

Deutungsmacht

Religion und belief systems
in Deutungsmachtkonflikten

herausgegeben von
Philipp Stoellger

Mohr Siebeck

E-Offprint of the Author with Publisher's Permission

PHILIPP STOELLGER, geboren 1967; Studium der Ev. Theologie und Philosophie in Göttingen, Tübingen und Frankfurt a. M.; Ordinarius für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät der Universität Rostock; Vorsteher des Instituts für Bildtheorie (Institute for Iconicity) der Universität Rostock; Sprecher des DFG-Graduiertenkollegs 1887 »Deutungsmacht: Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten«.

ISBN 978-3-16-153031-9

ISSN 0440-7180 (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2014 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Nehren auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

Inhalt

PHILIPP STOELLGER Deutungsmachtanalyse Zur Einleitung in ein Konzept zwischen Hermeneutik und Diskursanalyse	1
---	---

I. Theorien

HEINER HASTEDT Was ist ›Deutungsmacht‹? Philosophische Klärungsversuche	89
---	----

EMIL ANGEHRN Die Differenz des Sinns und der Konflikt der Interpretationen	103
---	-----

WERNER STEGMAIER Von Religionsstiftern lernen: Deutungsmacht als Kraft zur Orientierung	121
---	-----

MARC RÖLLI Wissen und Verstehen Zur Analyse der Macht epistemischer und hermeneutischer Strukturen	139
---	-----

BURKHARD LIEBSCH Interpretationsmacht Macht der Interpretation und Interpretation der Macht – in der Perspektive einer Revision des Politischen	151
--	-----

II. Schriften

ECKART REINMUTH	
Performativität und Gewalt im Hebräerbrief	187
MARIUS TIMMANN MJAALAND	
Der apokalyptische Zwerg der Revolution	205
JENS WOLFF	
The power of philology between sacralisation and poetic and aesthetic semi-secularisation	225
PHILIP MANOW	
Der politische Kampf um theologische Deutungsmacht – das Ende der Divine Right Doctrine und der protestantische Ikonoklasmus im Englischen Bürgerkrieg	241

III. Geister

GESA MACKENTHUN	
Fossils and Immortality. Geological Time and Spiritual Crisis in Nineteenth-Century America	259
KLAUS HOCK	
Der entgeisterte Blick: Geist(er)besessenheit im Religionsdiskurs Übergänge – Bruchlinien – Verschränkungen	285

IV. Mythen

STEPHANIE WODIANKA	
»Nur ein Mythos?« Konfliktpotentiale des Mythischen in der Moderne	311
YVES BIZEUL	
Der Kampf um die Deutungsmacht in der Spätmoderne am Beispiel des Mythos des Clash of Civilizations	333

V. Recht, Ökonomie und Gesellschaft

PETER A. BERGER »Bilder« sozialer Ungleichheit – Zur »Versozialwissenschaftlichung« sozialer Deutungsmuster	349
BIRGER P. PRIDDAT Oeconomia perennis. Drei Stationen der Geburt der Ökonomie aus der Theologie. Wechsel der Deutungsmacht.	381
HANS MICHAEL HEINIG Deutungsmachtkonflikte als Deutungs- und Machtkonflikte im Religionsrecht	411

VI. Christentümer

PHILIPP STOELLGER Theologie als Deutungsmachttheorie Zur Hermeneutik von Deutungsmacht im systematischen Diskurs	431
THOMAS KLIE Deutungsmachtkonflikte angesichts des Todes	525
MARTINA KUMLEHN Deutungsmacht und Deutungskompetenz – Deutungsmachtkonflikte im Kontext religiöser Bildung	539
Autorenhinweise	563
Namensregister	573
Begriffsregister	590

Von Religionsstiftern lernen: Deutungsmacht als Kraft zur Orientierung

WERNER STEGMAIER

Religion als Deutungsmacht ist auch philosophisch ein herausforderndes Thema, nicht nur was die Religion, sondern auch was die Deutung und die Macht betrifft. Es reicht in noch wenig erschlossene Tiefen der menschlichen Orientierung, verlangt, philosophische und vielleicht auch theologische Glaubenssätze zurückzulassen und sich mutig neu zu orientieren. Es *ist* mutig, die Religion und zumal die eigene Religion, die doch, wenn sie Religion ist, einen unbedingten und darum auch unvergleichbaren Glauben einschließt, unter belief systems im Allgemeinen einzuordnen, und es *war* mutig, auch philosophische Sätze als Glaubenssätze zu erkennen und ihnen dadurch alle Unbedingtheit zu entziehen. Die Philosophie hatte sich damit seit dem Ende des 19. Jahrhunderts, als offen um Ideologien und Weltanschauungen gestritten wurde, schon abgefunden. Damals setzte aber auch die Gegenbewegung ein, alle Philosophie auf Logik und Mathematik zu gründen, die als deutungsfrei und machtimmun gelten, und ihr so wieder ein unbedingtes Fundament zu geben. Seit dem Ende des 20. Jahrhunderts wurde die Gegenbewegung zur Gegenwendung gegen die sogenannte postmoderne Philosophie, die entschlossen die Philosophie im Ganzen als Deutungsmacht verstand und so ihre Jahrtausende alte Tradition der Selbstkritik weitertrieb, um neue, bisher unerkannte und unerbetene Bedingtheiten des Philosophierens zu erschließen. Man warf ihr Beliebigkeit und Übermut vor. Als es um die postmoderne Philosophie stiller wurde, blieb die Abwehr des sogenannten Relativismus zurück, der der Philosophie und der menschlichen Orientierung im Ganzen jeden festen Halt nehme, und man suchte nun einen neuen, durch logisch geklärte Ontologien gefestigten Realismus zu begründen. Freilich tritt auch diese Begründung als Dauerstreit in Lagerkämpfen auf, zu denen immer neue -ismen formuliert und fallweise neu formiert werden. Im Philosophieren wechselnde Positionen zuzulassen und zu verteidigen, ist natürlich auch ein Relativismus und darf es auch sein: sonst bliebe nur der Absolutismus, die Behauptung eines unbedingt Richtigen oder Wahren, die alle anderen Positionen als unrichtig oder falsch ausschliesse – und diesen Standpunkten gegenüber doch ebenfalls nur eine Position sein könnte. Einen solchen Absolutismus in der Philosophie scheint heute niemand zu wollen, und so

bleibt nur, den Relativismus mutig anzunehmen und *ihn* philosophisch zu erschließen. Es wäre dann zu klären, wie es in der Philosophie überhaupt zu Positionierungen kommen kann und was Positionen als solche rechtfertigt. In der alltäglichen Orientierung rechnet man ganz selbstverständlich mit ihnen und gesteht jedem seinen Standpunkt, seinen Horizont und seine Perspektiven zu, die seine Sicht der Dinge bedingen. Die alltägliche Orientierung geht aber auch aller Wissenschaft und aller Philosophie voraus. Auch wenn es Aufgabe der Wissenschaft ist, so weit wie möglich allgemeingültige Überzeugungen zu erarbeiten, die persönliche Orientierungen überschreiten, gehen auch Wissenschaftler doch unvermeidlich von persönlichen Orientierungen aus, die die wissenschaftlichen Überzeugungsprozesse weiter leiten, selbst in der Logik und Mathematik; davon *leben* die Wissenschaften. Und zu den Aufgaben der Philosophie könnte dann gehören, nach den Bedingungen eben dieser Überzeugungsprozesse zu fragen. Dies sind naturgemäß die Bedingungen der menschlichen Orientierung überhaupt, und von ihnen aus versuche ich das Thema der Deutungsmacht zu verstehen. Am mutigsten, kritischsten und tiefsten aber hat das Thema der Deutungsmacht wohl Friedrich Nietzsche angegangen, und so gehe ich zugleich auf ihn zurück.

I. Deutungsmacht als Kraft zur Orientierung

Während die Religion stets mit der Macht von Göttern oder des alleinigen Gottes rechnet, galt der Philosophie, wie sie sich in Europa tradiert hat, die Macht weithin, so brachte es der große Kulturhistoriker Jacob Burckhardt auf den Punkt, als »an sich böse«¹. Doch das ist eine eingeschränkte Sicht auf sie. Macht kann böse und entsetzlich werden, wenn sie korrumpiert, zum Vorteil des Mächtigen genutzt wird, ist darum aber nicht schon an sich böse. Denn im Übrigen sind Macht und Machtausübung im menschlichen Dasein durchaus willkommen, einfach weil sie lebensnotwendig sind. Macht steckt in jeder Ordnung, soweit Ordnung im menschlichen Leben erst geschaffen und dann aufrechterhalten werden muss.² In der Sprache der Orientierung sagt man: in jedem Halt, und dass man stets vom Halt der Orientierung spricht, zeigt an, dass sie immer zu fallen oder zu verfallen droht. In der alltäglichen Orientierung ist immer spürbar, dass es, außer dem Glauben, einen letzten Halt nicht gibt, und

¹ JACOB BURCKHARDT, Über das Studium der Geschichte. Der Text der ›Weltgeschichtlichen Betrachtungen‹, herausgegeben von PETER GANZ, München 1982, S. 239, 260.

² Vgl. ANDREAS ANTER, Die Macht der Ordnung. Aspekte einer Grundkategorie des Politischen, Tübingen 2004; WERNER STEGMAIER, Philosophie der Orientierung, Berlin/New York 2008, S. 425, 489f.

auch ein Glaube kann unglaubwürdig werden.³ Folgt man dem sogenannten Sparsamkeitsprinzip, der obersten Maxime kritischen Philosophierens, so wenig wie möglich scheinbar an sich Bestehendes und also auch nicht schon irgendeine Art von Ordnung vorauszusetzen, und geht man stattdessen, und das tat eben am entschiedensten und konsequentesten Nietzsche,⁴ von der Ungeordnetheit und Unbeständigkeit, Unübersichtlichkeit und Ungewissheit dessen aus, was wir »Welt« nennen, so können Ordnung und Bestand, Übersicht und Gewissheit nur durch Deutungen zustandekommen und anhaltende Deutungen nur durch Mächte, die ihnen Dauer verschaffen. Der Gedanke ist nicht neu; soweit man sehen kann, war er auch schon Heraklit, den Nietzsche für seinen wichtigsten Vorgänger hielt, und den Sophisten, vor allem Gorgias, vertraut.⁵ Dass wir – wer immer auch dieses ›wir‹ sei – unsere Welt nur in unseren Vorstellungen haben, die sie deuten – wie immer diese ›Vorstellungen‹ zu fassen sein mögen –, ist in der Moderne zum kritischen, aufgeklärten Ausgangspunkt der Philosophie geworden. Danach ist die Wahrheit im Sinn eines Zutreffens unserer Vorstellungen auf die Welt grundsätzlich nicht zu ermitteln; wir können unsere Vorstellungen von der Welt nicht außerdem noch mit der Welt an sich vergleichen, es sei denn wieder in Vorstellungen.⁶ Dennoch sind, soweit sind wir auch vom sogenannten Idealismus abgekommen, unsere Vorstellungen fraglos auf vielfältige Weise durch die Welt bedingt und darum nicht beliebig. Wir *erleben* diese Bedingtheit unserer Vorstellungen in dem, was wir Affekte, Triebe, Instinkte, Stimmungen, Gefühle, Bedürfnisse usw. nennen, können die Art und Auswirkung dieser Bedingtheit aber wiederum nicht

³ Vgl. WERNER STEGMAIER, Wie leben wir mit dem Nihilismus? Nietzsches Nihilismus aus der Sicht einer aktuellen Philosophie der Orientierung, in: Tijdschrift voor Filosofie, 74 (2012), S. 319–338.

⁴ Vgl. v. a. FRIEDRICH NIETZSCHE, Die fröhliche Wissenschaft, in: DERS., Kritische Studienausgabe Bd. 3, herausgegeben von GIORGIO COLLI/MAZZINO MONTINARI, München/Berlin/New York 1980, Nr. 109, S. 467–468.

⁵ Gorgias soll bekanntlich gesagt haben: 1. Es ist nichts. 2. Wenn etwas wäre, so wäre es nicht zu erkennen. 3. Wenn etwas wäre und es erkennbar wäre, so wäre es doch nicht mitzuteilen. Vgl. GORGAS VON LEONTINOI, Reden, Fragmente und Testimonien, herausgegeben von THOMAS BUCHHEIM, Hamburg 1989, S. 40f.

⁶ Spätestens Kant hat mit seiner Kritik gezeigt, dass ein »allgemeines materiales Kriterium der Wahrheit« nicht möglich und »sogar in sich selbst widersprechend« ist (IMMANUEL KANT, Logik, in: DERS., Kant's gesammelte Schriften Bd. 9, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1972, S. 50). Kriterien wie die logische Widerspruchsfreiheit sind ›formal‹, von ›uns‹ angelegt, nicht den Dingen selbst zuzuschreiben. Vgl. FRIEDRICH NIETZSCHE, Nachgelassene Fragmente 1880–1882, in: DERS., Kritische Studienausgabe Bd. 9, herausgegeben von GIORGIO COLLI/MAZZINO MONTINARI, München/Berlin/New York 1980, S. 52: »Das Neue an unserer jetzigen Stellung zur Philosophie ist eine Überzeugung, die noch kein Zeitalter hatte: *daß wir die Wahrheit nicht haben*. Alle früheren Menschen ›hatten die Wahrheit‹: selbst die Skeptiker.«

mit letzter Gewissheit feststellen. Denn auch sie würden wir dann durch Vorstellungen deuten. So können wir den Neurowissenschaften ohne Weiteres zugestehen, dass das, was wir für die unmittelbar gegebene, scheinbar ungedeutete Wirklichkeit halten, sei es die sogenannte ›innere‹ oder ›äußere‹, durch unser Cerebralsystem aufbereitet und in dessen Ordnung gebracht, also eine schon gedeutete Wirklichkeit ist.⁷ Aber natürlich blicken auch Neurowissenschaftler(innen) unvermeidlich im Schema solcher Deutungen auf eben diese Deutungen und die ihnen zugeschriebenen Ursachen, haben auch sie vom Wirken der Neuronen nur Vorstellungen, die ihnen diese Neuronen liefern.

In diese Deutungen sind, worauf die Philosophie im Lauf des 19. und des 20. Jahrhunderts stärker aufmerksam geworden ist, auch die Schemata einer Sprache eingetragen, in der wir sie vortragen, was Nietzsche für sich auf die berühmte Formel gebracht hat:

»wir hören auf zu denken, wenn wir es nicht in dem sprachlichen Zwange thun wollen, wir langen gerade noch bei dem Zweifel an, hier eine Grenze als Grenze zu sehn. Das vernünftige Denken ist ein Interpretieren nach einem Schema, welches wir nicht abwerfen können.«⁸

Günter Abel hat dafür zusammen mit Hans Lenk die philosophische Position des Interpretationismus eingeführt und die Weltordnungen, in denen wir leben, in einer Aufstufung und Verknüpfung von Interpretationen bzw. Interpretationskonstrukten zu fassen gesucht.⁹ Der Begriff der In-

⁷ Vgl. GÜNTER ABEL, Die Aktualität der Wissenschaftsphilosophie Nietzsches, in: HELMUT HEIT/MARCO BRUSOTTI/DERS. (Hg.), Nietzsche's Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität, Berlin/Boston 2012, S. 489–492.

⁸ FRIEDRICH NIETZSCHE, Nachgelassene Fragmente 1885–1887, in: DERS., Kritische Studienausgabe Bd. 12, herausgegeben von GIORGIO COLLI/MAZZINO MONTINARI, München/Berlin/New York 1980 S. 193f. Das Notat hat Josef Simon seit 1972 mit seiner neuen, an Sprache und Zeichen orientierten Nietzsche-Deutung besonders prominent gemacht. Vgl. WERNER STEGMAIER, Josef Simons Nietzsche-Interpretation. Fünf Grundzüge zur Orientierung, in: Nietzsche-Studien, 39 (2010), S. 2–11, und, über Nietzsche zu einer Ersten Philosophie hinausgehend, JOSEF SIMON, Philosophie des Zeichens, Berlin/New York 1989.

⁹ Vgl. HANS LENK, Handlung als Interpretationskonstrukt. Entwurf einer konstituenten- und beschreibungstheoretischen Handlungsphilosophie, in: DERS. (Hg.), Handlungstheorien – interdisziplinär II, I, München 1978, S. 279–350; GÜNTER ABEL, Realismus, Pragmatismus, Interpretationismus, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, 13 (1988), 3, S. 51–67; HANS LENK, Welterfassung als Interpretationskonstrukt. Bemerkungen zum methodologischen und transzendentalen Interpretationismus, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, 13 (1988), 3, S. 69–78; GÜNTER ABEL, Interpretationsphilosophie. Eine Antwort auf Hans Lenk, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, 13 (1988), 3, S. 79–86; HANS LENK, Interpretationskonstrukte. Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft, Frankfurt am Main 1993; GÜNTER ABEL, Interpretations-

terpretation, den auch Nietzsche prominent gebraucht,¹⁰ setzt, wie auch der Begriff der Deutung, ein zu Interpretierendes bzw. zu Deutendes als vorgegebenen Gegenstand der Interpretation bzw. der Deutung und als ihren Maßstab voraus – eben dies ist nach Kant und Nietzsche aber gerade nicht an sich gegeben. Insofern hebt sich der Begriff der Interpretation bzw. Deutung selbst auf.¹¹ Philosophisch konsequenter ist es darum, von Anders-Verstehen zu sprechen: in der Orientierung halten wir uns an Anhaltspunkte, um Übersicht über eine Situation zu gewinnen, halten – der deutsche Ausdruck ist sehr sprechend – in unserer Suchbewegung bei ihnen kurz an und halten sie so lange fest, bis sich ein hinreichend klares Bild dafür ergibt, was jetzt zu tun ist; Anhaltspunkte werden, wie man treffend sagt, immer nur ›vorläufig‹ ›berücksichtigt‹. In derselben Situation kann ein anderer – soweit eine Situation für andere überhaupt dieselbe sein kann – je nach seinen Erfahrungen, Bedürfnissen und Erwartungen sich an andere Anhaltspunkte halten, kann die Situation und ihre Anhaltspunkte also anders verstehen. Nicht völlig, nur in Spielräumen, mehr oder weniger anders. Der Begriff der Orientierung fasst eben dies, dass in allem Weltverständnis, und das setzt sich über die jeweilige Situation hinaus auch bei Regeln, Normen, Ordnungen, Theorien, also auch allem Allgemeinen fort, individuelle Spielräume des Anders-Verstehens oder, um den Begriff der Deutung mit der genannten Einschränkung nun weiter zu verwenden, der Deutung bleiben. Sofern jede Orientierung ihren Standpunkt, ihren Horizont und ihre Perspektive hat, braucht sie eben diese Spielräume, wenn in wechselnden Situationen dieselben Zeichen gebraucht werden sollen. Auch Spielräume begrenzen die Beliebigkeit des Weltverständnisses, lassen aber stets Alternativen offen.¹²

Orientierung als Leistung, sich in einer Situation zurechtzufinden, um Handlungsmöglichkeiten auszumachen, durch die sich die Situation bewältigen lässt,¹³ geht allem Denken und Handeln voraus und kann gelingen oder nicht. Sie ist in Kants Sprache kein allen stets gleichermaßen zur Verfügung stehendes Vermögen, sondern die Leistung einer individuellen Kraft, die sich in immer neuen Situationen immer neu bewähren muss. So

welten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus, Frankfurt am Main 1993, beide ebenfalls mit dem Anspruch einer ersten Philosophie.

¹⁰ Vgl. v. a. JOHANN FIGL, Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß, Berlin/New York 1982.

¹¹ Vgl. WERNER STEGMAIER, Weltabkürzungskunst. Orientierung durch Zeichen, in: JOSEF SIMON (Hg.), Zeichen und Interpretation, Frankfurt am Main 1994, S. 119–141, 120–122.

¹² ›Spielraum‹ ist der Begriff oder, im Sinne von Hans Blumenberg, eine absolute Metapher für geregelte Grenzen unregelter Verhaltens. Vgl. STEGMAIER, Philosophie der Orientierung (s. Anm 2), S. 221–224.

¹³ Vgl. ebd., S. 2.

orientiert sich die eine erfolgreicher hier, der andere dort, und hieraus, aus der unterschiedlichen Kraft und daher der Überlegenheit einer Orientierung über eine andere in einer bestimmten Situation, entspringt Macht. Wer in einer Situation auf die Orientierung eines andern angewiesen ist, um sie zu bewältigen, verlässt sich auf seine Entscheidungen und begibt sich insoweit in seine Macht. Die Macht, die aus einer überlegenen Orientierung kommt, ist so lange willkommen, wie sie der eigenen, in der betreffenden Situation unterlegenen Orientierung dient, sie ist als Kraft zur Orientierung anderer moralisch gesprochen gut. Das gilt zunächst für Kinder und für Heranwachsende so lange, bis sie zur eigenen Orientierung fähig werden (die Pubertät markiert den Umbruch), aber auch für erwachsene Menschen überall dort, wo sie sich selbst nicht hinreichend auskennen und andere brauchen, um eine Situation zu bewältigen (z. B. eine Ärztin oder einen Anwalt). Es gilt für alle Ordnungen, die man nicht selbst schafft und erhält, und davon ist in der modernen Welt kaum ein Lebensbereich ausgenommen. Wir orientieren uns alltäglich weitestgehend an andern und fahren zumeist, wenn auch nicht immer, gut damit. Aber wir erhalten uns auch in der Orientierung an anderer Orientierung unsere Spielräume, und es sind diese Spielräume, die wir alltäglich als Freiheiten wahrnehmen, Freiheiten gegenüber der Macht individueller Anderer und allgemeiner Ordnungen. Sie fallen kaum auf. Gegenstand der Philosophie wurden darum meist nur die unter ihnen, die moralisch relevant waren und/oder sich rechtlich kodifizieren ließen. Sie wurden, zu Recht, politisch gegen absolute und totalitäre Macht in Stellung gebracht – und dadurch kam Macht überhaupt in den Ruch des Bösen.

Wenn (a) Orientierung allem übrigen vorausgeht, (b) Orientierung anderer in Deutungen besteht, die für sie übernommen werden, und wenn wir (c) weitestgehend aus Orientierungen an anderen Orientierungen leben und uns dadurch auch in die Macht anderer begeben, ist Deutungsmacht als überlegene Kraft zur Orientierung philosophisch also denkbar tief anzusetzen.

II. Konfligierende Deutungen: Der Ansatz Nietzsches

Nietzsche hat, um weithin Bekanntes hier nur kurz bereitzustellen, in einem seiner systematischen Entwürfe 1885/86 bereits notiert, (1.) dass unser Weltverständnis Weltdeutung ist:

»Ein ›Ding an sich‹ ebenso verkehrt wie ein ›Sinn an sich‹, eine ›Bedeutung an sich‹. Es giebt keinen ›Thatbestand an sich‹, sondern ein Sinn muß immer erst hineingelegt werden, damit es einen ›Thatbestand‹ geben könne.«¹⁴

¹⁴ NIETZSCHE, Nachgelassene Fragmente 1885–1887 (s. Anm 8), S. 140.

(2.) dass Deuten, Interpretieren eine Form des Willens zur Macht ist:

»Man darf nicht fragen: ›wer interpretiert denn?‹ sondern das Interpretieren selbst, als eine Form des Willens zur Macht, hat Dasein (aber nicht als ein ›Sein‹, sondern als ein Prozeß, ein Werden) als ein Affekt.«¹⁵

(3.) dass auch ein Subjekt der Deutung seinerseits nur eine Deutung sein kann:

»Die Entstehung der ›Dinge‹ ist ganz und gar das Werk der Vorstellenden, Denkenden, Wollenden, Erfindenden. Der Begriff ›Ding‹ selbst ebenso als alle Eigenschaften. – Selbst ›das Subjekt‹ ist ein solches Geschaffenes, ein ›Ding‹, wie alle Andern: eine Vereinfachung, um die Kraft, welche setzt, erfindet, denkt, als solche zu bezeichnen, im Unterschiede von allem einzelnen Setzen, Erfinden, Denken selbst.«¹⁶

(4.) dass, wie Nietzsche später hinzufügte, auch Wahrheit oder das, was sie jeweils sein kann, eine Deutung ist, zu der Kunst und Kraft gehört:

»Wille zur Wahrheit‹ auf dieser Stufe ist wesentlich *Kunst der Interpretation*; wozu immer noch Kraft der Interpretation gehört.«¹⁷

Die Formel ›Wille zur Macht‹ ist nur schwer als positiver Begriff, dagegen sehr gut – und mit Nietzsche selbst – als ein »Gegen-Begriff«¹⁸ zu verstehen, als Begriff gegen die illusionäre Voraussetzung allgemeiner und zeitloser Begriffe von scheinbar an sich Bestehendem. Verzichtet man auf sie aus Gründen der »Prinzipien-Sparsamkeit«¹⁹, bleibt eben das zurück, was Nietzsche »Willen zur Macht« (im Plural) nennt. Denn dann ist alles einander unmittelbar ausgesetzt, reagiert jedes auf alles übrige, verbindet sich mit anderem und trennt sich von ihm, wird von ihm einverleibt oder ausgestoßen, wird von anderem überwältigt oder überwältigt anderes und ist so letztlich gar nicht in allgemeinen Begriffen identifizierbar. Dann ist jedes scheinbare Ding, wie Nietzsche in *Zur Genealogie der Moral* schrieb,

»nur Anzeichen davon, dass ein Wille zur Macht über etwas weniger Mächtiges Herr geworden ist und ihm von sich aus den Sinn einer Funktion aufgeprägt hat; und die ganze Geschichte eines ›Dings‹, eines Organs, eines Brauchs kann dergestalt eine fortgesetzte Zeichen-Kette von immer neuen Interpretationen und Zurechtmachungen

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd., S. 141.

¹⁷ Ebd., S. 366.

¹⁸ FRIEDRICH NIETZSCHE, Nachgelassene Fragmente 1887–1889, in: DERS., Kritische Studienausgabe Bd. 13, herausgegeben von GIORGIO COLLI/MAZZINO MONTINARI, München/Berlin/New York 1980, S. 603: »Ich habe diese starken Gegen-Begriffe nötig, die *Leuchtkraft* dieser Gegen-Begriffe, um in jenen Abgrund von Leichtfertigkeit und Lüge hinabzuleuchten, der bisher Moral hieß.«

¹⁹ FRIEDRICH NIETZSCHE, Jenseits von Gut und Böse, in: DERS., Kritische Studienausgabe Bd. 5, herausgegeben von GIORGIO COLLI/MAZZINO MONTINARI, München/Berlin/New York 1980, Nr. 13, S. 28.

sein, deren Ursachen selbst unter sich nicht im Zusammenhange zu sein brauchen, vielmehr unter Umständen sich bloss zufällig hinter einander folgen und ablösen.«²⁰

Wille ist dann ein Wille nur in der unablässigen Auseinandersetzung mit anderen Willen; einen Willen an sich im Schopenhauerschen Sinn eines zeitlos bleibenden Willens bestreitet Nietzsche; denn auch er wäre eine bloße metaphysische Voraussetzung.²¹ Führen wir mit dem späten Wittgenstein die metaphysische Verwendung des Begriffs ›Willen‹ auf seine alltägliche zurück,²² so zeigt er, wenn er ins Spiel kommt, an, dass es dann nicht mehr um eine Begründung von etwas geht, der andere zustimmen sollen, sondern um dessen Durchsetzung, wenn sie ihre Zustimmung verweigern; dann steht, sagt man, ›Wille gegen Wille‹.²³ Das Zeichen ›Wille‹ wird also in Konflikten gebraucht, und es muss sich dann zeigen, welcher Wille sich als der überlegene erweist. Insofern kann Wille auch nichts anderes als Wille *zur Macht* sein, da Macht aber in Auseinandersetzungen immer gefährdet bleibt, also niemals völlig feststeht, kann sie ihrerseits immer nur *Wille* zur Macht sein.²⁴ Plurale Willen zur Macht in Nietzsches Sinn sind konfligierende Deutungsmächte, aber darum nicht schon böse. Denn auch die Unterscheidung von Gut und Böse wird von konfligierenden Deutungsmächten ins Spiel gebracht – oder nicht.

²⁰ FRIEDRICH NIETZSCHE, Zur Genealogie der Moral, in: DERS., Kritische Studienausgabe Bd. 5, herausgegeben von GIORGIO COLLI/MAZZINO MONTINARI, München/Berlin/New York 1980, S. 314. Vgl. WERNER STEGMAIER, Nietzsches ›Genealogie der Moral‹. Werkinterpretation, Darmstadt 1994, S. 70–88.

²¹ Vgl. NIETZSCHE, Nachgelassene Fragmente (s. Anm 8), S. 187: »I. – alles ist Wille gegen Willen / 2 Es giebt gar keinen Willen«, und dazu HOLGER SCHMID, Nietzsches Gedanke der tragischen Erkenntnis, Würzburg 1984, S. 55–71.

²² Vgl. LUDWIG WITTGENSTEIN, Philosophische Untersuchungen (Werkausgabe Bd. 1), Frankfurt ⁵1989, § 116: »Wenn die Philosophen ein Wort gebrauchen – ›Wissen‹, ›Sein‹, ›Gegenstand‹, ›Ich‹, ›Satz‹, ›Name‹ – und das Wesen des Dings zu erfassen trachten, muß man sich immer fragen: Wird denn dieses Wort in der Sprache, in der es seine Heimat hat, je tatsächlich so gebraucht? – / Wir führen die Wörter von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück.«

²³ Zur Pluralität der Willen zur Macht bei Nietzsche vgl. maßgeblich WOLFGANG MÜLLER-LAUTER, Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, Berlin/New York 1971; DERS., Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht, in: Nietzsche-Studien, 3 (1974), S. 1–60, gekürzt wiederabgedruckt in: JÖRG SALAQUARDA (Hg.), Nietzsche, Darmstadt 1980, S. 234–287.

²⁴ Vgl. WERNER STEGMAIER, Philosophie der Fluktanz. Dilthey und Nietzsche, Göttingen 1992, S. 304–311.

III. Die Kraft von Religionsstiftern, einer Lebensart eine Deutung zu geben

Herausragendes Beispiel der Deutungsmacht als Kraft zur Orientierung war für Nietzsche die Religionsstiftung. Im Aphorismus 353 des V. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft* von 1886/87 schrieb er:

»Vom Ursprung der Religionen. – Die eigentliche Erfindung der Religionsstifter ist einmal: eine bestimmte Art Leben und Alltag der Sitte anzusetzen, welche als disciplina voluntatis wirkt und zugleich die Langeweile wegschafft; sodann: gerade diesem Leben eine *Interpretation* zu geben, vermöge deren es vom höchsten Werthe umleuchtet scheint, so dass es nunmehr zu einem Gute wird, für das man kämpft und, unter Umständen, sein Leben lässt. In Wahrheit ist von diesen zwei Erfindungen die zweite die wesentlichere: die erste, die Lebensart, war gewöhnlich schon da, aber neben anderen Lebensarten und ohne Bewusstsein davon, was für ein Werth ihr innewohne. Die Bedeutung, die Originalität des Religionsstifters kommt gewöhnlich darin zu Tage, dass er sie *sieht*, dass er sie *auswählt*, dass er zum ersten Male *erräth*, wozu sie gebraucht, wie sie interpretirt werden kann. Jesus (oder Paulus) zum Beispiel fand das Leben der kleinen Leute in der römischen Provinz vor, ein bescheidenes tugendhaftes gedrücktes Leben: er legte es aus, er legte den höchsten Sinn und Werth hinein – und damit den Muth, jede andre Art Leben zu verachten, den stillen Herrenhuter-Fanatismus, das heimliche unterirdische Selbstvertrauen, welches wächst und wächst und endlich bereit ist, »die Welt zu überwinden« (das heisst Rom und die höheren Stände im ganzen Reiche). Buddha insgleichen fand jene Art Menschen vor, und zwar zerstreut unter alle Stände und gesellschaftliche Stufen seines Volks, welche aus Trägheit gut und gütig (vor Allem inoffensiv) sind, die, ebenfalls aus Trägheit, abstinent, beinahe bedürfnisslos leben: er verstand, wie eine solche Art Menschen mit Unvermeidlichkeit, mit der ganzen vis inertiae, in einen Glauben hineinrollen müsse, der die Wiederkehr der irdischen Mühsal (das heisst der Arbeit, des Handelns überhaupt) zu *verhüten* verspricht, – dies »Verstehen« war sein Genie. Zum Religionsstifter gehört psychologische Unfehlbarkeit im Wissen um eine bestimmte Durchschnitts-Art von Seelen, die sich noch nicht als zusammengehörig *erkennt* haben. Er ist es, der sie zusammenbringt; die Gründung einer Religion wird insofern immer zu einem langen Erkennungs-Feste.«²⁵

Übersetzen wir das in die Sprache der Orientierung, so besteht die »eigentliche Erfindung« von Religionsstiftern darin, eine grundlegend neue Orientierung zu schaffen, wo ein Bedürfnis danach besteht.²⁶ Als »disciplina voluntatis«, als eine einheitliche Ausrichtung des Willens, erfüllt sie das Bedürfnis nach neuen und gemeinsamen Handlungs- und Lebensmöglichkeiten, einer neuen »Lebensart«. Zuvor, im Aphorismus 76 des II., fünf Jahre zuvor erschienenen Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft*, hat Nietzsche

²⁵ NIETZSCHE, Die fröhliche Wissenschaft (s. Anm 4), Nr. 353, S. 589f.

²⁶ Zu Nietzsches »Analyse und Kritik der »Religionsstifter«« vgl. JOHANN FIGL, Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkweges, Berlin/New York 2007, S. 312–318. Figl stellt *Fröhliche Wissenschaft* 353 und *Ecce homo, Warum ich ein Schicksal bin* 1, in den Mittelpunkt. Wir werden dem folgen.

von einer »Zucht des Kopfes« gesprochen, von der »Arbeit der Menschen« an der »Allgemeinheit und Allverbindlichkeit eines Glaubens«, an einem »Gesetz der Uebereinstimmung« in wesentlichen Belangen der Gesellschaft, »gleichgültig, ob diese Dinge wahr oder falsch sind«. Gegenstand ist dabei, wie er dazu notierte, »alles, was *nöthig* ist und alles, was *üblich* ist«, »Essen und Wohnen und Zeugen, der Handel, der Erwerb, das Geschäft ja selbst das gesellschaftliche Leben«²⁷, sind also Routinen auch des alltäglichen Lebens. Eine solche »Lebensart« ist »gewöhnlich schon da«, hier muss sich schon vieles eingespielt haben, woran ein Religionsstifter – man denke etwa an Calvin oder Zwingli – anschließen kann. Mit ›Lebensart‹ meinte Nietzsche ungefähr das, was die Philosophie seit Wittgenstein eine ›Lebensform‹ nennt; Wittgenstein sprach noch härter als Nietzsche vom »Abrichten« der Menschen zu ihr.²⁸ Der Begriff ist jedoch älter, er geht auf Schleiermacher zurück.²⁹ Schleiermacher formulierte in seinen Vorlesungen zur Psychologie (gemäß der Nachschriften) so:

»Der ist in einer Gesellschaft der größte, der eine neue Lebensform in das Gesamtleben bringt, in welches er eintritt, und in dem sich aus der allgemeinen beseelenden geistigen Lebensquelle ein größeres Maaß von geistiger Kraft zusammendrängt, als früher in den einzelnen derselben Masse gewesen ist und sich aus dem Zusammenwirken der einzelnen als solcher begreifen läßt.«³⁰

²⁷ NIETZSCHE, Nachgelassene Fragmente 1880–1882 (s. Anm 6), S. 628.

²⁸ Vgl. WITTGENSTEIN, Philosophische Untersuchungen (s. Anm 22), §§5f, 86, 157f, 189, 206 u. ö. Norbert Elias und Pierre Bourdieu haben den Begriff der Lebensart für die Soziologie als sozialen Habitus gefasst.

²⁹ Vgl. GERHARD MITTELSTÄDT, Art. »Lebensformen«, in: JOACHIM RITTER (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 5, Basel/Darmstadt 1980, Sp. 118f.

³⁰ FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, Zur Psychologie, in: Friedrich Schleiermacher's Sämmtliche Werke (1834–1864), III. Abt.: Zur Philosophie, 6. Bd.: Literarischer Nachlaß zur Philosophie, 4. Bd.: Psychologie, herausgegeben von LEOPOLD GEORGE, Berlin 1862, S. 334f. – Das kommt Nietzsche verblüffend nahe. Auch er rekurriert auf den Begriff des Geistes (vgl. WERNER STEGMAIER, Nietzsches Befreiung der Philosophie, Berlin 2012, S. 244f). Seine Nähe zu Schleiermacher, den er demonstrativ zu verachten vorgab (vgl. FRIEDRICH NIETZSCHE, Unzeitgemäße Betrachtungen, in: DERS., Kritische Studienausgabe Bd. 1, herausgegeben von GIORGIO COLLI/MAZZINO MONTINARI, München/Berlin/New York 1980, I, Abschn. 6, S. 191; DERS., Morgenröte, in: DERS., Kritische Studienausgabe Bd. 3, herausgegeben von GIORGIO COLLI/MAZZINO MONTINARI, München/Berlin/New York 1980, Nr. 190, S. 162–164; DERS., Ecce homo, Warum ich so gute Bücher schreibe, Der Fall Wagner, in: DERS., Kritische Studienausgabe Bd. 6, herausgegeben von GIORGIO COLLI/MAZZINO MONTINARI, München/Berlin/New York 1980, Nr. 3, S. 360–362), einschließlich seiner »psychologischen Erklärungen religiöser Zustände« (DERS., Menschliches, Allzumenschliches I, in: DERS., Kritische Studienausgabe Bd. 2, herausgegeben von GIORGIO COLLI/MAZZINO MONTINARI, München/Berlin/New York 1980, Nr. 132, S. 125f; vgl. DERS., Nachgelassene Fragmente 1875–1879, in: DERS., Kritische Studienausgabe Bd. 8, herausgegeben von GIORGIO COLLI/MAZZINO MONTINARI, München/Berlin/New York 1980 [1876/77,

Solche großen Einzelnen würden dann »überall in einem gewissen Sinn als übermenschlich angesehen« (so Schleiermacher, nicht Nietzsche). Schleiermacher verweist »auf den Begriff des heroischen« und die »hellenischen Sagen und Mythen«. Um zu erklären, wie aus der Masse ein großer Einzelner und sein prägender Einfluss auf sie entstehen kann, rekurriert er »auf den Geist schlechthin«: man komme hier »an die Grenze des geheimnißvollen, wo alles Angeben einer Ursache aufhört«³¹. Das Geheimnis ist nach Nietzsche die Kraft, einer solchen Lebensart eine Deutung geben zu können, die sie zugleich erkennbar und wertvoller als alle anderen macht. Wer fähig ist, eine Religion zu stiften, muss danach eine außerordentliche Orientierungsleistung vollbracht, mit überlegenem Blick neuartige Muster von Anhaltspunkten »gesehen«, »ausgewählt« und in ihnen neue Handlungs- und Lebensmöglichkeiten »erraten« haben, die großen Gruppen einer Gesellschaft so unmittelbar plausibel werden, dass sie in sie mit Unvermeidlichkeit, mit der ganzen »vis inertiae«, wie Nietzsche es ausdrückt, in den neuen Glauben »hineinrollen«. In der neu erkannten und geschätzten Lebensart können sie *einander* erkennen und schätzen, *ein-ander* vertrauen und sich *aneinander* orientieren. Bei Schleiermacher heißt es dazu:

»Denken wir uns nämlich auf diese Weise den einzelnen als Urheber eines neuen Lebensstypus, so daß die Masse erst durch ihn zum Bewußtsein ihrer Zusammengehörigkeit gelangt, so bekommt also auch eigentlich erst durch ihn die Gesamtheit einen gemeinsamen Charakter.«³²

Eine solche Gemeinschaft bildende Tätigkeit sei »ganz dem Typus des künstlerischen [Tuns] entsprechend«: »Es ist also ein Kunstwerk, wo sich eine Masse in der Form der lebendigen Empfänglichkeit verhält«. Auch

23{114}, S. 444), von dem er aber auf Umwegen vieles gelernt haben könnte, ist noch kaum erforscht (vgl. zu ersten Anhaltspunkten STEGMAIER, Philosophie der Fluktuanz [s. Anm 24], S. 357f, zu Schleiermachers Konzeption des Staates, die Nietzsche ebenfalls weit entgegenkommt, WERNER STEGMAIER, »Eigentlich nur das Gebiet der persönlichen Reibungen«. Schleiermachers bewegliche Konzeption eines beweglichen Staates, in: NIELS JØRGEN CAPPELØRN/RICHARD CROUTER/THEODOR JØRGENSEN/CLAUS OSTHÖVENER (Hg.), Subjektivität und Wahrheit/Subjectivity and Truth. Akten des Schleiermacher-Kierkegaard-Kongresses in Kopenhagen, Berlin/New York 2006, S. 479–502). In FRIEDRICH ÜBERWEG, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 3. Teil: Die Neuzeit, herausgegeben von MAX HEINZE, Berlin 1880, S. 387, wurde Nietzsche zunächst selbst als »Anhänger Schleiermachers, Schopenhauers, Benekes« geführt (zitiert nach RICHARD FRANK KRUMMEL, Nietzsche und der deutsche Geist, Bd. 1: Ausbreitung und Wirkung des Nietzscheschen Werkes im deutschen Sprachraum bis zum Todesjahr des Philosophen: ein Schrifttumsverzeichnis der Jahre 1867–1900, Berlin/New York 1974, S. 85). Die Hinweise sind STEGMAIER, Nietzsches Befreiung der Philosophie (s. Anm 30), S. 240 entnommen (vgl. dort zur Interpretation von *Fröhliche Wissenschaft* 353 im Ganzen S. 239–245).

³¹ SCHLEIERMACHER, Psychologie (s. Anm 30), S. 334 f.

³² Ebd.

darin hat Schleiermacher Nietzsche vorausgedacht. Und er bezieht sich hier zunächst gar nicht auf die Religion, sondern auf den »bürgerlichen Zustand« eines Staates, denkt also, wie Nietzsche, auch an Macht. Beim »Religions-stiften« finde man »ganz dasselbe«, nur habe man es hier »nur mit der Steigerung des Selbstbewußtseins« zu tun: ein Religionsstifter wirke »auf die Masse begeisternd«, »um sein eigenthümlich gesteigertes Selbstbewußtsein erregend auf dieselbe überzutragen«. Auf dem Gebiet der Wissenschaft und der Kunst nenne man große Einzelne, die »herrschende Formen« prägten, dann nicht »heroische«, sondern »geniale«³³.

Nietzsche dachte bei der Religionsstiftung, wie er dann in *Zur Genealogie der Moral* ausführte, vor allem an das »bescheidene tugendhafte gedrückte Leben« einfacher Menschen im Römischen Reich, die am Schicksal ihres Schlechtweggekommenenseins litten: Ihr Leiden habe durch den Kreuzestod Christi eine höchste religiöse Rechtfertigung und damit einen Sinn erhalten, der es moralisch über alle Besserweggekommenen stellte. Sicher reicht eine solche soziologische Erklärung nicht aus, um die Christianisierung der europäischen Gesellschaften im Ganzen zu verstehen; doch sie kann wohl auch ohne sie nicht verstanden werden.³⁴

IV. Von Religionsstiftern lernen: Nähe und Distanz des Philosophen zum Religionsstifter

So tief wie sein Konzept der Deutungsmacht, so hoch war Nietzsches Anspruch an Philosophen. Er sah sie zu seiner Zeit in einer Situation, in der die überkommene Metaphysik und Moral und die christliche Religion, soweit sie sich auf sie stützte, spürbar unglaubwürdig geworden und ein »Nihilismus«, eine tiefe Enttäuschung der alten Werte, eingetreten war, die schwere Desorientierungen auslösen musste und nur durch eine »Umwertung aller Werte« überwunden werden konnte. Die nimmermüde Debatte um den Sinn des Lebens zeigt, wie aktuell das Bedürfnis nach einer neuen Lebensorientierung bis heute ist. Wenn »Nihilismus« die beängstigende Einsicht bedeutet, dass es mit den bisher gültigen Unterscheidungen und Bewertungen nicht mehr viel auf sich haben könnte, sind grundlegend neue Orientierungsleistungen gefordert – von Religionsstiftern, Philoso-

³³ Ebd.

³⁴ Die »disciplina voluntatis« nannte Nietzsche in *Zur Genealogie der Moral* das »asketische Ideal«, das Leistungs-, Verzichts- und Fortschrittsethos, das über Europa hinaus schließlich mehr und mehr auch die heutige Weltgesellschaft geprägt hat und das im Anschluss an Nietzsche Max Weber in *Die protestantische Ethik und der »Geist« des Kapitalismus* beispielhaft soziologisch analysierte (MAX WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: DERS., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I* [1920], Tübingen 1988, S. 17–206).

phen oder wer immer nun an ihre Stelle treten kann. Nach Nietzsche brauchte es dazu einen neuen Typus von Philosophen, der leisten können sollte, was bisher nur Religionsstifter geleistet hatten. Sie müssten »das Wohin? und Wozu? des Menschen« wieder auf Jahrhunderte und Jahrtausende bestimmen können, müssten »mit schöpferischer Hand nach der Zukunft« greifen, dabei sich alles bisher Erarbeitete »zum Mittel, zum Werkzeug, zum Hammer« machen und dazu »über die Vorarbeit aller philosophischen Arbeiter« verfügen können, zu denen Nietzsche selbst Köpfe wie Kant und Hegel zählte: »Ihr ›Erkennen‹ ist *Schaffen*, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung, ihr Wille zur Wahrheit ist – *Wille zur Macht*.«³⁵ »Gesetzgebung« nicht im politischen Sinn, die eine politische Macht voraussetzen würde, sondern im Sinn bloßer Deutungsmacht, mit der grundlegend neue Orientierungen unmittelbar plausibel werden – so wie Parmenides' Unterscheidung von Denken und Sein, Platons Unterscheidung von Geistigkeit und Sinnlichkeit, Aristoteles' Unterscheidungen von Ding und Eigenschaft, Form und Inhalt und Möglichkeit und Wirklichkeit oder Kants Unterscheidung von Subjekt und Objekt auch in der alltäglichen Orientierung so selbstverständlich wurden, dass sie selbst Philosophen vom Fach nicht mehr als ›Erfindungen‹, sondern als ›Realitäten‹ gelten. In diesem Sinn sollten Philosophen, wie Nietzsche sie verstand, »*Befehlende und Gesetzgeber*«³⁶ sein, also Deutungsmacht gewinnen. Anders als Religionsstifter aber können Philosophen sich nicht auf Gott berufen, es sei denn, sie schaffen ihn sich selbst, und Nietzsche versuchte auch das mit seinem »Gott *Dionysos*«³⁷ als Gott seines Philosophierens. Sie können nur aus der Kritik der politischen, moralischen und religiösen Illusionen schöpfen, die das Denken bisher beherrscht hatten und die natürlich auch die Philosophen beherrschten, in einer vorbehaltlosen und schonungslosen Selbstkritik, die neue Möglichkeiten der menschlichen Orientierung überhaupt erschließt. Das ist der Anspruch. Nietzsche nahm jedoch nicht an, dass es schon solche Philosophen gab, hoffte nur, dass es sie dereinst gäbe und dass sie, wenn die Not erst groß genug wäre, auch gehört werden würden. Vieles erinnert hier an die Erwartung von und an Propheten in der Hebräischen Bibel.

Bisher jedenfalls wollten oder konnten Philosophen, so Nietzsche, das »Volk« kaum gewinnen. Bei seinem Einstieg in die Philosophie hatte er unter dem Stichwort »*Philosophie und Volk*« notiert:

»Keiner der großen griechischen Philosophen zieht das Volk hinter sich drein: am meisten versucht von Empedokles (nach Pythagoras), doch auch nicht mit der reinen Philosophie, sondern mit einem mythischen Vehikel derselben. Andre lehnen das Volk von vornherein ab (Heraklit). Andre haben einen ganz vornehmen Kreis von Gebilde-

³⁵ NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse* (s. Anm 19), Nr. 211, S. 145.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd., Nr. 295, S. 238.

ten als Publikum (Anaxagoras). Am meisten hat demokratisch-demagogische Tendenz Sokrates: der Erfolg sind Sektienstiftungen, also ein Gegenbeweis. Was solchen Philosophen nicht gelungen ist, wie sollte das den geringeren gelingen? Es ist nicht möglich, eine Volkskultur auf Philosophie zu gründen. Also kann die Philosophie im Verhältniß zu einer Kultur nie fundamentale und immer nur eine Nebenbedeutung haben.«³⁸

Das gilt sichtlich weiterhin. Am Ende seines wachen Lebens aber, in *Ecce homo*, fürchtete Nietzsche und nicht zu Unrecht, selbst mit einem Religionsstifter verwechselt zu werden.³⁹ »Ich will«, schrieb er dort, »keine ›Gläubigen‹«, »will kein Heiliger sein, lieber noch ein Hanswurst«. Der Heilige und der Hanswurst stehen beide an entgegengesetzten Rändern des Denkens, der Heilige dort, wo das Denken unantastbar wird und in Glauben übergeht, der Hanswurst dort, wo es in Unglauben übergeht, wo es unglaubwürdig, abwegig wird, allen Ernst verliert. Dem Heiligen muss man glauben, oder man muss seine Heiligkeit leugnen, er zwingt zum Entweder-Oder, dem Hanswurst gegenüber bleibt man dagegen frei, man

³⁸ FRIEDRICH NIETZSCHE, Nachgelassene Fragmente 1869–1874, in: DERS., Kritische Studienausgabe Bd. 7, herausgegeben von GIORGIO COLLI/MAZZINO MONTINARI, München/Berlin/New York 1980, S. 544.

³⁹ Vgl. JÜRGEN KRAUSE, »Märtyrer« und »Prophet«. Studien zum Nietzsche-Kult in der bildenden Kunst der Jahrhundertwende, Berlin/New York 1984; DAVID MARC HOFFMANN, Nietzsche-Kult, in: HENNING OTTMANN (Hg.), Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar 2000, S. 485f, und die dort angegebene Literatur, ferner SANDRO BARBERA/PAOLO D'IORIO/JUSTUS H. ULBRICHT (Hg.), Friedrich Nietzsche. Rezeption und Kultus, Pisa 2004; MICHAEL HERTL, Der Mythos Friedrich Nietzsche und seine Totenmasken. Optische Manifeste seines Kults und Bildzitate in der Kunst, Würzburg 2007; HANS HINTZ, Liebe, Leid und Größenwahn. Eine integrative Untersuchung zu Richard Wagner, Karl May und Friedrich Nietzsche, Würzburg 2007. An Nietzsches Grab sprach Heinrich Köselitz seinen Namen »heilig«, nach Alfred Kubin war Nietzsche »wirklich – unser Christus«, Elisabeth Förster-Nietzsche wollte auf der Halbinsel Chasté bei Sils-Maria ein Mausoleum für ihren Bruder in Gestalt einer ägyptischen Pyramide errichten lassen (was ihr misslang) und gestaltete das von ihr begründete Nietzsche-Archiv in Weimar als Kult- und Wallfahrtsstätte (was ihr gelang). Neben dem Archiv wurde eine tempelartige Anlage errichtet, in der eine überlebensgroße Statue Nietzsches aufgestellt werden sollte (Geldmangel und das Ende des Dritten Reiches ließen es nicht mehr dazu kommen). Stefan George nahm für *seinen* Kult eines neuen Reiches der Poesie, das dem Staat das Maß geben sollte, seinerseits Maß an Nietzsche (vgl. HEINZ RASCHEL, Das Nietzsche-Bild im George-Kreis. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mythologeme, Berlin/New York 1984; STEVEN E. ASCHHEIM, Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults, Stuttgart/Weimar 1996, S. 72–85, und THOMAS KARLAUF, Stefan George. Die Entdeckung des Charisma. Biographie, München 2007, S. 293–296), und sein jünger Ernst Bertram, (DERS., Nietzsche. Versuch einer Mythologie, Berlin 1918) wollte Nietzsche ausdrücklich als tragischen Heros über die Zeiten erheben. Auf Nietzsche beriefen sich darüberhinaus zahllose halb moralische, halb religiöse ›Bewegungen‹, u.a. der Vegetarismus, der Feminismus und der Zionismus ... Vergleichbares widerfuhr in der Tat bisher keinem Philosophen.

kann ihm ein Mal glauben und ein andres Mal über ihn lachen. Nietzsche ging es um *diese* Freiheit, die Freiheit eines Spielraums, die er seinen Lesern schafft, denen er so die Deutungsmacht zuletzt überantwortet. Welches auch immer die Orientierungsleistung eines Religionsstifters oder Philosophen sein mag, es ist die Orientierungsentscheidung derer, die sie hören oder lesen, sich an ihnen zu orientieren – oder nicht.

In demselben Abschnitt aus »Warum ich ein Schicksal bin« in *Ecce homo* nennt Nietzsche sich schließlich in einem scheinbar maßlosen Sakrileg »einen frohen Botschafter, wie es keinen gab«⁴⁰. Er scheint nun keine Distanz selbst zu Christus mehr zu kennen, auch ihn noch überbieten zu wollen. Könnte, müsste ihm als Philosophen nicht gelingen, was Christus gelungen war, dem Leben der Menschen eine Jahrtausende lang anhaltende machtvolle Deutung zu geben, die sie jedoch nicht in einem Glauben festhalten, sondern ihnen die Freiheit eines Spielraums gegen allen Glauben schaffen sollte? Er könnte es nur, scheint er sagen zu wollen, indem er sich seinerseits am frohen Botschafter oder dem »Typus des Erlösers« orientierte, wie er ihn in seiner kurz zuvor fertiggestellten Schrift *Der Antichrist* nannte. Er hatte diese Schrift bekanntlich gegen ein Christentum gerichtet, das ihm durch dogmatische Glaubenssätze verunstaltet schien, die sich aus dem Ressentiment Schlechtweggekommener nährten, und das die nach ihm eigentliche frohe Botschaft, die »evangelische Praktik« des »Typus des Erlösers« und seine Reden in Zeichen und Gleichnissen verdeckte, das dogmatische Glaubenssätze mied und dadurch seinerseits Spielräume der Freiheit für eigene Deutungen schuf. Die Deutungsmacht, die darin lag, die Macht der Befreiung zu eigenen Spielräumen der Deutung, scheint Nietzsche veranlasst zu haben, sich in den Werktiteln *Der Antichrist* und *Ecce homo* demonstrativ mit Christus zu identifizieren. Sie ließ ihn auch seine kritisch und selbstkritisch gemeinte Hypothese, dass alles Leben als Auseinandersetzung von Willen zur Macht zu verstehen sei, noch als einen Glaubenssatz erkennen, wie ihn der Erlöser nicht nötig hatte. Er hatte, so wie Nietzsche es verstand, ein Leben ohne Willen zur Macht vorgelebt und eben darin eine unwiderstehliche Deutungsmacht gewonnen: »die Unfähigkeit zum Widerstand wird hier Moral«⁴¹. Nach Nietzsche war das »widerstehe nicht dem Bösen« das tiefste Wort der Evangelien, ihr Schlüs-

⁴⁰ Zur kontextuellen Interpretation des Aphorismus im Ganzen vgl. WERNER STEGMAIER, Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit (*Ecce homo*, Warum ich ein Schicksal bin 1), in: Nietzsche-Studien, 37 (2008), S. 62–114.

⁴¹ FRIEDRICH NIETZSCHE, Der Antichrist. Fluch auf das Christentum, in: DERS., Kritische Studienausgabe Bd. 6, herausgegeben von GIORGIO COLLI/MAZZINO MONTINARI, München/Berlin/New York 1980, Nr. 29, S. 200.

sel in gewissem Sinne«, in ihm lag für ihn die »frohe Botschaft«⁴², und er erkannte nun seine Aufgabe darin, diese frohe Botschaft, die ihm bisher verschüttet schien, neu zu entdecken. Die Formel, aus der er sich zuletzt verstand, war »amor fati«, unverkennbar Spinozas »amor Dei« nachgebildet:

»Meine Formel für die Grösse am Menschen ist *amor fati*: dass man Nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. Das Nothwendige nicht bloss ertragen, noch weniger verhehlen – aller Idealismus ist Verlogenheit vor dem Nothwendigen –, sondern es *lieben* ...«⁴³

V. Von Philosophen lernen?

Entdämonisierung und Entsakralisierung der Deutungsmacht

Kann man in Sachen Deutungsmacht heute noch von Philosophen und insbesondere von Nietzsche lernen, der sie so tief reflektiert hat? Er hat sie zum einen groß verstanden, indem er sie unter dem Namen des Willens zur Macht an die Stelle alles scheinbar Vorgegebenen setzte, an das man sich in der einen oder andern Gestalt zu halten gewohnt war und auch heute noch versucht ist sich zu halten. Er hat sie zum andern entdämonisiert, indem er sie, eben unter dem Namen des Willens zur Macht, scheinbar, vordergründig, dämonisierte. Seine erklärte »Kriegs-Praxis« war, sich so zu »compromittire[n]«, dass die andern sich an ihm »compromittire[n]«⁴⁴: nur wer nach den »feineren Gesetze[n] [s]eines Stils«⁴⁵ seine scheinbar positiven Begriffe als kritische, Spielräume zu eigenen Deutungen schaffende Gegen-Begriffe erkannte und so die Kraft bewies, ihnen seine Orientierung auszusetzen, sollte sich ihnen auch aussetzen.⁴⁶

⁴² Ebd. Vgl. WERNER STEGMAIER, Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von *Der Antichrist* und *Ecce homo*, in: Nietzsche-Studien, 21 (1992), S. 163–183.

⁴³ NIETZSCHE, *Ecce homo*, Warum ich so klug bin (s. Anm. 30), Nr. 10, S. 297.

⁴⁴ Ebd., Warum ich so weise bin, Nr. 10, S. 274.

⁴⁵ NIETZSCHE, Die fröhliche Wissenschaft (s. Anm. 4), Nr. 10, S. 634.

⁴⁶ Vgl. Nietzsches Brief an Malwida von Meysenbug von Anfang Mai 1884 zur Übersendung der Teile II und III von *Also sprach Zarathustra*: »Wer weiß wie viele Generationen erst vorüber gehen müssen, um einige Menschen hervorzubringen, die es in seiner ganzen Tiefe nachfühlen, was ich gethan habe! Und dann selbst noch macht mir der Gedanke Schrecken, was für Unberechtigte und gänzlich Ungeeignete sich einmal auf meine Autorität berufen werden. Aber dies ist die Qual eines jeden großen Lehrers der Menschheit: er weiß, daß er unter Umständen und Unfällen, der Menschheit zum Verhängniss werden kann, so gut als zum Segen. / Nun ich selber will Alles thun um zum Mindesten keinem allzugroben Missverständniss Vorschub zu leisten; und jetzt, nachdem ich mir diese Vorhalle meiner Philosophie gebaut habe, muß ich die Hand wieder anlegen und nicht müde werden, bis auch der Haupt-Bau fertig vor mir steht. Menschen, die nur die Sprache der Ambition verstehen, mögen mir nachsa-

Und er hat die Deutungsmacht der Philosophie entsakralisiert, auf wiederum paradoxe Weise. Hierzu noch ein paar abschließende Sätze.

Die Philosophie hat keinen klar definierten Gegenstand und kann ihn nicht haben; denn sie hat kritisch zuletzt nach den Bedingungen der Gegenständlichkeit selbst und ihrer Definierbarkeit zu fragen und darf sich selbst dabei nicht ausnehmen. Nietzsche hat entschieden so gefragt, auch mit Hilfe des Konzepts des Willens zur Macht, und hat es, wie angedeutet, unumwunden auch selbstkritisch wieder hinterfragt. Aber kaum jemand hat auch mit höherem Pathos philosophiert als Nietzsche. Ähnliches kennen wir am ehesten von den Vorsokratikern, Sokrates und Platon vor ihm, von Kierkegaard neben ihm und Heidegger und Wittgenstein nach ihm. Sie haben die Philosophie zugleich in Tiefen getrieben, in denen alle klar definierte Gegenständlichkeit infrage steht und Philosophie als bloße Deutungsmacht sichtbar wird. Ohne klar definierte Gegenständlichkeit bleibt der Philosophie nur das Pathos, das ihre über alle kleinen Dinge der Welt erhabenen Begriffe von Natur aus umgibt, in denen, wie Robert Musil im *Mann ohne Eigenschaften* schrieb, »das Leben hängt wie der Adler in seinen Schwingen«⁴⁷. Mit ihrem Pathos sakralisiert sie ihre Begriffe. Das galt vor allem und gilt bis heute für ihre höchsten Leitbegriffe Wahrheit und Gerechtigkeit. Indem Nietzsche aber hartnäckig nach dem ›Wert‹ selbst der Wahrheit und Gerechtigkeit fragte, denen er sich doch selbst streng verpflichtet sah, und vorführte, in welche Paradoxien man so geriet, hat er die Sakralisierung der philosophischen Begriffe zugleich entschieden durchkreuzt. So fasziniert und irritiert er zugleich. Durch ihn wurde das philosophische Pathos aufs höchste gesteigert und zugleich fragwürdig.

Auch Religion und Theologie könnten ihre Begriffe und Lehren, die die weltliche Gegenständlichkeit per se überschreiten und darin ihre Deutungsmacht entfalten, auf ihr Pathos, auf ihre Praxis der Sakralisierung hin

gen, daß ich nach der höchsten Krone griffe, welche die Menschheit zu vergeben hat. Wohlan!« (FRIEDRICH NIETZSCHE, *Sämtliche Briefe*, in: DERS., *Kritische Studienausgabe*, Bd. 6, herausgegeben von GIORGIO COLLI/MAZZINO MONTINARI, München 1986, S. 499). Nietzsche hat zuvor, in *Menschliches, Allzumenschliches*, aber auch geschrieben: »So lange Einer sehr gut die Stärke und Schwäche seiner Lehre, seiner Kunst, seiner Religion kennt, ist deren Kraft noch gering. Der Schüler und Apostel, welche für die Schwäche der Lehre, der Religion und so weiter, kein Auge hat, geblendet durch das Ansehen des Meisters und durch seine Pietät gegen ihn, hat deshalb gewöhnlich mehr Macht, als der Meister. Ohne die blinden Schüler ist noch nie der Einfluss eines Mannes und seines Werkes gross geworden. Einer Erkenntnis zum Siege verhelfen heisst oft nur: sie so mit der Dummheit verschwistern, dass das Schwergewicht der letzteren auch den Sieg für die erstere erzwingt.« (NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches I* (s. Anm 30), Nr. 122, S. 120f.) In der Folge kämpfte er gegen die Macht der Jünger, Schüler und Priester, die die Lehren der Meister auf ihre Weise dogmatisierten.

⁴⁷ ROBERT MUSIL, *Der Mann ohne Eigenschaften*, herausgegeben von ADOLF FRISÉ, Hamburg 1952, S. 458.

befragen. Paradoxien können monotheistische Religionen, die immer schon von dem Paradox ausgehen, alles aus dem einen Gott begreifen zu sollen, ohne doch diesen einen Gott begreifen zu dürfen, kaum schrecken. Von ihnen konnte und kann die Philosophie den Umgang mit Paradoxien am besten lernen.⁴⁸ Wenn Theologen selbstkritisch genug sind, den religiösen Glauben zugleich als unbedingt für den Gläubigen und als bedingtes belief system unter anderen zu betrachten, entsakralisieren sie ihre Begriffe. Wird die Deutungsmacht der christlichen Religion dadurch geschwächt oder gestärkt? Hält man sich an die Strukturen der menschlichen Orientierung, wird zumindest auch das Zweite wahrscheinlich. Wir haben mit Nietzsche zu zeigen versucht, dass gerade die Kraft »der unwiderstehlichen Gleichnisrede Jesu« Spielräume für Freiheiten der Deutung schafft und eben dadurch zugleich irritiert und fasziniert. Sie macht so kritisch auf die Deutungsmacht aufmerksam, die von ihr ausgeht. Und so wird über den dogmatischen hinaus auch kritischer Glaube möglich.

Wer die Deutungsmacht als solche, entdämonisiert und entsakralisiert, sieht und akzeptiert, wird dadurch frei für Alternativen, kann sie wachhalten und sich mit ihnen auseinandersetzen, um dann zu sehen, wie weit er mit ihnen kommt. Zu jedem Glaubenssatz und jeder Wertsetzung, ob einem religiösen, moralischen, politischen oder philosophischen, tun sich unweigerlich Alternativen auf. Zumeist entscheidet man unwillkürlich für oder gegen sie. Man kann sich aber auch, wenn man den Mut und die Kraft dazu hat, willentlich und kritisch, d. h. unter Kenntnis der Bedingungen der Möglichkeit der Entscheidung, für oder gegen sie entscheiden. Eben darin, auch dort, wo alles festzustehen scheint, noch Alternativen sehen und zwischen ihnen entscheiden zu können, liegt die Kraft und Kunst der Orientierung, und von ihr geht alle Deutungsmacht aus.

⁴⁸ Darauf hat Niklas Luhmann immer wieder aufmerksam gemacht. Vgl. vor allem NIKLAS LUHMANN, *Die Religion der Gesellschaft*, herausgegeben von ANDRÉ KIESERLING, Frankfurt am Main 2000, S. 132–137 und S. 169–173.