

Nietzsches Religionskritik. Eine Hinführung

Vorbemerkung: Dieses Skriptum ist eine leicht überarbeitete Zusammenstellung der Unterlagen, die der Vortragende bei der Präsentation verwendet hat, zum Zwecke der Prüfungsvorbereitung der Studierenden. Teile davon sind bereits publiziert, andere nicht. Entsprechend unterscheidet sich der Grad der Ansarbeitung. Zunächst wird der Begriff der Kritik erläutert (1.1.), dann ein Überblick über Epochen der Religionskritik gegeben (1.2.). Danach werden die theoretischen Grundlagen von Nietzsches Religionskritik erläutert (2). Im Anschluß werden einige Hauptthemen von Nietzsches Religionsphilosophie dargestellt: Der „Tod Gottes“ (3) und die Analyse des Ressentiment, wobei auch kurz auf Nietzsches Wertung der Religionen im Spätwerk eingegangen wird. In einem Anhang finden sich Texte Nietzsches, eine Übersicht zu Nietzsches Leben und Werk und ein Abkürzungsverzeichnis.

1. Religionskritik

Unter „Religionskritik“ wird im allgemeinen *Kritik* an der *Religion* oder an *Religionen* verstanden. Der Begriff, der erstmals im 18. Jhdt. im Kontext der Philosophie I. Kants (1724-1804) auftaucht, hat seitdem eine starke Ausdifferenzierung erfahren. Er wurde als Bezeichnung für Phänomene in vergangenen Epochen unserer Kultur und in fremden Kulturkreisen, die selbst eine solche Kategorie nicht ausgebildet haben, verwendet. Dadurch ist es auch notwendig geworden, verschiedene Arten der Religionskritik voneinander zu unterscheiden. Bevor ich auf die besondere Gestalt, die diese in der Philosophie von Friedrich W. Nietzsche (1844-1900) gefunden hat, eingehe, gebe ich a) eine Einführung in den Begriff der „Kritik“ unter Rücksicht auf die Geschichte der Religionskritik. Danach wird kurz die Geschichte der Religionskritik, nach ihren Hauptepochen, dargestellt.

1.1. Zum Begriff „Kritik“

Unter Kritik verstehen wir heute im allgemeinen ein prüfendes Verfahren, das etwa eine Unternehmung, ein Kunstwerk, Handlungen oder Taten von Institutionen, Gruppen oder Individuen, besonders deren Beweggründe und Auswirkungen, soziale Organisationsformen und anderes mehr unter bestimmten Hinsichten *wertend* untersucht. So sprechen wir z.B. von Literaturkritik, Filmkritik, Kunstkritik, Sozialkritik, Institutionskritik, Kulturkritik, Zivilisationskritik und eben auch Religionskritik. Das Grimmsche Wörterbuch gibt als eigentliche Bedeutung „die kunst des fachmännischen urtheilens oder beurtheilens in sachen der künste und wissenschaften“ an (Grimm, 2234)

Das Wort stammt aus dem Altgriechischen, von dem Verb *krinein*, das soviel wie *scheiden, sichten*,

aussondern, auswählen, entscheiden und *beschließen* bedeutet. Davon stammt auch die *kerisis* ab, die Scheidung, der Zwiespalt, aber auch die Entscheidung, die gerichtliche Untersuchung. Damit wird im neutestamentlichen Griechisch der Gerichtshof, das Recht und die Strafe bezeichnet. Neben dieser ethischen und juristischen Bedeutung bezeichnet *kerisis* in der medizinischen Sprache den entscheidenden Wendepunkt einer Krankheit. Spätgriechisch bedeutet *kerisis* auch das ästhetische Urteil. Im Lateinischen entspricht dem das Wort *cerno*, von dem auch das *cribrum*, das Sieb stammt. Die Metapher baut sich also auf Tätigkeiten wie dem Sieben, der Scheidung des Groben vom Feinen, des Verwertbaren vom Abfall, auf. Der Kritiker führt also, so gesehen, eine *kerisis* herbei, den Vorgang der Scheidung, der zu einer Entscheidung im Hinblick auf den Wert der Sache führt, indem das, was weiterer Berücksichtigung wert ist, vom Wertlosen geschieden wird. In diesem Sinne spricht Goethe vom Vorgang des „Absonderns des Ächten vom Unächtigen“ (Grimm, 2335). Die Begriffsgeschichte lehrt uns, dass sich die heutige Bedeutung von „Kritik“ in einem langen Prozess herausgebildet und ausdifferenziert hat. Grob kann man den philosophischen, den philologischen und den ästhetischen Begriff der Kritik unterscheiden, wobei für die Religionskritik vor allem die ersten beiden von Bedeutung sind.

1.2.1 Die philologische und ästhetische Kritik

Zunächst kommt der Begriff in einer allgemeinen Bedeutung zwar *philosophisch* auf dem Gebiet der politischen Philosophie in Gebrauch. Platon unterscheidet im *Politikos* (258e) zwischen der handelnden und der einsehenden Erkenntnis (*episteme praktike* und *gnostike*). Das Gebiet der letzteren teilt er in das beurteilende (*kritikon*) und gebietende (*epitaktikon*) (260b) ein. Er spricht letztendlich von der königlichen Herrschaft (*arche*) als einer sowohl vorstehenden (*epistaktike*) als auch beurteilenden Erkenntnis (*kritike episteme*, 292b). Der hier intendierte weitere Sinn des Wortes, mit dem Beurteilen im Unterschied zum enger gefaßten Begriff des Richtens gemeint ist, wird von Aristoteles an mehreren Stellen seiner Werke entwickelt, so wenn er in der *nikomachischen Ethik* (1143a) *Verständigkeit* als die Fähigkeit bestimmt, sich in ethischen Dingen ein kritisches Urteil zu bilden.

Dennoch ist für die Begriffsgeschichte zunächst der *philologische* Begriff der Kritik von Bedeutung, der auf die ab etwa 300 v. Chr. für den Sprachlehrer neben den Ausdrücken *Grammatiker* (*grammatikos*) und *Philologe* (*philologos*) übliche Bezeichnung „Kritiker“ (*kritikos*) zurückgeht. An diese Bedeutung des Wortes „Kritik“ wird im Humanismus wieder angeknüpft — zuerst von dem florentinischen Gelehrten A. Politianus (Poliziano, 1454-1494), der 1492 die *Grammatiker* als die eigentlichen Zensoren bei den Alten bezeichnet, weshalb sie auch „Kritiker“ genannt worden seien. Daraus entwickelte sich in der Folge die *philologische Kritik*, deren Ziel es war, die überlieferten antiken Texte zu ergänzen, zu korrigieren und zu erläutern. Die *philologische Kritik* führt in

weiterer Folge in der Gestalt der Bibelkritik zu einem bedeutsamen Strang der neuzeitlichen Religionskritik, der Auflösung des historischen Wahrheitsanspruches der biblischen Erzählungen. Durch Anwendung dieser Methode auf die biblische Überlieferung entstand zunächst die Bibelkritik, die vor allem durch den Streit zwischen dem reformatorischen Schriftprinzip und dem katholischen Traditionsprinzip vorangetrieben worden ist. Bei G. Castiglione wird 1608 Kritik als Titel für die philologische Beschäftigung mit der Bibel eingeführt, um die Mitte des 17. Jhdts. kommt die Bezeichnung „critica sacra“ dafür in Umlauf. Baruch Spinozas *Tractatus theologico-politicus* von 1670 stellt einen wichtigen Schritt in der Geschichte der Bibelkritik dar. Er systematisiert einerseits vorliegende Ansätze und baut sie andererseits in einem System rationaler Theologie aus, von der aus der biblische Text als historisch bedingt erscheint. Im 7. Kapitel des Werkes legt er als Prinzip der Erklärung der heiligen Schrift deren Geschichte, analog zur Naturgeschichte, dar und bestimmt als höchste Instanz zur Auslegung die natürliche Vernunft. In Anknüpfung an Andeutungen in den Bibelkommentaren des mittelalterlichen jüdischen Theologen Abraham Ibn Esra (1089-1164) wendet er sich gegen die biblische Chronologie. Im 8. Kapitel führt er aus, dass Mose nicht den ganzen Pentateuch verfaßt habe, sondern nur dessen älteste Schichten. Auch, was die anderen Schriften der Bibel betrifft, wendet er sich gegen die Datierung in der Tradition und datiert sie in viel spätere Zeit. Damit ist ein bedeutsamer Schritt über die reine biblische Textkritik – der kritischen Überprüfung der verschiedenen Lesarten auf verschiedenen Überlieferungsträgern – in Richtung auf historische Kritik der biblischen Überlieferung getan. Der Gedanke der Prüfung der Überlieferung durch die Vernunft, den Spinoza vertritt, weist auf die philosophische Religionskritik, wie sie von Kant ausgeformt wird, voraus, die kritische Untersuchung der heiligen Schrift auf die historisch-kritische Methode der Bibelexegese, wie sie im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts ausgebildet worden ist. Die mosaische Verfasserschaft der sog. fünf Bücher Mose wurde bereits im 17. Jhd. zu einer Hauptfrage der literarischen Kritik. Johann Bernhard Witter (1655-1711), der zwar für die Autorschaft Mose eintrat, hatte in seinem Genesiskommentar anhand von Gen. 1 und 2 seine Aufmerksamkeit auf die verschiedenen Gottesnamen, die mehrfachen Berichte von demselben Ereignis und die verschiedenen Erzählstile, die im Pentateuch zu finden sind, gelenkt. Daraus schloss er, dass Moses verschiedene (mündliche) Quellen zusammengefaßt hatte. Damit hat er die durch Hermann von der Hardt entwickelte Quellentheorie auf diejenige Basis gestellt, auf der in der Folgezeit die Literarkritik des Pentateuch aufgebaut worden ist. Jean Astruc (1684-1766) gilt als Begründer der sog. älteren Urkundenhypothese. Er erkannte, wie schon Witter, in der Verwendung der beiden Gottesnamens „Elohim“ und „Jahwe“ (b. Astruc: Jehova) ein Quellenmerkmal und stellte als erster fest, dass man die Texte mit den beiden Gottesnamen zu je eigenen zusammenhängenden Quellenschriften, die in etwa denselben Stoff behandelten, zusammenstellen konnte. Diese Entdeckung wurde von Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827) zur Quellenscheidungshypothese ausgebaut, der neben Johann S. Semler (1725-1791) als Begründer der

aus der Aufklärung hervorgegangenen historisch-kritischen Theologie gilt. Die Pentateuchforschung des beginnenden 19. Jhdts. war, indem die Untersuchung vom Buch Genesis nach und nach auf den ganzen Pentateuch ausgedehnt worden war, von der Diskussion über die Quellen und Fragmente, aus denen die fünf Bücher Mose zusammengestellt worden seien, geprägt, wobei verschiedene Modelle vorgeschlagen worden sind. Letztendlich hat sich im 19. Jhdts. die Ansicht durchgesetzt, dass es sich um 4 Quellschriften handle, den „Jahwist“, „Elohist“, die „Priesterschrift“ und das Deuteronomium, das Gesetzbuch, das dem biblischen Bericht in 2 Könige 22f zufolge zur Zeit der Herrschaft des Königs Josia im Tempel aufgefunden worden war. Karl Heinrich Graf (1815-1869) kam, einer Vermutung von Reuß folgend, in seiner umfangreichen literarkritischen Analyse der Bücher Gen bis 2.Kön 25 zu dem Schluß, daß die gesetzlichen Teile des Pentateuchs (die Priesterschrift) nach dem babylonischen Exil (597/86-538) abgefaßt seien. Auf dieser Grundlage veröffentlichte A. Kuenen (1828-1891) die erste Geschichte Israels und seiner Religion. Darauf aufbauend entwickelte Julius Wellhausen(1844-1918), der bezeichnender Weise von einem theologischen auf einen orientalistischen Lehrstuhl wechselte, seine historisch-kritisch fundierte Religionsgeschichte Israels, derzufolge sich jüdische Religion aus einer den Umweltreligionen vergleichbaren Stammesreligion über die prophetische Religion in der vorexilischen Zeit zur von der Priesterschaft bestimmten Gesetzesreligion der nachexilischen Zeit entwickelt habe. Damit hat er die bis dahin angenommene Chronologie der Entstehung des Pentateuch umgedreht. Diese Konstruktion der Geschichte Israels hat großen Einfluß auf William Robertson Smith (1846-94) und die von ihm und John F. MacLennan entwickelte Theorie des Totemismus, aber auch auf Max Webers Auffassung von der zentralen Rolle der Prophetie in der abendländischen Religionsgeschichte gehabt. Doch auch die von dem radikalen Religionskritiker F. W. Nietzsche in seinem Spätwerk angestellten Überlegungen zur Religionsgeschichte Israels verdanken sich der Beschäftigung mit Wellhausens Theorien. Von der philologischen Bibelkritik in ihrer Anwendung auf die Evangelien geht auch David Friedrich Strauss (1808-1874) in seiner wirkungsgeschichtlich bedeutsamen Kritik des Christentums aus.

Mittlerweile ist die historisch-kritische Exegese der gesamten heiligen Schrift zum festen Bestandteil sowohl protestantischer als auch katholischer Theologie geworden. In diesem Rahmen ist es nicht möglich, deren weitere Entwicklung hier auch nur zu skizzieren. Entscheidend für eine kritische Evaluierung der Religion, unabhängig davon, ob man diese von einem innerreligiösen oder außerreligiösen Standpunkt aus vornimmt, ist aber, dass unter dem Wirken der kritischen Methode aus den fünf Büchern, die die Offenbarung Gottes an Mose enthielten, ein in einem langen geschichtlichen Prozess entstandenes literarisches Werk geworden war, das die Religionsgeschichte Israels widerspiegelt. Man kann darin einen ähnlichen Vorgang sehen wie in der Auflösung der homerischen Mythen in verschiedene später kompilierte Erzählstränge durch die Literarkritik der klassischen Philologie.

Zu der durch die historisch-kritische Methode erfolgten Auflösung eines sozusagen naiven Offenbarungsverständnisses traten im Verlauf des 19. Jhdts. weitere Faktoren, die zu einer Relativierung des Absolutheitsanspruches der christlichen Religion beitrugen. Man kann das 19. Jahrhundert als das Zeitalter der „Entdeckung der Religionsgeschichte“ (H. G. Kippenberg) ansehen. Seit den letzten Jahrzehnten des 18. Jhdts. war durch das Bekanntwerden von der abendländischen Kultur unabhängiger fremder und zum Teil älterer Kulturen das europäische Selbstbewußtsein, eine Sonderstellung innerhalb der Menschheitsgeschichte einzunehmen, geschwunden. Durch die Arbeit des französischen Gelehrten A. H. Anquetil-Duperron war der Zend-Avesta, die „heilige Schrift“ der Parsen (1771) ebenso wie die Upanishaden (1801) in Übersetzungen der westlichen Welt zugänglich gemacht worden. Die Entzifferung der Hieroglyphen durch Champollion im Jahre 1822, die Entstehung der indogermanischen Sprachwissenschaft (F. Bopps vergleichende Grammatik von 1833), die Übersetzung der altbabylonischen Keilschriften durch H. C. Rawlinson (1847, 1850/1), das Bekanntwerden des Tripitaka — der kanonischen Bücher des Buddhismus — , schließlich die Publikation von George Smiths „chaldäischer Genesis“ im Jahr 1876, die den Flutbericht von der 11. Tafel des Gilgamesch-Epos enthielt, hatten zugleich die Einzigartigkeit der biblischen Überlieferung in Frage gestellt als auch durch Entdeckung der Mythen der biblischen Umwelt jene selbst in ihren historischen Kontext zurückgestellt und damit ihren übernatürlichen Anspruch relativiert. Neue methodische Gesichtspunkte und die neue Fülle an Material führen u.a. zur Entstehung der Religionswissenschaft als einer eigenen, von Philosophie und Theologie getrennten Disziplin, die sich als empirische Erforschung der einzelnen Religionen der Welt versteht. Zugleich werden verschiedene Konstruktionen einer historischen Entwicklung des religiösen Bewußtseins auf der Basis des von der vergleichenden Religionsforschung zur Verfügung gestellten Materials entworfen. Diese sind oft insofern religionskritisch, als sie das religiöse Stadium als eine überwundene Phase in der menschlichen Entwicklung ansehen (so etwa E. B. Tylor, W. Robertson Smith, J. G. Frazer und der in seiner Religionstheorie stark von Robertson Smith's Theorie des Totemismus beeinflusste Sigmund Freud). Sie sind von der Frage nach dem Ursprung der Religion angetrieben, die sich erst aus der radikalen Religionskritik ergibt, insofern man sie nur von einem Standpunkt aus, der mit einem Ende der Religion rechnet, stellen kann. Es fehlt freilich nicht an den umgekehrten Versuchen, Religion als zur „Grundausstattung“ des Menschen gehörig zu erweisen, so etwa in der „Uroffenbarungshypothese“ der sog Wiener religionsgeschichtlichen Schule um Pater Wilhelm Schmidt (1868-1954). In gewisser Weise kann man in diesen Unternehmungen auch den Fluchtpunkt der Bemühungen der literarischen und historischen Kritik auf dem Gebiet der Religion seit dem Beginn der Neuzeit sehen.

Der *ästhetische Kritikbegriff*, der hier nur kurz erwähnt werden soll, geht ebenso aus dem philologischen Kritikbegriff der Humanisten hervor, der von J. C. Scaliger (1484-1558) in die Poetik

eingeführt wird. In diesem Zusammenhang ist die Funktion der Beurteilung von literarischen Werken durch Anwendung der Regeln der Poetik auf die einzelnen Werke gemeint. In der Folge der Ablösung der Regelpoetik durch eine philosophische Disziplin mit dem Namen „Ästhetik“ seit J.G. Baumgartens „Aesthetica“ beginnt eine Ausdifferenzierung zwischen der philosophischen Ästhetik, die auf eine Wesensbestimmung der Kunst und – bei Kant – des ästhetischen Urteils geht, und der Kritik als dieser nachgeordneter Tätigkeit. Dadurch bildet sich allmählich die Aufgabe des Literatur- und Kunstkritikers als einer von der philosophischen Ästhetik als Theorie der Kunst unterschiedene, auf diese aber bezogene, Tätigkeit heraus, die wiederum in verschiedenen Perioden unterschiedlich bestimmt werden.

1.2.2. Der philosophische Begriff der Kritik

Der von seinen philologisch-ästhetischen Bedeutungsfeld unterschiedene *logisch-philosophische* Sinn von „Kritik“ geht weniger auf Platon und Aristoteles zurück, sondern in der Hauptsache auf die stoische Einteilung der Logik in Dialektik (*kritike*; *ars iudicandi*) und Rhetorik (*topike*; *ars inveniendi*). Innerhalb der Dialektik, die wiederum in Grammatik und Erkenntnistheorie eingeteilt worden ist, wird „Kritiker“ synonym mit „Dialektiker“ gebraucht. Diese Bedeutung von „Kritiker“ wurde durch die auf Cicero zurückgehende Tradition der Rhetorik in den Hintergrund gedrängt. Cicero verwendet das Wort „*criticus*“ für den Philologen, dessen Aufgabe v.a. in der Textkritik liegt. An die stoische Bedeutung schließt erst Petrus Ramus (Pierre Ramée, 1515-1572) in seiner Kritik der scholastisch-aristotelischen Schulphilosophie wieder an. Er teilt die Dialektik in die Lehre von der *inventio* und die Lehre vom *iudicium* ein. Letztere setzt er mit der *kritike* gleich. „Kritik“ wird von daher synonym mit *iudicium* und „Analyse“.

Ausgehend von Descartes Gebrauch des Wortes „Kritik“ und der von Pappus und Descartes definierten Methode der Geometer als „Analyse“ spricht Gianbattista Vico (1668-1744) in seiner Schrift „*De nostri temporis studiorum ratione*“ (Über die Studienmethoden unserer Zeit) von der neueren Wissenschaft insgesamt als „*critica*“. Er bezieht sich darin vornehmlich auf die sog. „Logik von Port-Royal“, das von A. Arnauld (1612-1694) und Pierre Nicole (1625-1695) gemeinsam verfaßte Werk „*La logique, ou l'art de penser*“ (1662). Darin wird in Anlehnung an die Descartesche Methode der Deduktion die logische Analyse als die Methode der Zergliederung und Rückführung des Unbekannten auf das Bekannte dargestellt, die Vico dann als „Kritik“ bezeichnet. Nachdem im 17. Jhdt. das Wort „Kritik“ (zunächst noch: *critique*) im Sinne der griechischen *techne kritiké* als Übernahme aus dem Französischen in die deutsche Sprache eingegangen war, bürgerte sich auch im deutschen Sprachraum über Alexander G. Baumgarten (1714-1762) die in der französischen und englischen Philosophie vorbereitete Unterscheidung von Logik und Kritik im Sinne einer Theorie der Erkenntnis ein. An diesen Gebrauch des Wortes „Kritik“ konnte Immanuel Kant (1724-1804) in seiner „kritischen Philosophie“ anschließen, die eine „Kritik des Vernunftvermögens überhaupt“

(Kritik der reinen Vernunft A XII) anzielt, um zunächst einmal die Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens selbst auszuloten. Vor aller Erkenntnis bestimmter Gegenstände soll in einer kritischen Selbstprüfung der Vernunft festgestellt werden, was überhaupt zum Gegenstand der Erkenntnis werden kann. Es handelt sich also um eine selbstreflexive Leistung des Vernunftvermögens. Bei dieser Unternehmung schließt Kant an den neutestamentlichen Gebrauch des Wortes insofern an, als er die Metapher des „Gerichtshofes“ (ebd.) für dieses Verfahren einsetzt. Das kritische Unternehmen zielt darauf, alle Argumente der öffentlichen Überprüfung durch die Vernunft zu unterwerfen und keine Berufung auf Autorität alleine zuzulassen:

„Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der *Kritik*, der sich alles unterwerfen muß. *Religion*, durch ihre *Heiligkeit*, und *Gesetzgebung*, durch ihre *Majestät*, wollen sich gemeinlich derselben entziehen. Aber alsdenn erregen sie gerechten Verdacht wider sich, und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.“ (ebd.)

In der Schrift „Der Streit der Fakultäten“ von 1798 geht Kant darauf ein, dass die drei „oberen“ Fakultäten, die theologische, juristische und medizinische sich auf Schriften beziehen, die ihnen von der Regierung vorgeschrieben werden: „Daher schöpft der biblische Theolog [...] aus der Bibel, der Rechtslehrer [...] aus dem *Landrecht*, der Arzneigelehrte [...] aus der *Medizinalordnung*“ (A 16). Kant zeigt, dass es die Aufgabe der allein auf der Vernunft gründenden Philosophie ist, diese Schriften auf ihre Vernunftgemäßheit hin „mit kritischer Bedenklichkeit“ (A 37) zu prüfen, was an der Universität als ein *öffentlicher Vorgang* zu geschehen habe. In dem Streit der philosophischen mit der theologischen Fakultät gehe es darum, aus dem bloß partikularen Kirchenglauben (der sich auf Offenbarung stützt) die der Menschheit allgemeine Religion (die ident ist mit der Sittenlehre der reinen praktischen Vernunft) zu bilden, die allein als Grundlage der Moral dienen kann: „Nicht der Inbegriff gewisser Lehren als göttlicher Offenbarung, sondern der aller unserer Pflichten überhaupt als göttlicher Gebote (und subjektiv der Maxime, sie als solche zu befolgen) ist Religion“ (A 44f).

Im Sinne dieser kritischen Prüfung der offenbarten Religion vor dem Gerichtshof der Vernunft entsteht im Umfeld der kantischen Philosophie der Begriff „Religionskritik“, der in Kants religionsphilosophischer Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“ von 1793 selbst nicht verwendet wird. J. H. Tieftrunk (1759-1837) entwickelt 1790 in seiner Abhandlung „Versuch einer Kritik der Religion und aller religiösen Dogmatik, mit besonderer Rücksicht auf das Christenthum“ im Berlinischen Journal für Aufklärung das Programm einer Versöhnung der Religion mit der Kritik, die die Vernunftprinzipien zur Geltung bringt. Wie Kant vertritt Tieftrunk eine reine Vernunftreligion auf der Basis der praktischen Vernunft. Er fordert, dass die Auslegung der Bibel sich vor der Religionskritik zu rechtfertigen habe. Auch Johann Gottlieb Fichte legt mit seiner Schrift „Versuch einer Critic aller Offenbarung“ 1792 eine Religionskritik im kantischen Sinne vor. Somit bildet sich der Begriff der Religionskritik aus dem philosophischen Kritikbegriff in

der kantischen Fassung und wird von da an auch auf frühere Epochen der Philosophiegeschichte angewandt, um sachlich Entsprechendes unter einer gemeinsamen Kategorie zu erfassen. In diesem Sinne kann man der häufig geäußerten Einschätzung zustimmen, dass mit der kantischen kritischen Philosophie die Geschichte der modernen Religionskritik anhebt, wenn diese auch Wurzeln in älteren religionsphilosophischen Ansätzen hat.

1.2. Hauptepochen und -richtungen der abendländischen Religionskritik¹

1.2.1. Sophistik.

Wichtige Vertreter der Sophistik sind etwa Protagoras, Gorgias, Prodikos, Hippias, Kritias u.a. - Ihre Schriften sind kaum erhalten, hauptsächlich sind uns Buchtitel, einzelne Zitate und Berichte überliefert. Neben der Erwähnung der Lehren der Sophisten in Werken anderer Philosophen (etwa in den platonischen Dialogen) enthält auch die Schrift „De vitis, dogmatibus et apophtegmatibus eorum qui in philosophia claruerunt“ (Über das Leben, die Lehren und die Aussprüche der berühmten Philosophen) von Diogenes Laertius Nachrichten v.a. über Protagoras. Textsammlungen:

Hermann Diels/ Walther Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker. Hamburg 1957

Thomas Schirren, Die Sophisten. Ausgewählte Texte; griechisch/deutsch Stuttgart 2003

Die Sophisten haben die Relativität aller menschlichen Verhältnisse, Ordnungen, Meinungen erfahren und durchdacht, zum Teil damit gespielt oder gar, wie man ihnen vorgeworfen hat, „betrogen“. Bekannt ist der „homo-mensura-Satz“, der auf Protagoras zurückgeht: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge, derer die sind, dass sie sind, und derer die nicht sind, dass sie nicht sind.“. Auch die Dogmen, Riten, Moralvorschriften etc. der Religion(en) wurden problematisiert. Offener Atheismus blieb eher eine seltene Ausnahme. die Verbindlichkeit vieler (aller?) Lehren und Satzungen wird angezweifelt. Kritias hat als erster die „Betrugshypothese“ formuliert, wonach die Religionen auf Betrug durch die Priester beruhten. Protagoras konnte sagen: "Über die Götter allerdings habe ich keine Möglichkeit zu wissen, weder daß sie sind, noch daß sie nicht sind, noch wie sie etwa an Gestalt sind". - In vielem stimmten die Sophisten mit den Skeptikern überein.

Bekannte Atheisten in der Antike waren Diagoras von Melos, der wegen Atheismus in Athen zum Tod verurteilt worden sein soll, vermutlich aber ein Schüler v. Demokrit war und kein Sophist. Außer ihm trug auch der Kyrenaiker Theodoros von Kyrene (ca. 300 v. Chr.), ein Schüler des Aristipp den Beinamen „ho atheos“. Er vertrat eine hedonistische Lehre und leugnete sowohl die Götter des Volkes als auch die Gottheit der Philosophen.

¹ Dieses Kapitel benutzt Vorarbeiten von Jörg Salaquarda

1.2.2. Antiker Materialismus.

Die Hauptvertreter des antiken Materialismus sind Leukipp, Demokrit und Epikur, sowie dessen Schüler, insbesondere Lukrez). - Die erhaltenen Texte (darunter das beinahe vollständige Lehrgedicht *De rerum natura* des Lukrez) sind gesammelt in:

Fritz Jürss e.a. [Hrsg.], Griechische Atomisten. Texte und Kommentare zum materialistischen Denken der Antike. Leipzig 1973 .

Eine gute Darstellung der religionsphilosophischen Positionen der Epikureer findet man in Ciceros *De natura deorum*.

Gott bzw. die Götter wurden nicht geleugnet, aber ihr Interesse für die menschlichen Dinge bestritten. Besonders Epikur und Lukrez haben sich bemüht, die Menschen von ihrer (eingebildeten) Furcht vor den Göttern zu befreien. Wegen der Leugnung der moralischen Bedeutung des Gottesglaubens und des problematischen Versuchs, auch die Götter als materielle Wesen zu fassen, galten die Materialisten (besonders Epikur) schon in der Antike, bis in die Neuzeit hinein, (zu Unrecht) als Atheisten. Epikur hat das klassische Argument der Religionskritik, dass die Übel in der Welt mit dem Dasein eines guten Gottes nicht vereinbar wären, in folgender Weise formuliert:

„Entweder will Gott die Übel beseitigen und kann es nicht, oder er kann es und will es nicht, oder er kann es und will es. Wenn er nun will und nicht kann, so ist er schwach, was auf Gott nicht zutrifft. Wenn er kann und nicht will, dann ist er mißgünstig, was ebenfalls Gott fremd ist. Wenn er nicht will und nicht kann, dann ist er sowohl mißgünstig wie auch schwach und dann auch nicht Gott. Wenn er aber will und kann, was allein sich für Gott ziemt, woher kommen dann die Übel und warum nimmt er sie nicht weg?“

3. Klassische griechische Philosophie. -

Die Hauptvertreter der sog. „klassischen athenischen Philosophie“ sind Sokrates, Platon, und Aristoteles. Als ihre Vorläufer in der Religionsphilosophie kann man ansehen:

- Xenophanes (~570 - ~470), der früher zu der sogenannten Schule der eleatischen Philosophen gerechnet worden ist, was man heute nicht mehr tut. Man kann ihn als frühen Vertreter des sogenannten „Anthropomorphismusargumentes“ in der Religionskritik ansehen, da er gelehrt hat, dass nicht die Götter die Menschen geschaffen hätten, sondern die Menschen die Götter.

So lautete eines der von ihm überlieferten Fragmente:

„Doch wenn die Ochsen [und Rosse] und Löwen Hände hätten oder malen könnten mit ihren Händen und Werke bilden wie die Menschen, so würden die Rosse rossähnliche, die Ochsen oxsenähnliche Göttergestalten malen und solche Körper bilden, wie [jede Art] gerade selbst das Aussehen hätte“

- Parmenides von Elea (um 500), der Gründer der sogen. „eleatischen Schule“, der eine monistische Seinslehre vertritt, derzufolge die Welt der Veränderung Schein ist und in Wirklichkeit nur das Eine (das „Sein“) existiert. Er greift den Polytheismus an.
- Anaxagoras (499-428), der als Weltgrund den *nous*, einen unpersönlichen Geist, dachte. Er wurde der „asebeia“ (Unfrömmigkeit) angeklagt.

Die Werke von Platon und Aristoteles sind überwiegend erhalten und in vielen Ausgaben zugänglich. - Sokrates hat selbst nichts geschrieben, aber in den Berichten von Platon, Xenophon u.a. werden seine Gestalt und seine Philosophie lebendig.

Die klassischen griechischen Philosophen waren Theisten; sie schufen die gedanklichen und methodischen Grundlagen für die philosophische wie theologische Gotteslehre des Abendlands. Insbesondere stellten sie in der Lehre von den (metaphysischen) Eigenschaften der Gottheit die Kriterien für wahre Göttlichkeit auf: Einheit, Gutsein, Unveränderlichkeit, Ewigkeit etc. - Gegenüber der griechischen Volksreligion und ihren literarischen Ausprägungen bei Homer, Hesiod und den Tragikern verhielten sie sich kritisch. Insbesondere wurden der naive physische Anthropomorphismus der griechischen Götter und deren Unmoral seit Xenophanes entschieden verworfen.

1.2.4. (Antike) Skepsis.

Denker wie Pyrrhon, Timon, Arkesilaos, Karneades, Aenesidemus u.a. machen keine einheitliche Schule aus, sondern gehören verschiedenen Schulen und Epochen an. - Auch von ihnen ist so gut wie nichts direkt erhalten; die Zitate und Nachrichten sind gesammelt in Brochard, *Les sceptiques grecs*; für die religionsphilosophische Position ist wiederum Ciceros „*De natura deorum*“ die wichtigste Quelle.

Die Skeptiker betonen, daß es für uns Menschen keine unbezweifelbar gewisse Erkenntnis gibt und daß dies in besonderem Maße auf die angeblichen religiösen Erkenntnisse zutrifft. Ciceros **Cotta** stellt keine eigenen Behauptungen über die Götter auf, sondern unterzieht die theologischen Lehren seiner Kontrahenten einer scharfsinnigen Kritik. Daher sind von den Skeptikern eine Reihe von religionskritischen Argumenten aufgenommen und vertieft worden. Das die Theodizee-Versuche provozierende Argument gegen Gott aufgrund der Existenz von Übeln in der Welt scheint zuerst von Karneades klar formuliert worden zu sein. Dem Beweis der Stoiker für das Dasein Gottes aus der in der Welt anzutreffenden Zweckmäßigkeit stellte er die Übel in der Welt gegenüber. Er leugnete überhaupt, dass es möglich sei, einen strengen Beweis zu geben, da die Voraussetzungen für jeden Beweis wiederum bewiesen werden müßte. Laktanz berichtet, er habe, um dies zu illustrieren, in Rom an zwei aufeinanderfolgenden Tagen eine Rede für und eine Rede gegen die Gerechtigkeit gehalten.

Auch andere antike Denker und Schulen haben zur Religionskritik beigetragen, auch wenn sie prinzipiell die Religion bejaht haben: so etwa die Stoiker, indem sie alle religiösen Sondertraditionen von ihrem Gedanken einer einheitlichen, sich auf die Vernunft stützenden Menschheitsreligion aus kritisierten.

Die Spätantike und das Mittelalter haben zur Religionskritik im engeren Sinne nur insofern beigetragen, als sie die aus der Antike überlieferten Argumente beschrieben, diskutiert und „widerlegt“ haben. Das hat spätere Kritiker zu sorgfältigerer Formulierung ihrer Einwände veranlaßt und so die Dialektik zwischen Religion und Religionskritik vorangetrieben.

1.2.5. Philosophie des Humanismus und der Renaissance.

Ihre Bedeutung für die Religionskritik liegt zunächst in der Wiederbelebung der aus der Antike tradierten Argumente; dann in der selbständigen Weiterentwicklung der Kritik. - Für unser Thema sind vor allem vier Tendenzen wichtig geworden:

1.2.5.1. Textkritik.

Die schon in der vorchristlichen Antike (Schule von Alexandrien) weit entwickelte kritische Philologie wurde wieder zu Ehren gebracht. Man bemühte sich, gegen Fehler der Überlieferung und absichtliche Fälschungen die ursprüngliche Gestalt eines Textes wiederherzustellen und gegen allegorische, moralische etc. Auslegungen seinen literarischen Sinn zu erfassen. Die historisch-kritische Betrachtung will den Platonismus durchstoßen, um zu Platon selbst vorzudringen; ebenso mit anderen Philosophen und Autoren und schließlich auch mit dem Neuen Testament bzw. überhaupt der Bibel. Die Geschichte der Text- und Bibelkritik wurde im Abschnitt 1.1. bereits umrißhaft dargestellt.

1.2.5.2 Materialismus und Skepsis.

Michel de Montaigne (1533-1592), Pierre Bayle (1647-1706) und viele der späteren sogenannten „Moralisten“ haben an die antiken Skeptiker angeknüpft, Gassendi an die antiken Materialisten, besonders an Epikur. Diese und viele andere (im Zeitalter der Aufklärung an sie anknüpfende) Autoren haben dabei auch die religionskritischen Argumente von ihren Gewährsleuten übernommen. Bis etwa Mitte des 18. Jahrhunderts wurden zwar Gott und die Religion nicht schlechthin geleugnet, wohl aber die Beweisbarkeit der Existenz Gottes und die Erkennbarkeit und Aussagbarkeit seines Wesens.

1.2.5.3 Entwicklung der Naturwissenschaften.

Eine Reihe von Philosophen und Theologen dieser Epoche (wie übrigens schon der Spätscholastik; wobei die Epochen einander ohnehin überschneiden) haben der dann von Rene Descartes (1595-1650), Pierre Gassendi (1592-1655), Galileo Galilei (1564-1642), Christiaan Huygens (1629-1695), Friedrich Johannes Kepler (1571-1630) und schließlich, in einer ersten großen Synthese, von Sir Isaac Newton (1643-1727) entwickelten Idee einer lückenlos vom Kausalgesetz bestimmten und daher zumindest im Prinzip auch durchgängig erkennbaren Natur vorgearbeitet. Obwohl die Vorläufer und auch die „Klassiker“ der neuzeitlichen Naturwissenschaften selbst an der Religion festhielten, hat ihre Arbeit starke religionskritische Konsequenzen gehabt. Im Zuge der Erfolge der Naturerklärung und der Naturbeherrschung wurde „Gott“ (der Schöpfer und Erhalter, die prima causa - die erste Ursache von allem) aus der Welt verdrängt. Die früheren causae secundae (die Zweitursachen) wurden aufgewertet. Das hatte Bedeutung für das Verhältnis von Glauben und Wissen, für die „Wunderfrage“ u.a. Der Gedanke eines direkten Eingreifens Gottes in die Welt wurde abgelehnt. Gott wurde zusehends als der letztverantwortliche Schöpfer gedacht, der nach dem Ingangsetzen des Kosmos nicht mehr in den Gang der Entwicklung der Natur und in die menschliche Geschichte eingreift. Diese Auffassung, die sich in der neuzeitlichen Religionsphilosophie v.a. in der englischen Aufklärung entwickelt, wird „Deismus“ genannt.

1.2.5.4 Vernunftreligion.

Auch der stoische Gedanke einer einheitlichen, vernünftigen, natürlichen Gottesverehrung wird wieder aufgenommen; von ihm aus werden die bestehenden Religionen kritisiert. In den Staats- und Sozialutopien von Thomas Morus (1484-1535), Francis Bacon (Baron Bacon v. Verulam; 1561-1626), Tommaso Campanella (1568-1639) u.a. trägt die einheitliche Vernunftreligion wesentlich zur Stabilität des idealen Gemeinwesens bei. Es handelt sich um den Gedanken, dass sich in den historischen Religionen eine gemeinsame Grundlage findet und nur die Riten unterschiedlich ausgeprägt sind. Nachdem bereits Nikolaus v. Cues (1401-1464) in seinem Werk „de pace fidei“ den Gedanken der „einen Religion in unterschiedlichen Riten“ ausgedrückt hat, entwickelt Herbert v. Cherbury (1583-1648) die Lehre vom Unterschied zwischen der einen wahren Vernunftreligion und den geoffenbarten Religionen, die als Vorstufen der Vernunftreligion sich dieser unterzuordnen haben. Für Cherbury gibt es fünf Grundzüge dieser wahren Religion, nämlich (1) den Glauben an ein höchstes Wesen, (2) die Verehrung dieses Wesens mit verschiedenen Riten, (3) Tugend und Frömmigkeit, (4) Ablehnung/Wiedergutmachung von Verbrechen, (5) Glaube an jenseitige Vergeltung.

1.2.6. Aufklärung.

Als (europäische) Aufklärung bezeichnet man i.A. das runde Jahrhundert zwischen der „Glorious Revolution“ in England (1688) und dem Beginn der „Französischen Revolution“ (1792). - In dieser Epoche wird die Religionskritik zum ersten Mal umfassend. Atheismus wird eine Möglichkeit, die argumentativ verteidigt und praktisch gelebt werden kann. Pierre Bayle (1647-1706) hatte schon behauptet, daß auch Atheisten einen Staat bilden (d.h. moralisch sein, Verträge einhalten etc.) könnten. Paul Henry Thiry d'Holbach (1723-1789) trat offen für einen solchen Staat ein, weil er den religiös bestimmten Staaten moralisch überlegen sei.

Die Aufklärung hat bedeutende und vielseitige Denker hervorgebracht, z.B. John Locke (1632-1704) und David Hume (1711-1776) in England, Voltaire (François Marie Arouet, (1694-1778), d'Alembert (Jean Baptiste le Rond, 1717-1783), Denis Diderot (1713-1784) in Frankreich, Christian Wolff (1679-1754) und Moses Mendelssohn (1729-1786) in Deutschland. Aber abgesehen vielleicht von Hume werden sie (bei aller Problematik solcher Wertungen) in der Regel nicht zu den „großen Philosophen“ gerechnet. Diese - etwa Francis Bacon (1561-1626), Thomas Hobbes (1588-1679), Rene Descartes (1595-1650), Baruch Spinoza, Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) - gehen ihnen, sie beeinflussend, voraus; oder sie folgen ihnen, wie Immanuel Kant (1724-1894), der in seinem Denken eine höhere Synthese der bei den Philosophen der Aufklärung auseinander strebenden Tendenzen vollbracht hat.

Man pflegt drei Phasen der Aufklärung (und der Philosophie des Aufklärungszeitalters) zu unterscheiden, die freilich zeitlich, wenn auch etwas versetzt, ziemlich parallel liefen, ihren Schwerpunkt aber je in einem anderen Sprachraum hatten. Es gibt grundlegende Gemeinsamkeiten, vor allem das Vertrauen auf die Vernunft, auf den Fortschritt in allen Bereichen (Wissenschaft, gesellschaftliche Ordnung), Kritik an den unaufgeklärten Mächten der Tradition; aber es gibt auch Unterschiede, die in der Religionsphilosophie besonders deutlich sind, was mit den unterschiedlichen religiösen Traditionen und den nicht gleichzeitig verlaufenden gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Entwicklungen in den drei Ländern zusammenhängt.

1.2.6.1. Englische Aufklärung.

Im Gefolge Bacons waren die englischen Aufklärer in erkenntnistheoretischer Hinsicht sensualistisch und empiristisch orientiert. Sie folgerten daraus keine Verwerfung Gottes und der Religion, aber sie verwarfen den Gedanken einer angeborenen Gottesvorstellung; diese entwickle sich vielmehr wie alle anderen durch Erfahrung im Ausgang von sinnlichen Wahrnehmungen. Religiöse Vorstellungen, besonders Dogmen, können und müssen deshalb auf ihre Stichhaltigkeit, d.h. auf ihre mögliche Basis in der Erfahrung hin überprüft und gegebenenfalls verworfen werden. Die vorherrschende religionsphilosophische Auffassung ist „deistisch“: Gott gilt als erste Ursache der Welt, die aber von ihm so gefügt wurde, daß sie sich mit Hilfe der ihr innewohnenden Kräfte

selbst erhalten kann; die Ordnung in der Welt und das Zusammenstimmen aller Vorgänge in ihr sind starke Indizien für Gottes Existenz, Allmacht und Güte. Diese Lehre ist am deutlichsten in Tolands „Christianity not Mysterious“ entfaltet. - Gottesbeweise werden kontrovers diskutiert; der ontologische wird freilich als rein spekulativ abgelehnt, aber der kosmologische und vor allem der teleologische werden weithin akzeptiert. - Ein wichtiges Thema ist auch das Verhältnis von Religion und Staat (Hobbes, Locke) bzw. überhaupt die politische, ja mögliche „ideologische“ Funktion der Religion.

Die Hauptvertreter sind John Locke, George Berkeley und David Hume; man kann den Beginn der englischen Aufklärung aber auch auf den bereits genannten Herbert v. Cherbury zurückführen. Für die Religionsphilosophie sind auch John Toland, Matthew Tindal u.a. von Interesse. John Toland (1670-1722) will in seinem Buch „Christianity not Mysterious“ zeigen, dass das Christentum der Vernunft weder widerspricht noch über der Vernunft steht, sondern der vernünftigen Religion entspricht. Anthony Collins (1676-1729) tritt für unbeschränkte Freiheit des Denkens ein und übt scharfe Kritik an der biblischen Überlieferung und am Offenbarungsglauben. Matthew Tindal (1656-1733) vertritt gegenüber der Idee einer Offenbarung eine reine natürliche Religion, die von Anfang an vollkommen gewesen sei und der das Christentum nichts hinzugefügt habe. David Humes posthum veröffentlichte „Dialoge über natürliche Religion“ sind ein zentraler Text der Religionskritik. In einem Gespräch zwischen drei Freunden, einem Christen, einem Skeptiker und einem Deisten werden zunächst die Gottesbeweise kritisch diskutiert. In Hinsicht auf Gotteserkenntnis und Religionsbegründung führt das Gespräch zu einem skeptisch-agnostischem Standpunkt. Daran knüpft die zweite Frage an, wie denn die Religionen entstanden seien. Hume hat in seiner Schrift „Natural History of Religion“ die Religion auf Gemütsbedürfnisse wie Sorge um das Wohlergehen, Furcht vor Unglück, Angst vor dem Tod zurückgeführt.

1.2.6.2 **Französische Aufklärung.**

Die französische Aufklärung war philosophisch uneinheitlicher als die englische. Weit verbreitet ist Skepsis, so bei Pierre Bayle (1647-1706) im Anschluß an Montaigne und bei vielen der sogenannten „Moralisten“ wie LaRocheffoucauld (1613-1680) Vauvenargues (1715-1747), Chamfort (1740-1794) u.a. Seit Mitte des 18. Jahrhunderts gewinnt im Anschluß an Gassendi und an die Physik Descartes` (dessen Metaphysik beiseite gelassen wurde) der Materialismus an Boden, so schon bei Diderot, vor allem aber bei LaMettrie, Helvétius und Holbach (s.u.). Erkenntnistheoretisch liegen Sensualismus/Empirismus und Rationalismus im Streit miteinander; im Lauf der Entwicklung setzt sich durch die von Locke beeinflussten Condillac und Voltaire mehr und mehr der Sensualismus durch; die Materialisten waren ohnehin alle auch Sensualisten.

Die Religionskritik dieser Epoche begann (schon bei Bayle) als Kirchenkritik, und dieses Moment blieb bis in die Revolutionszeit hinein bestimmend. Voltaire war zwar Deist, aber zugleich

dezidiertes Feind des Klerus und seines Einflusses auf das geistige Klima Frankreichs („Ecrasez l'infame!“). Von fast allen Autoren wurde die Unmoral der „Pfaffen“ und die ideologische Verwendung religiöser Vorstellungen, etwa zur Rechtfertigung von Unterdrückung und zur Stabilisierung von Herrschaft, angeprangert. - Die Materialisten setzten diese Tradition fort; ihre radikalere Kritik richtete sich aber nicht nur gegen den Mißbrauch der Religion, sondern gegen diese selbst und gegen ihre zentralen Lehren.

Die Hauptvertreter der französischen Aufklärung sind Pierre Bayle (1647-1706), Condillac (1715-1780), Helvétius (1715-1771) und Voltaire (1694-1778). Voltaire, der in England die englische deistische Aufklärung kennen gelernt hatte, war Zeit seines Lebens Deist. Berühmt ist seine Verbindung zu Friedrich II. von Preußen, als dessen Gast er einige Jahre in Sanssouci verbrachte. Zunächst der optimistischen Weltsicht verpflichtet, die, Leibniz folgend, diese Welt für die beste aller möglichen Welten hält, wandte er sich später - unter dem Eindruck des Erdbebens von Lissabon und des siebenjährigen Krieges - einer pessimistischeren Weltsicht zu. Die Idee, dass diese Welt die Beste aller möglichen Welten sei, karikiert er in seiner Erzählung „Candide“, in der der Held nach vielen Abenteuern in der Welt als rechte Lebensmaxime „cultiver son jardin“ (seinen Garten bestellen) erkennt und schließlich ein Leben in epikureischer Zurückgezogenheit wählt. Wenn auch diese Welt eine Welt leidvoller Erfahrungen darstellt, so müssen wir dennoch als letzte Ursache dieser Welt Gott annehmen, vor allem aufgrund der Begründung der Moral. In diesem Zusammenhang fällt sein berühmter Ausspruch „wenn es keinen Gott gäbe, müßten wir ihn erfinden“. Dieser Vernunftglaube steht aber im Gegensatz zu Kirche und Christentum, die Voltaire heftig angreift. Das Wesen echter Religion liegt für ihn in der Moral.

Weitere wichtige Vertreter der französischen Aufklärung sind die sogenannten „Enzyklopädisten“, die Mitarbeiter an der „Encyclopedie française“, unter ihnen:

- Denis Diderot (1713-1784), der, zunächst Deist, sich später dem Materialismus zuwandte und schließlich zu einem Naturpantheismus (alles ist belebt, das Weltall ein Organismus) kam.
- D'Alembert, ein Deist, hervorragender Mathematiker und Naturwissenschaftler, der den Materialismus zur *methodischen* Grundlage der Wissenschaft machte und damit als Vorläufer des „Positivismus“ angesehen werden kann.
- Julien de LaMettrie (1709-1751), der einen mechanistischen Materialismus vertritt, mit dem er den (Leib-Seele-) Dualismus von Descartes überwinden will. Er ist Atheist.
- Holbach, für den das Naturgeschehen materialistisch und mechanistisch zu erklären ist und der ebenfalls Atheist ist. In religionskritischer Hinsicht sind seine Schriften von besonderem Interesse: in ihnen finden sich alle in dieser Epoche diskutierten Argumente in radikaler Zuspitzung.

Jean Jaques Rousseau (1712-1778) lehnt zwar den Materialismus ab, bleibt als Deist aber Vertreter einer natürlichen Religion und steht so in kritischer Distanz zum Offenbarungsglauben.

1.2.6.3. Deutsche Aufklärung.

Ähnlich wie die englische Aufklärung war auch die deutsche der Religion gegenüber im wesentlichen positiv eingestellt. Im Gegensatz zu jener war sie aber ihren Grundlagen nach zunächst rationalistisch, später eklektisch orientiert. - Die Gottesbeweise spielen eine große Rolle (vgl. z.B. die Metaphysik von Wolff und den „Phaidon“ von Mendelssohn), wobei der teleologische - der Beweis aus der zweckmäßigen Einrichtung der Welt - am höchsten geschätzt wird, oft verbunden mit ziemlich naivem Anthropozentrismus des Ansatzes. - Im Anschluß an Leibniz wird das „Theodizee-Problem“ vielfältig behandelt. - Man sucht nach einer Vernunftreligion, deren konkrete Gestalt zumeist ein „gereinigtes“ Christentum ist. In Lessings Kontroverse mit dem Hamburger Theologen Goeze, ausgelöst durch dessen Replik auf Lessings Veröffentlichung der „Fragmente eines Ungenannten“ (= des S. Reimarus), wurde auch die deutsche Aufklärung kirchenkritisch. - In Lichtenbergs Aphorismen verbinden sich Ideologiekritik und Skepsis, wobei der Autor auf Montaigne, Bayle und vor allem Hume zurückgegriffen hat.

Hauptvertreter der deutschen Aufklärung sind:

- Christian Wolff, der eine Systematisierung der Philosophie von Leibniz vornimmt: Man spricht auch von der Leibniz-Wolffschen Schulphilosophie, die an den Universitäten gelehrt worden ist.
- Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), ein unter dem Einfluß der englischen und französischen Aufklärung stehender Deist.
- Christian August Crusius (1715-1775), Theologe und Philosoph, der eine Übereinstimmung zwischen Vernunft und Glaube herzustellen trachtete.
- Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762), der als der eigentliche Begründer der philosophischen Disziplin der Ästhetik gilt, die sich ausdrücklich mit dem sinnlichen Anteil an der Erkenntnis befaßt. Er versteht unter „Ästhetik“ die „Wissenschaft von der sinnlichen Erkenntnis“. Damit kommt es zu einer Aufwertung des endlichen, diesseitigen Anteils an der menschlichen Erfahrung dem rationalen Anteil gegenüber. Aufgabe dieser Wissenschaft der Erkenntnis ist Baumgarten zufolge eine Theorie der Kunst in Verbindung mit der metaphysischen Lehre vom Schönen zu geben (wie es bereits in der Renaissancephilosophie versucht worden ist) und dabei eine Theorie der sinnlichen Erkenntnis zu entwickeln. Dabei ist die besondere Leistung Baumgartens wohl darin zu erblicken, mit der Einführung einer eigenen Methode zur Analyse des ästhetischen Vermögens (dem sog. „unteren Erkenntnisvermögen“) eine Aufwertung der Sinnlichkeit und damit eine Betonung des Individuellen und Besonderen

gegenüber der Herrschaft des Allgemeinen vorgenommen zu haben. Schönheit ist für ihn die Vollkommenheit der *sinnlichen* Erkenntnis. Der rationalitäts- und wissenschaftskritische Charakter von Baumgartens Ästhetik ist, einem Urteil von Brigitte Scheer zufolge, der Disziplin der Ästhetik bis in die Postmoderne zu eigen.

- Moses Mendelssohn (1729-1786), der sich für die spinozistische Philosophie einsetzt. Mendelssohn kann als gemäßiger Aufklärer angesehen werden, der an seinem jüdischen Glauben festhalten wollte.
- Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), der, ähnlich wie Voltaire, allein in der moralischen Wirkung das Kennzeichen echter Religiosität erblickt. In seiner berühmten „Ringparabel“ aus dem Drama „Nathan der Weise“ vertritt er die Ansicht der zugrundeliegenden Einheit der drei monotheistischen Religionen. In seiner Schrift „die Erziehung des Menschengeschlechtes“ stellt er ein entwicklungsgeschichtliches Schema der Religionsgeschichte auf, wonach auf die „Gesetzesreligion“ des alten Testaments die „Dogmenreligion“ der inneren Überzeugung des Christentums gefolgt sei, die nunmehr durch eine natürliche, moralische Vernunftreligion überwunden werde. Man kann ihn mit diesen Gedankengängen als einen Vorläufer der rationalistischen Bibelkritik des 19. Jahrhunderts ansehen.

1.2.7. Der Deutsche Idealismus.

Der entscheidende Anreger war Kant (1724-1804). Hauptvertreter: Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) und Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831).

Kant hatte die Religion zwar nicht völlig verworfen, wollte ihr aber einen Ort „innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft“ zuweisen; sie sei jeweils zufällig historischer Ausdruck der Moral und habe daher an dieser ihr Kriterium. Demgegenüber hat der Deutsche Idealismus auf die innere Vernünftigkeit der Religion rekurriert und den Anspruch erhoben, diesen idealen Gehalt, gereinigt von den nur historischen Schlacken, philosophisch spekulativ rekonstruieren zu können. Im Denken Hegels erreicht das Programm einer „Vernunftreligion“ seinen Höhepunkt: „Religion“ wird als ein notwendiges Moment in der Entwicklung des Geistes begriffen; ihr wesentlicher Gehalt ist unvergänglich, aber die religiös vorstellende Weise der Aneignung dieses Gehalts muß zugunsten des spekulativen Begreifens überwunden werden.

Gegenüber der Aufklärung, zumal der französischen, wird von diesem Ansatz aus die Religion, auch in ihren verschiedenen historischen Gestalten, viel ernster genommen. Gleichwohl wird die Rolle der Religion zweideutig, wie die weitere philosophiegeschichtliche Entwicklung bald erweisen sollte: die „Aufhebung“ der Religion, von der Hegel gesprochen hatte, ließ sich ebenso als Bewahren und Rechtfertigen interpretieren, wie als Überholen und Überwinden. - Die Denker des Deutschen Idealismus haben auch den religionskritischen Argumenten Aufmerksamkeit geschenkt, sie

durchdacht und metakritisch „aufgehoben“; damit haben sie auch den Boden für die gegenüber dem Aufklärungszeitalter reflektierteren Religionskritik der „Hegelschen Linken“ vorbereitet. - Eine Würdigung der positiven Religion in ihrer Kontingenz findet sich in der Spätphilosophie Schellings, die auf spätere Idealismuskritik (etwa durch Kierkegaard, Marx, Nietzsche u.a.) vorausweist.

1.2.8. Die Hegelsche Linke.

Hauptvertreter: David Friedrich Strauß (1808-1874), Ludwig Feuerbach (1804-1872), Bruno Bauer (1809-1882) Arnold Ruge (1802-1880), Karl Marx (1818-1883) und Friedrich Engels (1820-1895), Max Stirner (1806-1856)

Bei allen Verschiedenheiten einte diese Denker der Ausgang von Hegels Religionsphilosophie, die sie im Sinne einer Überwindung von Religion interpretierten bzw. fortsetzten. Die meisten hielten daran fest, daß Religion nicht einfach Betrug oder Unsinn sei, sondern Reflex wesentlicher (psychischer, sozialer oder sonstiger) Phänomene, wenn auch in verkehrter Aneignung. Bruno Bauer und der junge David Friedrich Strauss legten unterschiedliche Evangelienkritiken vor, wobei Strauss bei der Erstauflage seines „Lebens Jesu“ stark von Hegels Philosophie beeinflusst war, sich später jedoch einem wissenschaftlichen Materialismus zuwandte, der wiederum vom jungen Friedrich W. Nietzsche verspottet wurde, der allerdings in seiner Abwendung vom Christentum nicht unbeeinflusst durch die Evangelienkritik von Strauss war.

Feuerbach hat die Grundformel für eine bis heute weit verbreitete und einflußreiche Auffassung geliefert: Religion sei nicht falsches, aber entfremdetes Selbstbewußtsein des Menschen.

Feuerbach hat die Religion zuerst als Projektion menschlicher Verhältnisse in eine Scheinwelt erklärt, und zwar des Bewußtseins der „Unendlichkeit“, die dem Menschen als Gattungswesen zukomme, in einen vom Menschen getrennten „Gott“, der die Anschauung des Wesens des Menschen in seiner uneigentlichen Form darstelle. Trotzdem Feuerbach von der Sinnlichkeit ausgeht und den Menschen als sinnliches Wesen begreift, in seiner Verwiesenheit auf den Anderen, führt seine Anthropologie letztendlich zur Bestimmung des Wesens des Menschen als „Gattungswesen“. Darin erblickt Marx seinerseits wiederum eine Abstraktion. Feuerbach erreicht ihm zufolge das reale Wesen des Menschen nicht. In den *Thesen über Feuerbach* bemerkt Marx darum auch kritisch:

„Feuerbach löst das religiöse Wesen in das *menschliche* Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“.

Ähnlich formuliert Marx in der Einleitung zur *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Feuerbachs Bestimmung des Wesens der Religion als des Wesens des Menschen aufnehmend und durch Konkretisierung bzw. Relationalisierung des Wesensbegriffes transformierend:

„*Der Mensch macht die Religion*, die Religion macht nicht den Menschen. Und zwar ist die Religion das Selbstbewußtsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat. Aber *der Mensch*, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist *die Welt des Menschen*, Staat, Sozietät“.

Die meisten Denker dieser Richtung blieben nicht bei der Kritik stehen, sondern arbeiteten Vorschläge aus, wie die religiöse Entfremdung überwunden werden könnte, was an die Stelle der Religion zu treten habe etc. Den umfassendsten derartigen Entwurf haben Marx und Engels mit dem sogenannten „wissenschaftlichen Materialismus“ vorgelegt.

9. **Arthur Schopenhauer (1788-1860) und Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900).**

Diese beiden Denker werden unten eingehender gewürdigt.

10. **Der mechanische Materialismus.** - Hauptvertreter sind Vogt (1817-1897), Ludwig Büchner (1824-1889), Jacob Moleschott (1822-1893), der späte David Friedrich Strauß und bis zu einem gewissen Grad Ernst Haeckel (1858-1919).

Diese Denker gehen von den Naturwissenschaften aus und setzen deren methodischen Materialismus ontologisch absolut. Sie haben die philosophische Entwicklung von Kant bis Hegel bzw. von Hegel bis Nietzsche fast völlig ignoriert und eher an den Materialismus der französischen Aufklärung angeknüpft. Eine besondere Bedeutung gewinnt in ihrem Denken der Entwicklungsgedanke Darwins, den sie religionskritisch wenden. - Alle diese Denker waren Atheisten.

11. **Gegenwärtige Tendenzen.**

Wie die philosophische Landschaft überhaupt, ist auch die Religionskritik des 20. Jahrhunderts sehr vielfältig. Vieles, was von den bisher skizzierten Richtungen herausgestellt worden ist, bleibt weiterhin virulent (das gilt besonders für 7.-10.).

Für die Religionskritik sind darüber hinaus wichtig: die sogenannte **Existenzphilosophie** (nicht nur die atheistischen Denker dieser Richtung sind hier zu nennen, etwa Sartre und Camus, sondern auch Jaspers, der zwar eine >Philosophische Theologie< lehrt, aber Religion überhaupt, bes. die Offenbarungsreligionen mit ihrem Absolutheitsanspruch kritisiert); der **Neopositivismus** des sogenannten „Wiener Kreises“, **Wittgenstein**, die sogenannte **Analytische Philosophie** (die freilich in sich sehr vielschichtig ist, auch in ihrer Haltung zur Religion; für unser Vorhaben ist das Bestreben dieser Richtung von Interesse, die einzelnen Argumente und Gegenargumente möglichst präzise und eindeutig zu formulieren, um ihre Stringenz und Reichweite bestimmen zu können); der **Kritische Rationalismus** (Popper, Albert; von Interesse ist besonders der Vorwurf der „Immunisierung“,

d.h. die Religion sei nicht ernst zu nehmen, weil bzw. solange sie ihre Behauptungen so formuliere, dass sie schlechterdings nicht falsifiziert werden können).

Seit der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts haben sich einige Wissenschaften neu konstituiert oder durch Ablösung aus der Philosophie verselbständigt, von deren Ansatz aus die Religion grundsätzlich kritisiert wird. Auch in dieser Hinsicht herrscht freilich keine Eindeutigkeit. So sind in der Tiefenpsychologie neben religionskritischen Ansätzen (Freud, Adler) auch religionsfreundliche (Jung, Frankl) und eher neutrale (Fromm, Humanistische Psychologie) zu finden. Ähnliches gilt von der Soziologie. Religionskritische Implikationen haben auch die vom Strukturalismus bestimmten Richtungen der Ethnologie und anderer Kulturwissenschaften und verschiedene Zweige der Biologie des Menschen (bis hin zur Verhaltensforschung).

2. Der Gott der Grammatik. Die sprachkritische Fundierung von Nietzsches Religionskritik.²

2.1. Einleitendes

„Gott“ und die von ihm im Deutschen eingegangenen Verbindungen gehören zu den eher häufig auftretenden Worten in der Sprache von Nietzsches Werk. Der Anteil von Grammatik und seiner Derivative wie „grammatisch“ macht dagegen im Text der KSA gerade etwas über 6% des göttlichen Anteils aus.³ Dennoch ist die Verbindung von Gott und Grammatik berühmt geworden, die sich inhaltlich strenggenommen nur in GD findet: Nietzsche bringt dort seine Invektiven gegen die „Vernunft in der Sprache“ auf die griffige Formel:

„Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben.“⁴

Dieser Ausspruch und der Zusammenhang, in dem Nietzsche ihn tätigt, weist aber auf eine inhaltlich bedeutsame Verbindung von Nietzsches Kritik am *Gouvernanten-Glauben* an die Grammatik⁵ und seiner Kritik am Glauben an „Gott“ hin, die nicht so leicht mit digitalen Suchmaschinen im Text Nietzsches aufgefunden werden kann. Näherhin meine ich, dass die Kritik am „Gott der Grammatik“ einen bedeutsamen Aspekt der Religionskritik Nietzsches darstellt und uns relativ direkt auf die Fundierung dieser Kritik in Nietzsches Sprach- und Erkenntniskritik hinweist. Weiters scheint mir dies, bei allen Anstößen, die Nietzsches frühe Sprachkritik von anderen Autoren - insbesondere von Gustav Gerber⁶ - erhalten hat, einer der eigenständigsten Teile von Nietzsches Religionskritik zu sein.

Im folgenden werde ich versuchen, eine kurze Zusammenfassung der Fundierung von Nietzsches Religionskritik und ihrer hauptsächlichen Linien zu geben - um Nietzsches Position seinen Anregern gegenüber deutlich zu machen - und danach den Anteil der sprachkritischen Erwägungen Nietzsches an diesem Strang seines Denkens deutlich zu machen. Dazu muß freilich Vieles abgekürzt und summarisch dargestellt werden.⁷ Zunächst will ich den Hintergrund von

² Dieses Kapitel gibt einen Aufsatz von mir wieder, der in *Nietzscheforschung* 7 [2000], 197-214 abgedruckt ist.

³ Dies ergibt die Suche nach den entsprechenden Wörtern auf der CD-ROM-Version der KSA.

⁴ GD, Die "Vernunft" in der Philosophie 5, KSA 6, 78.

⁵ vgl JGB 34, KSA 5, 54 und NF August-September 1885 40 [20], KSA 11, 637; Die Formulierung hat ihren Ursprung in Nietzsches Dühring-Lektüre 1875; Nietzsches Exzerpt (NF 9 [1]) enthält den Vergleich des Glaubens an die "absolutistische Moral" mit dem Gouvernanten-Glauben an die Grammatik (vgl. KSA 8, 171f).

⁶ vgl. dazu *Tilman Borsche*, „Natur-Sprache. Herder - Humboldt - Nietzsche. In: „*Centauren-Geburten*“. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche. Hrsg. v. T. Borsche / F. Gerratana / A. Venturelli. Berlin - New York 1994, 112-130; *Anthony Meijers*, Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche. In: *Nietzsche-Studien* 17 [1988], 369-390; *Anthony Meijers / Martin Stingelin*, Konkordanz zu den wörtlichen Abschriften und Übernahmen von Beispielen und Zitaten aus Gustav Gerber: Die Sprache als Kunst (Bromberg 1871) in Nietzsches Rhetorik-Vorlesung und in "Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne"; ebda., 350-368; *Martin Stingelin*, Nietzsches Wortspiel als Reflex auf poet(olog)ische Verfahren; ebda., 336-349.

⁷ Ausführlicher wird einiges davon in meiner vor dem Abschluß stehenden Habilitationsschrift zur Rolle der Selbstthematisierungen in Nietzsches Religionsphilosophie dargestellt werden, aus deren Kontext auch diese Arbeit

Nietzsches Religionskritik, wie er in der bisherigen Nietzscheforschung herausgestellt wurde, zusammenfassend darstellen.

2.2. Biographische Hintergründe

Einen wichtigen Hintergrund für das Verständnis von Nietzsches Religionskritik bietet sicher Nietzsches eigene religiöse Sozialisierung. Man kann in den Texten Nietzsches unschwer erkennen, daß mit einer radikalen Distanzierung vom Christentum die Thematisierung der eigenen christlichen Wurzeln einhergeht. Es scheint dabei so zu sein, daß Nietzsche in den typologischen Überlegungen im Spätwerk seinen Vater als Typus des Christen nimmt, so wie auch für ihn Christentum möglich ist, sich selbst aber auf diese Option - Verzicht auf Handeln, resignativer Rückzug vom „Leben“ - nicht einläßt.⁸ Darin, daß Nietzsche sich selbst und seiner christlichen Herkunft gegenüber skeptisch bleibt und sie deshalb thematisiert scheint auch z.T. die systematische Bedeutung von Nietzsches Thematisierung seiner eigenen Person und Biographie im Spätwerk zu liegen.

Der Schwachpunkt der gängigen biographisch orientierten Interpretationen dieser Zusammenhänge scheint mir darin zu liegen, daß die systematische Bedeutung, die Nietzsche selbst seiner Biographie im Spätwerk beilegt, nicht in den Blick genommen wird. Sie laufen somit mehr oder minder auf eine reine Reduktion des Werkes auf die Biographie hinaus. Allerdings scheint mir der Punkt, an dem die biographisch orientierten Interpretationen einen richtigen Sachverhalt aufdecken, darin zu liegen, daß sich Hauptgesichtspunkte von Nietzsches späterer kritischer Religionsphilosophie bereits in den Aufzeichnungen des Schülers und Studenten finden.⁹ Ich kann hier nicht auf die verwickelten und komplexen Fragestellungen eingehen, die die Interpretation der frühesten Aufzeichnungen Nietzsches, insbesondere der Gedichte, Aufsätze und Dramenentwürfe aus der Naumburger und frühen Pfortenser Zeit, mit sich bringt. Stattdessen will ich nur zwei Hinweise auf religionsphilosophisch relevante Aufzeichnungen Nietzsches aus den Jahren 1862 und 1863 geben.

So sind in „Fatum und Geschichte“¹⁰, einem Text aus dem Jahr 1862, bereits zwei grundlegende Aspekte von Nietzsches Religionsphilosophie ausgesprochen: die Bedeutung der historischen Kritik und die Schwierigkeit der Emanzipation von Autoritäten. Auf der einen Seite

stammt.

⁸ Vgl. dazu meinen in Druck befindlichen Beitrag Nietzsche, Jesus und der Vater. Entwurf einer biographischen Rekonstruktion. In: Gotthard Fuchs/Ulrich Willers (Hrsg.): Theodizee im Zeichen des Dionysos. Mainz 2000

⁹ Dies gilt insbesondere für die großangelegte Interpretation der Jugendschriften Nietzsches durch H.J.Schmidt, dem ich allerdings in machen Punkten nicht folgen kann; einen Grundriß meiner Zugangsweise zur Interpretation der Jugendschriften Nietzsches habe ich in meinem Aufsatz "Vom kleinen Stockphilister zum Kritiker der greisenhaften Jugend." Reflexionen zum Kontext von Bildungsprogramm und Selbstentwürfen Nietzsches 1858-65. Selbst ein Entwurf. In: Nietzscheforschung 5/6, [1998/99], 1-13, gegeben.

¹⁰ KGW I/2, 431-437 (13 [6])

entwickelt Nietzsche in diesem kurzen Text die Auffassung, daß das ganze Christentum sich auf Annahmen gründe und beschreibt bereits in Ansätzen seine später ausführlich dargelegte Ansicht von der grundlegenden Perspektivität unseres Erkennens. Auf der anderen Seite thematisiert er seine eigene Situation als jemand, der mit seinen Zweifeln an der traditionell vermittelten Weltsicht sich auf „Resultate jugendlichen Grübelns“ stützt um die „Autorität zweier Jahrtausende, die Bürgerschaft der geistreichsten Männer aller Zeiten“ zu kritisieren. Der interessante Aspekt daran ist, daß er die Sache dahingehend akzentuiert, daß es weniger die sachliche Autorität dieser „Jahrtausende“, als ein von der Überlieferung durch Erziehung und Gewohnheit ausgehender moralischer Druck ist, der den zweifelnden Jüngling „zum alten Kinderglauben“ zurücktreibt. Der freiere Standpunkt der Überlieferung gegenüber scheint von dorthier als eine Devianz, als Verbrechen stigmatisiert.

Ein weiterer Aspekt der Pfortenser Zeit ist die Beschäftigung mit literarkritischen Fragestellungen, wie sie insbesondere in Nietzsches Arbeitsprogramm aus dem Sommer 1863 zu beobachten ist; hier gewinnt Nietzsche einen vergleichenden Standpunkt, der Grundlagen für seine späteren Analysen religiöser Bewegungen vorbereitet; namentlich gelangt er über die Fragestellung, in verschiedenen Gesellschaften das Verhältnis von Christentum und Heidentum zu betrachten, verbunden mit der vergleichenden Lektüre von Mythologien und der Beschäftigung mit ästhetischen Reflexionen sowie der Frage, welche äußeren Mittel jeweils angewandt werden, um innere Vorgänge darzustellen, zur Möglichkeit der Distanzierung von Traditionen durch deren Perspektivierung.

In der Studentenzeit manifestiert sich seine kritische Haltung dem überkommenen Glauben gegenüber zunächst in seiner Abwendung von der Theologie als Studium, für die als ein Hauptmotiv wohl die historische Kritik gelten darf, die er in Schulpforta, genauer aber noch in Bonn in den von ihm besuchten theologischen Vorlesungen kennengelernt hat. Die gleichzeitige Bekanntschaft mit der Schopenhauerschen Philosophie, stellt, wie es scheint, zunächst eine alternative Weltdeutung zur Verfügung.

2. 3. David Friedrich Strauss und die historische Kritik.¹¹

Man kann in den autobiographischen Aufzeichnungen des Schülers und Studenten Nietzsche eine gewisse Ambivalenz in dessen Hinwendung zur Philologie erkennen, die in überaus skeptischen Ausführungen über die Philologie in den Entwürfen zu dem Lebenslauf, den er später aus Anlaß seiner Ernennung zum Professor der Basler Erziehungsbehörde übermittelt, manifest wird. Diese Ambivalenz ergibt sich in einem äußerlichen Sinn zunächst daraus, daß Nietzsche

¹¹ vgl. zu diesem Abschnitt Johann Figl, Dialektik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie. Mit Berücksichtigung unveröffentlichter Manuskripte. Düsseldorf 1984, 73-93.

sozusagen „außengeleitet“ zur Philologie kommt, indem er von der ursprünglichen Kombination mit der Theologie, mit der er sein Studium in Leipzig aufgenommen hat, zum alleinigen Studium der Philologie sich wendet. Auf die Gründe für seine Entscheidung zur Abwendung von der Theologie will ich hier nicht in aller Breite eingehen.

Allerdings gab es sozusagen auch einen „philologischen“ Grund für Nietzsche, nämlich seine Beschäftigung mit der Anwendung der philologischen Methode der Quellenkritik auf die Evangelien. Insbesondere ist hier die Auseinandersetzung mit der Schrift von D. F. Strauss über das Leben Jesu zu nennen.¹² Strauss sieht die Form der neutestamentlichen Erzählungen über Jesus nicht als historischen Bericht, sondern als Mythos an. Er wollte zwar einen historischen Kern im Leben Jesu, wie es in den Evangelien dargestellt ist, nicht leugnen, meinte aber, man könne nicht, wie es etwa die rationalistische Theologie versucht hatte, ein Leben Jesu historisch nachzeichnen, da die vorhandenen Quellen unhistorische und mythische Erzählungen seien. Nietzsche hat die Evangelieninterpretation von Strauss spätestens in der von ihm besuchten Kirchengeschichtsvorlesung von Krafft im Wintersemester 1864/65 in Bonn kennengelernt, allerdings in kritischer Darstellung. Nicht nur in den Vorlesungen des Kirchenhistorikers Krafft sondern auch in denen des Exegeten Schlottmann, dessen Vorlesung über das Johannes-Evangelium Nietzsche in Bonn zumindest teilweise besucht hat, spielte vom Fach her die Problematik des historischen Verstehens eine wichtige Rolle, wozu in der Exegese natürlich die philologische Methodik hinzukommt.

Wie Johann Figl gezeigt hat, wurde Nietzsche dabei auf die Problematik aufmerksam, inwiefern sich der Anspruch der Theologie, der sich auf einem Glauben an das Wort Gottes gründet, mit den philologischen und historischen wissenschaftlichen Methoden in der Behandlung des Neuen Testaments und der Kirchengeschichte vermitteln läßt. Die beiden theologischen Lehrer Nietzsches in Bonn vertraten eine pietistisch-supranaturalistische Theologie, die der Auffassung von Strauss diametral entgegengesetzt war. Die neupietistische Geschichtsauffassung geht vom Wirken Gottes in der Geschichte aus und interpretiert die Geschichte von daher; so wird zum Beispiel die vorchristliche Zeit unter der Perspektive der Vorbereitung auf das Christentum gesehen, also nicht die theologischen Prämissen durch die historische Forschung überprüft, sondern vielmehr soll die Geschichte in apologetischer Absicht zur Untermauerung der dogmatischen Aussagen herangezogen werden. Johann Figl faßt dies folgendermaßen zusammen:

„Nietzsche lernt also in den Theologievorlesungen die apologetisch-tendenzielle Verwendung historischer, rein wissenschaftlich gewonnener Erkenntnisse kennen.“¹³

Dadurch könnte nach Figl schon Nietzsches später grundlegend gewordener Verdacht geweckt worden sein, daß die Wissenschaft nicht autonom, selbstbegründet und „objektiv“ sei,

¹² David Friedrich Strauss. Das Leben Jesu kritisch bearbeitet 1835/6 (2 Bde), für das deutsche Volk bearbeitet 1864

¹³ a.a.O., 85.

sondern von erkenntnisleitenden Interessen bestimmt ist, die man kennen muß, um zu einer Wertung der erreichten Erkenntnisse zu gelangen. Man kann also sagen, daß sich hier bereits ein Aspekt des Nietzsche beschäftigenden Problems des Verhältnisses von Leben und Wissenschaft zeigt, insofern die Ziele der Wissenschaft in prä-rationalen Wertungen, die die Lebewesen, die Wissenschaft betreiben, treffen, begründet scheinen. Wir sehen aber auch, daß D. F. Strauss ganz anderes mit der historischen Erkenntnis bewerkstelligt als Schlottmann und Krafft. Laut Strauss ist das Grundgesetz der Geschichte das der Causalität, kraft dessen von jeder erscheinenden Wirkung eine in dem Zusammenhang der natürlichen Kräfte begriffene Ursache vorausgesetzt und gesucht wird; das Eingreifen einer in diesen Komplex nicht gehörigen übernatürlichen Ursache würde den Zusammenhang des Geschehens zerreißen und jede Geschichte unmöglich machen.

Nietzsche lernt Strauss aber nicht bloß über Vermittlung seiner pietistischen Theologieprofessoren kennen, sondern liest in den Semesterferien selbst *Das Leben Jesu* und ist davon tief beeindruckt. Sicher hat ihn diese Lektüre nicht nur im Beschluß bekräftigt, das Studium der Theologie aufzugeben, sondern auch mit der von Strauss aus der Philologie übernommenen historisch-kritischen Methode und dem Begriff des Mythos einen Anknüpfungspunkt für seine Distanzierung vom Christentum gegeben. So lesen wir in der maßgeblichen Nietzsche-Biographie von C. P. Janz, daß Nietzsche „Das Leben Jesu“ zur letzten Klarheit zu seiner Abwendung vom Christentum verholfen hätte¹⁴. Nietzsche hatte sein theologisches Studium wohl eher aus Rücksicht auf die Mutter resp. den familiären Erwartungen entsprechend begonnen, die Philologie und anderes¹⁵ nebenbei betrieben, um im Februar die endgültige Entscheidung zu treffen¹⁶.

Gegen die in der Forschung weitverbreitete - meines Erachtens zumindest plausible - Ansicht, Nietzsche habe sich in Bonn vom Christentum gelöst und somit auch gegen die Ansicht, Nietzsche habe das Theologiestudium nicht so wichtig genommen, wendet sich Martin Pernet, dessen Schrift die Tendenz hat, Nietzsche möglichst lange fromm und religiös bleiben zu lassen.¹⁷ Richtig gesehen hat meines Erachtens Pernet, daß Nietzsche zumindest die religiöse Dimension des menschlichen Lebens nicht aufgegeben hat, was auch ein wichtiger Impetus für seine Beschäftigung mit der Antike auf der einen und seine Erwartungen an eine kulturelle Erneuerung „aus dem Geiste der Musik Richard Wagners“ zu sein scheint¹⁸.

Wie von Johann Figl klar herausgestellt worden ist¹⁹, liegt der für Nietzsches Entwicklung bedeutsame Aspekt an seiner Kenntnisnahme von Strauss nicht auf der Ebene der Theologiekritik,

¹⁴ C. P. Janz. Friedrich Nietzsche. Biographie. (3 Bde) München 1980, Bd. 1, 146;

¹⁵ gerade die Bonner Studienzeit ist durch intensive musikalische Beschäftigungen gekennzeichnet

¹⁶ vgl. den Brief v. 02.02.65 an Mutter und Schwester (KSB 2, 40)

¹⁷ vgl. Martin Pernet, Das Christentum im Leben des jungen Friedrich Nietzsche, Opladen 1989, a.a.O., 101f, und S. 153, Anm. 141

¹⁸ soviel hier als sachlicher Hinweis im Zusammenhang mit GT und der auch religiösen (im weiteren Sinne) Dimension dieser Schrift; die Diskussion der Frage nach dem genauen Zeitpunkt der Ablösung Nietzsches vom Christentum und der Wertung gewisser Niederschriften im Zusammenhang damit gehört nicht hierher.

¹⁹ a.a.O., 91ff

sondern auf methodologischem und erkenntnistheoretischem Gebiet. Nietzsche sieht, daß nicht nur in Kraffts und Schlottmanns, sondern auch in Straußens Entwurf ein leitendes Erkenntnisinteresse - ein vorgängig eingenommener philosophischer oder theologischer Standpunkt - der methodisch-kritischen Wahrheitsfindung vorgelagert ist. Er kommt zur Einsicht, daß dieser Standpunkt und nicht die Methode über die Bewertung einer historischen Tatsache entscheidet:

„Eine seltsame Erscheinung, daß ein ganzes epochemachendes Leben je nach dem Standpunkte des Beurtheilenden in etwas je Verschiedenes zerfließt. Kein Ereigniß hält fast Stand.“²⁰

In diesem Sinne ist wohl das mit der kritischen Methode der Philologie verbundene Bewußtsein für Nietzsche ein Motiv für die Abkehr vom Christentum geworden, allerdings nicht die historisch-kritische Methode als solche, sondern die kritische Haltung gegenüber Wahrheitsansprüchen überhaupt. Wie bereits in Schulpforta lernte Nietzsche auch an der Universität eine Verbindung von historischer Kritik und gläubigem Bewußtsein kennen. Demgegenüber entwickelt er nun nicht etwa im Anschluß an Strauss eine alternative Weltanschauung, sondern gerät in eine radikale Skepsis und beginnt ein umfassendes kritisches Bewußtsein zu entwickeln, was sich wohl auch in seiner Entscheidung für eine tragische Weltsicht ausdrückt, die er zunächst in Anschluß an Schopenhauers Philosophie ausbildet, die er wahrscheinlich ebenfalls im Jahre 1865 kennenzulernen beginnt.²¹ Ebenso scheint aber auch seine Option für die strenge Methodik der Philologie aus dieser weltanschaulichen Skepsis zu folgen.

2. 4. Schopenhauers Einfluß auf Nietzsches frühe Konzeption.²²

2.4.1. Schopenhauers Wertung der Religionen

Ich will im folgenden v.a. auf Schopenhauers Einfluß auf Nietzsches Gedankengänge über die Religion eingehen. Schopenhauer schließt aus der allgemeinen Verbreitung der Religionen zu allen Zeiten und in allen Gebieten, daß dem Menschen ein von ihm so benanntes metaphysisches Bedürfnis innewohne, dem die Religion und die Philosophie entstammen²³. Allerdings sind diese insofern unterschieden, als die Religion sich auf Autoritäten beruft, während die Philosophie

²⁰ KGW I/4, 52; 29 [1]

²¹ vgl. Johann Figl, *Nietzsches Begegnung mit Schopenhauers Hauptwerk. Unter Heranziehung eines frühen unveröffentlichten Exzerptes.* In: W. Schirmacher [Hrsg.], *Schopenhauer, Nietzsche und die Kunst.* Wien 1991, 89-100.

²² zu diesem Abschnitt vgl. Jörg Salaquarda, *Beiträge Schopenhauers zur Religionswissenschaft.* In: Luetbi/Kreuzer [Hrsg.], *Zur Aktualität des alten Testaments,* Frankfurt a. M. e.a., 1992, 249-58; ders., *Nietzsche and the Christian-Judaic Tradition.* In: Bernd Magnus/ Kathleen M. Higgins, *The Cambridge Companion to Nietzsche.* Cambridge 1996, 90-118, 96-98; Georges Goedert, *Nietzsche und Schopenhauer.* In: *Nietzsche-Studien 7* [1978], 1-26; ders., *Dionysische Bejahung statt "Resignation".* In: Roland Dubamel, Erik Oger [Hrsg.] *Die Kunst der Sprache und die Sprache der Kunst.* Würzburg 1994, 172-189.

²³ Die Welt als Wille und Vorstellung (im Folgenden zitiert als WWV) II, §17. Ueber das metaphysische Bedürfnis des Menschen.. Schopenhauers Werke werden im Folgenden zitiert nach der *Zürcher Ausgabe*, Zürich 1977; der § 17 von WWV II dort in WWV II/1, 186-219.

rational argumentiert. Schopenhauer bezeichnet daher die Religionen als Volksmetaphysik²⁴. Religion wird von Schopenhauer grundsätzlich positiv beurteilt, weil sie auf die philosophisch bedeutsame Tatsache hinweise, daß weder die Welt der alltäglichen Erfahrungen noch die Welt der wissenschaftlichen Betrachtungsweise die wahre Welt darstelle. Da nun die meisten Menschen unfähig zu echtem Philosophieren seien, werde man immer Religion benötigen. Allerdings sieht Schopenhauer Religion quasi als eine Notlösung an, da die Religionen in vielerlei Hinsichten zu Verzerrungen und Mißverständnissen ihres eigentlichen Anliegens neigten. Schopenhauer nennt drei solcher falschen Einstellungen, die man in den Religionen oft antreffen könne:

Zunächst werden Lehren, die höchstens allegorische Wahrheiten verkörperten, für buchstäblich wahr gehalten²⁵, dann neigen Religionen dazu, ihre Ansichten für absolut wahr zu halten und deshalb alle anderen Lehren, auch diejenigen der Philosophen²⁶, abzulehnen und schließlich führe die Begründung der Religionen auf Lehrautorität²⁷ zu einer Abwertung der argumentativen und rationalen Einsichten und deshalb zu falschen Vorstellungen von der Welt²⁸. Schopenhauer läßt Religion also als ein symbolisches Erkennen einer metaphysischen Wahrheit oder Realität, die von der Philosophie allein in einem eigentlichen Sinn erreicht wird, gelten. Daraus erklärt sich dann auch Schopenhauers Bewertung der Religionen. Wie nicht anders zu erwarten, hält er diejenigen Religionen in größeren Ehren, die den Grundprinzipien seiner Philosophie nahekommen. Hier kann man mit *Jörg Salaquarda* vier nennen²⁹:

Zuerst die grundlegende Unterscheidung zwischen einer wahren, metaphysischen Welt (Ding an sich) und einer Welt der Erscheinungen und zweitens die Bewertung dieser die Erscheinungswelt generierenden metaphysischen Welt als blindem „Willen“, der weder verständig noch gut ist. Trifft sich Schopenhauer im ersten Punkt mit dem mainstream der westlichen Philosophie, so ist seine Ansicht im zweiten diesem mainstream von Plato (Parmenides) bis Kant diametral entgegengesetzt. Für Schopenhauer ist also nicht nur die empirische Welt, die Welt der Erscheinungen, im Grunde Leiden, sondern er begründet dies darüber hinaus in seiner Konzeption des metaphysischen Willens als blindem Streben. Insofern ist das Leiden, da es auf unserer Bejahung dieses schlechten Willens zum Leben beruht, Schuld und Sühne. Hier muß gesagt werden, daß Nietzsche sich sehr bald von

²⁴ WWV II/1, 192

²⁵ WWV II/1, 195; dort führt Schopenhauer den Streit zwischen Supranaturalisten und Rationalisten darauf zurück, daß beide "das Christenthum *sensu proprio* wahr haben wollen", die einen buchstäblich, die anderen, indem sie "alles eigenthümlich Christliche hinausexegetisieren". Die Religion durch Vernunft zu begründen führt aber aus der Volksmetaphysik in das philosophische System. Schopenhauer plädiert für eine Trennung der beiden Arten der Metaphysik.

²⁶ a.a.O., 196, Religionen müssen lt. Schopenhauer, wo sie sich "den Fortschritten der Menschheit in der Erkenntnis der Wahrheit entgegenstellen[...] " wollen, " [...] mit [...] Schonung beiseite geschoben werden."

²⁷ Die Religion hat lt. Schopenhauer, "ihre Beglaubigung außer sich" (a.a.O., 191)

²⁸ vgl. die Ausführungen a.a.O., 218, wo Schopenhauer die geringen Fortschritte der Metaphysik auf den sozialen und pädagogischen Druck zurückführt, der von den Dogmen der "privilegierten Metaphysik" (die religiöse Volksmetaphysik) ausgeht. Zum Ganzen vgl. das Gespräch zwischen Demopheles (der für die Religion argumentiert) und Philaethes (der für die Philosophie argumentiert) in den *Parerga und Paralipomena* II/2, 359-397 (§174),

²⁹ vgl. Salaquarda 1996, 96ff.

dieser Vorstellung, die eine Einheit des zugrundeliegenden Willens voraussetzt, aus dem mittels principium individuationis die Vielheit der Erscheinungen generiert wird, löst, und zwar auf eine zweifache Weise: er gibt erstens den Unterschied zwischen einer wahren und einer scheinbaren Welt zugunsten eines reinen Immanentismus auf, in dem man im strikten Sinn weder von „wahr“ noch von „scheinbar“ reden kann und zweitens versucht er selbst eine Interpretation allen Geschehens vorzulegen, die im Horizont dieses Gedankens nicht mehr auf *ein* Prinzip rekurriert. Wenn die Vorstellung, daß unsere Welt die scheinbare ist, hinter der eine wahre aufzufinden sei, aufgegeben ist, wird nach Nietzsche unsere Welt nicht wahrer, da die Idee der Wahrheit auf dieser Unterscheidung beruhe.³⁰ Das führt natürlich auch dazu, daß Nietzsche, wenn er vom „Willen zur Macht“ spricht, „Wille“ nicht mehr als die metaphysische Einheit der verschiedenen differenten Erscheinungen auffaßt, sondern von einer Vielzahl von Machtquanten ausgeht, die zueinander in der Beziehung des Herrschens und Überwältigtwerdens stehen.³¹

Der dritte Punkt, der Religionen in Schopenhauers Sicht auszeichnet, ist eine Moral des Mitleids. Dies begründet sich bei Schopenhauer damit, daß im Mitleid die egoistische Differenzierung der Erscheinungswelt überwunden wird, indem auf die grundlegende metaphysische Einheit aller Erscheinungen geblickt wird. Hier wird später ein bedeutender Ansatzpunkt für Nietzsches Kritik liegen, der gerade eine Philosophie der Differenz ins Werk setzt: er wird „Mitleid“ u.a. als unanständig, als zudringlich bewerten: man setzt sich darin mit dem „Bemitleideten“ gleich.³²

Viertens wird eine im schopenhauerschen Sinn „gute“ Religion eher pessimistisch sein, das heißt, das Leben hier auf dieser Welt abwerten und danach streben, sich aus demselben zurückzuziehen. Da gerade die Religionen Indiens in der Schopenhauerschen Lesart den Willen zum Leben am entschiedensten verneinen, bejaht er dieselben am innigsten unter allen Religionen³³. Wenig hält er von den Religionen der griechischen und römischen Antike, fast ebensowenig von Judentum und Islam, vor allem wegen ihrer Schöpfungsvorstellungen (einer creatio ex nihilo) und chiliastischer Erwartungen resp. sehr diesseitsbezogener Jenseitsvorstellungen, die ihm zu optimistisch erscheinen. Im Christentum unterscheidet er zwischen von ihm auseinandergehaltenen

³⁰ typisch dafür ist die bekannte Stelle aus GD, *Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde*, KSA 6, 80f.

³¹ Man kann, wie es Pavel Kouba getan hat, zwischen Nietzsche-Interpretationen, die die Einheit des "Willens zur Macht" als eines metaphysischen Prinzips (z.B. Heidegger) annehmen und solchen, die die Pluralität der Machtquanten (z.B. Müller-Lauter) hervorheben, unterscheiden. Letztere haben sicher die größere textliche Evidenz auf ihrer Seite, wenn man auch, wie es Kouba tut, auf die Gefahr hinweisen kann, daß damit gewisse philosophische Probleme überdeckt werden, die Nietzsches Konzeption aufwirft - wofür Kouba auch textliche Evidenz in Nietzsches Werken und nachgelassenen Fragmenten findet, was heißt, Nietzsche hat hier selbst Probleme gesehen. Vgl. Kouba, *Der wirkliche Wille zur möglichen Macht*, in: *Entdecken und Verraten. Zu Leben und Werk Friedrich Nietzsches* [Hrsg. A. Schirmer / R. Schmidt], Weimar 1999, 332-342.

³² Neben anderen Aspekten; Nietzsche setzt sich sehr intensiv mit der von ihm sei MA kritisierten „Tugend“ des Mitleidens auseinander; der Aspekt der fehlenden Distanz wird in EH, Weise 4 deutlich angesprochen: „Ich werfe den Mitleidigen vor, dass ihnen die Scham, die Ehrfurcht, das Zartgefühl vor Distanzen leicht abhanden kommt, dass Mitleiden im Handumdrehn nach Pöbel riecht und schlechten Manieren zum Verwechseln ähnlich sieht [...]“ (KSA 6, 270)

jüdischen und nichtjüdischen Anteilen der Religion. Schopenhauer hatte ohnehin die Religion der Veden (insb. die Upanishaden, die er in lateinischer Übersetzung gekannt hat) als Quelle der meisten späteren Religionen angesehen, indem er eine Abhängigkeit des Judentums vom Zoroastrismus annahm und diesen wiederum auf hinduistische Religionen zurückführte. Es gibt tatsächlich eine gemeinsame indoiranische Epoche und eine davon sich ableitende vorzoroastrische iranische Religion, in der sowohl die daivas (Sanskrit: devas) als auch die ahuras (Sanskrit: asuras) als göttliche Wesen galten. Die Entwicklung im Zoroastrismus ist der im indischen Bereich entgegengesetzt, indem die ahuras (Herren) zu Göttern, die daivas - Götter - zu Dämonen werden.³⁴ Der Name des höchsten Gottes in der altiranischen Religion ist entsprechend *abura mazda*.

Für Schopenhauer stammte also - er konnte sich dabei auf Thesen, die zu seiner Zeit im Umlauf waren, stützen, - die israelische Gottesvorstellung aus dem iranischen Dualismus, wodurch er eine Abhängigkeit des Theismus, den er für inferior hielt, von der indischen Religion konstruieren konnte. Im Christentum schied er nun die ihm weniger sympathischen Seiten als aus dem Judentum stammend von den ihm sympathischeren, die er direkt auf brahmanische Vorstellungen zurückführte. Im § 179 der *Parerga und Paralipomena* führt er aus, daß „das Neue Testament“ im Gegensatz zum alten³⁵, das aus der Zend-Religion stamme „irgendwie indischer Abstammung seyn“ müsse, wobei er insbesondere auf Pessimismus und asketische Moral im Neuen Testament hinweist und die Lehre von der Gottessohnschaft Jesu auf die Vorstellung vom avatara („Herabstieg“, das meint die verschiedenen Inkarnationen Vishnus in verschiedenen Zeitaltern als Rama, Krsna etc.)³⁶ zurückführt.³⁷

Des weiteren schätzte Schopenhauer Buddhismus und hinduistische Religionen wegen ihres mystischen Charakters besonders hoch. Das in der mystischen Versenkung oder Ekstase erfahrene Eine ist nach Schopenhauer vom Einen der empirischen Welt unterschieden, es ist eher „Nichts“, aber nur für den, der den Willen zum Leben bejaht. Kommt man auf einen anderen Standpunkt und verneint den Willen zum Leben, ist eher die empirische Welt nichts.³⁸

2.4.2. Nietzsche und Schopenhauers Religionsphilosophie: anverwandelte Übernahme und kritische Distanzierung

Nietzsche übernimmt von Schopenhauer in seiner frühen Philosophie sehr viel: Die Unterscheidung zwischen einem „Ur-Einen“ und der Welt der Erscheinung ist grundlegend für die

³³ WWV I/2, 479f (§68)

³⁴ vgl. dazu H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig 1938, 96; Ioan Couliano / Mircea Eliade, *Handbuch der Religionen*, Zürich und München 1991, 158.

³⁵ Schopenhauer zitiert, a.a.O., *Parerga II/2*, 419, als Beispiel für die optimistische Gesinnung des Alten Testaments den Vers aus dem priesterschriftlichen Schöpfungsbericht, nach dem Gott am Abend des sechsten Schöpfungstages feststellt, daß alles sehr gut war (Gen 1, 31).

³⁶ zur Entwicklung der avatara-Theorie vgl. Ulrich Schneider, *Einführung in den Hinduismus*, Darmstadt 1989, 105-114.

³⁷ vgl. *Parerga II/2*, 419.

³⁸ vgl. den Schlußabschnitt des Vierten Buches von WWV I, a.a.O., I/2, 507f.

Konzeption von GT, wobei Nietzsche dazu neigt, dieses Ur-Eine selbst bereits als Gegensatz und Ur-Widerspruch zu interpretieren³⁹ und auch in GT die Erlösung, die bei Schopenhauer erreichbar erscheint, nur als eine scheinbare aufzufassen.⁴⁰ Im Gegensatz zu Schopenhauer führt bei Nietzsche die Selbstverleugnung des Willens nicht über diesen hinaus, stellt keine Aufhebung des Willens dar, sondern bloß eine Transformation desselben. Dies zeigt sich bereits in der Zeit der Abfassung von GT. Nietzsche führt klar und deutlich aus, daß der grausame, raubtierhafte Grundzug des Menschen nicht überwunden, nur transformiert werden kann, ohne dabei aufgehoben zu werden:

„O der verhängnißvollen Neubegier des Philosophen, der durch eine Spalte einmal aus dem Bewußtseinszimmer hinaus und hinab zu sehen verlangt: vielleicht ahnt er dann, wie auf dem Gierigen, dem Unersättlichen, dem Ekelhaften, dem Erbarmungslosen, dem Mörderischen der Mensch ruht, in der Gleichgültigkeit seines Nichtswissens und gleichsam auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend.“⁴¹

Er zeichnet in CV 1 zwei Weisen, mit dieser Situation umzugehen: der Weg des Künstlers auf der einen und der des Philosophen auf der anderen Seite. Während der Künstler die notwendige Täuschung bejaht und deshalb das Leben will, hebt sich der Philosoph (der *theoretische* Mensch) in seiner Erkenntnis selbst auf, weil die Erkenntnis letztendlich nur die Vernichtung erreicht. Es ist somit Claus Zittel recht zu geben, daß Schopenhauers resignativer Grundton Nietzsches tragischer Weltsicht fernsteht.⁴²

Dessenungeachtet muß man feststellen, daß Nietzsche vieles von Schopenhauer übernommen hat, daß man seine Philosophie *auch* aus ihrem Bezug auf Schopenhauer heraus interpretieren kann, wobei man jedoch darauf achten muß, in welcher Art und Weise sich Nietzsche jeweils auf Schopenhauer bezieht. Über die anverwandte Übernahme von vielen Schopenhauerschen Thesen im Frühwerk hinaus hat Nietzsche auch später noch gewisse Grundzüge der Schopenhauerschen Religionsphilosophie beibehalten:

1. Religion ist grundsätzlich mythisch, also auch das Christentum als Religion basiert auf Mythologie (dies hat Nietzsche aber wohl bereits in FG - vor seiner Schopenhauerlektüre - ähnlich gedacht). Religion muß also philosophisch interpretiert werden.
2. Das Christentum ist für Nietzsche in der Hauptsache Platonismus, und zwar, wie er in der Vorrede zu JGB sagt, "Platonismus für's Volk"⁴³. Hier zeigt sich eine Parallele zu Schopenhauers Ansicht vom „Volksmetaphysikcharakter“ der Religion.
3. Wie Schopenhauer schätzt Nietzsche das Christentum wie auch den Buddhismus und die hinduistischen Religionen als pessimistische Religion ein, die zum Asketismus und zum Nihilismus

³⁹ vgl. KSA 1, 38; 43f.

⁴⁰ vgl. z.B. KSA 1,38 (GT 4); 42 (GT5); zur unterschiedlichen Bewertung des Tragischen bei Schopenhauer (als Mittel der Resignation und Abkehr vom Willen) und in GT (als Mittel der Lebensbejahung) vgl. Goedert 1994, bes. 179-83

⁴¹ KSA 1, 755; vgl. KSA 1, 875 (WL).

⁴² vgl. ders., Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche. Würzburg 1995, 22

tendieren, nur die Bewertung dieses Umstandes differiert bei den beiden.

4. Wie George Goedert deutlich gezeigt hat, ist Nietzsches Auffassung vom Wesen der christlichen Liebe von Schopenhauers Konzeption der christlichen *agape* als Mitleid abhängig, so daß trotz unterschiedlicher Auffassungen über den Stellenwert des Mitleides es gerade Schopenhauers Konzeption des Mitleids ist, die Nietzsches Wertung des Christentums bestimmt.⁴⁴

Es findet sich aber auch ebenso entschiedene Abkehr von Schopenhauer bei Nietzsche: Hat Nietzsche in den UB Religion noch als einem dem Menschen inhärenten metaphysischen Bedürfnis entstammend interpretiert, und war, insofern er der wagnerschen Sache anhing, auf der Suche nach einer mythisch-religiösen Begründung der Kultur, hat er sich später auch in den publizierten Schriften von der Möglichkeit einer solchen Interpretation des Religiösen abgewandt. Während er in SE 5 noch von einem „metaphysischen Zweck“⁴⁵ spricht, um dessen willen „die gesammte Natur sich zum Menschen hindrängt“, der sie erlöst, indem „in ihm das Dasein sich einen Spiegel“ vorhält, in dem das Leben in seiner „metaphysischen Bedeutsamkeit“ erscheint⁴⁶, so erteilt er in FW 151 der Vorstellung, Religion entstamme einem „metaphysischen Bedürfnis“ eine klare Absage: das metaphysische Bedürfnis entstammt demnach als Nachhall der Religion und nicht umgekehrt diese als dessen Erfüllung jenem, der Ursprung der Religion sei „eine Verlegenheit des Intellects“, anders gesagt: eine schlechte Interpretation.⁴⁷ Weiters hat Nietzsche den christlichen Antisemitismus scharf attackiert, der von einem „arischen Christentum“ träumte und den gemeinsamen Ursprung von Judentum und Christentum betont, und zwar sowohl in historischer, als auch in systematischer Hinsicht⁴⁸. Die Ablehnung des mystischen Erlebnisses als Autorisationsinstanz durch Nietzsche wird in MA 8⁴⁹ manifest, und man sollte dies übrigens bei der Interpretation von Nietzsches Darstellung des Inspirationserlebnisses in EH⁵⁰ mitbedenken.

⁴³ Vgl. KSA 5,11

⁴⁴ Den widersprüchlichen Charakter des "Schopenhauersche[n] Mitleid[es]", den Goedert 1978, 10, betont, hat er 1994, 184, klar anhand von Schopenhauers Interpretation des tragischen Kunstwerkes herausgearbeitet: Mitleid als Grundlage der Moral widerspricht mit dem von ihm ausgehenden Impetus zum Handeln dem Ziel der Abkehr vom Willen.

⁴⁵ KSA 1, 380

⁴⁶ ebda., 378.

⁴⁷ vgl. KSA 3, 494f. Nietzsche spricht ausdrücklich von einem "Irrthum in der Auslegung bestimmter Naturvorgänge"; zur Kritik am metaphysischen Bedürfnis vgl. aber bspw. bereits NF Frühling-Sommer 1877: 22 [107] (KSA 8,399) und MA 37 (KSA 2,59), 110 (KSA 2, 109), mit deutlichem Bezug auf Schopenhauer. 131 (KSA 2, 124), 153 (KSA 2, 145).

⁴⁸ Zur Kontroverse um Nietzsches angeblichen Antisemitismus vgl. die Beiträge in dem Sammelband von Jakob Golomb, Nietzsche und die jüdische Kultur. Wien 1998. Diese kann hier nicht näher ausgeführt werden. Ich jedenfalls halte die Darstellung, die Yirmijahu Yovel gibt, der sich einerseits klar von der Vorstellung, Nietzsche sei Antisemit gewesen, distanziert und andererseits eine Erklärung gibt, wie die literarische Strategie Nietzsches, die antisemitische Rhetorik gegen die Antisemiten selbst zu richten, zur antisemitischen Fehlinterpretation von Nietzsches Aussagen führen konnte, für die sachlich angemessenste (vgl. ders., Nietzsche und die Juden. Die Struktur einer Ambivalenz, a.a.O., 126-142).

⁴⁹ KSA 2, 28f; auch hier erklärt Nietzsche die religiös-metaphysische Welterklärung als eine schlechte Interpretation der "Schrift der Natur"

⁵⁰ vgl. KSA 6, 339f.

2. 5. Historische Kritik und Sprachkritik als Grundlagen von Nietzsches Religionskritik

Die hauptsächlichlichen Grundlagen von Nietzsches Religionskritik bleiben wohl die historische Kritik auf der einen Seite und die in WL dargelegte Erkenntniskritik auf der anderen Seite⁵¹. Sein grundlegender Gesichtspunkt für die Zurückweisung des Christentums bleibt somit seine Ansicht, daß es von der historischen Kritik widerlegt sei. In Notizen aus dem Frühling/Sommer 1875 spricht er über die Unwiederbringlichkeit der „alten Kultur“, worunter er sowohl das Christen- als auch das Griechentum versteht und sieht die Gefahr der „Historie“ nicht in ihrem kritischen, sondern in ihrem empathischen Potential:

„Gefährliche Bedeutung der [...] Historie, insofern sie uns in überwundene Gefühle zurückversetzen will. „Historisch“ empfinden „gerecht sein gegen Vergangenes“ ist nur möglich, wenn wir zugleich darüber hinaus sind.“

Wenn er die historische Kritik auch in seinen frühen veröffentlichten Werken, GT und den UB, als „Krankheit“ bezeichnet, so sieht er sie doch eher als die Grundlage an, von der aus man zu denken habe: die kulturelle Erneuerung im Geiste Wagners, wie sie in den UB angestrebt wird, hat er spätestens in Bayreuth 1876 verabschiedet. Man muß in dieser Phase von Nietzsches Denken eine Differenz zwischen veröffentlichtem Werk und einer skeptischen Unterströmung, die dann mit MA an die Oberfläche gelangt, in Rechnung stellen. Wie Nietzsche diese skeptische Unterströmung mit der „Oberfläche“ seiner „Artistenmetaphysik“ ausgleicht, kann man wohl am ehesten mit dem von Friedrich Albert Lange in seiner „Geschichte des Materialismus“ eingenommenen „*Standpunkt des Ideals*“ vergleichen. Nietzsche hat das Buch von Lange 1866 erworben und sich in seiner Studentenzeit intensiv damit beschäftigt, insbesondere als er 1868 den Plan zu einer philosophischen Dissertation „Die Teleologie seit Kant“⁵² verfolgte.⁵³ Nietzsche gibt in den nachgelassenen Schriften der frühen Basler Zeit, so wie es Lange in den Schlußpassagen seines Werkes tut, eine Antwort darauf, was das Bleibende auch an bereits durch die Erkenntniskritik Verworfenem ist, und Nietzsches Antwort weist durchaus Parallelen zu derjenigen Langes auf.

Im abschließenden Kapitel seines Werkes, „Der Standpunkt des Ideals“, bezeichnet Lange nicht nur die Philosophie neben ihrer Aufgabe als Erkenntniskritik als „Begriffsdichtung“, die erkenntnisleitende und sinnstiftende Ideen in Zusammenarbeit mit den Dichtern (er denkt vor allem an Schiller) zu entwerfen habe:

„Eins ist sicher: daß der Mensch einer Ergänzung der Wirklichkeit durch eine von ihm selbst geschaffene Idealwelt bedarf, und daß die höchsten und edelsten Funktionen seines Geistes in

⁵¹ letzterem Aspekt soll hier kurz nachgegangen werden; daß man nicht die gesamte Religionskritik Nietzsche auf diese Aspekte reduzieren kann, ist klar; spätere Gesichtspunkte bauen aber auf diesen beiden Grundlagen auf.

⁵² Vgl. KGW I/4, 548-578.

⁵³ Die Nähe von Nietzsches Position jener Zeit zu Langes "Standpunkt des Ideals" hat *Jörg Salaquarda* herausgearbeitet; vgl. *ders., Nietzsche und Lange, in: Nietzsche-Studien 7 [1978]*

solchen Schöpfungen zusammenwirken. Soll aber diese freie Tat des Geistes immer und immer wieder die Truggestalt einer beweisenden Wissenschaft annehmen? Dann wird auch der Materialismus immer wieder hervortreten und die kühneren Spekulationen zerstören, indem er dem Einheitstrieb der Vernunft mit einem Minimum von Erhebung über das Wirkliche und Beweisbare zu entsprechen sucht.“⁵⁴

Über diese - in der Nietzscheforschung seit längerem als eine der Quellen von Nietzsches Überlegungen in WL2 anerkannte - Reflexionen von Lange hinaus, sieht dieser aber auch - wie ich interpretiere - in der Art und Weise, wie Ziele, die wir nicht mehr teilen, weil wir sie als irrtümlich erkannt haben, verfolgt oder dargestellt wurden, etwas Bleibendes und Unwiderlegliches, im Kunstwerk:

„Ob die Zukunft wieder hohe Dome baut, oder ob sie sich mit lichten, heitern Hallen begnügen wird; ob Orgelschall und Glockenklang mit neuer Gewalt die Länder durchbrausen werden, oder ob Gymnastik und Musik im hellenischen Sinne zum Mittelpunkt der Bildung einer neuen Weltepoche sich erheben - auf keinen Fall wird das Vergangene ganz verloren sein und auf keinen Fall das Veraltete unverändert sich wieder erheben. In gewissem Sinne sind auch die Ideen der Religion unvergänglich. Wer will eine Messe von Palestrina widerlegen oder wer will die Madonna Raffaels eines Irrtums zeihen? das gloria in excelsis bleibt eine weltgeschichtliche Macht und wird schallen durch die Jahrhunderte, solange noch der Nerv eines Menschen unter dem Schauer des Erhabenen erzittern kann.“⁵⁵

Dies kann man m.E. zur Vergleichung neben Nietzsches Ausführungen über die griechische Philosophie in PHG halten⁵⁶. Eine als Weltinterpretation mit dem Anspruch auf universale Geltung widerlegte Philosophie, insofern in ihrem System, in ihrer erkenntnisleitenden Interessen formulierenden Begriffsdichtung ein Kunstwerk vorgelegt wird, ist somit darin, in diesem Persönlichen, unwiderlegbar und erbauend.

Die genannte skeptische Seite von Nietzsches Denken konnte in der Gestalt, wie sie sich in MA erstmals in einem veröffentlichten Werk⁵⁷ manifestiert, allerdings, wie wiederum Jörg Salaquarda betont hat⁵⁸, nur diejenigen erschrecken, die bis dahin bloß Nietzsches publizierte Schriften kannten. Sie äußert sich zuerst in kühlen, historisch-psychologischen Analysen, wenn Nietzsche für eine historische Philosophie, die die Metaphysik ablösen soll, optiert, wie in MA 10, wo er sich von der erfolgten Beschreibung der Entstehungsgeschichte von Religion, Kunst und Moral - von einer sozusagen funktionalistischen Theorie dieser Bereiche also -, die Ablösung der

⁵⁴ Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus*. Hrsg. A. Schmidt. Frankfurt a. M. 1974, II, 987;

⁵⁵ a.a.O., 1002;

⁵⁶ vgl. KSA 1, 803: „denn an Systemen, die widerlegt sind, kann uns eben nur noch das Persönliche interessieren, denn dies ist das ewig Unwiderlegbare.“

⁵⁷ Richard und Cosima Wagner mußten diese Seite zumindest aus CV1 kennen; vgl. dazu vom Verf. Nietzsches frühe Sprachkritik. Lektüren zu "Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne". Wien 1997, 63ff.

⁵⁸ vgl. ders., *Wagner als Heilmittel und Gift. Nietzsches geplante „Mittheilung an die Freunde“ vom Sommer 1878*. In: Rüdiger Schmidt

damit obsolet gewordenen Metaphysik erwartet. Daß diese skeptische Unterströmung hauptsächlich die Gedankengänge im Kontext von WL beinhaltet, zeigt sich schon an MA 11.⁵⁹ In diesem Aphorismus reflektiert Nietzsche die Leistungen der Sprache kritisch, dabei die gegenwärtige Struktur des Irrtums, der zu seiner Selbstaufklärung führen mußte, antizipierend, wenn er auf der einen Seite betont, daß der Glaube an die Sprache ein ungeheurer Irrtum gewesen sei, auf der anderen Seite aber ohne ihn die Wissenschaft und Vernunft nicht entstanden wäre.

Wie sich auch noch an Nietzsches späterem Festhalten an der Aufgabe der „historischen Philosophie“, selbst, als er 1885 den „Philosophen als Gesetzgeber“ einführt, zeigen wird, gibt er das kritische Potential der Historie auch im Spätwerk nicht preis, so wie er auch 1886 im Vorwort zu MAII anlässlich der zweiten, um VM und WS vermehrten Auflage von MA ganz klar darlegt, daß er trotz der Ausführungen über die „historische Krankheit“ in UBII nicht auf Historie verzichten wollte.⁶⁰ Ebenso zeigt eine nachgelassene Aufzeichnung aus dem Jahr 1880, daß ihm keineswegs der Sinn danach stand, die Relativierung eines absoluten Wahrheitsbegriffes zur Begründung mythologischen Wildwuchses dienen zu lassen:

„Kaum spricht man von den „nicht absoluten Wahrheiten“, so begehren alle Schwärmer wieder Eintritt oder vielmehr: die gutmüthigen Seelen stellen sich an's Thor und glauben Allen aufmachen zu dürfen: als ob der Irrthum jetzt nicht mehr Irrthum sei! Was *widerlegt* ist, ist *ausgeschlossen!*“⁶¹

2. 6. Sprachkritische Motive von Nietzsches Religionskritik im Spätwerk

Im folgenden will ich einige Motive der späteren Religionskritik Nietzsches auf seine Sprachkritik in WL zurückführen. Zu diesem Zweck stelle ich kurz wesentliche Thesen von WL heraus, ohne auf die Frage nach Quellen für diese Ansichten Nietzsches einzugehen.⁶²

(1) Laut Nietzsche ist die Sprache eine durchgängig metaphorische, und unser stets sprachlich verfaßtes Erkennen teilt diese Metaphorizität; (2) er läßt die sprachlichen und künstlerischen Ausdrucksformen, somit die Kulturtätigkeit des Menschen, einem Metaphertrieb entstammen; (3) Eine eigentliche Bedeutung zu erreichen, ist unmöglich. Die sprachlich vorfindbaren Bedeutungen ergeben sich daraus, daß der ursprünglich tropische Charakter der Sprache vergessen wird. (4) Ein Hauptmerkmal des tropischen Charakters der Sprache liegt darin, daß Ähnliches als gleich erfaßt wird. (5) Nietzsche betont gegen die identitätsstiftende, Kommunikation ermöglichende Funktion der Sprache, feste Bedeutungen zu generieren, den illusorischen Charakter dieses Vorganges, insofern Differenzen darin eingeebnet werden. (6) Das begriffliche Denken treibt diesen

[Hrsg.], *Entdecken und Verraten. Zu Leben und Werk Friedrich Nietzsches*. Weimar 1999, 132-147, 143f

⁵⁹ KSA 2, 30f

⁶⁰ „[...] was ich gegen die „historische Krankheit“ gesagt habe, das sagte ich als Einer, der von ihr langsam, mühsam genesen lernte und ganz und gar nicht Willens war, fürderhin auf „Historie“ zu verzichten, weil er einstmals an ihr gelitten hatte“ (KSA 2, 369)

⁶¹ NF Herbst 1880, 6 [310]; KSA 9,277.

⁶² Zur Begründung dieser Thesen vgl. meine Untersuchung o.g. Studie *Nietzsches frühe Sprachkritik*

uniformierenden Zug der Sprache ins Extrem. (7) Konsequenterweise kleidet Nietzsche seine Überlegungen in das Kleid einer Fabel mit anschließender Interpretation.

Mir will nun scheinen, daß bei aller Vielschichtigkeit von Nietzsches Reflexionen auf die Religion sich in diesen sprachkritischen Reflexionen der Basler Zeit bedeutende Fundierungen seiner Religionskritik finden:

2.6.1. Die Volksmetaphysik

Die von Schopenhauer übernommene These, daß es sich bei Religionen um Volksmetaphysik handle, dehnt Nietzsche im Spätwerk auf die sprachlichen Strukturen aus: in diesen drücke sich die Volksmetaphysik aus. Neben inhaltlich ähnlichen Überlegungen in den NF bringt Nietzsche diese Überlegung insbesondere im § 354 des fünften Buches von FW, *Vom „Genius der Gattung“*⁶³, in dem die Ausbildung des Bewußtseins aus der sozialen Notwendigkeit, feste Zeichen zu etablieren, erklärt wird, daß nämlich „Bewußtsein sich überhaupt nur unter dem Druck des Mittheilungs-Bedürfnisses entwickelt hat“. Diese sprachliche Fundierung des Bewußtseins bringt es mit sich, daß im Bewußtsein nicht die Individualität, sondern die Majorität, die Herden-Perspektive sich ausdrücke. Der Gedanke der Zurechtfälschung durch den sprachlichen Ausdruck beruht natürlich auf Nietzsches frühen Analysen der tropischen Struktur der Sprache, ebenso wie die Beantwortung der Frage nach dem Ursprung konventionalisierter Zeichen, also fester Bedeutungen aus der sozialen Notwendigkeit heraus wiederum einen Gedankengang aus WL aufnimmt, wo Nietzsche den Ursprung des Gegensatzes von „Wahrheit“ und Lüge aus der Festlegung von Bedeutungen im sozialen Friedensschluß erklärt.⁶⁴

Auf der einen Seite binden die Strukturen dieser sprachlichen Volksmetaphysik uns an die begriffliche Volksmetaphysik, die Religion, dadurch fest, wie Nietzsche in GD ja auch ausführt, daß sie uns zu der Ansicht verführen, Täter hinter dem Tun zu sehen, Allgemeinbegriffe als Ursachen der Einzellerscheinungen anzunehmen und diese supponierten Begriffe dann auf Kosten der Empirie zur wahren Welt zu erklären, was zum Teil daran liegt, daß die Sprache archaische Strukturen der Weltinterpretation bewahrt.⁶⁵

⁶³ KSA 3, 590f

⁶⁴ vgl. KSA 1, 877; den Ausdruck „Genius der Gattung“ gebraucht Nietzsche übrigens bereits in NF aus dem Jahr 1870, um die unmittelbare Symbolisierungskraft der „Tonsprache“ zu beschreiben; hier ist dies allerdings als positive Bestimmung des dionysischen Zustandes, ganz im Schopenhauerschen Sinn der Auflösung des principii individuationis gemeint: „Die deutlichste Sprache des Genius der Gattung ist der Ton als Lock- und Weh-Stimme: dies ist das wichtigste *Mittel*, das Individuelle loszuwerden“ (KSA 7, 66; 3 [21]; vgl. 7, 70; 3 [37]) Wie aus dem Kontext der Eintragungen erhellt, geht es Nietzsche hier darum, die Bedeutung des Tones über die der Gebärde zu stellen (vgl. etwa KSA 7, 65; 3 [18])

⁶⁵ vgl. KSA 6, 77: „Die Sprache gehört ihrer Entstehung nach in die Zeit der rudimentärsten Form von Psychologie: wir kommen in ein grobes Fetischwesen hinein, wenn wir uns die Grundvoraussetzungen der Sprach-Metaphysik, auf deutsch: der *Vernunft*, zum Bewusstsein bringen); vgl. dazu auch FW 127, wo Nietzsche gerade Schopenhauers Willensmetaphysik vorrechnet, damit „eine uralte Mythologie auf den Thron gehoben“ zu haben. (KSA 3, 483).

2.6.2. Der soziale Druck

Ein weiterer Aspekt erschließt sich, wenn man den sozialen Druck beachtet, der sich in der Verehrung des Gottes manifestiert. Nietzsche hat in FW 143⁶⁶ eine kleine Lobrede auf den Polytheismus gehalten, da sich in ihm der individuelle Trieb des Menschen, der aus der Herden-Perspektive des sozialen Friedens als Devianz erscheinen mußte, zuerst ausdrücken durfte. Der Polytheismus wird also als eine Art von „Ventil“ gegenüber den normierenden Tendenzen der Gesellschaft, die den metaphernbildenden Trieb kanalisieren und darin gegen sich selbst wenden, betrachtet.

Hatte Nietzsche diesen sozialen Druck bereits in FG thematisiert, so hat er in WL die Bedeutung des sprachlichen Instrumentariums für die kollektiven Wertschätzungen herausgestellt und gezeigt, daß die fixierten Bedeutungen einem Prozeß des Vergessens des tropischen Charakters der Sprache entstammen. In FW erörtert er nun u.a. die Möglichkeiten des Menschen nach dem Tode Gottes. Viele Aphorismen beschäftigen sich - den Schlußaphorismus von M darin fortführend, oft im Bild der Seefahrt, - mit den Chancen und Gefahren des mit dem „Tode Gottes“ wieder offenen Horizontes. In diesem Zusammenhang kann man auch den angesprochenen § 143 lesen. Selbstverständlich will Nietzsche keinen Rückgang in den Polytheismus - ganz deutlich zeigt sich dies in der kritischen Anmerkung, daß in der Symbolisierung des individuellen Triebes in der Sphäre der Götterwelt eine Apologie - auch vor sich selbst - liege. Diese Argumentation ähnelt Überlegungen Nietzsches im Nachlaß des Jahres 1885, in denen er die „Eingebung“, sei sie von „Gott“ oder von „ewigen Werthen“ her legitimiert, als ein Trostmittel des die Bürde der Aufgabe des Philosophen als Gesetzgeber nicht ohne ein solches ertragenden Philosophen interpretiert.⁶⁷

Als frühe, gesellschaftlich legitimierte Ausdrucksform des individuellen Metaphertriebes antizipiert also der Polytheismus in einer Weltinterpretation, die den Menschen noch von einem allgemeinen höchsten Wert aus definiert, den Typus des freien Geistes, der den Mut zur Devianz, aber noch nicht den Mut zu sich selbst hat, indem er sich selbst noch über einen Gott definiert. Hierin ist auch die für Nietzsches Religionskritik typische Verbindung von begrifflicher Bestimmung Gottes oder des höchsten Wertes und Definition des Wesens des Menschen enthalten. Nietzsche, der den Menschen als das „noch nicht festgestellte Tier“⁶⁸ betrachtet, sieht gerade im Monotheismus die Gefahr einer Festschreibung, eines Stillstandes in der Entwicklung. Auch dieser, am Schluß des §143 ausgedrückte Gedanke, ein Grundgedanke des ganzen Komplexes der Rede vom *Tod Gottes*, hat seinen Vorläufer in Überlegungen aus dem Umfeld von WL. Wenn Nietzsche⁶⁹ den Menschen als einen Träumer faßt, der sich selbst mitträumt, fundiert er das jeweilige Wesen des Menschen in dem Produktionsprozeß des metaphorischen Triebes. Die festgelegten kollektiv verbindlichen

⁶⁶ (KSA 3, 490f.

⁶⁷ 38 [13]; KSA 11, 611f

⁶⁸ JGB 62; KSA 5, 81; vgl. KSA 11, 125; 25 [428]; KSA 12, 72; 2 [13]

⁶⁹ KSA 7, 471; 19 [167]

Weltinterpretationen moralischer oder religiöser Natur sind nun von einem höchsten Wert her strukturierte kanonisierte Spätprodukte dieses metaphorischen Triebes. Die sittliche Weltordnung bedeutet, wie Nietzsche in AC 26 ausführt:

„Dass es, ein für alle Mal, einen Willen Gottes giebt, was der Mensch zu thun, was er zu lassen habe; dass der Werth eines Volkes, eines Einzelnen sich darnach bemesse, wie sehr oder wie wenig dem Willen Gottes gehorcht wird; dass in den Schicksalen eines Volkes, eines Einzelnen sich der Wille Gottes als herrschend, das heisst als strafend und belohnend, je nach dem Grade des Gehorsams, beweist.“⁷⁰

Mit der Aufklärung über den Ursprung dieser Weltdeutung im metaphorischen Trieb wird sie sozusagen re-perspektiviert, nicht bloß der höchste Wert, auf den hin sie strukturiert ist, wird hinfällig, sondern die gesamte Weltinterpretation. In FW zeigt Nietzsche nun die Ambivalenz dieses Vorganges in der Thematisierung der Möglichkeiten und Gefahren des offenen Horizontes.

2.6.3. Ähnlichkeit als Gleichheit

In der Kritik an der zur Herrschaft gekommenen religiös-moralischen Weltauslegung liegt, wie wir gesehen haben, auch eine Kritik an ihrem Zug, zu verähnlichen, Ähnlichkeiten von Eigenschaften als Identitäten von Wesen zu interpretieren, Differenzen einzuebnen. Dies war bereits ein Hauptpunkt von Nietzsche früher Sprach- und Erkenntniskritik: daß Benennungen, die ein oberflächliches Merkmal, ein willkürlich herausgerafftes Prädikat von sinnlichen Phänomena als „Merkzeichen“ verwendeten, zur Bezeichnung des Wesens eines „Dinges“ gemacht wurden. In dieser Linie steht eine Aufzeichnung Nietzsches im Herbst 1885⁷¹, in der er wiederum das Thema der von der Volksmetaphysik der Sprache verführten Philosophen, die an die Grammatik glauben und deshalb die Allgemeinbegriffe verteidigen, anstimmt. Er weist auf den Irrtum im Wort „Abstraktion“ hin: die Allgemeinbegriffe entstünden demnach nicht, wie angenommen, durch Weglassen (des Unwesentlichen), sondern „vielmehr durch Unterstreichen, Hervorheben, Verstärken [...] so wie jedes Bild, jede Gestalt in uns entsteht und möglich wird: durch Vergrößerung“. Diese Vergrößerung macht erst das Gleichsetzen in Allgemeinbegriffen möglich. Wie in dem Aphorismus *Vom „Genius der Gattung“* dargestellt, ist also das Bedürfnis, das hinter der herrschenden Moral liegt, dasjenige der Verähnlichung, der Gleichsetzung, dasjenige des „Heerdenthieres Mensch“, wie es Nietzsche in JGB 202⁷² ausdrückt, wenn er die herrschende Moral als eine Erbschaft und Spätfolge des Christentums als Herdenthier-Moral bezeichnet. In der Rangordnung der Werte seiner Zeit steht demnach der „Instinkt des Heerdenthieres Mensch“ obenauf, „als welcher zum Durchbruch, zum Übergewicht, zur Vorherrschaft über andere Instinkte

⁷⁰ KSA 6, 195

⁷¹ KSA 11, 630; 40 [6]

⁷² KSA 5, 124ff

gekommen ist und immer mehr kommt, gemäss der wachsenden physiologischen Annäherung und Anähnlichung, deren Symptom er ist.“⁷³ In diesen Ausführungen ist der an der herrschenden Moral konstatierte Zug des Herausstreichens und Vergröberns unschwer zu erkennen, wenn Nietzsche beklagt, daß andere, höhere Moralen auf Kosten „einer Art von menschlicher Moral“ unterdrückt und ausgeschlossen würden. Die Tendenz zur Gleichsetzung von Ähnlichem, zur Anähnlichung durch das Herausstreichen eines Merkmals, die Nietzsche in der Schaffung einer Sprachkonvention entdeckt hat, zeigt sich als physiologisch begründet in den Herdentier-Instinkten, entsprechend dem, was Nietzsche im fünften Buch der FW ausgeführt hat: der Raubtierinstinkt, der Mensch als Einzelwesen im - von Nietzsche offenbar angenommenen Urzustand des *bellum omnium contra omnes* - hat das „Verbindungsnetz“ zwischen Mensch und Mensch nicht notwendig. Gleichermassen taucht hier auch der gewaltsame Zug dieser Festlegung einer Interpretationsinstanz auf: das Individuelle, Persönliche wird der „Gattung“ geopfert und darin wird gewaltsam festgelegt, was „der Mensch“ zu sein hat. Diesen Aspekt der gewaltsamen Züchtung, den er hier nur andeutet, wird Nietzsche in der Genealogie der Moral stärker herausarbeiten. Von hier aus ist auch das Fragezeichen zu verstehen, das er hinter den Aspekt des „Nützlichen“ am Schluß des Aphorismus 354 von FW setzt. Jede Nützlichkeit setzt eine Wertungs-Perspektive voraus, von der aus Handlungen, Entwicklungen, Interpretationen usw. nützlich erscheinen: Nietzsche zweifelt daran, daß der in der herrschenden Weltauslegung zur Macht gekommene Instinkt nützlich für die Höherentwicklung des Menschen ist - er verdächtigt ihn, ein Instinkt zu sein, der ins Ende, in den Untergang führt.

Man kann also auch an dem Hauptthema von Nietzsches später Thematisierung der Religion, der Frage nach den Instinkten und somit physiologischen Voraussetzungen, welche die die abendländische Entwicklung bestimmenden Traditionen geprägt haben und in deren Fortwirken noch nach ihrer Selbstauflösung zu konstatieren sind, eine Fundierung in seinen sprachkritischen Überlegungen finden.

2.6.4. Philosophie als Sprachkritik.

An dem frühen, in MA formulierten Programm einer historischen Auflösung der Philosophie hält Nietzsche noch im Spätwerk fest, wenn er auch zusätzlich die Funktion der Philosophie als „Gesetzgebung“ einführt. Im NF 38[14] von 1885⁷⁴ weist er der Philosophie, sofern sie Wissenschaft und nicht Gesetzgebung ist, die Aufgabe der historischen Kritik zu. Eine sprachkritische Etymologie als sprachgeschichtliche Untersuchung wird dabei lt. Nietzsche zeigen, daß die allgemeinsten Begriffe als archaische, die Frühstufen der Kultur bewahrende auch die falschesten seien. In ihnen ist der größte Gegensatz zur Welt des Werdens ausgedrückt, es spricht sich darin die plumpste Art des Bewußtseins aus. Nietzsche streicht dabei wiederum die

⁷³ a.a.O., 124

⁷⁴ KSA 11, 613ff

Ineinssetzung eines „Dinges“ mit einer einzigen Eigenschaft heraus und führt aus, daß sich die Allgemeinbegriffe gerade diesem Vorgang verdanken, der das Ergreifen eines Dinges, das Anfassen bei einem bekannten Merkmal, mit dem umfassenden Begreifen, dem vollständigen Erkennen verwechselt. Bei den Philosophen, die einen Atavismus par excellence vorstellten, habe sich diese archaische Bewußtseinsschicht am längsten erhalten. Gegen diese alte Form der Philosophie notiert Nietzsche als die Distanz, die die von ihm ins Auge gefaßten neuen Philosophen von ihr trennt, das Wissen, daß alle diese Begriffe geworden sind, und zwar – hierin tritt die sprachkritische Fundierung dieser Reflexion zutage - in der Art der Substantialisierung von einzelnen Merkmalen. Das erkenntnistheoretische Mißtrauen wurde aber gerade durch die Verfeinerung der Sinne gestärkt, durch die Aufmerksamkeit auf die Vielfältigkeit der Erscheinungen, auf die Differenz. Mit der daraus sich ergebenden Aufklärung über den vergrößernden Ursprung der Begriffe fällt zunächst der Glaube an die Substantialität des Erkannten - an das Ding - dann der Glaube an die Möglichkeit einer Erkenntnis und zuletzt der Glaube an ein erkennendes Subjekt:

„irgend eine reine Intelligenz“, einen „absoluten Geist“: - diese noch von Kant nicht gänzlich aufgegebene Mythologie, welche Plato für Europa in verhängnißvoller Weise vorbereitet hat und die mit dem christlichen Grund-Dogma „Gott ist ein Geist“ alle Wissenschaft des Leibes und dadurch auch die Fortentwicklung des Leibes mit dem Tode bedrohte, - diese Mythologie hat nunmehr ihre Zeit gehabt.⁷⁵

2.6.5. Neue Tafeln?

Nietzsche erwartet also gerade von der Sprachkritik die destruktive Arbeit, die geleistet werden muß, um neue Wertsetzungen schaffen zu können. Wie sehr auch seine eigenen Bemühungen, nach dem sprachkritisch vollbrachten Zerschlagen der „alten Tafeln“ „neue Tafeln“ zu beschreiben, sozusagen in den Sog seiner Erkenntniskritik hinein gezogen werden und von daher dem gleichen Auflösungsprozeß unterliegen, den Nietzsche an der Tradition selbst feststellt und vorantreibt, bleibt natürlich zu fragen. Hat Nietzsche neue Perspektiven für die Ausrichtung des von den Fesseln der konventionalisierten Zeichen befreiten metaphernbildenden Triebes entwickelt? Anders gefragt: wie ist eine neue Göttlichkeit des Menschen zu denken, die ohne Verehrung auskommt?⁷⁶ Die Frage hat Nietzsche sich schon zur Zeit der Abfassung von FW gestellt, wenn er, unter den Vorarbeiten zum berühmten Aph. 125 sich notiert: „Dieser einsamste der Einsamen, der Mensch, sucht nun nicht mehr einen Gott, sondern einen *Genossen*. Dies wird der *mythenbildende* Trieb der Zukunft sein. Er sucht den *Freund des Menschen*.“⁷⁷. In ähnlicher Weise fragt Nietzsche in der

⁷⁵ a.a.O., 615

⁷⁶ dies ist wohl eine der Grundkontroversen in der Nietzscheinterpretation; diese Frage kann hier natürlich nur angedeutet werden.

⁷⁷ KSA 9, 580; 12 [23]

nachgelassenen Aufzeichnung 14 [10]⁷⁸ danach, wie die durch die wissenschaftliche Aufklärung hervorgerufene Einsamkeit des Menschen überwunden werden kann: „Ehedem suchten wir einen König, einen Vater, einen Richter für Alles [...] Nachmals werden wir den *Freund suchen* - die Menschen werden selbsteigene Herrlichkeiten und Sonnenkreise geworden sein - aber *einsam*. Der mythenbildende Trieb geht dann aus nach dem Freunde.“

Mir will scheinen, daß dies nicht nur eines der Hauptthemen von ZA IV ist, wo dem verehrenden Menschen eine Absage erteilt wird, sondern auch ein Thema von Nietzsches Gedicht „Aus hohen Bergen“⁷⁹, das er in JGB eingefügt hat.⁸⁰

3. Die Rede vom „Tod Gottes“ bei Nietzsche.

Einer der berühmtesten Aussprüche Nietzsches in Zusammenhang mit seiner Religionskritik ist der vielzitierte Satz „Gott ist tot“. Er lässt dies in einer Parabel in „Die Fröhliche Wissenschaft“, §125, einen „tollen (=verrückten) Menschen“ verkündigen.

Was er damit meint, hat er am Beginn des fünften Buches der „Fröhlichen Wissenschaft“ ganz deutlich ausgedrückt:

„Das grösste neuere Ereigniss, - „dass Gott todt ist“, dass der Glaube an den christlichen Gott ungläubwürdig geworden ist – beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen“. Hier gibt Nietzsche eine präzise Auskunft darüber, was man sich unter der metaphorischen Redeweise vom Tode Gottes vorzustellen habe: das Ungläubwürdigwerden des christlichen Glaubens. Nietzsche eröffnet das fünfte Buch der Fröhlichen Wissenschaft mit einem ähnlichen Gestus wie jenem, mit dem er das dritte Buch anheben hat lassen: er stellt den „Tod Gottes“ als Faktum dar und spricht von Schatten, die in Zusammenhang mit diesem Ereignis stehen. Im § 108, dem ersten von Buch 3, hatte er die Situation nach dem Tode Gottes mit derjenigen nach dem Tode des Buddha verglichen, dessen Schatten noch Jahrhunderte danach in einer Höhle gezeigt worden war. Diese Eröffnung hatte dazu gedient, das Programm des 3. Buches der FW anzukündigen: den Kampf gegen die Schatten Gottes, die Nachwirkungen des alten Gottesglaubens in der Gesellschaft.

3.1. Der §84 von „Der Wanderer und sein Schatten“

Freilich hat die spezialisierte Nietzsche-Forschung Vorstufen und Anklänge an dieses Motiv in früheren Werken und Aufzeichnungen Nietzsches gefunden. Abgesehen davon, was sich bereits im frühen Nachlass an Formulierungen und Überlegungen findet, die an die Thematik des Todes

⁷⁸ a.a.O., 625

⁷⁹ KSA 5, 241-243

⁸⁰ ohne dass ich hier die Diskussion auch nur anschnitten will, ob dies ein Entwurf Nietzsches unter mehreren ist, oder die letzte Antwort, die er in dieser Frage gibt; zur Vielgestaltigkeit und raschen Abfolge verschiedener Selbstentwürfe in Nietzsches Denken in der Zeit von M bis ZA vgl. die ungemein detaillierte Studie von Marco Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*. Berlin-New York 1997 [MTNF 37]

Gottes anklingen, hat Nietzsche erstmals im § 84 von WS eine Geschichte erzählt, in der vom Tod Gottes gehandelt wird, wenn auch der Ausdruck nicht fällt. In den bisherigen Erörterungen des Todes Gottes in der Literatur zu Nietzsche ist dieser Umstand zwar bemerkt worden, aber die interpretatorische Bemühung hat sich stets darauf beschränkt, diese Parabel in Beziehung zur in FW 125 erzählten Parabel zu setzen. Vollkommen übersehen hat man indes die textimmanente Situation: die Parabel ist eingebettet in die §§ 72-86 von WS, die sich mit religiösen Haltungen beschäftigen, markiert durch Bezüge auf die aufklärerische Haltung des Sokrates der Religion gegenüber, die Nietzsche hier derjenigen Jesu gegenüber favorisiert, in den §§ 72 und 86. Nietzsche hat einige Betrachtungen über Haltungen der Religion gegenüber aneinandergereiht, und in diese hat er die Geschichte von den Gefangenen eingebaut, die sich einem Mitgefangenen gegenüber sehen, der behauptet, als Sohn des Wärters Hilfe in dem zu erwartendem Strafgericht von seiten desselben anbieten zu können. Das Erscheinen eines Gefangenen, der vom Tod des Gefängniswärters berichtet, löst die Diskussion über den Anspruch des angeblichen Sohnes mit seinen Genossen, die ihn schließlich einfach stehenlassen. Die umgebenden Paragraphen, 83 und 85, thematisieren den Schuldkomplex, aus therapeutischer und aus theologischer Perspektive, Nietzsches Erzählung vom Tod des als Gefängniswärter dargestellten Gottes ist gerahmt von kritischen Anmerkungen zum Umgang des Christentums mit dem Zusammenhang von Schuld und Strafe. Die Aussage in diesem Zusammenhang ist ganz klar: die Aufhebung der weltlichen Gerechtigkeit, so wie sie Jesus angeboten hat, durch die Lehre von der Schuld aller hängt von der Anerkennung eines jenseitigen Richters ab, über die eine erneute Verfestigung des Schuldkomplexes anstatt seiner Aufhebung erfolgt. Ist dieser jenseitige Richter abgeschafft, die Ungegründetheit des Glaubens an einen solchen erwiesen, ist der Weg frei zu einer anderen Aufhebung: der Lehre von der Unschuld aller.

3.2. Der § 125 der „Fröhlichen Wissenschaft“

Nun ist aber die Betrachtungsweise in der Fröhlichen Wissenschaft offensichtlich eine völlig andere. In dieser Parabel scheint nicht der Aspekt der Befreiung, sondern derjenige des Verlustes im Vordergrund zu stehen. Dort tritt der tolle Mensch auf und schildert in drastischen Bildern, wie sich die Welt verändert hat durch das Ereignis des Todes Gottes, wovon gerade diejenigen, die nicht an Gott glauben – also die befreiten Gefangenen aus der Parabel Nummer 1 – noch nichts bemerkt haben:

Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: „Ich suche Gott! Ich suche Gott!“ — Da dort gerade Viele von Denen zusammen standen, welche nicht an Gott glaubten, so erregte er ein grosses Gelächter. Ist er denn verloren gegangen? sagte der Eine. Hat er sich verlaufen wie ein Kind? sagte der Andere. Oder hält er sich versteckt? Fürchtet er sich vor uns? Ist er zu Schiff gegangen? ausgewandert? — so schrieten und lachten sie durcheinander.

Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. „Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! Wir haben ihn getödtet, — ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder!

Aber wie haben wir diess gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein 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? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? Hören wir noch Nichts von dem Lärm der Todtengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch Nichts von der göttlichen Verwesung? — auch Götter verwesen!

Gott ist tod! Gott bleibt tod! Und wir haben ihn getödtet!

Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besass, es ist unter unseren Messern verblutet, — wer wischt diess Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühnfeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Grösse dieser That zu gross für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine grössere That, — und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser That willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!“ —

Hier schwieg der tolle Mensch und sah wieder seine Zuhörer an: auch sie schwiegen und blickten befremdet auf ihn. Endlich warf er seine Laterne auf den Boden, dass sie in Stücke sprang und erlosch. „Ich komme zu früh, sagte er dann, ich bin noch nicht an der Zeit. Diess ungeheure Ereigniss ist noch unterwegs und wandert, — es ist noch nicht bis zu den Obren der Menschen gedrungen. Blitz und Donner brauchen Zeit, das Licht der Gestirne braucht Zeit, Thaten brauchen Zeit, auch nachdem sie gethan sind, um gesehen und gehört zu werden. Diese That ist ihnen immer noch ferner, als die fernsten Gestirne, — und doch haben sie dieselbe gethan!“

Man erzählt noch, dass der tolle Mensch des selbigen Tages in verschiedene Kirchen eingedrungen sei und darin sein Requiem aeternam deo angestimmt habe. Hinausgeführt und zur Rede gesetzt, habe er immer nur diess entgegnet: „Was sind denn diese Kirchen noch, wenn sie nicht die Grüfte und Grabmäler Gottes sind?“ —

Die eindringliche Schilderung der Unbehaustheit des Menschen in einer gottfernen Welt hat die Parabel fast zu einem Standardtext der sich nach dem prognostizierten Ende der Religion in der gottlosen Welt einrichtenden, radikal negativen Theologie werden lassen. Ich meine nun, daß dieser Text, der die Formulierung vom „Tod Gottes“ erstmals in einem Werk Nietzsches bringt, viel mehr vom Menschen handelt als von Gott. Wie Diogenes, der am hellichten Tag mit einer Laterne am Marktplatz erschien, um den Menschen zu suchen, erscheint der tolle Mensch und sucht Gott. In einer Adaptierung der Spottrede des Elija bei seinem Schaukampf mit den Baalspriestern in 1 Könige 18, 27 verspotten die Zuhörer, die so wenig an Gott glauben wie der alttestamentliche Prophet an Baal den tollen Menschen:

„Ist er denn verloren gegangen? [...] hat er sich verlaufen wie ein Kind? Oder hält er sich versteckt? Fürchtet er sich vor uns? Ist er zu Schiff gegangen? ausgewandert? so schrien und lachten sie durcheinander.“

Der tolle Mensch erklärt den Umstehenden nun den Verbleib Gottes: er ist tot, sie sind seine Mörder. Die von ihm aufgeworfene Frage, wie diese Tat zustande gekommen sei, wird allerdings nicht beschrieben. Vielmehr wird in eindrucksvollen Bildern die Bedeutung dieser Tat geschildert und schließlich festgestellt, daß die Menschen noch nicht begriffen hätten, was es mit dieser von ihnen selbst vollbrachten Tat auf sich habe. Die ganze Rede zielt darauf ab, daß, was bisher den Menschen definiert hat, seine „Stellung im Kosmos“ mit dem Untergang des christlichen Glaubens mit untergeht. Im Unterschied zu anderen Religionskritikern des 19. Jahrhunderts, rückt für Nietzsche der Mensch nicht automatisch an die Stelle des höchsten Wesens auf, wenn diese Stelle durch die historische und wissenschaftliche Kritik, sowie durch sprach- und erkenntnistheoretische Reflexionen frei wird: es wird nicht bloß eine Stelle in der Erzählung frei, sondern diejenige, von der her und auf die hin die gesamte Erzählung konstruiert war.

So muß man meines Erachtens auch den oft in diesem Zusammenhang zitierten § 285 von FW lesen, in dem die Entsagung, die mit dem Verlust des Gottesglaubens einher geht, geschildert wird und die Frage gestellt, ob nicht aus dieser Entsagung selbst die Kraft, sie zu ertragen, geschöpft werden könne:

Excelsior! — „Du wirst niemals mehr beten, niemals mehr anbeten, niemals mehr im endlosen Vertrauen ausruhen — du versagst es dir, vor einer letzten Weisheit, letzten Güte, letzten Macht stehen zu bleiben und deine Gedanken abzuschirren — du hast keinen fortwährenden Wächter und Freund für deine sieben Einsamkeiten — du lebst ohne den Ausblick auf ein Gebirge, das Schnee auf dem Haupte und Gluthen in seinem Herzen trägt — es giebt für dich keinen Vergelter, keinen Verbesserer letzter Hand mehr — es giebt keine Vernunft in dem mehr, was geschieht, keine Liebe in dem, was dir geschehen wird — deinem Herzen steht keine Ruhestatt mehr offen, wo es nur zu finden und nicht mehr zu suchen hat, du wehrst dich gegen irgend einen letzten Frieden, du willst die ewige Wiederkehr von Krieg und Frieden: — Mensch der Entsagung, in Alledem willst du entsagen? Wer wird dir die Kraft dazu geben? Noch hatte Niemand diese Kraft!“ — Es giebt einen See, der es sich eines Tages versagte, abzufließen, und einen Damm dort aufwarf, wo er bisher abfloss: seitdem steigt dieser See immer höher. Vielleicht wird gerade jene Entsagung uns auch die Kraft verleihen, mit der die Entsagung selber ertragen werden kann; vielleicht wird der Mensch von da an immer höher steigen, wo er nicht mehr in einen Gott ausfließt.

Dieser Text führt die radikalste Haltung in das Werk Nietzsches ein, die man im Umgang mit dem als „Tod Gottes“ bezeichneten Ereignis einnehmen kann. Hier wird die Einstellung des amor fati dargestellt, ein anderer Name für die dionysische Weltauslegung von der ewigen Wiederkehr her, wie Nietzsche sie am Schluß der Erstausgabe von FW in einem Gedankenexperiment vorstellt,

bevor er zum Zarathustrabuch überleitet. Nietzsche legt den Finger dabei auf die Verluste, die diese Haltung mit sich bringt. Man gelangt zu ihr, dem Text zufolge, dadurch, daß man auf Anbetung und Verehrung verzichtet. Der metaphysische Trost, den der Mensch, der etwas Höchstes verehrt und anbetet, erhält, nämlich der von Nietzsche angesprochene Ruheplatz des Herzens, die Hoffnung auf eine ausgleichende Gerechtigkeit, bringt eine Depotenzierung der Welt, wie sie ist, mit sich. Das Schwergewicht der Dinge wird aus den Dingen verlegt in etwas, was hinter der Welt, außerhalb, oberhalb oder auch als Endergebnis des Weltprozesses gedacht wird. Am Schluß der Fröhlichen Wissenschaft stellt Nietzsche sein Experiment vor, wie dieses Schwergewicht der Welt selbst zurückgegeben werden könnte, und auch hier bringt er die doppelte Möglichkeit von Verlust und Gewinn ins Spiel, die er in den Geschichten vom Tode Gottes behandelt hat. Den Gedanken, dass alles wiederkehrt, kann man als einen fluchwürdigen auffassen, eben weil damit der in dem Aphorismus Excelsior angesprochene Verlust eines Finales, eines Ausgleichs, einer Verbesserung von letzter Hand einhergeht. Aber man könnte sich von diesem Gedanken auch verwandeln lassen. Nietzsche beendet den Text mit der Frage:

„wie müsstest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach Nichts mehr zu verlangen, als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung?“

Diese Besiegelung ist lt. Nietzsche die einzige, die in der Welt selbst liegt und das Schwergewicht des Handelns der Menschen auf die Welt legt, oder anders, diese als das Schwergewicht des Handelns einführt, durch die einfache Frage: „Willst du dies noch einmal und noch unzählige Male?“

3.3. Der Tod Gottes in „Also Sprach Zarathustra“

3.3.1. Zarathustra 1

Damit leitet Nietzsche über zum Zarathustra-Buch, in dem er den Verkünder dieser Lehre von der tragischen Bejahung auftreten lässt. Hält man sich an Nietzsches eigene Aussage, so haben wir als Grundkonzeption des Zarathustra die „Ewige Wiederkehr“ aufzufassen. Weiters hat Nietzsche sich dahingehend ausgesprochen, dass das Zarathustra-Werk in einem engen Zusammenhang mit M und FW steht, was er auch durch die literarische Gestaltung angezeigt hat, etwa dadurch, den Beginn von Also sprach Zarathustras an das Ende von FW zu setzen. Weiters ist auf die Verbindungslinien zwischen der Erzählung vom „Tollen Menschen“ und der Zarathustra-Gestalt hinzuweisen⁸¹.

Der erste Teil des Zarathustra wird von der Thematisierung des Todes Gottes gerahmt; im

⁸¹ Die Verbindungen zum Zarathustra sind zunächst durch den von Montinari gegebenen Hinweis klar ersichtlich, daß FW 125 zunächst zu einem „Anekdotenkrantz“ gehört hat, dessen Protagonist Zarathustra gewesen ist. Das Ende des vierten Buches von FW und der Beginn des Zarathustra sind mittels des Textes über „Zarathustras Untergang“ deutlich miteinander verbunden, der Tod Gottes wird gerade im Gespräch Zarathustras mit dem „Heiligen“ in der Vorrede thematisiert. Der tolle Mensch und Zarathustra in der Vorrede treten auf dem Markt auf. Beide stoßen auf Unverständnis. Die Geste des tollen Menschen, seine Zuhörer mit seinen Blicken zu durchbohren, wird sonst in Nietzsches Werk nur von Zarathustra ausgesagt.

Gespräch mit dem Heiligen in der Vorrede wird dieser als Voraussetzung der Lehrtätigkeit Zarathustras, von der das Buch ja handelt, eingeführt. Zu dem Heiligen im Wald, der noch nichts vom Tod Gottes gehört hat, spricht Zarathustra nicht. Er wendet sich an die, die nicht mehr an Gott glauben. Ihnen berichtet er von den Möglichkeiten, die damit eröffnet worden sind, von solchen zu höherem Menschentum und solchen, den Prozess der Steigerung des Menschen abubrechen, diesen zu verfehlen. Der Schluss des ersten Zarathustrabuches bekräftigt diese Zielrichtung der Lehre seines Protagonisten, mit einem Schlußwort, das unmittelbar an den Aphorismus „Excelsior“ aus FW anzuschliessen scheint:

„Todt sind alle Götter: nun wollen wir, dass der Übermensch lebe. – diess sei einst am grossen Mittage unser letzter Wille!“

Diese Ankündigung des „Übermenschen“ folgt bezeichnender Weise auf Zarathustras deutliche Ablehnung der Verehrung seiner Person durch seine Jünger. In der Verehrung wird ein *Modell* aufgestellt, nach dem der Mensch sich zu formen habe. Gerade diesen *Modellcharakter* lehnt Zarathustra hier offensichtlich für sich *ab*, so wie Nietzsche ihn für sich in den Eingangspassagen der von ihm verfaßten Einführung in sein Werk, *Ecce Homo*, ablehnt, wenn er schreibt, er wolle lieber noch Narr als Gott sein.

Im ersten Zarathustrabuch wird also das Ereignis des Todes Gottes vorausgesetzt, es wird nicht eigens reflektiert. Im zweiten und vierten Teil des Buches werden aber verschiedene Versionen von den Geschehnissen, die unter diesem Namen firmieren, angeboten, von verschiedenen Gestalten erzählt.

3.3.2. Überwindung des Mitleidens und dere 'Tod Gottes in Zarathustra II

Im Za II ist der Bezug auf den Tod des Höchsten in eine Passage eingearbeitet, in der zur Überwindung des Mitleidens aufgefordert wird. Zarathustra erzählt von zwei Dingen, die ihm der Teufel ins Ohr geflüstert habe, daß nämlich auch Gott noch seine Hölle habe, seine Liebe zu den Menschen und daß dieser Gott an seinem Mitleid mit den Menschen gestorben sei. Aus dem Gesamtzusammenhang des Kapitels geht hervor, dass Nietzsche hier, wie schon bei der ersten Erwähnung des Todes Gottes, eine Kritik der christlichen Moral anbringt. In einer Reflexion auf den sogenannten Gewissensbiss, der als Anzeichen reaktiver Moral gezeichnet wurde, sind zwei Arten des Umganges mit den als „Teufel“ bezeichneten negativen Energien, den von der Sozialisation unerwünschten Triebregungen dargestellt worden. Der Weg der Unterdrückung, der den unterdrückten Energien den Ausweg über das Ventil der „kleinen Bosheiten“ offenläßt⁸² und

⁸² „Wie ein Geschwür ist die böse That: sie juckt und kratzt und bricht heraus, – sie redet ehrlich. ‚Siehe, ich bin Krankheit‘ – so redet die böse That; das ist ihre Ehrlichkeit. Aber dem Pilze gleich ist der kleine Gedanke: er kriecht und duckt sich und will nirgendwo sein – bis der ganze Leib morsch und welk ist vor kleinen Pilzen. Dem aber, der vom Teufel besessen ist, sage ich diess Wort in's Ohr ‚besser noch, du ziehest deinen Teufel gross! Auch für dich giebt es noch einen Weg der Grösse!‘“ (KSA 4, 115).

derjenige der Transformation, den Zarathustra bildhaft als „den Teufel groß ziehen“ bezeichnet. Nietzsche stellt also wiederum die Rede vom Tod Gottes in den Kontext der Kritik an den christlichen Moralvorschlügen und bringt den Gegenvorschlag, das sogenannte „Böse“ auszubilden und zu formen statt zu unterdrücken.

Um diese Transformation geht es Nietzsche auch in der in der Folge angebrachten Kritik des Mitleids, der Vergebung und der Idee der Erlösung, die in dem Satz zusammengefaßt ist, daß alle große Liebe auch noch Vergebung und Mitleiden überwinden müßte.

Offensichtlich wird nicht die Idee des Vergebens an sich abgelehnt, weil Nietzsche damit ja auch einer reaktiven Moral das Wort reden müßte, gegen die er ja das ganze Kapitel über zu Felde zieht. Vielmehr wird auf den Unterschied zwischen zwei Haltungen des Vergebens eingegangen. Die von Nietzsche favorisierte Haltung maßt sich nicht an, demjenigen, der in unserer „Schuld“ steht, mehr als das, was uns an seiner Handlung direkt betroffen hat, zu vergeben. Seinen Gewissensbiß, sein Leiden an sich selbst, kann man ihm demnach nicht abnehmen, *sollte* man einem anderen nicht abzunehmen versuchen. Es wird eine Fürsorge abgelehnt, die denjenigen, dem sie gilt, in seiner Eigenständigkeit verletzt.⁸³

Im so gefassten Mitleid wird der Zusammenhang von gegenseitiger Schuldigkeit verfestigt. Andererseits wenden sich die Überlegungen zum Mitleid in Za II auch gegen die christliche Idee der stellvertretenden Erlösung. Vergebung in dem Sinne, daß auf das Ressentiment, die Vergeltung für den zugefügten Schaden verzichtet wird, ohne die Last der Tat auf sich zu nehmen, ist eine Haltung, die die Idee der Erlösung durch einen anderen ausschließt. In der Forderung, in der Liebe noch über Vergebung und Mitleiden hinauszugehen, liegt also nicht die Forderung nach Unversöhnlichkeit, sondern der Anspruch, den Menschen nicht auf das Mittelmaß der Erlösungsbedürftigen festzuschreiben. Wer der Erlösung bedürftig ist und sich diese von außen erwartet, bekommt die Höherwertung seines Lebens, die Transformation seiner Triebenergien von außen, nach einem festen Modell vorgegeben und erwartet sich noch, daß dies ein anderer für ihn vollbringe. Dadurch wird gerade verhindert, aus sich selbst heraus eine Überwindung, eine Transformation, zu schaffen. Die Devise Zarathustras, hart zu werden, um das Geliebte zu schaffen, geht auf die Erschaffung eines „Wahren Selbst“ aber nicht nach einem vorgegebenen Rollenmodell einer allgemeinen Wahrheit. Der Erlöser besorgt dies stellvertretend und verhindert somit den Weg des Schaffenden, weil er das Bestehende durch seine „Erlösung“ bestätigt und zur Norm erklärt. Die aus sich selbst schaffende künstlerische Fähigkeit des Menschen, sich und seine Welt zu erschaffen, wird durch ein für alle gültiges Modell ersetzt, eine Verarmung der Wirklichkeit, wie sie Nietzsche noch in der Götzendämmerung am „Monotonotheismus“ kritisieren wird, geht damit

⁸³ „Darum wasche ich mir die Hand, die dem Leidenden half, darum wische ich mir auch noch die Seele ab. / Denn dass ich den Leidenden leidend sah, dessen schämte ich mich um seiner Scham willen; und als ich ihm half, da verging ich mich hart an seinem Stolze. / Grosse Verbindlichkeiten machen nicht dankbar, sondern rachsüchtig; und wenn die

einher, eine Einebnung von Differenzen.

Letztendlich setzt Nietzsche hier die Rede vom Tod Gottes eher strategisch ein; dieser wird im Verlauf des Abschnittes „Von den Mitleidigen“ als ein warnendes Exempel aufgestellt. Das Mitleiden als die Hölle Gottes, sein Tod als Folge des Mitleidens, das wird hier als Warnung vor der als durchaus ernstzunehmend gezeichneten und nicht zu unterschätzenden Verführungskraft des Mitleids angeführt. Zarathustra will, daß seine Hörer nicht in diese Falle gehen und die Torheiten, die im Namen des Mitleids vollzogen worden sind, nachmachen.

3.3.4. Verschiedene Versionen des Todes Gottes in Zarathustra IV

Nun hat er gerade diesen Bezug auf den Tod Gottes zum Motto des *Zarathustra IV* gemacht, in dem der Protagonist dieses Werkes, dem Notschrei des höheren Menschen folgend, sich auf die Suche nach diesem macht. Er trifft dabei in seinem Wald – in *Zarathustras Landschaft* – auf verschiedene Gestalten, die diesen „höheren Menschen“ oder Anläufe zu ihm symbolisieren, führt Gespräche mit ihnen und lädt sie in seine Höhle ein, wo diese schließlich das Eselsfest veranstalten, einen Esel verehrend, weil sie ohne Verehrung nicht auskommen können.⁸⁴ Das Buch etabliert also wiederum den Konnex der Ablehnung von Verehrung und Mitleid als dionysische Abrechnung mit dem Typus des verehrenden Menschen in der Form eines negativen Ritus. Einerseits scheint es naheliegend, Nietzsche hier eine a-soziale, solipsistische Philosophie des Sich-Selbst-Erschaffens vorzurechnen. Die Ablehnung der Verehrung und des Mitleids muß aber auch von der Rolle des Protagonisten der Erzählung, Zarathustra, her gelesen werden: dieser will nicht als Modell dienen, dem folgend der höhere Mensch, nach dem Tode des alten Gottes und somit dem Abhandenkommen des alten Ideals, von seiner Selbstverantwortung befreit werden könnte. Zarathustras Lehre will sich eben nicht als ein Surrogat für das alte Ideal anbieten. Dies ist nur konsequent und liegt in der Linie der nietzscheschen Kritik, der mittels sprach- und

kleine Wohlthat nicht vergessen wird, so wird noch ein Nage-Wurm daraus.“KSA 4, 114.

⁸⁴ „Lieber Gott also anbeten, in dieser Gestalt, als in gar keiner Gestalt!“ sagt der letzte Papst zu Zarathustra (KSA 4, 390). Der hier gegebene plot von Za IV ist freilich eine sehr knappe und grobe Zusammenfassung, in der die subversive Seite des Eselsfests als eines negativen Ritus ausblendet, der gerade in seiner Narrheit von Zarathustra als Zeichen der Genesung der höheren Menschen gewertet wird, womit Nietzsche den Abschnitt an das Kapitel „Der Genesende“ aus Za III rückbindet, in dem es um die „ewige Wiederkehr“ geht und um die verschiedene Art, wie diese bjaht werden kann. Die Tiere Zarathustras machen dort ein Leierlied daraus, ähnlich dem I-A des Esels im Eselsfest, einer Karikatur des JA der Bejahung, wie Gilles Deleuze (ders. *Nietzsche. Ein Lesebuch*. Berlin 1979, 45f.) bemerkt hat. Deleuze hat auch die Verwandtschaft der Bejahung des Esels mit derjenigen des Kamels aus dem Abschnitt von den drei Verwandlungen in Za I herausgestellt, und so in der vom Esel dargestellten Bejahung diejenige, die im Gegensatz zur dionysischen Bejahung im alten Ideal verbleibt, als eine den „höheren Menschen“ angemessene Form der „Lehre“ von der Wiederkehr, gesehen. Vgl. ders., *Nietzsche et la philosophie*. Paris (9) 1994, 204: „On aurait pu croire que l'âne, l'animal qui dit I-A, était l'animal dionysiaque par excellence. En fait, il n'en est rien; son apparence est dionysiaque, mais toute sa réalité chrétienne. Il est seulement bon à servir de dieu aux hommes supérieurs: sans doute, il représente l'affirmation comme l'élément qui dépasse les hommes supérieurs, mais il la défigure à leur image et pour leur besoins. Il dit toujours oui, mais ne sait pas dire non.“ Das mechanische Element dieser Art der Bejahung, das Fehlen der schöpferischen Kraft des Willens darin, das diese Bejahung zu einem Sich-Ergeben macht, erinnert an Zarathustras Worte zu seinen Tieren in „Der Genesende“: „Oh, ihr Schalks-Narren und Drehorgeln“ (KSA 4, 275), an das Zarathustra wiederum in seinen Worten an die höheren Menschen in „das Eselsfest“ erinnert: „Oh ihr Schalks-Narren allesammt, ihr Possenreisser!“ (KSA 4, 393).

erkenntnistheoretischer Reflexionen die Herkunft des Allgemeinen aus einer Einebnung der Differenzen denunziert hat. Er kann nun selbst kein neues „Allgemeines“ aufstellen, ohne selbstwidersprüchlich im einfachsten Sinn zu werden.

3.3.4.1. Der letzte Papst

Das Nietzsche die Zarathustra-Gestalt gerade nicht als ein konkurrierendes Modell der Verehrung und Nachahmung konzipiert hat, geht deutlich aus dem Kapitel „Außer Dienst“ hervor, in dem das Treffen Zarathustras mit dem letzten Papst, einem Arbeitslosen nach dem Tod seines Arbeitgebers, berichtet wird.

Dieses Gespräch knüpft an dasjenige, das Zarathustra am Beginn des ersten Teiles mit dem alten Einsiedler geführt hatte, an. Der Papst hatte diesen mittlerweile aber Verstorbenen gesucht, als seinen letzten Verbündeten aus den Tagen, da Gott noch am Leben war. Er befindet sich in einer Situation der Desorientierung nach dem Zusammenbruch der alten Werte und erwartet sich von Zarathustra eine Neuorientierung, einen Religionsersatz sogar, wie sich in dem folgenden Frage-und-Antwort-Spiel zwischen den beiden zeigt. Nachdem der Papst erklärt, daß er, durch den Tod des alten Heiligen endgültig heimatlos geworden, beschlossen habe, „den Frömmsten aller Derer, die nicht an Gott glauben“ zu suchen, nämlich Zarathustra, entbrennt ein kleiner Wettstreit zwischen den beiden, wer denn von beiden der Gottlosere sei. In einer Figur sokratischer Ironie gibt Zarathustra vor, von dem Papst lernen zu wollen und fragt diesen: „wer ist gottloser als ich, dass ich mich seiner Unterweisung freue?“⁸⁵

Damit wehrt er die versuchte Vereinnahmung durch den außer Dienst gestellten Diener Gottes ab, der mit seinem Ansinnen den „Frömmsten unter den Gottlosen“ zu suchen, Zarathustras Anliegen mit seinem eigenen auf eine Stufe stellt. Zarathustras distanzierte Haltung wird von Nietzsche durch eine in seinen Schriften nur 3mal verwendete Geste ausgedrückt:

„Also sprach Zarathustra und durchbohrte mit seinen Blicken die Gedanken und Hintergedanken des alten Papstes.“⁸⁶

Ebenso hatte der tolle Mensch seine Zuhörer mit seinen Blicken „durchbohrt“, als er seine Rede über den Tod Gottes begonnen hatte. Diese Handlung hatte dort die Funktion, eine Differenz in der Auslegung der Situation anzuzeigen, nämlich den Unterschied zwischen den Gedanken, die der *tolle Mensch* an dieses Ereignis knüpft und dessen Interpretation durch die Menge. In ähnlicher Weise wird dieses Erzählelement an einer weiteren Stelle, in dem Abschnitt „Von der Erlösung“ in Za II, verwendet. In Zarathustras Gespräch mit dem Bucklichten, „*Von der Erlösung*“ benannt, werden die mit reaktiver Moral einhergehenden Erlösungswege abgelehnt und statt dessen das Hinzutreten des

⁸⁵ KSA 4, 323.

⁸⁶ Ebd.

schaffenden Willens gepriesen, der sagt: „Aber so will ich es! so werde ich es wollen!“ Dem schließt der Protagonist von Nietzsches Werk einige kritische Fragen an, wie denn das geschehen könne und der Wille sich selbst zum Erlöser werde, die er in einer Klimax zur zentralen Anfrage an die Lehre von der Wiederkehr und der ihr entsprechenden Haltung des *amor fati* hin steigert:

„Höheres als alle Versöhnung muss der Wille wollen, welcher der Wille zur Macht ist —: doch wie geschieht ihm das? Wer lehrte ihn auch noch das Zurückwollen?“⁸⁷

Damit ist der schwierige Punkt der Annahme der ewigen Wiederkehr herausgestellt: wer seine schaffenden Willen durch das Große ja zu allem, wie es ist, ausübt, muß auch all das Kleine, Verächtliche, die Herrschaft der reaktiven Moral selbst, die gerade dieser Weltauslegung entgegensteht, als zum Gesamtprozess gehörig mit wollen, und er muss zurückwollen, den ganzen Weg zu dem Augenblick der Bejahung hin.

Auf diese von ihm selbst gestellte Frage hin blickt Zarathustra erschreckt seine Jünger an und durchbohrt „wie mit Pfeilen ihre Gedanken und Hintergedanken.“⁸⁸ Hier ist wiederum der Punkt markiert, an dem die unterschiedliche Interpretation derselben „Lehre“ ins Spiel kommt, wie das anschließende Gespräch mit dem Bucklichten zeigt, in dem herausgehoben wird, daß Zarathustra anders zu seinen Jüngern als zu den anderen Zuhörern spricht, und wiederum anders zu sich selbst. Die Perspektivität, unter der die von Nietzsche Zarathustra in den Mund gelegten Reden zu lesen sind, ist hier ausdrücklich betont.

Es ist also sehr wahrscheinlich, daß Nietzsche in dem Gespräch zwischen Zarathustra und dem Papst ebenso darauf hinweisen wollte, daß nicht jeder, der die Geschichte vom Tod Gottes zu erzählen weiß, ihr gegenüber die gleiche Stellung einnimmt, wie Zarathustra. Zunächst plädiert der Papst darauf, nun der gottlosere von den beiden zu sein; denn der Verlust dessen, der Gott gedient und ihm damit näher gewesen sei, wiege schwerer. Auf diese Ansicht geht Zarathustra nicht ein, sondern fragt zunächst nach, ob es wahr sei, was man gerüchteweise höre, daß Gott am Mitleid verstorben sei:

„[...] dass er es sah, wie der Mensch am Kreuze hieng, und es nicht ertrug, dass die Liebe zum Menschen seine Hölle und zuletzt sein Tod wurde?“⁸⁹

Daran schließt er die Aufforderung an, diesen Gott fahren zu lassen, macht doch, wie es scheint, der alte Diener Gottes auf ihn den Eindruck, als habe er die Anhänglichkeit seinem verstorbenen Herrn gegenüber nicht ganz überwunden. Zarathustra lockt den Papst nun auf das glatte Eis eines Gespräches über die Schwächen und Eigenheiten des Verstorbenen.⁹⁰ Der Papst bringt zwei

⁸⁷ KSA 4, 181.

⁸⁸ KSA 4, 181f.

⁸⁹ KSA 4, 323.

⁹⁰ Was dem Papst Gelegenheit gibt, sich als „aufgeklärt“ zu präsentieren, nämlich „in Dingen Gottes [...] aufgeklärter als Zarathustra selber“ (ebd.).

Kritikpunkte vor, die essentiell für Nietzsches Religionskritik sind⁹¹ und erzählt sodann eine Version der Geschichte vom Tod Gottes, die diesen nicht Opfer einer Mordtat sein lässt, sondern an Altersschwäche dahingehen. Diese ist wiederum in deutlicher Anlehnung an eine Darstellung in Heines Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland formuliert⁹²:

[...] es ist der alte Jehova selber, der sich zum Tode bereitet. Wir haben ihn so gut gekannt, von seiner Wiege an, in Ägypten, als er unter göttlichen Kälbern, Krokodilen, heiligen Zwiebeln, Ibissen und Katzen erzogen wurde - Wir haben ihn gesehen, wie er diesen Gespielen seiner Kindheit und den Obeliskten und Sphinxen seines heimatlichen Niltals ade sagte und in Palästina, bei einem armen Hirtenvölkchen, ein kleiner Gottkönig wurde und in einem eigenen Tempelpalast wohnte- Wir sahen ihn späterhin, wie er mit der assyrisch-babylonischen Zivilisation in Berührung kam und seine allzu menschlichen Leidenschaften ablegte, nicht mehr lauter Zorn und Rache spie, wenigstens nicht mehr wegen jeder Lumperei gleich donnerte - Wir sahen ihn auswandern nach Rom, der Hauptstadt, wo er aller Nationalvorurteile entsagte und die himmlische Gleichheit aller Völker proklamierte und mit solchen schönen Phrasen gegen den alten Jupiter Opposition bildete und so lange intrigierte, bis er zur Herrschaft gelangte und vom Kapitele herab die Stadt und die Welt, urbem et orbem, regierte - Wir sahen, wie er sich noch mehr vergeistigte, wie er sanftselig wimmerte, wie er ein liebevoller Vater wurde, ein allgemeiner Menschenfreund, ein Weltbeglucker, ein Philanthrop - es konnte ihm alles nichts helfen Hört ihr das Glöckchen klingeln? Kniet nieder - Man bringt die Sakramente einem sterbenden Gotte.“

Als er jung war, dieser Gott aus dem Morgenlande, da war er hart und rachsüchtig und erbaute sich eine Hölle zum Ergötzen seiner Lieblinge.

Endlich aber wurde er alt und weich und mürbe und mitleidig, einem Großvater ähnlicher als einem Vater, am ähnlichsten aber einer wackeligen alten Großmutter. Da sass er, welk, in seinem Ofenwinkel, härmte sich ob seiner schwachen Beine, weltmüde, willensmüde, und erstickte eines Tags an seinem allzugrossen Mitleiden

Die Parallele zwischen den beiden Darstellungen liegt, obwohl Nietzsches dem letzten Papst in den Mund gelegte Version im Vergleich zur detaillierten Schilderung Heines sehr verkürzt wirkt, in der historischen Nacherzählung des Prozesses der Auflösung der Gottesidee, die in dem biographischen

⁹¹ Die Verborgenheit Gottes, Heimlichkeiten, die im Widerspruch zur Strafe bei Nichtbefolgung seines Willens steht, erwähnt der Papst („Er war ein verborgener Gott, voller Heimlichkeit“; KSA 4, 323), er bei dieser Gelegenheit auch die buchstäbliche Auffassung der Gottessohnschaft Jesu karikiert. Zarathustra nimmt das Thema des Unverständlichen, der denen, die ihn nicht verstehen, zürnt, in seiner Antwort auf (ebd., 324). Der Papst spricht noch den Gegensatz von Richter und Liebenden in Gott an – ein Fehler, den Nietzsche an der jesuanischen Predigt, wie gezeigt, gefunden hatte.

⁹² Im folgenden ist in der linken Spalte der Text aus *Heine, Deutschland*, 66f. und in der rechten Spalte der Text aus *Za IV*, KSA 4, 324 wiedergegeben.

Schema eines lokalen Herrschers vorgetragen wird, der schließlich zur Weltherrschaft gelangt und gegen Ende zu milder wird, bis er schließlich an Altersschwäche stirbt. Damit wird der Abstraktionsprozeß einer einstmals geschichtlich wirkmächtig gewesenen Idee karikiert, die in ihrer Allgemeinheit nicht mehr verpflichtend ist, in ihrer Menschenfreundlichkeit den Willen zum Leben eingebüßt hat, den Willen zur Macht, der sie aus dem Lebensentwurf eines kleinen vorderorientalischen Volkes zur Beherrscherin von *urbi et orbi* werden hat lassen. Die Weltmüdigkeit, die Nietzsche anführt, wohl auch in Hinsicht auf Schopenhauer und auf Nietzsches Einschätzung der asketischen Ideale als weltverneinend, gibt den Grund des Unglaubwürdigwerdens der Gottesidee aus der Sicht des letzten Papstes an: die weltbeherrschende Idee hat an historischer Wirkmächtigkeit und Durchsetzungskraft in dem Maße verloren, in dem sie sich zu einer allgemeinen Idee der Menschenliebe, die zu nichts Konkretem mehr verpflichtet, verflüchtigt hat. Mit dem Rückgang des Racheinstinktes, den man an dieser philanthropischen Lesart des Christentums konstatieren muß, so kann man hier lesen, des Racheinstinktes, der sich am deutlichsten in der Idee des jenseitigen Gerichtes und der Höllenstrafen manifestiert hatte, war der mächtigste Antrieb, der diese Weltinterpretation zur Macht gebracht hatte, im Absterben begriffen.

3.3.4.2. Zarathustras Antwort

Der hauptsächliche Gesichtspunkt für unseren Zusammenhang liegt aber darin, daß hier nicht *die* Erzählung von der Auflösung des Glaubens an den christlichen Gott erzählt wird, sondern *eine*. Hier ist von keiner Mordtat die Rede, der Gott stirbt sozusagen von selbst, die Idee löst sich selbst auf. Zarathustra aber antwortet dem Papst auf diese Geschichte, daß es möglich sei, daß sich der Abgang des alten Gottes so abgespielt habe, aber auch anders, denn, wie er zu bedenken gibt, Götter sterben immer viele Arten Todes, wenn sie sterben.

Ohne jetzt im Einzelnen auf die weitere Unterredung zwischen den beiden einzugehen, die sich um den Tod Gottes am Mitleiden dreht, möchte ich auf den anthropologischen Aspekt dieser Todesart hinweisen. Dies zeigt die Frage Zarathustras an den Papst:

„Ist es wahr, was man spricht, dass ihn das Mitleiden erwürgte, - dass er es sah, wie der Mensch am Kreuze hieng, und es nicht ertrug, dass die Liebe zum Menschen seine Hölle und zuletzt sein Tod wurde?“⁹³

Der einzige, der hier etwas ertragen kann oder nicht, ist in dem Verhältnis, in dem ja Gott letztlich vom Menschen geschaffen ist, offensichtlich der Mensch. Nietzsche nimmt also wiederum die Kritik an dem christlichen Gottesbild als Richter, das den Menschen unter der Idee der Erlösung letztendlich auf den Zusammenhang von Schuld und Strafe festlegt, auf. So heißt es in den nachgelassenen Fragmenten aus dem Jahr 1883:

⁹³ KSA 4, 323.

„Der Mensch war es, der zwei Jahrtausende am Kreuze hieng: und ein gräßlicher Gott trieb seine Grausamkeit und nannte sie Liebe.“⁹⁴

Dieser Aspekt wird ergänzt durch die Thematisierung des Mitleidens als hinderlich für die Selbstüberwindung des Menschen. Das ist der Punkt, an dem Zarathustra und der letzte Papst deutlich unterschiedliche Haltungen in bezug auf die Folgen des Todes Gottes einnehmen. Aus dem Text geht klar hervor, daß die Ablehnung der Rolle, die der letzte Papst Zarathustra für seine eigene Daseinsorientierung zuschreibt, als der *plot* des Aufeinandertreffens unserer beiden Gesprächspartner zu betrachten ist. Zarathustra muß, um dies zu tun, sein Mitleid überwinden, wenn er sieht, wie der letzte Papst es anstellt, den Menschen – der ja vom nunmehr toten Gott her definiert war – zu „überwinden“. Bei aller Übereinstimmung in der Religionskritik zwischen dem Papst und Zarathustra ziehen doch beide andere, ja entgegengesetzte Schlüsse aus derselben in Hinsicht darauf, wie das menschliche Leben nach dem Durchgang durch die Religionskritik zu entwerfen sei.

Zarathustra bringt eine Persiflage auf die Frage nach der Letztverantwortlichkeit Gottes seinen Geschöpfen gegenüber, die er in dem von Nietzsche bereits früher verwendeten Bezug auf die „Töpfer-Metapher“ aus dem Alten Testament und dem Römerbrief gipfeln läßt,⁹⁵ in dieser Weise den „guten Geschmack“ in religiösen Dingen gegen die Geschmacklosigkeit eines solchen Töpfers des Schicksals einfordernd:

„Es giebt auch in der Frömmigkeit guten Geschmack: der sprach endlich: „Fort mit einem solchen Gotte! Lieber keinen Gott, lieber auf eigne Faust Schicksal machen, lieber Narr sein, lieber selber Gott sein!“⁹⁶

Hierin stimmt ihm der letzte Papst zu, der wiederum, wie schon zu Beginn des Gespräches, die „Frömmigkeit“ Zarathustras lobt, die ihn letztlich zum Unglauben gebracht habe. Als die Gemeinsamkeit zwischen den drei Gestalten des Zarathustra-Werkes, die in diesem Abschnitt präsent sind, tritt die Eigenschaft der „Frömmigkeit“ hervor, in ihr liegt die Übereinstimmung zwischen dem Heiligen, dem letzten Papst und Zarathustra. Die Frömmigkeit des Heiligen bestand,

⁹⁴ NF Sommer 1883 13 [1], KSA 10, 424. Im selben Fragment notiert er sich eine Invektive gegen das Christentum, das auf die Schwächung, Brechung, Kreuzigung des Menschen aus war und einen Gott erfand, der den Menschen ans Kreuz schlug: „Jene nannten Gott, was ihnen widersprach und wehe that: so war es die Art dieser Helden. Und nicht anders wußten sie ihren Gott zu lieben, als indem sie den Menschen ans Kreuz schlugen“ (KSA 10, 432). Ähnlich hatte er schon im Frühjahr desselben Jahres formuliert: „Jene nannten Gott, was ihnen widersprach: ihre Heldenart, den Menschen in sich also zu brechen: aber die Zeit ist um, daß der Mensch sich selber ans Kreuz schlug“ (NF Mai-Juni 1883, 9 [23] KSA 10, 352). In den Aufzeichnungen zum Zarathustra-Komplex im Sommer 1883 (13 [1]) thematisiert er den Zusammenhang zwischen Mitleid und Grausamkeit auch im Kontext der Frage, ob der Mensch untergehen muß, um den Übermenschen zu schaffen und des Mitleids als größter Gefahr des Übermenschen: „Mein Mitleiden ist zum Mörder geworden: und als ich den Menschen am meisten liebte, habe ich den Menschen an's Kreuz geschlagen.“ a.a.O., 442).

⁹⁵ „Zu Vieles misstrieth ihm, diesem Töpfer, der nicht ausgelernt hatte! Dass er aber Rache an seinen Töpfen und Geschöpfen nahm, dafür dass sie ihm schlecht geriethen, — das war eine Sünde wider den *guten Geschmack*“ (KSA 4, 324).

⁹⁶ KSA 4, 324f.

der Auskunft aus „Zarathustras Vorrede“ gemäß, nicht darin, daß er die Menschen liebte, sondern darin, daß er Gott liebte und die Menschen nicht, die ihm eine zu unvollkommene Sache gewesen seien.⁹⁷ Diesen Heiligen – also einen Menschen, der ganz seinem Ideal hingegeben ist – hatte der Papst gesucht und nicht gefunden, statt ihm hatte er Zarathustra gefunden⁹⁸, der auch in dieser Art Frömmigkeit, am Menschen als einer zu unvollkommenen Sache kein Genügen findend, ganz dem Ideal hingegeben zu sein, mit den beiden übereinzustimmen scheint. Alle drei sind somit nach einem Ideal aus, das die allzumenschliche Wirklichkeit übersteigt und ergänzt, an dem sie sich ausrichten und bilden können. Zarathustra jedoch lehnt die ihn in diesem Zusammenhang für die Sache des Papstes reklamierende Deutung von dessen Seite am Schluß des Kapitels dann doch deutlich ab und weist auf die nicht zu überbrückende Differenz zwischen ihren Idealen hin, indem er ihm alle Hoffnung nimmt, daß er ihm seinen Gott wiederbeleben würde. Er weigert sich mit klaren Worten, dem Papst einen Weg ins alte Ideal des verehrenden Menschen zu zeigen und erteilt sozusagen allen theologischen Vereinnahmungsversuchen eine deutliche Abfuhr:

„Wer aber nähme dir deine Schwermuth von der Schulter? Dazu bin ich zu schwach. Lange, wahrlich, möchten wir warten, bis dir Einer deinen Gott wieder aufweckt. Dieser alte Gott nämlich lebt nicht mehr: der ist gründlich todt.“⁹⁹

Dies ist eine ironische Rede, das Bild von der von der Schulter genommenen Last spielt nicht nur auf Jesu Verkündigung an¹⁰⁰, sondern auch auf die dann im Eselsfest nochmals karikierte Lesart des Christentums als der Weltinterpretation des Lasttieres, sei es ein Esel oder ein Kamel. Zarathustra läßt sich nicht erweichen, in die Rolle des Erlösers einzutreten, nachdem er die Menschen von ihren Erlösern erlöst hat, auf die Gefahr hin, den Menschen nun in einem neuen Sinn abermals ans Kreuz zu schlagen, indem von ihm die Überwindung dessen, was ihn bisher definiert hatte, und das bedeutet im letzten Grund, die Überwindung seiner selbst, gefordert wird. Die Polyvalenz dieser Ablösung des vom Gott bestimmten Menschen durch den selbstbestimmten Über-Menschen zeigt sich aber in dem bereits zitierten Wort, mit dem Zarathustra seinen guten Geschmack in religiösen Dingen darlegt, nämlich lieber das Schicksal auf eigene Faust zu machen, „Gott“ sein, aber auch „Narr“ sein. Damit wehrt er aber auch die Verehrungstendenzen des letzten Papstes ab: der soll sich selbst helfen.

⁹⁷ Vgl. KSA 1, 13; eine Reprise dieses Themas hatte Nietzsche in einer der Vorstufen zu unserem Abschnitt aus Za IV eingefügt (vgl. KGW VI/4, 614).

⁹⁸ Deutlich wiederum wird dieser plot, der auch aus dem gedruckten Text klar zu entnehmen ist,

⁹⁹ KSA 4, 325f.

¹⁰⁰ Mt 10, 37: „Wer nicht sein Kreuz nimmt und mir nachfolgt, ist meiner nicht wert“ (vgl. Lk 14,27); Mt. 16, 24: „Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach“ (vgl. Mk. 8, 34; Lk 9, 23).

3.3.4.3. Der häßlichste Mensch

In einem zweiten, hier unmittelbar anschließenden Text aus dem 4. Buch des *Zarathustra*, der Geschichte vom „häßlichsten Menschen“¹⁰¹, wird noch einmal der Tod Gottes erzählt. Zarathustra trifft in ödester Gegend auf den häßlichsten Menschen, ihn befällt angesichts desselben das Mitleiden und daran erkennt er ihn als den Mörder Gottes, als denjenigen, der den nicht ertragen konnte, der ihn „durch und durch sah“, der an diesem Zeugen Rache nehmen mußte. Der häßlichste Mensch hat sich auf der Flucht vor dem Mitleiden in diese Einöde begeben. Nach einem längeren Gespräch sagt er folgendes über den Tod Gottes:

„Aber er – musste sterben: er sah mit Augen, welche Alles sahn – er sah des Menschen Tiefen und Gründe, alle seine verhehlte Schmach und Hässlichkeit. / Sein Mitleiden kannte keine Scham: er kroch in meine schmutzigsten Winkel. Dieser Neugierigste, Über-Zudringliche, Über-Mitleidige mußte sterben.“¹⁰²

Hier wird wiederum der Tod Gottes am Mitleid thematisiert, aber nicht in jener von Heine übernommenen Ironisierung der Geschichte der Interpretationen des christlichen Gottesbegriffs, sondern vom Ekel her, den der häßlichste Mensch, der entwertete, verachtete empfindet angesichts der Zudringlichkeit des Mitleids. Diese Version der Erzählung vom Tod Gottes knüpft mit ihren drastischen Bildern an die Parabel von den Gefangenen und ihren Kontext an, insbesondere an die Aufhebung der weltlichen Gerechtigkeit durch den jenseitigen Richter und die damit einhergehende Internalisierung des Schuld- und Strafe- Komplexes. Das in dieser Weltinterpretation gezüchtete schlechte Gewissen hat schließlich den Menschen der großen Selbstverachtung hervorgebracht, als einen Typus des höheren Menschen, einen, der einen Zug am Menschen ins Extrem seiner Größe hinein ausgebildet hat.¹⁰³ Bezeichnenderweise dreht sich das Gespräch zwischen dem häßlichsten Menschen und Zarathustra auch vornehmlich um die Predigt des Mitleidens¹⁰⁴, das gerade derjenige, der in der Selbstverachtung Größe erreicht hat, als zudringlich empfinden muß und um die Predigt Jesu, mit der die Wertungen der kleinen Menschen zur Herrschaft gebracht worden seien.¹⁰⁵

¹⁰¹ Vgl. KSA4, 327-332.

¹⁰² KSA 4, 331.

¹⁰³ Zarathustra spricht, nachdem er den „hässlichsten Menschen“ verlassen hat, zu sich über diesen, wobei er ihn vor allem als Gegenstand der Reflexion im Kontext der Selbstliebe des Menschen macht, die soviel Verachtung gegen sich habe: „Auch dieser da liebte sich, wie er sich verachtete, – ein grosser Liebender ist er mir und ein grosser Verächter. / Keinen fand ich noch, der sich tiefer verachtet hätte: auch *Das* ist Höhe. Wehe, war *Der* vielleicht der höhere Mensch, dessen Schrei ich hörte?“ (KSA 4, 332).

¹⁰⁴ Vgl. KSA 4, 328ff.

¹⁰⁵ So sagt der *häßlichste Mensch* zu Zarathustra: „Und „Wahrheit“ heisst heute, was der Prediger sprach, der selber aus ihnen herkam, jener wunderliche Heilige und Fürsprecher der kleinen Leute, welcher von sich zeugte „ich — bin die Wahrheit.“ / Dieser Unbescheidne macht nun lange schon den kleinen Leuten den Kamm hoch schwellen — er, der keinen kleinen Irrthum lehrte, als er lehrte „ich — bin die Wahrheit.“ / Ward einem Unbescheidnen jemals höflicher geantwortet? – Du aber, oh Zarathustra, giengst an ihm vorüber und sprachst: „Nein! Nein! Drei Mal Nein!“ / Du warntest vor seinem Irrthum, du warntest als der Erste vor dem Mitleiden — nicht Alle, nicht Keinen, sondern dich und deine Art“ (a.a.O., 330). Wie im Dialog mit dem letzten Papst werden hier Argumente aus der Religionskritik Nietzsches dem Gesprächspartner Zarathustras in den Mund gelegt, ohne daß der perspektivische Unterschied zwischen Zarathustra und dem entsprechenden „höheren Menschen“ dadurch eingegeben würde.

Nietzsche hat auch in diesem Abschnitt mit seiner kräftigen Bildlichkeit, der ich hier im einzelnen nicht nachgehen will, wieder ganz deutlich darauf hingewiesen, daß der Tod Gottes nur in Hinblick auf Möglichkeiten des Menschseins von Interesse ist. Zu achten ist auf die Perspektivität der vom Tod Gottes erzählten Geschichten. Für den letzten Papst war der Tod sozusagen ein natürlicher Alterungsprozeß, das allmähliche Unglaubwürdigwerden eines überlebten Ideals, das im Verlauf seiner Sublimierung – gerade durch die verehrenden Menschen, die die konkreten, allzumenschlichen Züge ihres Ideals zu eliminieren trachteten – sich zusehends verflüchtigte.

3.3.4.4. Das Eselsfest

Für diese Lesart spricht auch die Reaktion des Papstes auf die „Wiedererweckung“ des alten Gottes im „Eselsfest“, der satirischen Darstellung der höheren Menschen, die ohne Verehrung nicht zu leben vermögen. Der letzte Papst verteidigt dort im Gespräch mit Zarathustra, wiederum auf seine Aufgeklärtheit „in Sachen Gottes“ verweisend, die Anbetung des Esels mit den Worten, daß es besser sei, Gott in dieser Gestalt anzubeten, „[...] als in gar keiner Gestalt“.

Anders verhält es sich da mit dem hässlichsten Menschen. Als „Mörder Gottes“ hat er nicht, wie der alte Papst, die Rolle als Zuschauer gehabt, dem sein Ideal abhanden kommt, auch aufgrund der eigenen Reflexion abhanden kommt, wie die von ihm vorgebrachten religionskritischen Argumente und sein Hinweis auf seine Aufgeklärtheit zeigen, sondern er hat offensichtlich eine aktivere Rolle gespielt bei der Tötung Gottes. Er konnte diese Idee nicht ertragen, daß es einen gibt, der ihn in die hintersten Winkel der Seele hinein erforscht – hier ist die christliche Tradition der Selbsterforschung angesprochen, das auf Augustinus zurückgehende Gottesbild dessen, der mir innerlicher ist als ich selbst, von dem her meine Innerlichkeit erst ihre Tiefe bekommt. Die vom Christentum ausgebildete Innerlichkeit der Selbstbeobachtung und Selbstprüfung wird von Nietzsche als eine letztendlich menschenverachtende dargestellt, der Typus, der dieser Tradition entspricht, ist im „hässlichsten Menschen“ zur literarischen Gestalt geworden. Nun ist es gerade dieser, dem die Schuld an der Erschaffung des Popanz, den die „höheren Menschen“ mit ihrer Verehrung des I-A-sagenden Esels aus der Idee der Ewigen Wiederkehr machen, vom „freien Geist“ angelastet wird.¹⁰⁶ Von Zarathustra zur Rede gestellt, beruft sich der hässlichste Mensch darauf, daß ja Zarathustra selbst von der Unumkehrbarkeit des Todes Gottes bestens unterrichtet sein müßte. Dies muß man in der Interpretation beachten, wenn man den Satz, den der freie Geist zuvor spricht, daß nämlich Tod bei Göttern immer nur ein Vorurteil sei, in Nietzsches Rede vom Tod Gottes sinnvoll einfügen will. Dieser Satz gibt nicht die Ansicht Nietzsches wieder, daß er neue Götter sich wünscht, dazu sind seine anderen Aussagen zu deutlich, wie wir gesehen haben. Es ist auch nicht die Ansicht

¹⁰⁶ Den Nietzsche in der Gestalt des „Wanderers und Schatten“ darstellt; vgl. KSA 4, 391.

Zarathustras. Man muß diesen Satz perspektivisch interpretieren, und er gibt hier die Perspektive der höheren Menschen wieder, die nicht ohne Verehrung, ohne Gegenstand der Verehrung somit auskommen können, also gerade derjenigen, die den Tod Gottes nicht im Vollsinn zur Selbstüberwindung des Menschen nutzen können. Es ließe sich auch noch als ironischer Kommentar des freien Geistes und Distanznahme zu dieser neuen postchristlichen Form der Religiosität lesen. Der häßlichste Mensch aber, der Mörder Gottes, zeigt, daß er in seinem reaktiven Verhalten auch noch – e negativo – dieser Idee verhaftet bleibt, wenn er Zarathustra gegenüber sich dadurch rechtfertigt, er habe hier eine Farce inszeniert, da gerade das Lachen töte: die reaktive Abhängigkeit des Kritikers vom Gegenstand der Kritik wird hier angesprochen:

„Ob Der noch lebt oder wieder lebt oder gründlich todt ist, – wer von uns Beiden weiss Das am Besten? Ich frage dich. Eins aber weiss ich, — von dir selber lernte ich's einst, oh Zarathustra: wer am gründlichsten tödten will, der *lacht*. / „Nicht durch Zorn, sondern durch Lachen tödtet man“ – so sprachst du einst. Oh Zarathustra, du Verborgener, du Vernichter ohne Zorn, du gefährlicher Heiliger, — du bist ein Schelm!“¹⁰⁷

3.4. Zusammenfassung

Im Ganzen aber scheint dieses Fest die Ablösung Zarathustras von seiner Involvierung in die Sache der „höheren Menschen“ zu sein, wenn er, als ein Gedächtnismahl, dieses Fest als sein *Zeichen* für die höheren Menschen einsetzt, aber selbst, wie am Ende von Za IV berichtet wird, seiner Wege geht, seine „Gäste“ sich selbst überlassend, indem er eine Absage an die Rolle, die ihm das Mitleid mit jenen gegeben hätte, ausspricht. Er überläßt ihnen ihre Art der Auslegung des Wiederkunftsgedankens in der Form der Karikatur, er läßt Ihnen den von ihnen – teils ernsthaft, teils schalkhaft, teils kritisch-satirisch – verehrten Esel, zu dem er sich selbst nicht macht. Wenn er sie somit als „Genesende“ bezeichnet¹⁰⁸, so liegt darin auch eine gewisse Distanzierung: sie teilen als Genesende die Auslegung des Wiederkunftsgedankens, den im Kapitel „Der Genesende“ die Tiere mit ihrem Leierkastenlied vortragen, und Zarathustra reserviert für sich eine andere Interpretation. Freilich bleibt es eine Frage der Interpretation, ob Nietzsche bei der Destruktion des Ideals bleibt oder eine Antwort findet, die aus dem alten Ideal herausführt. Für mich ist entscheidend, daß Nietzsche in dieser Spannung gedacht hat und trotz seiner Hochschätzung des Zuges am Christentum, dass es eine Anspannung auf ein Ideal hin bedeutet hatte, aufmerksam versucht, nicht verdeckterweise dieses selbe Ideal, eine allgemeine Lehre, wieder anzubiten. Man wird ihn, wie aus diesen Texten klar hervorgeht, von theologischer Seite *nicht* für eine Wiederbelebung des alten Ideals reklamieren können. Er siedelt sich sozusagen ganz klar auf der anderen Seite des „Vorurteils“ an.

¹⁰⁷ KSA 4, 392; die hier gegebene relativ grobe Interpretation versteht sich nicht als umfassend, es sind Züge an der Thematisierung des Todes Gottes in Za IV hervorgehoben worden, die die hier gegebene Darstellung dieser Problematik im Werk Nietzsches innerhalb der Fragestellung nach Entwürfen des Menschseins, die im Werk Nietzsches zu finden sind, abrundet. Eine detaillierte Untersuchung zur Rede vom „Tod Gottes“ in Za IV ist wohl einer eigenen monographischen Untersuchung vorzubehalten.

Diesen Punkt hat Nietzsche allerdings bereits in der Fröhlichen Wissenschaft erreicht. Unmissverständlich läßt er ja das fünfte Buch, die Hinzufügung zur zweiten Auflage, mit einer Reprise dieser Thematik anheben, in der die unterschiedlichen Haltungen dem Ereignis gegenüber herausgestellt werden, das einerseits grundstürzend, andererseits neue Horizonte eröffnend ist. Es sind damit aber nicht nur zwei Perspektiven angesprochen, die des Verlustes und die des Gewinnes, sondern es ist auch der Hinweis darauf, daß hier Gefahren und Wagnisse lauern, darin ausgedrückt. Nietzsche geht in der Folge auch daran, seine Erkenntnis- Moral- und Sprachkritik im fünften Buch der Fröhlichen Wissenschaft nochmals radikalisiert vorzutragen, so in dem bekannten Text „Vom Genius der Gattung“, in dem den vorzarathustrischen Achsen der historischen Kritik und der Sprachkritik die nachzarathustrische genealogische Kritik beigegeben wird. In seiner Kritik der sozialen Funktion des Bewußtseins, das über gemeinsame Symbolisierungen vermittelt ist, radikalisiert er die Kritik am zur Herrschaft gekommenen Herdenbewußtsein, das in seiner Lesart letztlich hinter den allgemeinen Normen steht:

Was über kollektive Zeichensysteme, über allgemein anerkannte und verstandene Weisen des Benennens vermittelt ist, ist zuletzt nur eine „Oberflächen- und Zeichenwelt, eine allgemeine, vergemeinerte Welt“, man weiß in dem Wissen, das des Mediums der gemeinsamen Sprache bedarf, in ihm vermittelt ist „gerade so viel als es im Interesse der Menschen-Heerde, der Gattung, nützlich sein mag“. In diesen Worten, spricht sich auch eine tiefe Skepsis darüber aus, ob aus dem Tod Gottes, aus dem Unglaubwürdigwerden eines verbindlichen Zeichensystems, das für lange Zeit das Medium für das Selbstverständnis des Menschen abgegeben hat, mittels dessen die Humanität definiert worden ist, sich eine Überwindung, wie sie in der Konzeption der Zarathustra-Schriften intendiert, vielleicht aber auch durch die Form der perspektivierenden Darstellung dekonstruiert worden ist, gewinnen lässt. Oder, wie es Nietzsche in der Götzendämmerung ausgedrückt hat:

„Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben...“

4. Die Rolle des *Ressentiment* in Nietzsches Religionskritik, bei Max Scheler und Max Weber:

4.1. Der Begriff „Ressentiment“ vor Nietzsche

Das französische Wort „ressentiment“ wird als Name für eine Klasse von Gefühlen gebraucht, solche reaktiver und zugleich negativer Natur. Es gibt dafür keine direkte deutsche Übersetzung. Im *Larousse* (ein Wörterbuch) etwa wird als deutsches Pendant neben dem Ausdruck „Ressentiment“ selbst, „verhaltener, heimlicher Groll“ vorgeschlagen. Das Wort leitet sich ab von *ressentir*, es ist seit dem 16. Jahrhundert in der französischen Literatur belegt. Anfänglich neutral für reaktive Gefühle gebraucht (etwa auch für Gefühle der Dankbarkeit), bezeichnet das Wort in der Geschichte seiner Verwendung zusehends eher negative Gefühle. Bedeutend für die Prägung des Begriffes in

¹⁰⁸ Vgl. KSA 4, 393f.

seiner heutigen Verwendung ist der Essai, „Feigheit- Mutter der Grausamkeit“ von Montaigne, in dem der Autor den Unterschied zwischen bloßer Rache am und Tötung des Gegners auf die Feigheit zurückführt. Die Rache zielt demnach darauf, einen nachhaltigen Eindruck im Feind zu hinterlassen, der ihn von zukünftigen Angriffen abhält, während die Tötungsabsicht primär einer Furchtsamkeit entspringt. Montaigne führt hier also einen Unterschied in der Reaktionsweise auf einen Angriff, eine Beleidigung, eine Verletzung ein, den man folgendermassen fassen könnte:

Im ersten Fall ist sich der Rache Übende seiner Kraft gewiß, er weiß um seine Überlegenheit, und kann, um Rilke zu adaptieren, „gelassen verschmähen, den Gegner zu zerstören“. Im zweiten Fall ist die Furcht vor dem Gegner der Ratgeber. Ressentiment ist dabei das Gefühl, das im ersten Fall im Gegner hinterlassen wird. Im zweiten Fall wird eben dieses gefürchtet, weil es wiederum auf Rache drängt und durch Zerstörung des Gegners wird diesem die Möglichkeit dazu genommen.

4.2. Der Begriff „Ressentiment“ bei Nietzsche

4.2.1. Ernst Dühring als Philosoph des Ressentiment

Friedrich Nietzsche gilt in der Philosophiegeschichtsschreibung allgemein als derjenige, der, ausgehend von der Verwendung des Wortes bei Montaigne, dem „Ressentiment“ einen präzisen philosophischen Sinn gegeben hat, wenn er auch keine umfängliche Analyse dieser Art des Fühlens vorgelegt hat. Nietzsche führt das Wort in GM ein, in der ersten Abhandlung, im Abschnitt 10. Dort nimmt er die in JGB 260 von ihm vorgetragene begriffliche Unterscheidung von Herren- und Sklavenmoral wieder auf, fasst sie aber als die Unterscheidung von vornehmer Wertungsweise und Sklavenmoral. Doch der Begriff stammt nicht von Nietzsche, sondern aus Eugen Dührings Schrift „Der Wert des Lebens“, die Nietzsche im Sommer 1875 gelesen und exzerpiert hatte. In Nietzsches umfassenden Dühring-exzerpt findet sich auch diese Stelle:

„Das Rechtsgefühl ist ein Ressentiment, gehört mit der Rache zusammen; auch die Vorstellung einer jenseitigen Gerechtigkeit geht auf das Rachegefühl zurück“.

Bei Dühring heißt es, das Rechtsgefühl sei „wesentlich ein ressentiment, eine reactive Empfindung, es gehört mit der Rache in dieselbe Gefühlsgattung“. Interessanterweise sieht Nietzsche in dieser Bestimmung der Gerechtigkeit selbst ein Ressentiment am Werk: für ihn ist Dühring, gerade als Antisemit, der Philosoph des Ressentiment. Dies hängt zunächst damit zusammen, dass Nietzsche das Ressentiment anders bestimmt als Dühring. Während es bei Dühring eine mechanische Reaktion darstellt, ist für Nietzsche derjenige Vorgang, den Freud später als „Verschiebung“ bezeichnen wird, der springende Punkt am Ressentiment. Das Ressentiment besteht demzufolge darin, dass nicht unmittelbar Rache genommen wird, sich die Reaktion auf eine Verletzung oder Beleidigung nicht sofort, aus einem Wissen um die eigene Stärke heraus, entlädt, sondern die Reaktion aufgeschoben wird, resp. sich in Ersatzhandlungen Luft macht.

4.2.2. Herren und Sklaven

Hier kommt nun Nietzsches Unterscheidung von Herren- und Sklavenmoral zum Tragen, wie er sie in „Zur Genealogie der Moral“ verwendet, verbunden mit der Beobachtung, die wir schon bei Montaigne finden, dass die von Furchtsamkeit bestimmte Rachehandlung ihr eigenes Gepräge hat. Diese Verschiebung der Reaktion hat demnach in einem Ohnmachtsgefühl ihren Ursprung.

Gehen wir von einer einfachen Überlegung aus:

Gesetzt den Fall, dass sich diejenigen im Leben durchsetzen, die stärker, mächtiger, lebensvoller, kräftiger sind, dann werden in einer nach den Werten des aufsteigenden Lebens bestimmten Gesellschaft auch diejenigen an der Macht sein, also herrschen. Diese werden in ihrem Verhältnis den Beherrschten gegenüber nicht von Furcht bestimmt sein. Wenn sie diese nun verletzen, beleidigen, ihnen Schmerz zufügen, dann aus einer Position der Stärke heraus, die nicht nochmals auf die eigenen Handlungen zu reflektieren braucht, also in einer naiven Art und Weise. Auf der anderen Seite stehen die Beherrschten, mit Nietzsches Worten die Sklaven, denen eine direkte Reaktion auf eine Verletzung durch einen sogenannten Herren aus ihrer Position der Schwäche, der Ohnmacht heraus, versagt ist. Nietzsche spricht hier also in erster Linie nicht über real vorfindbare Verhältnisse von Herrschaft und Knechtschaft, sondern er konstruiert – aus dem Anteilhaben am als Machtsteigerung aufgefaßten Leben - zwei Typen, einen der Stärke und einen der Schwäche, um Typen von Handlungs- und Reaktionsweisen zu schildern, die er zur Analyse von Moral und Religion gebraucht. Die Schwachen können nun nicht direkt reagieren, also können sie sich ihrer durch die Verletzung hervorgerufenen negativen Gefühle nicht sofort durch eine Handlung der Entladung entledigen, sondern sie werden diese in sich zurückhalten. Dadurch entsteht in ihnen aber auch erst so etwas wie eine seelische Tiefendimension, sie sind also nicht mehr naiv, sondern reflektiert und raffiniert. Die Moral ist nun nach Nietzsche eine Erfindung solcher Seelen, denn sie dient zunächst dazu, den Racheimpuls zu verschieben und symbolisch, etwa in der moralischen Entrüstung, in der Vorstellung eines jenseitigen Gerichtes usw. abzureagieren. Erst dadurch verfestigt sich aber der Gegensatz zwischen „gut“ und „schlecht“, der einer „vornehmen“ Moral entspringt in denjenigen zwischen „Gut“ und „Böse“. Während „gut“ und „schlecht“ stets relativ ist, auf eine bestimmte Position bezogen, also auf ein Individuum oder eine Gruppe, für die etwas „gut“ oder „schlecht“, somit anstrebenswert oder vermeidenswert ist, ist der Gegensatz von „gut“ und „böse“ dergestalt organisiert, dass seine Glieder unterschiedslos auf alle Handlungen und Menschen, als ein sozusagen „ontologisches“ Prädikat angewandt werden. Nietzsche macht das Ressentiment, eine reaktive Haltung, die statt unmittelbarer Affektentladung den negativen Affekt verschiebt, für die Ertablierung eines solchen, überzeitlich gültigen Wertekanons verantwortlich.

4.2.3. Gerechtigkeit und Ressentiment

Während aber für Dühring die Idee der Gerechtigkeit aus dem Ressentiment stammt; leitet Nietzsche in der Genealogie der Moral die Gerechtigkeit aus den Tauschverhältnissen der Menschen her, die die Beziehung von Gläubiger und Schuldner mit sich bringen. In diesen ist, über die Idee der Obligation, für Nietzsche die Idee des Ausgleichs eines angerichteten Schadens grundgelegt, der, als Verlängerung und Aufschiebung des unmittelbaren Impulses, in Zorn über ihn zu geraten, zunächst die Idee der Strafe impliziert. Ohne darauf einzugehen, wie Nietzsche hier Grausamkeit als Triebfeder der menschlichen Strafsysteme analysiert, sei betont, dass er genau hier den Ursprung der Idee der Gerechtigkeit sieht. Sie besteht darin, einen Ausgleich zwischen Gleichstarken herzustellen und die Schwächeren zu einem solchen zu zwingen, um dem Wüten des Racheimpulses Einhalt zu gebieten. Es handelt sich also nicht um ein reaktives Gefühl, sondern um ein positives. Auch hier bezieht sich Nietzsche offensichtlich auf rein positives Recht, ohne dem eine metaphysisch-ontologische Grundlage zu geben. Es handelt sich um einen Ausgleich zwischen den Individuen und in weiterer Folge zwischen der Gemeinschaft und den ihr angehörenden Individuen, die im Verhältnis zur Gemeinschaft wie der Schuldner zum Gläubiger stehen. Auf dieser Grundlage entwickelt sich lt. Nietzsche erst eine zweite Form der Gerechtigkeit, die den Angreifer „objektiv“ im Sinne der Distanzierung des persönlichen Schadens betrachten kann. Hier ist eine andere Objektivität gemeint als die angebliche Objektivität der Moral, die eine allgemeine Regel aufstellt, unter der alle beurteilt werden. Diese allgemeine Regel ist aber, weil sie aus dem Ressentiment stammt, einem reaktiven Gefühl, vom Eindruck bestimmt, den die Handlung des Schädigers am Geschädigten hinterläßt, der zu direktem Ausgleich nicht mächtig genug ist. Sie ist also auf der Grundlage einer verzerrten Wahrnehmung entworfen. Die Gerechtigkeit, von der Nietzsche als Resultat eines aktiven, positiven Affektes spricht, distanziert nun gerade den aus dem erlittenen Schaden entstandenen Eindruck des Schädigers im Geschädigten und ist in diesem Sinne „objektiv“. Gerechtigkeit besteht also für Nietzsche auch in diesem Sinne in einem Aufheben des unmittelbaren Racheimpulses, in einer Sistierung der Rache, aber aktiv und aus einer Position der Stärke heraus. Dühring seinerseits führt Gerechtigkeit auf Rache zurück, somit auf eine Verschiebung und keine Sistierung des Rachegefühls und zeigt sich darin, Nietzsches Analyse gemäß, als Mensch des Ressentiment.

4.2.4. Stärke und Schwäche

Wie aus dem Ausgeführten bereits erhellt, ist Nietzsches zentraler Gesichtspunkt bei seiner Analyse der Moral mittels des Ressentimentbegriffes derjenige der Stärke und der Schwäche. Dies drückt er zwar bekanntlicherweise innerhalb seiner Interpretation allen Geschehens als Wille zur Macht durch die Kategorien von Machtsteigerung und -verlust, resp. Ohnmacht aus, doch muss man sich hüten, hier allzu plumpe Vorstellungen von Macht zugrunde zu legen.

Das Problem, das Nietzsches Denken antreibt, besteht darin, dass Leben notwendigerweise

Prozesse der Übermächtigung und damit auch Leiden miteinschließt. Der Starke ist nun derjenige, der das Leben, so wie es ist, trotzdem bejahen kann, während der Schwache daraus eine Ablehnung des Lebens, wie es ist, ableitet. Er wünscht sich eine endgültige Aufhebung des Leidens, er verlagert den Schwerpunkt des Daseins aus dem „Hier und Jetzt“ in einen fernen Zustand, in ein Jenseits.

Anders herum betrachtet, fragt sich Nietzsche, welcher Typus es denn nötig habe, sich ein Ende des Leidens zu wünschen, ja woher denn diese Fixierung des Blicks resp. des Empfindens auf den gegensätzlichen Aspekt Lust/Unlust, als einem der mit dem Leben verbundenen Aspekte, stamme:

„Die **Präokkupation durch das Leiden** bei den Metaphysikern ist ganz naiv. ‚Ewige Seligkeit‘: psychologischer Unsinn. Tapfere und schöpferische Menschen fassen Lust und Leid *nie* als letzte Werthfragen, – es sind Begleit-Zustände, man muß Beides *wollen*, wenn man etwas *erreichen* will. – Darin drückt sich etwas Müdes und Krankes an den Metaphysikern und Religiösen aus, daß sie Lust- und Leidprobleme im Vordergrunde sehen. Auch die *Moral* hat nur deshalb für sie solche *Wichtigkeit*, weil sie als wesentliche Bedingung in Hinsicht auf Abschaffung des Leidens gilt“ (KSA, NF, 12, 328).

4.3. Ressentiment und Religion

Nietzsche beschränkt sich nun in seinen Schriften nicht auf eine genealogische Analyse, sondern erhebt zugleich den Anspruch, in der Untersuchung der metaphysischen Begründung der Kultur eine Fehlentwicklung aufgezeigt zu haben, wie ein medizinischer Diagnostiker das Symptom einer Schwächung und Krankheit entdeckt zu haben.¹⁰⁹ Die Krankheit stellt er nun an verschiedenen Religionen fest und seine Beschäftigung mit diesen ist geprägt von der Diagnose der Erkrankung einerseits, aber auch von der Idee, daß diese Bewegungen nicht nur Krankheiten, sondern auch Versuche zu ihrer Heilung darstellen. So zieht er in den Werken des Jahres 1888 den Buddhismus dem Christentum vor, weil er eine ressentimentfreie Form der Hygiene¹¹⁰ für einen bestimmten Menschentypus darstelle, nämlich für denjenigen, der am Leben leidet, während das Christentum aus einem ähnlichen Ansatz in der Predigt und im Leben Jesu eine Religion der Rache geformt habe.

Diese Bewertungen im Kontext von AC und EH, auf die ich hier im einzelnen nicht eingehen kann, zeigen, daß er in der Predigt Jesu zwar eine Parallele zum Buddhismus erkennt, den er ja als eine Form der Hygiene für späte Menschen betrachtet, aber das aus der Reaktion der Jünger auf den Tod Jesu entstandene Christentum als eine Anstalt ansieht, starke Menschen zu schwächen und krank zu machen.¹¹¹ Man könnte also sagen, daß der Buddhismus und das Christentum aus der gleichen

¹⁰⁹ Das therapeutische Paradigma hat eine lange Geschichte in Nietzsches Beschäftigung mit der Religion, vom Vergleich der moralischen Anweisungen Jesu mit der Arbeit eines schlechten Zahnarztes in KSA, WS, 2, 589f. bis zur Darstellung des Buddhismus als einer Hygiene für überreizte und übergeistigte Wesen, gegen deren Depression „Buddha hygienisch vor[geht],“ in KSA, AC, 6, 186f.; ähnlich formuliert er in dem Nachlaßfragment 24 [1] aus 1888 (KSA, NF, 13, 618).

¹¹⁰ In KSA, EH, 6, 273, erwähnt er jenen tiefen „Physiolog[en] Buddha“ dessen „[...] ‚Religion‘[...] man besser als eine Hygiene bezeichnen dürfte, um sie nicht mit so erbarmungswürdigen Dingen wie das Christentum ist, zu vermischen“.

¹¹¹ Vgl. etwa den Beginn des §42 von AC, wo er in Christi Lehre etwas erblickt, was mit seinem Tod abrupt zu Ende war, nämlich einen „[...] Ansatz zu einer buddhistischen Friedensbewegung, zu einem thatsächlichen, *nicht* bloss verheissenen *Glück auf Erden*. Denn dies bleibt — ich hob es schon hervor — der Grundunterschied zwischen den

Krankheit entstanden sind, nämlich dem Leiden am Leben, einer Art Immunschwäche, die es den Erkrankten nicht erlaubt, das Faktum des Leidens in das Leben sinnvoll zu integrieren. Während aber der Buddhismus eine Abkehr vom Leben fördert, die die Erkrankten ruhig stellt und von den Gesunden in einer Art geistiger Diät und Seklusion trennt, ist das Christentum Nietzsche zufolge als eine gefährliche Infektion in die Welt getreten, die weniger darauf aus war, die Erkrankten zu heilen, als alle Welt krank zu machen.

4.2.6. Nietzsches Lösung

Nietzsche stellt nun, über diese Diagnose hinaus, auch noch den Anspruch, die Krankheit, die er *décadence* nennt, heilen zu können, als Arzt der Kultur zu wirken. Er will einen Gegenvorschlag einbringen, der eine neue Kultur ermöglicht, die nicht mehr metaphysisch begründet ist, sondern eine Antwort von einer Position aus gibt, in der die Gegensätzlichkeit in der Welt bejaht werden kann, ohne diese in einem Unbedingten zu verankern. Nur so kann man lt. Nietzsche der Tendenz zur Abwertung der Welt, zum Nihilismus, entgehen. Diesen Gegenvorschlag tauft er auf den Namen „Dionysos“. Damit kann aber offensichtlich keine Wiederaufnahme einer archaischen griechischen Religiosität gemeint sein, da die Radikalität von Nietzsches Denken die illusorischen Grundlagen der Kultur bloßlegt und nach einem Weg sucht, daraus weder einen Kulturpessimismus abzuleiten, noch zu einer einseitigen Abspannung der darin sich zeigenden grundsätzlichen Gegensätzlichkeit des Lebens zu gelangen.

Hiermit ist ein die Interpretieren von Nietzsches Werk zu verschiedenen, ja einander entgegengesetzten Reaktionen veranlassendes Problem verbunden, das man mit dem Titel „Doppelcharakter des Willens zur Macht“ bezeichnen könnte. Es verleiht dieser Konzeption eine starke Spannung.¹¹² Die von Nietzsche vorgeschlagene Beschreibung der Welt als eines immanenten, interpretativen Prozesses relationaler Willen zur Macht, birgt, wie es die Analyse von Pavel Kouba mit guter textlicher Evidenz nahelegt, die philosophische Konsequenz, den „Willen zur Macht“ einerseits als „Wille zur Herrschaft“ zu lesen, andererseits, da der Wille gesteigert werden soll und gerade am Widerstand wächst, als „Wille zur Differenz“.¹¹³ Von der Seite der Differenz her, die in einigen Interpretationen ja auch hervorgehoben wird, kann man den perspektivischen Charakter

beiden *décadence*-Religionen: der Buddhismus verspricht nicht, sondern hält, das Christentum verspricht Alles, aber *hält Nichts*.“ (KSA, AC, 6, 215). Im Christentum sieht er jene Moral verwirklicht, die dasjenige „[...] was die aufsteigende Bewegung des Lebens, die Wohlgerathenheit, die Macht, die Schönheit, die Selbstbejahung auf Erden darstellt, [...] als das Böse, als das Verwerfliche an sich“ darzustellen bestrebt, wozu eine Welt, von der aus gesehen dies so aussieht, imaginiert wird (KSA, AC, 6, 192). Diese Zusammenhänge müßten freilich viel detaillierter dargestellt werden, als dies hier geschehen kann.

¹¹² Die Hinwendung Nietzsches zur „Leidenschaft der Erkenntnis“, um an die Stelle der Spannung, die das Christentum in die Menschenwelt gebracht hat, eine neue Anspannung zu setzen, hat *Marvo Brusotti, Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra. Berlin-New York 1997*, detail- und kenntnisreich beschrieben.

¹¹³ Pavel Kouba, *Der wirkliche Wille zur möglichen Macht, in: Entdecken und Verraten. Zu Leben und Werk Friedrich Nietzsches* [Hrsg. A. Schirmer / R. Schmidt], Weimar 1999, 332-342.

von Nietzsches Denken in den Vordergrund stellen. Hier entfaltet die in der erkenntnis skeptischen Seite an Nietzsches Denken verbundene Annahme der illusorischen Struktur der Kultur sozusagen ihre subversive Kraft und kann gerade zur Dekonstruktion vorhandener Machtverhältnisse eingesetzt werden. Auf der anderen Seite aber, aus der Perspektive der vereinheitlichenden Absicht des Willens zur Macht als Wille zur Herrschaft her betrachtet, schlägt Nietzsche ja nicht bloß eine Interpretation vor (was er muß, um nicht in Widerspruch zu seinen eigenen erkenntniskritischen Voraussetzungen zu gelangen), sondern auch eine, die sich durchsetzen will. Er will die herrschende Weltinterpretation, die seiner Analyse zufolge aus dem Ressentiment erwachsen ist, an dem historischen Punkt, an dem er die Grundlagen dieser Interpretation im Angriff der historischen Kritik sich auflösen sieht, durch eine neue Interpretation ersetzen und die in seinen Augen starken Menschen zur Macht bringen. Es sind das diejenigen, die das Leiden, ohne Rachegefühle dazu nötig zu haben, in das Leben integrieren können. Offensichtlich müssen aber erst die Bedingungen zum Entstehen dieses neuen Menschentypus geschaffen werden, Bedingungen, die den ja sagenden Menschen heranbilden helfen, so wie das infektiöse Christentum den neinsagenden Menschen herangezüchtet hat.

Zum Begriff des „Ressentiment“ nach Nietzsche

4.5.1. Max Schelers Schrift über das Ressentiment¹¹⁴

Nietzsches Begriff des Ressentiment, ist nun, unabhängig von diesem Programm Nietzsches wirkmächtig geworden. So hat Max Scheler in einer eigenen Studie „das Ressentiment im Aufbau der Moralen“ die bürgerliche Moral seiner Zeit auf das Ressentiment zurückzuführen versucht. Er definiert Ressentiment in folgender Art und Weise:

„Ressentiment ist eine *seelische Selbstvergiftung* mit ganz bestimmten Ursachen und Folgen. Sie ist eine dauernde psychische Einstellung, die durch systematisch geübte Zurückdrängung von Entladungen gewisser Gemütsbewegungen und Affekte entsteht, welche an sich normal sind und die gewissen dauernde Einstellungen auf bestimmte Arten von Werttäuschungen und diesen entsprechenden Werturtheilen zur Folge hat. Die hier an erster Stelle in Betracht kommenden Gemütsbewegungen und Affekte sind: Rachegefühl und –impuls, Haß, Bosheit, Neid, Scheelsucht, Hämischkeit.“

Ohne hier im einzelnen auf die genauen Analysen der von Scheler genannten Einstellungen einzugehen, möchte ich einige Züge, die Scheler an ihnen hervorhebt, erwähnen. Offensichtlich macht er einen Unterschied zwischen reaktiven Gefühlen und Ressentiment. Letzteres liegt dann vor, wenn erstere in ihrer Entladung gehemmt sind und dadurch habituell werden. Er schließt sich hier sehr eng an Nietzsche an. Er hebt weiters an der Rache, aber auch am Neid und anderen reaktiven Affekten hervor, dass diese am ehesten habituell werden, wenn sie sich auf Zustände beziehen, die dem Willen des Einzelnen entzogen sind. In diesem Zusammenhang führt er das Beispiel des Krüppels an, dem schon seine bloße Existenz als ein behinderter Mensch ein Anlaß zu Rache respektive zum Neid auf solche ist, die es besser haben. Hier zeigt sich schon, dass, was Scheler weiter hervorhebt, das Ressentiment auf einer bestimmten Art des Wertvergleichens beruht, das die ressentimentbehafteten Menschen von einer Entwertungstendenz bestimmt sein läßt.

Als weiteres Beispiel für eine verfestigte Ressentimenthaltung bringt er den Typus der „Ressentimentkritik“, dem es weniger auf die tatsächliche Änderung der Zustände, die kritisiert werden, als auf die Kritik selbst ankomme.

Scheler macht nun eine bestimmte Art des Wertvergleiches zur Grundlage der Ausbildung der als „Ressentiment“ bezeichneten Grundhaltung. Er unterscheidet eine „vornehme“ von einer „gemeinen“ Art des Wertens. Eine lt. Scheler „vornehme“ Haltung in der Erfassung des anderen besteht darin, den Wert schon „vor“ dem Vergleich zu erfassen. Damit meint er, dass aufgrund eines sicheren Selbstwertgefühles der andere sozusagen an sich aufgefaßt wird. Darin liegt eine Nähe

¹¹⁴ Max Scheler, Das Ressentiment im Aufbau der Moralen [Hrsg. von Manfred S. Frings]. Frankfurt am Main 1978. (Zuerst erschienen: 1915).

zu Nietzsches „objektiver Gerechtigkeit“, die gerade vom Bezug des Schädigenden auf den Geschädigten absieht. Bei Scheler handelt es sich darum, dass der Wert des anderen, etwa eine bestimmte Fähigkeit, die dieser besitzt und zu einem hohen Grad entwickelt hat, an sich erfaßt wird. Eine zweite Art des Wertvergleichs erfaßt den Wert des anderen nur aus der Relation auf das eigene Wertgefühl heraus, es wird also zunächst nur *e negativo* erfaßt, dass man selbst diese Fähigkeit weder besitzt noch entwickelt hat. Diese letzte Haltung kann man lt. Scheler nun entweder als Streber oder als ressentimentgesteuerter Mensch einnehmen. Der Streber ist dabei die vergleichsweise kraftvolle Variante. Er sucht energisch und kraftvoll nach bestimmten Gütern zu streben. Es macht ihn nun zum *Streber*, dass nicht die angestrebte Sache um ihrer selbst Willen erstrebt wird, sondern dass es ihm in erster Linie um die Geltung seiner Person im Unterschied zu anderen geht. Eine von einem solchen Typus geprägte Gesellschaft ist Scheler zufolge vom Konkurrenzdenken beherrscht.

Der Ressentimenttyp nimmt nun dieselbe Art von Wertvergleich, wie der Streber, vor, mit dem Unterschied, dass er ihn aus einer Position der Ohnmacht, der Schwäche heraus vollzieht, die ja lt. Nietzsche und Scheler zum Ressentiment prädisponiert. Der Ausweg zur Lösung der dadurch entstehenden Spannung, den der Streber in der aktiven Arbeit an der Steigerung seines Selbstwertgefühls hat, bleibt dem „Ohnmächtigen“, dem Schwachen versperrt und somit kann er, um zu einem Ausgleich zwischen sich und den aufgefaßten Werten zu kommen, nur letztere entwerten. Es entsteht der scheele Blick auf alles, was man selbst nicht haben oder leisten kann.

Man könnte zusammenfassend sagen, dass Scheler etwas Ähnliches beschreibt, wie es die Adlersche Schule der Psychoanalyse im Phänomen des Minderwertigkeitskomplexes erfaßt hat. Der Typus des Strebers, wie ihn Scheler beschreibt, trägt Züge des überkompensierenden Menschen, wie ihn Alfred Adler gezeichnet hat. Ressentiment entstünde, so gesehen, dann, wenn einem Menschen mit Minderwertigkeitsgefühl der Weg zur (Über-)kompensation versperrt bleibt.

An seine Analyse schließt Scheler eine Aufzählung von zwischenmenschlichen Situationen, die seiner Ansicht nach zum Ressentiment prädisponieren, ohne dass sie notwendigerweise zu einer solchen Haltung führten.

Das erste Beispiel, die Rolle der Frau in der Gesellschaft, die sie zu Konkurrenz mit ihresgleichen um ein Gut (den Mann) verdammt, dessen Erwerb nicht völlig von ihrem Willen abhängig ist, ist freilich zeitbedingt, zeigt aber sehr schön, worum es hier geht: nicht, dass eine soziale Rolle schicksalhaft zu einer solchen ressentimentgeladenen Haltung führt, sondern dass in bestimmten Gesellschaften die Machtverhältnisse bestimmte Individuen in eine solche Position drängen. Etwa im Verhältnis der älteren zur jüngeren Generation, wobei die ältere, die manche der Werte, die die Jugend noch verwirklichen kann, nur mehr als unerfüllbaren Wunsch empfindet und aus dieser Situation heraus alle Werte der Jugendlichkeit schlecht macht. Ein weiteres Beispiel ist das der alten Jungfer, die sich einzig damit beschäftigt, die sexuellen Beziehungen in ihrer Umgebung

auszuspionieren und schlecht zu machen. Das ist alles menschlich-allzumenschlich, ihm kann aber sowohl auf institutioneller als auch auf individueller Ebene begegnet werden.

Gegen Nietzsche nimmt Scheler in der Wertung der christlichen Moral Stellung. Seiner Ansicht nach ist das Priestertum dadurch, dass es als Vertreter der Religion in der Welt wirkt, anfällig für das Ressentiment in der Form der Abwertung alles Weltlichen, aber dies sei nicht notwendig so. Er nimmt also die radikale Kritik Nietzsches am Priestertum, die seiner Kritik am Judentum des zweiten Tempels und am Christentum zugrunde liegt, zurück. Weiters meint er, dass im Christentum ein Fortschritt gegenüber der griechischen Konzeption des Göttlichen geschehen sei. Ginge es dort, auch noch in Platos Ideenlehre, um eine Angleichung an das Göttliche, um persönliche Vervollkommnung, habe gerade das Christentum eine Konzeption des Absoluten entwickelt, in der dieses aus freiem Entschluss und Lebensfülle sich gnadenhaft dem Menschen zuwende. Daraus folge eine Umkehr in der Idee der Liebe: aus der Erfahrung der geborgenheit im Göttlichen wende sich der Christ liebend dem Kleinen, Erbärmlichen, Schwachen zu, nicht weil es klein, erbärmlich, schwach ist, sondern weil das darin noch Gesunde, Starke und Ganze gestärkt werden soll. Die auf die zu erreichende Identifikation mit dem Göttlichen hin angelegte Selbstvervollkommnung des antiken Menschen hingegen, der Lebensangst eigne, fürchte aus dieser Haltung heraus den Kontakt mit dem Kleinen, Erbärmlichen und Schwachen.

3.2. Zur Rolle des Ressentiment in Max Webers Religionssoziologie

Max Weber hat Nietzsches Verwendung des ressentiment-Begriffes zur Analyse von religiösen Bewegungen übernommen. Im §7 von Kapitel 5 seines nachgelassenen Hauptwerkes „Wirtschaft und Gesellschaft“ widmet er sich der Thematik „Stände, Klassen und Religion“. Die ihn dabei beschäftigende Frage ist, wie bestimmte soziale Positionen, wie die Zugehörigkeit zu bestimmten Schichten der Gesellschaft zu bestimmten religiösen Einstellungen prädisponieren. In der Regel ist seine Interpretation relativ differenziert und es kann hier nicht auf alle Verästelungen seiner Argumentation eingegangen werden. Er behandelt der Reihe nach Adel, Bürokratie, Bürgertum (eine in sich sehr inhomogene Gruppe) und schließlich die untersten, von der Leitung der Gesellschaft resp. deren aktiver Mitgestaltung ausgeschlossenen Stände (Sklaven, Proletariat). Das Grundprinzip seiner Ausführungen bildet dabei die Unterscheidung von „privilegiert“ und „negativ privilegiert“. Es muß aber beachtet werden, dass Weber innerhalb dieser Unterscheidung nochmals nach dem tatsächlichen Grad an Macht, also nach dem faktischen Einfluß innerhalb der Gesellschaft unterscheidet. Dadurch ergibt sich ein relativ komplexes und differenziertes Muster in seinen Ausführungen. Zunächst hält Weber sozusagen die grundsätzliche Unterscheidung fest: Die Funktion der Religion - und nur davon spricht der Religionssoziologe - richtet sich nach dem Begriff der Würde, den eine Klasse hat. Privilegierte Klassen haben demnach ihr Würdegefühl in dem, was sie sind, während die negativ privilegierten ihre Würde in dem finden, worauf sie aus sind. Diesem

Gedanken kann man eine gewisse Nähe zu Schelers Unterscheidungskriterium der Arten der Werterfassung und damit auch zu Nietzsches Begriff der Stärke und der Schwäche attestieren. Für Weber wird die Funktion der Religion für die Privilegierten eher in der Legitimierung des status quo liegen. Doch auch hier argumentiert er differenziert, indem er etwa das Beispiel der homerischen Weltsicht anführt, in der der Held nicht wegen, sondern trotz der Götter sein Sein vollendet. In den von der Würde des in sich ruhenden Wesens, dessen Vornehmheit gerade darin besteht, nicht über sich hinauszudeuten, bestimmten Religionen findet also eine prinzipiell diesseitsorientierte Haltung ihren Ausdruck. Das Gegenstück zu einer legitimierenden Funktion der Religion bildet die von nichtprivilegierten ausgebildete Erlösungsreligion. Erlösung wird genau dann notwendig, wenn es eine Not zu wenden gilt, die nicht aus eigener Kraft unmittelbar gewendet werden kann. Die Situation der negativ Privilegierten ist im Allgemeinen also von dem Wunsch nach Erlösung vom Leiden charakterisiert. Dieser Wunsch kann sich religiös ausdrücken. Am deutlichsten hat diese Erlösungshoffnung Weber zufolge im Judentum und in den Hindu-Religionen religiöse Gestalt gewonnen. Das jüdische Volk ist für Weber, seit der exilischen und nachexilischen Zeit, das *Pariavolk* par excellence, im allgemeinen Sinn des Wortes. Es ist negativ privilegiert und befindet sich in einer ökonomischen und sozialen Sonderstellung der Umwelt gegenüber. Und je gedrückter die Lage, umso stärker wird die Bindung an die Gruppe, die ihre Gemeinschaft vor allem über genaue religiöse Observanz als Weg zur Herbeiführung einer grundlegenden Änderung der Situation definiert. Das gilt Weber zufolge sowohl für die unterkastigen Hindus als auch für das Judentum. Allerdings sieht er hier einen charakteristischen Unterschied am Werk. Im festen Kastensystem des Hinduismus kann der einzelne durch Befolgung der religiösen Riten seine Wiedergeburt in einer besseren sozialen Stellung herbeiführen, nach dem Gesetz des Karma. Im Judentum bildet sich dagegen allmählich die Idee des Messianismus aus. Durch religiöse Observanz wird Gott zum Eingreifen zugunsten seines Volkes bewegt, damit er eine neue Ordnung der Dinge herbeiführe, in der die jetzt Unterdrückten zur Herrschaft gelangen werden. Dieser Unterschied zwischen dem Judentum des zweiten Tempels und der indischen Erlösungshoffnung innerhalb des Kastensystems scheint Nietzsches Favorisierung des letzteren nahe zu kommen.

Genau an dieser Stelle seiner Überlegungen macht Weber nun auf die Rolle des Ressentiment, auf den Gedanken der Vergeltung und der Rache, aufmerksam und führt Nietzsche als denjenigen an, der diese Zusammenhänge zuerst gesehen hätte. Ähnlich wie Scheler betont er dabei auch, dass die Überzeugung von der Schicksalhaftigkeit der eigenen Situation im Sinne des unverdienten schlechten Loses dem Ressentiment zugrunde liege.

Allerdings stimmt Weber Nietzsche in zwei Punkten nicht zu:

a) er sieht das Christentum nicht so sehr ressentimentverhaftet wie Nietzsche das tut. In diesem Zusammenhang zitiert er Nietzsches Wort vom „Sklavenaufstand in der Moral“ und meint, dass man von einem solchen nicht sprechen könne. Ihm zufolge schafft das universalistisch angelegte

Christentum, das eine Abkehr von der Welt fordert, einerseits gerade die Idee einer nach außen geschlossenen Kaste oder Gruppe ab und kann, in seiner prinzipiellen Weltabkehr, auch nicht als grundlegend vom Ressentiment motiviert angesehen werden. Interessanterweise vergleicht er in dieser Hinsicht die Haltung Jesu mit derjenigen des Buddha, der in seiner Abkehr von der Welt gerade nicht vom Ressentiment bestimmt gewesen sei. Somit folgt er hier erstaunlicher Weise Nietzsche weiter, als ihm selbst bewußt ist.

Offensichtlich hat Weber also AC nicht zur Kenntnis genommen, wo sich sowohl die auch von Weber vorgenommene Annäherung der Lehre Jesu von der vergebenden Liebe an die Weltabkehr des Buddha findet, als auch eine deutliche Distanzierung des Buddhismus vom Ressentiment. Einige Stellen, an denen Weber den Buddhismus beschreibt, klingen in der Tat sehr stark an Nietzsches diesbezügliche Ausführungen an. Ebenso übersieht Weber die Unterscheidung, die Nietzsche zwischen der Botschaft Jesu und der nach dem Kreuzestod entstandenen ressentimenthaften Verkündigung der Apostel, insbesondere aber des paulinischen Christentums gemacht hat. Er bringt, mit anderen Worten, Einschränkungen an Nietzsches Ressentiment-Lehre an, die dieser selbst schon vorgenommen hat.

ANHANG

1.

Friedrich Wilhelm Nietzsche. Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne (1873). In: Kritische Studienausgabe Werke 1, 873-890, 875-879

In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Thiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmüthigste und verlogenste Minute der „Weltgeschichte“: aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Athemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Thiere mussten sterben. — So könnte Jemand eine Fabel erfinden und würde doch nicht genügend illustriert haben, wie kläglich, wie schattenhaft und flüchtig, wie zwecklos und beliebig sich der menschliche Intellekt innerhalb der Natur ausnimmt; es gab Ewigkeiten, in denen er nicht war; wenn es wieder mit ihm vorbei ist, wird sich nichts begeben haben. Denn es giebt für jenen Intellekt keine weitere Mission, die über das Menschenleben hinausführte. Sondern menschlich ist er, und nur sein Besitzer und Erzeuger nimmt ihn so pathetisch, als ob die Angeln der Welt sich in ihm drehten. Könnten wir uns aber mit der Mücke verständigen, so würden wir vernehmen, dass auch sie mit diesem Pathos durch die Luft schwimmt und in sich das fliegende Centrum dieser Welt fühlt. Es ist nichts so verwerflich und gering in der Natur, was nicht durch einen kleinen Anhauch jener Kraft des Erkennens sofort wie ein Schlauch aufgeschwellt würde; und wie jeder Lastträger seinen Bewunderer haben will, so meint gar der stolzeste Mensch, der Philosoph, von allen Seiten die Augen des Weltalls teleskopisch auf sein Handeln und Denken gerichtet zu sehen.

Es ist merkwürdig, dass dies der Intellekt zu Stande bringt, er, der doch gerade nur als Hilfsmittel den unglücklichsten delikatesten vergänglichsten Wesen beigegeben ist, um sie eine Minute im Dasein festzuhalten; aus dem sie sonst, ohne jene Beigabe, so schnell wie Lessings Sohn zu flüchten allen Grund hätten. Jener mit dem Erkennen und Empfinden verbundene Hochmuth, verblendende Nebel über die Augen und Sinne der Menschen legend, täuscht sie also über den Werth des Daseins, dadurch dass er über das Erkennen selbst die schmeichelhafteste Werthschätzung in sich trägt. Seine allgemeinste Wirkung ist Täuschung — aber auch die einzelsten Wirkungen tragen etwas von gleichem Charakter an sich.

Der Intellekt, als ein Mittel zur Erhaltung des Individuums, entfaltet seine Hauptkräfte in der Verstellung; denn diese ist das Mittel, durch das die schwächeren, weniger robusten Individuen sich erhalten, als welchen einen Kampf um die Existenz mit Hörnern oder scharfem Raubthier-Gebiss zu führen versagt ist. Im Menschen kommt diese Verstellungskunst auf ihren Gipfel: hier ist die Täuschung, das Schmeicheln, Lügen und Trügen, das Hinter-dem-Rücken-Reden, das Repräsentiren, das im erborgten Glanze Leben, das Maskirtsein, die verhüllende Convention, das Bühnenspiel vor Anderen und vor sich selbst, kurz das fortwährende Herumflattern um die eine Flamme Eitelkeit so sehr die Regel und das Gesetz, dass fast nichts unbegreiflicher ist, als wie unter

den Menschen ein ehrlicher und reiner Trieb zur Wahrheit aufkommen konnte. Sie sind tief eingetaucht in Illusionen und Traumbilder, ihr Auge gleitet nur auf der Oberfläche der Dinge herum und sieht „Formen“, ihre Empfindung führt nirgends in die Wahrheit, sondern begnügt sich Reize zu empfangen und gleichsam ein tastendes Spiel auf dem Rücken der Dinge zu spielen. Dazu lässt sich der Mensch Nachts, ein Leben hindurch, im Traume belügen, ohne dass sein moralisches Gefühl dies je zu verhindern suchte: während es Menschen geben soll, die durch starken Willen das Schnarchen beseitigt haben. Was weiss der Mensch eigentlich von sich selbst! Ja, vermöchte er auch nur sich einmal vollständig, hingelegt wie in einen erleuchteten Glasskasten, zu percipiren? Verschweigt die Natur ihm nicht das Allermeiste, selbst über seinen Körper, um ihn, abseits von den Windungen der Gedärme, dem raschen Fluss der Blutströme, den verwickelten Fasererzitterungen, in ein stolzes gauklerisches Bewusstsein zu bannen und einzuschliessen! Sie warf den Schlüssel weg; und wehe der verhängnissvollen Neubegier, die durch eine Spalte einmal aus dem Bewusstseinszimmer heraus und hinab zu sehen vermöchte und die jetzt ahnte, dass auf dem Erbarmungslosen, dem Gierigen, dem Unersättlichen, dem Mörderischen der Mensch ruht, in der Gleichgültigkeit seines Nichtwissens, und gleichsam auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend.

Wo her, in aller Welt, bei dieser Constellation der Trieb zur Wahrheit!

Soweit das Individuum sich gegenüber andern Individuen erhalten will, benutzte es in einem natürlichen Zustande der Dinge den Intellekt zumeist nur zur Verstellung: weil aber der Mensch zugleich aus Noth und Langeweile gesellschaftlich und heerdenweise existiren will, braucht er einen Friedensschluss und trachtet darnach dass wenigstens das allergröbste bellum omnium contra omnes aus seiner Welt verschwinde. Dieser Friedensschluss bringt aber etwas mit sich, was wie der erste Schritt zur Erlangung jenes räthselhaften Wahrheitstriebs aussieht. Jetzt wird nämlich das fixirt, was von nun an „Wahrheit“ sein soll d. h. es wird eine gleichmässig gültige und verbindliche Bezeichnung der Dinge erfunden und die Gesetzgebung der Sprache giebt auch die ersten Gesetze der Wahrheit: denn es entsteht hier zum ersten Male der Contrast von Wahrheit und Lüge: der Lügner gebraucht die gültigen Bezeichnungen, die Worte, um das Unwirkliche als wirklich erscheinen zu machen; er sagt z.B. ich bin reich, während für diesen Zustand gerade „arm“ die richtige Bezeichnung wäre. Er missbraucht die festen Conventionen durch beliebige Vertauschungen oder gar Umkehrungen der Namen. Wenn er dies in eigennütziger und übrigens Schaden bringender Weise thut, so wird ihm die Gesellschaft nicht mehr trauen und ihn dadurch von sich ausschliessen. Die Menschen fliehen dabei das Betrogenwerden nicht so sehr, als das Beschädigtwerden durch Betrug. Sie hassen auch auf dieser Stufe im Grunde nicht die Täuschung, sondern die schlimmen, feindseligen Folgen gewisser Gattungen von Täuschungen. In einem ähnlichen beschränkten Sinne will der Mensch auch nur die Wahrheit. Er begehrt die angenehmen, Leben erhaltenden Folgen der Wahrheit; gegen die reine folgenlose Erkenntniss ist er gleichgültig,

gegen die vielleicht schädlichen und zerstörenden Wahrheiten sogar feindlich gestimmt. Und überdies: wie steht es mit jenen Conventionen der Sprache? Sind sie vielleicht Erzeugnisse der Erkenntniss, des Wahrheitssinnes: decken sich die Bezeichnungen und die Dinge? Ist die Sprache der adäquate Ausdruck aller Realitäten?

Nur durch Vergesslichkeit kann der Mensch je dazu kommen zu wähnen: er besitze eine Wahrheit in dem eben bezeichneten Grade. Wenn er sich nicht mit der Wahrheit in der Form der Tautologie d. h. mit leeren Hülsen begnügen will, so wird er ewig Illusionen für Wahrheiten einhandeln. Was ist ein Wort? Die Abbildung eines Nervenreizes in Lauten. Von dem Nervenreiz aber weiterzuschliessen auf eine Ursache ausser uns, ist bereits das Resultat einer falschen und unberechtigten Anwendung des Satzes vom Grunde. Wie dürften wir, wenn die Wahrheit bei der Genesis der Sprache, der Gesichtspunkt der Gewissheit bei den Bezeichnungen allein entscheidend gewesen wäre, wie dürften wir doch sagen: der Stein ist hart: als ob uns „hart“ noch sonst bekannt wäre und nicht nur als eine ganz subjektive Reizung! Wir theilen die Dinge nach Geschlechtern ein, wir bezeichnen den Baum als männlich, die Pflanze als weiblich: welche willkürlichen Übertragungen! Wie weit hinausgeflogen über den Canon der Gewissheit! Wir reden von einer Schlange: die Bezeichnung trifft nichts als das Sichwinden, könnte also auch dem Wurme zukommen. Welche willkürlichen Abgrenzungen, welche einseitigen Bevorzugungen bald der bald jener Eigenschaft eines Dinges! Die verschiedenen Sprachen neben einander gestellt zeigen, dass es bei den Worten nie auf die Wahrheit, nie auf einen adäquaten Ausdruck ankommt: denn sonst gäbe es nicht so viele Sprachen. Das „Ding an sich“ (das würde eben die reine folgenlose Wahrheit sein) ist auch dem Sprachbildner ganz unfasslich und ganz und gar nicht erstrebenswerth. Er bezeichnet nur die Relationen der Dinge zu den Menschen und nimmt zu deren Ausdrücke die kühnsten Metaphern zu Hülfe. Ein Nervenreiz zuerst übertragen in ein Bild! erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einem Laut! Zweite Metapher. Und jedesmal vollständiges Ueberspringen der Sphäre, mitten hinein in eine ganz andere und neue. Man kann sich einen Menschen denken, der ganz taub ist und nie eine Empfindung des Tones und der Musik gehabt hat: wie dieser etwa die Chladnischen Klangfiguren im Sande anstaunt, ihre Ursachen im Erzittern der Saite findet und nun darauf schwören wird, jetzt müsse er wissen, was die Menschen den Ton nennen, so geht es uns allen mit der Sprache. Wir glauben etwas von den Dingen selbst zu wissen, wenn wir von Bäumen, Farben, Schnee und Blumen reden und besitzen doch nichts als Metaphern der Dinge, die den ursprünglichen Wesenheiten ganz und gar nicht entsprechen. Wie der Ton als Sandfigur, so nimmt sich das räthselhafte X des Dings an sich einmal als Nervenreiz, dann als Bild, endlich als Laut aus. Logisch geht es also jedenfalls nicht bei der Entstehung der Sprache zu, und das ganze Material worin und womit später der Mensch der Wahrheit, der Forscher, der Philosoph arbeitet und baut, stammt, wenn nicht aus Wolkenkukuksheim, so doch jedenfalls nicht aus dem Wesen der Dinge.

2.

Friedrich W. Nietzsche *Der Antichrist* (1888), §§ 20-23 (KSA 6, 186-191)

20.

Mit meiner Verurtheilung des Christenthums möchte ich kein Unrecht gegen eine verwandte Religion begangen haben, die der Zahl der Bekenner nach sogar überwiegt, gegen den Buddhismus. Beide gehören als nihilistische Religionen zusammen — sie sind *décadence*-Religionen —, beide sind von einander in der merkwürdigsten Weise getrennt. Dass man sie jetzt vergleichen kann, dafür ist der Kritiker des Christenthums den indischen Gelehrten tief dankbar. — Der Buddhismus ist hundert Mal realistischer als das Christenthum, — er hat die Erbschaft des objektiven und kühlen Probleme-Stellens im Leibe, er kommt nach einer Hunderte von Jahren dauernden philosophischen Bewegung, der Begriff „Gott“ ist bereits abgethan, als er kommt. Der Buddhismus ist die einzige eigentlich positivistische Religion, die uns die Geschichte zeigt, auch noch in seiner Erkenntnistheorie (einem strengen Phänomenalismus —), er sagt nicht mehr „Kampf gegen Sünde“, sondern, ganz der Wirklichkeit das Recht gebend, „Kampf gegen das Leiden“. Er hat — dies unterscheidet ihn tief vom Christenthum — die Selbst-Betrügerei der Moral-Begriffe bereits hinter sich, — er steht, in meiner Sprache geredet, jenseits von Gut und Böse. — Die zwei physiologischen Thatsachen, auf denen er ruht und die er ins Auge fasst, sind: einmal eine übergrosse Reizbarkeit der Sensibilität, welche sich als raffinierte Schmerzfähigkeit ausdrückt, sodann eine Übergeistigung, ein allzulanges Leben in Begriffen und logischen Prozeduren, unter dem der Person-Instinkt zum Vortheil des „Unpersönlichen“ Schaden genommen hat (— Beides Zustände, die wenigstens Einige meiner Leser, die „Objektiven“, gleich mir selbst, aus Erfahrung kennen werden) Auf Grund dieser physiologischen Bedingungen ist eine Depression entstanden: gegen diese geht Buddha hygienisch vor. Er wendet dagegen das Leben im Freien an, das Wanderleben, die Mässigung und die Wahl in der Kost; die Vorsicht gegen alle Spirituosa; die Vorsicht insgleichen gegen alle Affekte, die Galle machen, die das Blut erhitzen; keine Sorge, weder für sich, noch für Andre. Er fordert Vorstellungen, die entweder Ruhe geben oder erheitern — er erfindet Mittel, die andren sich abzugewöhnen. Er versteht die Güte, das Gütig-sein als gesundheits-fördernd. Gebet ist ausgeschlossen, ebenso wie die Askese; kein kategorischer Imperativ, kein Zwang überhaupt, selbst nicht innerhalb der Klostersgemeinschaft (— man kann wieder hinaus —) Das Alles wären Mittel, um jene übergrosse Reizbarkeit zu verstärken. Eben darum fordert er auch keinen Kampf gegen Andersdenkende; seine Lehre wehrt sich gegen nichts mehr als gegen das Gefühl der Rache, der Abneigung, des ressentiment (— „nicht durch Feindschaft kommt Feindschaft zu Ende“: der rührende Refrain des ganzen Buddhismus ...) Und das mit Recht: gerade diese Affekte wären vollkommen ungesund in Hinsicht auf die diätetische Hauptabsicht. Die geistige Ermüdung, die er

vorfand, und die sich in einer allzugrossen „Objektivität“ (das heisst Schwächung des Individual-Interesses, Verlust an Schwergewicht, an „Egoismus“) ausdrückt, bekämpft er mit einer strengen Zurückführung auch der geistigsten Interessen auf die Person. In der Lehre Buddha's wird der Egoismus Pflicht: das „Eins ist Noth“, das „wie kommst du vom Leiden los“ regulirt und begrenzt die ganze geistige Diät (— man darf sich vielleicht an jenen Athener erinnern, der der reinen „Wissenschaftlichkeit“ gleichfalls den Krieg machte, an Sokrates, der den Personal-Egoismus auch im Reich der Probleme zur Moral erhob.)

21.

Die Voraussetzung für den Buddhismus ist ein sehr mildes Klima, eine grosse Sanftmuth und Liberalität in den Sitten, kein Militarismus; und dass es die höheren und selbst gelehrten Stände sind, in denen die Bewegung ihren Heerd hat. Man will die Heiterkeit, die Stille, die Wunschlosigkeit als höchstes Ziel, und man erreicht sein Ziel. Der Buddhismus ist keine Religion, in der man bloss auf Vollkommenheit aspirirt: das Vollkommene ist der normale Fall. —

Im Christenthume kommen die Instinkte Unterworfenner und unterdrückter in den Vordergrund: es sind die niedersten Stände, die in ihm ihr Heil suchen. Hier wird als Beschäftigung, als Mittel gegen die Langeweile, die Casuistik der Sünde, die Selbstkritik, die Gewissens-Inquisition geübt; hier wird der Affekt gegen einen Mächtigen, „Gott“ genannt, beständig aufrecht erhalten (durch das Gebet); hier gilt das Höchste als unerreichbar, als Geschenk, als „Gnade“. Hier fehlt auch die Öffentlichkeit; der Versteck, der dunkle Raum ist christlich. Hier wird der Leib verachtet, die Hygiene als Sinnlichkeit abgelehnt; die Kirche wehrt sich selbst gegen die Reinlichkeit (— die erste christliche Massregel nach Vertreibung der Mauren war die Schliessung der öffentlichen Bäder, von denen Cordova allein 270 besass). Christlich ist ein gewisser Sinn der Grausamkeit, gegen sich und Andre; der Hass gegen die Andersdenkenden; der Wille, zu verfolgen. Düstere und aufregende Vorstellungen sind im Vordergrunde; die höchstbegehrten, mit den höchsten Namen bezeichneten Zustände sind Epilepsoiden; die Diät wird so gewährt, dass sie morbide Erscheinungen begünstigt und die Nerven überreizt. Christlich ist die Todfeindschaft gegen die Herren der Erde, gegen die „Vornehmen“ — und zugleich ein versteckter heimlicher Wettbewerb (— man lässt ihnen den „Leib“, man will nur die „Seele“ ...) Christlich ist der Hass gegen den Geist, gegen Stolz, Muth, Freiheit, libertinage des Geistes; christlich ist der Hass gegen die Sinne, gegen die Freuden der Sinne, gegen die Freude überhaupt ...

22.

Dies Christenthum, als es seinen ersten Boden verliess, die niedrigsten Stände, die Unterwelt der antiken Welt, als es unter Barbaren-Völkern nach Macht ausgieng, hatte hier nicht mehr müde Menschen zur Voraussetzung, sondern innerlich verwilderte und sich zerreisende, — den starken Menschen, aber den missrathenen. Die Unzufriedenheit mit sich, das Leiden an sich ist hier nicht wie bei dem Buddhisten eine übermässige Reizbarkeit und Schmerzfähigkeit, vielmehr umgekehrt ein übermächtiges Verlangen nach Wehethun, nach Auslassung der inneren Spannung in feindseligen Handlungen und Vorstellungen. Das Christenthum hatte barbarische Begriffe und Werthe nöthig, um über Barbaren Herr zu werden: solche sind das Erstlingsopfer, das Bluttrinken im Abendmahl, die Verachtung des Geistes und der Cultur; die Folterung in allen Formen, sinnlich und unsinnlich; der grosse Pomp des Cultus. Der Buddhismus ist eine Religion für späte Menschen, für gütige, sanfte, übergeistig gewordne Rassen, die zu leicht Schmerz empfinden (— Europa ist noch lange nicht reif für ihn —): er ist eine Rückführung derselben zu Frieden und Heiterkeit, zur Diät im Geistigen, zu einer gewissen Abhärtung im Leiblichen. Das Christenthum will über Raubthiere Herr werden; sein Mittel ist, sie krank zu machen, — die Schwächung ist das christliche Rezept zur Zähmung, zur „Civilisation“. Der Buddhismus ist eine Religion für den Schluss und die Müdigkeit der Civilisation, das Christenthum findet sie noch nicht einmal vor, — es begründet sie unter Umständen.

23.

Der Buddhismus, nochmals gesagt, ist hundert Mal kälter, wahrhafter, objektiver. Er hat nicht mehr nöthig, sich sein Leiden, seine Schmerzfähigkeit anständig zu machen durch die Interpretation der Sünde, — er sagt bloss, was er denkt „ich leide“. Dem Barbaren dagegen ist Leiden an sich nichts Anständiges: er braucht erst eine Auslegung, um es sich einzugestehn, dass er leidet (sein Instinkt weist ihn eher auf Verleugnung des Leidens, auf stilles Ertragen hin) Hier war das Wort „Teufel“ eine Wohlthat: man hatte einen übermächtigen und furchtbaren Feind, — man brauchte sich nicht zu schämen, an einem solchen Feind zu leiden. —

Das Christenthum hat einige Feinheiten auf dem Grunde, die zum Orient gehören. Vor allem weiss es, dass es an sich ganz gleichgültig ist, ob Etwas wahr ist, aber von höchster Wichtigkeit, sofern es als wahr geglaubt wird. Die Wahrheit und der Glaube, dass Etwas wahr sei: zwei ganz auseinanderliegende Interessen-Welten, fast Gegensatz-Welten — man kommt zum Einigen und zum Andern auf grundverschiednen Wegen. Hierüber wissend zu sein — das macht im Orient beinahe den Weisen: so verstehn es die Brahmanen, so versteht es Plato, so jeder Schüler esoterischer Weisheit. Wenn zum Beispiel ein Glück darin liegt, sich von der Sünde erlöst zu glauben, so thut als Voraussetzung dazu nicht noth, dass der Mensch sündig sei, sondern dass er sich sündig fühlt.

Wenn aber überhaupt vor allem Glaube noth thut, so muss man die Vernunft, die Erkenntniss, die Forschung in Misskredit bringen: der Weg zur Wahrheit wird zum verbotnen Weg. — Die starke Hoffnung ist ein viel grösseres Stimulans des Lebens, als irgend ein einzelnes wirklich eintretendes Glück. Man muss Leidende durch eine Hoffnung aufrecht erhalten, welcher durch keine Wirklichkeit widersprochen werden kann, — welche nicht durch eine Erfüllung abgethan wird: eine Jenseits-Hoffnung. (Gerade wegen dieser Fähigkeit, den Unglücklichen hinzuhalten, galt die Hoffnung bei den Griechen als Übel der Übel, als das eigentlich tückische Übel: es blieb im Fass des Übels zurück). — Damit Liebe möglich ist, muss Gott Person sein; damit die untersten Instinkte mitreden können, muss Gott jung sein. Man hat für die Inbrunst der Weiber einen schönen Heiligen, für die der Männer eine Maria in den Vordergrund zu rücken. Dies unter der Voraussetzung, dass das Christenthum auf einem Boden Herr werden will, wo aphrodisische oder Adonis-Culte den Begriff des Cultus bereits bestimmt haben. Die Forderung der Keuschheit verstärkt die Vehemenz und Innerlichkeit des religiösen Instinkts — sie macht den Cultus wärmer, schwärmerischer, seelenvoller. — Die Liebe ist der Zustand, wo der Mensch die Dinge am meisten so sieht, wie sie nicht sind. Die illusorische Kraft ist da auf ihrer Höhe, ebenso die versüssende, die verklärende Kraft. Man erträgt in der Liebe mehr als sonst, man duldet Alles. Es galt eine Religion zu erfinden, in der geliebt werden kann: damit ist man über das Schlimmste am Leben hinaus — man sieht es gar nicht mehr. — So viel über die drei christlichen Tugenden Glaube, Liebe, Hoffnung: ich nenne sie die drei christlichen Klugheiten. — Der Buddhismus ist zu spät, zu positivistisch dazu, um noch auf diese Weise klug zu sein. —

3.

Chronik zu Friedrich Wilhelm Nietzsches Leben

15. 10. 1844 Friedrich Wilhelm Nietzsche in Röcken in Sachsen geboren; Königsgeburtstag.
24. 10. 1844 Taufe Nietzsches in Röcken durch seinen Vater; Taufpredigt über Lk. 1,66
10. 07. 1846 Elisabeth Nietzsche geboren.
27. 02. 1848 Ludwig Joseph Nietzsche geboren.
17. 09. 1848 letzte Predigt des Vaters, der unheilbar krank ist.
30. 07. 1849 Carl Ludwig Nietzsche stirbt.
09. 01. 1850 Der Bruder, Ludwig Joseph, stirbt.
- April 1850 Übersiedlung nach Naumburg, gemeinsam mit den Tanten Rosalie und Auguste (Schwestern des Vaters) und der Großmutter väterlicherseits, Erdmuthe Dorothea Nietzsche.
29. 09. 1855 Eintritt in das Domgymnasium Naumburg (Quinta bis Untertertia).
- 08 / 09 1858: Nietzsches erste Autobiographie: "Aus meinem Leben".
05. 10. 1858 Eintritt in die Landesschule Pforta.
- 64/65 Nietzsche studiert in Bonn, zunächst Theologie, dann klassische Philologie
- Herbst 1865: Nietzsche geht nach Leipzig, wo er klassische Philologie studiert.
- Okt 1867-68: Nietzsche leistet Militärdienst in Naumburg
- Dez.68/Jan.69 Sein Lehrer Fr. Ritschl empfiehlt Nietzsche der Universität Basel.
10. 02. 1869 Die Universität Basel beruft Nietzsche zum ao. Professor für griechische Sprache und Literatur (mit Lehrverpflichtung am Pädagogium).
23. 03. 1869 Nietzsche erhält ohne Dissertation/Disputation aufgrund seiner Veröffentlichungen im "Rheinischen Merkur" von der Universität Leipzig das Doktorat.
- SS 1869 Aufnahme der Lehrtätigkeit in Basel.
28. 05. 1869 Antrittsvorlesung *Über die Persönlichkeit Homers*
18. 01. 1870 Vortrag über *Das griechische Musikdrama*
01. 02. 1870 Vortrag über *Sokrates und die Tragödie*
09. 04. 1870 Ernennung zum Ordinarius
- Sommer 1870 *Die dionysische Weltanschauung*
Die Geburt des tragischen Gedankens
- 08-09 1870 Als Sanitäter im deutsch-französischen Krieg
- Ende 1870 Bewerbung um philosophische Professur in Basel
- Anfang 1871 Entwürfe zu einer Tragödie über Empedokles
06. 1871 *Sokrates und die griechische Tragödie* (Privatdruck).
- Anfang 1872 *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*
- 01 - 03 1872 Vorträge *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*
- 1873 1. "Unzeitgemäße Betrachtung": *David Friedrich Strauß der Schriftsteller und Bekenner*
Nachgelassene Schriften:
Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne
Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen
- 1874 2. und 3. "Unzeitgemäße Betrachtung":
Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben

	<i>Schopenhauer als Erzieher</i>
1876	4. UB: <i>Richard Wagner in Bayreuth</i> erste Bayreuther Festspiele; Freundschaft mit Paul Rée;
1876/77	Mit Rée und Albert Brenner Gast von Malwida v. Meysenbug in Sorrent (bei Neapel); Arbeit an <i>MA</i>
1878	<i>Menschliches Allzumenschliches (MA)</i> erscheint.
1879	<i>Vermischte Meinungen und Sprüche</i>
1880	<i>Der Wanderer und sein Schatten</i> , 1886 als zweiter Band von <i>MA</i> angefügt
1879	Nietzsche gibt Professur auf; Leben als <i>fugitivus errans</i> mit einer Pension der Stadt Basel
1881	<i>Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile.</i>
1882	Nietzsche lernt Lou Salomé in Rom kennen
05. 1882	Heiratsantrag an Lou in Luzern
06. 1882	<i>Idyllen aus Messina</i> : 1887 mit einigen neuen Gedichten <i>FW</i> angefügt als <i>Lieder des Prinzen Vogelfrei</i>
Sommer 1882	Aufenthalt in Tautenburg mit Lou und Elisabeth Nietzsche <i>Fröhliche Wissenschaft (FW)</i> ;
Oktober 1882	Letztes Zusammentreffen mit Lou und Paul Rée in Leipzig;
1882/83	in Rappallo entsteht <i>Zarathustra 1</i>
Juli 1883	in Sils-Maria Niederschrift des <i>Zarathustra 2</i>
09 1883	Elisabeth Nietzsche verlobt sich mit Dr. Bernhard Förster.
Jänner 1884	Nizza: <i>Zarathustra 3</i> entsteht
1884/85	Mentone und Nizza: <i>Zarathustra 4</i> entsteht.
22.05.1885	Elisabeth Nietzsche heiratet Dr. Bernhard Förster.
1886	<i>Jenseits von Gut und Böse</i>
1887	<i>Genealogie der Moral</i>
1886/87	<i>Vorworte</i> zu Neuauflagen von <i>GT, MA, M, FW</i>
1888	<i>Der Fall Wagner</i> <i>Götzendämmerung</i> Schriften aus dem Nachlass: <i>Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum</i> <i>Ecce Homo. Wie man wird, was man ist</i> <i>Dionysos-Dithyramben</i> <i>Nietzsche contra Wagner. Aktenstücke eines Psychologen.</i>
1889	03.01: Zusammenbruch; "Wahnsinnszettel"; 08.01. Overbeck in Turin, 09.01. Fahrt nach Basel; 10.-17. 01: in der Basler Klinik;
18.01.	Einweisung in die Anstalt des Prof. Binswanger in Jena;
05.1890-07.1897:	Nietzsche in Naumburg;
08.1897-08.1900:	in Weimar.
25.08.1900	Friedrich W. Nietzsche stirbt in Weimar.

4. Verwendte Abkürzungen der Werke und Werkausgaben Nietzsches

1. Werke

AC: Der Antichrist
BA: Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten
CV: Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern
DD: Dionysos-Dithyramben
DS: David Friedrich Strauss, der Schriftsteller und Bekenner
DW: Die dionysische Weltanschauung
EH: Ecce Homo
EH, Bücher: Ecce Homo, Warum ich so gute Bücher schreibe
EH, Klug: Ecce Homo, warum ich so klug bin
EH, Weise: Ecce Homo, Warum ich so weise bin
FG: Fatum und Geschichte
FW: Die fröhliche Wissenschaft
GG: Die Geburt des tragischen Gedankens
GMD: Das griechische Musikdrama
GT: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik
HL: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben
HKP: Homer und die klassische Philologie
JGB: Jenseits von Gut und Böse
M: Morgenröthe
MA: Menschliches Allzumenschliches
NF: Nachgelassene Fragmente
NW: Nietzsche contra Wagner
PHG: Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen
PVF: Lieder des Prinzen Vogelfrei
SE: Schopenhauer als Erzieher
SGT: Sokrates und die griechische Tragödie
ST: Sokrates und die Tragödie
UB: Unzeitgemässe Betrachtungen
UZ: Ursprung und Ziel der Tragödie
VM: Vermischte Meinungen und Sprüche
W: Der Fall Wagner
WB: Richard Wagner in Bayreuth
WL: Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne
WS: Der Wanderer und sein Schatten
Za: Also sprach Zarathustra

2. Ausgaben

KGB: Kritische Gesamtausgabe Briefe
KGW: Kritische Gesamtausgabe Werke
KSA: Kritische Studienausgabe Werke
KSB: Kritische Gesamtausgabe Briefe
WM: Der Wille zur Macht.