

Eugen Biser

Die Waage des Geistes

Nietzsches Kampf mit dem Geist der Schwere

Bei aller Einbettung in die große Tradition, die sich selbst in seinem Widerspruch zu ihr nachweisen läßt,¹ gehört Friedrich Nietzsche doch zu den Ausnahmestalten der Geistesgeschichte, mit der sich nur relativ wenige wie *Dante*, *Pascal*, *Hölderlin*, *Kierkegaard* und *Solonjew* vergleichen lassen.² Ausnahme ist er auch im Blick auf sein Verhältnis zur eigenen Wirkungsgeschichte, die bei ihm integrierend zum Vollzug der Selbstklärung gehört. Nicht nur, daß Nietzsche, wie *Karl Löwith* feststellte, mit erstaunlicher Genauigkeit den Zeitpunkt der erst spät einsetzenden Breitenwirkung voraussah;³ er wußte auch um die lebhafteste Korrespondenz zwischen dem jeweiligen Zeitgeist und seinem geistigen Vermächtnis. Sie besteht tatsächlich und beweist ihren Bestand in immer neuen, oft überraschenden Konstellationen. Was gestern noch als erledigt und vom Gang der Entwicklung endgültig überholt erschien, gewinnt heute unversehens neue Aktualität. Und was als widerlegt galt, stellt sich, in anderem Kontext gesehen, neu zum Problem. Dem kommt der Umstand zugute, daß es Nietzsche trotz insistenter Bemühungen nicht gelang, seine Gedankenmasse zum System zu ordnen,⁴ so daß sie, auch in der lose gebündelten Form der dem Zarathustra vorangehenden kulturkritischen Schriften, mehr durch die jeweilige Einzelaussage wirkt als durch die mittels Reihung und Verknüpfung zustandegekommenen Kombinationen und Deduktionen. Er wirkt somit, mit einem Zarathustra-Wort gesprochen, durch Erkenntnisse, die

– gleich kleinen Flammen flackern auf hohen Masten: ein kleines Licht zwar, aber doch ein großer Trost für verschlagene Schiffer und Schiffbrüchige!⁵

So kommt es, daß von dem, was er dachte, mehr noch bereitliegt, als bereits aktuell wirksam ist, und daß das bereitliegende Ideengut geradezu darauf wartet, durch die aus den wechselnden Konstellationen des Zeitgeistes aufsteigenden Fragen abge-

rufen und zu aktueller Effizienz gebracht zu werden.

Es sind heute freilich nicht wie noch gestern die griffigen Vokabeln wie «Übermensch», «Tod Gottes», «Ewige Wiederkunft», «Umwertung der Werte» und «Wille zur Macht», die in diesem Dialog «gefragt» sind, sondern vergleichsweise «stillere» Motive, die mehr das Atmosphärische des Geistes betreffen. Einen Anfang damit machten die von *Martin Buber* unter dem Titel «Gottesfinsternis» vorgelegten Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie (von 1953), die mit ihren Reflexionen auf Nietzsches Wort von der infolge des Gottestodes eingetretenen «Verdüstung und Sonnenfinsternis, derengleichen es wahrscheinlich noch nicht auf Erden gegeben hat» zurückgreifen.⁶ In diesem Kontext war schon der religiös gestimmte Existentialismus eine Antwort auf die Frage des tollen Menschen:

Gibt es noch ein Oben und Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht?⁷

In die Reihe dieser diagnostischen Hinweise zum atmosphärischen Zustand des Geistes gehört auch Nietzsches wiederholte Beschwörung seiner «Schwere» und der ihm daraus erwachsenden Gefahr. Es erklärt sich aus der Hochstimmung und dem Erlebnis einer geradezu inspiratorischen Begünstigung, die, zumindest in der Retrospektive von «*Ecce homo*», die Entstehung des «Zarathustra» begleiteten,⁸ daß sich die wichtigsten Zeugnisse gerade in diesem Werk, vor allem in dem Kapitel «Vom Geist der Schwere» des dritten Teils, finden. Der dichterischen Sprache des «Zarathustra» gemäß lassen sich die Hinweise nicht einfach zu einer Gesamtdiagnose addieren. Das verbietet auch der «atmosphärische» Charakter des Gemeinten. Vom «Geist der Schwere» gibt es weder Definition noch Begriff und dies um so weniger, als er, wie sich zeigen wird, der Grund der Begriffe und Normen ist. So bleibt im Interesse einer genaueren Bestimmung nur, der durch die wichtigsten Hinweise und Angaben ausgelegten Spur nachzugehen.

Die Signatur

Zuvor stellt sich, fast unumgänglich, die Vorfrage nach dem Anstoß, der Nietzsche auf die mit der Vokabel «Geist der Schwere» angesprochene Pro-

blematik brachte. Zweifellos wird man bei der Beantwortung an den überraschend ausgeprägten Sinn des jungen Nietzsche für den Antagonismus des Daseins denken müssen, der (in dem frühen Aufsatz *«Fatum und Geschichte»* von 1862) der Teleologie des sich geschichtlich verwirklichenden Geistes die blinde Notwendigkeit des Schicksals entgegenwirkt, und ebenso sehr an ein von ihm zugleich als Bestätigung und Herausforderung empfundenen Briefwort der Schwester, wonach *«das Wahre immer auf der Seite des Schweren»* sei.⁹ Da die einschlägigen Aussagen aber fast durchweg dem *«Zarathustra»* angehören, ist die definitive Antwort hier zu suchen, obwohl zunächst auch da die antagonistische Auffassung dominiert, die das Leben im unaufhebbaren Widerstreit mit sich selber denkt und auf mehr oder minder kurzschlüssige Synthesen drängt. Dahin deutet schon die Vorstellung vom Umgriffensein der *«kleinen Vernunft»* des Denkens durch die *«große»* der unbewußt wirkenden Kräfte des Leibes, dieses *«Einbläusers der Begriffe»*, der seine Ziele auf dem Umweg über die *«Sprünge und Flüge des Gedankens»* erreicht.¹⁰ Denn von dieser Selbstentzweiung des zur Wahrheit drängenden Lebens rührt es her, daß der scheinbar leicht, im Sprung und Flug zurückgelegte Erkenntnisweg als *«Weg der Trübsal»* erfahren wird.¹¹ In voller Schärfe bringt diese Ausgangsposition der *Passus* aus dem Kapitel *«Von den berühmten Weisen»* des zweiten Teils zum Ausdruck:

Geist ist das Leben, das selber ins Leben schneidet: an der eigenen Qual mehrt es sich das eigene Wissen – wußtet ihr das schon? Und des Geistes Glück ist dies: gesalbt zu sein und durch Tränen geweiht zum Opfertier – wußtet ihr das schon?
...

Ihr kennt nur des Geistes Funken: aber ihr seht den Amboß nicht, der er ist, und nicht die Grausamkeit seines Hammers!

Neben dieser Linie, die einer wengleich gebrochenen Synthese zustrebt, läuft jedoch, wie angedeutet, eine zweite, radikal scheidende und polarisierende, die, auf ihren Ausgangspunkt zurückverfolgt, mit dem Initiationserlebnis zusammenhängt, aus dem die *Zarathustra*-Dichtung hervorging. In der Selbstdarstellung des bereits von deutlichen Schüben der Euphorie gekennzeichneten *«Ecce homo»*¹² stellt sich die Entstehung, wie Nietzsche in einem von *Thomas Mann* als *«stilistisches Meisterstück»* gerühmten Text ausführt, als das Ergebnis einer eruptiven Entladung, als

ein Werk frei von jeder Mühe, getragen vom Andrang der sich in unerschöpflicher Fülle anbietenden Bilder und vom Fluß einer sich nahezu selbst sagenden Sprache, vergleichbar nur noch *«der wunderbaren Analyse des Meistersinger-Vorspiels in *«Jenseits von Gut und Böse»* und der dionysischen Darstellung des Kosmos am Ende des *«Willens zur Macht»*»*.¹³ Ausgehend von der Suggestivfrage *«– Hat jemand, Ende des neunzehnten Jahrhunderts, einen deutlichen Begriff davon, was Dichter starker Zeitalter Inspiration nannten?»* gibt Nietzsche hier nach *Thomas Mann* *«eine Schilderung von Erleuchtungen, Entzückungen, Elevationen, Einflüsterungen göttlicher Kraft und Machtgefühle, die er nicht umhin kann als etwas Atavistisches, Dämonisch-Rückschlägiges, anderen, *«stärkeren»* und gottnäheren Zuständen der Menschheit Angehöriges und aus den psychischen Möglichkeiten unserer schwächlich-vernünftigen Epoche Herausfallendes zu empfinden»*. Und dabei beschreibe er doch nur den *«verderblichen Reizzustand, der dem paralytischen Collaps höhrend»* vorangehe.¹⁴ Ausschlaggebend ist für die in diesem Urerlebnis fallende Entscheidung jedoch, wie auch im Sinne *Manns* hervorgehoben werden muß, nicht die auf luetisch bedingte Paralyse lautende Diagnose, sondern das mit der Erfahrung der inspiratorischen Sprachgunst mitgegebene Gefühl einer exzeptionellen Leichtigkeit des Sagens und sprachlichen Gestaltens, das Nietzsche den Faktor der Mühsal und Schwere nicht länger als einen einzubeziehenden Gegensatz, sondern als den zu besiegenden Widerspruch und Widersacher werten läßt. Erst auf diesem Hintergrund werden Sätze wie diese verständlich:

Und als ich meinen Teufel sah, da fand ich ihn ernst, gründlich, tief, feierlich: es war der Geist der Schwere – durch ihn fallen alle Dinge!¹⁵

Gottes Fürsprecher bin ich vor dem Teufel: der aber ist der Geist der Schwere.¹⁶

Aufwärts: – dem Geiste zum Trotz, der ihn abwärts zog, abgrundwärts zog, dem Geiste der Schwere, meinem Teufel und Erzfeinde.¹⁷

Dem entspricht der Appell, in den die erste dieser *Zarathustra*-Stellen ausläuft:

Nicht durch Zorn, sondern durch Lachen tötet man. Auf, laßt uns den Geist der Schwere töten!¹⁸

Der Grund dieser Steigerung wird in dem Kapitel *«Vom Gesicht und Rätsel»* ersichtlich, wo der

Geist der Schwere als eine Zarathustra aufhokkende Zwerggestalt sichtbar und, was noch gravierender ist, vernehmlich wird, indem er ihm den <Bleitropfen-Gedanken> eingibt, daß auch er seinem Gesetz unwiderruflich verfallen sei:

O Zarathustra, du Stein der Weisheit, du Schleuderstein, du Stern-Zertrümmerer! Dich selbst warfst du so hoch, – aber jeder geworfene Stein – muß fallen!

Verurteilt zu dir selber und zur eignen Steinigung: o Zarathustra, weit warfst du ja den Stein – aber auf dich wird er zurückfallen!¹⁹

Von daher spitzt sich die Situation für Zarathustra zur Alternative des «Du! Oder Ich!» zu, wie sie sonst nur noch im Aufbegehren des als <häßlichster Mensch> deklarierten Gottesmörders gegen den allsehenden Zeugen gegeben ist:

Er sah immer mich: an seinem solchen Zeugen wollte ich Rache haben – oder selber nicht leben. Der Gott, der alles sah, auch den Menschen: dieser Gott mußte sterben! Der Mensch erträgt es nicht, daß solch ein Zeuge lebt.²⁰

Die Entsprechung ist kein Zufall. Wie der Blick des allsehenden Zeugen geht auch die Suggestion des Zwergs darauf aus, die subjektive Initiative zu lähmen, das Ich von sich und seinen schöpferischen Impulsen abzuhalten. In Nietzsches Kritik des christlichen Gottesgedankens verdichtet sich das, was der <häßlichste Mensch> als lähmend-zudringlichen Blick denunziert, zur Gesetzes-Moral, die sich dem Menschen als Fessel in Gestalt eines heteronomen Gesetzes auferlegt. Ähnlich nennt Zarathustra in dem Kapitel <Von alten und neuen Tafeln> das Stelldichein der Götter den Ort,

wo ich auch meinen alten Teufel und Erzfeind wiederfand, den Geist der Schwere, und alles, was er schuf: Zwang, Satzung, Not und Folge und Zweck und Wille und Gut und Böse –.²¹

Der Rückgang zum Ursprung war somit alles andere als ein vermeidbarer Umweg. Denn erst die Gegenposition, in die er hineinführte, brachte die volle Klärung der erfragten Signatur. Wenn sich der <Geist der Schwere> auch nach wie vor nicht definitorisch greifen läßt, wird jetzt doch deutlich, worin er sich für Nietzsche vornehmlich konstituiert. Es ist der <Geist>, der sich in Gesetzen und Normen niederschlägt und sich darin der menschlichen Spontaneität fremdgesetzlich auferlegt. Darum antwortet Zarathustra auf den Einwand «Ja, das Leben ist schwer zu tragen!»

Aber der Mensch nur ist sich schwer zu tragen! Das macht, er schleppt zu vieles Fremde auf seinen Schultern. Dem Kamele gleich kniet er nieder und läßt sich gut aufladen.

Sonderlich der starke, tragsame Mensch, dem Ehrfurcht innewohnt: zu viele fremde schwere Worte und Werte lädt er auf sich – nun dünkt das Leben ihm eine Wüste!²²

Die Antithese

Das große Inspirationserlebnis, in welchem Zarathustra, wie es in <Ecce homo> heißt, seinen Dichter als Typus <überfiel> und dieser – derselben Quelle zufolge – über alle schöpferische Beschweris hinweggetragen wurde, brachte es mit sich, daß Nietzsche seinem Widersacher, dem Geist der Schwere, zunächst antithetisch zu Leibe ging. Dazu bedurfte es nur einer geringfügigen Umsetzung dessen, was er erfahren hatte. Am klarsten kommt das in dem Zarathustra-Zitat zum Ausdruck, mit welchem er das vibrierende Ineins von Freiheit und Notwendigkeit verdeutlicht, das seinen Schaffensprozeß beherrscht:

Hier kommen alle Dinge liebkosend zu deiner Rede und schmeicheln dir: denn sie wollen auf deinem Rücken reiten. Auf jedem Gleichnis reitest du hier zu jeder Wahrheit...

Hier springen dir alle Seinsworte und Wort-Schreine auf; alles Sein will dir Wort werden, alles Werden will von dir reden lernen –.²³

Dokument der vollzogenen Umsetzung ist das <Tanzlied>, in dem Zarathustra seine Freude an den auf einer Waldwiese tanzenden Mädchen mit dem Wort begründet:

Gottes Fürsprecher bin ich vor dem Teufel: der aber ist der Geist der Schwere.²⁴

Die Freude am Tanz der Mädchen entspringt Zarathustras Bestreben, die sich ihm entgegenstellenden Schwierigkeiten zu überspringen und seinen Weg in tänzerischer Beschwingtheit zu gehen. Nur tanzend weiß er «der höchsten Dinge Gleichnis zu reden».²⁵ Denn zum Tanz fühlt sich aufgelegt, wer die Mühsal des Aufstiegs hinter sich und die erstrebte Gipfelhöhe unmittelbar vor sich hat: «Wer aber seinem Ziele nahekommt, der tanzt.»²⁶ Der Tanz ist somit zugleich Zeichen und Ausdruck der nahen Vollendung. Deshalb ist für Zarathustra ein Gott der Normen und der Gesetze, ein dem <Geist der Schwere> verhafteter Gott also, ein Widerspruch in sich selbst. Ein sol-

cher Gott, ginge wie man in Abwandlung der Gottes-Kritik des ‹letzten Papstes› sagen könnte, an seiner allzu großen Schwerkraft zugrunde. Das erklärt den Satz Zarathustras, er «würde nur an einen Gott glauben, der zu tanzen verstünde».²⁷

Die Bemerkung ist zu leicht hingeworfen, als daß sie sich zum Bild eines ‹tanzenden Gottes› verdichten würde. Doch liegt dieses Bild immerhin so nah, daß es als Nietzsches Antithese zu dem als Inbegriff des Normativen gedachten Gott ersichtlich wird. In einem Motivvergleich gesehen, berührt es sich eng mit dem ‹neuen Ideal›, das den ‹Argonauten› der Welterkundung jenseits von Gott, von denen am Schluß der ‹Fröhlichen Wissenschaft› die Rede ist, voranleuchtet und vorausläuft:

Ein anderes Ideal läuft vor uns her, ein wunderliches, versucherisches, gefahrenreiches Ideal, zu dem wir niemanden überreden möchten, weil wir niemandem so leicht das Recht darauf zugestehen: das Ideal eines Geistes, der naiv, das heißt ungewollt und aus überströmender Fülle und Mächtigkeit mit allem spielt, was bisher heilig, gut, unberührbar, göttlich hieß: für den das Höchste, woran das Volk billigerweise sein Wertmaß hat, bereits so viel wie Gefahr, Verfall, Erniedrigung oder, mindestens, wie Erholung, Blindheit, zeitweiliges Selbstvergessen bedeuten würde; das Ideal eines menschlich-übermenschlichen Wohlseins und Wohlwollens, das oft genug unmenschlich erscheinen wird, zum Beispiel wenn es sich neben den ganzen bisherigen Erden-Ernst, neben alle Art Feierlichkeit in Gebärde, Wort, Klang, Blick, Moral und Aufgabe wie deren leibhaftigste, unfreiwillige Parodie hinstellt – und mit dem, trotz alledem, vielleicht der große Ernst erst anhebt, das eigentliche Fragezeichen erst gesetzt wird, das Schicksal der Seele sich wendet, der Zeiger rückt, die Tragödie beginnt...²⁸

Auch hier ist die tänzerisch-versucherische Bewegung des vorauslaufenden Ideals der Vorgriff auf die in wagemutiger Zuversicht angesteuerte Vollendung, die durch den Bruch mit allem, was bisher als gut, göltig und vollkommen galt, in Reichweite kam. Der tänzerischen Eigenbewegung entspricht der spielerische Umgang mit den alten Gesetzen, Werten und Normen, die, aus ihrer ewigen Verankerung gelöst, jede Verbindlichkeit verloren. Umgekehrt erklärt der Schwund der normativen Verbindlichkeit die Beschwingtheit, mit der sich in der Region jenseits von Gott alles

vollzieht. Der Tanz ist die elementare Reaktion auf die große Entlastung, die das Dasein durch den ‹Tod Gottes› erfuhr. In unverkennbarer Anspielung auf das Sursum corda der Liturgie mahnt Zarathustra, der Botschafter des Gott entledigten Lebens:

Erhebt eure Herzen, meine Brüder, hoch!
höher! und vergebst mir auch die Beine nicht!
Erhebt auch eure Beine, ihr guten Tänzer, und
besser noch: ihr steht auch auf dem Kopf!²⁹

Mit dieser durchaus figuralen Imagination nimmt Zarathustra eine Typengestalt auf, die Nietzsche schon wesentlich früher geschaffen und mit dem Namen ‹der freie Geist› gekennzeichnet hatte. Im Ganzen seiner Denkbewegung gesehen, ist der freie Geist eine der Typen, die er bei seinem Vorstoß ins Niemandland jenseits von Gott als eine Art Wegmarken entwirft, um mit ihrer Hilfe die ‹neue Öde›, vor die er sich gestellt sieht, auszumessen.³⁰ ‹Frei› im Sinne von losgekettet von allen Gewichten und Bindungen ist dieser ‹freie Geist›, weil für ihn die libertinistische Maxime gilt: «Nichts ist wahr, alles ist erlaubt.»³¹ So kommt es ihm nach Ursprung, Intention und Zielsetzung zu. Seinen Ursprung verdankt er der ‹großen Loslösung›, die, als absolute Selbstbestimmung und Selbstwertsetzung begriffen, letztlich der theonomen Ordnung gilt.³² Seiner Intention nach geht er darauf aus, die Philosophie als eine ‹nihilistische Bewegung› zu entlarven³³ und den Geltungsanspruch der Moral zu brechen.³⁴ Demgegenüber besteht das Ziel in einem Akt der Selbstüberwindung, durch den der ‹freie Geist› auf einen «noch höheren und schwierigeren Typus», als er ihn selbst darstellt, überschritten wird.³⁵ Das hängt ursächlich mit seiner tänzerischen Selbstrealisierung zusammen. Im Tanz herrscht die spielerische Freiheit dessen, von dem die lastenden Gewichte abfielen, und der so der niederziehenden Schwerkraft Herr geworden ist. Im Tanz, den Nietzsche meint, herrscht aber auch Unruhe. Es ist die Unruhe dessen, der sich im ständigen Standortwechsel seine Freiheit stets neu beweisen muß, weil er sie nur reaktiv, in der betonten Abkehr vom bisherigen Zustand ethisch-religiöser Gebundenheit, besitzt. Kein Wunder, daß der letzte Sprung des tanzenden Freigeists darin besteht, daß er – sich selbst überspringt. Doch worauf zielt dieser Sprung?

Die Alternative

Da alle Bewegung zuletzt in einen Zustand der Ruhe übergeht, ist auch der Typus, in welchem der ‹freie Geist› aufgehoben sein will, durch die Signatur der Ruhe und Zufriedenheit gekennzeichnet. Vernehmlich genug ist das in den letzten Versen, die dem Kapitel ‹Vom Geist der Schwere› vorangehen, angesagt. Es ist die Rede von den ‹weltmüden Feiglingen und Kreuzspinnen›, denen Zarathustra in Aussicht stellt:

Aber denen allen kommt nun der Tag, die Wandlung, das Richtschwert, der große Mittag: da soll vieles offenbar werden!

Und wer das Ich heil und heilig spricht und die Selbstsucht selig, wahrlich, der spricht auch, was er weiß, ein Weissager: «Siehe, er kommt, er ist nahe, der große Mittag!»³⁶

Was die Deutung von Nietzsches ‹Großem Mittag›, vor allem im ‹Zarathustra›, anlangt, so hat Karl Schlechta in seiner gleichnamigen Monographie auf die durchgängige, vielfach parodistische Anspielung auf biblische Motive aufmerksam gemacht.³⁷ Tatsächlich kommt, zusammen mit der Apotheose des Mittags am Schluß von Hölderlins ‹Hyperion›, vor allem die christliche Motivwelt als Hintergrund in Betracht. Noch stärker als für einzelne Motive trifft dies allerdings für die christliche End-Erwartung im ganzen zu, so daß man geradezu sagen kann, Nietzsches ‹Mittag› sei eine ins Gegenwärtige zurückgenommene Eschatologie: «Wie?» fragt Zarathustra in seiner Mittagstunde

Ward die Welt nicht eben vollkommen? rund und reif? O des goldenen runden Reifs – wohin fliegt er wohl?³⁸

Das ist die christliche Vorstellung von der endzeitlichen Vollendung der Welt und der mit ihr geschenkten Erfüllungsrue, kontrahiert in den zeitlosen Augenblick des verdämmernden Bewußtseins und der gestillten Sehnsucht. Ähnlich hatte Hyperion Diotimas Wiederkehr und mit ihr die Versöhnung im Zwist aller Dinge erfahren:

Wie der Zwist der Liebenden sind die Dissonanzen der Welt. Versöhnung ist mitten im Streit, und alles Getrennte findet sich wieder.

Es scheiden und kehren im Herzen die Adern, und einiges, ewiges, glühendes Leben ist Alles.

Hier wie dort schließt sich die Welt zur Vollkommenheit der Kreisgestalt, die Anfang und Ziel verknüpft und das zwischen beide eingespannte

Herz, wenn auch nur für einen zeitlosen Augenblick, mit sich und der Welt versöhnt.

Kein Zweifel, daß die Entlastung des Daseins, wie sie Nietzsche anstrebt, erst hier erreicht ist. Von einer Überwindung des ‹Geistes der Schwere› kann darum erst hier wirklich die Rede sein. Das bringt diesen ‹Sieg› in einen neuen, die Zusammenhänge erst vollends klärenden Kontext. Den ausdrücklichen Übergang dazu stellt Zarathustras antithetische Kritik am ‹Geist der Schwere› her:

Aber der Mensch nur ist sich schwer zu tragen! Das macht, er schleppt zu vieles Fremde auf seinen Schultern. Dem Kamele gleich kniet er nieder und läßt sich gut aufladen.

Sonderlich der starke, tragsame Mensch, dem Ehrfurcht innewohnt: zu viele fremde schwere Worte und Werte lädt er auf sich – nun dünkt das Leben ihm eine Wüste!³⁹

Wie das Bildwort von dem niederknienenden Kamele zeigt, steht die Stelle in engem Zusammenhang mit der Lehre von den drei Verwandlungen des Geistes, die Zarathustra zu Beginn seiner ‹Reden› entwickelt. Der nach Art eines Rahmenverses eingesetzte Grundgedanke lautet:

Drei Verwandlungen nenne ich euch des Geistes: wie der Geist zum Kamele wird, zum Löwen das Kamel und zum Kinde zuletzt der Löwe.⁴⁰

Um die Deutung des Verwandlungsmotivs hat sich vor allem *Karl Löwith* verdient gemacht. Die erste ‹Verwandlung› oder, wie Nietzsche auf einer späteren Reflexionsstufe sagt, der erste ‹Gang› des Geistes besteht in seiner freiwilligen ‹Unterjochung› durch die sich ihm auferlegenden Werte und Normen. Damit erreicht er eine erste, aber noch ganz unzulängliche Aneignung von Selbst und Welt, die er lebenslang, wie Sisyphos den Stein, als eine heteronome Last mit sich herumschleppt. Zarathustra bestätigt das, indem er – vielleicht in einer Anspielung auf die Drachenszene aus *Wagners* ‹Siegfried› – von dem ‹Du-sollst› geheißenen großen Drachen spricht, der sich dem Menschengest bei seiner Suche nach dem vollen, ungebrochenen Selbstsein in den Weg legt:

«Du-sollst» liegt ihm am Wege, goldfunkelnd, ein Schuppentier, und auf jeder Schuppe glänzt golden «Du-sollst!»

Tausendjährige Werte glänzen an diesen Schuppen, und also spricht der mächtigste aller Drachen: «Aller Wert der Dinge – der glänzt an mir.»⁴¹

Das Unglück dieser Stufe besteht, wie Zarathustras Bildwort zu verstehen gibt, in dem Verweilen auf ihr. Denn die Heteronomie des Du-sollst geht ihrer innersten Tendenz nach darauf aus, in die Autonomie des Ich-will aufgehoben zu werden. Der Weg des tragsamen Geistes führt in die Wüste:

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 eigenen Wüste.⁴²

Dieses «Herrsein» erläutert Zarathustra im Fortgang seiner Rede mit dem Gedanken der Freiheit zu schöpferischem Tun:

Neue Werte schaffen – das vermag auch der Löwe noch nicht: aber Freiheit sich schaffen zu neuem Schaffen – das vermag die Macht des Löwen.

Freiheit sich schaffen und ein heiliges Nein auch vor der Pflicht: dazu, meine Brüder, bedarf es des Löwen.⁴³

Die Beziehung zum Typus des «freien Geistes» liegt so nah, daß sie gar nicht erst nachgewiesen zu werden braucht. Mit der Einschränkung, daß die neue Stufe zwar die Freiheit zu neuem Schaffen, nicht jedoch zum Schaffen neuer Werte bringe, wird umgekehrt aber auch deutlicher als bisher die Grenze sichtbar, die der Freiheit des Freigeistes gezogen ist. Sie ist, wie Zarathustra an anderer Stelle sagt, die Freiheit des Wovon, nicht des Wozu, Freiheit also, die sich in Akten der Abscheidung und Selbstbehauptung erschöpft.⁴⁴ Hierin hat die dritte Stufe ihren Sinn- und Rechtsgrund. «Aber sagt», fragt Zarathustra, «was vermag noch das Kind, das auch der Löwe nicht vermochte?» Und er antwortet sich selbst darauf:

Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen.⁴⁵

Mit dem Stadium des Kindes ist der Zwang zum fortwährenden Selbsterweis der Freiheit in die Ruhe des selbstvergessenen Freiseins überschritten. Und dies so, daß das erreichte Ziel als reiner Neubeginn erfahren wird. «Neubeginn» sagt hier soviel wie: sich ganz anheimgegeben und damit der Last des emanzipatorischen Selbsterweises überhoben sein. Wer dazu kam, hat den Frieden mit sich selbst und der Welt erlangt. Für ihn wurde, wie es von Zarathustras Mittagsstunde heißt, die Welt «rund und reif». Er hat keine Fragen an

sie und ist umgekehrt nicht der Befragung durch sie ausgesetzt. Der Druck der Probleme ist von ihm gewichen, der Wunsch seiner Seele gestillt. In der Erleichterung, die er dabei verkostet, besteht die wirkliche Alternative zu der Last, die der Geist der Schwere auferlegt. Angesichts der starken Imprägnierung durch christliche Motive, zu denen hier, kaum verschlüsselt, mit dem Bild des Kindes das der Gotteskindschaft hinzutritt, könnte man auch sagen, die dritte Stufe bringe die «Erlösung» vom Geist der Schwere, den Zarathustra einmal biblisch, bezeichnend für den Zusammenhang, den «Herrn der Welt» nennt.⁴⁶

Im Gesamtkontext gesehen, kommt Nietzsches Vorhaben, den Geist der Schwere zu überwinden, somit erst in der Figur des Kindes zum Ziel, also in dem Ich-bin, das mit dem Kampf des Ich-will auch die Mühsal des Du-sollst in sich aufgezehrt hat. Davon gab die Antithese des Tanzes nur einen unzulänglichen Begriff. Denn nicht die Unruhe des Tanzes bezeichnet schon die Gegenposition zur Sphäre der Heteronomie mit ihrer Furcht und Ehrfurcht, Wertsetzung und Entwertung, sondern erst das kindliche Spiel, das sich selbst Zweck und Genüge ist. Wie ein Spiel aufgeht, ohne daß die Spieler darüber verfügen können, so verhält es sich mit dem, was auf dieser höchsten, durch das Kind bezeichneten Stufe geschieht. Es ist nicht das Resultat vorgegebener Abläufe oder gezielter Aktionen, sondern die Frucht einer letzten, sich selbst gewährenden Gunst. Sie erst trägt das Siegel der Vollkommenheit, an dem sich alles menschliche Streben bemißt, weil es ihr von innen her entgegendrängt.

Die Relevanz

Die dichte Motivverflechtung, die besonders im Feld der Alternative zu registrieren ist, kommt einer Aufforderung an den christlichen Theologen gleich, dem damit angedeuteten polemischen Rückbezug nachzugehen und seine eigenen Schlüsse daraus zu ziehen. Die sich hieraus ergebende Aufgabe umfaßt zwei Fragekreise: Worin trifft der mit dem Titel «Geist der Schwere» erhobene Vorwurf tatsächlich zu? Und: Wie ist ihm auf dem Weg einer christlichen Selbstkritik zu begegnen?

Die Antwort auf die Tatsachen-Frage geht sinngemäß von dem durch Zarathustra selbst gegebenen Hinweis aus. Danach sind es vor allem «Zwang, Satzung, Not und Folge und Zweck und Wille und Gut und Böse», worin der Geist der Schwere konkret und für einen jeden fühlbar in Erscheinung tritt. Das aber ist, im Zusammenhang

mit Nietzsches Gesamtstrategie gesehen, die von ihm fortwährend und mit letzter Vehemenz angegriffene christliche Moral, jetzt nur in jener Sicht, die sich, mit andern Perspektiven zusammen, von den «atmosphärischen» Kategorien her ergibt. Gegenstand von Nietzsches Polemik sind die sittlichen Werte, Gesetze und Normen hier somit nicht, sofern sich in ihnen ein dem menschlichen Selbstwillen entgegenstehender Gotteswille konkretisiert, sondern insofern, als sie sich beengend und niederhaltend auf den nach freier Entfaltung verlangenden Selbstwillen legen. Daß die christliche Moral – wie jede andere – ständig Gefahr läuft, in diesem Sinne fehlinterpretiert und im Gefolge dieser Fehldeutung repressiv vermittelt zu werden, steht außer Zweifel. Kronzeuge dessen ist Jesus selbst, der den der Pharisäerkaste angehörenden «Gesetzeslehrern» vorwirft:

Sie schnüren schwere Lasten zusammen und legen sie dem Menschen auf die Schultern; sie selbst aber rühren keinen Finger, um die Lasten tragen zu helfen (Mt 23,4).

Im Konflikt mit diesem sklavischen, das ganze Leben mit einem Maschennetz von reglementierenden Vorschriften überziehenden Ungeist mahnt Paulus:

Wenn ihr mit Christus den Weltelementen abgestorben seid, was laßt ihr euch da, als lebtet ihr noch in der Welt, bevorschriften: faß das nicht an, koste nicht davon, berühre das nicht! (Kol 2,20f)

Schon nach dem Zeugnis dieser beiden Stellen ist der Geist der Schwere dem Christentum nicht fremd. Nimmt man hinzu, daß sich die von Jesus und Paulus polemisch angesprochene Tendenz in der Folge verstärkte und, vor allem seit dem Eintritt der Kirche in die Sphäre politischer und ideeller Mächte, zu einem System von hoher Festigkeit und repressiver Effizienz verfestigte, so entsteht sogar der Eindruck, daß er den Weg der Christenheit fortwährend, wie ein sich ständig verbreiternder Schatten, begleitet. Dieser Eindruck ist lediglich noch dahin zu vervollständigen, daß sich der Schatten auch heute verstörend und lähmend auf das christliche Denken und Handeln legt. Mag sich der Systemzwang des normativen Denkens auch durch die Entwicklung partieller Freiheitsräume gelockert haben, so währt die von ihm ausgehende Beklemmung doch «atmosphärisch», also in Form von psychologischen Trends, von suggestiven Tendenzen und zumal von neurotischen Engfüh-

rungen fort. Längst schon geht es dabei nicht mehr nur um den Leistungsdruck der schon von Luther attackierten «Werkgerechtigkeit», sondern um repressive Faktoren ganz unterschiedlicher Art. Psychotische Fixierungen, meist als dogmatische Positionen getarnt, spielen dabei eine ständig wachsende Rolle. Der Mechanismus ist relativ leicht zu durchschauen. Nachdem die Spannkraft der hierarchischen Strukturen nachließ, übernahmen anonyme, meist in Form von elitären Gruppierungen auftretende «Instanzen» die von jenen bislang ausgeübte Kontrollfunktion. In der davon bestimmten oder auch nur mitbestimmten Sphäre kommt ein wirklicher Dialog kaum noch auf. Auch wenn sich die Auseinandersetzungen den Anschein dialogischer Begegnungen geben, erweisen sie sich doch bei näherem Zusehen als reine Positionskämpfe. Wo der Geist der Schwere Einzug hält, fehlt jenes Minimum an geistiger Beweglichkeit und Freiheit, das die dialogische Konfliktlösung zur unerläßlichen Voraussetzung hat.

Daß die Frage nach einer christlichen Überwindung überhaupt gestellt werden kann, hängt ursächlich mit dem vom gläubigen Bewußtsein erreichten Reflexionsstand zusammen. Was sich im Fortbestand der Problematik änderte, ist die Einsicht in ihre Herkunft und in die Funktionsweise der die drückende Enge bedingenden Mechanismen. Damit ist bereits eine erste Form möglicher Gegenwehr gefunden. Sie besteht im Versuch einer durchgängigen Analyse der Gründe, die das Aufkommen Initiatives lähmender Pressionen und die Entstehung psychotisch verengter Bewußtseinsräume bedingen. Dabei kommen zu gleichen Teilen historisch nachwirkende wie neu auftretende Gründe ins Spiel. Neben dem von altersher bekannten Systemzwang ist insbesondere an die bislang unbekannteren Ermüdungserscheinungen zu denken, wie sie im Gefolge der Schwierigkeiten auftreten, die vielen beim Versuch der Identifikation mit den bestehenden Kirchenformen erwachsen. Indessen genügt die Erhellung der Gründe nicht. Ebenso wichtig ist die Funktionsanalyse der lähmenden Mechanismen, die nur auf diesem Weg kritischer Einsicht zum Stillstand gebracht werden können. Die Ergebnisse der modernen Gruppenpsychologie und Ethologie bieten hierzu beträchtliche Hilfen.

Die entscheidende Antwort kommt jedoch nicht aus dem Bereich der Analyse, sondern aus dem der christlichen Botschaft selbst. Sie liegt sogar so nah, daß es kaum des ausdrücklichen Rückbezugs bedarf. In der Figur des Kindes aus der Rede von

den drei Verwandlungen spiegelt sich unübersehbar die christliche Alternative, wie sie die Heilsbotschaft mit dem Wort von der Gotteskindschaft umschreibt. Hinderlich ist für die Thematisierung dessen lediglich der Umstand, daß sich die Theologie des Motivs nur sporadisch und kaum einmal mit der gebührenden Intensität annahm. Rühmliche Ausnahme ist die Cusanus-Schrift *«Von der Gotteskindschaft»* (von 1445), wo es im Blick auf die jenseitige Vollendung heißt:

Ich glaube, wir werden nicht in dem Sinn Kinder Gottes, daß wir dann etwas anderes sein werden, als wir es jetzt sind; vielmehr werden wir dann in anderem Maß und Wie das sein, was wir jetzt in dem diesem Jetzt angemessenen Maß und Wie sind.⁴⁷

Den Übergang dazu versteht Nikolaus von Kues als ein Fortschreiten von der Schülerschaft zur Meisterschaft; denn es geht für ihn bei der Heranreifung zum Gotteskind darum, «zu der Meisterschaft hindurchzudringen, die mit der Kindschaft erreicht ist».⁴⁸ Bei aller Verschiedenheit in Ansatz und Intention berührt sich der Gedanke doch erstaunlich eng mit Nietzsches Vorstellung vom *«freien Geist»* als dem Überwinder der Schwere. Verbindendes Mittelglied ist dabei die Vorstellung von der dem normierenden Reglement überhobenen Souveränität, die bei Cusanus durch Aneignung und Beherrschung der Gesetze erreicht wird, während sie bei Nietzsche in ihrer virtuosen Überspielung besteht.

Kein Zweifel, daß in dieser Hinsicht ein großer Nachholbedarf zu decken ist. Gibt sich die christliche Unterweisung doch immer noch mit der Instruktion über die *«Anfangsgründe»* zufrieden, deren Überschreitung bereits der Hebräerbrief gefordert hatte:

Denn während ihr der Zeit nach Lehrer sein solltet, habt ihr nötig, daß man euch wieder die Anfangsgründe der Offenbarungsworte Gottes lehrt, und ihr seid dahin gekommen, daß ihr Milch braucht anstatt fester Nahrung (5, 12).

Was beim Kirchenvolk ebenso wie bei den Verwaltern des Lehramts fehlt, ist der – bei aller Treue – souveräne Umgang mit dem Traditionsgut, der seine kreative Aktualisierung allererst ermöglicht. Das aber ist, prinzipiell gesehen, keine Frage der Begabung, sondern eben jener *«Meisterschaft»*, zu der, zumindest nach der kusanischen Deutung, die Gotteskindschaft befähigt. Auf die heutige Glaubenssituation bezogen heißt das, daß es eines kon-

sequent auf das Prinzip der Gotteskindschaft gegründeten Bewußtseins bedürfte, wenn dem Geist der Schwere in der Vielfalt seiner Erscheinungsformen wirksam begegnet werden sollte. Denn erst die Gotteskindschaft verbürgt, ähnlich wie in Nietzsches Figurenspiel, jenes fast spielerische Einverständnis mit der Welt des Glaubens, das der Schwerkraft der Gesetzesreligion ebenso entzogen ist, wie es ihr alles, was es ergreift, entzieht.

Indessen sagt auch diese Antwort erst das Vorletzte. Denn im christlichen Raum gilt letztlich nicht der Automatismus der Prinzipien, sondern allein die Macht dessen, der in seiner Person Anfang und Ursprung ist. So wendet sich die Frage nach der Überwindung der Schwere im Durchgang durch die vorläufigen Auskünfte letztlich an ihn. Und er bleibt die Antwort nicht schuldig. Er gibt sie im selben Wort, mit dem er sich den Bedrückten und Beladenen als Helfer und Stütze anbietet:

Her zu mir, die ihr bedrückt und beladen seid; ich will euch Ruhe geben. Nehmt mein Joch auf euch und lernt von mir, denn ich bin sanft und demütig von Herzen, und ihr werdet Ruhe finden! (Mt 11, 28 f)

Jesus spricht die Seinen damit nicht einfach von der Tatsache der Beschwernisse und Lasten frei; im Gegenteil: er gibt sogar zu verstehen, daß er ihnen selbst Beschwerendes auferlegt. Doch nennt er sein Joch und seine Bürde leicht, weil er sich selbst mit unter die von ihm verhängte Last stellt. Und das heißt: Er ist als der Urheber seines Gebots zugleich dessen erster Täter. Er verhängt nichts, was er nicht auf sich nimmt. So wird sein Joch zur Klammer bleibender Lebensgemeinschaft mit ihm. Das gilt so sehr, daß man sich nach der wirklichen Priorität fragen muß. Tritt er an unsere Seite, damit uns sein Joch erträglich wird, oder ist das Joch nicht vielmehr sein Mittel, uns in die Gemeinschaft mit sich zu ziehen? Doch gleichviel, wie es sich damit verhält: in jedem Fall will Jesus, daß dem unter seine Lebenslast gebeugten und von ihr vielfach erdrückten Menschen geholfen werde. Und er bekundet diesen Willen nicht nur in Wort und Tat; vielmehr bietet er sich selbst als Helfer und Hilfe an.⁴⁹ In der Gemeinschaft mit ihm sind wir der Last des Daseins überhoben. So ist er es in der von ihm gebotenen Hilfe letztlich selbst, der den Geist der Schwere überwindet. Darauf gestützt sind wir befugt und befähigt, uns im Angesicht der niederzwingenden Fakten mit dem Zuruf zu ermutigen: *Sursum corda!*

¹ Am Beispiel von Nietzsches Gottesleugnung stellt mein Nietzsche-Buch in eingehendem Motivvergleich diese ideengeschichtliche Verflechtung dar: «Gott ist tot» – Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins (München 1962) 36–62.

² Einen ersten Strukturvergleich Nietzsches mit Dante skizziert mein demnächst in einem amerikanischen Sammelwerk erscheinender Beitrag: Zwischen Inferno und Purgatorio; eine Gegenüberstellung Nietzsches mit Pascal, wie sie Josef Bernhart für Meister Eckhart durchgeführt hatte, steht noch aus; die Parallelen zwischen Nietzsche und Hölderlin fielen schon den Zeitgenossen auf, dazu E. Bertram, Nietzsche. Versuch einer Mythologie (Berlin 1919) 282f; auf die erstaunliche Entsprechung der Lebenslinien im Bild Nietzsches und Kierkegaards verwies Karl Jaspers in der ersten der unter dem Titel Vernunft und Existenz veröffentlichten Gastvorlesungen (München 1960), 7–41, dazu ferner G.-G. Grau, Nietzsche und Kierkegaard. Wiederholung einer zeitgemäßen Betrachtung: Nietzsche-Studien I/1972 (Berlin/New York 1972) 297–333; eine knappe Parallelisierung Nietzsches mit seinem russischen Kritiker Solowjew bietet mein Nietzsche-Buch (aaO) 267f, nachdem Leo Schestow Nietzsche und Dostojewskij in seiner gleichnamigen Studie (von 1924) als «Zwillingsbrüder» bezeichnet und einer vergleichenden Betrachtung unterzogen hatte. In die Reihe dieser Vergleiche gehört schließlich Franz Brentanos Skizze: Nietzsche als Nachahmer Jesu. Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung, hrsg. von Alfred Kastil (Leipzig 1922) 129–132.

³ K. Löwith, Nietzsche: Zeitgemäßes und Unzeitgemäßes (Frankfurt/M., Fischer-Bücherei 115, 1956) 7–25.

⁴ Bemerkenswerte Aufschlüsse über diese Bemühungen gibt das Buch von Erich F. Podach, Ein Blick in Notizbücher Nietzsches (Heidelberg 1963) 13–108; 128–159.

⁵ Zarathustra III, Vom Geist der Schwere, § 2.

⁶ Die fröhliche Wissenschaft V, § 343.

⁷ AaO., III, § 125.

⁸ Ecce homo, Warum ich so gute Bücher schreibe: Also sprach Zarathustra.

⁹ Dazu sein Antwortbrief vom Juni 1865.

¹⁰ Zarathustra I, Von den Verächtern des Leibes.

¹¹ AaO., Vom Wege des Schaffenden.

¹² Dazu M. Montinari, Ein neuer Abschnitt in Nietzsches «Ecce homo»: Nietzsche-Studien I/1972, 380–418.

¹³ Th. Mann, Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung (Berlin 1948) 13.

¹⁴ Th. Mann, aaO., 13f.

¹⁵ Zarathustra I, Vom Lesen und Schreiben.

¹⁶ Zarathustra II, Das Tanzlied.

¹⁷ Zarathustra III, Vom Gesicht und Rätsel, § 1.

¹⁸ Wie Anm. 15.

¹⁹ Wie Anm. 17.

²⁰ Zarathustra IV, Der häßlichste Mensch.

²¹ Zarathustra VI, Von alten und neuen Tafeln, § 2.

²² Zarathustra III, Vom Geist der Schwere, § 2.

²³ Zarathustra III, Die Heimkehr.

²⁴ Zarathustra II, Das Tanzlied.

²⁵ Zarathustra I, Das Grablied.

²⁶ Zarathustra IV, Vom höheren Menschen.

²⁷ Zarathustra I, Vom Lesen und Schreiben.

²⁸ Die fröhliche Wissenschaft V, § 382.

²⁹ Wie Anm. 26.

³⁰ Nachlaß (Der Wille zur Macht), § 617.

³¹ Zur Genealogie der Moral III, § 24.

³² Vorrede zu Menschliches, Allzumenschliches von 1886, § 3.

³³ Aus dem Titel des zweiten Buches des Umwertungsplans vom Herbst 1888.

³⁴ Nachlaß (Die Unschuld des Werdens I), § 1112.

³⁵ AaO., § 1239.

³⁶ Zarathustra III, Von den drei Bösen, § 2.

³⁷ K. Schlechta, Nietzsches großer Mittag (Frankfurt/M. 1954).

³⁸ Zarathustra IV, Mittags.

³⁹ Zarathustra III, Vom Geist der Schwere, § 2.

⁴⁰ Zarathustra I, Von den drei Verwandlungen. Theoretische Überlegungen dazu finden sich in den Nachlaßbänden «Der Wille zur Macht» § 940 und «Die Unschuld des Werdens» I, § 662.

⁴¹ Ebd.

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Zarathustra I, Vom Wege des Schaffenden.

⁴⁵ Wie Anm. 37.

⁴⁶ Zarathustra II, Das Tanzlied. Bekanntlich sagt der johanneische Jesus im Blick auf sein nahes Ende: «Jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen» (12, 31), während Paulus vom «Gott dieser Welt» spricht, der den Sinn der Ungläubigen verblende (2 Kor 4, 4).

⁴⁷ De filiatione Dei (fol. 65v).

⁴⁸ Ebd. Von den neueren Theologen nahm sich der Thematik vor allem Hermann Kuhaupt in seiner Studie: Die Formalursache der Gotteskindschaft (Münster 1940) an.

⁴⁹ Näheres dazu in meinem Jesus-Buch: Der Helfer. Eine Vergegenwärtigung Jesu (München 1973).

EUGEN BISER

geboren 1918 in Oberbergen, 1946 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Freiburg Theologie, promovierte in Theologie und Philosophie, ist Konsultor des Sekretariats für die Nichtgläubenden, Professor für Fundamentaltheologie und Leiter des Hermann-Schell-Instituts an der Universität Würzburg. Die wichtigsten Buchveröffentlichungen sind: Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins (1962), Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik (1970), Theologie und Atheismus (1972), Der Helfer (1973).