

FRIEDRICH NIETZSCHE

Dionysische Bejahung der Welt

VON MARGOT FLEISCHER

1. *Leben, Werk, Wirkung*

Nietzsche wurde 1844 in Röcken bei Lützen geboren. Sein Vater, ein Pfarrer, starb 1849. Nietzsches Kindheit blieb weiterhin durch Pfarrhaus-tradition bestimmt. Aber schon als Siebzehnjähriger (er war inzwischen Schüler der königlichen Landesschule Pforta) entwickelte er philosophische Gedanken, die auf seine Abkehr vom Christentum und überhaupt auf sein späteres Denken vorausdeuten. Er studierte Altphilologie und wurde bereits 1869 außerordentlicher Professor der klassischen Philologie in Basel. 1879 bat er aus gesundheitlichen Gründen um seine Entlassung. Ein Ruhegehalt sicherte seine Existenz. Immer kränklich, führte er von nun an ein Wanderdasein. In einfachen Fremdenzimmern wohnend, lebte er allein an wechselnden, primär nach gesundheitlichen Rücksichten ausgewählten Orten in den Alpen und südlich derselben. Zu Beginn des Jahres 1889 trat seine geistige Umnachtung ein. Er lebte noch bis 1900.

Nietzsche, der als Philosoph Autodidakt blieb, verdankt seine entschiedene Hinwendung zur Philosophie dem Studium von Schopenhauers Hauptwerk ›Die Welt als Willé und Vorstellung‹, auf das er 1865 zufällig gestoßen war und das ihn begeisterte. Seine philosophische Erstlingsschrift ›Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik‹ (1872) zeigt ihn unter dem Einfluß Schopenhauers. Sie läßt aber sehr wohl eine eigene Position erkennen, in die auch Anregungen eingegangen sind, die Nietzsche von Richard Wagner (in persönlichem Umgang mit ihm und durch sein Werk, soweit es bis dahin vorlag) empfing. Es handelt sich bei ihr um eine (ästhetische) *Metaphysik*, die Nietzsche bald schon hinter sich zurückließ. Wichtig aber blieb fortan für seine Auffassung des Dionysischen, daß dionysische Seelenzustände charakterisiert sind durch eine „wundersame Mischung und Doppelheit in den Affecten“ (1,33¹), nämlich eine Mischung von Lust und Schmerz.

¹ Bei Zitatangaben und in der Kurzbibliographie verweist die Zahl vor dem Komma auf den Band, die Zahl nach dem Komma auf die Seite der Ausgabe: Fried-

Auf diese frühe Schrift folgten vier ›Unzeitgemässe Betrachtungen‹. Die wichtigste (›Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben‹), 1874 erschienen, enthält eine bedeutsame Analyse menschlicher Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, und sie zeigt Nietzsche als Kritiker zeitgenössischer Bildung und moderner historischer Wissenschaft.

Mit ›Menschliches, Allzumenschliches‹ (1878/79) beginnen seine Hauptwerke. In ihnen vollzieht sich die Mitteilung überwiegend in der Form des Aphorismus, die Nietzsche meisterlich zu handhaben wußte, durch die er sich freilich auch davon entbinden konnte, jeweils ein Thema in strenger Gedankenlinie durchzuführen. Das soll nicht heißen, daß jede Ordnung fehlt, aber sie ist vergleichsweise locker. Und einer Themenvielfalt im einzelnen Werk ist dank dieser Form Tür und Tor geöffnet, so daß man für das *umfassende* Studium bestimmter Grundthemen Nietzsches von vielen Orten her seine Äußerungen zusammentragen muß. Allerdings wird man rasch herausfinden, wie eng der innere Zusammenhang der Grundthemen in Nietzsches reifem Werk ist.

Auf dem Weg über die ›Morgenröthe‹ (1881) und ›Die fröhliche Wissenschaft‹, 1. bis 4. Buch (1882; das 5. Buch folgte erst 1887) führte Nietzsches Weg zu ›Also sprach Zarathustra‹,² einem dem Charakter nach exzeptionellen Buch in Nietzsches Gesamtwerk. Hauptwerke der Folgezeit sind ›Jenseits von Gut und Böse‹ (1886), ›Zur Genealogie der Morak‹ (1887) und ›Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt‹ (1889).³ Wichtig ist auch eine Sammlung von neun Gedichten, die Nietzsche 1888/89, kurz vor seinem geistigen Zusammenbruch, unter dem Namen ›Dionysos-Dithyramben‹ für den Druck zusammenstellte (vgl. unten, Abschnitt 3).

Das Buch ›Der Wille zur Macht‹ hat es als ein Werk Nietzsches nicht gegeben. Es wurde als angebliches Hauptwerk Nietzsches von seiner Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche und Peter Gast in die Welt gesetzt

rich Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München-Berlin-New York 1980.

² Kurztitel im folgenden: ›Zarathustra‹.

³ Auf drei mit einem gewissen Recht als klassisch zu bezeichnende Aphorismen aus den genannten Werken sei hier hingewiesen: Im Aphorismus „Die Gefangenen“ (2, 590 f.) in ›Menschliches, Allzumenschliches‹ wird die Erlösung durch den Glauben an die Gottessohnschaft Jesu problematisiert sowie der Tod Gottes verkündet. Der Tod Gottes ist das Thema von „Der tolle Mensch“ (3, 480 ff.) in ›Die fröhliche Wissenschaft‹. (Tod Gottes ist bei Nietzsche der Ausdruck dafür, daß die christliche und abendländisch-philosophische Vorstellung von Gott keine Wirkmächtigkeit mehr hat.) In der ›Götzen-Dämmerung‹ berichtet der Aphorismus „Wie die ‚wahre‘ Welt endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrthums.“ (6, 80 f.) von mehreren Stadien dieser Geschichte; vgl. die Einleitung zu diesem Band, Abschnitt 7.

und kam wirkungsgeschichtlich zu erheblicher Bedeutung. Tatsächlich handelt es sich um eine Kompilation ausgewählter Fragmente aus Nietzsches spätem Nachlaß. Dieser ist thematisch wichtig und steht seit einiger Zeit textkritisch ediert und in chronologischer Ordnung zur Verfügung (so in den Bänden 12 und 13 der Kritischen Studienausgabe).

Nietzsche blieb auch als Denker einsam. Ihm war zu seinen Lebzeiten kaum ein nennenswerter Erfolg beschert. In Gegensatz dazu steht die große Beachtung, die seinem Werk im 20. Jahrhundert zuteil wurde. Sein Einfluß auf bedeutende Philosophen ist hier allerdings ein relativ kleiner Posten. Aber selten dürfte ein Philosoph im Geistesleben der Nachwelt auf so vielen Feldern präsent gewesen sein, wie es bei Nietzsche der Fall ist.⁴

2. Nietzsches Grundgedanken in seinem ›Zarathustra‹

Die Einführung in Nietzsches Gedankenwelt soll erfolgen auf dem Weg durch ein Werk Nietzsches, das in seiner Eigenart viele fasziniert hat und in dem die Grundgedanken Nietzsches versammelt sind. ›Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen‹ war zunächst auf drei Teile geplant; sie erschienen 1883/84. 1885 erfolgte ein Privatdruck des vierten Teils, den Nietzsche, vorerst jedenfalls, nur wenigen Personen zugänglich machen wollte.

Der Zarathustra dieses Buches ist eine von Nietzsche gedichtete Gestalt.⁵ Seine spärliche äußere und viel reichere innere Biographie gibt den Rahmen ab für Zarathustras Mitteilungen.

Das Werk beginnt mit der „Vorrede“ Zarathustras. An ihrem Anfang wird berichtet: „Als Zarathustra dreissig Jahre alt war, verliess er seine Heimat und den See seiner Heimat und gieng ins Gebirge. Hier genoss er seines Geistes und seiner Einsamkeit und wurde dessen zehn Jahre nicht müde. Endlich aber verwandelte sich sein Herz“ (4, 11). Die Verwandlung seines Herzens besteht darin, daß er beschließt, zu den Menschen zurückzukehren, um ihnen seine in den Jahren der Einsamkeit erworbene Weisheit zu schenken. Er steigt also zu ihnen in die Ebene hinab. Auf diesem Weg begegnet er einem anderen Einsiedler, der die Aussicht, daß die Men-

⁴ Vgl. von der Verfasserin: Das Spektrum der Nietzsche-Rezeption im geistigen Leben seit der Jahrhundertwende. Übersicht und Materialien, Nietzsche-Studien 20 (1991) 1-47.

⁵ Zwar hat Nietzsche dieser Gestalt den Namen eines historischen Religionsstifters gegeben. Als Religionsstifter soll sein Zarathustra dennoch nicht angesehen werden, wohl aber durchaus als Gegenfigur zu Jesus, und das insofern, als er nach Nietzsches Verständnis den Menschen eine neue, antichristliche Frohbotschaft bringt.

schen Zarathustras Weisheitsgeschenk annehmen werden, sehr skeptisch beurteilt. Er ist übrigens ein Heiliger und hat in seiner Einsiedelei noch nichts vom Tod Gottes⁶ gehört. Zarathustra läßt ihm seinen Gottesglauben; er übt diesem abseits der Menschen und der Geschichte lebenden, dem Tod nahen Greis gegenüber Mitmenschlichkeit. Nietzsche aber hat nicht von ungefähr als erstes destruktives Thema den Tod Gottes anklingen lassen.

Zarathustra gelangt in eine Stadt und spricht zu dem Volk, das in Erwartung eines Seiltänzers auf dem Marktplatz zusammengeströmt ist. Schon mit seinem ersten Satz geht er aufs Ganze und gibt er sich als der zu erkennen, als den man ihn nach Nietzsches Intention allem zuvor zu sehen hat, als Lehrer des Übermenschen: „*Ich lehre euch den Übermenschen*“ (4,14).⁷ Zarathustra entfaltet vor dem Volk, was er damit meint. Der Übermensch ist die Überwindung des Menschen – und der Mensch 'soll überwunden werden' (vgl. ebd.). Mit einer Aufforderung also tritt Zarathustra an das Volk heran. Es ist die Aufforderung, das höchste nur denkbare (und durch den Tod Gottes denkbar gewordene) Ziel zu ergreifen, nämlich erstmals den Sinn der Erde zu verwirklichen. Die Erde, die diesseitige Welt, ist die einzige Welt, die es gibt. Der Übermensch ist zu verstehen als ihr immanenter Sinn und ihre Vollendung. „Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde!“ (ebd.) – so läßt Zarathustra sich vor dem Volk vernehmen.

Die Aufgabe fordert ein neues Ethos und eine entschiedene Blickumwendung: „Ich beschwöre euch, meine Brüder, *bleibt der Erde treu* und glaubt Denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es [...]. Verächter des Lebens sind es [...]. Einst war der Frevel an Gott der grösste Frevel, aber Gott starb [...]. An der Erde zu freveln ist jetzt das Furchtbarste“ (4,15). In der langen europäischen Denktradition und zumal im Christentum hat der Mensch hoffend die irdische Welt auf eine jenseitige Welt hin überstiegen – mit dem Ergebnis, so sieht es Zarathustra, daß die irdische Welt treulos abgewertet, das Leben verachtet und vergiftet wurde. Mit dieser Abwertung ging ein Verächtlichmachen des Leibes einher: „Einst blickte die Seele verächtlich auf den Leib: und damals war diese Verachtung das Höchste: – sie wollte ihn mager, grässlich, verhungert. So dachte sie ihm und der Erde zu entschlüpfen“ (ebd.). Die Seele wurde aber dadurch nicht reicher. An Leib *und* Seele war

⁶ Vgl. Anm. 3.

⁷ Zarathustras Aufgabe, Lehrer des Übermenschen zu sein, vollendet sich darin, daß er den Gedanken der ewigen Wiederkunft des Gleichen verkündet. Mit diesem Gedanken hat er selbst aber lange Zeit Schwierigkeiten, wie sich zeigen wird.

der der Erde abgekehrte Mensch arm. Zarathustra konstatiert gegenüber seinen Zuhörern, daß diesbezüglich seit dem 'Einst', von dem er gesprochen hat, keine wesentliche Änderung zum Besseren stattgefunden hat: Auch ihr Glück, ihre Vernunft, ihre Tugend sind ärmlich. Er fordert sie auf, sich als die, die sie gegenwärtig sind, zu verachten, um so ihren Übergang in den Übermenschen vorzubereiten. Jetzt freilich reicht es ihnen – „alles Volk lachte über Zarathustra“ (4,16).

Zarathustra läßt sich davon nicht beirren. Er erläutert dem Volk das Verhältnis von Mensch und Übermensch. Anknüpfend an den Seiltänzer, dessen Auftritt erwartet wird, sagt er: „Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch, – ein Seil über einem Abgrunde. / Ein gefährliches Hinüber, ein gefährliches Auf-dem-Wege, ein gefährliches Zurückblicken, ein gefährliches Schaudern und Stehenbleiben“ (ebd.). In diesen Worten begegnet der Mensch als Seil und als Seiltänzer zugleich. Er ist ein Übergang vom Tier zum Übermenschen, und ein gefährlicher. Hinübergehend über das Seil, könnte er in den Abgrund stürzen. Er muß nämlich alles hinter sich zurücklassen, was er zuhöchst geschätzt hat. Wenn er nicht begreift, daß es mit allem seit langer Zeit Verehrten nichts mehr ist, kann er den Weg zum Übermenschen nicht beschreiten. Begreift er das aber, dann gähnt unter ihm der Abgrund des Nihilismus,⁸ in den hinabzustürzen ihn vernichten müßte. Gelingt es ihm, unversehrt ans andere Ende des Seils zu gelangen, dann ist er in den Übermenschen, in die höchste Art alles Lebendigen, übergegangen (und untergegangen). Zarathustra zögert nicht, dem Menschen unter diesem Aspekt Größe zuzusprechen. Gemeint ist eine relative Größe (eine Größe im Dienst einer sie übertreffenden Steigerungsmöglichkeit), und nicht die absolute Größe, die sich der Mensch im Denken der Tradition zuschrieb, wenn er sich als Endzweck der Schöpfung verstand (vgl. 4,16f.). Unmittelbar anschließend bekennt Zarathustra in unzähligen Wiederholungen seine Liebe zu den bewußt und willentlich Hinübergehenden, zu ihrer neuen 'Vernunft', ihren neuen 'Tugenden'.

Zarathustra bemerkt, daß er auch mit seinem neuen Anlauf, dem Volk den Gedanken und das Ziel des Übermenschen nahezubringen, nichts Positives erreicht hat. „Da stehen sie', sprach er zu seinem Herzen, 'da lachen sie: sie verstehen mich nicht, ich bin nicht der Mund für diese Ohren' [...]"

⁸ Vgl. zum Nihilismus Nietzsches Notizen: „*Nihilism*: es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das 'Warum?' was bedeutet Nihilism? – daß die obersten Werthe sich entwerthen“ (Nachgelassene Fragmente Herbst 1887, 9[35]; 12, 350). „Ein Nihilist ist der Mensch, welcher von der Welt, wie sie ist, urtheilt, sie sollte *nicht* sein und von der Welt, wie sie sein sollte, urtheilt, sie existirt nicht. Demnach hat dasein (handeln, leiden, wollen, fühlen) keinen Sinn“ (ebd., 9[60]; 12, 366).

(4, 18). Nun greift er zu einem letzten Mittel. Um ihren Stolz auf den Plan zu rufen, will er ihnen „vom Verächtlichsten sprechen“ (4, 19) als von ihrer Möglichkeit und ihrer Gefahr. Ihr Stolz soll bewirken, daß sie sich in die Gegenrichtung zum Verächtlichsten wenden. Das Verächtlichste wäre der letzte Mensch, eine Unter-art und der äußerste Gegensatz zum Übermenschen als der Über-art. Zarathustra stellt heraus: Wenn die Menschen nicht bald den Weg zum Übermenschen antreten, dann wird die Décadence auf verheerende Weise um sich greifen und in irreversibler Entwicklung den letzten Menschen herbeiführen. Der letzte Mensch, das ist der Mensch, „der Alles klein macht“ (ebd.). „Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern?“ – so fragt der letzte Mensch und blinzelt“ (ebd.). Er fühlt sich glücklich in seiner Trägheit und seiner alles Schaffen unterbindenden Gleichmacherei. Während Zarathustra noch die Beschreibung des letzten Menschen als des seiner Meinung nach Verächtlichsten fortsetzt, um bei seinen Zuhörern den von ihrem Stolz getragenen Entschluß herbeizuführen, so nicht werden zu wollen, unterbricht ihn „das Geschrei und die Lust der Menge“, die ihm zuruft: „Gieb uns diesen letzten Menschen! So schenken wir dir den Übermenschen“ (4, 20). Zarathustra ist mit seinem Bemühen, das Volk für sein Ziel zu gewinnen, endgültig gescheitert.

Noch ehe er sich entfernen kann, tritt der Seiltänzer auf. Seine Vorstellung ist rasch beendet. Er stürzt vom Seil,⁹ und die Menge stiebt voll Entsetzen auseinander. Zarathustra aber verweilt bei dem Sterbenden. Er versucht, ihm die Furcht vor der Hölle zu nehmen, die nach Zarathustras Überzeugung schon deshalb ganz unbegründet ist, weil die Seele nicht unsterblich ist: „es giebt keinen Teufel und keine Hölle. Deine Seele wird noch schneller todt sein als dein Leib: fürchte nun Nichts mehr!“ (4, 22). Mit der Unsterblichkeit der Seele ist ein Gedanke verabschiedet, der in Metaphysik und Christentum einen festen Ort hatte und an den sich nicht nur Furcht vor Gericht und Strafe, sondern auch große Hoffnung knüpfte. Seine Verabschiedung begegnet in Zarathustras Worten freilich nur als Befreiung, nicht auch als Beraubung. Das ist konsequent. Geht es Zarathustra doch darum, alle Hoffnung auf das ganz und gar diesseitige höchste Ziel, den Übermenschen, zu richten.

⁹ Sein Sturz wird dadurch verursacht, daß hinter ihm auf dem Seil völlig überraschend ein Mann auftaucht, der ihn auf bedrohliche Weise vorantreibt und schließlich über ihn hinwegspringt, was den Seiltänzer kopflos macht und ihn veranlaßt, sich selbst aufzugeben (vgl. 4, 21). Der Gegner des Seiltänzers steht an dieser Stelle meines Erachtens für Fortschritt, Leistungsdenken, Konkurrenzdruck. Diese Züge sind vom Entwurf des Übermenschen fernzuhalten und gehören in Nietzsches Zeitkritik hinein.

Zarathustras „Vorrede“ berührt zentrale Themen Nietzsches und fungiert als Präludium für das folgende. Die Erfahrung Zarathustras, daß das „Volk“ für seine Gedanken und Intentionen nicht offen ist, ist auch Nietzsches Erfahrung. Für Zarathustra erbringt sie die Einsicht: „Gefährten brauche ich“, und zwar „Gefährten [...], die mir folgen, weil sie sich selber folgen wollen – und dorthin, wo ich will“ (4, 25). Zarathustra braucht Geistesverwandte, die sein Ziel, den Übermenschen, zu ihrem Ziel machen. Selbständig und auf Eigenes aus, sollen sie Zarathustra folgen. Und Mitschaffende sollen sie sein: „Die Mitschaffenden sucht der Schaffende, Die, welche neue Werthe auf neue Tafeln schreiben“ (4, 26). Für Zarathustra und seinesgleichen ist eine Umwertung der Werte angesagt – ohne sie kann es den Übermenschen nicht geben. Umwertung der Werte aber bedeutet: Schaffen und Zerstören von Werten. Die Schöpfer neuer und Zerstörer alter Werte rufen den Widerstand derer hervor, die von den alten Werten nicht lassen mögen. „Vernichter wird man sie heissen und Verächter des Guten und Bösen“ (ebd.) – Verächter also der Moral. „Aber die Erntenden sind es und die Feiernden“ (ebd.). Altes zerstören sie um der Früchte des Schaffens willen, und sie sind in höchstem Maße Bejahende.

Für Zarathustra steht es nun fest: „Den Schaffenden, den Erntenden, den Feiernden will ich mich zugesellen: den Regenbogen will ich ihnen zeigen und alle die Treppen des Übermenschen“ (ebd.). Lehrer der Mitschaffenden also will er sein; die Brücke und die Stufen zum Übermenschen will er ihnen weisen. Die „Vorrede“ Zarathustras hat damit ein Ende,¹⁰ seine „Reden“ können beginnen.

„Von den drei Verwandlungen“, so ist deren erstes Kapitel überschrieben. Im Gleichnis stellt es drei für das Ziel, den Übermenschen, unerläßliche Verwandlungen des Geistes vor Augen: die zum Kamel, die des Kamels zum Löwen und die des Löwen zum Kind. Um drei Stufen des Geistes handelt es sich dabei. Das Kamel versinnbildlicht: „Vieles Schwere giebt es dem Geiste, dem starken, tragsamen Geiste, dem Ehrfurcht innewohnt: nach dem Schweren und Schwersten verlangt seine Stärke“ (4, 29). Ein Geist ist erfordert, der Ehrfurcht hat vor den überkommenen Werten. Das ihm zugemutete Schwere ist: zu entsagen, wo er verehrt. Das Kamel, „das lastbare Thier, das entsagt und ehrfürchtig ist“ (ebd.), verwandelt sich zum

¹⁰ In Ziffer 10 der „Vorrede“ gibt Nietzsche allerdings dem Leser noch einige Symbole mit auf den Weg, die wichtigsten mit den Worten: „Ein Adler zog in weiten Kreisen durch die Luft, und an ihm hieng eine Schlange, nicht einer Beute gleich, sondern einer Freundin: denn sie hielt sich um seinen Hals geringelt“ (4, 27). Adler und Schlange, die Tiere Zarathustras, symbolisieren seinen Stolz und seine Klugheit (vgl. ebd.). Das Kreisen und das Sich-ringeln deuten auf den Kreis bzw. Ring der ewigen Wiederkunft des Gleichen, in deren Bejahung Zarathustra sich vollenden wird.

Löwen, wenn der Übergang vollzogen wird von der Entsagung zum machtvollen Ergreifen von Freiheit. Als Löwe widersetzt sich der Geist seinem früheren Herrn – einem großen Drachen, der für die absolute Moral¹¹ steht, zumal für den kategorischen Imperativ im Sinne Kants (den Kant freilich mit der Vorstellung von Freiheit glaubte bestens verbinden zu können) und für Gebote der christlichen Ethik. „‘Du-sollst’ heisst der grosse Drache. [...] ‘Du-sollst’ liegt am Wege, goldfunkelnd, ein Schuppenthier [...] Tausendjährige Werte glänzen an diesen Schuppen“, und der Drache spricht: „aller Werth der Dinge – der glänzt an mir.“ (4,30). Der Drache erklärt allen Wert für schon geschaffen und untersagt jedes Werte erst setzende ‘Ich will’. „Aber der Geist des Löwen sagt ‘ich will“ (ebd.). Er erobert sich sein Herr-sein in der aktiven Zurückweisung alles Sollens. Freilich: „Neue Werthe schaffen – das vermag auch der Löwe noch nicht: aber Freiheit sich schaffen zu neuem Schaffen – das vermag die Macht des Löwen“ (ebd.). Um neue Werte schaffen zu können, muß der Geist vom Löwen zum Kind werden. „Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, [...] ein heiliges Ja-sagen“ (ebd.).

Im Umkreis des Gleichnisses von den drei Verwandlungen ist angesiedelt, was Zarathustra an Grundsätzlichem in den folgenden Kapiteln nun zunächst lehrt.

Im Kapitel „Von den Hinterweltlern“ nimmt er die Metaphysiker aufs Korn.¹² Sie schaffen eine Wahn-Welt hinter unserer Welt, eine übersinnliche Welt des Bleibenden jenseits der Welt des werdenden, und auf die von ihnen erdichtete Welt legen sie alles Gewicht. Warum tun sie das? Weil sie leiden am Wechsel und an der Vergänglichkeit; weil sie zu kraftlos sind, um die vom Werden dargebotene Chance zu ergreifen, selbst Neues zu schaffen; weil sie ‘verzweifeln’ am Leib, an der Sinnlichkeit, an ihren Trieben. Zarathustra setzt dieser von ihm diagnostizierten *Décadence* als positive Haltung entgegen die Bejahung des (je einzelnen) Ich in seiner inneren Widersprüchlichkeit – eines Ich, das dem Leib und der Erde verhaftet ist, das mit größter Selbstbezüglichkeit schafft, will, wertet und das auf diese Weise „das Maass und der Werth der Dinge ist“ (4,36). Damit etabliert Zarathustra – gegen die Metaphysiker – die Relativität der Werte. Und er lehrt den „neuen Stolz [...] nicht mehr den Kopf in den Sand der himmlischen Dinge zu stecken, sondern frei ihn zu tragen, einen Erdenkopf, der der Erde Sinn schafft!“ (4,36 f.).

¹¹ Mit absoluter Moral ist eine Auffassung gemeint, die *an sich Gutes* annimmt, d. h. Gutes, das unabhängig von menschlicher Setzung und streng allgemeingültig ist.

¹² Das Kapitel beginnt mit einer Selbstkritik Nietzsches, bezogen auf die ästhetische Metaphysik seiner frühen Schrift *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*.

Im Kapitel „Von den Verächtern des Leibes“ vollzieht Zarathustra eine Umwertung und Umdeutung von Leib und Seele bzw. Vernunft. Die Seele, oder jedenfalls ihr vernünftiger Teil, war für das metaphysische Denken der übersinnlichen Welt verwandt (worauf die Aussicht auf Unsterblichkeit gegründet werden konnte), und sie war dem Leib bei weitem überlegen. Jetzt, im Gegendenken gegen die Verächter des Leibes, soll gelten: „Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe“ (4,39). Die Seele wird zu einem Akzidens des Leibes herabgestuft. Und die Vernunft, die sich als Geist verstand, erscheint nun als kleine Vernunft im Gegensatz zum Leib als einer großen Vernunft. Sie geht darin auf, instrumentelle Vernunft im Dienst des Leibes zu sein. Der aber kann „grosse Vernunft“ genannt werden, weil er „eine Vielheit mit Einem Sinne“ und „eine Herde und ein Hirt“ ist (ebd.) – er ist ‘vernünftig’ als zielgerichtete (auf Lebenssteigerung ausgehende) Ganzheit und als ein Mannigfaltiges, das einer Leitung und Ordnung nicht entbehrt. Der so aufgefaßte Leib wird auch als Selbst angesprochen.¹³ Selbstbezüglich bedient er sich des Geistes (der kleinen Vernunft) wie auch der Sinne (vgl. 4,40). Mächtig gebietend, aber unbekannt und undurchschaubar, macht das Selbst alles Denken und Fühlen interessiert, relativ, perspektivisch. Dies gilt auch und sogar bezüglich der Verächter des Leibes. In diesen ist andererseits aber das Selbst heruntergekommen: „Nicht mehr vermag es das, was es am liebsten will: – über sich hinaus zu schaffen“ (ebd.). Andere müssen kommen, in denen das Selbst dies wieder vermag.

In den Kapiteln „Von den Freuden- und Leidenschaften“ (4,42 ff.) und „Von tausend und Einem Ziele“ (4,74 ff.) läßt Zarathustra sich vernehmen über die Relativität des Guten und Bösen, und zwar im ersten dieser beiden Kapitel mit Bezug auf das Individuum, im zweiten mit Bezug auf Völker.

Jedes Individuum, dem Tugend zukommt, hat seine nur ihm allein eigene Tugend, und eine gänzlich „irdische Tugend“ (4,42). Es soll sich sagen: „Das ist *mein* Gutes, das liebe ich [...]. Nicht will ich es als eines Gottes Gesetz, nicht will ich es als Menschen-Satzung und -Nothdurft: kein Wegweiser sei es mir für Über-Erden und Paradiese [...]“ (ebd.). Eine Tugend jenseits von Gut und Böse (nimmt man Gut und Böse im tradierten Sinn) steht hier im Blick, und man befindet sich weiterhin auf dem Feld der Umwertung. Zarathustra sagt zu einem „Bruder“ (ebd.), der wie er ein Hinübergewandter ist auf der Brücke zum Übermenschen: „Einst hattest du Leidenschaften und nanntest sie böse. Aber jetzt hast du nur noch deine Tugenden: die wuchsen aus deinen Leidenschaften“ (4,43). Leidenschaften als böse verurteilen, das geht für die Hinübergewandten nicht mehr an. Leidenschaften sind der Nährboden für Tugenden neuer Art, ja sie selbst

¹³ Hier wird aufgegriffen und weitergedacht, was zuvor als Ich ins Blickfeld kam.

sind Tugenden, wenn das Individuum sie auf dem Weg zum Übermenschen in den Dienst seines Zieles stellt.

Das Gute und Böse der Völker hat sich Zarathustra gezeigt als relativ auf das jeweilige Volk. Aus „eines Volkes Noth und Land und Himmel und Nachbar“ (4,74) lassen sich seine ihm eigenen Sitten und Gesetze verstehen. Die Abgrenzung gegen Sitten und Gesetze der benachbarten Völker erscheint von besonderer Wichtigkeit dafür, daß ein Volk sich in seiner Identität behauptet (vgl. ebd.).

Das vielfältige Wertsetzen durch die Völker wird von Zarathustra für die Vergangenheit sehr positiv beurteilt. Aber: „es fehlt das Eine Ziel. Noch hat die Menschheit kein Ziel“ (4,76). Die 'tausend Ziele' der Völker sind jetzt auf das *eine* Ziel der Menschheit hin zu überschreiten, das 'Übermensch' heißt.

Man würde Zarathustra allerdings mißverstehen, wollte man annehmen, er rede hier einer Uniformität des Wertens das Wort. Auf das eine Ziel der Menschheit zugehen bedeutet im einzelnen gerade ein höchst mannigfaltiges schöpferisches Wertsetzen, das allen Dingen und menschlichen Möglichkeiten zuteil werden soll. So ist Zarathustra denn bemüht, seine Gefährten in Aufbruchstimmung zu versetzen: „Euer Geist und eure Tugend diene dem Sinn der Erde, meine Brüder: und aller Dinge Werth werde neu von euch gesetzt! [...] Tausend Pfade giebt es, die nie noch gegangen sind [...]. Unerschöpft und unentdeckt ist immer noch Mensch und Menschen-Erde“ (4,100 – Kapitel „Von der schenkenden Tugend“).

Die Metaphysiker und alle Verfechter einer absoluten Moral haben mit ihrem Denken und Werten nach Zarathustras Auffassung den Weg blockiert, auf dem der Sinn der Erde verwirklicht werden kann. Aber wie können sie von Zarathustra gegründet ins Unrecht gesetzt werden? Was ist das gedankliche Fundament des neuen Wertens? Welche Grundgedanken hat der Übermensch und haben die zu ihm 'Hinübergehenden' verbindlich nachzuvollziehen? Es sind zwei Grundgedanken: Alles, was ist, ist Leben, Wille zur Macht. Und: Alles kehrt als Gleiches ewig wieder.

Den ersten dieser beiden Gedanken lehrt Zarathustra im Kapitel „Von der Selbst-Ueberwindung“. Er geht aus vom Lebendigen, das aber stellvertretend für alles, was ist, in den Blick kommt. „Alles Lebendige ist ein Gehorchendes“ (4,147). Und da gibt es zwei Möglichkeiten: anderem gehorchen oder sich selbst gehorchen. Anderem muß gehorchen, was zu schwach ist, sich selbst zu befehlen (nämlich sich selbst die eigene Steigerung und die Unterwerfung des Schwächeren zu befehlen). Unter dem Lebendigen stellen sich Machtverhältnisse her – aufgrund der Willensvollzüge des Befehlens und Gehorchens. Auf den Punkt gebracht, heißt das: „Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht; und noch im Dienenden fand ich den Willen, Herr zu sein“ (4,147f.). Der Wille zur

Macht ist also der Wille, Herr zu sein. Aber wieso waltet dieser auch im Dienenden? Antwort: „Dass dem Stärkeren diene das Schwächere, dazu überredet es sein Wille, der über noch Schwächeres Herr sein will: dieser Lust allein mag es nicht entrathen“ (4,148). Der Vollzug des Willens zur Macht gewährt ein als lustvoll empfundenenes Machtgefühl, und das auch noch auf niedrigen Stufen eines Machtgefüges. Das Aussein auf diese Lust ist das Treibende in allem Geschehen. Es treibt das „Grösste“ und Stärkste sogar an, wagend sich selbst aufs Spiel zu setzen: „Und wie das Kleinere sich dem Grösseren hingiebt, dass es Lust und Macht am Kleinsten habe: also giebt sich auch das Grösste noch hin und setzt um der Macht willen – das Leben dran“ (ebd.). Auf die Gefahr hin, dabei zugrunde zu gehen, befiehlt sich das starke Lebendige seine eigene Steigerung, seine 'Selbstüberwindung', sein Übergehen (und Untergehen) in eine machtvollere Gestalt seiner selbst.

Zarathustra lenkt nun den Blick vom mannigfaltigen einzelnen Lebendigen aufs Ganze, auf *das* Leben (*den* Willen zur Macht). Das Leben selbst hat Zarathustra anvertraut: „ich bin das, *was sich immer selber überwinden muss*“ – und dabei, so sagt es, müsse es „Kampf sein [...] und Werden und Zweck und der Zwecke Widerspruch“ (ebd.), ja allem Geschaffenen müsse es bald schon Gegner sein (vgl. ebd.) – um des neuen Zuschaffenden willen. In diesem Sinne ist der Wille zur Macht „der unerschöpfte zeugende Lebens-Wille“ (4,147).¹⁴

Alles, was ist, als Werden, als Willen zur Macht denken, das ist eine Weltsicht, in der der Kampf, das Übermächtigen und Unterliegen, das Schaffen von Neuem in eins mit dem Zerstören des Bestehenden das Beherrschende sind. Diese Weltsicht bejahend sich zu eigen zu machen, das ist vom Übermenschen verlangt.

Wenn alles Wille zur Macht ist, dann auch das Erkennen, ja sogar das fingierende Denken der Metaphysiker und Verfechter der absoluten Moral. Zarathustra bekennt: „Auch im Erkennen fühle ich nur meines Willens Zeuge- und Werde-Lust“ (4,111 – Kapitel „Auf den glückseligen Inseln“). Er wirft damit für Mitdenkende durchaus ein gravierendes Wahrheitsproblem auf. Was die Philosophen der Tradition betrifft, so sieht Zarathustra in ihrem metaphysischen und ethischen Denken ihren Willen zur Macht am Werk. Sie wollen das Seiende (das werdende) denkbar machen, indem sie ihm – es übermächtigend – feste Formen aufprägen, die ihrem Geist

¹⁴ Nietzsche versäumt nicht, in diesem Kontext Schopenhauers Grundposition anzugreifen: „wo Leben ist, da ist auch Wille: aber nicht Wille zum Leben, sondern [...] Wille zur Macht!“ (4,148) Daß Schopenhauer irrt, wenn er den Willen zum Leben allem zugrunde legt, dafür steht nach Nietzsche auch ein, daß Lebendes bereit ist, sich zu opfern „um Macht!“ (ebd.).

entsprungen sind, dem Seienden (Werdenden, Veränderlichen) aber unangemessen sind. Und auch, was sie als Gutes und Böses setzen, entstammt ihrem Willen zur Macht. Sie wollen damit Herr werden über die Werde-Welt, in der 'jenseits von Gut und Böse' im moralischen Sinn (oder diesseits davon) der Kampf das Bestimmende ist; und sie wollen mit Hilfe ihres Guten und Bösen eine zweite, andersartige Welt etablieren, die sie verehren können.¹⁵

Alles, was ist, ist Wille zur Macht – und: es kehrt ewig als Gleiches wieder. Beides verbindet sich in Zarathustras Denken. Aber während er mit dem ersten dieser zwei Grundgedanken keine existentiellen Probleme hat, versagt er sich lange Zeit dem zweiten, dessen furchtbare Dimension erahnend.

Im Kapitel „Von der Erlösung“ findet man Zarathustra am Anfang seines Weges zum Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Es gilt, die Vergangenen zu erlösen von ihrem (endgültigen) Nicht-mehr-sein und den Willen von seiner Ohnmacht gegenüber dem „Es war“. Was wäre ein Wille zur Macht, der über diese Ohnmacht nicht hinauskäme, der nicht mehr wollen und schaffen könnte, was er schon einmal gewollt und geschaffen hat?!

Der Wille erscheint als ein Gefangener der Zeit, wird diese aufgefaßt als lineare, unumkehrbare Jetztfolge. „Dass die Zeit nicht zurückläuft, das ist sein Ingrimme“ (4, 180). Und: „Nicht zurück kann der Wille wollen; dass er die Zeit nicht brechen kann und der Zeit Begierde – das ist des Willens einsamste Trübsal“ (ebd.). Die Zeit begehrt immerfort, Künftiges in die Gegenwart ankommen zu lassen. Damit solche Ankunft möglich bleibt, wird ständig Gegenwärtiges in die Vergangenheit abgedrängt und – so scheint es – zum ein für allemal Gewesenen gemacht. Hier nun aber gerade setzt der Wille bei seinem Befreiungsakt an: „alles 'Es war' umzuschaffen in ein 'So wollte ich es!'“ (4, 179), darauf kommt es für ihn an. Indessen: Ist das mehr als ein Selbstbetrug? Was ändert ein 'So wollte ich es' an der Unwiederholbarkeit des Gewesenen für den Willen? Man sieht: Das 'So wollte ich es' drängt für den seine Selbstbefreiung erstrebenden Willen über sich hinaus. Als schaffender Wille muß er sich sagen: „[...] so will ich es! So werde ich's wollen!“ (4, 181). Erlöst ist der Wille von seiner Ohnmacht gegenüber dem Vergangenen, wenn dieses für ihn ein Zukünftiges und Zuschaffendes ist. Aber wie soll das möglich sein? Als Zarathustra an dieser Stelle seines Gedankengangs und seiner Rede angekommen war, „geschah es“, daß er „plötzlich innehielt und ganz einem Solchen gleich sah, der auf das Äusserste erschrickt“ (ebd.). Ein winziger Schritt trennt

¹⁵ Das Kapitel „Von der Selbst-Ueberwindung“ wird mit dieser Thematik eingeleitet.

ihn noch vom Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Vor diesem Schritt scheut er zurück.

Das wird eindrucksvoll gestaltet im Kapitel „Die stillste Stunde“. Die stillste Stunde, das ist Zarathustras 'furchtbare Herrin' (vgl. 4, 187), seine geschickhafte Bestimmung, die unausweichlich ist und die er sich gleichwohl selbst befehlen muß: der Lehrer der ewigen Wiederkehr des Gleichen zu sein. Die stillste Stunde spricht mit Zarathustra auf einer Bewußtseinsebene zwischen Wachen und Schlafen (vgl. ebd.). Es handelt sich um ein inneres Geschehen in Zarathustra. Auf der bezeichneten Bewußtseinsebene weiß Zarathustra etwas und will er es doch nicht wissen. Das wirft die 'stillste Stunde' ihm zu seinem Schrecken vor. Er soll, was er beharrlich niederhält, nun deutlich denken und anderen mitteilen. Zarathustra bringt allerlei Ausflüchte vor. Aber die 'stillste Stunde' hat schließlich für ihn nur noch ein Lachen, weiß sie doch, daß niemand sich seiner Bestimmung auf Dauer verweigern kann.

Zarathustra begibt sich in die Einsamkeit und auf den Weg zu seiner letzten und äußersten Selbstfindung.¹⁶ Er schiffet sich ein. Da er bemerkt, daß er auf dem Schiff unter seinesgleichen ist, unter „kühnen Suchern, Versuchern“ (4, 197), teilt er den Mitreisenden ein Gesicht mit, das er gehabt hat. Man befindet sich in dem wichtigen Kapitel „Vom Gesicht und Räthsel“. In der Erzählung eines Gesichtes, eines rätselhaften Wahrtraumes, und nicht als Mitteilung einer in wachem Bewußtsein vollzogenen und angeeigneten Erkenntnis begegnet hier nun der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Zarathustra ist noch immer zu diesem Gedanken erst unterwegs.

Zarathustra erzählt den Beginn seines Gesichtes: „Düster gieng ich jüngst durch leichenfarbne Dämmerung [...]. Nicht nur Eine Sonne war mir untergegangen“ (4, 198). Untergegangen sind ihm die Sonne der Metaphysik, die Sonne der absoluten Moral, die Sonne der Religion. Er findet sich dem lichtlosen Nihilismus ausgesetzt und leidet daran. Der 'Geist der Schwere' hat ihn heimgesucht. Das geschah auch früher schon gelegentlich.¹⁷ Jetzt stellt er Zarathustra in Aussicht, er werde an sich selbst, an den Konsequenzen seines eigenen Denkens zugrunde gehen: „Oh Zarathustra, [...] du Schleuderstein, du Stern-Zertrümmerer! [...] Verurtheilt zu dir selber und zur eignen Steinigung“ (4, 198). Zarathustra ist in Gefahr, durch seine eigene sternzertrümmernde Weisheit erschlagen zu werden. Er wird zu-

¹⁶ Man vergleiche hierzu auch das Kapitel „Der Wanderer“ (4, 193 ff.).

¹⁷ Am Ende des heiteren Kapitels „Das Tanzlied“ läßt der Abend (die Zeit der Ermüdung der Kräfte) in Zarathustra Traurigkeit und nihilistische Fragen aufkommen – alles scheint umsonst, ohne Sinn (vgl. 4, 141). Hierher gehört auch das ganze Kapitel „Der Wahrsager“ (4, 172 ff.).

grunde gehen, wenn er nichts an die Stelle der von ihm zertrümmerten Sterne zu setzen vermag. Aber er *hat* – in diesem seinem Gesicht – etwas an ihre Stelle zu setzen: den Gedanken der ewigen Wiederkunft des Gleichen. Dieser ist doppelgesichtig. Er ist für Zarathustra sehr wohl noch immer ein abgründlicher, gefährlicher Gedanke. Aber der Gedanke hat auch eine Dimension, durch die er für den Geist der Schwere vernichtend sein kann – er ermöglicht nämlich die höchste Bejahung der Welt und damit die entschiedenste Überwindung des Nihilismus.

Zarathustra gebietet dem Geist der Schwere Einhalt: „Halt! [...] Ich! Oder du! Ich aber bin der Stärkere von uns Beiden –: du kennst meinen abgründlichen Gedanken nicht! *Den* – könntest du nicht tragen!“ (4, 199). Und nun entwickelt er vor dem Geist der Schwere diesen Gedanken, ausgehend von einem Torweg, an dem sie beide sich befinden: „Siehe diesen Thorweg! [...] der hat zwei Gesichter. Zwei Wege kommen hier zusammen: die gieng noch Niemand zu Ende. / Diese lange Gasse zurück: die währt eine Ewigkeit. Und jene lange Gasse hinaus – das ist eine andre Ewigkeit. / Sie widersprechen sich, diese Wege; sie stossen sich gerade vor den Kopf: – und hier, an diesem Thorwege, ist es, wo sie zusammen kommen. Der Name des Thorwegs steht oben geschrieben: ‘Augenblick’. / Aber wer Einen von ihnen weiter gienge – und immer weiter und immer ferner: glaubst du, [...] dass diese Wege sich ewig widersprechen?“ (4, 199 f.). Von der Zeit ist die Rede. Sie kommt im Bild der beiden Gassen als linear und als anfangs- und endlos in die Sicht. In die Vergangenheit blicken wir zurück; in die Zukunft blicken wir hinaus. Insofern widersprechen die Gasse der Vergangenheit und die Gasse der Zukunft einander. Am Torweg ‘Augenblick’, im gegenwärtigen Jetzt, stoßen sie zusammen. Geht man die Gasse der Vergangenheit zurück, so kommt man nie an ein Ende (an einen Anfang der Zeit); geht man die Gasse der Zukunft hinaus, so kommt man ebenfalls an kein Ende (niemals wird die Zeit enden). Die Frage aber wird nun aufgeworfen, ob die beiden Wege, endlos wie sie sind, einander ‘ewig widersprechen’; d. h., das lineare Zeitverständnis wird in Frage gestellt. Könnte es nicht sein, daß, wer nur weit genug in die Vergangenheit zurückgeht, auf *ebendiesem* Weg aus der Zukunft auf die Gegenwart zuginge? Und entsprechend: Könnte es nicht sein, daß, wer nur weit genug in die Zukunft hinausgeht, auf *ebendiesem* Weg zu Vergangenen gelangte? Wäre es so, dann käme aus ferner Zukunft Vergangenes auf die Gegenwart zu; Vergangenes kehrte wieder. Die Zeit wäre ein Kreis. Was spricht in Zarathustras Gesicht für diese zyklische Zeitvorstellung? Die Gasse der Vergangenheit ist ‘ewig’. Und da fragt es sich: „Muss nicht, was laufen *kann* von allen Dingen, schon einmal diese Gasse gelaufen sein? Muss nicht, was geschehn *kann* von allen Dingen, schon einmal geschehn, gethan, vorübergelaufen sein?“ (4, 200). Das fragt sich nicht nur, sondern es muß (in Za-

rathustras Wahrtraum) angenommen werden. Die Zeit wird hier nicht als leere Form, sondern als von ‘Dingen’ erfüllte Zeit vorgestellt. Und der Bestand der Dinge begegnet als endlich. Unter den Voraussetzungen der ‘Ewigkeit’ der erfüllten Zeit und der endlichen Anzahl der Dinge, der Begebenheiten, ihrer Kombinationsmöglichkeiten¹⁸ muß „was geschehn *kann* von allen Dingen, schon einmal geschehn, gethan, vorübergelaufen sein“. Auch dieser Augenblick muß „schon dagewesen sein“ (4, 200). „Und sind nicht solchermaassen fest alle Dinge verknotet, dass dieser Augenblick *alle* kommenden Dinge nach sich zieht? Also –– sich selber noch?“ (ebd.). Die Verknotung aller Dinge miteinander (ihr determinierter Zusammenhang in Gleichzeitigkeit und Zeitfolge) sorgt dafür, daß dieser Augenblick mit seiner gesamten Weltkonstellation nicht nur ein wiedergekehrter ist, sondern daß er auch – als gleicher – wiederkehren wird. Und ehe das eintritt, wird *alles*, das ihm voranging in der früheren ‘Verknotung’, wieder auf ihn folgen. Auch wir selber müssen alle schon dagewesen sein und wiederkommen, ja „ewig wiederkommen“ (ebd.). Alles und alle müssen nicht nur einmal, sondern ewig wiederkehren (denn jeder Augenblick wird – als gleicher – *immer wieder* ‘alle kommenden Dinge nach sich ziehen’).¹⁹ Ist das nicht – als ein Sieg über Vergänglichkeit und Tod – von Herzen zu begrüßen? Für Zarathustra ist es das zur Zeit keineswegs. Er bekennt: „Also redete ich, und immer leiser: denn ich fürchtete mich vor meinen eignen Gedanken und Hintergedanken“ (4, 200 f.). Der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen hat einen niederwerfenden Aspekt, und er *wird* Zarathustra niederwerfen.

Davon, aber auch von einer möglichen Genesung handelt der zweite Teil von Zarathustras Gedicht; der Hirt, den Zarathustra da geschaut hat, steht

¹⁸ Nietzsche hat anderwärts die Anfangslosigkeit der Zeit aus dem Willen zur Macht zu begründen versucht: Der Wille zur Macht ist Prinzip alles Werdens und kann deshalb nicht selbst geworden sein; wenn er aber nicht geworden sein kann, dann auch nicht die Welt (immer war Werdendes), und dann auch nicht die Zeit (vgl. Nachgelassene Fragmente November 1887–März 1888, 11[29]; 13, 17). Ein Argument Zarathustras für die endliche Anzahl der Dinge findet man – übrigens als einen Gedanken seiner „wache[n] Tags-Weisheit“ – im Kapitel „Von den drei Bösen“: Die Welt ist endlich, denn, so sagt es diese Weisheit, „wo Kraft ist, wird auch die *Zahl* Meisterin: die hat mehr Kraft“ (4, 235). Wie überzeugend dies Argument und jene Begründung sind, mag hier dahingestellt bleiben.

¹⁹ Dafür, daß der Prozeß des Wiederkehrens in alle Zukunft kein Ende haben wird, steht nach Nietzsche ein, daß er, wenn er enden könnte, in der zurückliegenden Ewigkeit schon geendet haben müßte. Das Werden müßte schon ins Nichts oder ins bewegungslose Sein (in einen Gleichgewichtszustand aller Kräfte) übergegangen sein. Das ist aber nicht der Fall. Vgl. etwa Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1888, 14[188]; 13, 375.

allem zuvor für ihn selbst. Die Umgebung ist verändert: „Zwischen wilden Klippen stand ich mit Einem Male, allein, öde, im ödesten Mondscheine“ (4,201). In dieser nihilistischen Szenerie entdeckt Zarathustra einen „jungen Hirten [. . .], sich windend, würgend, zuckend, verzerrten Antlitzes, dem eine schwarze Schlange aus dem Munde hieng. / Sah ich je so viel Ekel und bleiches Grauen auf Einem Antlitze?“ (ebd.). Zarathustras 'eigene Gedanken und Hintergedanken' über die ewige Wiederkunft des Gleichen würgen den Hirten und bereiten ihm Ekel und Grauen. Ewige Wiederkehr von *allem* als Gleichem – das bedeutet: Auch alles Niedrige, Erbärmliche, Furchtbare kommt ewig wieder. Man mag es verneinen, so sehr man nur will, die Zukunft bringt es unverändert wieder heran. Hier liegt die Gefahr des radikalsten Nihilismus beschlossen, die Gefahr, ein totales Nein zur Welt zu sprechen aus Ekel vor der ewigen Wiederkunft des Nichtigen. Zarathustra versucht vergeblich, den Hirten von der Schlange zu befreien. Da begreift er: Der Hirt kann sich nur selbst befreien. Nur wenn er selbst der Schlange den Kopf abbeißt, wird er vom Ekel und vom Grauen erlöst. Auf Zarathustras Rat hin tut er das. Und da geschieht etwas Wunderbares: „Weit weg spie er den Kopf der Schlange – und sprang empor. – / Nicht mehr Hirt, nicht mehr Mensch, – ein Verwandelter, ein Umleuchteter, welcher *lachte!* Niemals noch auf Erden lachte je ein Mensch wie *er lachte!*“ (4,202). In einem Gesicht, das er seinen Zuhörern als Rätsel aufgibt (vgl. ebd.), schaut Zarathustra die Geburt des Übermenschen aus der Überwindung jenes Ekels – die Geburt des Übermenschen (die sich zunächst nur an Zarathustra selbst vollziehen wird) durch das Ja zur ewigen Wiederkunft des Gleichen. Wodurch dieses Ja möglich sein könnte, wird in diesem Gesicht nicht angedeutet.

In dem bedeutsamen Kapitel „Der Genesende“ hebt Zarathustra, in seine Höhle zurückgekehrt und nur von seinem Adler und seiner Schlange umgeben, den Gedanken der ewigen Wiederkunft des Gleichen ins deutliche Bewußtsein (vgl. 4,270). Er sagt auch, als wer er den Gedanken ruft: als „der Gottlose“ und als „der Fürsprecher des Lebens, der Fürsprecher des Leidens, der Fürsprecher des Kreises“ (4,271). Der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen besiegelt Zarathustras Gottlosigkeit, weil er impliziert, daß die Welt eines Gottes, der anderes wäre als das vom Willen zur Macht geprägte Werden selbst, gänzlich unbedürftig ist. In ewigem Kreisen existiert und währt sie selbstgenügsam aus sich selbst – vollendet und 'göttlich'. Und wer den Gedanken bejaht, der ist Fürsprecher des Kreises und Lebens nicht nur, sondern auch des Leidens – des Leidens, das das Schaffen begleitet, weil dieses immer auch Zerstören ist, sowie alles übrigen Leidens, das ja ewig wiederkehren wird. Man kann das Leben und Schaffen nicht ohne das Leiden bejahen; man kann den Kreis nur als ganzen bejahen.

Zarathustra ruft den Gedanken herauf und wird sofort vom Ekel niedergeworfen. Es erfüllt sich an ihm, was er in seinem Gesicht im Bild des würgenden Hirten vorausgesehen hat. Todkrank ist er sieben Tage lang auf sein Lager gebannt. Dann weicht der Ekel. Zarathustra hat sich selbst erlöst wie jener Hirt, aber noch vermag er nicht dessen Lachen, noch liegt er „krank [. . .] von der eigenen Erlösung“ (4,273). Die Erinnerung an das Durchlittene macht ihm zu schaffen. Die Selbsterlösung vom Ekel aber ist ihm gelungen über die Selbstbejahung, über die Bejahung seiner eigenen ewigen Wiederkunft. Seine beiden Tiere, die sich schon vorher bemüht hatten, Zarathustra aufzurichten, indem sie ihm die Welt und die ewige Wiederkunft des Gleichen in den heitersten Farben malten (vgl. 4,271 ff. und hier, unten), wissen von seiner Selbstbefreiung, sprechen sie aus und fordern ihn auf zu dionysischem Jubelgesang: „Singe und brause über, oh Zarathustra, heile mit neuen Liedern deine Seele: dass du dein grosses Schicksal tragest, das noch keines Menschen Schicksal war! / Denn deine Thiere wissen es wohl, oh Zarathustra, wer du bist und werden musst: siehe, *du bist der Lehrer der ewigen Wiederkunft* –, das ist nun *dein* Schicksal! [. . .] Und wenn du jetzt sterben wolltest, oh Zarathustra: [. . .] Du würdest sprechen und ohne Zittern, vielmehr aufathmend vor Seligkeit: [. . .] 'Nun sterbe und schwinde ich, würdest du sprechen, und im Nu bin ich ein Nichts. Die Seelen sind so sterblich wie die Leiber. / Aber der Knoten der Ursachen kehrt wieder, in den ich verschlungen bin, – der wird mich wieder schaffen! [. . .] – ich komme ewig wieder zu diesem gleichen und selbigen Leben, im Grössten und auch im Kleinsten, dass ich wieder aller Dinge ewige Wiederkunft lehre, – [. . .] dass ich wieder den Menschen den Übermenschen künde [. . .]'“ (4,275 und 276). Nicht nur für Zarathustra, sondern allgemein dürfte gelten, daß die ewige Wiederkunft des Gleichen von einem Individuum nur bejaht werden kann unter der Bedingung seiner uneingeschränkten Selbstbejahung.

Der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen, deutlich und redlich gedacht, führt in die Krise. Mit ihm kann der Nihilismus sich vollenden, kann er aber auch besiegt werden. Umfassender nämlich ist die Welt nicht zu bejahen, als indem alles in seiner ewigen und ewig gleichen Wiederkehr bejaht wird. Ob jemand zu diesem Ja bereit ist, daran bemißt sich die Aufrichtigkeit seiner Weltbejahung. Und nur wer es vollzieht und zur Grundlage neuer Wertsetzungen nimmt, geht als Übermensch hervor und läßt das Menschsein hinter sich zurück.

Sein Ja ist dionysisch. Und die Welt erscheint ihm als göttlich – als ein noch namenloser Gott, für den vorerst Dionysos steht, der Gott des Weines nicht nur, sondern vor allem des Vergehens und Wiederauflebens, des Zerstörens und Schaffens. Zarathustra geht auch darin voran. Seine Tiere haben den Genesenden aufgefordert: „Singe und brause über, [. . .] heile mit

neuen Liedern deine Seele“ (vgl. oben). Und sie selbst hatten sich (ebenfalls im Kapitel „Der Genesende“) an einem solchen neuen Lied schon versucht, um Zarathustra aufzumuntern. Es war ein fröhliches Lied, das die heitere Seite des Dionysos betonte: „Oh Zarathustra, [...] Solchen, die denken wie wir, tanzen alle Dinge selber: das kommt und reicht sich die Hand und lacht und flieht – und kommt zurück. / Alles geht, Alles kommt zurück; ewig rollt das Rad des Seins. Alles stirbt, Alles blüht wieder auf, ewig läuft das Jahr des Seins. / Alles bricht, Alles wird neu gefügt; ewig baut sich das gleiche Haus des Seins [...]“ (4,272 f.). Auch Zarathustra vermag so zu singen. Im Kapitel „Von der grossen Sehnsucht“ leidet er am Überreichtum seiner nun vollendeten Weisheit, die mitzuteilen noch nicht an der Zeit ist. Er sagt zu sich: Willst du nicht „in stürzende Thränen ausschütten all dein Leid über deine Fülle und über all die Drängniß des Weinstocks nach Winzer und Winzermesser [...], so wirst du *singen* müssen, [...] singen, mit brausendem Gesange, bis alle Meere still werden, [...] bis über stille sehnsüchtige Meere der Nachen schwebt, das güldene Wunder, um dessen Gold alle guten schlimmen wunderlichen Dinge hüpfen: [...] hin zu dem güldenen Wunder, dem freiwilligen Nachen und zu seinem Herrn: das aber ist der Winzer, [...] dein grosser Löser, oh meine Seele, der Namenlose – dem zukünftige Gesänge erst Namen finden!“ (4,280). Enthusiastischer Gesang und Stille, das sind die Extreme dionysischer Stimmung, die hier vorgeführt werden. Aber um den Nachen des Dionysos, golden und vollkommen wie er ist, bewegen sich doch eben auch ‘schlimme Dinge’. Und so ist die vorherrschende Stimmung eines dionysisch die Welt Bejahenden eine Mischung von Lust und Weh, in der die Lust das Weh überwiegt. Im Kapitel „Das andere Tanzlied“ (Ziffer 3) läßt sich die Mitternacht zwischen zwölf Glockenschlägen u. a. so vernehmen: ‘Die Welt ist tief, / Und tiefer als der Tag gedacht. / Tief ist ihr Weh –, / Lust – tiefer noch als Herzeleid: / Weh spricht: Vergeh! / Doch alle Lust will Ewigkeit –, / – will tiefe, tiefe Ewigkeit!’ (4,285 f.). Vor *diesem* Hintergrund ist Zarathustras siebenmaliges Bekenntnis ‘Denn ich liebe dich, oh Ewigkeit!’ im folgenden Kapitel zu sehen. Es handelt sich dabei um den siebenmal vorkommenden Refrain im Schlußkapitel des dritten Teils des Werkes („Die sieben Siegel. (Oder: das Ja- und Amen-Lied.)“, 4,287 ff.) und damit ursprünglich um den Schluß des Ganzen. Mit der Versicherung, die ewige Wiederkunft des Gleichen liebend zu bejahen, gibt Zarathustra auch seinem amor fati Ausdruck, seiner Liebe zum eigenen ewig gleichen, ewig wiederkehrenden Geschick im niemals endenden Werden.

Am Beginn des vierten Teils des Werkes sind Jahre vergangen, und Zarathustra ist gealtert. Noch wurde ihm kein Zeichen zuteil, daß es Zeit sei, zu den Menschen zurückzukehren, um ihnen den Gedanken der ewigen Wiederkunft des Gleichen zu bringen. Am Ende des vierten Teils ist es

dann soweit (Kapitel „Das Zeichen“) – auf ein Zeichen hin verläßt Zarathustra „seine Höhle, glühend und stark, wie eine Morgensonne, die aus dunklen Bergen kommt“ (4,408). Mehr erfährt man nun nicht mehr.

3. Nietzsche an den Grenzen seiner Philosophie

Zwischen Anfang und Ende des vierten Teils hat Zarathustra in seiner Einöde Besuch von einigen höheren Menschen. Das sind Menschen, die Zarathustras Lehren zwar aufgeschlossen entgegengekommen sind, diese Lehren aber keineswegs so angeeignet haben, daß sie für den Übergang in den Übermenschen in Betracht kämen. Unter ihnen befinden sich ein Zauberer und ein „Wanderer, welcher sich den Schatten Zarathustra’s nannte“ (4,379). Diese beiden tragen drei äußerst brisante Lieder vor, der Zauberer sein erstes im Kapitel „Der Zauberer“ (4,313 ff.), sein zweites im Kapitel „Das Lied der Schwermuth“ (4,369 ff.); der Wanderer läßt sich hören im Kapitel „Unter Töchtern der Wüste“ (4,379 ff.). Mit diesen Liedern setzt Nietzsche Fragezeichen hinter Grundgedanken Zarathustras. Er baut aber zugleich Zurücknahmen ein, so daß das Fragliche in der Schwebel bleibt und als Aufgabenstellung für Nietzsches Weiterdenken, nicht als Unterminderung wesentlicher Bestandstücke seines ›Zarathustra‹ einzuschätzen ist. Auch für positive Gegengewichte im vierten Teil des Werkes hat Nietzsche gesorgt, so mit dem Kapitel „Mittags“ (4,342 ff.) und durch die Wiederaufnahme des Gesangs der Mitternacht in den Ziffern 3 bis 12 des Kapitels „Das Nachtwandler-Lied“ (4,397 ff.). Fraglich gemacht werden in den genannten Liedern: der Übermensch in seinem Rang als Sinn der Erde; die Wahrheit von Zarathustras Lehren; die Möglichkeit, schöpferisch Neues hervorgehen zu lassen im ewig gleichen Kreisen aller Dinge.

Nietzsche hat seinen ›Zarathustra‹ als (philosophische) Dichtung verstanden. Um die Probleme zu lösen, die dieses Werk für ihn hinterlassen hat, kehrt er zur Prosa zurück. Er bemüht sich um Absicherung seiner Seinsthese, daß alles Wille zur Macht ist; u. a. *verkoppelt* er sie mit *Beweisen* der ewigen Wiederkunft des Gleichen. Sein herausforderndes Denken nimmt an Radikalität noch zu. Der Übermensch erfährt dabei eine Entzauberung.

Ob Nietzsche selbst in den auf die Beendigung des ›Zarathustra‹ folgenden Jahren vorübergehend zu dem ernsthaften Bewußtsein gekommen ist, daß ihm die Lösung seiner Grundprobleme befriedigend gelungen ist, läßt sich schwer abschätzen. Sicher ist aber, daß er sich ganz zuletzt, mit einigen der ›Dionysos-Dithyramben‹, redlich zu ihrer Ungelöstheit bekannt hat. In diese Gedichtsammlung (6,375 ff.) hat er die drei Lieder aus dem vierten Teil des ›Zarathustra‹ aufgenommen, die nun, aus ihrem alten Kontext

herausgenommen, noch schärfer als zuvor Fragwürdiges artikulieren. Dem Lied des Schattens hat er sogar einen radikalen neuen Schluß hinzugefügt. Das hinzugekommene, 1888 entstandene Gedicht „Zwischen Raubvögeln“ treibt das Wahrheitsproblem noch mehr hervor. Jedoch fehlen die Gegengewichte auch jetzt nicht. Da wäre auf den neuen Schluß des früheren ersten Liedes des Zauberers (jetzt: „Klage der Ariadne“) und auf die beiden letzten Teile des neu entstandenen Gedichtes „Ruhm und Ewigkeit“ zu verweisen.

Mir scheint, Nietzsche gibt hier Winke zur Überwindung seiner Probleme, denen zu folgen allerdings eine wesentliche Umbildung seiner Philosophie bedeuten müßte. Jedenfalls aber formuliert er in „Ruhm und Ewigkeit“ noch einmal ein Ja zur Welt: „ewiges Ja des Sein's, / ewig bin ich dein Ja: / denn ich liebe dich, oh Ewigkeit! --“ (6, 405).²⁰

Kurzbibliographie Nietzsche

Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, 1872 (1, 9 ff.).

Die fröhliche Wissenschaft. („la gaya scienza“), Buch 1–4 1882, Buch 5 1887 (3, 343 ff.).

Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, Teil 1–3 1883/84, Teil 4 1885 (4, 9 ff.).

Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft, 1886 (5, 9 ff.).

Dionysos-Dithyramben, Druckmanuskript 1888/89 (6, 375 ff.).

²⁰ Im Rahmen einer Einführung und bei der gebotenen Kürze dieses Beitrags konnte eine Auseinandersetzung mit Nietzsches Denken nicht stattfinden und waren im Schlußteil nur Andeutungen möglich. Dieses Ungenügen veranlaßt mich, speziell für das Wahrheitsproblem auf das Nietzsche-Kapitel in meinem Wahrheitsbuch (Wahrheit und Wahrheitsgrund. Zum Wahrheitsproblem und zu seiner Geschichte, Berlin–New York 1984, 133–190) hinzuweisen sowie generell auf mein Nietzsche-Buch (Der „Sinn der Erde“ und die Entzauberung des Übermenschen. Eine Auseinandersetzung mit Nietzsche, Darmstadt 1993). Hier sowie in meinem Artikel „Nietzsche“ in der Theologischen Realenzyklopädie (Bd. 24, Berlin–New York 1994, 506–524) finden sich auch ausgiebige Angaben zur Literatur über Nietzsche.