

Universitäts- und Landesbibliothek Tirol

Ontologische Ansätze zum Gottesproblem in Nietzsches "Zarathustra"

Plankensteiner, Georg

1966

D.) Gott

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 Übermenschlichen 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 Übermenschlichen als neuen Gott
zu sehen, der den alten Ideen-Gott besiegt hat ⁴⁾, indem er
sich als gnadenhaftes Geschenk, als Person, als letzte Ein-
heit und schließlich als Fülle des Lebens erweist: lauter
Umschreibungen des unendlichen Seins, die im letzten zu-
sammengedören 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 Erhaltung unverdiente Gnade sind. Das aber
ist gerade bei einer toten Idee nicht der Fall, die vom leben-
digen 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: "Die Zeit seines /Zarathustras/ Auftretens: (...) charakterisiert durch das größte Ereignis: 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 bin 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! Wir haben ihn getötet - 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 Hinterwätlern
 - 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 "ἄξιον" 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 besigen!" 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 wunderbarste 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 zwingt: "Der e i n e 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 "Sinnggebung" (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) UaW II 1409

3) Z III Von den Abtrünnigen

4) UaW 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 projizierte 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 zwingt, 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) UaW 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) WzM 57

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 unbekanntem 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 frömmere 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 Vollkommen-sehn, 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 Selbst-zersetzung 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 Gottlosen¹⁾ 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 unbekanntem 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 unbekanntem 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, obder 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 unbekanntem 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 Augustinus 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 Ein-schluß von ihm als ein Es besessen; erst wenn ich, der un-einschließbaren Anderheit eines Wesens gewahr werdend, darauf Verzicht leiste, es mir irgend einzuverleiben, einzuver-seelen, 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 Bergson ³⁾ und Heidegger 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 personalen 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⁾

Zusammenfassend 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) UaW 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 verstehen: ihr Geist ist eingefangen ..." ¹⁾ Diesen eingefangenen Geist also hat Zarathustra vor Augen, wenn er die "Guten und Gerechten" mit Christus kritisiert. "Die Guten müssen 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. Salin 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 Heidegger "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. (²1948). 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 Wüderkäufer 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 Ja sagen 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 schweig-samem 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 Denkwürfen 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 dünkete, 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 Frucht des Gehorsams 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 wer fühlt Lust? ... Aber wer 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 Übermenschlichen 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 Übermenschlichen, der wiederum ein Hinweis auf die göttliche Person und ihre Einheit ist. ⁵⁾ So konkretisiert sich in der Person des Herrschenden ein Wesenszug des Übermenschlichen, 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 Übermenschlichen 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 Übermenschlichen 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 der 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 ³1958. 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 We 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, davonzufiegen! - 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 erfahrt 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, geründet 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 trüchtig 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 von 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 die höchste Macht - 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 Lehre 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 verstehen. "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 zerbrochenen 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 die 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 Ja-sagen 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 Verfügbaren, 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 hinein-
gestellt, 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
dükt 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 Selbst-
bekümmern die Erwachsenen sich darum kümmern läßt, daß
ihm nichts geschieht, und das selbst in der größten Lebens-
gefahr 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 f a l t hebt die E i n h e i t 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 vertrauter 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 Löwith 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 Buber: "Der Sinn wird gefunden, indem man sich mit dem Einsatz der eigenen Person 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 Augustinus: "Und Du, wie verborgen bist Du, der Du erhaben thronest in Schweigen, der allein große Gott!" ⁵⁾ Denn Schweigen ist nach Max Scheler Zeichen gesteigerten persönlichen Seins: "Der Mensch kann schweigen. Nur eine Person 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 Daseins-erkenntnis 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 ⁴1954. 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. Söhnngen: 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 selber durch Rede, Äußerung aller Art, Schrift usw. frei zu erkennen gibt - zu erkennen, was 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 Augustinus: "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 ⁴1954. 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.

Alsdas 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 Dionysius 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 letzte Szene im vierten Teil - 'der große Mittag' - heiter - tiefer Himmel.)" 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. ²1955. 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 Entteilen 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, *εἰκόνις*, bezeichnet ja nach Heidegger das "zum - 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 zerstoehen, 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 Weisheit. " 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 Kant, 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 Plato 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 weschmelzende 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, ²1787. 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 sie 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 transzendente 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 Scheler folgendes klar ist: "daß, wenn Gott Personalität irgend einer Form besitzt, es auch im Wesen Gottes selber gelegen sei, daß Gott, soweit er persönlich ist, evident niemals nur 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 begriffbildenden 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.

E i n s i c h t i n d i e U n b e w e i s b a r -
k e i t G o t t e s a l s d a s e i e n d e r P e r -
s o n - w e n n m a n w i l l e i n e n ' B e w e i s d e r
U n b e w e i s b a r k e i t G o t t e s a l s P e r -
s o n ' . " 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: w o a l l e T r e p p e n a u f h ö r e n ,
d a b e g i n n t m e i n D a c h u n d F a c h . " 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, Wanderer, 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 Wein 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 Augustins Vision 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 verstumten 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 "Umwerteter 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 Dallago 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^x mehr oder weniger pantheistisch G^xott vorstellt, so weist er doch auf ein dynamisches im Gegensatz zu einem starren Verständnis hin, wenn er Gott als Ursprung des Lebens 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 Rilke, dessen Gedanken bei Romano Guardini 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 Hartmann 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 ²1935. 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 Scheler das oberste Sein zugleich "unendlichen Geist" ¹⁾ und "irrationalen Drang" 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 Sein des Menschen als Mikrotheos auch der erste Zugang zu Gott" 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 Einsatz des Menschen für Gott und für das Werden 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 Herzens 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 "zentaurnhafte 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. (²1946). 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 nicht die Siege der menschlichen Vernunft an diesem entscheidenden Punkte der Metaphysik, sondern gerade ihre beständig wiederkehrenden Niederlagen die eindringlichste Sprache für 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 Schweigen Gottes 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. Jaspers 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 Chiffren 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 Chiffren 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 Heidegger 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 "spricht" ⁴⁾ und im eigentlichen Sinn nicht gesprochen wird. Sie kommt vor allem aus der Stille und ist bei ihr daheim. "Die Sprache spricht als das Geläut der Stille." 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. (²1954).
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 erwartet. 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 Thomas von Aquin 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 Geheimnischarakter Gottes hervor; diese Bewegung entstand nach dem Ersten Weltkrieg im protestantischen Raum und läßt sich mit Karl Barth 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 oder 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 ²1923. 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 wird 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