

Norbert Schiffers

Analysen zu Nietzsches «Gott ist tot»

Analysen zu dem, was Nietzsche meint, wenn er sagt, Gott sei tot, legen sich schon nahe im Anschluß an Notizen Nietzsches, die im Nietzsche-Archiv zu Weimar liegen. Eugen Biser hat sie veröffentlicht in einer Analyse des berühmten Gleichnisses «Der tolle Mensch» aus dem Buch der «Fröhlichen Wissenschaft». Wir setzten hier dieses Gleichnis und wenigstens einige seiner zahlreichen Analysen voraus. Unsere Analyse versucht nicht, einen Nietzsche-Text zu isolieren und dann für sich zu interpretieren. Hier soll versucht werden, Nietzsches zahlreiche Aussagen zum «Tod Gottes» in ihren jeweiligen Kontexten zu lesen. Die Kontexte fördern – ich hoffe, für den Leser einsichtig – folgende Gliederung zutage:

- Der Gott der Metaphysik ist tot.
- Der Gott der Moralisten ist tot.
- Der christliche Gott ist tot – nicht Jesus.

Bei Nietzsche wird das alles festgestellt. Seiner Meinung nach kann jedoch auch gezeigt werden, warum es zu diesem Tod einer dreifachen Gott-Vorstellung kommen mußte.

Die Feststellungen vom Tode Gottes im philosophischen oder theologischen spekulativen Denken werden von Nietzsche nie widerrufen. Sie werden aber auch nicht fröhlich begrüßt. Denn diese Feststellungen verführen, wenn sie Zeitgenossen bewußt werden, bei Freunden¹ Nietzsches, bei ihm selbst und bei angeblich Aufgeklärten zu dem, was Nietzsche den «halben Nihilismus» nennt. Die Kontextanalyse wird dieses Phänomen wiederholt nennen. Schon deshalb, weil für Nietzsche der unvollständige Nihilismus Zeichen kultureller *décadence* ist.

«Wie trösten wir uns?» Wenn nicht mit der bloßen Feststellung vom «Gottes-Tod» und dem daraus folgenden positionellen, halben Nihilismus – wie dann sonst?

Stets verweist Nietzsche auf die humane Kraft aus dem Geist der Tragödie. In seiner Frühzeit und in den späten Jahren auch auf Daten aus dem Leben Jesu. Im philosophischen Hauptwerk

«Der Wille zur Macht», auch in den Übermensch-Visionen im «Also sprach Zarathustra» dann vor allem auf die «Ewige Wiederkehr des Gleichen». Auf eine ewig gleiche Wiederkehr, die als ganzer Nihilismus erfahren und gar nicht fröhlich, sondern ausbündig boshaft vorgetragen wird.

Nietzsche, im Kampf gegen den halbherzigen Nihilismus, beginnt mit der Tragödie: *incipit tragoedia*. Denn die Tragödie zeigt die Welt, wie sie ist, nicht, wie sie gedacht wurde. Die Tragödie besingt auch das, worauf es dem Humanisten Nietzsche ankommt: Den Instinkt des Guten in allen Taten aller Menschen. Die Tragödie hat schließlich ein Stilmittel erzeugt, das Chor und Szene oder Traum und Realität verbindet – *incipit tragoedia*.

Nietzsches Jesusbild als Kritik des Christentums verfügt über den Realismus, den Instinkt und den Stil der antiken Tragödie. Also beschäftigt sich der späte Nietzsche erneut mit Teilen der Evangelien, die als Kanon im Kanon dieses Jesusbild zeigen.

Und doch: Auch die Götter der Tragödie sterben. Es bleibt der Blitz «Ewige Wiederkehr des Gleichen» mit einer Botschaft, die fundamental nihilistisch ist – auch wenn Nietzsche dies nicht ganz sah oder sehen wollte.

Aus der gegebenen Skizze ergeben sich zwei weitere Angaben zur Gliederung:

- Realität, Instinkt, Stil: *incipit tragoedia*.
- Der Übermensch oder die ewige Wiederkehr des Gleichen: *incipit parodia* oder fundamentaler Nihilismus einer Lehre.

Die Beachtung des Jesus-Themas in Nietzsches Aphorismen regten an die «Radical Theology» und philosophisch wie katechetisch Vertreter von «Narrativitätstheorien». Für den Textbefund verweise ich vor allem auf die einschlägigen Arbeiten von Bernhard Taureck². In der Vorrede zur zweiten Auflage der Fröhlichen Wissenschaft nennt Nietzsche als Manifestationen für die Selbsteinschätzung freier Menschen nach langer Entbehrung und Ohnmacht die Lust an wiederkehrender Kraft und am Glauben an ein Morgen und Übermorgen. Dann aber meint derselbe Nietzsche, dieser fröhliche Humanist nach dem «Tode Gottes» fange an, sich auf die Tragödie einzulassen. Auf eine Tragödie, die zur Parodie des nur fröhlichen Humanisten werde: *Incipit tragoedia* – heißt es am Schluß (notiert Nietzsche und fährt fort): Man sei auf der Hut! Irgendetwas ausbündig Schlimmes und Boshaf-

tes kündigt sich an: *incipit parodia*, es ist kein Zweifel (74, 3f)³. Dieser Hinweis Nietzsches enthält eine Begründung für unseren Gliederungsvorschlag, der die Tragödie und die Parodie mit ihrem vollen Nihilismus in die Textanalyse zum «Tod Gottes» miteinbezieht.

1. Der «Gott der Metaphysik ist tot». Auch der Klassegeist der Metaphysik

Metaphysik fängt für Nietzsche mit Sokrates und Platon an, Schule zu machen und in der Schule von Metaphysikern Gott zu denken. Ohne den von Metaphysikern gedachten Gott formten die Dichter antiker Tragödien weder das, was wir heute ideologiekritisch Weltanschauung nennen, noch dachten sie den einen Gott. Tragödiendichter denken keinen Gott. Apoll und Dionysos, zwei Götter lassen sie im Chor und in der dramatischen Szene agieren. Die Helden der Tragödie leiden und sagen ihr Ja zum Leben wie die Götter. Nach dem «Tod Gottes» in der Metaphysik greift Nietzsche alternativ zurück auf die Helden der Tragödie. Zu fragen ist: Warum? Was bringt das? Fragen wir Nietzsche, dann sagen Aphorismen: Helden der Tragödie haben den Mut, die Dinge zu sehen, wie sie sind: tragisch (82, 391). Die Tragödie lehrt nicht die Resignation, weil sie im Angesicht unheilbarer Leiden die höchste Kunst im Jasagen zum Leben ist (78, 553; 82, 185; 77, 351). *Incipit tragoedia*: Die wahre Tragödie beginnt, wenn Menschen ohne Resignation sehen, wie es in der Welt zugeht.

Diese Aufwertung der Tragödie faßt Nietzsche zusammen in einem Aphorismus: Um den Helden herum wird alles zur Tragödie – um Gott herum wird alles zur Welt (76, 80).

Fragt man Nietzsche, um wessen «Gott» herum wird alles zur Welt, dann geben viele Aphorismen die Antwort: Um Platons «Gott» herum wird alles zur «Welt». Plato verwies die Tragödiendichter aus seinem Staat (70, 271), erzog die erste Generation seiner neuen Gesellschaft mit der «Notlüge» jeder «Weltanschauung», es werde schon alles besser in der Welt, wenn man nur an das «Gute» glaube und behauptete, intelligible «Dialektik» sei der Weg, um zu diesem Guten, zum «göttlichen Wesen» zu gelangen (71, 188f; 73, 26; 73, 274). Nietzsche resümiert ironisch: Platon war ein «Mischcharakter». Ein Mischcharakter, der in den Topf seiner Philosophie die

Notlüge, es sei nicht so schlecht um die Welt bestellt, dann den Glauben der Dialektiker, weise Kritik könne das Gute einsehen – und schließlich den Einfall, dieses Gute sei Gott, hineinwarf, dann kräftig umrührte, um auf den Einfall zu kommen: des Gottes «wahre Welt sei erreichbar für den Weisen» (77, 99). Um Platons «Gott» herum, der erkannt wird von dialektisch geschulten Weisen, wird aus der Not der Welt eine Lüge gemacht, weil Gottes wahre Welt die Tragödie in der Welt Lügen straft: um Gott herum wird alles zur erreichbaren besseren Welt – meint Nietzsches Platointerpretation.

In einer Nietzsche-Interpretation geht es nicht um den Nachweis, Nietzsches Platon-Verständnis komme einer einseitigen Verfälschung gleich. Um diesen Nachweis haben sich andere bemüht. Es geht hier zunächst auch nicht um Stellungnahmen zum Vorwurf Nietzsches, das Christentum sei Platonismus fürs Volk und im Begriff «Kirche» stecke viel von dem, was Nietzsche Platonismus nennt (76, 4; 77, 177). Apologetisch oder selbstkritisch wurden diese Vermutungen Nietzsches oft behandelt. Doch darum geht es nicht, wenn es darum geht, herauszufinden, mit welchem Bewußtsein Nietzsche sagt: «Gott ist tot».

Nehmen wir einmal an, mit Platon fange die Metaphysik an: nehmen wir mit Nietzsche an, Kant habe den philosophischen Glauben Platons präzisiert mit seinem Nachweis, in den «Grenzen der Vernunft» könne Gottes wahre Welt erkannt und in diesem Erkennen die «intelligible Freiheit» der Wissenden begründet werden (77, 116) – dann wird ersichtlich, warum Nietzsche die «Überwindung der Metaphysik» (82, 406) feststellt und sie zugleich fürchtet:

Geht ihrem Gott-Begriff, der von Anfang an eine Ziel-Vorstellung war, unterhalb der Grenzen der Vernunft, das Licht aus, dann bleiben ohne die ehemals gottdenkende Metaphysik gleichwohl Zielvorstellungen einer gedachten Freiheit übrig. Und dies führt zum «Moralismus» in der Philosophie.

1.1 Auf den «Tod Gottes» in der Metaphysik folgt «Moralismus»

Die Metaphysiker sind die Apologeten des menschlichen Stolzes (83, 329), notiert Nietzsche. Gemeint ist: Von Platon bis Kant haben Metaphysiker an Nachweisen dafür gearbeitet, daß es Gottes gute Welt und auch Philosophen

geben könne, die mit der von ihnen geleisteten Erkenntnisarbeit bewiesen hätten, daß die Rede von Gottes guter Welt die Wahrheit sei. In der Leistung der Metaphysiker wurde ein Ideal, eine Arbeitshypothese zur Wahrheit hochstilisiert. Schaut der Mensch auf diese Leistung, dann wird er stolz sein auf die von Menschen erdachte Welt. Selbst dann, wenn die realhistorische Welt auf tragische Weise anders ist als die gedachte Welt. Gegen die Welt, wie sie ist, wollen Metaphysiker im gedachten Ideal die Würde des denkenden Menschen festhalten. Stets suchen sie – wendet Nietzsche in «Der Wille zur Macht» ein – im Ideal die wirkliche «Realität» (78, 18f). Daß das Ideal die Wirklichkeit sei, dies ist die Hypothese. Und weil Metaphysiker zuletzt dieses Ideal von Welt in ihrem Gott-Begriff denken, deshalb ist der Begriff Gott, in dem die idealisierte Welt gedacht wird, eine viel zu extreme Hypothese (78, 83). Eine Extrem-Hypothese mit Folgen, die für Nietzsche unannehmbar sind: Der Metaphysiker-Gott mit seiner wahren Welt macht aus der Welt der Tragödien eine Scheinwelt.

Der von den Metaphysikern gedachte Gott ist eine Leistung von Wahrheitssuchern, macht deshalb stolz auf geleistete Erkenntnisarbeit. Dieser Stolz auf Geleistetes aber macht blind für die Welt, wie sie ist. Nietzsche wirft den Metaphysikern nicht nur vor, sie verharmlosten die Tragödie der Welt zur Scheinwelt. Nietzsche hält auch dafür, es sei eine Fehlleistung, bloß denkerisch die Welt verbessern zu wollen. Denn die erbrachten Denkleistungen machten aus Denkern Traditionserben, die, stolz auf schon geleistete Theorienbildung, blind werden für das, was die Realität der Welt dem Menschen nicht theoretisch oder philosophiegeschichtlich, sondern «praktisch» abverlange.

In «Der Wille zur Macht» und in «Die Unschuld des Werdens» wird die Selbsteinschätzung der Metaphysiker noch auf eine andere Weise Ansatz zur Kritik Nietzsches. Diesmal geht es nicht um den Stolz, der realitätsblind macht, sondern um die «Demut» des «sokratischen Zweifels». Weiß der Metaphysiker, daß er zwar das Gute oder die Wahrheit tun muß, und weiß er zugleich, daß er mit all seinem Denken nicht weiß, was denn genau dieses Gute und diese Wahrheit sei, dann zeugt die «Demut» des Metaphysikers einen Begriff des Guten oder der Wahrheit, der stets größer ist als das, was Metaphysiker als das Gute oder die Wahrheit schon gedacht haben: «Gott ist stets größer – *deus*

semper maior», sagte mittelalterliche Metaphysik. Nietzsche radikalisiert diese These mit dem Hinweis, so gebe metaphysisches Denken hinreichendes Denken auf. Und eben dieses letztendliche Aufgeben von Rationalität führe unweigerlich zum Moralismus. Zu einem Moralismus, der das Leben mit «Aufgaben» gängelt, statt die «Unschuld» und den «Willen zur Macht» des «Lebens» freizusetzen.

Metaphysiker denken, sagt ein Aphorismus im «Willen zur Macht», den Typus Gottes nach dem Typus der großen Menschen (78, 678). Will Sokrates als Mensch das Gute, dann denken sich Metaphysiker einen Gott aus, der vollkommen das Gute ist. Will Platon als Mensch die Wahrheit, dann denken Metaphysiker einen Gott, der die Wahrheit ist. Oder anders: Was Metaphysiker im Grunde und bis zuletzt für sich selbst wollen, das denken sie als ihren Gott.

1.2 «Gott als Zielvorstellung» ist und soll tot sein

Nietzsche meint, in dieser Bindung des Gott-Denkens an das Wollen des Menschen stecke ein Fehler, der sich zweifach auswirke: Wer sich für sein Wollen einen Zielgott ausdenkt, einen Gott, der stets noch besser ist als wir, die wir das Gute wollen und auch tun, der wird zum Moralist. Auch der Metaphysiker Moralismus beweist, daß ihr Gott eine viel zu extreme Hypothese ist (78, 83). Der «Ziel-Gott» der Metaphysiker fordert wie ein «kategorischer Imperator» (78, 196; 82, 237). Der «Ziel-Gott» der Metaphysiker verführte die Menschheit dazu, ihr Unvermögen Gott zu nennen (78, 231). Wer transzendental und deshalb moralisierend den Begriff Gott erfindet als «Gegensatzbegriff zum Leben» (78, 108), der denkt Gott als grausame Überforderung.

Kant hat dies erkannt, als er den kategorischen Imperativ als Vermögen der Vernunft wieder in den Menschen hineinverlegte. Doch selbst diesen Trick bedauert Nietzsche, weil Kant damit schädlich gewirkt habe: So ist der Glaube an die Metaphysik mit ihrer Zielprojektion «Gott» verlorengegangen (82, 47) – und trotzdem ist der Moralfanatismus des Fortschritts geblieben (78, 71 u.ö.). Seit Kant und Hegel ist eigentlich nur der «moralische Gott» widerlegt, nicht die Überstrapazierung des theoretischen Denkens und mit ihr die «moralische Anstrengung» der Denker. Es zeigte sich: Wer Gott fahren ließ, hält um so strenger am Glauben an die Moral fest (83,

349; 78, 19). Transzendentalphilosophie, die Gott nicht mehr als Ziel denken kann, weil das sich grausam auswirkt für die Wertschätzung von Rationalität – verfällt einem ebenso grausamen bürgerlichen Moralismus. Einem Moralismus, der atemlos den Zielen nachläuft, die ihm das Vermögen seiner eigenen Vernunft vordenkt.

Nietzsches Konsequenz aus diesen Geschichten der Metaphysik führt zu zwei Markierungen:

Gott als uneinholbare Zielvorstellung, gedacht in der Metaphysik, ist seit Kant tot. Weil aber mit der «Überwindung der Metaphysik» gleich grausam der «kategorische Imperativ» denkerisch nicht erreichbare Zweck-Ziele setzte, deshalb gilt für Nietzsche global: «kein Gott: kein Zweck: endliche Kraft» (78, 412).

In diesem Aphorismus steht «endliche Kraft» für Nietzsches weiteres Programm. Ein Programm, das nach dem Ende der Metaphysik und nach dem Ende eines Moralismus zunächst entworfen wird gegen ein sentimentales Ressentiment, das Nietzsche als halbherzigen Nihilismus anprangert.

Friedrich Nietzsche kommentiert diesen Zustand der Philosophie seiner Zeit ironisch; solche Einstellung brandmarkt er unvollständigen Nihilismus, als Logik der *décadence*, als Zeichen der Schwäche, des Pessimismus auch, in dem der ganze Idealismus der bisherigen Menschheit im Begriff ist, in Nihilismus umzuschlagen (78, 23; 78, 404; 78, 419). Gegen diesen bei Schopenhauer und in den Salons der Gesellschaft gepflegten Nihilismus empfiehlt Nietzsche den Ersatz der Moral durch den Willen zu einem neuen Lebensziel und folglich – in der Praxis eines neuen Humanismus – auch neue revolutionäre Kräfte dieses Lebenswillens (78, 598): Jetzt – in der Zeit des schwachen Nihilismus – ist mehr als je ein Ziel nötig und eine neue Liebe (83, 454).

Mit dieser Faustregel in der Hand – Nietzsches Metaphernsprache nennt die Liebe zum Leben als Kraft des neuen Lebenszieles den «abgeschossenen Pfeil», das «Segel vor dem Wind», das «Pferd, das den Reiter ins Ziel bringt» – klopft der Gräzist Nietzsche noch einmal die Denkmäler des Altertums Sokrates, Platon und Aristoteles ab. Wußten diese Urväter der Metaphysik etwas von den «Mitteln des Willens», die zum Ziel führen? Kannten sie nicht bloß einen «Willen zur Macht», sondern auch wirksame Mittel, die solchen Willen realisieren können?

Bei Sokrates und Platon findet er diesen Ansatz, der gegen den Nihilismus, gegen die *déca-*

dence steht: Beide wollten das Gute, und Platon kannte auch das Schöne: Es gibt ein Jauchzen, das durch jede Rede und Gegenrede eines platonischen Dialogs geht (73, 305). Platons Dialoge haben einen Stil, der aufsteigt aus einer Grundeinstellung, die richtig ist: Sokrates und Platon haben recht: was auch immer der Mensch tue, er tut immer das Gute (72 I 92). Dieser Instinkt des Guten könnte ein Segel vor dem Wind sein, das in den Hafen führt. Platons Stil, Platons Grundeinstellung, der wirkliche Platon, sein Instinkt, der Mensch tue imgrunde stets Gutes, ist mehr wert als seine Philosophie (83, 339).

1.3 Vom «Klassenbewußtsein» der Metaphysiker

Die Frage ist nur: Auf welches Schiffelein setzte Platon sein Segel des instinktiv guten Bewußtseins? War auch dieses Schiff ein Mittel dieses Willens, der weiß, daß alle Menschen das Gute tun? Nietzsches Platonanalyse kommt auf einen doppelten Einwand, wenn es um Platons Transportmittel geht.

Der erste Einwand heißt: Platon wollte eine Schule, eine Kaste schaffen, eine Klasse der Guten und Gerechten (82, 231). Er erzog sich einen Chor Gleichgesinnter, Gleichdenkender. Auf seinem Schiff sollte es nur Menschen geben, die, was immer sie tun, das Gute tun. Darin waren sie alle gleich. Aber genau in dem, worin sich alle einig waren und glichen, genau darin unterschieden sie sich von ihren Mitmenschen. Platon und seine Kaste lösten die Instinkte ab von der Polis, vom Wettkampf, der militärischen Tüchtigkeit, der Kunst, den Mysterien, dem Glauben an Tradition (78, 304). In Platons Schiff waren nur Gleichgesinnte, «religiös Verrückte», «Moral-Fanatiker», «typische Sozialisten» (82, 225; 78, 502; 72 I 302), für die sich das perikleische Athen als «non plus ultra der Korruption» darstellte (78, 502). Platon, die Platoniker, die anderen Weltverbesserer mit dem richtigen Instinkt für das Gute, sie ketten sich ab vom gesamt menschlichen Instinkt, wenn sie andere, die wie sie Menschen sind, für instinktlos halten. Dieses Urteil der «Schule», das zum Verurteilen verführt, widerspricht Nietzsches Anthropologie. Einem Menschenbild, das fundamental bestimmt ist durch den «Instinkt für das Gute», der alle, nicht einige wenige, nein – alle Menschen leitet. Dem Moralismus verfällt auch, wer Nichtgebildeten diesen Instinkt für das Gute ab-

spricht: Alle Höhen der menschlichen Entwicklung müssen sich dem Moral-Fanatiker darstellen als *non plus ultra* der Korruption (Savonarolas Urteil über Florenz, Platons Urteil über das Perikleische Athen, Luthers Urteil über Rom, Rousseaus Urteil über die Gesellschaft Voltaires, das deutsche Urteil contra Goethe) (78, 502). In diese Reihung hinein gehört dann auch Nietzsches Urteil: Wieviel Platonismus ist in der Kirche (77, 177; 76, 4). In einer Kirche der Erlösten, umgeben von Nichterlösten.

2. «*Incipit tragoedia*»: Vom Menschen der Tragödie

Gewiß, wenn Nietzsche die verurteilt, die verurteilt haben, dann riecht das nach Aporie. Logisch gesehen trifft dieser Verdacht, wenn Nietzsche die ewigen Besserwisser verurteilt, dann verurteilt er sich auch selbst als den, der es besser wissen will als die Schule. Diese Aporie hat Nietzsche auch beunruhigt: Die bis ins Spätwerk zu verfolgende Beschäftigung mit dem Platonismus, Sozialismus, Christentum – nie abgeschlossen, stets wieder neu aufgenommen – bezeugt es. Und doch gilt: Von der Logik und ihren Aporien ist Nietzsche jetzt weniger beeindruckt als vom «historischen Sinn», den er in den Höhen der menschlichen Entwicklung entdeckt als einen Instinkt, der weiß: Was immer auch ein Mensch tut, stets tut er das Gute.

Ist dem so, dann kommt es auf die Mittel, den Stil an, in denen sich dieser Instinkt ausdrückt. Das Mittel heißt «Versöhnung im Dialog konkurrierender Menschenbilder». Nicht Logistik eines Herrschaftswillens. Entsprechend dazu ist der von Nietzsche jetzt favorisierte Stil der Stil der «antiken Tragödie». Nicht das Ausschlußverfahren einer zielstrebigem Grammatik, die um ihrer Propagandakraft willen den Wettkampf der Systeme, den Konflikt der Interpretationen (Riccœur) oder die tragische Kunst als Versöhnung des Apoll und Dionysos (82,387) nicht duldet. Wo der Satz vom auszuschließenden Widerspruch gilt – in der Logik, in Systemen, in der Grammatik gilt er – dort dirigiert nicht der Instinkt des Guten das Menschheitsdrama, sondern eine Grammatik der Volksmetaphysik (74, 256): Wir werden den alles besser wissenden, teils verurteilenden, teils sich im Mitleid mit den Uneinsichtigen sich aufzehrenden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben (77, 98). Gegen eindimensionales Denken und gegen

dessen institutionelle Ausdrucksmittel (Klassen, Systeme, Logistik) setzt Nietzsche den Stil und die Mittel der antiken Tragödie an. In der Tragödie stellt der Chor die Vermittlung dar, wenn er in dionysischer Lyrik die apollinischen Träume vom Sinn des Guten in allen Taten der Menschen besingt.

In der Tragödie gab es noch einen durchgreifenden Stilgegensatz, zwei völlig gesonderte Sphären des Ausdrucks: im Drama der Szene die apollinische Traumwelt, aufgebaut vom Instinkt, der sagt: was immer der Mensch auch tut, er tut das Gute – und im Chor die dionysische Lyrik, das trunkene Ja-Sagen zum Instinkt des Guten in allem Tun des Menschen und zugleich das Aussingen des Wissens darum, daß Dionysos nicht nur der Gott sinnenfrohen Lebens, sondern auch der Finsternis ist (70, 87–90; 82, 387; 77, 388; 78, 683). Singt in der Tragödie der Chor sein Ja zur dionysischen Welt, zur Welt, wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl: singt in der Tragödie der Chor sein Ja zur Welt, die Leben und zugleich Finsternis ist, dann «entläßt» er dieses Ja in den Traum der Historie, des in Szene gesetzten Dramas zwischen Alltagsleben und Todesmacht. So interpretiert Nietzsche antike Tragödie. Und also zieht er ihr dionysisches Ja, das nichts und niemanden in der Welt ausklammert, dem Klassendenken der Philosophen vor. In der Logistik der Besserwisser und Fanatiker wird der Instinkt des Guten erdrosselt im Ausschlußverfahren. Bis hin zum größten neueren Ereignis, daß «Gott tot ist» (74, 235; 83, 303; 83, 303; 83, 508). Aus dem Ja zum Guten im Menschen ohne Wenn und Aber in der Tragödie entläßt sich der Traum einer Welt, in der selbst Unheilbares im Menschenlos, scheinbar Unversöhnliches durchgestanden wird.

Im Ausschlußverfahren gegen Nichtphilosophen hat sich die Klasse der Philosophen, später die Kaste der Moralisten konstituiert. Im Ausschlußverfahren, das alle – Philosophen und Moralisten eingeschlossen – hinter sich läßt, wurde ein Gott, wurden Werte gedacht, als seien sie eine «Klasse» für sich. Neigt sich dieser «Klasse-Gott», den Menschen nicht fassen können, gleichwohl dem Gottdenken oder der Moral zu, dann ist dies für Nietzsche weder denknotwendig noch vom moralisch interpretierten Instinkt für das Gute her geboten. Beide, das Gott-Denken wie die Moral, geben ja zu, nicht ganz Gott erreichen zu können. Also blieb als Ausweg, merkt Nietzsche an, nur der Weg von Gott

zum Menschen. Ein Sichhingeben Gottes an Menschen, die ihn denkerisch nicht fassen und die ihm moralisch nicht folgen können. Nietzsche interpretiert diesen Ausweg in einer christlichen Philosophie ironisch als «Mitleid Gottes». Als ein Mitleid Gottes, das den «Klasse-Gott» um seinen Rang, um seinen bleibenden Vorsprung bringt.

Der Gott der Metaphysiker, der Gott der Moralphilosophie, zuletzt nur noch hochgehalten von einer christlichen Philosophie – er ist ein Gott, dessen «Klasse» zuletzt umkam vor Mitleid mit den Ausgeschlossenen: Gott ist an seinem Mitleiden mit den Menschen gestorben. Das Mitleid erwürgte Gott (75, 96; 75, 288).

Gott ist tot: incipit tragoedia. Die antike Tragödie als glaubwürdige Vermittlung zwischen dem umfassenden Traum des Guten und dem vielen, situationsgebundenen Tun des Guten. Der Instinkt für das Gute in jeglichem Tun aller Menschen und ein Geschmack am Konflikt der Interpretationen bringen Nietzsche dazu, dem Kastengeist der Philosophen und dem «Klasse-Gott» der Metaphysik, der als Gedanke wie in seiner Moralität die meisten Menschen überfordert, abzuschwören: Mit seinem eigenen Instinkt für das Gute ist der Mensch stark genug, sich seines Glaubens an den alleinguten Gott zu schämen (78, 669; 83, 348). Gott ging meinen Augen und Ohren wider den Geschmack (75, 288), sagt schon vor dem «Willen zur Macht» Nietzsches Mensch mit dem Instinkt des Guten, sein «Zarathustra». In der Kraft dieses Instinkts und mit diesem Geschmack sagt Nietzsche bewußt: Der Gott der Metaphysik, der Gott der Moralisten, auch der Gott einer christlichen Philosophie, sie sind tot.

3. «Der christliche Gott ist tot» – nicht Jesus

Am Ende der Metaphysik, am Ende des Moralismus und angesichts eines halbherzigen Nihilismus sagt Nietzsche auch noch: Der christliche Gott ist tot (83, 348).

Weil dies, solange es Christen und christliche Kirchen gibt, nicht akzeptiert werden kann als Feststellung, die das Bewußtsein anderer beschreibt, deshalb muß eine Analyse Nietzsches eigene Begründung für diese Aussage finden. Fragt aber Analyse so, wie hier gefordert, dann wird von vorneherein die Durchschlagskraft der aufgedeckten Argumentation relativiert. Was be-

deutet: Es ist nicht zu bezweifeln, daß Nietzsche seinen Einwand gegen den christlichen Gott für tödlich hält – nicht aber ist damit auch schon gegeben, daß angesichts dieser Argumentation das Christentum mit seinem christlichen Gott sich selbst aufgibt. Wahrscheinlicher ist, daß christliche Kirchen in Nietzsches Argumentationsform ohne Selbstaufgabe gar nicht eintreten können, was bedeutet: Nietzsches Christentumskritik wirkt nicht in den Kirchen, wohl vielleicht auf Beobachter zurück, die schon aus anderen Gründen den Kirchen fernstehen. Die Wirkung von Nietzsches Christentumskritik läßt sich eher ablesen in der philosophischen Theologie als bei den Kirchen.

Nietzsche scheint es gewußt zu haben. Eine ganze Gruppe hier einschlägiger Aphorismen zum «Gottestod im Christentum» sind bei Nietzsche Aussagen, die gemacht wurden nach dem Lesen von kritischen Christen, die philosophische Theologie betrieben haben: Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, D.F. Strauß – das stinkt alles nach Theologen und Kirchenvätern, notiert Nietzsche in «Die Unschuld des Werdens» (82, 239). Wieso? Weil Theologen und Kirchenväter aus dem Leben Jesu weder das Kreuz noch den Titel Menschensohn ausklammern und die Philosophen über den Titel Menschensohn das auf den Begriff bringen, was der Mensch ist oder doch sein soll. Zu Pascal notiert Nietzsche: Ich lese ihn nicht nicht, ich liebe ihn als das lehrreichste Opfer des Christentums, diesen romantischen Pessimismus, der seine Schwäche in Begriffen formuliert: Schopenhauer... Dostojewskij... Pascal (77, 322; 82, 391 f; 83, 391 f). Auf unbeugsame Ablehnung Nietzsches stößt vor allem der Versuch, mit Hilfe der christlichen Interpretation des Titels Menschensohn bestimmen zu wollen, wer der Mensch ist. Wird, so argumentiert Nietzsche, der Begriff Menschensohn auf Gott bezogen, dann fließt der Mensch in Gott aus (74, 128), was meint, den Grundeigenschaften des Menschen im Verhältnis zum Menschen wird mit dem Bezug auf Gott ihre Autonomie abgesprochen:

– Wer Gottes Liebe preist, weil Gott im Menschensohn den Menschen annahm, denkt nicht hoch genug von der Liebe, dem Instinkt des autonomen Menschen (78, 141; 75, 288);

– wer unter Bezug auf den Satz, geheilt sei nur das, was Gott im Menschensohn und dessen Kreuz annahm, den Menschen und seine Welt bestimmt, der ist in bezug auf die Welt ein

Pessimist und definiert den Menschen als würdelosen, bitterbösen Schuldigen, dem der Instinkt für das Gute völlig abgeht (83, 403; 83, 317 mit 82, 26; 83, 321);

– wer sich auf den Menschensohn als alleinigen Vermittler des Heils bezieht, der schafft einen Gott herbei, der Menschen liebt, die Gott aus eigener Kraft nicht lieben können; und diese Konstruktion bedeutet für diesen Gott: Gottes Liebe zum Menschen wird Gottes Hölle (75, 96; 75, 287), an seinem Mitleid, der Liebe auf einer Einbahnstraße, ist Gott erstickt (83, 337): Der christliche Gott ist tot (83, 348).

Tot ist der christliche Gott Pascals, obwohl Pascals Denken zugunsten des Menschen liebenswert ist. Tot ist auch der christliche Gott Luthers, des heiteren, poetischen, bäuerlichen Menschen (71, 356; 82, 205; 83, 425), der seinen Instinkt und Geschmack für das Gute verleugnete in seinem Weltpessimismus und seinem Vertrauen in Gott, das mehr leidenschaftlich als vernünftig war (73, 7; 73, 183; 76, 353; 83, 414–417).

Für Nietzsche ist dieser Gott des Christentums tot, weil ein Gott vor Mitleid ersticken muß, wenn seine Herablassung an nichts anknüpfen kann, was gut ist im Handeln der Menschen.

Verantwortlich für dieses falsche Menschenbild, das zum Tod des christlichen Gottes führen mußte, ist nach Nietzsche Paulus. Paulus hat – notiert Nietzsche in der «Götzendämmerung» und in «Der Wille zur Macht» – mit dem Zynismus eines Logikers einen Verfallsprozeß auf die Spitze getrieben, der mit der Lüge vom Nichtgutsein aller Menschen beginnt. In Nietzsches Sicht begründete Paulus seinen fundamentalen Pessimismus, als er sich den Tod Jesu zurecht dachte als den Erlösertod für Menschen, die radikal schlecht sind. Paulus begriff, daß angesichts der Lüge vom Nichtgutsein der Menschen ein Glaube an das Wiedergutmachen Gottes nötig war. Aufgrund eines falsch angesetzten Menschenbildes war es nur logisch, wenn Paulus Jesu Tod in die «Formel» Kreuz des Erlösers umdeutete (76, 59; 78, 596; 78, 688). Mit seinem Pessimismus und der logisch darauf aufgebauten Kreuzestheologie habe Paulus – meint Nietzsche – systematisch das wieder aufgerichtet, was Jesus mit seiner Einstellung zu den Menschen annulliert hatte: Paulus ist über Jesu Instinkt für das Gute im Menschen Herr geworden (77, 244 f.; 77, 252; 78, 120; 78, 153).

Was Nietzsche von Paulus sagt, das sagt er auch von der Kirche: Alle Instinkte, welche dem höchsten und wohlgeratenen Typus Mensch zu eigen sind, will die Kirche in Selbsterstörung umknicken (76, 75). Man hat aus dem Gegensatz zum Evangelium die Kirche aufgebaut: Die Kirche ist exakt das, wogegen Jesus predigte (77, 233; 78, 120). Diese Kirche hat nichts getan, als die antike Philosophie abzulösen (78, 267): jene Philosophie, die als Metaphysik Gott zu Tode moralisierte, aus Denkern Besserwisser und aus Philosophen eine herrschende Klasse machen wollte (78, 310; 83, 381). Nietzsches Verständnis von Paulus und der Kirche beruht auf dem von Nietzsche gewollten Vorurteil, beiden fehle der Instinkt für das Gutsein aller Menschen. Deshalb argumentierten sie «geschmacklos» erlösungsbedürftig, unter Berufung auf einen im Besitz ihres Glaubens mitleidigen Gott «moralisierend und herrschsüchtig».

Als Korrektur gegen dieses für Nietzsche instinkt- und geschmacklose Christentum, das angeblich ein pessimistisches Menschenbild ausreizt, empfiehlt Nietzsche einen «nachchristlichen» Rekurs auf Jesus (77, 251; 78, 116; 78, 138). Auf einen Jesus, der kein Jude war, weil er an Gottes Stelle in der Welt aus der Welt das machte, was gemäß dem ersten Gebot nur Gott kann. Nietzsches Jesus hat angeblich das Gebot, «keinen anderen Gott sollst du haben neben mir» mißachtet (75, 202). Nietzsches Jesus hat ein Selbstbewußtsein wie Nietzsches Zarathustra und Nietzsches Apoll. Er ist Herr geworden über den Stolz im Menschen (83, 401); ist nicht eifersüchtig wie der Gott des ersten Gebots, der mit seinem Alleinanspruch aus der Welt und der Menschheit eine götterlose Wüste macht (75, 202; 83, 336). Nietzsche setzt auf einen griechisch-orientalischen Jesus, der kein Jude und erst recht kein Christ war (77, 237). Kein Christ ist dieser Jesus Nietzsches, weil er nicht das Bewußtsein des Menschensohnes hat: Nietzsches Jesus schafft keinen Gott, der vor Mitleid mit den Menschen erstickt, und er ist kein Mensch, der die Liebe der Menschen in Gott münden läßt, sondern epikureisch (72 II, 46) die liebte, die Menschen waren, auch wenn sie angesichts des Todes nicht lachen können (75, 325).

Nietzsches Jesus war das, was Nietzsche einen «Narren» nennt: Reich an Leben und angesichts der Welt doch lieber ein Narr auf eigene Faust als ein Weiser nach fremdem, nach eines Gottes Gutdünken (75, 212; 75, 276). Dieser Narr Jesus

lacht zwar selbst nicht. Er kann nicht mehr lachen, weil er angesichts seiner Welt «griechische» Menschen nicht mehr lieben kann, die lachen vor Lebenslust (75, 325). Narren lachen nicht – sie machen Lachen. Narren lehren das Lachen, wenn aus ihnen die Parodie des Bedrängenden, des Schicksals, und Ironie gegen fremdes Gutdünken spricht: Jeder, der geheimnisvoll von seinem Vorhaben spricht, stimmt seine Mitmenschen ironisch (82, 284). Nietzsches Jesus sollte so ein Narr sein. Geheimnisvoll sprach er wie Zarathustra – von Nietzsches Vorhaben, nichts als die Wahrheit zu lieben und mit der geliebten Wahrheit Unheil anzurichten (83, 409; 82, 314). Nach dieser Analyse sollen einige Anmerkungen nicht unterdrückt werden: Die Komposition der Texte, die für unsere Beschreibung von Nietzsches Jesusbild gewählt wurde, ging von der Annahme aus, daß dieser Jesus auch «Zarathustra» heißen könnte. Wenn diese Annahme stimmt, dann folgt: Nietzsches Jesus ist nicht der Christus des Christentums. Das scheint unbestreitbar, weil Nietzsche auf diese Differenz selbst wert legt. Stimmt unsere Annahme, dann folgt auch: Nietzsches Jesus ist nicht der Jesus der Evangelien, auch nicht der des Johannevangeliums, das von Jesu Liebe zur Wahrheit spricht. Wenn ich dies sage, so bin ich mir durchaus des Widerspruchs einiger Vertreter der «Radical Theology» bewußt, die Teile des vierten Evangeliums wie Nietzsche lesen.

Unbeschadet von diesem möglichen Einspruch bleibt ein dritter Vorschlag, der nicht mehr zur Analyse, wohl aber zu unserer Annahme gehört. Es scheint sich zu lohnen, bei «nachchristlichen» Künstlern zu prüfen, welch kreativen Einfluß Nietzsches «Jesu-Narr» auf sie hatte: Bei Expressionisten, im «Art Nouveau», bei Henry van de Velde, Otto Dix, George Rouault, Francis Bacon und Herbert Falken wird der Einfluß von Nietzsches Jesus-Bild greifbar⁴. Vor allem die Ironie des Narren angesichts einer Welt, die mit der ewigen Wiederkehr von Licht und Finsternis, von Leben und Vernichtung nicht fertig wird. Tot war für Nietzsche der christliche Gott. Will aber Nietzsche, wollen Künstler die Zukunft feiern (83, 499), dann ist zusammen mit Zarathustra Nietzsches Jesus-Bild am Werk. Es ist dies das Werk des Übermenschen: Gott starb, nun wollen wir, daß der Übermensch lebe. Der Übermensch in seiner erschreckenden Güte (75, 318; 75, 159) – *incipit parodia*.

4. *Incipit parodia: Der «Übermensch» nach dem «Tod Gottes»*

Vom Übermenschen sagt Nietzsche, nach dem Tod Gottes lebe er wie ein epikureischer Gott (83, 482). Gemeint ist: Der Übermensch weiß wie einer der Götter sein Narrsein und die Dichter zu genießen (75, 831; 78, 37; 82, 205), sieht mit kühlem Kopf, wo die Natur den Tisch gedeckt hat (76, 379; 82, 228), verklärt schauend und apollinisch wie Spinoza und Goethe das Dasein (72 II 163; 78, 613) – und leidet doch bis hin zum Zynismus daran, daß Mitmenschen so erschreckend glücklich nicht leben können (72 I 224; 72 II 170; 76, 379). Die würdigste Vorstellung von den homerischen Göttern hatten die Epikureer (83, 332). Die Epikureer lebten wie die lachenden Götter Homers (Ilias, I, 599). Deshalb sind sie der Typus, wie der Übermensch leben muß (83, 482): schauend und genießend der Erde verbunden – zynisch, wenn es sein muß, um den Herren der Erde, den Übermensch mit Kultur zu erziehen – und doch stets auch krank und leidend aus Enttäuschung darüber, daß die Kultur, an die sie glaubten, nicht allen Menschen möglich wird und mit dem Tod für jeden, auch für den Epikureer und für die Götter Homers vorbei ist (77, 61; 82, 232; 83, 482; 83, 507).

Was bisher epikureisch genannt wurde, das heißt in anderen Aphorismen Nietzsches «apollinisch und dionysisch». Mit «apollinisch» wird bezeichnet das verzückte Verhalten in einer erdichteten Welt (82, 386). So verhalten sich Helden in Tragödien von Sophokles (70, 113). Diese Helden verbinden Nüchternheit mit Grazie, strahlen mitunter satte Heiterkeit oder ausbalancierte Weisheit aus. Nur die Schuld und ihr schlimmer Ausgang liegt ihnen nicht am Herzen (72, II 326; 82, 7f; 73, 111). Apollinische Helden stehen in der Welt wie griechische Plastik (70, 133). Sie drücken der Welt ihren Willen zur Schönheit auf, geben der Welt Perspektiven, die die Ewigkeit der schönen Form vortäuschen (73, 139; 78, 682). Apoll, der eine Gott der Tragödie, bezeichnete das verzückte Verharren in einer erdichteten Welt (82, 386). Ein Verharren, das nur Helden, Dichtern, jedenfalls Menschen möglich ist, die im Maß der Schönheit ihre Individualität finden: das Volk der Individuen (71, 251). Positiv bedeutet dies dann auch: Das Markierungen, Perspektiven setzende Apollinische entreißt die Griechen und uns der dionysischen Allgemeinheit (70, 170f). Es wird zur

Individualethik. Oder – negativ – das Apollinische ohne das Dionysische verfällt (z.B. bei Platon) einer Philosophie, die ins Moralisieren entartet. Apoll stirbt, je mehr er mit seinem Spruch «Erkenne dich selbst!» (71, 194) sich um der Selbstidentität willen hinausstiehlt aus dem Bruderbund mit Dionysos. Ohne den in der Tragödie symbolisierten, in der Mysterienordnung organisierten und im Mythos verbildlichten Bruderbund mit Dionysos verdirbt Apoll (70, 172f; 70, 234f; 70, 174f). Im Streben nach purer Selbstidentität löst er sich ab von der dionysischen Allgemeinheit – und stirbt.

Und wer ist Dionysos, ohne den Apoll stirbt? Diese Frage stellen heißt für Nietzsche, die Deutung kennen. Die Deutung wiederum kennt nur, wer sich in einen hermeneutischen Zirkel stellt, der fragt: Wer bin ich und wer ist Dionysos? Das ist zunächst eine harmlose Frage. Auch für Nietzsche:

Sieht der junge Nietzsche durch Schopenhauers Brille auf das Furchtbare in der Welt, dann versteht er sich selbst als Pessimisten und deutet Dionysos entsprechend als «tragische» Gestalt (70, 38f), als eine Art Hamlet (70, 81). Weiß etwas später Nietzsche sich verstanden in der Musik Wagners, dann deutet sich im Dionysischen etwas Zwiespältiges an: die milde Herrschaft der Musik über das Wilddämonische im tragischen Mythos (70, 187; 70, 233f). Wagners und Nietzsches Seele, ihr Ich sind mächtig genug, das rauschhaft Wilde und schicksalhaft Furchtbare in Musik und Rhythmus zu bannen, zu kultivieren (77, 60).

Dann aber kippt Nietzsches anfänglich harmlose Hermeneutik um mit der Frage: Wer ist Dionysos und wer bin ich? Jetzt denkt sich Nietzsche nicht mehr nach seinem Bilde einen Dionysos aus. Nein, jetzt denkt und sagt Dionysos, wer Nietzsche ist: Dionysos ist ein Gott und Philosoph, Götter philosophieren auch (82, 408). Hatte bislang Nietzsche den Dionysos nach seiner oder Schopenhauers oder Wagners Flöte tanzen geheißt, dann weiß Nietzsche jetzt, daß Dionysos die Flöte spielt (77, 392). Die Flöte wird gespielt von einem, der als Gott und als Philosoph stark genug ist, die Welt so zu sehen, wie sie ist (78, 679f), und das Lied dieser Welt als seinen eigenen Daseinsvollzug zu «wollen» und zu «schaffen». Dionysos hat den «Willen zur Macht». Und in diesem Willen zur Macht sieht Dionysos, daß die Welt Lust hat an der Vernichtung der Edelsten und sich doch ewig

selber wieder setzt und schafft (78, 659ff). Die Bejahung des Vergehens und Vernichtens, das Ja-Sagen zum Leben im Opfer seiner höchsten Typen, das wird entscheidend in des Dionysos Philosophie (77, 182; 77, 351). Nietzsche lernt diese Philosophie von Dionysos, sagt Ja zu ihr, nimmt sie aktiv als eigene Philosophie an. Das ist «meine» dionysische Welt, notiert er jetzt: «Die Philosophie der ewigen Wiederkunft» (77, 186). Eine Philosophie, in der Welt sich zeigt als das Ewig-sich-selber-Schaffen und das Ewig-sich-selber-Zerstören (78, 697; 82, 386f). Eine Philosophie, in der Weisheit heißt, Lust an der Vernichtung des Edelsten als Lust am Kommen-den zu haben (78, 283; 78, 674). In meinem Zarathustra, notiert Nietzsche, wurde diese meine dionysische Philosophie, «mein Begriff dionysisch», höchste Tat (77, 379; 77, 381):

Mit dem Namen Dionysos wird das Werden aktiv gefaßt, subjektiv nachgefühlt, als wütende Wollust des Schaffenden, der den Ingrim des Zerstörenden kennt (82, 386f). Es geht hier zunächst noch nicht um eine Schätzung oder gar Übernahme dieser dionysischen Philosophie, die zur Philosophie der «Ewigen Wiederkunft des Gleichen», des ewig gleichen Werdens und Vergehens geworden ist. Vorab geht es um diese Feststellung: Spielte in Nietzsches hermeneutischer Wende zunächst noch der Gott und Philosoph Dionysos die Flöte, war da also noch ein Gott da, auf den Nietzsche hörte, so wird später dieser Gott Dionysos «Zarathustra» genannt. Zarathustra aber ist kein Gott. Noch mehr: Nach der Episode, in der noch die Götter Apoll und Dionysos philosophierten, philosophiert jetzt Nietzsche selbst. Nietzsche, der sich weder für einen Gott noch für einen der Götter hielt, übernimmt in seiner dionysischen Philosophie die Rolle des Gottes Dionysos: «Ich» habe die Erkenntnis der Welt vor so furchtbare Bilder gestellt, daß nur die dionysische Lust ausreicht (78, 674) – Nietzsches dionysische Lust.

Die Deutung dieses Übernahmeverfahrens könnte heißen: Der Gott Dionysos ist tot. Es lebe die dionysische Philosophie Nietzsches. Ist schließlich in Nietzsches Deutung der griechischen Tragödie Dionysos untrennbar des Gottes Apoll Bruder, dann ist mit Dionysos auch Apoll gestorben. Tot sind alle Götter, nun wollen wir, daß der Übermensch lebe (75, 84), notierte Nietzsche, als er «seinen» Instinkt und Geschmack konsequent von den Göttern, die nur «Abbilder» der sich-selbst-schaffenden Men-

schen waren, wegnahm und hineinlegte in einen schaffenden Menschen: Tot ist Gott. Tot sind alle Götter. Es lebe der Übermensch! Doch – selbst der Übermensch überlebt nicht. Es trifft ihn der Blitz seiner Lehre.

5. Die «Lehre von der Ewigen Wiederkehr des Gleichen» tötet alle, nur sich selbst nicht: Nihilismus

Schon im «Zarathustra» deutet sich an, daß selbst dieser wollende und schaffende Mensch nur eine «Aussicht», ein «Anlaß» ist für das, «was nicht mehr Mensch ist» (83, 447; 83, 456). Was nach dem Tod Gottes und dem Tod der Götter zunächst noch «Hammer» oder Werkzeug in der Hand des Übermenschen war (83, 300; 83, 307) – der vom Seher selbst gezeugte Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen (83, 463; 83, 479) – dieses Erkenntnis- und Erziehungsmittel wird eigenständig. Der Gedanke wird zur «Lehre». Zur Lehre, die auch den Übermensch tötet. Die Lehre von der «Ewigen Wiederkehr des Gleichen» ist der mächtigste Gedanke (83, 473f; 83, 478). Sie hat die Macht, weil sie der Blitz des Augenblicks ist (83, 482). Blitz des Augenblicks, der wiederkehrt, wann der Blitz es will. Nicht dann, wenn der Lehrer Zarathustra-Nietzsche ihn denken will. Dies bedeutet dann ein Letztes, Abgründiges:

Die «Ewige Wiederkehr des Gleichen» wurde

nach dem Tod Gottes und der Götter von Nietzsche zunächst aphoristisch auf den Gedanken gebracht. Doch was in den Aphorismen die Welt von sich selbst zeigt als das ewige Schaffen und Zerstören von Welt, es gehorcht nicht den Aphorismen, die dieses Furchtbare festhalten wollen. Diese schreckliche Wiederkehr des Schaffens und Zerstörens im Antlitz der Welt entzieht sich Nietzsches aphoristischer Philosophie: Es sind Aphorismen, «Formen» der Ewigen Wiederkehr des Gleichen – notiert Nietzsche und macht dann gleich das Tor zum Nihilismus auf mit der Frage: Sind es Aphorismen? (77, 174; 82, 335).

Die Natur mit ihrer ewigen Wiederkehr des Gleichen zerstört, was sie schafft: nicht nur den Gott und die Götter und den Übermensch und die Aphorismen. Die «Natur» tötet alles, weil sie noch das «Gedenken», das Denken aus dem Augenblick heraus zerstört, in dem die Natur ihr Geheimnis der ewigen Wiederkehr des Gleichen zeigte. Wird nachmetaphysisch und nachreligiös dem Menschen selbst das Gedenken aus dem Sinn geschlagen, so wird der Menschen Existenz aus den Angeln gehoben. Menschsein ohne Gedenken – das ist Nihilismus (Martin Heidegger).

Die Lehre von der Ewigen Wiederkehr des Gleichen verneint, was Geschichte ist. Sie bejaht, was Natur ist. Sie naturalisiert das Denken. Und dann «kommen die Tyrannen» und naturalisieren «die Philosophien, die ihnen dazu das Recht geben» (Albert Camus).

¹ J. Salaquarda, Zarathustra und der Esel: *Theologia viatorum* XI (1972) 181–214.

² B. Taureck, Nihilismus und Christentum. Ein Beitrag zur philosophischen Klärung von Nietzsches Verhältnis zum Christentum. In: *Wissenschaft und Weltbild*, 26 (1973); F. Duval, *La critique nietzschéenne du christianisme*. In: *Revue des sciences phil. et théol.* 56 (1972) 404–422.

³ Zitiert wird Nietzsche nach «Kröners Taschenausgabe». Die Ziffern vor dem Komma bezeichnen den Band, Ziffern hinter dem Komma die Seitenzahl. Bei allen Nietzschezitenaten wurde – um der besseren Lesbarkeit willen – auf Anführungs- und Schlußstriche verzichtet. Gleichwohl sind alle Sätze vor einer Nummer zur Kröner-Edition Nietzsche-Zitate. Ihr Kontext ist also leicht auffindbar. Es wurde die Kröner-Ausgabe der Schlechta-Edition vorgezogen, weil die Einwände von A. Baeumler, K. Löwith, B. Taureck gegen Schlechtas Nietzsche-Interpretation stichhaltig sind.

⁴ P. Valadier, *Dionysos contre le crucifié: Nietzsche et la critique du christianisme* (Paris 1974); P. Grimme, *Scandal-*

um crucis: Aachener Kunstblätter, Beiheft zu Bd. 39 (1970) 7–16; D. Schubert, *Nietzsche und seine Einwirkungen in die Bildende Kunst: Nietzsche-Studien IX* (1980) 374–382.

NORBERT SCHIFFERS

1927 geboren, Professor für Religionswissenschaft an der Universität Regensburg. Neuere Bücher: *Befreiung zur Freiheit; Gefangene; Theorie der Religion*. Beiträge in: *Festschrift J. Auer «Mysterium der Gnade»*. *Festschrift J. Pohl-schneider «Bestellt zum Zeugnis»*. 52 Aufsätze in philosophischen und theologischen Zeitschriften, u. a. in *Revista Eclesiastica Brasileira* (Dez. 1976), *Ciências Humanas* (März 1977). Memb. honor. de *Sociedade Brasileira de Filolosofo-s Catolicos*. Anschrift: Martelenberger Weg 12a, D–5100 Aachen.