...) charakterisiert durch d a s g r ö ß t e E r e i g n i s : Gott ist tot. Nur merken die Menschen noch nichts davon, daß sie nur von ererbten Werten zehren." [2] Zarathustra aber hat es schon gemerkt, er bezeichnet sich selbst als den schlechthin Gottlosen: "Ja! Ich b i n Zarathustra, der Gottlose!" [3]

Diese Gottlosigkeit besagt zweierlei: einmal, daß der Mensch in der Gestalt Zarathustras gottlos geworden ist, ein Vorgang, an dem er selbst Schuld trägt nach dem Urteil des tollen Menschen: "Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! W i r h a b e n i h n g e t ö t e t - ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder! (...) Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder?" [4] Zum anderen aber sind die Menschen Gott los-geworden, da Gott selbst sich entzogen hat durch seinen Tod, also ohne menschliche Schuld: "Und jüngst hörte ich ihn /den Teufel/ dies Wort sagen: 'Gott ist tot; an seinem Mitleiden mit den Menschen ist Gott gestorben'." [5] Gott war zu schwach in seinem Mitleid, es hat ihm die große Liebe gefehlt. Darum ist dieser alte Gott gestorben: "Dieser alte Gott nämlich lebt nicht mehr: der ist gründlich tot." [1]

---

1) Z IV Außer Dienst
2) UdW II 1411/3,
3) Z III Von der verkleinernden Tugend 3
4) FW 125
5) Z II Von den Mitleidigen

Was ist nun mit diesem Gott gemeint und damit, daß er gestorben ist bzw. daß ihn die Menschen getötet haben? - Der zweite Teil dieser Frage ist abhängig vom ersten, da das Absterben einer Idee von ihrer Eigenart und Beschaffenheit bedingt wird. Wir fragen also zunächst danach, welche Idee, welchen "Gott" Nietzsche vor Augen hat.

a) Ich-Projektion:

Rückblickend auf seine Jugend, in der er an Gott glaubte, klagt Zarathustra: "Ach, ihr Brüder, dieser Gott, den ich schuf, war Menschen-Werk und -Wahnsinn, gleich allen Göttern! Mensch war er, und nur ein armes Stück Mensch und ich: aus der eigenen Asche und Glut kam es mir, dieses Gespenst, und wahrlich! Nicht kam es mir von jenseits!" [1]

Einen solchen Gott in Gestalt eines Gespenstes, das vom eigenen Ich über sich selbst hinaus projiziert wird, meint Zarathustra, wenn er vom Tode Gottes spricht. Diese Ich-Projektion geht hervor aus Willensschwäche und aus mangelndem Mut zum Leben, die beide nach einem Stärkeren verlangen, der das eigene Unvermögen deckt und rechtfertigt. "Ach, auch deren Geschrei drang zu unseren Ohren, ihr Tugendhaften: 'Was ich n i c h t bin, Das, Das ist mir Gott und Tugend!'" [2] Die dem Ich fehlende Kraft, das ist Gott, und auch der dem Ich fehlende Mut: "Du weißt es wohl: dein feiger Teufel in dir, der gerne Hände-falten und Hände-in-den-Schoß-legen und es bequemer haben möchte: - dieser feige Teufel redet dir zu, es g i b t einen Gott!" [3] Dieser Gott ist aber nicht nur ein "Lückenbüßer" für den mangelnden Willen, sondern auch für den mangelnden Geist: "Aus Lücken bestand der Geist dieser Erlöser. Aber in jede Lücke hatten sie ihren W a h n gestellt, ihren Lückenbüßer, den sie Gott nannten." [4]

---

1) Z I Von den Hinterweltlern
2) Z II Von den Tugendhaften
3) Z III Von den Abtrünnigen 2
4) Z II Von den Priestern

Es ist klar, daß ein solcher Lückenbüßer Eigenschaften besitzt, die einem wirklichen Gott niemals zukämen. Da er vom Menschen geschaffen ist, kommt er "nicht von jenseits" [1], ist er kein persönliches Gegenüber, sondern unpersönlicher Gegenstand, der dem Menschen nur hinderlich ist, anstatt seine Kräfte zu aktivieren. Und das deshalb, weil er dem Menschen nicht ebenbürtig, geschweige denn ihm überlegen ist, da er nicht einmal Person ist. Tiefer und noch deutlicher von der Ontologie her gesehen stellt ein so projektierter Gott statt des Seins bloß einen Wert dar, wie er von Platon durch den Begriff der "ἰδέα" grundgelegt wurde [2]. Das Wesen dieses Wertes besteht nach H e i d e g g e r darin, daß er "das Sein nicht das Sein sein läßt, was es als das Sein selbst ist" [3]. Dieser Wert-Gott aber ist für Zarathustra gestorben, ja mit seiner Erhebung zum höchsten Wert beginnt bereits seine Tötung: "Der letzte Schlag gegen Gott und gegen die übersinnliche Welt bestand darin, daß Gott, das Seiende des Seienden, zum höchsten Wert herabgewürdigt wird. Nicht daß Gott für unerkennbar gehalten, nicht daß Gottes Existenz als unbeweisbar erwiesen wird, ist der härteste Schlag gegen Gott, sondern daß der für wirklich gehaltene Gott zum obersten Wert erhoben wird. Denn dieser Schlag kommt gerade nicht von den Herumstehern, die nicht an Gott glauben, sondern von den Gläubigen und deren Theologen, die vom Seiendsten alles Seienden reden, ohne je sich einfallen zu lassen, an das Sein selbst zu denken, um dabei inne zu werden, daß dieses Denken und jenes Reden, aus dem Glauben gesehen, die Gotteslästerung schlechthin ist, falls sie sich in die Theologie des Glaubens einmischen." [4]. Im Anschluß daran weist Heidegger mit Recht darauf hin, daß

---

1) Z I Von den Hinterweltlern

2) Vgl. M. Heidegger: N II 217

3) Ders.: Holzwege, Frkf. a.M. o.J. (1950). 239

4) M. Heidegger: Holzwege, Frkf. o.J. (1950). 239-240

im Stück vom tollen Menschen [1] bezeichnenderweise gerade die Sätze "Wir haben ihn getötet", "und doch haben sie dieselbe getan" als einzige Stellen von Nietzsche hervorgehoben wurden. [2] Je mehr der Mensch einen Wert aus sich hinausstellt, anstatt sich auf das Sein einzulassen, desto eher geht ein solches unpersönliches Es zugrunde. Nietzsche lehnt dieses subjektive Wert-Denken so sehr ab, daß er auch jeden Begriff verwirft, der aus dem egoistischen Wunsch nach Ruhe und Verfestigung entstanden ist. Insofern, und nur insofern, verwirft er auch den Begriff "Sein" als Gegensatz zum dynamischen "Werden". [3]
Denn Begriffe im engen, eingeschränkten Sinn der Idee werden vom Ich produziert, indem dieses Ich etwas über sich hinaus projiziert, d.h. voraus-entwirft. Dabei wird zwar alles klar und einsichtig, aber es ist damit nicht nur die Gefahr der Unwahrheit verbunden, sondern auch die Gefahr der Gleichgültigkeit gegen eine solche Idee. So spricht Zarathustras Schatten, der wie ein Gespenst aussieht - "so dünn, schwärzlich, hohl und überlebt sah dieser Nachfolger aus" [4] - zu Zarathustra: "Zu viel klärte sich mir auf: nun geht es mich nichts mehr an." [4] Ihm fehlt ein Ziel, das ihn anzieht, und ein Wille, der ihn mitreißt, da ihm alles rational klar geworden ist:
"Habe i c h - noch ein Ziel? Einen Hafen, nach dem m e i n Segel läuft?
Einen guten Wind? Ach, nur wer weiß, w o h i n er fährt, weiß auch, welcher Wind gut und sein Fahrwind ist." [5]

Ähnlich wie Zarathustra, so besitzt auch der Ideen-Gott einen Schatten, der auch dann noch vorhanden ist, wenn Gott selbst längst tot ist. Er lebt fort als allzu einfältige

---

1) FW 125
2) Vgl. Holzwege 240
3) Vgl. EH Die Geburt der Tragödie 3
4) Z IV Der Schatten
5) Z IV Der Schatten

begriffliche Klarheit in den Köpfen der Menschen, die ihr Herz noch nicht entdeckt haben. "Gott ist tot: aber so wie die Art der Menschen ist, wird es vielleicht noch Jahrtausende lang Höhlen geben, in denen man seinen Schatten zeigt. - Und wir - wir müssen auch noch seinen Schatten besiegen!" [1]

Der von Nietzsche gemeinte Gott ist aber nicht nur in Begriffen wie "Sein" oder "Wert" eingeschlossen, sondern er wird auch durch Beweise in seiner Erhabenheit eingeengt und herabgewürdigt. Denn für Zarathustra kann das Sein - jetzt im echten, transzendenten Sinn - nicht bewiesen werden, so wenig, daß unter allen Seienden, unter allen Dingen das komplizierteste und erstaunlichste noch viel eher in seiner Wahrheit bewiesen, d.h. evident ist. "Wahrlich, schwer zu beweisen ist alles Sein und schwer zum Reden zu bringen. Sagt mir, ihr Brüder, ist nicht das wunderlichste aller Dinge noch am besten bewiesen?" [2] Auch Heidegger stellt diese Tatsache der Unbeweisbarkeit Gottes und des Seins heraus, wenn er in seinem Nietzsche-Buch schreibt: "Ein Beweis kann in sich vollkommen schlüssig, formallogisch fehlerlos sein und dennoch nichts beweisen, untriftig bleiben, weil er nicht in dem maßgebenden Wahrheitszusammenhang angreift und nicht in ihn eingreift. Ein Gottesbeweis z.B. kann mit allen Mitteln der strengsten formalen Logik aufgebaut sein, gleichwohl beweist er nichts, weil ein Gott, der sich seine Existenz erst beweisen lassen muß, am Ende ein sehr ungöttlicher Gott ist und das Beweisen seiner Existenz höchstens auf eine Blasphemie hinauskommt." [3] So wenig diese Sätze ohne jede Einschränkung [4] hingenommen werden können, so enthalten sie doch einen wahren Kern, nämlich den, daß Gott über jeden Beweis und über jede Logik weit erhaben ist, da er kein Gott wäre, wenn er vom Menschen ganz durchschaut und eingeholt werden könnte.

---

1) FW 108; vgl. K. Jaspers: Einführung, 252

2) Z I Von den Hinterweltlern

3) N I 366

4) Immerhin muß man ja auf irgend eine Weise von diesem Gott erfahren, sonst kann man über ihn g a r n i c h t s aussagen.

Schließlich hat diese Idee "Gott" noch die weitere Eigenart, daß sie die menschlichen Möglichkeiten einschränkt. Denn ein nur vom Ich gemachter Gott lähmt die Entscheidungsfreiheit und Initiative des Menschen, da jedes Streben nach Ausfüllung der Lücken, in die man Gott gestellt hat, einen Übergriff auf den göttlichen Bereich, ja eine Zurückdrängung Gottes bedeuten würde. Beruht doch, wie uns scheint, seine Existenz-Berechtigung nur darauf, daß menschlicher Geist und menschlicher Wille allein nicht mehr zurecht kommen, daß sie Lücken haben. Werden diese aber nun doch vom Menschen ausgefüllt, so ist ein "Gott" als Lückenbüßer hinfällig. Mit seinem Sturz der Ideale einschließlich der Idee "Gott" bezweckt Nietzsche daher vor allem "die totale Entschränkung des endlichen Daseins zu sich selbst und den ihm innewohnenden Möglichkeiten" [1]. In diese Bresche schlägt Zarathustras Schlußfolgerung: " W e n n es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein. A l s o gibt es keine Götter. Wohl zog ich den Schluß; nun aber zieht er mich." [2]

Dieser Schluß treibt Zarathustra offenbar zur uneingeschränkten Übernahme des Daseins: "Wollen befreit: das ist die wahre Lehre von Wille und Freiheit - so lehrt sie euch Zarathustra. (...) Hinweg von Gott und Göttern lockte mich dieser Wille; was wäre denn zu schaffen, wenn Götter - da wären!" [3] Gott wird also gesehen als der Hemmschuh der

---

1) E. Biser: 'Gott ist tot', München o.J. (1962). 183

2) Z II Von den glückseligen Inseln

3) ebd.

persönlichen Entfaltung [1]; auch daß hier von Göttern neben Gott gesprochen wird, ist kein Zufall. Denn " e i n Gott wäre immer ein T e u f e l ." [2] Warum das? Weil der Mensch in seinen Möglichkeiten und als Gemeinschaftswesen auf Vielfalt ausgerichtet ist und daher auch ein Gott, der keinen anderen Gott neben sich duldet, in den Augen Nietzsches egoistisch und "eifersüchtig" [3] wäre. Ein einziger Gott nämlich fördere die Gleichmacherei unter den Menschen, da er seine Möglichkeiten in eine bestimmte Richtung zwinge: "Der e i ne Gott als Vorbereitung der Herdenmoral." [4]

Doch gilt das eben nur, wie wir sehen, von der Idee eines göttlichen Lückenbüßers; denn auch Nietzsche weiß sehr wohl, daß die Menschheit mit ihren verschiedenen Bestrebungen ein letztes Ziel braucht, das sie eint. "Tausend Ziele gab es bisher, denn tausend Völker gab es. Nur die Fessel der tausend Nacken fehlt noch, es fehlt das Eine Ziel. Noch hat die Menschheit kein Ziel. Aber sagt mir doch, meine Brüder, wenn der Menschheit das Ziel noch fehlt, fehlt da nicht auch -

---

1) Man könnte hier einwenden, daß auch ein solcher anthropomorpher Gott den Menschen fördern kann. Doch beruht diese Förderung auf schwacher Grundlage, weil dieser Gott immer das enthalten wird, was der Mensch gern möchte, aber nicht zustande bringt, somit ein Ausweichen vor der Eigenverantwortung bedeutet. (Vgl. S 202) Daraus resultiert u.a. auch der postulatorische A t h e i s m u s v o n N i c o l a i H a r t m a n n , für den das Christentum ein "Eudämonismus des Jenseits" (Ethik, Berlin-Leipzig 2.Aufl. 1935. 76), der Vorsehungsglaube aber eine Lähmung des menschlichen Handelns (Teleologisches Denken, Berlin 1951. 1-2) und der "sittlichen Freiheit" (a.a.O. 133) ist. Denn eine "sinnerfüllte Welt" (a.a.O.111) würde nach ihm eine "Sinngebung" (ebd.) durch den Menschen "überflüssig" (ebd.) machen. Vgl. dazu K. R a h n e r , Vom Glauben inmitten der Welt (Herder-Tb. 88), Frb. o.J. (2.Aufl,1962). S. 130 f.

2) UdW II 1409

3) Z III Von den Abtrünnigen

4) UdW II 1411/4.

sie selber noch? -" [1] Der Gott aber, der den Menschen beraubt und den Nietzsche deshalb verneint, ist ein Gebilde aus Schwäche und Ichsucht: "Der Wahn der Guten, Frommen, Heiligen: 'Für Gott' das ist mein 'Für-mich'." [2] Dieser Gott, der auch im Vorspiel zur "Fröhlichen Wissenschaft" in spöttischer Weise abgelehnt wird [3], hat die Eigenart, von Menschen geschaffen zu sein und gerade deshalb diesen Menschen die Hände zu binden:

"Aber ich leide und litt mit ihnen: Gefangene sind es mir und Abgezeichnete. Der, welchen sie Erlöser nennen, schlug sie in Banden: - in Banden falscher Werte und Wahn-Worte! (...) Falsche Werte und Wahn-Worte: das sind die schlimmsten Ungeheuer für Sterbliche." [4]

b) Erdferne:

Diese vom Ich projektierte unpersönliche Idee ist so weit von der Erde entfernt, daß sie für das menschliche Leben unwirksam bleibt. Denn sie ist geboren aus dem vorstellenden Denken von einem rational faßbaren Gott, das mehr verstellt als enthüllt. Dieses unpersönliche Denken aber ist für Nietzsche gestorben, eine Tatsache, die von H e i d e g g e r so formuliert wird: "Der Einsturz des Vorrangs der vorstellenden Vernunft enthält das metaphysische Wesen jenes Ereignisses, das Nietzsche den Tod des christlich-moralischen Gottes nennt." [5] In ähnlicher Weise ist die Frage B. W e l t e s zu verstehen: "Sollte der bloß vor- und hergestellte Gedanke von Gott vielleicht seine innere Ursprungsmacht und damit sein Leben verloren haben?" [6]

---

1) Z I Von tausend und Einem Ziele
2) UdW II 1364
3) Vgl. bes. Scherz, List und Rache 38
4) Z II Von den Priestern
5) N II 302
6) B. Welte: N' Atheismus, 16

Ein solcher Gedanke birgt von Anfang an den Tod in sich und kann daher auch für das Leben des Menschen nicht wirksam werden. Läßt der Mensch sich aber zu sehr auf dieses unpersönliche Es ein, so entfernt er sich damit von seinen Aufgaben in diesem Dasein, er geht der Welt verlustig, [1] die wesentlich eine Welt des Du ist.

Außerdem gehen ihn die Mitmenschen nichts mehr an, da er ja "seinen" Gott hat. So spricht der alte Heilige, der als Einsiedler im Wald lebt, zu Zarathustra: "Jetzt liebe ich Gott: die Menschen liebe ich nicht." [2] Und auf die Frage nach seiner Tätigkeit im Wald antwortet der Greis: "Mit Singen, Weinen, Lachen und Träumen lobe ich den Gott, der mein Gott ist." [2] Seinen eigenen, zurecht gemachten Gott lobt er also. Diesen aber verläßt Zarathustra, um seine Jünger zur Wiedergewinnung der Welt aufzufordern. "Zarathustra muß seine Jünger zur E r d e r o b e r u n g aufreizen." [3] Jener für das Leben unwirksame Gott aber, der die Menschen von dieser Welt ablenkt, ist für Nietzsche der "christlich-moralische Gott". [4]
Damit meint der Philosoph einen Bewacher des Menschen, der es nur darauf abgesehen hat, dem Menschen in seinem Leben Unbequemlichkeiten zu bereiten, indem er ihn in das Schema von Gut und Böse zwängt, was "ganz überflüssig" [5] ist. In bezug auf diesen " m o r a l i s c h e n " Gott stellt Heidegger im Zusammenhang mit dem Tod Gottes fest:
"Ja - er ist tot. Aber welcher Gott? Der 'moralische' Gott, der christliche Gott ist tot; der 'Vater', zu dem man sich rettet, die 'Persönlichkeit', mit der man verhandelt und sich ausspricht, der 'Richter', mit dem man rechtet, der 'Belohner', durch den man sich für seine Tugenden bezahlen läßt, jener Gott, mit dem man seine 'Geschäfte' macht - wo aber läßt sich eine Mutter für ihre Liebe zum Kind bezahlen?

1) Vgl. K. Löwith: N' Phil. d.e.W.d.Gl., 142
2) Z Vorrede 2
3) UdW II 1403
4) WzM 151
5) X 491

Der 'moralisch' gesehene Gott und nur dieser ist gemeint, wenn Nietzsche sagt: 'Gott ist tot.' Er starb, weil die Menschen ihn mordeten, sie mordeten ihn, indem sie seine Größe als Gott nach der Kleinheit ihrer Belohnungsbedürfnisse ausrechneten und ihn damit klein machten; dieser Gott wurde entmachtet, weil er ein 'Fehlgriff' des sich und das Leben verneinenden Menschen war (VIII 62.)." [1]
Bemerkenswert ist an dieser Stelle, daß nicht nur das Wort "moralisch", sondern auch alle anderen Attribute Gottes wie "Vater", "Richter", "Belohner" von Heidegger in Anführungszeichen gesetzt wurden, wohl um darauf hinzuweisen, daß damit eine verzerrte Sicht dieser Eigenschaften gemeint sei, geboren aus Ichsucht, verstellendem Wert-Denken und Lebensfeindschaft. Wenn der Mensch aber das Leben verneint, so ist klar, daß auch sein Produkt lebensfeindlich sein muß. "Der Begriff 'Gott' erfunden als Gegensatz-Begriff zum Leben, - in ihm alles Schädliche, Vergiftende, Verleumderische, die ganze Todfeindschaft gegen das Leben in eine entsetzliche Einheit gebracht! Der Begriff 'Jenseits', 'wahre Welt' erfunden, um die e i n z i g e Welt zu entwerten, die es gibt, - um kein Ziel, keine Vernunft, keine Aufgabe für unsre Erden-Realität übrig zu behalten!" [2]
Zu beachten ist dabei, daß es sich ausdrücklich um einen rationalen Begriff von Gott handelt, den die "Prediger des Todes" [3] geschaffen haben; über sie klagt Zarathustra:

"Sie sind noch nicht einmal Menschen geworden, diese Fürchterlichen: mögen sie Abkehr predigen vom Leben und selber dahinfahren!
Da sind die Schwindsüchtigen der Seele: kaum sind sie geboren, so fangen sie schon an zu sterben und sehnen sich nach Lehren der Müdigkeit und Entsagung." [3]

---

1) N I 321 f.
2) EH Warum ich ein Schicksal bin 8
3) Z I Von den Predigern des Todes

Eine solche Lehre bietet ihnen aber die vom Ich über sich selbst und über die Erde hinausprojizierte Idee "Gott".

c) Wegbereitung:

Nietzsche fühlt sich als der erste, der erkennt, daß dieser Gott tot ist. Doch bleibt er bei dieser Feststellung nicht stehen, sondern fragt noch darüber hinaus: "Im Grunde ist ja nur der moralische Gott überwunden. Hat es einen Sinn, sich einen Gott 'jenseits von Gut und Böse' zu denken?" [1]

Die Frage wird zwar nicht beantwortet, aber schon daß sie überhaupt gestellt wird, ist bemerkenswert. Hinzu kommt noch, daß in dieser Frage das vorantreibende Element verstärkt wird durch das Wörtchen "nur", das sich auf den Begriff "moralisch" bezieht und auf die ungeheure Möglichkeit eines realen Gottes, der erst wirklich transzendent ist, vorausweist. [2] Die Voraussetzung für eine Begegnung mit diesem Gott aber ist die Überwindung des Wert-Denkens, das Gott als höchstes Seiendes statt als Sein sieht. In Heideggers Sprache lautet dieser Gedankengang so:
"Nur ein sehr kurzatmiges Denken wird aus dem Willen zur Entgöttlichung des Seienden den Willen zur Gottlosigkeit herauslesen, wogegen das wahrhaft metaphysische Denken in der äußersten Entgöttlichung, die sich keinen Schlupfwinkel mehr gestattet und sich nicht selbst vernebelt, einen Weg nennt, auf dem allein, wenn überhaupt noch einmal in der Geschichte des Menschen, die Götter begegnen." [3] Demnach wäre Nietzsche im Grunde seines Herzens ein religiöser Sucher, auf den sein eigenes Wort in besonderer Weise zutrifft:
"Es scheint mir, daß zwar der religiöse Instinkt mächtig im Wachsen ist, - daß er aber gerade die theistische Befriedigung mit tiefem Mißtrauen ablehnt." [4]

---

1) WzM 55

2) Vgl. N-Zitate S. 191

3) N I 352 f.
Gott wird also nicht mehr in das weltliche Seiende hereingezogen, weil er als der ganz Andere anerkannt wird. Vgl. M. Heidegger, N I 321f. (s. S. 186 f.) und Über den "Humanismus". Brief an Jean Beaufret, Bern o.J. (1947)-. 99-103; vgl. dazu ferner die Z-Zitate S. 191

4) UB 53

Die "Befriedigung" verweist wiederum auf die aus dem Streben nach Bequemlichkeit geschaffene Gottes-Idee, gegen die Nietzsche mit Recht mißtrauisch ist, ohne deshalb in der Gestalt des tollen Menschen Atheist zu werden. Dazu schreibt Fritz Heinemann: "Der tolle Mensch, der bekennt, Gott getötet zu haben und der selbigen Tages in verschiedenen Kirchen eindringt und darin sein 'Requiem aeternam Deo' anstimmt, das ist Nietzsche, Gottesleugner und Gottessucher zu gleicher Zeit. Der verzweifelte Versuch, den unbekannten Gott zu finden, der den verlorenen Gott seiner Jugend ersetzen könnte, erfüllt sein ganzes Leben und läßt ihn von Enttäuschung zu Enttäuschung taumeln." [1] In ähnlicher Weise äußert sich F. Köhler über diesen religiösen Instinkt Nietzsches: "Bei Nietzsche geht eben der weitschichtige Gottesgedanke völlig unter in der Liebe zum Leben, in der Versenkung in das Sichtbare, und diesen Strebungen wohnen ausgesprochen religiöse Züge, mystische Religiosität, inne, welche den hergebrachten Gottesgedanken (...) verschlingen." [2] Nietzsche wird also, wie aus seinem Suchen erhellt, nicht von einer Zerstörungswut beseelt, die diesen hergebrachten Gott ausrotten möchte; denn das ist nicht mehr nötig, weil es die Eigenart dieser Idee ist, selber abzusterben: "Das Ideal wird nicht widerlegt, es e r f r i e r t ..." [3] Vielmehr geht es dem Philosophen um die von seinem "'Gott ist tot' unmittelbar angezielte ... Selbstüberschreitung des Geistes ins Sein" [4]. Daß diese von Biser formulierte Überschreitung unmittelbar geschieht, wagen wir zu bezweifeln; doch strebt Nietzsche jedenfalls danach, die Rationalität des Begriffs hinter sich zu lassen und so ein Ziel über allem Seienden zu erreichen. So betreibt er wenigstens indirekt eine Neubelebung des Wortes "Gott" im Sinn von Martin B u b e r :

---

1) F. Heinemann: Jenseits des Existentialismus. Studien zum Gestaltwandel der ggw. Philosophie (=Urban-B. 24), Zürich o.J. (1957). 137

2) F. Köhler: Fr. N., Leipzig-Berlin 1921. 119

3) EH Menschliches, Allzumenschliches 1

4) E. Biser: 'Gott ist tot', München o.J. (1962). 286 Anm.

"Wir können das Wort 'Gott' nicht reinwaschen, und wir können es nicht ganz machen; aber wir können es, befleckt und zerfetzt wie es ist, vom Boden erheben und aufrichten über einer Stunde großer Sorge." [1] Inwiefern kann man nun von Nietzsche behaupten, daß er Ansätze dazu bietet, dieses Wort "vom Boden zu erheben"?

2.) Lebendiges Du

Vor allem in der Gestalt Zarathustras sucht Nietzsche Gott, indem er seinen Begriff leugnet. So kann der letzte Papst zu Zarathustra sagen: "'Da entschloß sich mein Herz, daß ich einen anderen suchte, den Frömmsten aller derer, die nicht an Gott glauben -, daß ich Zarathustra suchte!'" [2]

Zarathustra soll gerade wegen seiner Gottlosigkeit der Frömmste sein? - "'O Zarathustra, du bist frömmer als du glaubst, mit einem solchen Unglauben! Irgendein Gott in dir bekehrte dich zu deiner Gottlosigkeit.'" [2] Zarathustra sieht ja sehr wohl die Sinnlosigkeit und die Öde, die der Welt nach dem Tod Gottes drohen, etwa wenn sein Schatten in einem Gedicht warnt:
"Die Wüste wächst: weh dem, der Wüsten birgt!" [3] Demnach will Zarathustra nicht bei der Wüste des Todes Gottes stehen bleiben, er strebt vielmehr durch diese Negation hindurch eine neue Position an. Darum drückt auch der Klageschrei des tollen Menschen vorwiegend ein "Erschrecken über die Abwesenheit Gottes in der Welt" [4] und über deren "sinnleeres Profanwerden" [4] aus, ein Erschrecken, in dem bereits der Keim zur Suche nach neuen Wegen liegt. Am Ende jedes

---

1) M. Buber: Gottesfinsternis, Zürich 1957. 15

2) Z IV Außer Dienst

3) Z IV Unter Töchtern der Wüste 2

4) K. Rahner: Vom Glauben inmitten der Welt (= Herder-Tb. 88), Frb.1962. 130; vgl. E. Biser: a.a.O. 288

Suchens aber steht das Finden, das erst die Straffung der Segel auf der Fahrt über das Meer bewirkt:

"M e i n G l ü c k .
Seit ich des Suchens müde ward,
Erlernte ich das Finden.
Seit mir ein Wind hielt Widerpart,
Segl' ich mit allen Winden." [1]

Denn erst das Ziel macht das Wollen frei, aktiviert die Liebe und die Sehnsucht: "Dies ist die Freiheit alles Willens! Im Z w e c k liegt die Liebe, die Verehrung, das Vollkommensehn, die Sehnsucht." [2]

Von diesem Zielbewußtsein her wird es umso leichter verständlich, daß sich Nietzsche gegen ein völliges Leerwerden der Welt verwahrt. So erhebt er zur Zeit der Entstehung des "Zarathustra" diesen Vorwurf: "Ihr nennt es die Selbstzersetzung Gottes: es ist aber nur seine Häutung:-er zieht seine moralische Haut aus! Und ihr sollt ihn bald wiedersehen, jenseits von Gut und Böse." [3] Und noch einmal bekräftigt er diese Feststellung mit den Worten: " D i e W i d e r l e g u n g G o t t e s (...) eigentlich ist nur der m o r a l i s c h e G o t t widerlegt." [4] Ein neuer Gott aber wird jenseits dieser beengenden Grenzen von Gut und Böse wiedererstehen. So heißt es im "Zarathustra", daß der häßlichste Mensch Gott "wieder auferweckt" [5] habe: "Und wenn er sagt, daß er ihn einst getötet habe: T o d ist bei Göttern immer nur ein Vorurteil." [5] In Wirklichkeit hat er nur seine Haut ausgezogen, d.h. sich von einer einschließenden Grenze befreit. [6]

---

1) FW Scherz, List und Rache 2

2) UdW II 1214

3) UdW II 949

4) UdW II 994

5) Z IV Das Eselsfest

6) Denn die Haut ist die äußerste Grenze eines lebendigen Körpers und - symbolisch verstanden - eines Lebendigen überhaupt, da Nietzsche Gut und Böse für die "äußerste" Grundlage aller Gegensätze und Einschränkungen hält: vgl. S. 71 und 73

Karl Löwith sieht in diesem neu verstandenen Gott den "Gott" Dionysos als Sinnbild der unumschränkten Bejahung der Welt, der reinen Innerweltlichkeit ohne Transzendenz, eingekreist in der Ewigen Wiederkehr: "Den neu verstandenen Gott Dionysos betet der Papst außer Dienst in der Gestalt eines Esels an. Dieser Esel sagt in seiner verborgenen, dionysischen Weisheit niemals Nein, sondern immer nur I-A. (...) Der Wanderer, der Schatten und der Wahrsager des Nihilismus, und alle höheren Menschen beten den segnenden Esel an: denn ihr höherer Wille zum Nichts i s t im jasagenden Esel zur höchsten Art des sich selber wollenden Seins erlöst. Als der ' f r ö m m s t e der Gottlosen' wird Zarathustra zu Zarathustra- D i o n y s o s ..." [1]

Darin zeigt sich deutlich die Auffassung Löwiths, Zarathustra bzw. Nietzsche habe in keiner Weise über diese Welt hinausgestrebt. Dazu ist jedoch kritisch zu sagen, daß Zarathustra die höheren Menschen wegen ihrer Anbetung des Esels tadelt, ja sie sogar aus seiner Behausung hinausweist: "Aber nun laßt mir d i e s e Kinderstube, meine eigne Höhle, wo heute alle Kinderei zu Hause ist. Kühlt hier draußen euren heißen Kinder-Übermut und Herzens-lärm ab!" [2] Zarathustra stimmt also keineswegs in dieses kindliche Beten und Verehren ein, noch weniger wird er selbst zu Dionysos, vielmehr verläßt er die höheren Menschen gerade deshalb, weil sie in ihrer Verehrung des Esels nur Ruhe und Glück für sich selbst suchen, anstatt auf Zarathustras höhere Wegweisung zu hören und ihr zu gehorchen:
"Das Ohr doch, das nach m i r h o r c h t , - das g e h o r c h e n d e Ohr fehlt in ihren Gliedern." [3] Dieses

---

1) K. Löwith: N' Phil. d.e.W.d.Gl., o.O.o.J. (Stg.1956).58-59
2) Z IV Das Eselsfest 2
3) Z IV Das Zeichen

gehorchende Ohr, das seinen Sitz in den Gliedern hat, ist offenbar die gläubige Tat als der schaffende Wille, der n a c h i m m e r H ö h e r e m s t r e b t und jedes Ausruhen und Stehenbleiben bei Vorläufigem ablehnt. "Trachte ich denn nach G l ü c k e ? Ich trachte nach meinem W e r k e ! " [1] Dieses Werk aber will der Welt Sinn geben durch den neuen, "gehäuteten" Gott, der jenseits von Gut und Böse steht, d.h. in seiner überragenden Einheit durch nichts mehr entzweit wird und somit a b s o l u t t r a n s z e n d e n t u n d u n e n d l i c h ist.

Das bedeutet aber auch, daß dieser Gott in einem ontologischen Schema mit einem formal-logischen Seinsbegriff nicht mehr Platz findet. In diesem Sinn hat schon Thomas von Aquin auf die Frage, ob das Wesen Gottes im "esse formale omnium" bestehe, geantwortet: "Impossibile est igitur Deum esse illud esse, quo formaliter unaquaeque res est." [2] Denn Gott ist "supra ens in quantum est ipsum esse infinitum" [3]; dieses Ipsum esse zeigt bereits die wahre Überlegenheit Gottes, ausgedrückt nicht in einem bloß formalen "Sein", sondern in einem alles umfassenden und zugleich personalen Sein: all-umfassend deshalb, weil es das "Sein selbst", personal, weil es "Selbst-Sein" ist; beides ist in dem "Ipsum esse" enthalten. [4] Die personale Struktur des göttlichen Seins wird von Thomas noch deutlicher herausgestellt durch das Beiwort "subsistens": "Relinquitur ergo, quod cognoscere ipsum esse subsistens ..." [5] Vor allem der Person-Charakter ist es ja, der die Überlegenheit Gottes über jeden formalen Seins-"Begriff" ausmacht. In diesem Zusammenhang versucht E. B i s e r , aus Thomas eine absolute "Seinsüberlegenheit" [6] der göttlichen Person

---

1) Z IV Das Zeichen
2) Summa contra gentiles I c.26,1
3) Super librum de causis expositio 6
4) Vgl. S.c.g. I c.22
5) S.theol. I q.12 a.4
6) E. Biser: 'Gott ist tot' 294

abzuleiten; unserer Meinung nach ist das jedoch keineswegs notwendig, noch erscheint es als notwendig, bei Betonung des persönlichen Selbst-Seins Gottes nicht einmal mehr eine Analogie zwischen endlichem Sein und dem absoluten Sein selbst gelten zu lassen. Wohl aber ist die Ablehnung eines allzu abstrakten Seinsdenkens Thomas und Nietzsche - bei aller unbestreitbaren Verschiedenheit zwischen beiden Philosophen - gemeinsam.

Auf dem Weg vom einen zum andern - in geschichtlicher und sachlicher Hinsicht - steht Blaise P a s c a l , der zwischen dem "Gott der Philosophen und Gelehrten" und dem "Gott Jesu Christi" [1], also zwischen der abstrakten Idee und dem lebendigen Du unterscheidet. Bei ihm wird nach Martin Buber die philosophische I d e e des Absoluten dadurch aufgehoben, daß Gott lebt und liebt [2]. Tatsächlich weiß sich Nietzsche selbst in direkter geistiger Nachfolge mit Pascal verbunden als dem Vertreter jenes Glaubens, "der auf schreckliche Weise einem dauernden Selbstmorde der Vernunft ähnlich sieht, - einer zähen langlebigen wurmhaften Vernunft, die nicht mit Einem Male und Einem Streiche totzumachen ist" [3]. Diese begriffsüchtige Vernunft nämlich bringt die Idee hervor, in deren Ablehnung sich Pascal und Nietzsche einig sind, bei aller sonstigen Verschiedenheit. Darüber schreibt Nietzsche selbst im Nachlaß:
"Ich habe die Verachtung Pascals und den Fluch Schopenhauers auf mir! Und kann man anhänglicher gegen sie gesinnt sein als ich! Freilich mit jener Anhänglichkeit eines Freundes, welcher aufrichtig bleibt, um Freund zu bleiben und nicht

---

1) B. Pascal: Mémorial

2) Vgl. M. Buber: Gottesfinsternis, Zürich 1957, 58-60

3) JGB 46; vgl. NW Wir Antipoden

Liebhaber und Narr zu werden!" [1]

Auch Karl R a h n e r bringt die Unterscheidung zwischen Begriff und Person Gott ins Blickfeld, wenn er darauf hinweist, daß Gott im Neuen Testament nie "als das Sein schlechthin angesprochen" [2], dafür aber umso nachdrücklicher seine Personalität betont werde [3]. Denn Gott steht als absolute Person über jedem logischen Denken, nach Steenberghen auch jenseits aller moralisch-juridischen Ordnung, der zu unterstehen immer ein Zeichen von Abhängigkeit sei. [4] Hier ist wiederum zu verweisen auf Nietzsches Rede von der "Häutung" [5] des "moralischen Gottes" [6], der die ihn beengende Ordnung abstreift: "Und ihr sollt ihn bald wiedersehen, jenseits von Gut und Böse." [5]

Diese Tendenz Nietzsches zu einem absolut transzendenten, weil, wie wir sahen und sehen werden, letztlich persönlichen Gott wird in ihrer Echtheit noch verstärkt durch sein religiöses Bedürfnis, wie es schon in der Sehnsucht nach Liebe und Leben überhaupt zum Ausdruck kommt, etwa zur Zeit der Entstehung des "Zarathustra": "Nun lebt keiner mehr, der mich liebt; wie sollte ich noch das Leben lieben!" [7]

Umgekehrt verlangen Glück und Erfüllung danach, zu schenken und zu danken; so sollte auf Grund von älteren Plänen zum "Zarathustra" der Perser sprechen: "Ich bin so übervoll des Glücks und habe niemanden, dem ich abgeben, und nicht einmal den, dem ich danken könnte." [8] Zarathustra sucht also für

---

1) UdW I 1057
2) K. Rahner: Schriften zur Theol., Einsiedeln 1954. 130
3) Vgl. ebd.
4) Vgl. F. Steenberghen: Ontol. 318
5) UdW II 949
6) UdW II 994
7) UdW I 1164
8) UdW II 1399

seinen Dank eine Person, ein lebendiges Gegenüber, ein brüderliches Du, in das er sich versenken könnte, weil es größer wäre als er. Das aber ist nichts anderes als echte religiöse Sehnsucht, zu der auch Nietzsches ständiges Ringen um ein vertieftes teleologisches Begreifen gehört. [1]

Interessant in diesem Zusammenhang ist die Behauptung Martin B u b e r s , daß ein solches Beharren des religiösen Bedürfnisses, das sich seiner Meinung nach etwa auch bei Sartre zeige, auf etwas dem Menschen Inhärentes, d.h. seinem Wesen Anhaftendes, hinweise. [2] Denn jeder Mensch sehnt sich nach Liebe und persönlicher Mit-teilung in höchster Form, nach einem absoluten Du, das alles Positive in sich vereint; bezeichnend dafür ist besonders Zarathustras Bekenntnis: "Ich würde nur an einen Gott glauben, der zu tanzen verstünde." [3] Der Tanz aber ist für Nietzsches Zarathustra das Sinnbild der umfassenden Einigung aller Daseins-Pole, das Symbol höchster Lebendigkeit. Nicht ein starrer, nur ein lebendiger Gott würde Zarathustra zusagen. Und nicht nur zusagen, er würde sogar an ihn glauben, d.h. einer anderen Person gegenüber eine persönliche Entscheidung fällen. Zum Aufweis dieser Lebensfülle dient in besonderer Weise auch der Übermensch, der nach M. B u b e r als Gottes-Ersatz konzipiert wurde. [4] Sofern man das nicht als explizite Intention Nietzsches sieht, mag das auch seine Berechtigung haben. Auf jeden Fall finden sich im Übermenschen zahlreiche Hinweise auf göttliche Eigenschaften, vor allem auf die letzte Einheit aller Gegensätze einschließlich der Integration, der Aufhebung des Bösen. [5] Ein solcher lebendiger Gott ist zugleich höchste Liebe, die zum Schaffen drängt. "Schaffen: das heißt etwas aus uns

---

1) Vgl. C. Emge: Über das bleibende Erbe Nietzsches, Wiesbaden 1955.216

2) Vgl. M. Buber: Gottesfi. 79

3) Z I Vom Lesen und Schreiben

4) Vgl. M. Buber: Gottesfinsternis, Zürich 1957. 136

5) Vgl. ebd. 111

hinausstellen, uns leerer, ärmer und liebender machen. Als Gott die Welt geschaffen hatte, da war er nicht mehr als ein hohler Begriff - und Liebe zum Geschaffenen." [1] Ein hohler Begriff für den, der es sich zu leicht macht, der Gott n u r rational erfassen will. Viel entscheidender nämlich ist die Liebe, die das Geschaffene mit ihm verbindet. Denn diese Liebe fordert nicht begriffliche Erkenntnis, sondern dienende Haltung, wie sie auch Nietzsche zur Zarathustra-Zeit verlangt:

"Wer zu seinem Gotte sprach: ich will dir auch mit all meiner Bosheit dienen - ist der frömmste Mensch." [2] Hier ist natürlich Nietzsches Auffassung vom Bösen, das für ihn zum vollen Dasein unbedingt dazugehört, in Rechnung zu stellen, Dann zeigt sich nämlich, was vor allem gemeint ist: daß die Frömmigkeit darin besteht, Gott mit allen Fasern seiner Existenz zu dienen. Schon in seiner Jugend hat ja Nietzsche "dem unbekannten Gotte" ein Gedicht gewidmet, dessen letzte Strophe lautet:

"Ich will dich kennen, Unbekannter,
Du tief in meine Seele Greifender,
Mein Leben wie ein Sturm Durchschweifender,
Du Unfaßbarer, mir Verwandter!
Ich will dich kennen, selbst dir dienen." [3]

Nicht von "erkennen", sondern von "kennen" ist die Rede, denn eine Sache erkennt man, eine Person aber kennt man, lernt man kennen, einmal abgesehen von der biblischen Bedeutung des Wortes "erkennen" im Sinn von "lieben". Dieses Kennen aber ist nur eine Vorstufe zur letzten Steigerung der persönlichen Fühlungnahme mit einem absolut Überlegenen, nämlich des Dienens. Vor allem aber kommt in diesem Gedicht schon die sein ganzes Leben bestimmende Frage-Haltung gegenüber dem unbekannten Absoluten zum Ausdruck, [4] wie sie neuerdings besonders durch Martin H e i d e g g e r aktuell geworden ist. So schreibt dieser unter anderem mit Bezug auf

---

1) UdW II 671

2) UdW II 946

3) Jugendgedichte, Kröner Bd. 77. 458

4) Vgl. H. Knittermeyer: Philosophie d. Neuzeit. In: Die Phil. im XX. Jh., Stuttgart o.J. (1959). 259

Nietzsche:
"Der Gott ist dann nur eine Frage? Allerdings: 'nur' eine Frage, d.h. der Gefragte, Gerufene. Zu bedenken bleibt, ob der Gott göttlicher ist in der Frage nach ihm oder dann, wenn er gewiß ist und als gewisser je nach Bedarf gleichsam auf die Seite gestellt werden kann, um nach Bedarf herbeigeholt zu werden." [1] Gegenüber einem solchen nur scheinbar gewissen Gott fragt Nietzsche nach dem unbekannten Gott. Daß diese Frage nicht formal, sondern existentiell gemeint ist, beweisen neben der allgemeinen Denkart des Philosophen auch ausdrücklich zahlreiche Stellen, wie z.B. die folgende aus der Zarathustra-Zeit:
"Erst wenn ihr durstet, sollt ihr trinken: und erst wenn der Geist euch treibt, sollt ihr tanzen. (...)
Der Hunger erst soll euch zur Wahrheit zurücktreiben: und wenn ihr voll seid der guten Weine der Wahrheit, werdet ihr auch tanzen wollen." [2]
Hunger und Durst sind die Voraussetzung für die Sättigung, der Trieb des Geistes ist die Bedingung für die Wahrheitsfindung. Der existentielle Ausgangspunkt führt auch zu existentieller Erfüllung im symbolischen Tanz. Der Hunger ist das Empfinden eines Mangels und zugleich das Streben nach seiner Behebung; so verlangt auch die Frage nach Antwort, nach Sättigung durch die Wahrheit des absoluten Du, das allein lebendige Erfüllung schenkt. In diesem Sinn betet A u g u s t i n u s zu dem, der ihn existentiell bewegt:

"Gott, Du meines Herzens Licht, Du Brot dem Munde drin in meiner Seele, Du zeugende Kraft ..." [3] Für ihn ist Gott vor allem und unmittelbar das Licht des Herzens und nicht der Vernunft. Das bedeutet jedoch für den Menschen, daß weniger die Erscheinung Gottes in der Vernunft als vielmehr das

---

1) M. Heidegger: N I 324
2) UdW II 655
3) A. Augustinus: Confessiones 1,13

Verhalten des Herzens zu ihm entscheidend ist. So betont etwa Martin B u b e r : "... und mancher wahre Gläubige weiß zwar zu Gott, aber nicht von ihm zu reden." [1] Es scheint, als gelte dieser Satz in ganz besonderer Weise von Friedrich Nietzsche. Ähnliches wird bei Martin Heidegger deutlich, wenn er in seinem Nietzsche-Buch im Anschluß an Nietzsches Definition des Glaubens: "Jeder Glaube ist ein F ü r - w a h r - h a l t e n " [2] - schreibt: "Im Glauben liegt nicht nur der Bezug auf das Geglaubte, sondern vor allem auf den Glaubenden selbst. Das Für-wahr-halten ist das Sichhalten im Wahren und so ein Sichhalten in dem Doppelsinn: einen Halt geben u n d eine Haltung bewahren." [3]
Dabei ist jedoch die Haltung wichtiger als der Halt, sowie für Buber das Verhalten entscheidender ist als die Erscheinung: "Wo die Haltung n u r die Folge des zu- und u n t e r geschobenen Halts bleibt, ist sie keine Haltung, weil diese nur h ä l t , wenn sie und solange sie sich selber aufzustellen vermag ..." [4] Karl L ö w i t h geht sogar so weit, den Willen, der durch den amor fati überholt wird [5], als ein "credo quia absurdum" [6] zu bezeichnen. Dieser Wille kann ebenso als verzerrter Gottesglauben gesehen werden, für den die "Haltung", das Herz wichtiger ist als der "Halt", die Vernunft. Denn eine Person, ein Du ist nur existentiell erfaßbar, nicht aber rational einschließbar. So sagt Martin B u b e r :

---

1) M. Buber: Gottesfinsternis 34f.

2) WzM 15

3) N I 386

4) M. Buber: a.a.O. 387

5) Vgl. K. Löwith: N' Phil. d.e.W.d.Gl., o.O.o.J. (Stg.1956). 81-85

6) ebd. 85; 162

"Alle mir gegenüber existierenden Wesen, die von meinem Selbst 'eingeschlossen' werden, werden in solchem Einschluß von ihm als ein Es besessen; erst wenn ich, der uneinschließbaren Anderheit eines Wesens gewahr werdend, darauf Verzicht leiste, es mir irgend einzuverleiben, einzuverseelen, wird es mir wahrhaft zum Du. Das gilt für Gott wie für Mensch." [1]

Das bedeutet aber umgekehrt, daß von Gott aus gesehen auch der Mensch Du ist mit einer gewissen Selbständigkeit; daraus ergibt sich, daß die Religion als "Beziehung" vor allem Beziehung von Gott zum Menschen ist. Denn Gott ist als das absolute Du auch die absolute Anderheit; von ihm müssen daher alle Impulse primär ausgehen. Auch Nietzsche scheint das zu spüren, etwa in dem "Zarathustra"-Gedicht des Zauberers, wo es heißt:

"Getroffen von dir, grausamster Jäger,
Du unbekannter - Gott!" [2]

Nicht der Mensch trifft auf Gott, sondern Gott trifft den Menschen. Voraussetzung dafür aber ist eine Gemeinsamkeit zwischen beiden, die Martin B u b e r im Anschluß an S p i n o z a in der Liebe findet. Von allem Menschlichen sei allein die Liebe der göttlichen wesensgleich [3] und ermögliche so göttliche Anrede und menschliche Antwort. [4] Wie hoch Nietzsche die Liebe einschätzt, darauf haben wir schon hingewiesen. [5] In einem geschichtlichen Rückblick betont Buber überdies, daß Gott seit Kant nur mehr eine Idee

---

1) M. Buber: Gottesfinsternis, a.a.O. 110
2) Z IV Der Zauberer 1; vergl. K. Löwith: N' Phil. 132-134
3) Vgl. M. Buber: a.a.O. 21
4) Vgl. ebd. 22 f.
5) Vgl. oben S. 159, 164, 170

in uns oder außer uns gewesen sei [1], bis schließlich Nietzsche diesen Gott für tot erklärt habe. Daß Gott als "Es" tot ist, bildet die Voraussetzung dafür, daß er als "Du" lebt, [2] worauf auch B e r g s o n [3] und H e i d e g g e r [4] hingewiesen hätten. Denn für den wahren Gläubigen gilt: "Wer Gott liebt, liebt das Ideal und liebt Gott mehr als es." [5]

In diese Richtung des p e r s o n a l e n Du-Denkens tendiert auch Nietzsche, wenn er den Gläubigen im schlechten Sinn der Erstarrung kritisiert: "Der Gläubige haßt am besten nicht den freien Geist, sondern den neuen Geist, der einen neuen Glauben hat." [6] Solche neuen Geister aber wie Augustinus kommen der göttlichen Wahrheit näher: "Nie bist Du neu, nie bist Du alt und erneust doch alles." [7] Und weiter heißt es bezüglich dieses neuen Geistes, der auch Nietzsche anzieht: "Du machest anders die Werke und doch nicht anders den Ratschluß." [7]

Z u s a m m e n f a s s e n d können wir sagen, daß sich bei Nietzsche zahlreiche Ansätze für ein lebendiges Absolutes finden, das deshalb schlechthin transzendent ist, weil es Person ist, die weniger Begreifen als Tat fordert. [8] Solche Ansätze sind aber darum ontologisch, weil sie Leben, Liebe, Einheit und Person in einem Sein zusammenfassen, das rational nicht mehr einholbar ist.

---

1) Vgl. M. Buber: a.a.O. 23-26
2) Vgl. ebd. 32
3) Vgl. ebd. 27-28
4) Vgl. ebd. 28-30
5) Vgl. ebd. 72
6) UdW II 954
7) A. Augustinus: Conf. 1,4
8) Vgl. H.-E. Hengstenberg: Phil. Anthropologie o.O. o.J. (Stg. 1957). 101

3.) Christus und Zarathustra

Diese Tendenz zum lebendigen Du wird noch dadurch verstärkt und konkretisiert, daß Nietzsche, der das Christentum entschieden ablehnt, Jesus Christus zumindest als große Persönlichkeit achtet, die gewisse Ähnlichkeiten mit der Zarathustra-Gestalt aufweist. Dagegen schreibt er über das historische Christentum als Institution unter der Überschrift "Über Religion" im Jahre 1875: "Die große Versündigung am Verstande der Menschheit ist das historische Christentum." [1] Diese Ablehnung hat nach R i t t e l m e y e r verschiedene Gründe [2], auf die wir hier nicht näher eingehen können. Wir beschränken uns auf die Erwähnung der Bevormundung und Einengung des menschlichen Verstandes, wie sie Nietzsche im Christentum zu finden glaubte und wogegen sich sein Freiheitsdrang energisch sträubte, Ausgegangen sei diese Institutionalisierung vom Platonismus; so kommt M. H e i d e g g e r zu dem Schluß: "Nietzsches Kritik des Christentums hat die Auslegung des Christentums als einer Abart des Platonismus zur Voraussetzung, seine Kritik besteht in nichts anderem als in dieser Auslegung." [3] Dieser Platonismus habe den menschlichen Geist nicht nur von dieser Welt weg- und auf eine jenseitige Idee hingelenkt, er habe ihn vor allem in diesem Jenseits verfestigt, sodaß jede Eigeninitiative verdrängt worden sei. Der Gute konnte nicht aus dem Selbst heraus in Freiheit schaffen, wie es dem Edlen eigen ist. "O meine Brüder, den Guten und Gerechten sah einer einmal in's Herz, der da sprach: 'Es sind die Pharisäer.' Aber man verstand ihn nicht.

---

1) X 491

2) Vgl. Fr. Rittelmeyer: F.N. und die Religion, Ulm 1904. 35-47

3) M. Heidegger: N I 543

Die Guten und Gerechten selber durften ihn nicht verstehn: ihr Geist ist eingefangen ..." [1] Diesen eingefangenen Geist also hat Zarathustra vor Augen, wenn er die "Guten und Gerechten" mit Christus kritisiert. "Die Guten m ü s s e n den kreuzigen, der sich seine eigne Tugend erfindet!" [2] Diese Tugend ist wohl die Liebe, die über jedem Gesetz steht und die auch Nietzsche über alles stellt. Darum erscheint es berechtigt, mit E. S a l i n auf den christlichen Wesenskern unseres Philosophen hinzuweisen: "Nietzsche aber, der Vorläufer des Anti-Christ, ist wesensmäßig so stark mit dem Christentum verbunden wie wohl kein anderer der großen neuen Heiden." [3] Hier meint Christentum natürlich den echten christlichen Geist, wie ihn Nietzsche in seiner Umgebung vermissen mußte. "Auch die Empfindung der Frömmsten der Frommen von Basel war ganz richtig: es sei der schrecklichste Vorwurf für das Christentum ihrer Zeit, daß ein Nietzsche nicht mehr Christ sein konnte." [3]

Umso begreiflicher ist es, daß eben jener Philosoph dieses Christentum vom wahren christlichen Leben unterscheidet, indem er nach H e i d e g g e r "unter Christentum nicht das christliche Leben versteht, das einmal und für kurze Zeit vor der Abfassung der Evangelien und vor der Missionspropaganda des Paulus bestand. Das Christentum ist für Nietzsche die geschichtliche, weltlich-politische Erscheinung der Kirche und ihres Machtanspruches innerhalb der Gestaltung des abendländischen Menschentums und seiner neuzeitlichen Kultur. Christentum in diesem Sinn und Christlichkeit des neuzeitlichen Glaubens sind nicht das Selbe. Auch ein nicht-christliches Leben kann das Christentum bejahen und als Machtfaktor gebrauchen, so wie umgekehrt ein christliches Leben nicht notwendig des Christentums bedarf. Darum ist eine Auseinandersetzung mit dem Christentum keineswegs und unbedingt eine

---

1) Z III Von alten und neuen Tafeln 26

2) ebd.; vgl. Z I Vom Wege des Schaffenden

3) E. Salin: J. Burckhardt und N, Heidelberg o.J. (^{2}1948). 144

Bekämpfung des Christlichen, so wenig wie eine Kritik der Theologie eine Kritik des Glaubens ist, dessen Auslegung die Theologie sein sollte." [1]

Diese Unterscheidung Heideggers ist geradezu ein Schlüssel, für das Verständnis von Nietzsches Verhältnis zum Christentum. Demnach wird im Grunde nur das institutionalisierte, schwächliche Christentum und nicht die Christlichkeit Jesu abgelehnt, und zwar selbst dort, wo Zarathustra scheinbar Christus entgegengesetzt wird. [2] Denn Christus und Zarathustra haben wesentliche Dinge gemeinsam, zunächst einmal die Einsamkeit. So wie Christus vor seinem öffentlichen Wirken in die Wüste ging, so sucht auch Zarathustra immer wieder die einsame Stille in den Bergen. Solche Stille hatte auch Nietzsche notwendig für die Entwicklung seiner Philosophie, - "er, der so gut wußte, daß alle Offenbarung, daß jeder große Gedanke eher in einsamer Stille und im hohen Gebirge als im tosenden Lärm und in den Städten der Wiederkäuer geboren wird ..." [3] Die Einsamkeit führt aber nicht nur zur Klarheit und Wahrheit der Gedanken, sie bringt auch Freiheit: "Und wenn ihr frei werden wollt, so müßt ihr nicht nur die lästigen Ketten von euch werfen: die Stunde muß kommen, wo ihr von euren Liebsten flieht." [4] Die Liebsten zu verlassen um der Wahrheit und Freiheit willen, ist das nicht auch die Forderung Christi? Um der Freiheit willen deshalb, weil Freiheit Jasagen ohne Hindernis und Einschränkung bedeutet. Darum kann H. W e i n auch von Zarathustra bzw. Nietzsche sagen:

---

1) M. Heidegger: Holzwege 202 f.

2) Vgl. K. Löwith: N' Phil. d.e.W.d.Gl. o.O.o.J. (Stg.1956).190
Vgl. dazu S. K i e r k e g a a r d : Kierkegaard-Brevier, hrg. v. P. Schäfer und M. Bense, o.O. o.J. (Wiesbaden 1955). S. 62 ff. und: Die Leidenschaft des Religiösen. Eine Auswahl aus Schriften und Tagebüchern, Stg. o.J. (1961). 79ff. und 92 ff.

3) E. Salin: a.a.O. 161

4) UdW I 1186

"Der 'freie Geist', ... den er lebendig darzustellen und zu praktizieren sucht, ist b e j a h e n d e r Geist ..." [1], wobei ihm auch Christus als freier Geist gilt.[2]

Die allem, daher auch der Einsamkeit und Freiheit noch zugrundeliegende Gemeinsamkeit zwischen Christus und Zarathustra ist die Liebe, Sie ist Zarathustras große Sehnsucht: "So erfindet mir doch die Liebe, welche nicht nur alle Strafe, sondern auch alle Schuld trägt!" [3] Ist das aber nicht die Liebe Christi, die alles auf sich genommen hat, die große Liebe, von der Zarathustra sagt: "Alle große Liebe w i l l nicht Liebe: - die will mehr." [4]

Der Nachlaß aus der "Zarathustra"-Zeit bekräftigt: "Das heiße ich Gnade und gnädigen Sinn, fremdes Unrecht auf seine Schultern heben und unter einer doppelten Last keuchen." [5] Zarathustra trägt schon etwas von dieser Liebe in sich, wenn er ausruft: "Meine unschuldige Liebe fließt über in Strömen, abwärts, nach Aufgang und Niedergang. Aus schweigsamem Gebirge und Gewittern des Schmerzes rauscht meine Seele in die Täler." [6] Besonders aufschlußreich aber für die Parallele zwischen Christus und Zarathustra ist die Tatsache, daß es für Nietzsche nach L. M ü l l e r nur zwei Übermenschen gibt, nämlich den Anti-Christen und Christus. [7] Auch Zarathustra weist ja wesentliche Züge des Übermenschen auf, wobei Christus jedoch in mancher Hinsicht höher steht, etwa in der Verwirklichung der Liebe. So kommt H. W e i n

---

1) H. Wein: Posit. Antichristentum, Vorw.

2) Vgl. ebd. 89

3) Z I Von Kind und Ehe

4) Z IV Vom höheren Menschen 16

5) UdW II 614

6) Z II Das Kind mit dem Spiegel

7) Vgl. L. Müller: N und Solovjev. In: Ztschr. f. phil. Forschg. I, 1946. 504-506

zu dem Schluß: "Was Nietzsches Zarathustra-Bild nicht gelang - das Ideal des in n e u e m Sinn Ja-sagenden, Ja-tuenden Menschen an die Wand zu malen - ist Nietzsches Christus-Bild, unbeachtet von den streitenden Interpreten von Nietzsches Antichristentum, wohl gelungen." [1]

Doch was soll uns dieses Jasagen des freien Geistes der Liebe zeigen, das sich bei Christus noch stärker findet als bei Zarathustra? - Diese Übereinstimmung ist ein Hinweis darauf, daß Nietzsche mit seinem Zarathustra das Ideal eines konkreten, lebendigen und transzendenten Du keineswegs erreicht, sich ihm aber immerhin in wesentlichen Punkten angenähert hat. [2] So sind wir am Schluß dieses Kapitels wie schon an seinem Beginn auf den Übermenschen gestoßen als einem Symbol für das göttliche, personhafte Sein.

II.) E i n h e i t

Schon im personhaften Charakter von Nietzsches verschiedenen Denkentwürfen sind Eigenschaften aufgetaucht, die dem transzendenten Gott nahe kommen. Darunter ist eine besonders hervorstechend, nämlich die ontologische Einheit aller Wesenszüge des endlichen Seienden im absoluten Sein. Diese Einheit soll nun noch deutlicher herausgestellt werden, so wie sie in Nietzsches Bildern und Gleichnissen durchscheint. Vor allem ist uns der Übermensch schon wiederholt als "Blitz" "aus der dunklen Wolke" [3] Mensch, d.h. als "Sinn der Erde" [4] begegnet und damit als die lebendige Vereinbarung der

---

1) H. Wein: a.a.O., Vorw.

2) Vgl. B. Welte: N' Atheismus u.d. Christentum, Darmstadt 1958. 63 und 65

3) Z Vorrede 4

4) a.a.O. 3

Daseinspole, das Ineins von Selbst und Welt, Wissen und Tat, Freiheit und Notwendigkeit [1]. Wir erinnern uns besonders an die große Bedeutung des Lachens als der existentiellen Einheit aller Gegensätze und Zwiespälte: " - Im Lachen nämlich ist alles Böse bei einander, aber heilig- und losgesprochen durch seine eigne Seligkeit: - " [2] Diese Aufhebung der Gegensätze, wie sie das Lachen symbolisiert, bedeutet zunächst die Einigung von Freiheit und Notwendigkeit, die als widersprüchliche Pole auch andere Bereiche des menschlichen Daseins umfassen. Diese beiden zur Einheit zu bringen, ist Zarathustras ganze Sehnsucht, von der er sagt: "Und oft riß sie mich fort und hinauf und hinweg und mitten im Lachen: da flog ich wohl schaudernd, ein Pfeil, durch sonnentrunkenes Entzücken: (...)
wo alle Zeit mich ein seliger Hohn auf Augenblicke dünkte, wo die Notwendigkeit die Freiheit selber war, die selig mit dem Stachel der Freiheit spielte." [3]
Was ist damit gemeint? - Offenbar ist für Nietzsche die menschliche Freiheit ein Zeichen begrenzten, noch unvollkommenen Seins, das erst dort zum absoluten wird, wo diese Freiheit in die Notwendigkeit mündet, mit ihr identisch ist, ohne daß sie deshalb zum Zwang würde. Denn Freiheit bedeutet zwar, daß das eigene Wesen übersteigbar, transzendierbar ist, macht aber gerade damit auch klar, daß im Menschen noch nicht alles Sein verwirklicht ist, sonst wäre eine Entscheidung zu dem oder jenem, zu Mehr- oder Weniger-Sein gar nicht möglich. In Gott allein herrscht Fülle des Seins als Notwendigkeit, ohne daß diese Notwendigkeit starre Bewegungslosigkeit wäre. Sie ist im Gegenteil die höchste Form der Freiheit, weil sie alles Sein schon in sich trägt und nicht erst mühsam erkämpfen muß. Daher wird auch der

---

1) Vgl. H.M. Wolff: F.N., Bern o.J. 181
2) Z III Die sieben Siegel 6
3) Z III Von alten und neuen Tafeln 2

Mensch umso freier, je mehr er sich auf diese Notwendigkeit einläßt. Wenigstens implizit verfolgt auch Nietzsche solche Gedanken, etwa in dem folgenden Satz von der Liebe, durch den zugleich die enge Verbindung mit dem vorigen Kapitel deutlich wird: "Die Liebe ist die F r u c h t des G e h o r s a m s und die Freiheit ist die Frucht der Liebe." [1]

Gehorchen kann nur eine Person, und auch nur auf den Auftrag einer anderen, einer höher gestellten Person hin, letztlich auf den des absoluten persönlichen Seins. Nur wer gehorcht, kommt zur wahren Liebe, und nur wer wirklich liebt, erreicht echte Freiheit. Je mehr der Mensch erfüllt ist von einem Du, ihm gegenüber geöffnet ist, desto freier ist er. Wenn er sich also auf das absolute Du in Gehorsam und Liebe bedingungslos einläßt, so befreit er sein Wesen zu höchster Freiheit, die sich mit der Notwendigkeit vereint. Dann gilt auch in gesteigertem Maße, was Nietzsche von der Einheit des menschlichen Wesens sagt: "Alles Schaffen ist Mitteilen. Der Erkennende, der Schaffende, der Liebende sind e i n s . " [2]

In diesem Sinn bedeutet dem Philosophen schon der Wille zur Macht als das Wesen des Seins die innere Einheit der Daseinspole: "Wenn das innerste Wesen des Seins Wille zur Macht ist, wenn Lust alles Wachstum der Macht, Unlust alles Gefühl, nicht widerstehen, nicht Herr werden zu können, ist: dürfen wir dann nicht Lust und Unlust als Cardinal-Tatsachen ansetzen? Ist Wille möglich ohne diese beiden Oscillationen des Ja und des Nein? - Aber w e r fühlt Lust? ... Aber w e r will Macht? ... Absurde Frage! wenn das Wesen selbst Machtwille und folglich Lust- und Unlust-fühlen ist! Trotzdem: es bedarf der Gegensätze, der Widerstände, also relativ, der ü b e r g r e i f e n d e n E i n h e i t e n ..." [3]

---

1) UdW II 551
2) UdW II 666
3) WzM 693

In solchen und ähnlichen Stellen findet E. B i s e r mit Recht eine "Vorschau auf das maximalistische Seinsverständnis der neueren Ontologie" [1], die besonders durch K. R a h n e r und M. M ü l l e r die Erfahrung eines akthaft erfüllten Seins bei T h o m a s von Aquin zu vertiefen sucht. [2]

1.) Der Herrschende

Da das Wesen des Übermenschen das "aus dem Willen zur Macht gewillte" [3] ist, der Wille zur Macht sich aber als Wesen des Seins erwies, so ist das Herrschen als das Streben nach Macht nicht nur eine wichtige Seite des Seins überhaupt [4], sondern im besonderen auch des Übermenschen, der wiederum ein Hinweis auf die göttliche Person und ihre Einheit ist. [5] So konkretisiert sich in der Person des Herrschenden ein Wesenszug des Übermenschen, den die Zukunft bringen wird: "Der Schenkende, der Schaffende, der Lehrende - das sind Vorspiele des H e r r s c h e n d e n ." [6] Denn erst der Herrschende ist die Vollendung: "Der Herrschende als h ö c h s t e r Typus." [7] Und noch deutlicher wird die Übereinstimmung mit dem Übermenschen in der Feststellung: " A l l e T u g e n d u n d S e l b s t ü b e r w i n d u n g hat nur Sinn als Vorbereitung des H e r r s c h e n d e n ! " [8] Tugend und Selbstüberwindung aber sind nur andere Worte für Liebe und Untergang, die sich uns als Weg zum Übermenschen gezeigt haben. Im Herrschenden also kommt besonders die Einheit von Schenken und Lehren, von Liebe und Weisheit zum Ausdruck, eine Einheit,

---

1) E. Biser: 'Gott ist tot', a.a.O. 275

2) Vgl. ebd. Anm.

3) M. Heidegger: Holzwege, Frkf. a.M. o.J. (1950). 232

4) Vgl. B. Welte: N' Atheismus und das Christentum, Darmstadt 1958. 21ff.

5) Vgl. oben S. 193 und 206 f.

6) UdW II 1279

7) a.a.O. 1276

8) ebd. 1279

die erst durch die Freiheit vollendet wird. Je stärker diese Freiheit ist, desto ausgeprägter ist die Personhaftigkeit eines Wesens.
In diesem Zusammenhang schreibt K. R a h n e r über die menschliche Person im allgemeinen und ihre ontologische Bedeutung:
"Insofern der Mensch Person ist, die sich selbst wissend und in Freiheit besitzt, also je auf sich s e l b s t objektiv bezogen ist und darum ontologisch keinen Mittelscharakter, sondern einen Zielcharakter (...) hat, eignet ihm ein absoluter Wert und somit eine absolute Würde." [1]
Selbstbesitz und Selbstwissen aber sind identisch mit dem, was Nietzsche als Schaffen und Erkennen bezeichnet, die beide durch ein drittes überhöht und zusammengehalten werden, nämlich durch die Liebe. Diese, im jetzigen Menschen noch beschränkt, kommt erst im Herrschenden zur vollen Entfaltung. So können wir mit H e i d e g g e r sagen: "Immer wieder und in immer neuen Wendungen spricht Nietzsche(...) von der Dreieinheit des Erkennens, des Schaffens und des Liebens. Das Lieben faßt und nennt er oft im Wort des Schenkens und des Schenkenden." [2] Dieses Lieben allein kann jene Wesenseinheit des absoluten Seins herstellen, von der Nietzsche sagt: " - z w i s c h e n S c h ö p f e r s e i n , G ü t e u n d W e i s h e i t i s t d i e K l u f t v e r n i c h t e t . " [3] Dort also, wo Wille, Liebe und Wissen eins sind, "herrscht" eine absolute, unendliche Person, und nur <u>der</u> Mensch verwirklicht sein ontologisches Wesen als Transzendenz, der auf diese Person hinstrebt und sich auf sie einstimmt: "Der Schaffende als der Selbstvernichter S c h ö p f e r a u s G ü t e u n d W e i s h e i t . " [4] Wer schafft, übersteigt sich selbst, wer bereit ist, sich zu verschenken, wird zum Abbild der unendlichen Güte und Weisheit.

---

1) K. Rahner: Schriften z. Theol. II, Einsiedeln ^{3}1958. 258
2) M. Heidegger: N I 390
3) UdW II 1361
4) UdW II 1376/22

2.) Die Tiere

Ein weiteres Sinnbild für die Einheit der göttlichen Person sind Zarathustras Tiere. Das Tier steht zwar unter dem Menschen, es besitzt keine Freiheit zum Sein, dafür aber auch keine Freiheit zum Nichtsein, d.h. es kann sich nicht gegen sein ontologisches Wesen stellen, während der Mensch für Zarathustra nicht nur zum höheren Menschen und schließlich zum Übermenschen werden, sondern auch das Gegenteil, nämlich den letzten Menschen wählen kann. Dagegen verkörpert das Tier die reine Unschuld, wie sie nach Nietzsche selbst der tierische Mensch nicht erreicht: "Daß ihr doch wenigstens als Tiere vollkommen wäret! Aber zum Tiere gehört die Unschuld." [1] So stellt das Tier eine sicherere Basis für das Kommen des Übermenschen dar als der Mensch. "Der W e i s e u n d d a s T i e r werden sich n ä h e r n und einen neuen T y p u s ergeben!" [2]

Dieser Satz aus der Zeit der "Fröhlichen Wissenschaft" gehört zu jenen Aphorismen, die im Nachlaß unter dem Stichwort "Der Gottes-Glaube" [3] gesammelt wurden, ein Hinweis darauf, daß dieser "neue Typus" [4] den alten Gott ersetzen und einen neuen Glauben begründen soll.
Der Mensch also, der nicht die Unschuld des Tieres besitzt, schwebt über einem Abgrund: "Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Tier und Übermensch, - ein Seil über einem Abgrund." [5] Auch hier erweist sich das Tier als Ausgangspunkt für den Übermenschen, weil es nicht die Gefahr des Absturzes in sich trägt. So meint Zarathustra gegen Ende seiner Vorrede: "Gefährlicher fand ich's unter Menschen als unter Tieren, gefährliche Wege geht Zarathustra. Mögen mich meine Tiere führen!" [6] Diese Tiere Zarathustras bilden

---

1) Z I Von der Keuschheit
2) XII 168
3) XII 167
4) XII 168
5) Z Vorrede 4
6) a.a.O. 10

eine Einheit, sie gehören zusammen: "Die vier Tiere (Stolz mit Klugheit, - Macht mit Milde) kommen, - sie nähern sich einander." [1]
Hier zeigt sich ganz deutlich, daß diese Tiere Symbole sind, denn sie werden mit Eigenschaften gleichgesetzt, die zudem Eigenschaften einer Person sind. Sie erinnern geradezu an die Wesenheiten, die den persönlichen Gott Ahura Mazda umgeben und ebenfalls personifiziert, vergleichbar den sprechenden Tieren Zarathustras, vorgestellt werden. [2] Eine weitere Parallele besteht darin, daß die Tiere um Zarathustra sind wie ein Teil seines eigenen Wesens, und zwar seines guten Wesens, denn sie führen ihn teils unmittelbar, teils durch Ratschläge. Der besseren Übersicht halber können wir die vier Tiere gemäß den Eigenschaften, die sie verkörpern, in zwei Paare zusammenfassen.

a) Stolz und Klugheit:

Die Sinnbilder dieser beiden Eigenschaften sind für Nietzsche der Adler und die Schlange, die Zarathustra das erste Mal zur Mittagszeit begegnen, nachdem sich dieser entschlossen hat, "lebendige Gefährten" [3] zu suchen.
"Dies hatte Zarathustra zu seinem Herzen gesprochen, als die Sonne im Mittag stand: da blickte er fragend in die Höhe - denn er hörte über sich den scharfen Ruf eines Vogels. Und siehe! Ein Adler zog in weiten Kreisen durch die Luft, und an ihm hing eine Schlange, nicht einer Beute gleich, sondern einer Freundin: denn sie hielt sich um seinen Hals geringelt. 'Es sind meine Tiere!' sagte Zarathustra und freute sich von Herzen.
'Das stolzeste Tier unter der Sonne und das klügste Tier unter der Sonne - sie sind ausgezogen auf Kundschaft. (...) Möchte ich klug sein! Möchte ich klug von Grund aus sein, gleich meiner Schlange!

---

1) UdW II 1364/7
2) Vgl. oben S. 68 die Amesha Spentas
3) Z Vorrede 9

Aber Unmögliches bitte ich da: so bitte ich denn meinen Stolz, daß er immer mit meiner Klugheit gehe!
Und wenn mich einst meine Klugheit verläßt: - ach, sie liebt es, davonzufliegen! - Möge mein Stolz dann noch mit meiner Torheit fliegen!'" [1]
So wie der Adler die Schlange trägt, so ist auch der Stolz das tragende Element für die Klugheit, so sehr, daß er diese auch dann noch überlebt, wenn sie bereits zur Torheit geworden ist; denn die Klugheit hat ihre Grenzen, sie fliegt gern davon, wenn es um letzte Dinge geht. Diese kann Zarathustra nur erfahren, wenn er sich von seinen Tieren und besonders vom Adler in die einsame Höhe führen läßt, die alles "Erdgebundene", alles Irdische überragt. [2]

Die Schlange also ist für Zarathustra "die Schlange der Erkenntnis" [3], während der Adler jene Eigenschaft verkörpert, die auch noch die Klugheit überdauert; das aber ist das Streben nach Transzendenz als der größten Ferne. Darüber sagt Nietzsche zur Zeit des "Zarathustra": "Ich sehne mich und schaue in die Ferne: auf dich, mein Adler, lege ich die Hand; nun sage mir, was das Fernste war, das Adleraugen sahen!" [4] Der Adler wird so zum Lehrmeister der Sehnsucht nach dem unendlichen Sein, das das Auge des Geistes gerade noch erspäht, nicht aber einholt, wie es die "berühmten Weisen" [5] gerne möchten:
"In allem aber tut ihr mir zu vertraulich mit dem Geiste; und aus der Weisheit machet ihr oft ein Armen- und Krankenhaus für schlechte Dichter.
Ihr seid keine Adler: so erfuhrt ihr auch das Glück im Schrecken des Geistes nicht. Und wer kein Vogel ist, soll sich nicht über Abgründen lagern." [6]

---

1) Z Vorrede 10
2) Vgl. N I 300-301
3) Z I Von der schenkenden Tugend 1
4) UdW I 1202
5) Z II Von den berühmten Weisen
6) Z II Von den berühmten Weisen

So klagt Zarathustra über die "Diener des Volkes" [1], die nicht gelernt hätten, vom Geiste getrieben, die Erkenntnis der Vernunft zu übersteigen, und zwar mit Hilfe der Weisheit:
"Saht ihr nie ein Segel über das Meer gehen, gerundet und gebläht und zitternd vor dem Ungestüm des Windes?
Dem Segel gleich, zitternd vor dem Ungestüm des Geistes, geht meine Weisheit über das Meer - meine wilde Weisheit!" [1]
Auf diese Einheit von Adler und Schlange, von Stolz und Klugheit in der Weisheit, steuert Zarathustra hin, ganz erreicht und verwirklicht ist sie nur im absoluten Sein, insofern in Gott Erkenntnis und Streben absolut identisch sind.

b) Macht und Milde:

Mit Bezug auf den Herrschenden und als Zusatz zum "Zarathustra" heißt es im Nachlaß: "Das 'Herrschen' wird gelehrt, geübt, die Härte ebenso wie die Milde. Sobald ein Zustand meisterlich gekonnt wird, muß ein neuer erstrebt werden." [2]

Härte und Milde zeigen sich hier als zwei zusammengehörige Pole des Herrschens, dessen Wesen sich im vorigen Kapitel als schaffende Liebe erwiesen hat. [3] Die Sinnbilder für Schaffen und Liebe, für Macht und Milde sind Löwe und Taube. Vom Löwen ist vorwiegend am Beginn und am Ende des "Zarathustra" die Rede, denn er spielt eine entscheidende Rolle bei der Verwandlung des Geistes, die vom tragenden Kamel ihren Ausgang nimmt:
"Aber in der einsamsten Wüste geschieht die zweite Verwandlung: zum Löwen wird hier der Geist, Freiheit will er sich erbeuten und Herr sein in seiner eignen Wüste. (...)
'Du-sollst' heißt der große Drache. Aber der Geist des Löwen sagt 'ich will'." [4]

---

1) Z II Von den berühmten Weisen
2) UdW II 1295
3) Vgl. oben S. 209 f.
4) Z I Von den drei Verwandlungen

Der Wille zum Herrschen, zur Macht ist das, was das Wesen des Löwen im Geiste ausmacht, das Wollen, das Freiheit schenkt und dem das Erkennen Lust bedeutet:
"Erkennen: das ist L u s t dem Löwen-willigen!" [1]
Der Wille des Löwen strebt nach der Erkenntnis, nach der Klugheit der Schlange, Der Wille ist nur Wille, wenn er schafft; so allein führt er zur Freiheit: "Wollen befreit: denn Wollen ist Schaffen: so lehre ich." [2] Zur Macht des Erkennens und des Schaffens aber gesellt sich noch die Liebe: "Die Einheit des Schaffenden, Liebenden, Erkennenden in der Macht." [3] Erst die Macht des Löwen vermag alle wesentlichen Eigenschaften der Person in sich zu vereinen, der vollendeten Person, auf die Zarathustra wartet und die er im höheren Menschen nicht findet:
"' Ihr mögt wahrlich insgesamt höhere Menschen sein, fuhr Zarathustra fort: aber für mich - seid ihr nicht hoch und stark genug. (...)
- Nein! Nein! Dreimal Nein! Auf a n d e r e warte ich hier in diesen Bergen und will meinen Fuß nicht ohne sie von dannen heben,
- auf Höhere, Stärkere, Sieghaftere, Wohlgemutere, solche, die rechtwinklig gebaut sind an Leib und Seele:
l a c h e n d e L ö w e n müssen kommen!
O, meine Gastfreunde, ihr Wunderlichen, - hörtet ihr noch nichts von meinen Kindern? Und daß sie zu mir unterwegs sind?'" [4]
Das Erscheinen des Löwen bedeutet also die Nähe seiner Kinder. Ja, wenn der Löwe lacht, d.h. wenn er alle Gegensätze in sich vereinigt, wird er identisch mit dem Kind, das zugleich die Milde der Tauben in sich birgt. Bei näherem Zusehen aber entpuppt sich die Macht des Löwen als Weisheit, die Milde der Tauben jedoch als Liebe. So sagt Zarathustra schon am Beginn des zweiten Teiles:

---

1) Z III Von alten und neuen Tafeln 16
2) a.a.O. 16
3) UdW II 1253
4) Z IV Die Begrüßung

"Ja, auch ihr werdet erschreckt sein, meine Freunde, ob meiner wilden Weisheit; und vielleicht flieht ihr davon samt meinen Feinden.
Ach, daß ich's verstünde, euch mit Hirtenflöten zurückzulocken! Ach, daß meine Löwin Weisheit zärtlich brüllen lernte! Und vieles lernten wir schon miteinander!
Meine wilde Weisheit wurde trächtig auf einsamen Bergen; auf rauhen Steinen gebar sie ihr Junges, Jüngstes.
Nun läuft sie närrisch durch die harte Wüste und sucht und sucht nach sanftem Rasen - meine alte wilde Weisheit!
Auf eurer Herzen sanften Rasen, meine Freunde! - auf eure Liebe möchte sie ihr Liebstes betten! -
Also sprach Zarathustra." [1]

Die Macht der Weisheit sehnt sich also nach der Liebe, deren Sanftmut die Tauben verkörpern. Auffallend ist die Nähe dieser beiden Tiere zu dem anderen Paar, nämlich zu Schlange und Adler, die ganz ähnliche Eigenschaften durch Klugheit und Stolz symbolisieren. So ist es auch kein Zufall, daß Zarathustra gerade in dem Augenblick, als er zu seinem Adler hinaufblickt, plötzlich von einem Taubenschwarm umgeben ist.
"Also sprach Zarathustra: da aber geschah es, daß er sich plötzlich wie vom unzähligen Vögeln umschwebt und umflattert hörte, - das Geschwirr so vieler Flügel aber und das Gedränge um sein Haupt war so groß, daß er die Augen schloß. Und wahrlich, einer Wolke gleich fiel es über ihn her, einer Wolke von Pfeilen gleich, welche sich über einen neuen Feind ausschüttet. Aber siehe, hier war es eine Wolke der Liebe, und über einen neuen Freund." [2]

Doch diese Wolke der Liebe verbirgt wie jede Wolke etwas hinter sich, nämlich die Macht und Weisheit des Löwen.

---

1) Z II Das Kind mit dem Spiegel

2) Z IV Das Zeichen

"'Was geschieht mir?' dachte Zarathustra in seinem erstaunten Herzen und ließ sich langsam auf dem großen Steine nieder, der neben dem Ausgange seiner Höhle lag. Aber, indem er mit den Händen um sich griff und den zärtlichen Vögeln wehrte, siehe, da geschah ihm etwas noch Seltsameres: er griff nämlich dabei unvermerkt in ein dichtes warmes Haar-Gezottel hinein; zugleich aber erscholl vor ihm ein Gebrüll, - ein sanftes langes Löwen-Brüllen.

' D a s Z e i c h e n k o m m t ', sprach Zarathustra, und sein Herz verwandelte sich. Und in Wahrheit, als es helle vor ihm wurde, da lag ihm ein gelbes mächtiges Getier zu Füßen und schmiegte das Haupt an seine Knie und wollte nicht von ihm lassen vor Liebe, und tat einem Hunde gleich, welcher seinen alten Herrn wiederfindet. Die Tauben aber waren mit ihrer Liebe nicht minder eifrig als der Löwe; und jedesmal, wenn eine Taube über die Nase des Löwen huschte, schüttelte der Löwe das Haupt und wunderte sich und lachte dazu." [1)]

Der Löwe wird also nahezu identisch mit den Tauben, beide verkörpern jetzt die Liebe, die sich auch als die höchste Steigerung der Macht erweist. Und gerade in diesem Augenblick ist das Zeichen nahe, gerade dann, wo Macht und Milde, Weisheit und Liebe zur Einheit finden. Worin aber besteht dieses Zeichen? - "Zu dem allem sprach Zarathustra nur ein Wort: ' m e i n e K i n d e r s i n d n a h e , m e i n e K i n d e r ' -, dann wurde er ganz stumm. Sein Herz aber war gelöst, und aus seinen Augen tropften Tränen herab und fielen auf seine Hände." [1)] Denn die Nähe der Kinder bedeutet für Zarathustra das höchste Glück; aber es sind nicht irgendwelche, es sind s e i n e Kinder, d.h. er versteht unter dem Zeichen "Kind" etwas Besonderes, vor allem die Einheit aller Gegensätze.
Was aber geschieht nun mit den höheren Menschen, auf die Zarathustra einst seine Hoffnung gesetzt hat? - "Inzwischen aber waren die höheren Menschen in der Hütte Zarathustras

---

1) Z IV Das Zeichen

wach geworden und ordneten sich miteinander zu einem Zuge an, daß sie Zarathustra entgegen gingen und ihm den Morgengruß böten: denn sie hatten gefunden, als sie erwachten, daß er schon nicht mehr unter ihnen weilte." [1]
Das ist bereits auffallend: Zarathustra hat die höheren Menschen ohne weiteres zurückgelassen.
"Als sie aber zur Tür der Höhle gelangten, und das Geräusch ihrer Schritte ihnen voranlief, da stutzte der Löwe gewaltig, kehrte sich mit einem Male von Zarathustra ab und sprang, wild brüllend, auf die Höhle los; die höheren Menschen aber, als sie ihn brüllen hörten, schrien alle auf, wie mit einem Munde, und flohen zurück und waren im Nu verschwunden." [1] Der höhere Mensch verträgt das Brüllen des Löwen nicht, denn er hat noch nicht zur Einheit von Weisheit und Liebe gefunden und steht damit weit unter dem Kind, dessen Kommen der Löwe ankündigt. Zarathustra aber erkennt jetzt, daß ihn der Wahrsager nur verführt hat, dem Notschrei dieser höheren Menschen zu folgen. Damit hat Zarathustra seine letzte Sünde begangen, nämlich Mitleid gehabt.
"Plötzlich sprang er empor, -
'M i t l e i d e n , d a s M i t l e i d e n m i t d e m h ö h e r e n M e n s c h e n ! schrie er auf, und sein Antlitz verwandelte sich in Erz. Wohlan! D a s - hatte seine Zeit!
Mein Leid und mein Mitleiden - was liegt daran!
Trachte ich denn nach G l ü c k e ? Ich trachte nach meinem W e r k e !'" [2]
Was ist mit diesem letzten Satz gemeint? Das Mitleid schaut nach Nietzsche letztlich auf den eigenen Vorteil, auf das eigene Glück [3], nach dem Werk aber trachtet die schaffende Liebe, welche echte Weisheit in sich trägt und sich so im

---

1) Z IV Das Zeichen
2) ebd.
3) Vgl. oben S. 159

Verschenken selbst vergißt. Auch das versinnbildet für Zarathustra das Kind, das nicht an sich selber denkt, weil es noch nicht reflektiert. "Wohlan! Der Löwe kam, meine Kinder sind nahe, Zarathustra ward reif, meine Stunde kam." [1]

Aus der Macht des Löwen also ergibt sich alles Andere, sodaß Nietzsche auch von Gott schreibt:
"Gott d i e h ö c h s t e M a c h t - das genügt! Aus ihr folgt Alles, aus ihr folgt - 'die Welt'!" [2] Das Vorhandensein der Welt nämlich ist nichts anderes als ein Beweis der schaffenden Liebe Gottes. So weisen die Tiere Zarathustras durch ihre Einheit in der Liebe auf das göttliche Sein, das im Kind noch deutlicher symbolisiert wird.

3.) Das Kind

Das Kind spielt im "Zarathustra" eine große Rolle. Die drei Verwandlungen am Beginn gipfeln im Symbol des Kindes, und das Glück Zarathustras am Ende lebt allein von der Nähe "seiner Kinder". So nimmt es nicht wunder, daß auch im Laufe der Gleichnisreden immer wieder vom Kind die Rede ist. Am Anfang des zweiten Teiles orientiert Zarathustra geradezu sich und seine Lehre am Kind und seinem Spiegel.
"Wahrlich, allzugut verstehe ich des Traumes Zeichen und Mahnung: meine L e h r e ist in Gefahr, Unkraut will Weizen heißen!" [3]
Warum aber ist gerade das Kind dazu berufen, Zarathustra die Wahrheit zu zeigen? Weil nur es auch die Weisheit Zarathustras versteht, die die Gelehrten nicht mehr verstehn.
"Als ich im Schlafe lag, da fraß ein Schaf am Efeukranze meines Hauptes, - fraß und sprach dazu: 'Zarathustra ist kein Gelehrter mehr!' Sprach's und ging stotzig davon und stolz. Ein Kind erzählte mir's.

---

1) Z IV Das Zeichen
2) WzM 1037
3) Z II Das Kind mit dem Spiegel

Gern liege ich hier, wo die Kinder spielen, an der zerbrochnen Mauer, unter Disteln und roten Mohnblumen.
Ein Gelehrter bin ich den Kindern noch und auch den Disteln und roten Mohnblumen." [1]
Auch das Kind ist ja in gewisser Weise ein Gelehrter; es ist nach Theodor H a e c k e r der "reine Wissenstrieb, der noch unvernünftig in einem jeden gesunden Kind die unermüdlichen Fragen stellt und jedes Kind neben dem Dichter, das es durch seine Einbildungskraft und seine Sprachschöpfung ist, auch zum Philosophen macht ..." [2]
Das K i n d also ist berufen, Zarathustra zu leiten, und zwar durch die Verkörperung eines zweifachen Seins.

a) Menschliches Sein:

Das Kind ist zunächst das Symbol für den Menschen in der Welt, der "der Schaffende" [3] heißt und dessen schöpferisches Schaffen "ein Spiel" [4] ist. "Was ist die Eitelkeit des eitelsten Menschen gegen d i e Eitelkeit, welche der Bescheidenste besitzt in Hinsicht darauf, daß er sich in der Natur und Welt als 'Mensch' fühlt!" [5]
Man wird dabei unwillkürlich erinnert an H e i d e g g e r s Humanismus-Brief und seine Rede vom "In-der-Welt-sein" des Menschen, die nichts mit Diesseits-Gläubigkeit zu tun hat. "Der Satz: das Wesen des Menschen beruht auf dem In-der-Welt-sein, enthält auch keine Entscheidung darüber, ob der Mensch im theologisch-metaphysischen Sinne ein nur diesseitiges oder ob er ein jenseitiges Wesen sei." [6]

---

1) Z II Von den Gelehrten

2) Th. Haecker: Was ist der Mensch? München o.J. (1949). 113f.

3) Z II Auf den glückseligen Inseln

4) Z I Von den drei Verwandlungen; vgl. K. Löwith: N' Phil., a.a.O. 105

5) MA II 304

6) M. Heidegger: Über den 'Humanismus'. Brief an Jean Beaufret. In: Überl. u. Auftr. Bd. 5, Bern o.J. (1947). 101

So ist es auch noch nicht gesagt, daß bei Nietzsche jede Transzendenz ausgeschlossen ist, wenn er im Kind eine positive Einstellung zu allem Irdischen, ein unbeschränktes Jasagen zur Welt verwirklicht findet.
"Aber sagt, meine Brüder, was vermag noch das Kind, das auch der Löwe nicht vermochte? Was muß der raubende Löwe auch noch zum Kinde werden?
Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen." [1]
Doch am Ende des zweiten Teiles hat Zarathustra selbst noch nicht begriffen, daß im spielenden Kind die größere Macht ruht als im raubenden Löwen, da eine Stimme zu ihm spricht:
"'Du hast die Macht, und du willst nicht herrschen.' -
Und ich antwortete: 'Mir fehlt des Löwen Stimme zum Befehlen.'
Da sprach es wieder wie ein Flüstern zu mir: 'Die stillsten Worte sind es, welche den Sturm bringen. Gedanken, die mit Taubenfüßen kommen, lenken die Welt. (...)
Du mußt noch Kind werden und ohne Scham.
Der Stolz der Jugend ist noch auf dir, spät bist du jung geworden: aber wer zum Kinde werden will, muß auch noch seine Jugend überwinden.'" [2]
Zarathustra ist noch nicht ohne Scham, d.h. er r e f l e k t i e r t noch über die Dinge, anstatt in U n s c h u l d zu allem Ja zu sagen und Vertrauen zu haben. Es sei in diesem Zusammenhang auf das kompromißlose Wort Christi hingewiesen: "Wahrlich, ich sage euch: Wer das Reich Gottes nicht annimmt wie ein Kind, wird nicht hineinkommen." [3] Denn es gehört Vertrauen und Mut dazu, zur Unendlichkeit des Seins Ja zu sagen. Darüber schreibt Karl R a h n e r : "Diese eine Wahrheit öffnet ... ins Unbegreifliche, ins Unübersehbare, in eine Dimension, in der wir die Verfügten, nicht die

---

1) Z I Von den drei Verwandlungen
2) Z II Die stillste Stunde
3) Lk 18,17

Verfügenden sind, die Anbetenden, nicht die Herrschenden." [1]
Wird nicht auch Zarathustra zugeflüstert, was er tun soll? Und wird er nicht zurechtgewiesen, weil er glaubt, nur als Löwe herrschen zu können? -
Weiter heißt es bei Rahner: "Wir werden in eine Weite hineingestellt, darin wir die Wege von uns aus nicht finden können, von einem Geschick erfaßt, das nicht von uns gesteuert wird. Aber der Mut, besser die glaubende, vertrauende Liebe, die sich solcher Unübersehbarkeit anvertraut, ist die Tat, in der der Mensch zu seinem eigensten Wesen Ja sagt, ohne zitternd vor ihm sich zu versagen." [2]
In dieser Selbstversagung nämlich scheint Zarathustra noch befangen zu sein. Erst im vierten Teil ist er dann so weit, daß er sagt:
" F u r c h t nämlich - ist unsere Ausnahme, Mut aber und Abenteuer und Lust am Ungewissen, am Ungewagten, - M u t dünkt mich des Menschen ganze Vorgeschichte." [3] Das Kind aber besitzt solch mutiges Vertrauen, wie auch Nietzsches Zeitgenosse Sören K i e r k e g a a r d erkannt hat, dessen Auffassung Karl Löwith wiedergibt: "Glücklich das kleine Kind, das sich noch nicht selber gewählt und darum noch nicht selber verloren hat, das in seiner naiven Selbstbekümmerung die Erwachsenen sich darum kümmern läßt, daß ihm nichts geschieht, und das selbst in der größten Lebensgefahr sich gleichbleibt und unverändert fortfährt, mit sich zu spielen." [4]
Dieses Spiel mit sich selbst ist Ausdruck einer Unschuld, in der Sein und Denken noch nicht oder nicht mehr entzweit sind, einer Unschuld, die Nietzsche "Die Unschuld des Werdens" [5] nennt und von der er sagt: "Erst die Unschuld des Werdens gibt uns den g r ö ß t e n M u t und die g r ö ß t e F r e i h e i t ! " [6] Mut und Freiheit aber vollenden sich erst dann, wenn Sein und Denken zur Einheit finden. Diese

---

1) K. Rahner: Vom Glauben inmitten der Welt (= Herder-Tb. 88), o.O. o.J. (Freiburg 2. Aufl.1962). 133

2) ebd.

3) Z IV Von der Wissenschaft

4) K. Löwith: N'Phil. d.e.W.d.Gl., a.a.O., 177

5) XII 393, 396

6) WzM 787

Einheit soll für Nietzsche das Kind symbolisieren [1], wobei nach Karl J a s p e r s das Leben "das U m g r e i f e n d e /ist/, worin Vernunft und Existenz ihren Ursprung haben, ohne daß der Ursprung als solcher erkennbar wäre." [2] Vernunft und Existenz meinen ja nichts anderes als Denken und Sein, die im vollen Leben des Kindes ihre Ursprungseinheit haben. Zarathustra selbst aber ist der "Fürsprecher des Lebens" [3], der mit dem Lachen eines Kindes die Todesmüdigkeit überwindet. Zu ihm sagen daher seine Jünger:

"Wahrlich, gleich tausendfältigem Kindsgelächter kommt Zarathustra in alle Totenkammern ...; wahrlich, das Lachen selber spanntest du wie ein buntes Gezelt über uns. Nun wird immer Kindes-Lachen aus Särgen quellen, nun wird immer siegreich ein starker Wind kommen aller Todesmüdigkeit: dessen bist du uns selber Bürge und Wahrsager!" [4]

Das Leben nämlich ist Fülle des Seins, und wer diese besitzt, der ist wahrhaft e r w a c h t von allen Träumen und Täuschungen. Darum sagt der heilige Einsiedler zu Zarathustra:

"Verwandelt ist Zarathustra, zum Kind ward Zarathustra, ein Erwachter ist Zarathustra: was willst du bei den Schlafenden?" [5] Obwohl also Zarathustra schon am Beginn zum erwachten Kind geworden ist, ist andererseits das kindliche Sein am Schluß noch nicht verwirklicht, es wird aber umso sehnsüchtiger erwartet: "Meine Kinder sind nahe" [6], sagt Zarathustra und deutet damit auf eine letzte, über-menschliche Vollkommenheit.

---

1) Vgl. E. Biser: 'Gott ist tot' 236
2) K. Jaspers: Einführung 220
3) Z II Der Wahrsager
4) Z II Der Wahrsager
5) Z Vorrede 2
6) Z IV Das Zeichen

b) Göttliches Sein:

Das Kind ist also nicht nur Vorbild für den Menschen und seine Haltung zur Welt, weil es Denken und Sein in lebendiger Unschuld vereint, es ist für Nietzsche auch vor allem Zeichen einer nicht mehr menschlichen Existenz. Denn die erste der drei Verwandlungen, nämlich das "Du-sollst" [1] des Kamels, könnte man als eine Frühstufe des Menschen betrachten, der noch nicht zur eigenen Entscheidung gefunden hat. Der Löwe dagegen sagt "Ich will" [1] und hat damit personale Selbständigkeit erreicht. Doch ist das noch nicht das letzte, wie es erst das Kind mit seinem "Ich bin" [2] verkörpert.

"Höher als 'du sollst' steht: ' I c h w i l l ' (die Heroen); höher als 'ich will' steht: 'Ich bin' (die Götter der Griechen)." [2]

Die Götter der Griechen sind zwar etwas anderes als ein absolut transzendenter Gott, aber es ist immerhin bezeichnend, daß gerade hier im Zusammenhang mit dem "Ich bin" von den Wesen die Rede ist, in denen Nietzsche nach B i s e r die höchste Seinsform verwirklicht findet. [3] Auffallend ist auch die Parallele zum Alten Testament, wo Gott Moses seinen Namen mitteilt: "Ich bin, der da ist'. Und er fuhr fort: 'So sollst du zu den Israeliten sprechen: Der 'Ich bin' hat mich zu euch gesandt.'" [4] Denn das reine Sein ist ja mehr als der bloße Wille, der noch über sich hinausstrebt, weil er noch nicht alles in sich enthält. Im Sein aber herrscht vollendete Einheit von Wollen und Tun, von Weisheit und Liebe, einer Liebe, von der Zarathustra sagt:

---

1) Z I Von den drei Verwandlungen

2) WzM 940

3) Vgl. E. Biser: 'Gott ist tot' 239

4) Ex 3,14

"Daß der Schaffende selber das Kind sei, das neu geboren werde, dazu muß er auch die Gebärerin sein wollen und der Schmerz der Gebärerin." [1]
Die wahre Weisheit kann nicht besser charakterisiert werden als durch die Worte, durch die sich Zarathustra von den sogenannten "Gelehrten" absetzt: "Geschickt sind sie, sie haben kluge Finger: was will m e i n e Einfalt bei ihrer Vielfalt!" [2] Die E i n falt hebt die E i n heit hervor, ohne die echte Weisheit nicht möglich ist. Das "Ich bin" weist darüber hinaus auch auf den personalen Charakter dieses Seins, das damit kein abstrakter Begriff ist, sondern das "Du" des "Du-sollst" und der Wille des "Ich will" in einem.[3]

So hat sich die Einheit in der Person des Herrschenden vorbereitet als Einheit von Wissen und Tat, wurde durch die Symbolkraft der Tiere Zarathustras zu Weisheit und Liebe vertieft und fand ihren Gipfel im Zeichen des Kindes, dessen allgemeines Ja-sagen und besonders dessen unschuldiges Leben die Fülle des absolut-persönlichen Seins anzeigt.

III.) L e b e n

Zarathustra ist so sehr dem Leben zugetan, daß er diese seine Liebe geradezu als Gefahr bezeichnet: "Die L i e b e ist die Gefahr des Einsamsten, die Liebe zu allem, w e n n e s n u r l e b t ! " [4] Denn erst das Leben in seiner ganzen Weite und Fülle bedeutet ihm vollendetes Sein. Das ist auch der Grund dafür, warum er Gott ablehnt; doch ist dabei nicht zu übersehen, daß ausdrücklich nur vom Begriff "Gott" die Rede ist, wenn Nietzsche schreibt: "Der Begriff

---

1) Z II Von den Gelehrten
2) Z II Auf den glückseligen Inseln
3) Vgl. E. Biser: 'Gott ist tot' 239
4) Z III Der Wanderer

'Gott' erfunden als Gegensatz-Begriff zum Leben, - in ihm alles Schädliche, Vergiftende, Verleumderische, die ganze Todfeindschaft gegen das Leben in eine entsetzliche Einheit gebracht!" [1]

Diesem Begriff setzt der Philosoph einen lebensvollen, persönlichen Gott entgegen, den er im griechischen Dionysos vorbildlich verkörpert findet: "Hierher stelle ich den Dionysos der Griechen: die religiöse Bejahung des Lebens, des ganzen, nicht verleugneten und halbierten Lebens." [2] Das geht Nietzsche über alles, das Leben in seiner Ganzheit zu belassen und nichts davon abzustreichen, weder Gut noch Böse, weder Licht noch Finsternis: "Dionysos ist, man weiß es, auch der Gott der Finsternis." [3] So erblickt er in diesem Geist der Griechen "das triumphierende Ja zum Leben über Tod und Wandel hinaus" [4]. Ein Leben aber über Tod und Wandel hinaus, d.h. ein vollendetes Leben, gibt es auf dieser Welt nicht. Vielmehr erinnern Kampf und Leiden den Menschen an das, "was sein Dasein im Grunde ist - ein nie zu vollendendes Imperfectum" [5].

Das Tier und das Kind dagegen wissen nichts davon, weil sie nur dem vollen Augenblick leben, während der Erwachsene nicht vergessen kann. "Deshalb ergreift es ihn, als ob er eines verlorenen Paradieses gedächte, die weidende Herde oder, in vertrauterer Nähe, das Kind zu sehen, das noch nichts Vergangnes zu verleugnen hat und zwischen den Zäunen der Vergangenheit und der Zukunft in überseliger Blindheit spielt." [5] Für den Erwachsenen aber ist es unmöglich, wieder zum Kind zu werden. Wie kann er also zu Zufriedenheit und Glück finden? - Dazu schreibt Karl L ö w i t h im Anschluß an Nietzsche: "Aber wie kann das bloße Nichterinnern oder Vergessen ein Weg zur Vollendung sein? Nur dadurch, daß sich

---

1) EH Warum ich ein Schicksal bin 8

2) WzM 1052

3) EH Genealogie der Moral; vgl. E. Biser: 'Gott ist tot' 202

4) GD Was ich den Alten verdanke 4 und Moral als Widernatur

5) UB Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben 1

der eigenwillige Mensch über und in etwas Anderem vergißt, das umfassender, mächtiger und ursprünglicher als er selber ist." [1] Dieses umfassende Andere war schon für den Schüler Nietzsche der "ewige Ozean" [2], ein Bild des Meeres, das im Zarathustra häufig wiederkehrt, besonders in dem sehnsüchtigen Ruf des Wahrsagers: "'Ach, wo ist noch ein Meer, in dem man ertrinken könnte': so klingt unsere Klage hinweg über flache Sümpfe." [3]

Dieses Meer aber ist nichts anderes als ein Sinnbild des vollendeten Lebens und damit des absoluten Seins; denn das Leben ist für ihn gleichbedeutend mit dem Sein, wie H e i d e g g e r nachgewiesen hat: "Wille zur Macht, Werden, Leben und Sein im weitesten Sinne bedeuten in Nietzsches Sprache das Selbe (WzM 582 und 689)." [4] Dieses absolute Sein steht auch über der Zeit, sodaß es die wesentliche Aufgabe des Philosophen ist, sich von seiner Zeit und von der Zeit überhaupt zu lösen, um sich in den "Ozean" zu vertiefen: "Was verlangt ein Philosoph am ersten und letzten von sich? Seine Zeit in sich zu überwinden, 'zeitlos' zu werden." [5] Denn erst in der Zeitlosigkeit nähert er sich der Unendlichkeit, bei der alle Gegensätzlichkeit aufgehoben ist, weil sie das Leben schlechthin darstellt. So spricht Augustinus zu der göttlichen Person unter anderem: "Immer bist Du der Wirkende, immer der Ruhende." [6]

---

1) K. Löwith: N' Phil. d.e.W.d.Gl., o.O. o.J. (Stg. 1956). 137
2) Schüleraufsatz über Fatum und Geschichte
3) Z II Der Wahrsager
4) Hw 213; vgl. NI 26
5) W Vorwort
6) Conf. 1,4

1.) Verstummen

Um dieses umfassende Leben zu erfahren, dazu muß der Mensch verstummen, er muß still werden vor der Größe des ganz Anderen. Denn dieser Andere ist nichts für einen Schauspieler, für den nur bunte, lärmende Äußerlichkeit wichtig ist. "Eine Wahrheit, die nur in feine Ohren schlüpft, nennt er /der Schauspieler/ Lüge und Nichts. Wahrlich, er glaubt nur an Götter, die großen Lärm in der Welt machen!" [1] Dagegen hält sich Zarathustra immer an die stillen Götter, an die stillen Wahrheiten, denn er hat gelernt: "Die stillsten Worte sind es, welche den Sturm bringen. Gedanken, die mit Taubenfüßen kommen, lenken die Welt." [2] Um diese Worte zu hören, muß der Mensch stumm werden. Dieses Verstummen aber ist mehr als nur aufhören zu reden oder sich in eigenen Gedanken einspinnen. Es bedeutet persönlichen Einsatz zum Aufspüren der Wahrheit. So schreibt Martin B u b e r : "Der S i n n wird gefunden, indem man sich mit dem E i n s a t z d e r e i g e n e n P e r s o n daran beteiligt, daß er sich kundtut." [3]
Es ist also nicht der Mensch, der den Sinn schafft [4], sondern der Sinn kommt offenbar dem Menschen, der sich bemüht, ihn zu finden, entgegen. Schon dieses Entgegenkommen weist wohl deutlich auf den personalen Charakter des Sinnes, dessen Größe darin besteht, daß er auch schweigen kann. So bekennt A u g u s t i n u s : "Und Du, wie verborgen bist Du, der Du erhaben thronest in Schweigen, der allein große Gott!" [5] Denn Schweigen ist nach Max S c h e l e r Zeichen gesteigerten persönlichen Seins: " D e r M e n s c h k a n n s c h w e i g e n . Nur eine P e r s o n kann 'schweigen'. Denn es liegt im Wesen einer Person - im Unterschied zu einem nur beseelten

---

1) Z I Von den Fliegen des Marktes
2) Z II Die stillste Stunde
3) M. Buber: Gottesfinsternis, Zürich 1957. 45
4) Vgl. a.a.O. 83
5) Conf. 1,18

Organismus und seinen in automatischen Ausdrucksäußerungen nach außen tretenden Lebensvorgängen -, daß sie die Erkenntnis dessen, was sie will, denkt, urteilt, durch ein anderes Wesen von ihrem freien Akte und Ermessen kann abhängig machen. Eine geistige Person allein kann schweigen." [1]

Der Mensch aber kann sich nur unvollkommen verbergen, weil er nicht nur Geist, sondern auch Leib ist, während Gott reiner Geist ist: "Nicht vermag er /der Mensch/ sein personales Dasein selbst zu verbergen. Wie aber steht es um eine leiblose, unsichtbare, vollkommene, unendliche und absolut freie Person? Es ist klar, daß es ihr Wesen nicht ausschließt, daß sie nicht nur ihren Geistgehalt, sondern auch ihr Dasein selber verschweigen, verbergen könnte." [2]

Gott verschweigt sich aber nicht, wenn er nach Augustinus auch schweigt, d.h. er spricht zum Menschen, aber nicht laut, sondern flüsternd. [3] Daher bedarf es der Bereitschaft des Menschen, dieses "Schweigen" zu hören. "So liegt es also im Wesen eines personalen Gottes, daß seine Daseinserkenntnis nur möglich sein kann vermöge dieses Grundaktes des Sichöffnens, des sich Durchfluten- und Durchleuchtenlassens durch das Ganze des in Gott zentrierten, durch seine Alliebe und seine durch sie fundierte Offenbarung uns zur Erkenntnis kommenden Weltsinnes." [4]

Was aber schreibt Nietzsche über den Freund, der ihm weit höher steht als der Nächste? - "Ich lehre euch den Freund und sein übervolles Herz. Aber man muß verstehn, ein Schwamm zu sein, wenn man von übervollen Herzen geliebt sein will." [5]

---

1) M. Scheler: Vom Ewigen im Menschen (= Ges. We.5), Bern ^{4}1954. 331

2) a.a.O.332

3) Vgl. a.a.O. 333

4) a.a.O. 333

5) Z I Von der Nächstenliebe

Dieser Freund ist ein Du, das den Menschen mit seiner Liebe durchdringt und also implizit mehr ist als der Mensch, dessen Aufgabe es andererseits ist, ein Schwamm zu sein, d.h. sich in Bereitschaft zu öffnen. Denn es handelt sich nach B u b e r bei einer Person nicht um einen Gegenstand, den man betrachten kann, sondern um ein Gegenüber, dem man begegnen muß. [1] Dazu ist Liebe nötig, "die sich i n der Bewegung auf ihr Ziel hin als Gegenliebe erkennt zu einer Liebe, die schon v o r h e r war und auf diese Seele zielte" [2]. Denn immer schon ist Gott die treibende Kraft vor jedem menschlichen Bemühen, was auch Nietzsche im Nachlaß betont, wenn er fordert: "Die Religion umzudeuten von diesem Standpunkte: der Gott in seiner Beziehung zu den Menschen." [3]
Gott ist also der Primäre, doch darf der Mensch nicht untätig sein; vielmehr muß er "aktiv" verstummen, um diese Welt übersteigen zu können. Diese Welt aber ist wesentlich Zeit, und der Weg zu ihrer Erkenntnis rational. Wie ist es nun möglich, Zeit und Erkenntnis zu übersteigen?

a) Übersteigen der Zeit:

"Der Tau fällt auf das Gras, wenn die Nacht am verschwiegensten ist." [4] So spricht es "ohne Stimme" [4] zu Zarathustra. In der Stille also wird Leben vermittelt; so ist sie auch die Voraussetzung dafür, daß der Mensch das absolute Du hören kann. Das Hören ist nämlich nicht nur unsinnlicher, geistiger als das Sehen [5], es ist gerade deshalb auch persönlicher; ich kann einen Menschen noch so lange betrachten, ich werde sein Inneres nie erkennen, wenn er nicht zu mir spricht. "Denn

---

1) Vgl. M. Buber: Gottesfinsternis, a.a.O., 56
2) M. Scheler: a.a.O. 333
3) UdW II 1360
4) Z II Die stillste Stunde
5) Vgl. G. Söhngen: Analogie und Metapher, Frbg.-Mü. 1962. 58

machen wir uns klar, wie überhaupt wir Dasein und Gehalt eines Gegenstandes vom Wesen der 'Person' uns wesensmöglich zur Erkenntnis bringen können. Ich nehme einen Menschen wahr mit allen mir von ihm zugänglichen Sinneseindrücken und Anschauungs- und Vorstellungsinhalten - und suche ihn zu erkennen, ferner mit allen Schlüssen, die auf diese Erfahrungen aufzubauen sind. Vermag ich darum - so er sich mir nicht s e l b e r durch Rede, Äußerung aller Art, Schrift usw. frei zu erkennen g i b t - zu erkennen, w a s er denkt, urteilt, wen er liebt, haßt? Ich vermag es nicht." [1]

Für Zarathustra ist es sogar so, daß das allzu betonte Schauen das wahre Erkennen verhindert: "Wer aber mit den Augen zudringlich ist als Erkennender, wie sollte der von allen Dingen mehr als ihre vorderen Gründe sehen!" [2] Nicht mit den Augen zudringlich, sondern mit den Ohren aufnahmebereit muß man sein, um hinter diese endliche Zeit blicken zu können. [3] Das aber erfordert Einsatz der eigenen Person bis zur Selbstaufgabe im Sinn von A u g u s t i n u s : "Verbirg nicht Dein Angesicht vor mir: ja sterben will ich daran, um nicht zu sterben, - auf daß ich es schaue." [4] Und auch Zarathustra ist es wert, selbst unterzugehen, um den Übermenschen zu erreichen, der ihm Gott ersetzen soll. [5] Dieser Selbstuntergang konkretisiert sich vor allem im Einschlafen, wie er es in seiner stillsten Stunde erfährt:

"Kennt ihr den Schrecken des Einschlafenden? - Bis in die Zehen hinein erschrickt er, darob, daß ihm der Boden weicht und der Traum beginnt.

Dieses sage ich euch zum Gleichnis. Gestern, zur stillsten Stunde, wich mir der Boden: der Traum begann.

---

1) M. Scheler: Vom Ewigen im Menschen (= Ges.We.5), Bern ^{4}1954. 331

2) Z III Der Wanderer

3) Vgl. Heideggers Rede vom "Ohr unseres Denkens" (Hw 246) und Bubers Kritik der "Optisierung des Denkens" (Gottesfi. 51), wie sie die indisch-griechische Philosophie verursacht habe.

4) Conf. 1,5

5) Vgl.

Der Zeiger rückte, die Uhr meines Lebens holte Atem, - nie hörte ich solche Stille um mich: also daß mein Herz erschrak." [1]
Daß es hier um die Zeit und ihre Überwindung geht, darauf weist schon die Rede von der Uhr des Lebens, noch mehr aber die in diesem Traum an Zarathustra ergehende Aufforderung, seinen abgründlichsten Gedanken zu verkünden: die "Ewige Wiederkehr des Gleichen". [2] Diese aber ist, wie sich gezeigt hat, der Versuch, die Zeit auf das unendliche Sein hin zu übersteigen [3], das sich jedoch nur in der stillen Einsamkeit offenbart. Darum spricht Zarathustra zu dieser Einsamkeit: "Denn offen ist es bei dir und hell; und auch die Stunden laufen hier auf leichteren Füßen. (...) Hier springen mir alles Seins Worte und Wortschreine auf: alles Sein will hier Wort werden, alles Werden will hier von mir reden lernen." [4] Die offene Helle dieser Einsamkeit deutet schon voraus auf die Vollendung der Zeit am Mittag. Noch aber herrscht das "Geheimnis vor Mittag" [5]; und selbst dieses spürt das Volk noch nicht. [6]

b) Übersteigen der Erkenntnis:

Das Verstummen ist nicht nur die Voraussetzung dafür, die Zeit übersteigen zu können, sondern auch dafür, die rationale Erkenntnis zu überwinden. Denn nur so kann das unendliche Sein gehört werden, das nach Bernhard Welte immer nur mittelbar, nie aber unmittelbar erfahrbar ist. [7] Auch für Zarathustra ist die Nacht in gewisser Weise "heller" als der klare Tag der Vernunft: "Laß mich, du dummer tölpischer dumpfer Tag! Ist die Mitternacht nicht heller?" [8] Mit anderen Worten: die dunkle Nacht der gläubigen Annahme ist besser geeignet zur Erkenntnis der letzten Gründe als

---

1) Z II Die stillste Stunde
2) Vgl. Z III Vom Gesicht und Rätsel
3) Vgl. oben S. 117 ff.
4) Z III Die Heimkehr
5) Z III Von der verkleinernden Tugend 3
6) Vgl. ebd.
7) Vgl. B. Welte: N! Atheismus u.d.Christentum, Dst.1958. 42
8) Z IV Das trunkene Lied 7

der eindeutige begriffsbildende Tag der Vernunft. Ähnlich spricht auch Augustinus vom Ohr seines Herzens, nicht von dem seines Denkens: "Siehe, Herr, meines Herzens Ohr ist bei Dir; tu es auf und 'sag meiner Seele: dein Heil bin ich.'" [1]

Es geht also darum, alles behauptende und selbstgewisse Denken hinter sich zu lassen; so fordert Zarathustra von sich selbst: "Du aber, o Zarathustra, wolltest aller Dinge Grund schaun und Hintergrund: so mußt du schon über dich selber steigen, - hinan, hinauf, bis du auch deine Sterne noch u n t e r dir hast!" [2] "Und wenn dir nunmehr alle Leitern fehlen, so mußt du verstehen, noch auf deinen eigenen Kopf zu steigen: wie wolltest du anders aufwärts steigen ?" [2]

Die Leitern sind die Krücken des streng begrifflichen Denkens, auf seinen eigenen Kopf zu steigen bedeutet aber, diese Krücken zu überwinden.

Im Anschluß an diese Gedanken von der Nacht als der überwundenen Begrifflichkeit schreibt Eugen B i s e r , daß es Nietzsche ähnlich wie Johannes Scotus darum gehe, "die zentrale Thematik n i c h t i m H o r i z o n t d e r S e i n s i d e e als der Negation der kategorialen Bestimmungen zu entwickeln, sondern a u f d e m H i n t e r g r u n d d e s N i c h t s , das als die Negation dieser Negation erst wirklich (...) zum 'Sein des Seienden' führt." [3] Auch für H e i d e g g e r ist ja das Sein nur durch das Nichts hindurch zu erfahren, sodaß man seine Gedanken mit A. Guzzoni so präzisieren kann: "Das Sein ist völlig unbestimmt und unbestimmbar." [4] Daher ist das Sein nach Heidegger nur die Art, wie der Mensch Seiendes erfährt als etwas, das sich im Kommen entbirgt. [5]

---

1) Conf. 1,5

2) Z III Der Wanderer

3) E. Biser: 'Gott ist tot' 273

4) A. Guzzoni: Ontologische Differenz und Nichts. In: M. Heidegger zum 70. Geburtstag, o.O. o.J. (Pfullingen 1959). 40

5) Vgl. a.a.O. 48

Damit es sich entbirgt, dazu muß der Mensch sich öffnen und hinhören. "Langsam ist das Erleben allen tiefen Brunnen: lange müssen sie warten, bis sie wissen, was in ihre Tiefe fiel" [1], sagt Zarathustra und meint damit, daß der Mensch in sich hineinhorchen muß, um das ihn erfüllende Sein zu ahnen, das ihn zugleich übersteigt. Daher erklärt auch der "Gewissenhafte des Geistes" [2]: "Lieber nichts wissen, als vieles halb wissen! (...) Ich - gehe auf den Grund." [2]

So streben die höheren Menschen, noch mehr aber Zarathustra selbst, über jede b e s t i m m t e Wahrheit hinaus und hin zum "unberührbaren Sein" [3]. Besser ist es, dieses Sein nur zu ahnen, als zu glauben, es zu be-greifen, in Wirklichkeit aber einer Täuschung zu unterliegen. Darauf spielt auch der Apostel Paulus an, wenn er aus dem Alten Testament zitiert: "Vernichten will ich die Weisheit der Weisen, die Klugheit der Klugen zuschanden machen." [4]

Besser ist es, in Torheit zu suchen, als in Klugheit zu erkennen; in diesem Sinn sagt auch Zarathustra: "Und die Blindheit des Blinden und sein Suchen und Tappen soll noch von der Macht der Sonne zeugen, in die er schaute, - wußtet ihr das schon?" [5]

Die Sonne aber ist hier das Symbol für das unendliche, persönliche Sein, vor dessen Licht der Mensch verstummen muß, um es zu erahnen und zu hören. [6]

---

1) Z I Von den Fliegen des Marktes

2) Z IV Der Blutegel

3) K. Jaspers: Einführung 233

4) 1 Kor 1,19; vgl. Is 29,14

5) Z II Von den berühmten Weisen

6) Welche Bedeutung haben aber dann Dionysos und der Gekreuzigte, mit denen sich Nietzsche auf seinen Wahnsinnszetteln abwechselnd identifiziert hat? - Die Antwort muß davon ausgehen, daß der "Gekreuzigte" beweist, daß "Dionysos" allein zur Lösung der Sinnfrage eben nicht genügt. Die Sonne aber als Symbol der Seinsfülle kann auch dem Unbefriedigten, dem Blinden Ziel sein.

2.) Mittag

Sonne, Licht, Stille - diese Sinnbilder werden ineins gefaßt im großen Mittag, den Zarathustra schon am Ende des ersten Teiles vorausblickend beschreibt:
"Und das ist der große Mittag, da der Mensch auf der Mitte seiner Bahn steht zwischen Tier und Übermensch und seinen Weg zum Abende als seine höchste Hoffnung feiert; denn es ist der Weg zu einem neuen Morgen.
Alsda wird sich der Untergehende selber segnen, daß er ein Hinübergehender sei; und die Sonne seiner Erkenntnis wird ihm im Mittag stehn." [1]
Der große Mittag ist also ein Zeichen der nahen Vollendung, und zwar sowohl der Erkenntnis als auch der Zeit, sowohl des menschlichen Wesens als auch seiner Welt. Doch geschieht das gerade dadurch, daß der Mensch sich von sich abwendet wie der Büßer des Geistes, von dem Zarathustra sagt: "Und erst, wenn er sich von sich selber abwendet, wird er über seinen eignen Schatten springen - und, wahrlich! hinein in s e i n e Sonne." [2] Die Sonne spendet alles Leben, daher ist es nur natürlich, daß sich alles vollendet und der Mensch sein eigentliches Wesen findet, wenn sie auf der Höhe ihrer Bahn steht und der Mensch sich ihr zuwendet. Doch entspricht es dem dialektischen Denken Nietzsches, daß die Mitte der Nacht als Sinnbild der abgeschirrten rationalen Erkenntnis eine fast ebenso große Rolle spielt wie der Mittag, sodaß der Philosoph beide in einem sieht als Höhepunkte des Lebens. "Hört ihr's nicht? Riecht ihr's nicht? Eben ward meine Welt vollkommen, Mitternacht ist auch Mittag. - " [3]

---

1) Z I Von der schenkenden Tugend 3
2) Z II Von den Erhabenen
3) Z IV Das trunkene Lied 10; vgl. JGB 44

Dieser dialektische Gegensatz von Tag und Nacht, von Licht und Dunkel hat sich etwa schon bei D i o n y s i u s Pseudo-Areopagita gezeigt, der der positiven und negativen Theologie noch einen dritten Weg entgegensetzt:
"Einen dritten Weg kann man einschlagen, wenn man die Augen schließt, im Schweigen und Dunkel versinkt und im überwesentlichen Licht ohne Bild, ohne Laut, ohne Begriff in mystischer Versenkung und in der Ekstase mit Gott eins wird." [1]
Fast genau dieselbe Methode finden wir bei Nietzsche in seinem "Zarathustra", und zwar in dem Kapitel "Mittags", das einen Höhepunkt des gesamten Werks darstellt. Denn wenn auch die Nacht von Bedeutung ist, so ist das "überwesentliche Licht" des Mittags für Zarathustra doch wichtiger. Das beweisen zahlreiche Stellen in und außerhalb des "Zarathustra".[2]

Die Stellung des bezeichneten Kapitels im "Zarathustra" wird auch aus einem früheren Plan deutlich, der dieses für den Schluß des letzten Teiles vorsah: "(Dies ist die l e t z t e Szene im vierten Teil - 'der g r o ß e M i t t a g' - h e i t e r - t i e f e r H i m m e l .)" [3]

In der endgültigen Fassung steht es dann zwar nicht am Ende, aber seine zentrale Bedeutung kommt darin zum Ausdruck, daß es fast genau in der Mitte des vierten Teiles aufscheint. In diesem Kapitel nun hat Zarathustra im Einschlafen eine Art Vision von der Vollendung der Welt und der Zeit. Vom Einschlafen war schon einmal kurz die Rede [4]; hier zeigt sich nun, daß es Zarathustra wichtiger ist, als etwa seinen Durst zu löschen. "Denn, wie das Sprichwort Zarathustras sagt: Eins ist notwendiger als das Andre." [5]
Offenbar ist damit gemeint, daß Zarathustra es vorzieht, im Einschlafen jedes Bild und jeden Laut hinter sich zu lassen,

---

1) J. Hirschberger: Geschichte der Phil. Bd. I, Frbg. ^{2}1955. 339

2) Vgl. K. Schlechta: N' großer Mittag, Frkf. 1954. 19

3) UdW II 1392

4) Vgl. oben S. 231 f.

5) Z IV Mittags

anstatt durch rationale Klarheit seinen Wissensdurst zu löschen. "Im Einschlafen aber sprach Zarathustra also zu seinem Herzen:
'Still! Still! Ward die Welt nicht eben vollkommen? Was geschieht mir doch?
Wie ein zierlicher Wind, ungesehn, auf getäfeltem Meere tanzt, leicht, federleicht: so - tanzt der Schlaf auf mir. Kein Auge drückt er mir zu, die Seele läßt er mir wach!" [1]

Es handelt sich also nicht um irgendein Einschlafen, sondern um eine Versenkung, bei der die Augen und die Seele wach bleiben. "Sie liegt stille, meine wunderliche Seele. Zu viel Gutes hat sie schon geschmeckt, diese goldene Traurigkeit drückt sie, sie verzieht den Mund.
- Wie ein Schiff, das in seine stille Bucht einlief: - nun lehnt es sich an die Erde, der langen Reisen müde und der ungewissen Meere." [1] Das suchende Schiff ist angekommen beim Glück, bei der Fülle des Lebens. "Still! Die Welt ist vollkommen. Singe nicht, du Gras-Geflügel, o meine Seele! Flüstere nicht einmal! Sieh doch - still! der alte Mittag schläft, er bewegt den Mund: trinkt er nicht eben einen Tropfen Glücks - einen alten braunen Tropfen goldenen Glücks, goldenen Weins? Es huscht über ihn hin, sein Glück lacht. So - lacht ein Gott. Still! - " [1]
Zugleich mit der Vollendung der Welt, die der Mittag als ein "Gott" bewirkt, geschieht auch und vor allem die Aufhebung der Zeit: "Was geschah mir: Horch! Flog die Zeit wohl davon? Falle ich nicht? Fiel ich nicht - horch! in den Brunnen der Ewigkeit?" [1] Am Ende des Kapitels zeigt sich, daß die Zeit tatsächlich davongeflogen ist in die Ewigkeit hinein. Denn die Sonne steht "immer noch gerade über seinem Haupte" [1]. Die Zeit ist also nicht vorgerückt, die Uhr des Lebens hat Atem geholt, die Seele hat die Ewigkeit des göttlichen Seins gefühlt, das B i s e r nach Zarathustra

---

1) Z IV Mittags

so beschreibt: "das im Augenblick des Vergessens eben noch Erinnerte; im Zerbrechen des Herzens erst voll Gewonnene; im Enteilen der Zeit für immer Eingeholte. Das aber bedarf zu seiner Gewährung keines noch so umfassenden Grundes außer ihm. Es schenkt sich aus eigener Huld. Auch braucht es zu seiner Klärung keine fremde Helle ..." [1]

Man könnte nach der Berechtigung fragen, für die Beschreibung so entscheidender Dinge nur Bilder zu verwenden; doch sind gerade für die letzten Fragen Bilder und Gleichnisse berechtigt, ja notwendig, entsprechend dem Wort Zarathustras: "Auf jedem Gleichnis reitest du hier zu jeder Wahrheit." [2] Schon das griechische Wort für Bild, φαντασία, bezeichnet ja nach Heidegger das " z u m - V o r s c h e i n - K o m m e n " [3], das Erscheinen der Wahrheit. Denn nur durch das Bild ist es möglich, ein solches transrationales Erlebnis so zu beschreiben, daß es nacherlebt werden kann. Die Erfahrung eines persönlichen Seins ist nämlich nichtig, wenn das Herz nicht mit-lebt; das betont Nietzsche im Nachlaß der "Zarathustra"-Zeit:
"Was ist ihnen noch 'Erleben'? Wie Mücken sitzen die Ereignisse auf ihnen, ihre Haut wird noch zerstochen, aber ihr Herz weiß nichts mehr davon." [4]
Worum geht es nun aber bei dem Erlebnis des "Mittags"? - Es handelt sich dabei, wie Nietzsche selbst sagt, um die philosophische Urfrage nach dem Grund alles Seienden: "Meine Aufgabe, einen Augenblick höchster Selbstbesinnung der Menschheit vorzubereiten, einen g r o ß e n M i t t a g , wo sie zurückschaut und hinausschaut, wo sie aus der Herrschaft des Zufalls und der Priester heraustritt und die Frage des warum?, des wozu? zum ersten Male a l s G a n z e s stellt. -" [5] Wird eine Frage als Ganzes gestellt, so richtet sie sich auch auf etwas Ganzes, nämlich

---

1) E. Biser: 'Gott ist tot' 286
2) Z III Die Heimkehr; vgl. oben 43 - 52
3) N I 505
4) UdW II647
5) EH Morgenröte 2

letztlich auf das Ganze des ewigen, unendlichen und persönlichen Seins. Dieses wird von Nietzsche - meist unausdrücklich - so umfassend vorgestellt, daß nicht nur derselbe Sachverhalt in verschiedenen Bildern auftritt, die sich gegenseitig ergänzen, sondern auch jedes einzelne Bild horizontlose Weite symbolisiert. Wie meist, so nimmt der Philosoph auch in diesem Zusammenhang seine Gleichnisse aus der Landschaft, wobei es seiner Absicht nicht entsprechen würde, jedes dieser Gleichnisse in rationale Begrifflichkeit zu übertragen. [1)]

Zunächst spielt für den Mittag das Licht eine Rolle, das die Sonne intensiv über das Meer breitet, weil sie im Zenith steht. Darüber heißt es schon im zweiten Teil:

"Denn schon kommt sie, die Glühende, - i h r e Liebe zur Erde kommt! Unschuld und Schöpfer-Begier ist alle Sonnen-Liebe! Seht doch hin, wie sie ungeduldig über das Meer kommt! Fühlt ihr den Durst und den heißen Atem ihrer Liebe nicht? Am Meere will sie saugen und seine Tiefe zu sich in die Höhe trinken: da hebt sich die Begierde des Meeres mit tausend Brüsten.

Geküßt und gesaugt w i l l es sein vom Durste der Sonne; Luft w i l l es werden und Höhe und Fußpfad des Lichts und selber Licht!" [2)]

Sonne und Meer streben nach Vereinigung im Licht; das Licht ist übrigens nicht nur in der Bibel von Bedeutung [3)], sondern auch bei Philosophen wie Pseudo-Dionysos [4)]. Vom Meer im besonderen war schon des öfteren die Rede. In seiner Nähe wird Zarathustra von Sehnsucht überwältigt: "Als er aber in die Nähe des Meeres kam und zuletzt allein unter den Klippen stand, da war er unterwegs müde geworden und sehnsüchtiger als noch zuvor." [5)]

---

1) Vgl. oben S. 39 - 43; ferner S. 82 f.

2) Z II Von der unbefleckten Erkenntnis

3) z.B. "In deinem Licht sehen wir das Licht." (Ps 36,10) - "Ich bin das Licht der Welt; wer mir nachfolgt, der wird nicht in Finsternis wandeln, sondern wird das Licht des Lebens haben." (Joh. 8,12)

4) Vgl. bes. De mystica theologia

5) Z III Der Wanderer

Denn immer sucht er nach dem Meer, "in dem man ertrinken könnte" [1] und dessen personale Struktur aus der Gleichsetzung mit einem außergewöhnlichen Menschen deutlich wird: "'Wo ist ein Meer, in dem man wirklich noch e r t r i n k e n kann? nämlich ein Mensch!' - dieser Schrei klingt durch unsere Zeit." [2]
Die Frage beweist: einen solchen Menschen gibt es nicht auf dieser Welt; und doch sehnt sich alles nach diesem unendlichen Du. Allerdings darf dieses nicht verwechselt werden mit dem Meer der Dichter, in dem Zarathustra sein Netz auswarf: "Aber immer zog ich eines alten Gottes Kopf herauf." [3] Zwar fand er einen Gott, doch den alten, überlebten, toten Gott, nicht das lebendige Du, dessen Unschuld ihm der Himmel verkörpert, der mit der Weite des Meeres verschmilzt, als Zarathustra sich auf hoher See befindet, "allein mit reinem Himmel und freiem Meere" [4]. Dieser Himmel, der sich über dem Meer wölbt, wird von Zarathustra als Person angesprochen:

"O Himmel über mir, du Reiner! Tiefer! Du Licht-Abgrund! Dich schauend schaudere ich vor göttlichen Begierden.
In deine Höhe mich zu werfen - das ist m e i n e Tiefe! In deine Reinheit mich zu bergen - das ist m e i n e Unschuld! Den Gott verhüllt seine Schönheit: so verbirgst du deine Sterne. Du redest nicht: so kündest du mir deine Weisheit. Stumm über brausendem Meere bist du heut mir aufgegangen, deine Liebe und deine Scham redet Offenbarung zu meiner brausenden Seele." [5]
Klingt das nicht wie ein Gebet von Augustinus? Und doch darf nicht übersehen werden, daß Zarathustra den Himmel gerade Gott entgegensetzt, wenn er ihn mit Gott vergleicht;

---

1) Z II Der Wahrsager
2) XII 346
3) Z II Von den Dichtern
4) Z III Von der Seligkeit wider Willen
5) Z III Vor Sonnenaufgang

andererseits aber zeigt das wiederum, daß ihm der Himmel und ähnliche Bilder eben als Gottesersatz, als persönlicher Gott dienen, der ihm seine Weisheit offenbart.
"Bist du nicht das Licht zu meinem Feuer? (...) Und all mein Wandern und Bergsteigen: eine Not war's nur und ein Behelf des Unbeholfenen: - fliegen allein will mein ganzer Wille, in d i c h hinein fliegen!" [1] Für die Erfahrung des unendlichen Seins ist das Fliegen ein adäquater Vergleich, weil es die Überwindung von Raum und Zeit deutlich macht.

Immer aber sind Licht, Meer und Himmel begleitet von der Stille, in der allein sich wahre Größe zeigt. [2] Daher jubelt Zarathustra: "Sommer wurde ich ganz und Sommer-Mittag! Ein Sommer im Höchsten mit kalten Quellen und seliger Stille: o kommt, meine Freunde, daß die Stille noch seliger werde!" [3] Und im Kapitel "Mittags" ermahnt Zarathustra immer wieder zur Stille, die die Vollendung der Welt und der Zeit fordert: "Still! Die Welt ist vollkommen." [4] Eine Parallelstelle aus der "Zarathustra"-Zeit ist uns im Nachlaß überliefert: "Steht nicht die Welt eben still? Wie mit dunklen Zweigen und Blättern umwindet mich diese Stille." [5]
Schon als vom Verstummen die Rede war, hat sich gezeigt, daß die Stille Zeichen der Ewigkeit und Voraussetzung für ihre Erfahrung ist. [6] Besonders am Mittag aber herrscht diese Stille, wo die Zeit davonfliegt und das Hören wichtig wird. [7] Darum faßt auch Heidegger die beiden Begriffe "Mittag und Ewigkeit" in einem Kapitel zusammen [8], weil sie zusammengehören. Ewigkeit bedeutet für Nietzsche aber nicht nur Jenseits

---

1) Z III Vor Sonnenaufgang

2) Vgl. Z II Von großen Ereignissen: "Die größten Ereignisse - das sind nicht unsre lautesten, sondern unsre stillsten Stunden."

3) Z II Vom Gesindel

4) Z IV Mittags

5) UdW I 1043

6) Vgl. oben S. 228 ff.

7) Vgl. Z IV Mittags: "Horch! Flog die Zeit wohl davon?"

8) M. Heidegger: N I 335 ff.

der Zeit, sondern auch Jenseits von Gut und Böse: "Denn alle Dinge sind getauft am Born der Ewigkeit und jenseits von Gut und Böse." [1] Denn alles Seiende trägt etwas vom ewigen Sein in sich, bei dem alle Gegensätze zur Einheit aufgehoben sind. Darum ist auch "der große Mittag vollgestopft mit vereinigten Gegensätzen" [2], und Nietzsches "Lob /gilt/ der kühlen, dialektischen Vernunft" [3], die allein zur Negation der Negation und damit zum absoluten Sein führt. Dieses Sein ist voller Leben, es ist erfüllter Raum, insofern es alles in sich enthält und außer sich nur das Nichts hat; in diese Richtung gehen Nietzsches Worte: "Mit festen Schultern steht der Raum gestemmt gegen das Nichts. Wo Raum ist, da ist Sein." [4]

3.) Weisheit

Neben dem Verstummen als Versenkung ins Leben und dem Mittag als Zeichen dieses vollendeten, überzeitlichen Lebens erweist sich die Weisheit als das überrationale Leben. Das unendliche Sein beginnt ja für Nietzsche und seine Symbole immer erst dort, wo das rationale Denken aufhört. [5] "Das aber ist, im Vokabular ihrer spezifischen Erfahrung gesagt, jene Region, zu der man, statt aus eigener Kraft aufzusteigen, sich nur noch e m p o r z i e h e n lassen kann, weil sie sich über die Welt des rational Erklärbaren und willentlich Verfügbaren erhebt wie der Himmel über die Erde. Oder schließlich

---

1) Z III Vor Sonnenaufgang
2) UdW II 1377/16.
3) UdW II 1377/17.
4) XII 239
5) Vgl. oben S. 233

bei ihrem eignen, für ihre Seins- und Denküberlegenheit charakteristischen Namen angesprochen, die Sphäre der W e i s h e i t . " [1]

In diesen Sätzen Bisers wird deutlich, daß nur jener Mensch den Weg der Weisheit geht, der sich von der allem, auch dem rationalen Seinsbegriff überlegenen Weisheit führen läßt. Nur so kann nach Biser die Gottesfrage überhaupt sinnvoll gestellt werden, nämlich außerhalb der engen rationalen Grenzen. [2] Diese Grenzen wurden treffend beschrieben von Immanuel K a n t , der übrigens ähnliche Bilder wie Nietzsche verwandte, etwa in folgenden Sätzen: "Die leichte Taube, indem sie im freien Fluge die Luft teilt, deren Widerstand sie fühlt, könnte die Vorstellung fassen, daß es ihr im luftleeren Raum noch viel besser gelingen werde. Ebenso verließ P l a t o die Sinnenwelt, weil sie dem Verstande so enge Schranken setzt, und wagte sich jenseits derselben auf den Flügeln der Ideen in den leeren Raum des reinen Verstandes." [3]

Auch Zarathustra will wie ein Vogel durch die Luft fliegen, hinein in den weiten Raum, jedoch nicht in den leeren Raum des Verstandes, sondern in den erfüllten Raum des lebendigen Seins und der Weisheit.

Weiters hieß es an anderer Stelle bei Kant: "Wir haben jetzt das Land des reinen Verstandes nicht allein durchreist und jeden Teil davon sorgfältig in Augenschein genommen, sondern es auch durchmessen und jedem Dinge auf demselben seine Stelle bestimmt. Dieses Land aber ist eine Insel, und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und stürmischen Ozean, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflechtet, von denen

---

1) E. Biser: 'Gott ist tot' 291

2) Vgl. a.a.O. 290

3) I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, ^{2}1787. Einleitung III

er niemals ablassen und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann." [1]

Auch von Nietzsche her sind uns Insel und Meer vertraute Symbole; aber Zarathustra verläßt die abgegrenzte "Insel" des reinen Verstandes und findet sein Glück auf dem weiten Meer der Weisheit: "Als er aber vier Tagereisen fern war von den glückseligen Inseln und von seinen Freunden, da hatte er allen seinen Schmerz überwunden: - siegreich und mit festen Füßen stand er wieder auf seinem Schicksal."[2] Denn die unendliche Weisheit allein gibt Zarathustra Kraft, Mut und Ausdauer, sie, die so schwer zu ergründen ist wie das Leben. Denn Weisheit ist Leben: "Daß ich aber der Weisheit gut bin und oft zu gut: das macht, sie erinnert mich gar sehr an das Leben!" [3] Das Leben aber erscheint Zarathustra unergründlich. "In dein Auge schaute ich jüngst, o Leben! Und ins Unergründliche schien ich mir da zu sinken. Aber du zogst mich mit goldner Angel heraus; spöttisch lachtest du, als ich dich unergründlich nannte.
'So geht die Rede aller Fische, sprachst du; was s i e nicht ergründen, ist unergründlich.'" [3]

Die Fische, die vom Wasser leben, können das Meer nie ergründen, so wenig, wie die Menschen, die von der Weisheit leben, diese ergründen können. Und doch liebt Zarathustra das Leben wie auch die Weisheit. Denn diese ist wirklich ein Meer, in dem man ertrinken kann, und andererseits das Mittel, sich für die Unendlichkeit zu öffnen. Diese menschliche Weisheit ist für Nietzsche "unabhängig vom Wissen der Wissenschaft" [4], weil sie eine Haltung jenseits und über der ratio darstellt. So gilt sie für Biser mit Recht "als der adäquate Ausdruck von Nietzsches höchstem denkerischem Anspruch" [5], mit dem Nietzsche nach seinen

---

1) I. Kant: a.a.O. Die transzendentale Analytik, 2. Buch, 3. Hauptstück

2) Z III Von der Seligkeit wider Willen

3) Z II Das Tanzlied

4) UdW I 186

5) E. Biser: 'Gott ist tot' 257

eigenen Worten "eine Höhe und Vogelschau der Betrachtung gewinnen" [1] will. Diese Weltbetrachtung nennt er "artistisch" [2] und "antimetaphysisch" [2], weil sie sich gegen eine Systematik bloßer Begriffe richtet.
Seine Auffassung vom Sein geht vielmehr über alle Begriffe hinaus und hin auf das Ganze des Lebens: "Mit dem Wort 'dionysisch' ist ausgedrückt: ein Drang zur Einheit, ein Hinausgreifen über Person, Alltag, Gesellschaft, Realität, über den Abgrund des Vergehens ..." [3] Fast genau dasselbe Anliegen verfolgt Augustinus mit der Feststellung, daß Gott "höher als selbst mein Höchstes" [4] ist. Nach Biser enthält in dieser Hinsicht auch der anselmianische Gottesbeweis einen wahren Kern, insofern er nämlich versucht, vom größten menschlichen Gedanken zum denkunabhängigen, weil in sich selbst existierenden Gott fortzuschreiten. [5] Dieser Gott ist als die vollkommene Person unendlich erhaben über den Menschen, sodaß für Max S c h e l e r folgendes klar ist: "daß, w e n n Gott Personalität irgend einer Form besitzt, es auch im W e s e n Gottes selber gelegen sei, daß Gott, s o w e i t er persönlich ist, evident niemals n u r durch unsere spontanen Erkenntnisakte zu unserer Erkenntnis gebracht werden könne; daß vielmehr das Zustandekommen dieser auch nur möglichen Erkenntnis bei ihm selber beginnen müsse ..." [6] Wenn man ernst macht mit der Zustimmung, daß Gott Person ist, dann gibt es eine Erkenntnis nicht durch den begriffebildenden Verstand, "sondern nur durch einen freien Aktus der Selbsterschließung der göttlichen Person. Insofern gibt es also sogar eine evidente

---

1) WzM 1004
2) WzM 1048
3) WzM 1050
4) Conf. 3,6
5) E. Biser: 'Gott ist tot' 296 f.
6) M. Scheler: Vom Ewigen im Menschen (= Ges.We. 5), Bern 4.Aufl.1954. 330 f.

Einsicht in die Unbeweisbarkeit Gottes als daseiender Person - wenn man will einen 'Beweis der Unbeweisbarkeit Gottes als Person'." [1]

Denn in diesem Bereich, den auch Nietzsche indirekt anstrebt, ist das begreifende und Besitz-ergreifende Denken zu Ende.

Daher erklärt unser Philosoph: "Wie hoch ich wohne? Niemals noch zählte ich, wenn ich stieg, die Treppen bis zu mir: wo alle Treppen aufhören, da beginnt mein Dach und Fach." [2]

Denn er ist der Wanderer, der keine Gefahr scheut und von dem er selbst in der "Fröhlichen Wissenschaft" dichtet:

"'Kein Pfad mehr! Abgrund rings und Totenstille!' -
So wolltest du's! Vom Pfade wich dein Wille!
Nun, Wandrer, gilt's! Nun blicke kalt und klar!
Verloren bist du, glaubst du - an Gefahr." [3]

Welchen anderen Weg wählt der vom Pfad gewichene Wanderer? - Jenen Weg, der für die strenge Logik ungangbar ist, wie im "Zarathustra"-Kapitel "Der Wanderer" präzisiert wird: "Dein Fuß selber löschte hinter dir den Weg aus, und über ihm steht geschrieben: Unmöglichkeit." [4] Es scheint hier ein Vergleich mit Goethes "Faust" angebracht, wo Mephistopheles feststellt: "Kein Weg!" [5], während Faust fordert:

"Nur immer zu! Wir wollen es ergründen,
In deinem Nichts hoff' ich das All zu finden." [6]

Diese Dialektik, wie sie hier im Gegensatz von "Nichts" und "All" zum Ausdruck kommt, beherrscht auch Nietzsches gesamtes Denken:

---

1) M.Scheler: a.a.O. 331
2) UdW I 1214
3) FW Scherz, List und Rache 27
4) Z III Der Wanderer
5) J.W. Goethe: Faust II Finstere Galerie
6) a.a.O.

"Woher kommen die höchsten Berge? So fragte ich einst.
Da lernte ich, daß sie aus dem Meere kommen.
Dies Zeugnis ist in ihr Gestein geschrieben und in die Wände ihrer Gipfel. Aus dem Tiefsten muß das Höchste zu seiner Höhe kommen. -" [1]

Tief aber ist auch die Welt; nur wenn man in sie eindringt und durch sie hindurch, erkennt man die dahinterstehende Größe, nicht aber im lauten Denken des Tages. Darum spricht Zarathustra: "Die Welt ist tief -: und tiefer als je der Tag gedacht hat. Nicht alles darf vor dem Tage Worte haben. Aber der Tag kommt: so scheiden wir nun!" [2]

Denn die Erforschung der Tiefe der Welt und der Tatsache, "daß auch unter dieser Wirklichkeit, in der wir leben und sind, eine zweite ganz andre verborgen liege" [3], ist nicht für den hellen Tag bestimmt, an dem alles hart und klar ins Licht tritt. In diesem Bereich, der letztlich ins göttliche Sein mündet, ist ja Bereitschaft das wichtigste, wie auch Augustinus betont: "Was soll es mir, wenn einer das nicht fassen kann? Er freue sich auch und spreche: 'Was ist dies?' Er freue sich auch so, und möge lieber im Nichtfinden Dich finden als im Finden doch Dich nicht finden." [4]

Denn hier geraten Denken und die Philosophie an ihre Grenze und münden in die Weisheit. [5] Auch Nietzsche geht immer mehr über jede Gegensätzlichkeit hinaus und nähert sich der umfassenden Einheit: [6] "Auf dieser Bahn gelangt Nietzsche in einzelnen späteren Aphorismen über das Gegensatz-Denken

---

1) Z III Der Wanderer

2) Z III Vor Sonnenaufgang

3) GdT 1

4) Conf. 1,6

5) Vgl. dazu S. Rosen: Wisdom. The End of Philosophy. In: The Review of Metaphysics XVI/2, New Haven 1962. 181-211

6) Vgl. oben S. 70 f., 73, 211

in einer Weise hinaus, die fernöstlichem Wissen um das Unaussprechliche angehört." [1] Damit deutet Hermann W e i n an, daß der Gegensatz bei Nietzsche zwar eine große Rolle spielt, aber hintendiert auf das letzte Unnennbare. Daraus erklärt sich auch Heideggers Charakterisierung von Nietzsches Weltbetrachtung als einer "negativen Theologie ohne den christlichen Gott!" [2], was ja nicht ausschließt, daß Nietzsches dialektisches Streben unausdrücklich auf Gott gerichtet ist.

In diesem Sinn betrachten wir noch einmal den großen Mittag Zarathustras, indem wir ihn vergleichen mit A u g u s t i n s V i s i o n in Ostia. Auch dort nämlich geht es um die Überwindung der Welt und der Zeit, um zur Weisheit als der Fülle des Lebens zu gelangen; so beschreibt Augustinus sein Gespräch mit der Mutter: "Und höher stiegen wir auf im Betrachten, Bereden, Bewundern Deiner Werke, und wir gelangten zu unserer Geisteswelt. Und wir schritten hinaus über sie, um die Gefilde ungeschöpflicher Fülle zu erreichen, auf denen Du Israel auf ewig weidest mit der Speise der Wahrheit; und dort ist das Leben die Weisheit, die Weisheit, durch die alles Geschöpfliche entsteht, was je gewesen ist und was je sein wird." [3]

Denn sie steht in einem ewigen Augenblick über der Zeit, was auch Zarathustra am Mittag ahnt, als ihm die Zeit davonfliegt; von jener Weisheit sagt Augustinus: "Es gibt in ihr kein Gewesensein noch ein Künftigsein, sondern das Sein allein, weil sie ewig ist." [3] Das Organ aber, das für dieses Erlebnis beansprucht wird, ist weniger das Gehirn als vielmehr das Herz: "Da streiften wir sie leise in einem vollen Schlag des Herzens; da seufzten wir auf ..." [3] Und Zarathustra klagt und jubelt zugleich: " - Was geschieht mir? Still! Es sticht mich - wehe - ins Herz? Ins Herz! O zerbrich, zerbrich, Herz, nach solchem Glücke, nach solchem Stiche!" [4]

---

1) H. Wein: Posit. Antichristentum, Den Haag 1962. 105; vgl. dazu Sarvepalli Radhakrishnan: Wissenschaft u. Weisheit. Westl. u. östl. Denken, o.O. o.J. (München 2. Aufl. 1962)

2) M. Heidegger: N I 353

3) Conf. 9,10

4) Z IV Mittags

Diesem Ereignis wird nur mehr völliges Verstummen gerecht, darum Zarathustras Aufforderungen zur Stille, darum sagt auch Augustinus vom Weisen, "daß ihm verstummten die Träume und die Kundgaben der Phantasie, daß jede Art Sprache, jede Art Zeichen und alles, was in Flüchtigkeit sich ereignet, ihm völlig verstummte" [1]. Denn nur so ist eine Annäherung an das große Schweigen Gottes möglich. Dazu fügen sich die Worte, die Zarathustra zum Himmel als dem Symbol der göttlichen Person spricht: "Den Gott verhüllt seine Schönheit: so verbirgst du deine Sterne. Du redest nicht: so kündest du mir deine Weisheit." [2]

---

1) Conf. 9,10

2) Z III Vor Sonnenaufgang

N a c h w i r k u n g
der Ansätze Nietzsches

In diesem Kapitel soll darauf hingewiesen werden, welche Nachwirkung die Ansätze Nietzsches im 20. Jahrhundert gefunden haben. Dabei bleibt aber unberücksichtigt, ob die Vertreter solchen Denkens sich ausdrücklich auf Nietzsche beziehen oder "unabhängig" von ihm zu ähnlichen Ergebnissen kommen wie jener. Denn auf jeden Fall ist unser Jahrhundert - direkt oder indirekt - stark vom "Umwerter aller Werte" beeinflußt, und zwar auf den verschiedensten Gebieten des Geisteslebens. Bevor wir auf Einzelheiten eingehen, sei auf jene Bewegung hingewiesen, die im Todesjahr Nietzsches ihren Anfang nahm und bis in die Dreißigerjahre hinein fortwirkte, nämlich auf die deutsche Jugendbewegung. Wie ihr Name schon sagt, ging sie vor allem von der Jugend aus, die zu jeder Zeit für einen Neuaufbruch gegenüber alten, erstarrten Formen prädestiniert ist, eine Haltung, aus der heraus auch Nietzsche die überlieferten Werte zerbrach. Im übrigen bezog sich die Jugendbewegung auch ausdrücklich auf ihn [1], wenn in ihr der offene Horizont, die Dynamik, das Zerreißen alles Fertigen angestrebt wurde. Auch im Kampf gegen den Rationalismus und für das Leben, in der Wendung zur Natur und der Wertschätzung des Leibes war man sich mit Nietzsche einig, besonders aber im Mut zur Wirklichkeit, der allen abstrakten Idealismus vernichten sollte. Schließlich hängt damit auch die Wende vom Monolog zum Dialog zusammen, die sich vor allem bei Ferdinand E b n e r ausprägte und die zugleich dem Schweigen zu seinem Recht verhalf. Denn der Dialog verlangt das Hören auf die Rede des Du und das Verstummen vor letzten unaussprechbaren Wirklichkeiten. So näherte man sich der Einsicht, daß zur menschlichen Natur reden u n d schweigen gehört wie aus- u n d einatmen. Kann es da noch wunder nehmen, daß deutsche Jugendbewegte im Schützengraben

---

1) Vgl. Adolf Eller: Die deutsche Jugendbewegung , Versuch einer philosophischen Deutung, Diss. Innsbruck 1963. 88 - 93

des Ersten Weltkrieges neben dem Neuen Testament und Goethes "Faust" auch Nietzsches "Zarathustra" bei sich trugen? -
Doch nun ist es an der Zeit, auf einzelne Geistesgebiete einzugehen, die zumindest teilweise von der Jugendbewegung her beeinflußt wurden. Außer in der Philosophie zeigten sich Nietzsches Nachwirkungen vor allem in der Dichtung und in der Theologie. Dabei kann es sich nur um Andeutungen ohne Anspruch auf Vollständigkeit handeln, wenn wir auf einige "Nachfahren" Nietzsches hinweisen, die mit dessen Hauptziel übereinstimmen, den Menschen zu befreien und andererseits ein personales Absolutes als Ziel zu sehen.

1.) Dichtung

Im Bereich der Dichtung ist als Nietzsche-Epigone Carl D a l l a g o zu nennen. Der Südtiroler ist begeistert von Nietzsches Schriften, in ihnen findet er erst sich selbst. Denn auch er liebt Natur und Landschaft, auch er betont die Einheit von Materie und Geist im Leib und im Tanz. Bezüglich des Gottesproblems aber geht er insofern über Nietzsche hinaus, als er den Gegensatz Dionysos und Gekreuzigter nicht stehen läßt, sondern ausdrücklich auflöst, da für ihn nicht nur Dionysos, sondern auch Christus die Welt und den Menschen zurückgewonnen habe: "Alle Menschwerdung im höchsten Sinne, wir dürfen sagen: im Sinne Jesu, ist Rückkehr oder Hinkehr zum Ursprung des Lebens, zu Gott. - - " [1]
Auch wenn Dallago mehr oder weniger pantheistisch Gott vorstellt, so weist er doch auf ein dynamisches im Gegensatz zu einem starren Verständnis hin, wenn er Gott als Ursprung des L e b e n s bezeichnet. Was dessen Erkenntnis betrifft, so resultiert diese aus Gottes Wirksamkeit in der Welt und der Bedürftigkeit und Endlichkeit des Menschen.

---

1) Carl Dallago: Das Buch der Unsicherheiten, Leipzig 1911. 34

Nur weil Welt und Mensch zugleich auch Abbilder Gottes sind, ist eine Erfahrung von ihm möglich, wenn er auch im letzten ein Geheimnis bleibt: "Sei nicht neugierig nach Gott! Du findest seinen U r s p r u n g überall - in der Schöpfung wie in dir selber - in der Natur der Schöpfung, wie in deiner Natur. Sein W e s e n aber ergründest du nie." [1] Denn "Gott ist das A n t w o r t l o s e." [2] Das heißt, er ist im letzten keine endgültige Antwort, die man ad acta legen könnte, wenn man sie einmal gefunden hat.
Auch Georg T r a k l , der überzeugter Protestant war, ist an der Grenze des Sagbaren verstummt. Das zeigt sich darin, daß er nur selten ausdrücklich von Gott spricht; er zieht es vor, auf das Unnennbare bloß hinzuweisen, anstatt es zu bezeichnen. Daher nimmt er - ähnlich wie Nietzsche - keine Rücksicht auf logische Widersprüche, denn was er mitzuteilen hat, ist über alle Logik erhaben, es ist "unsäglich". Unter dem bezeichnenden Titel "Unterwegs" findet sich der Vers:

"Unsäglich ist das alles, o Gott,
daß man erschüttert ins Knie bricht." [3]

Nur das Verstummen wird dem Schweigen Gottes gerecht, ein Schweigen, das durchaus eine Positivität darstellt, wie sich in "De profundis" zeigt:

"Gottes Schweigen
Trank ich aus dem Brunnen des Hains." [4]

Und in dem Gedicht "Psalm" stehen die Worte, die Gottes Erhabenheit noch deutlicher machen:

"Schweigsam, über der Schädelstätte
öffnen sich Gottes goldene Augen." [5]

So stimmen wir Walther K i l l y zu, wenn er sagt: "Trakls Poesie existiert von vornherein in der Spannung zwischen der Unsäglichkeit ihrer ursächlichen Erfahrungen und der Notwendigkeit, sie zu begreifen," [6]

---

1) C. Dallago: Das Buch der Unsicherheiten, Lpz.1911. 26
2) a.a.O. 243
3) G. Trakl: Die Dichtungen, Salzburg o.J. (9.Aufl.). 67
4) a.a.O. 67
5) a.a.O. 63
6) W. Killy: Er notierte das Unausdrückbare. Zum 50. Todestag von G. Trakl. In: Die Zeit Nr. 45 (6.11.), Hamburg 1964. 23

einer Spannung, die wohl jedem Verhältnis des Menschen zu Gott eigen ist.
Erwähnt sei auch noch Rainer Maria R i l k e , dessen Gedanken bei Romano G u a r d i n i eine ausgezeichnete Deutung gefunden haben: "... das Herz dringt in die Tiefe der Vergänglichkeit vor und entdeckt in ihrem innersten Raum selbst ein Geheimnis der Verwandlung. (...) Die Vergänglichkeit, die Endlichkeit also, wird so angenommen, vollzogen, 'geleistet', daß aus ihr etwas Über-Endliches durchbricht." [1]
Ganz ähnlich sucht auch Nietzsche, das Endliche in seiner Fülle anzunehmen, zu übersteigern, um es auf ein Absolutes hin zu überwinden, das in seiner Erhabenheit nicht Rede und Antwort steht, von dem vielmehr gilt, was Rilke einmal dichtet: "Nichts ist so stumm, wie eines Gottes Mund." [2]

2.) Philosophie

Bei der Andeutung von Nietzsches Nachwirkung in der Philosophie kann es sich natürlich nur darum handeln, Gedanken von Philosophen, die schon im Laufe des Vorigen erwähnt wurden, noch einmal in einigen Ergänzungen hier zusammenzustellen.

Dabei wäre als erstes Nicolai H a r t m a n n zu nennen, ein Philosoph, der noch in einer ganz ähnlichen Gottesvorstellung wie Nietzsche befangen ist und von da her zu einem postulatorischen Atheismus kommt. Die Annahme eines Gottes ist für ihn unmoralisch, da diese eine Herabsetzung und Verachtung des Menschen, einen Verrat an seiner Freiheit bedeutet. [3] Sich seine Schuld abnehmen zu lassen, empfindet Hartmann als viel größeres Übel, als die Schuld selber zu tragen. Daraus folgt - umgekehrt wie bei Kant - nicht die Forderung, sondern die Ablehnung Gottes; Religion wird zur Illusion.

---

1) R. Guardini: Zu Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der zweiten, achten und neunten Duineser Elegie (= Sammlung, Überlieferung und Auftrag, hrg. von Ernesto Grassi, Reihe Probleme und Hinweise, Bd.2), Bern 1946. 25

2) R.M. Rilke: Verse. In: Sämtle. Werke, hrg. von Ernst Zinn, Bd. 2, o.O. o.J. (Wiesbaden 1956). 53

3) Vgl. N. Hartmann: Ethik, Berlin-Leipzig ^{2}1935. 742

Trotzdem zeigen sich auch bei Hartmann positive Ansätze für ein Absolutes, das als unendliche Geistperson zu verstehen ist. Stellt doch für den Philosophen der Geist die höchste Seinsschicht dar, die in ihrer Universalität noch über dem Bewußtsein liegt, und ist doch eine der drei Formen dieses Geistes die personale, die nicht als Substanz, sondern als Vollzug gesehen wird. Dynamischer Geist, das ist eine Kennzeichnung des absoluten Seins, der sich mit Hartmann auch Nietzsche annähert.
In ähnlicher Weise besitzt für Max S c h e l e r das oberste Sein zugleich "unendlichen G e i s t " [1] und "irrationalen D r a n g " [2], die sich beide im Lauf der Weltgeschichte in ihrer Entwicklung von der "Gottheit" zu "Gott" [3] gegenseitig durchdringen. Das ist zwar ziemlich pantheistisch gedacht, doch wird dabei umso stärker die Mitwirkung des Menschen an der Schöpfung der Welt betont. So ist für Scheler - wie in abgewandelter Form auch für Nietzsche - "das S e i n d e s M e n s c h e n a l s M i k r o t h e o s a u c h d e r e r s t e Z u g a n g z u G o t t " [4]. Dieser Zugang gründet also nicht in der Theorie, sondern im Sein und Wirken des Menschen: "Der einzige Zugang zu Gott ist daher nicht theoretische, d.h. vergegenständlichende Betrachtung, sondern persönlicher aktiver E i n s a t z des Menschen für Gott und für das W e r d e n seiner Selbstverwirklichung." [4]
Die "Sphäre eines absoluten Seins" [5] jedoch sei notwendig mit dem Wesen des Menschen gegeben, der diese nur künstlich verdrängen könne, was eine gähnende Leere weniger des Kopfes als vielmehr des <u>Herzens</u> zur Folge habe: "Leer aber bleibt

---

1) M. Scheler: Philosophische Weltanschauung (= Dalp.-Tb.301), München o.J. (1954). 11
2) a.a.O. 12
3) a.a.O. 15
4) a.a.O. 14
5) a.a.O. 6

dann auch das Zentrum der geistigen Person im Menschen, und leer sein Herz." [1] Bei der Betonung des aktiven Mitvollzugs des Menschen ist es klar, daß Scheler eine Vorstellung von Gott als eines Sklavenhalters oder eines souveränen Herrn als überholt ablehnen muß. [2] Andererseits macht ihm innerhalb des Monotheismus die "Idee der K i n d s c h a f t aller Menschen im Verhältnis zu Gott-Vater" [3] am meisten Eindruck, womit er an Nietzsches Idee und Symbol des Kindes anschließt. Vor allem aber trägt er zu einem echten Gottesverständnis mit der Feststellung bei, "daß Metaphysik keine Versicherungsanstalt ist für schwache, schützungsbedürftige Menschen." [4] Denn "erst im E i n s a t z d e r P e r s o n ist die Möglichkeit eröffnet, um das S e i n des durch sich Seienden auch zu ' w i s s e n ' . – " [5]

Dieses dynamische Verständnis ist auch der Lebensphilosophie eigen, jener Richtung, die sich vielleicht am engsten an Nietzsche anschließt. Jedenfalls lehnt sie wie dieser jedes mechanistische, schematisierende oder statische Denken ab und wendet sich dem Irrationalen, Einmaligen, Innerlichen zu. Der Hauptvertreter dieser Philosophie ist Henri B e r g s o n, der im Todesjahr Nietzsches Professor am Collège de France in Paris wurde und der wohl zu den größten Philosophen gezählt werden muß. Er will eine neue Geist- und Lebensphilosophie erstellen, und zwar zur Abwehr von Positivismus und

---

1) M. Scheler: Philosophische Weltanschauung, a.a.O. 6

2) Vgl. M. Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos. Darmstadt 1928. 109 f.

3) a.a.O. 110

4) a.a.O. 112

5) a.a.O. 113

Cartesianismus. Auch für ihn ist wie für Nietzsche das Sein vor allem Leben (élan vital), ein ständiges Werden, dessen letztes Ziel geistige Wesen sind, die Gott lieben. Neben dem mechanischen Außen, dem Schema und dem Raum, betont er besonders das lebendige Innen, die Freiheit und die Zeit. [1] Die Zeit selbst nämlich ist schöpferische Entwicklung (évolution créatrice), sie ist als menschliche Zeit "Dauer" (durée). Mit diesem Kernbegriff meint Bergson eine Wirklichkeit, die nur in der I n t u i t i o n als einem "flüssigen" Begriff faßbar wird, nicht aber im schematischen Verstand, der das Leben mit seinen starren Begriffen zerreißt. "Intuition heißt jene Art von intellektueller Einfühlung, kraft deren man sich in das Innere eines Gegenstandes versetzt, um auf das zu treffen, was er an Einzigem und Unausdrückbarem b e s i t z t . " [2]

Während sich die Dauer mit Nietzsches Ewiger Wiederkehr vergleichen läßt, mit einer Konzeption also, die in ähnlicher Weise die Zeit in ihrer Fülle und Ganzheit betonen möchte, so wird andererseits auch bei Nietzsche nur die Intuition diesem Entwurf gerecht. Bedeutender wird diese Parallele zwischen beiden Philosophen aber erst im Zusammenhang mit der P e r s o n , deren Einmaligkeit nach Bergson nur e r l e b t werden kann, im Begriff aber schon verfälscht wird. Denn der Mensch ist vor allem unendliche Spontaneität, er ist als Repräsentant des Seins auch Repräsentant des Lebens, das nicht "ist", sondern "wird" (se fait). Das gilt in noch viel stärkerem Maß von Gott, der das Sein selbst ist, der daher auch reine Tätigkeit und reine Freiheit i s t . "Hieraus folgt, daß ein Absolutes nur in einer I n t u i t i o n gegeben werden kann ..." [3] Diese Gedanken gewinnen dadurch noch größere Bedeutung, daß sich Bergson zu einem freien Schöpfergott bekannt hat und dem Katholizismus nahestand.

---

1) Vgl. H. Bergson: Zeit und Freiheit. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewußtseinstatsachen, Jena 1920. Bes. 72 und 110 ff.

2) G. Bergson: Einführung in die Metaphysik, Jena 1929. 4

3) ebd.

Die Intuition, die allein eine Person, vor allem auch Gott erfassen kann, heißt "élan d'amour" und gehört zum Wesen jeder höheren Moral und der höheren, mystischen Religion. Was aber die Liebe für Nietzsche bedeutet hat, darauf wurde im Vorhergehenden oft und klar hingewiesen.

Auch für Peter W u s t steht die Liebe im Zentrum der Ontologie, wenn er " d i e Liebe als die Grundkraft des Seins" [1] herausstellt und vom Menschen gegenüber der "tiefsten Dunkelheit des übernatürlichen Lebensbereiches" [2] "Gelassenheit (...) aus dem Geiste der Liebe" [3] fordert. Dabei spielt das Herz als Wesensmitte der Person eine wichtige Rolle [4], das Herz, das allein dem ewigen Du begegnen kann [5], weil es ermuntert zum "Wagnis der Weisheit, bei dem aus einem Minimum von vernünftiger Sehfähigkeit ein Maximum von Liebe aufgebracht wird." [6] Ein solches Wagnis ist der Welt eine Torheit [7], eine Erfahrung, die auch Nietzsche machte, da er von seiner Umgebung nie verstanden wurde. Wust stimmt mit jenem ferner darin überein, daß er den Menschen als "zentaurhafte Doppelgestalt /sieht/, in der er vor uns immer wieder erscheint, halb Tier und halb Geist und doch weder Tier noch Engel, sondern einfach ein Mensch, der sowohl den Übermenschen wie den Unmenschen der Möglichkeit nach in sich trägt." [8]
Diese Unsicherheit ist die Bedingung der menschlichen Freiheit in der Entscheidung für oder gegen die absolute Person [9], und das Scheitern der Logik vor der Frage nach Gott zeigt dessen

---

1) P. Wust: Ungewißheit und Wagnis, Graz o.J. (^{2}1946). 111
2) a.a.O.191
3) a.a.O.192
4) Vgl. a.a.O. 211
5) vgl. a.a.O. 197
6) a.a.O. 161
7) vgl. a.a.O. 183
8) a.a.O. 172
9) vgl. a.a.O. 173

überwältigendes Dasein deutlicher als alle Gottesbeweise. "Und manchmal möchte man geneigt sein zu sagen, daß eben n i c h t d i e S i e g e der menschlichen Vernunft an diesem entscheidenden Punkte der Metaphysik, sondern gerade ihre beständig wiederkehrenden Niederlagen die eindringlichste Sprache f ü r die Realexistenz des höchsten Wesens zu reden imstande sind." [1] Denn Gott steht für Wust immer im Halbdunkel, in einer Dialektik zwischen Nähe und Ferne, sodaß die Erfahrung lehrt: "Das S c h w e i g e n G o t t e s ist zuweilen in der religiösen Sphäre der Modus seines vernehmlichsten Anrufs." [2]

Zu ähnlichen Erkenntnissen wie Wust kommt auch die Existenzphilosophie, allerdings auf die ihr eigene Weise. So betont K. J a s p e r s die Einmaligkeit und Unvertretbarkeit der menschlichen Existenz, ohne aber die Vernunft zu entwerten. "Existenz wird nur durch Vernunft sich hell; Vernunft hat nur durch Existenz Gehalt." [3] Leben und Geist müssen zusammenspielen, wenn der Mensch zu sich selbst finden soll, wenn er sich der "Existenzerhellung" nähern soll. Diese besteht nicht in einer rationalen Erkenntnis, sondern in einem Appell an die eigenen Möglichkeiten, ein Appell, der an Nietzsches Aufforderung zur Selbstwerdung in Richtung auf den Übermenschen erinnert. Entscheidend ist dabei die ständige Überwindung und die Einsicht, daß unser Erkennen immer nur Stückwerk ist. [4] Nur im Scheitern kann die Wahrheit, vor allem die letzte Wahrheit des Umgreifenden, Transzendenten, erfahren werden. Darum ist für Jaspers - wie für Nietzsche - die Haltung des Willens zur Wahrheit wichtiger als der bequeme Halt an einer systematisch gesicherten Einsicht.

Diese Haltung bleibt sich der Tatsache bewußt, daß jede Erkenntnis nur eine "Chiffer" des "Umgreifenden" ist. Darum

---

1) P. Wust: Ungewißheit und Wagnis, a.a.O. 175

2) a.a.O. 202

3) K. Jaspers: Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen, Groningen 1935. 41

4) Vgl. a.a.O. 98

gewinnen der Mythos und das Bild große Bedeutung, indem sie als unumgänglich notwendig erkannt werden. "Wir alle leben in Bildern, auch wenn wir sie in philosophischer Spekulation überschreiten; man kann sie den unumgänglichen Mythos nennen." [1] Denn auch schon jeder Begriff ist im Grunde ein Bild, das die Wirklichkeit, das Sein, durch den Raster der Chiffern leuchten läßt. Die Erfahrung des Seins aber ist für den Menschen wesentlich und notwendig. "Die bleibende Aufgabe des Philosophierens ist: eigentlich Mensch werden dadurch, daß wir des Seins inne werden; - oder dasselbe: Selbst werden dadurch, daß wir Gottes gewiß werden." [2]

Dieses Gewißwerden Gottes geschieht im Glauben; denn eine rationale Erkenntnis läßt mich mehr oder weniger unberührt, eine "Wahrheit, deren Richtigkeit ich beweisen kann, besteht ohne mich selber." [3] Der Glaube aber ist nichts Irrationales [4], eher etwas Überrationales, das das bloße Wissen übersteigt. "Glaube, so scheint es, ist eine U n m i t t e l b a r k e i t im Gegensatz zu allem, was durch den Verstand vermittelt ist." [5] Denn der Verstand gelangt nie bis zur letzten absoluten Wirklichkeit, "niemals erreichen wir in diesem unendlichen Spiel der Chiffern Gott selbst." [6] Der Glaube jedoch vermag diese letzte Einswerdung. "Glaube ist das Umgreifende, das die Führung hat, auch wenn der Verstand für sich selber zu stehen scheint.(...) Glaube ist das Erfüllende und Bewegende im Grunde des Menschen, in dem der Mensch über sich selbst hinaus mit dem Ursprung des Seins verbunden ist." [7] Dabei ist aber die Freiheit des Menschen nicht aufgehoben, sie ist im Gegenteil ein tragendes Element

---

1) K. Jaspers - R. Bultmann: Die Frage der Entmythologisierung, München o.J. (1954). 31

2) K. Jaspers: Der philosophische Glaube, München o.J. (2.Aufl.1954). 119

3) a.a.O. 11

4) Vgl. a.a.O. 12

5) a.a.O. 14

6) K. Jaspers: Von der Wahrheit, München o.J. (1947). 1052

7) Ders.: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, Zürich 1949. 268

bei dieser Verbindung. "Das wesentliche ist, daß der Mensch als Existenz in seiner Freiheit sich geschenkt erfährt von der Transzendenz. Dann wird die Freiheit des Menschseins der Kern aller seiner Möglichkeiten in der Führung durch die Transzendenz, durch das Eine zu seiner eigenen Einheit." [1] Diese Einheitssehnsucht war auch für Nietzsche ein zentrales Anliegen.

Auf Martin H e i d e g g e r brauchen wir nur mehr kurz einzugehen, da das Wichtigste über ihn schon im Laufe des Vorigen dargelegt wurde. Wir beschränken uns daher auf die Sprachphilosophie, die mit seiner Seinslehre untrennbar verbunden ist [2] und die einen tiefen Zusammenhang mit Nietzsches Denken aufweist. Für Heidegger ist die Sprache nicht das Mittel, einen Sachverhalt auszudrücken, sondern ist primär "Haus des Seins" [3], weshalb sie selbst " s p r i c h t " [4] und im eigentlichen Sinn nicht gesprochen w i r d . Sie kommt vor allem aus der Stille und ist bei ihr daheim. " D i e S p r a c h e s p r i c h t a l s d a s G e l ä u t d e r S t i l l e . " [5] Daher ist es für den Menschen, dessen Sprechen das Ereignis dieses Geläutes darstellt [6], notwendig, auf den Ruf der Stille zu hören und ihm zu "ent-sprechen" [7].

---

1) K. Jaspers: Der philosophische Glaube, München o.J.(^{2}1954). 54

2) Vgl. M. Heidegger: Unterwegs zur Sprache, o.O. o.J. (Pfullingen 2. Aufl. 1960). 92

3) a.a.O. 111

4) a.a.O. 12

5) a.a.O. 30

6) Vgl. ebd.

7) a.a.O. 32

In diesem Zusammenhang zitiert Heidegger Nietzsches Wort vom Menschen als dem "noch nicht festgestellten Tier" [1] und deutet es dahingehend, daß der Mensch noch nicht in sein verhülltes Wesen gebracht sei, [2] in dem allein ihm das Hören der Stille möglich wäre. Andererseits ist auch dieses Hören nie ein Abschluß, denn "das Bleibende im Denken ist der Weg" [3], und zwar jener, der zurück "in das Anfangende" [3] führt. Dieser Weg besteht in der Entfaltung des bestimmenden Unbestimmbaren im Gespräch und bedeutet ein denkendes Fragen [4], das dem "Ungesagten" [5] Achtung erweist, indem es nur Winke, keine Begriffe gibt oder vielmehr von der Sprache e r w a r t e t . [6] Denn die Sprache ist in sich Erscheinung des Anwesens jenseits von Subjekt und Objekt; [7] um diesem Tatbestand gerecht zu werden, zieht Heidegger dem Wort "Sprache" den Ausdruck "Sage" vor, der das Erscheinen im Wink besser darstellen soll. [8]
Die Stille, das Hören, das Entgegenkommen der Dinge und Worte, des Seins, das alles hat auch schon Nietzsche in intensiver Weise empfunden, wie der Übermensch und andere Symbole zeigen.

3.) Theologie

Heidegger hat nicht nur mit seiner Sprachphilosophie auf die moderne Theologie gewirkt, sodaß diese mehr und mehr zum Schweigen vor dem Unsagbaren findet, sondern auch durch seine Existentialontologie, die vor allem in "Sein und Zeit" dargelegt ist. Jedenfalls werden der geschichtliche Charakter

---

1) JGB 62
2) Vgl. M. Heidegger: Unterwegs zur Sprache, a.a.O. 45
3) a.a.O. 99
4) vgl. a.a.O. 100
5) a.a.O. 103
6) vgl. a.a.O. 114 f.
7) vgl. a.a.O. 132 f.
8) vgl. a.a.O. 145

des Menschen und sein "In-der-Welt-Sein" stärker als bisher betont. Auch mag es mit dieser Besinnung auf das menschliche Wesen zusammenhängen, wenn der Dialog, das Gespräch mit den Andersgläubigen und den Ungläubigen gerade in letzter Zeit in Fluß gekommen ist. Was aber hier besonders interessiert, ist die Frage der Gotteserkenntnis bzw. des Verhältnisses zu Gott. Mit Bezug darauf war schon des öftern von der negativen Theologie und ihren Hauptvertretern Pseudo-Dionysius und Nikolaus Cusanus die Rede; darunter versteht man jene Lehre, die Gott als das überwältigende Geheimnis hervorhebt, ohne deshalb einem Agnostizismus zu verfallen. Denn auch ein T h o m a s v o n A q u i n war sich durchaus der Begrenztheit seiner Erkenntnisse bewußt, wenn er betont: " ... quid est Deus nescimus" [1]. Dieser Philosoph ist es auch, den Denker wie G. Siewerth, K. Rahner oder M. Müller mit Heidegger in Verbindung bringen.

In noch stärkerem Maße hebt die dialektische Theologie den Geheimniscarakter Gottes hervor; diese Bewegung entstand nach dem Ersten Weltkrieg im protestantischen Raum und läßt sich mit Karl B a r t h am besten so charakterisieren: "Beides, Position und Negation, gegenseitig auf einander zu beziehen, Ja am Nein zu verdeutlichen und Nein am Ja, ohne länger als einen Moment in einem starren Ja o d e r Nein zu verharren." [2] Diese Dialektik von Ja und Nein ist auch ein Wesensmerkmal von Nietzsches Denken und kommt unter anderem in der Gegensatz-Einheit von Zeit und Ewigkeit am "Torweg Augenblick" [3] zum Ausdruck. Für Barth aber ereignet sich die Heilsgeschichte, die Offenbarung an der Grenze zwischen Zeit und Ewigkeit im "ewigen Augenblick" [4]. Da der Mensch aber der Zeit angehört, muß er aufgehoben werden, wenn er Gott erkennen soll; und auch diese Erkenntnis als Glaube bleibt gebunden an die menschliche

---

1) Thomas v. A.: De potentia, q. 7, a. 2, ad 11

2) K. Barth: Das Wort Gottes und die Theologie, München 1924. 173

3) Z III Vom Gesicht und Rätsel 2

4) K. Barth: Der Römerbrief, München ^{2}1923. 481 f.

Endlichkeit. "Gerade im Glauben werden wir sagen müssen, daß unsere Erkenntnis Gottes allen Ernstes beginnt mit der Erkenntnis der V e r b o r g e n h e i t Gottes." [1]

Diese Einsicht formuliert Barth noch deutlicher und noch dialektischer in seinem berühmten "Römerbrief": "Als der u n b e k a n n t e Gott wird Gott e r k a n n t ." [2] Denn er ist "als das Nicht-Sein aller Dinge ihr wahres Sein" [2], er steht über allem endlichen Seienden, er ist absolut transzendent; Barth ist sich durchaus der Tradition bewußt [3], wenn er betont: "Unbekannt ist und bleibt uns Gott." [4] Das soll aber nicht heißen, daß wir keine Erkenntnis bzw. keine Sicherheit in Bezug auf Gott haben, sondern "der rechtverstandene Akt des Glaubens ist auch ein Akt der Erkenntnis" [5]; oder anders gesagt: "Gott w i r d erkannt und also i s t Gott erkennbar." [6] Entscheidend für diese Erkenntnis ist für Barth nicht der Mensch, sondern Gott allein, Zeichen eines Religionsverständnisses, das in der Beziehung zwischen endlicher und unendlicher Person vor allem die Tat Gottes sieht. So kann nur in der Aufhebung, nur im Scheitern alles Menschlichen Gott erfahren werden. Dabei scheint Barth allerdings zu übersehen, daß einerseits etwas vorhanden sein muß, daß der Mensch etwas erarbeiten muß, das dann scheitern kann, und daß andererseits zur Erfahrung Gottes auch eine offene Bereitschaft, ein suchendes Hoffen nötig ist.
Bei Nietzsche finden sich diese Haltungen beide in ausgezeichneter Weise verwirklicht und stellen so Aspekte dar, die im Bezug zum Absoluten besonders das Personale betonen.

---

1) K. Barth: Dogmatik, Bd. II/1: Die Lehre von Gott, Zollikon 1940. 205

2) Ders.: Der Römerbrief, a.a.O. 52

3) Vgl. u.a. Dogmatik, Bd. II/1, a.a.O. 207

4) a.a.O. 59

5) Ders.: Dogmatik im Grundriß. Vorlesungen SS 1946 an der Univ. Bonn, Zollikon 1947. 26

6) Dogmatik, Bd. II/1, a.a.O. 68

Schluß

Am Schluß sei noch einmal darauf hingewiesen, daß diese Arbeit nur e i n e n Gesichtspunkt der umfassenden Gottes-Problematik und selbst davon nur Ansätze behandeln konnte, nämlich den Gesichtspunkt, der im 20. Jahrhundert besonders aktuell geworden ist. Das aber ist das persönliche Erleben und Erfahren Gottes als eines personalen Seins zum Unterschied von einem bloßen Begreifen seines Wesens. Dementsprechend geschieht diese Erfahrung auch nicht mit Hilfe von Begriffen, sondern von Bildern, einer Denksphäre, die lange mißachtet war, jedoch schon bei Origenes und Bonaventura geistliche Bedeutung hatte. [1] Denn das Bild spielte immer schon eine große Rolle für die mystische Erfahrung, welche zeigt, "daß das Höchste und Geistigste, also das Göttliche und sein Einwirken auf die Seele, am besten nur ausgedrückt werden kann mit den Bildern der unmittelbaren Sinnenerkenntnis" [2]. Nietzsche spricht am Höhepunkt seines Werks von dem mystischen Erlebnis am Mittag, ein Hinweis darauf, daß er sich einer Erfahrung des personalen Absoluten zumindest annähert.

Wenn diese Arbeit somit einen kleinen Beitrag dazu leisten konnte, eine einseitige und vorschnelle Kritik an Nietzsche hintanzuhalten und andererseits eine vertiefte und unserem durch Nietzsche beeinflußten Lebensgefühl entsprechende Gottesbegegnung zur Entfaltung zu bringen, so wäre ihr Zweck erfüllt.

---

1) Vgl. K. Rahner: Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène. In: Revue d'Ascetique et de Mystique 13 (1932). 113-145;
ders.: La doctrine des "sens spirituels" au Moyen-Âge. En particulier chez St-Bonaventure. In: RAM 14 (1933). 265-299

2) H. Rahner: Eucharisticon fraternitatis. In: Gott in Welt, Festgabe für K. Rahner II, Freiburg-Basel-Wien o.J. (1964). 898 f.

L i t e r a t u r v e r z e i c h n i s

Augustinus, Aurelius: Bekenntnisse, übers. v. Joseph Bernhart, Nachw. u. Anmerkgn. v. Hans Urs v. Balthasar (= Fischer-B. 103), o.O. o.J. (Hamburg ^{6}1961)

Baeumler, Alfred: Nietzsche, der Philosoph und Politiker, Leipzig o.J. (1937)

Barth, Karl: Dogmatik, Bd. II/1: Die Lehre von Gott, Zollikon 1940

" " Dogmatik im Grundriß. Vorlesungen SS 1946 an der Univ. Bonn, Zollikon 1947

" " Der Römerbrief, München ^{2}1923

" " Das Wort Gottes und die Theologie, München 1924

Bergson, Henri: Einführung in die Metaphysik, Jena 1929

" " La Pensée et le Mouvant, Paris ^{2}1934

" " Zeit und Freiheit. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewußtseinstatsachen, Jena 1920

Biser, Eugen: 'Gott ist tot'. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins, München o.J. (1962)

Boer, Wolfgang de: Heideggers Mißverständnis der Metaphysik. In: Zeitschrift für philosophische Forschung Bd. 9, Meisenheim/Glan 1955. 500-545

Boros, Ladislaus: Der anwesende Gott. Wege zu einer existentiellen Begegnung, Freiburg o.J. (1964)

" " Gundsätzliche Überlegungen zur Feuerbestattung. In: Orientierung Nr. 21, Zürich 1964. 233-235

" " Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung, Olten-Freiburg o.J. (^{4}1964)

" " Theologische Erfahrungen einer Vortragsreise in Deutschland. In: Orientierung Nr. 6, Zürich 1965. 61-63

Brann, H.W.: Nietzsche und die Frauen, Leipzig 1931

Brockmöller, Klemens: Industriekultur und Religion, Frankfurt a.M. o.J. 4. Aufl. (1.A. 1964)

Buber, Martin: Gottesfinsternis, Zürich 1957 (= Gottesfi.)

" " Das Problem des Menschen, Heidelberg o.J. (1954)

Chardin, Pierre Teilhard de: Der göttliche Bereich. Ein Entwurf des innern Lebens, o.O. o.J. (Freiburg 1962)

" " Die Zukunft des Menschen (= Werke Bd. 5), o.O. o.J. (Freiburg 1963)

Dallago, Carl: Das Buch der Unsicherheiten, Leipzig 1911

Deesz, G.: Die Entwicklung des Nietzsche-Bildes in Deutschland, Diss. Bonn 1933

Ebner, Ferdinand: Fragmente, Aufsätze, Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes (= Schriften Bd.1, hrg. v. Franz Seyr), München o.J. (1963)

Eller, Adolf: Die deutsche Jugendbewegung. Versuch einer philosophischen Deutung, Diss, Innsbruck 1963

Emge, Carl August: Über das bleibende Erbe Nietzsches (= Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jg. 1955, Nr. 2), Wiesbaden 1955

Ewald, Otto: Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen. Die Ewige Wiederkunft des Gleichen und der Sinn des Übermenschen, Berlin 1903

Fiechter, H.A.: Schönberg und Berg. Die Grundlagen der Zwölftonmusik. In: Hochland H. 6, München 1963. 534-541

Fichte, Joh. Gottl.: Werke, Auswahl in 6 Bdn., hrg. u. eingel. v. Fritz Medicus, Leipzig o.J. (^{2}1922)

Fink, Eugen: Nietzsches Philosophie, Stuttgart o.J. (1960)

Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1960

Goethe, Joh. Wolfg.: Faust. Erster und zweiter Teil, Berlin o.J. (1939)

Guardini, Romano: Zu Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der zweiten, achten und neunten Duineser Elegie (= Sammlung Überlieferung und Auftrag, hrg. v. Ernesto Grassi, Reihe Probleme und Hinweise, Bd. 2), Bern 1946

Guzzoni, Alfredo: Ontologische Differenz und Nichts. In: Martin Heidegger zum 70 Geburtstag, o.O. o.J. (Pfullingen 1959). 35-48

Haecker, Theodor: Was ist der Mensch? München o.J. (1949)
Hartmann, Nicolai: Ethik, Berlin -Leipzig ^{2}1935
" " Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Berlin-Leipzig ^{2}1925
" " Teleologisches Denken, Berlin 1951
Hasenhüttl, Gotthold: Der unbekannte Gott? (= Theologische Meditationen, hrg. v. Hans Küng, 8), o.O. o.J. (Einsiedeln 1956)
Hegel, G. Wilh. Friedr.: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe in 20 Bdn. v. Hermann Glockner, Stuttgart 1927 ff.
Heidegger, Martin: Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1953
" " Identität und Differenz, Pfullingen 1957
" " Nietzsche, 2 Bde. o.O. o.J. (Pfullingen 1961)
" " Nietzsches Wort "Gott ist tot". In: Holzwege, Frankfurt a.M. o.J. (1950). 193-247
" " Sein und Zeit, Tübingen ^{10}1963
" " Über den "Humanismus". Brief an Jean Beaufret. In: Sammlung Überlieferung und Auftrag, hrg. v. Ernesto Grassi, Reihe Probleme und Hinweise, Bd. 5, Bern o.J. (1947). 53-119
" " Unterwegs zur Sprache, o.O. o.J. (Pfullingen ^{2}1960)
Heinemann, Fritz: Jenseits des Existentialismus. Studium zum Gestaltwandel der gegenwärtigen Philosophie (= Urban-B. 24), Zürich o.J. (1957)
Hengstenberg, Hans-Eduard: Philosophische Anthropologie, o.O. o.J. (Stuttgart 1957)
Herzfeld, E.: Zoroaster and his World, 2 Bde., Princeton 1947
Hildebrandt, Kurt: Der Beginn von Nietzsches Geisteskrankheit (Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie 89, H. 1-3)
" Wagner und Nietzsche. Ihr Kampf gegen das 19. Jahrhundert, Breslau 1924
Hirschberger, Johannes: Geschichte der Philosophie, Bd.I, Freiburg 1949 (^{2}1955)
Jaspers, Karl-Bultmann, Rudolf: Die Frage der Entmythologisierung, München o.J. (1954)
" " Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin ^{2}1947

Jaspers, Karl: Philosophie, Bd. II: Existenzerhellung, Berlin 1932

" Der philosophische Glaube, München o.J. (^{2}1954)

" Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen, Groningen 1935

" Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, Zürich 1949

" Von der Wahrheit, München o.J. (1947)

Joel, Karl: Nietzsche und die Romantik, Jena 1905

Kant, Immanuel: Akademieausgabe in 22 Bdn., Berlin 1902 ff.

" Die drei Kritiken in ihrem Zusammenhang mit dem Gesamtwerk, zusammengef. v. R. Schmidt, Stuttgart o.J. (1952)

Kierkegaard, Sören: Gesammelte Werke, übers. v. Schrempf, Bd. 5, Jena 1912

" Kierkegaard-Brevier, hrg. v. P. Schäfer u. M. Bense, o.O. o.J. (Wiesbaden 1955)

" Die Leidenschaft des Religiösen. Eine Auswahl aus Schriften und Tagebüchern, Stuttgart o.J. (1961)

Killy, Walther: Er notierte das Unausdrückbare. Zum 50. Todestag von Georg Trakl. In: Die Zeit Nr. 45 (6.11.), Hamburg 1964. 23-25

Klages, Ludwig: Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches Leipzig ^{2}1930

Kluge-Götze: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin ^{16}1953

Knittermeyer, Hinrich: Philosophie der Neuzeit: Von Cusanus bis Nietzsche. In: Die Philosophie im XX. Jahrhundert. Eine enzyklopädische Darstellung ihrer Geschichte, Disziplinen und Aufgaben, hrg. v. Fritz Heinemann, Stuttgart o.J. (1959). 193-264

Köhler, F.: Friedrich Nietzsche (= Aus Natur und Geisteswelt, Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen, 601. Bd.), Leipzig-Berlin 1921

König, Franz: Die Religion des Zarathustra. In: Christus und die Religionen der Erde Bd. II, Wien 1951. 607-663

Lepp, Ignace: Psychoanalyse der Liebe (= Herder-Tb. 230), o.O. o.J. (Freiburg 1965)

" " Psychoanalyse des modernen Atheismus, o.O. o.J. (Würzburg 1963)

Löwith, Karl: Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen, o.O. o. J. (Stuttgart 1956)

Lotz, Johann B.: Entwurf einer Ontologie bei Friedrich Nietzsche. In: Scholastik 20-24, Freiburg 1949. 1-29

Lubac, Henri de: Die Tragödie des Humanismus ohne Gott. Feuerbach-Nietzsche-Comte und Dostojewskij als Prophet, Salzburg o.J. (1950)

Lukrez (Titus Lucretius Carus): De rerum natura, Zürich 1956

Maritain, Jacques: Von Bergson zu Thomas von Aquin, Cambridge (USA) o.J. (1945)

Metzke, Erwin: Handlexikon der Philosophie, Heidelberg 1949

Möbius, P.J.: Nietzsche (=Ausgewählte Werke Bd. V), Leipzig ^{3}1909

Müller, Ludolf: Nietzsche und Solovjev. In: Zeitschrift für philosophische Forschung I, 1946. 504-506

Newald-Ristow: Sachwörterbuch zur deutschen Philologie, Lahr/Baden o.J. (1954)

Nikolaus von Cues: Schriften, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften in deutscher Übersetzung hrg. v. E. Bohnenstaedt, H. 1-13, Hamburg o.J.

Nink, Caspar: Ontologie. Versuch einer Grundlegung, Freiburg 1952

Pascal, Blaise: Vermächtnis eines großen Herzens. Die kleineren Schriften, übertr. u. hrg. v. Wolfg. Rüttenauer, Leipzig o.J. (1938)

Platon: Sämtliche Werke, Berlin o.J. (Verl. L. Schneider)

Radakrishnan, Sarvepalli: Wissenschaft und Weisheit. Westliches und östliches Denken, o.O. o.J. (München ^{2}1962)

Rahner, Hugo: Eucharisticon fraternitatis. In: Gott in Welt, Festgabe für Karl Rahner II, Freiburg-Basel-Wien o.J. (1964). 895-899

Rahner, Karl: Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène. In: Revue d'Ascetique et de Mystique 13 (1932). 113-145

" " La doctrine des "sens spirituels" au Moyen-Âge. En particulier chez St-Bonaventure. In: Revue d'Ascetique et de Mystique 14 (1933). 265-299

" " Vom Glauben inmitten der Welt (= Herder-Tb. 88), Freiburg o.J. (^{2}1962)

" " Schriften zur Theologie (I), Einsiedeln-Zürich-Köln o.J. (1954) und II, Einsiedeln-Zürich-Köln o.J. (^{3}1958)

" " Theologische Anthropologie und moderne Entwicklungslehre. In: Die evolutive Deutung der menschlichen Leiblichkeit (= Naturwissenschaft und Theologie H. 3), Freiburg-München 1961. 180-214

" " Worte ins Schweigen, Innsbruck ^{8}1963

Richter, Raoul: Friedrich Nietzsche. Sein Leben und Werk, Leipzig ^{4}1922

Riehl, Alois: Friedrich Nietzsche, der Künstler und Denker, Stuttgart ^{3}1901

Rilke, Rainer Maria: Sämtliche Werke, hrg. v. Ernst Zinn, Bd. 2, o.O. o.J. (Wiesbaden 1956)

Rittelmeyer, Friedrich: Friedrich Nietzsche und die Religion. Vier Vorträge, Ulm 1904

Rohrer, Wolf: Ist der Mensch konstruierbar? In: Orientierung Nr. 20, Zürich 1964. 224-229

Rosen, S.: Wisdom. The End of Philosophy. In: The Review of Metaphysics XVI/2, New Haven 1962.181-211

Salin, Edgar: Jakob Burckhardt und Nietzsche, Heidelberg o.J. (^{2}1948)

Salomé, Lou: Friedrich Nietzsche in seinen Werken, Dresden o.J.

Scheler, Max: Vom Ewigen im Menschen (= Gesammelte Werke 5), Bern ^{4}1954

" Philosophische Weltanschauung (= Dalp-Tb. 301), München o.J. (1954)

" Die Stellung des Menschen im Kosmos, Darmstadt 1928

Schelling, Friedr. Wilh.: Werke, Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hrg. v. Manfr. Schröter, München 1927 ff.

Schlechta, Karl: Nietzsches großer Mittag, Frankfurt 1954

Schopenhauer, Arthur: Sämtliche Werke, II.Bd. (Die Welt als Wille und Vorstellung), hrg. v. A. Hübscher, Leipzig 1938

Simmel, Georg: Schopenhauer und Nietzsche, Leipzig 1907

Söhngen, Gottlieb: Analogie und Metapher. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache, Freiburg-München 1962

Spiegel, F.: Awesta. Die hl. Bücher der Parsen, 2 Bde., Wien 1853-58

Steenberghen, Fernand van: Ontologie (= Philosophia Loveniensis Bd. 4), Einsiedeln-Zürich-Köln o.J. (^{2}1952)

Strolz, Walter: Menschsein als Gottesfrage, Pfullingen 1965

Stroux, Joh.: Nietzsches Professur in Basel, Jena 1925

Thomas von Aquin: Opera omnia, hrg. v. St.-E. Fretté u. P. Maré, Paris 1871 ff.

Trakl, Georg: Die Dichtungen, Salzburg o.J. (9. Aufl.)

Ulmer, Karl: Nietzsche. Einheit und Sinn seines Werkes (= Dalp-Tb. 363), Bern-München o.J. (1962)

Vetter, August: Nietzsche, der Verkünder neuer Ziele, München o.J. (1926)

Wein, Hermann: Positives Antichristentum. Nietzsches Christusbild im Brennpunkt nachchristlicher Anthropologie, Den Haag 1962

Welte, Bernhard: Nietzsches Atheismus und das Christentum, Darmstadt o.J. (1958)

Wilpert, Gero von: Sachwörterbuch der Literatur (= Kröners Taschenausg. 231), Stuttgart o.J. (1955)

Wolff, Hans M.: Friedrich Nietzsche. Der Weg zum Nichts (= Sammlung Dalp 83), Bern o.J. (1956)

Wust, Peter: Ungewißheit und Wagnis, Graz o.J. (^{2}1946)

Zuckerkandl, Victor: Der singende und der sprechende Mensch. In: Aspekte des Lebendigen. Eranos-Reden (= Herder-Tb. 222), o.O. o.J. (Freiburg 1965). 115-150

L e b e n s l a u f

Als zweites von fünf Kindern wurde ich, Georg Plankensteiner, am 10. Juli 1941 in Innsbruck geboren. Hier besuchte ich von 1947 bis 1951 die Übungsschule an der Lehrerbildungsanstalt, von 1951 bis 1959 das humanistische Gymnasium (Bundesgymnasium und 1. Bundesrealgymnasium Innsbruck), das ich im Sommer 1959 mit der Matura abschloß. Im Herbst darauf immatrikulierte ich mich an der Innsbrucker Universität und studierte zunächst vier Semester lang christliche Philosophie an der theologischen Fakultät, bis ich mich den Fächern Philosophie, Germanistik und Psychologie und damit der philosophischen Fakultät zuwandte, an der ich acht Semester ohne Unterbrechung inskribiert war.

Aufrichtig danken möchte ich an dieser Stelle für vielfache Anregung und freundliche Förderung, die ich von meinem Dissertations-Vater, Herrn Universitätsprofessor Dr. Hans W i n d i s c h e r , für meine Arbeit empfangen durfte.