

Nietzsche-Studien 21 (1992), S. 162-183

WERNER STEGMAIER

NIETZSCHES KRITIK DER VERNUNFT SEINES LEBENS

Zur Deutung von „Der Antichrist“ und „Ecce homo“

Collis und Montinaris neue Ausgabe von Nietzsches Werken hat nicht nur bestätigt, wie willkürlich das angebliche ‚Hauptwerk‘ Nietzsches, der ‚Wille zur Macht‘, von Schwester und Freund zusammengestellt worden war, Montinari hat darüber hinaus überzeugend nachgewiesen, daß Nietzsche den Plan eines solchen Hauptwerks zuletzt ganz aufgegeben hatte.¹ Damit wurde der Blick frei für die tatsächlich letzten Werke Nietzsches, vor allem die Schriften *Der Antichrist* und *Ecce homo*, die an die Stelle des geplanten Hauptwerks getreten waren. Solange man im ‚Willen zur Macht‘ eine Zusammenfassung des philosophischen Gehalts des Gesamtwerks gesehen hatte, hatten *Der Antichrist* und *Ecce homo* lediglich als sehr persönliche Zeugnisse eines maßlosen Hasses auf das Christentum und einer bis zum Wahnsinn übersteigerten Selbsteinschätzung gegolten. Nach Montinaris Richtigstellungen wird man nun fragen müssen, ob nicht gerade diesen beiden Schriften der systematische philosophische Gehalt zukommt, der zuvor dem ‚Willen zur Macht‘ zgedacht war, und weiter, ob dieser Gehalt den Gehalt des bisherigen Werks nur zusammenfaßt oder über ihn hinausführt. Dafür, daß die beiden Schriften eine systematische philosophische Bedeutung haben, spricht schon, daß sie nicht aphoristisch, sondern wie wenige Werke Nietzsches in sich systematisch angelegt sind; daß sie das bisherige Werk nicht zusammenfassen, ist offenkundig. So bleibt nachzuweisen, daß *Der Antichrist* und *Ecce homo* noch einmal eine weiterführende systematische Bedeutung in Nietzsches philosophischem Werk haben. Wir werden die These vertreten, daß Nietzsche in ihnen eine Kritik der Vernunft seines Lebens versucht. Die Formel stammt von Nietzsche selbst: er hatte als Titel von *Ecce homo* zunächst

¹ Mazzino Montinari: „Nietzsches Nachlaß von 1885 bis 1888 oder Textkritik und Wille zur Macht“, in: *Jahrbuch für Internationale Germanistik*, Reihe A (Kongreßberichte: Akten des V. Internationalen Germanisten-Kongresses Cambridge 1975), 2.1(1976), 36–58, wiederabgedruckt in: J. Salaquarda (Hg.): *Nietzsche*, Darmstadt, 1980, 323–348, (Wege der Forschung, Bd. 521).

„Der Spiegel Versuch einer Selbstabschätzung“, dann „Von der Vernunft meines Lebens“ erwogen.²

„Kritik der Vernunft“ heißt bei Nietzsche, wie man weiß, nicht ‚Erkenntnistheorie‘. Alle Erkenntnis ist für ihn einerseits durch den, der erkennt, andererseits durch das, was er erkennt, bedingt, bedingt auf eine selbst unerkennbare oder inkommensurable Weise, und eine Erkenntnistheorie wäre daher nur möglich, wenn gerade von dieser Inkommensurabilität abgesehen würde. Die Vernunft ist immer die Vernunft eines individuellen Lebens; sie kann sich nur wie einen ‚Götzen‘ ‚aushorchen‘, sie ist nicht zur ‚Reinheit‘, sondern nur zur ‚Feinheit‘ fähig. Für das beiderseits bedingte, nicht reine, sondern feine Erkennen gebraucht Nietzsche den Begriff des Verstehens; mit den Begriffen des Verstehens und des Verstanden-Werdens oder, wie er einmal sagt, der ‚Verständlichung‘ geht er hinter die Erkenntnistheorie des 19. Jahrhunderts zurück. Sie laufen im Begriff der Interpretation zusammen, in den der späte Nietzsche mehr und mehr seinen Begriff des Willens zur Macht übersetzt;³ wird nach Bedingungen der Möglichkeit der Interpretation gefragt, so wird gefragt, wieweit man unter individuellen Bedingungen überhaupt etwas anderes oder einen anderen verstehen oder von ihm verstanden werden kann.⁴ Individuelle Bedingungen sind immer andere Bedingungen; unter individuellen Bedingungen versteht man aber auch sich selbst auf immer andere Weise. Nietzsche suspendiert in seiner Kritik der Vernunft daher nicht nur die Allgemeinheit, sondern auch die Reflexivität des Erkennens; die Möglichkeit des Selbstverständnisses ist nicht ein erstes Prinzip,

² KGW VIII 24[5], [8].

³ Vgl. Johann Figl: *Interpretation als philosophisches Prinzip*, Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß, Berlin, New York, 1982 (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 7), und Günter Abel: *Nietzsche, Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin, New York, 1984 (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 15), beide im Anschluß an Wolfgang Müller-Lauter: „Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht“, in: *Nietzsche-Studien*, 3(1974), 1–60, gekürzt wiederabgedruckt in: J. Salaquarda (Hg.): *Nietzsche, a. a. O.*, 234–287, der wiederum auf Karl Jaspers: *Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* (1936), Berlin, 1947, 290–299, zurückgreift.

⁴ Günter Abel hat begonnen, von hier aus einen ‚Interpretationismus‘ zu entwickeln (vgl. Nietzsche, a. a. O.; „Realismus, Pragmatismus, Interpretationismus, Neuere Entwicklungen in der Analytischen Philosophie“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 13.3(1988), 51–67; und „Interpretationsphilosophie, Eine Antwort auf Hans Lenk“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 13.3(1988), 79–86). Abel bleibt jedoch im Rahmen des Verstehens/Interpretierens von etwas; er läßt das *interpersonale* Verstehen und Verstanden-Werden, das für Nietzsche immer stärker und in seiner Spätphase ganz in den Vordergrund tritt, weitgehend außer acht. — Zur näheren Auslegung der Begriffe des Verstehens und Interpretierens, eines Verstehens und Interpretierens unter unablässig sich verändernden Lebensbedingungen und im Verhältnis immer anderer Personen, bei Nietzsche, aber auch bei Dilthey vgl. meine Habilitationsschrift *Philosophie der Fluktanz, Dilthey und Nietzsche*, die demnächst erscheint. Dort auch Näheres zur vorliegenden Abhandlung im ganzen.

sondern ein erstes Problem seiner Philosophie.⁵ *Ecce homo* ist sein letzter und zugleich sein erster systematischer Versuch, sich selbst zu verstehen; er setzt voraus, daß ihm sein Selbstverständnis noch einmal neu zum Problem wurde.⁶ *Der Antichrist* entstand in unmittelbarer Nachbarschaft zu *Ecce homo*; so könnte auch er in den Prozeß von Nietzsches neuer Selbstverständigung gehören. In *Der Antichrist* stellt Nietzsche, so unsere These, seine zentrale Lehre vom Willen zur Macht in Frage. Mit seiner ‚Theorie des Typus Jesu‘ entwirft er ein Leben ohne Willen zur Macht, und daß ein solches Leben möglich war, scheint in ihm den Verdacht geweckt zu haben, seine Lehre vom Willen zur Macht könnte selbst nur eine ‚Wünschbarkeit‘ sein, die seinem eigenen Willen zur Macht entsprungen war. Nietzsche gibt den Gedanken des Willens zur Macht jedoch nicht auf, beläßt ihn aber auch nicht im Gegensatz, sondern, wie es in solchen Fällen seine Methode ist, ‚verfeinert‘ ihn auf einem Weg, für den sich im Nachlaß und den Briefen gute Anhaltspunkte finden. Er verfeinert ihn durch die Erfahrung des ‚Typus Jesus‘ zu seinem ‚Begriff des Dionysos‘, durch den er in *Ecce homo* die Kritik der Vernunft seines Lebens abschließt.

1. Die Frage der philosophischen Dignität der letzten Schriften Nietzsches

Nietzsche schien lange mit seinen letzten Schriften nur noch provozieren, einen „grossen Krieg“ erklären zu wollen (EH, JGB 1), ohne philosophisch noch etwas Neues zu sagen zu haben. Schon die Titel *Der Antichrist* und *Ecce homo*, Nietzsches Gegenstellung zu Christus einerseits und seine Identifikation mit Jesus von Nazareth andererseits, dann seine Selbstvergöttlichung im Begriff des Dionysos schienen das anzuzeigen. Noch Colli schätzte die letzte Zeit von Nietzsches Denken als eine Zeit des bloßen Anspruchs ein, hinter dem sich eine leere Hast, eine verzweifelte Suche nach neuen Intuitionen, sterile Wiederholung früherer Gedanken und Ermüdung der systematischen Kraft verbürgen, als eine Zeit der „Niederlage“, aus der sich Nietzsche

⁵ Darauf hat schon Karl Löwith in seiner Dissertation *Auslegung von Nietzsches Selbst-Interpretation und von Nietzsches Interpretationen* (München, 1923) hingewiesen. Sie blieb jedoch unveröffentlicht. Auch in der Ausgabe der *Sämtlichen Schriften* erschien lediglich eine Zusammenfassung (Bd. 6: *Nietzsche*. Stuttgart, 1987. 535–538).

⁶ Wie schwer es Nietzsche selbst ankam, sich und seine „Litteratur“ im ganzen zu verstehen, zeigen ein Jahr vor der Entstehung von *Der Antichrist* und *Ecce homo* die Briefe, die er anlässlich der neuen, mit neuen Vorreden versehenen Ausgabe seiner bisherigen Schriften schrieb (vgl. KSB 8. 11, 15, 29). Nietzsche hat hart darum zu kämpfen, seine „Noth“ als Philosoph sehen zu können und den Mut und den Sinn dafür wachzuhalten — während der „Gelehrte“ aus Rücksicht auf die Dinge, die er sehen will, nur Spiegel, nur Instrument einer Theorie, nur „objektiv“, nicht Individuum sein will (JGB 207).

schließlich in die autobiographische Erzählung geflüchtet habe.⁷ In der „Durchdringung von Denken und Person“ aber konnte Colli keinen neuen Gedanken, nurmehr den Ausbruch des allzu Persönlichen sehen, den „Punkt, an dem Nietzsche den Kontakt zur Realität verliert“. Sein Denken werde nun mystisch, halluzinatorisch, pathologisch. Colli erklärte Nietzsche darum nicht nur für die ersten Januartage des Jahres 1889, sondern schon für den ganzen Turiner Herbst 1888 für „nicht mehr zurechnungsfähig“.⁸

Eine philosophische Interpretation der letzten Schriften wäre danach fragwürdig, wenn nicht überflüssig. Aber man wird an Collis Einschätzung doch zweifeln müssen. Denn er erwartete, daß ein Überdruß Nietzsches an seinen kraftlos gewordenen Gedanken ihn in eine tiefe Depression hätte führen müssen. Tatsächlich aber schreibt Nietzsche am 6. November 1888 an seinen Verleger, er sei in den letzten Wochen „auf das Allerglücklichste inspirirt“ gewesen, „Dank einem unvergleichlichen Wohlbefinden, das einzig in meinem Leben dasteht“ (KSB 8. 464). Colli mußte denn auch einräumen, der „theoretische Rückgang“ habe Nietzsche sogar in eine neue „Tiefe“ geführt, „die in ihrer eigentlichen Dimension noch nicht erforscht ist“ (KSA 13. 665). Karl Löwith hatte schon gegen Erich Podach eingewandt, *Ecce homo* sei so wenig ein Werk des ‚Zusammenbruchs‘, daß Nietzsche hier vielmehr „mit größter Klarheit und Entschiedenheit die äußersten Konsequenzen aus den vorhergehenden Schriften“ ziehe.⁹ Löwith scheint uns um so mehr Recht zu behalten, als Colli die Schrift *Der Antichrist* ganz übergang, die in ihrer systematischen Anlage von strengster Konzentration und gedanklicher Spannung zeugt. Nietzsche, solange er schrieb, für wahnsinnig zu erklären, heißt lediglich, soviel haben wir von Foucault gelernt, ihn von

⁷ Nachwort zu den Bänden 6, 12 und 13 der KSA, zit. KSA 6.456.

⁸ KSA 6.452, 453, 456. — So auch schon der Theologe Julius Kaftan, der im August 1888 drei Wochen mit Nietzsche in intensivem Gespräch verbracht hatte und 1896 mit seinem Vortrag *Das Christentum und Nietzsches Herrenmoral* als einer der ersten öffentlich auf Nietzsches Spätwerk reagierte (vgl. Curt Paul Janz: *Friedrich Nietzsche*, Biographie, 3 Bde., München, Wien, 1978–1979, Bd. II, 622). Janz seinerseits betrachtet die Schrift *Der Antichrist* noch nicht als Glied einer konsequenten Gedankenbewegung, sondern als Abhandlung eines durch die Gespräche mit Kaftan „gerade sich anbietenden“ „Sonderproblems“, das Nietzsche den „Streich [spielte], ihn von seiner Aufgabe wegzulocken“ (626, 629). Sie ist für ihn nur ein „Fluch auf das Christentum“ — der Typus Jesus kommt in seiner Interpretation nicht vor (650–657).

⁹ Erich F. Podach: *Nietzsches Zusammenbruch*. Heidelberg, 1930. Karl Löwith: „Nietzsches antichristliche Bergpredigt“ (1962). In: K. L.: *Sämtliche Schriften*. Bd. 6. Stuttgart, 1987. 473. — Vgl. auch Josef Simon: „Welt auf Zeit, Nietzsches Denken in der Spannung zwischen der Absolutheit des Individuums und dem kategorialen Schema der Metaphysik“, in: G. Abel u. J. Salaquarda (Hgg.): *Krisis der Metaphysik, Wolfgang Müller-Lauter zum 65. Geburtstag*, Berlin, New York, 1989, 109–133.

einem bestimmten ‚Punkt‘ an nicht mehr verstehen zu können oder zu wollen.¹⁰

Die ‚Konsequenz‘ von Nietzsches letzten Schriften scheint uns folgende zu sein. In *Jenseits von Gut und Böse* und in *Zur Genealogie der Moral* hat er seinen Gegner in der abendländischen Moral unbedingter Rechtfertigung gefunden. Er hat den ‚redlichen Atheismus‘ der Wissenschaften als die Spitze der Entwicklung dieser Moral interpretiert, auf der sie sich selbst aufhebt: ihre Macht ist gebrochen, wenn an ihre Unbedingtheit nicht mehr vorbehaltenlos geglaubt wird. An der Unbedingtheit einer Moral wird aber genau dann gezweifelt, wenn gezeigt wird, daß sie von Individuen aus ihrer jeweiligen Bedingtheit heraus geschaffen wurde. Was Nietzsche zuvor, vor allem in *Jenseits von Gut und Böse*, an einzelnen philosophischen Lehren und in der *Morgenröthe* auch schon am Christentum erprobt hatte, vollendet er nun an der ‚moralischen Ontologie‘ des Abendlandes im ganzen: er interpretiert sie aus den Lebensbedingungen ihrer beiden ersten Lehrer, des Sokrates, der sie in der Gestalt der Wissenschaft begründete, in der *Götzen-Dämmerung* und des Paulus, der sie in der Gestalt der Religion propagierte, in *Der Antichrist*. Um damit überhaupt gehört zu werden, verkürzt und vergrößert er bewußt; gelehrte Studien mochten später differenzieren. Nietzsches wissenschaftliche Redlichkeit verlangt nun aber auch, daß er als Urheber der Gegenbewegung gegen die ‚moralische Ontologie‘ seine eigene Person auf deren Lebensbedingungen hin befragt und klärt, worin auch er „das Kind seiner Zeit“ (WA, Vorw.) ist. Das heißt aber, daß er, so anstößig es klingt, wenn er zuletzt von seiner „Göttlichkeit“ spricht,¹¹ das, was Sokrates und Paulus einem Göttlichen zuerkannt hatten, nur sich selbst und seinen Lebensbedingungen zuschreiben muß. So kommt er, in der äußersten Konsequenz seines Denkens, zu dem Experiment einer Kritik der Vernunft seines eigenen Lebens,¹² und so kann

¹⁰ Daß Nietzsche wahnsinnig wurde, heißt nicht, daß er, als er noch schrieb, schon wahnsinnig war. Zu diesem Schluß kam schon Karl Jaspers: *Nietzsche*, a. a. O., 91–110, bes. 109, der zugleich als Philosoph und Psychiater urteilen konnte, und die Forschung ist ihm darin weitgehend gefolgt.

¹¹ In einem seiner letzten Einschübe zum Druckmanuskript des *Ecce homo*, EH, weise 3. — Erst Montinari fügte diesen Abschnitt wieder in den Text des *Ecce homo* ein (vgl. KSA 14.459–463). — In einem sieben Jahre früheren Nachlaß-Fragment (KGW V 15[17] vom Herbst 1881) zählt Nietzsche zu seiner „Herkunft“ vier Religionsstifter, zwei Philosophen, die einen neuen Gottesbegriff schufen, und zwei republikanische Revolutionäre: „Zarathustra, Moses, Muhamed Jesus Plato Brutus Spinoza Mirabeau“. In dem, was sie bewegte, lebe er auch schon.

¹² Ein Experiment ist EH auch äußerlich: Nietzsche will sehen, was die deutsche Pressefreiheit ihm zuzugestehen bereit ist, bevor er AC herausgibt, er will erproben, ob die Neugierde auf ihn nicht die „im Grunde vernünftigen Begriffe“ des hier Erlaubten überspringen wird, und er will nun auch wissen, ob er sich in der Öffentlichkeit durchsetzen kann (Brief an Köselitz vom 30. Okt. 1888/KSB 8.462). — Nach Nietzsche ist jedoch nicht für jeden Philosophen eine solche Kritik der Vernunft seines Lebens notwendig und interessant, so etwa nicht für

man in seinem *Ecce homo* ebenso wie einen Akt der Überhebung auch eine Geste der Bescheidung sehen.¹³

Die Schrift erscheint so nicht mehr, wie Colli angab, als eine autobiographische Erzählung; es geht darin nicht um den „Herrn Nietzsche“ (FW, Vorr. 2). Der genannte Brief an den Verleger belegt das klar. Er habe, schreibt Nietzsche dort, die „extrem schwere Aufgabe“ gelöst, „mich selber, meine Bücher, meine Ansichten,“ also gleichsam eine Genealogie seiner Lehre, und nur „bruchstückweise, so weit es dazu erfordert war, mein Leben zu erzählen“. Was er erzählt, sind die Lebensbedingungen seines Denkens. Die Bedingungen, die ihn zu seiner „Weisheit“ befähigten, schreibt er zum einen seiner christlichen Ahnenreihe zu, aus der ihm eine „vollkommen unheimliche Reizbarkeit“ gegen alles Unlautere erwachsen sei, zum andern aber dem unlauteren, erstickenden Christentum seiner Mutter und Schwester, das ihm „unsägliches Grauen“ einflöße, und schließlich seiner von seinem Vater ererbten schweren Krankheit, die ihn erst vor das „Gesamtp[ro]blem[] des Lebens“ gebracht habe. Die Krankheit habe ihn „zur Vernunft, zum Nachdenken über die Vernunft in der Realität gezwungen“.¹⁴ „Klug“ wurde er, weil er lernen mußte, aus der Not seiner Krankheit durch geschickte Wahl der Ernährung, des Klimas und der Erholungen das Stimulans einer „großen Gesundheit“ zu machen. Seine Bücher betrachtet er als Folgen dieser Lebensbedingungen, nicht als gewollt; er habe „nie eine Wahl gehabt“. Auch wenn sein Leben eine starke Willenskraft verrät, spricht Nietzsche selbst nicht von seinem Willen, durch den er es geführt und gemeistert hätte. Daß die Vernunft seines Lebens ein „Schicksal“ der Moral wurde, war *sein* Schicksal.¹⁵

Kant. Es gebe da „keinen Roman, keine Krisen, Katastrophen und Todesstunden zu errathen“, Kants Denken sei „nicht zugleich eine unwillkürliche Biographie einer Seele“ (M 481). Aber eben dies macht Kant für Nietzsche im Vergleich zu Plato, Spinoza, Pascal, Rousseau und Goethe auch zu einem Denker zweiten Ranges; Kant gab sein Leben zu wenig Anlaß, seine eigenen Lehren in Frage zu stellen. Bei Denkern aber, die viel erlebt haben, erscheint „der Geist, wie bei Plato, Spinoza und Goethe, an den Charakter und das Temperament nur lose angeknüpft [...], als ein beflügeltes Wesen, das sich von jenen leicht trennen und sich dann weit über sie erheben kann“ (M 497). Ein lebendiges Leben *bindet* bei solchen Genies das Denken weniger, als es *befreit*; ihr Denken kann und soll darum nicht auf irgendeine Weise auf ihr Leben *zurückgeführt* werden. Die Kritik der Vernunft eines Lebens in Nietzsches Sinn klärt nur Bedingungen eines Denkens auf, aus denen seine Wendungen ‚erraten‘ werden können, sie erklärt es jedoch nicht.

¹³ Zur Schwierigkeit, hier Bescheidung zu sehen, vgl. Za II, Von den berühmten Weisen (KSA 4.134): „Wahrlich, ihr kennt des Geistes Stolz nicht! Aber noch weniger würdet ihr des Geistes Bescheidenheit ertragen, wenn sie einmal reden wollte.“

¹⁴ EH, weise 8; EH, weise 3; EH, weise 1; EH, klug 2.

¹⁵ EH, Za 3; EH, WA 4. — Bezeichnend ist Nietzsches Schwanken zwischen der Wendung „ich trage das Schicksal der Menschheit auf der Schulter“, die er drucken ließ, und „ich habe das Schicksal der Menschheit in der Hand“, die er verwarf. Hier fügte er im vorläufigen

2. Nietzsches Umkehrung des Problems des Verstehens

Zugleich verrät jedoch die härtere, gröbere, kämpferischere Sprache seiner letzten Schriften Nietzsches entschlossenen Willen, nun durchzusetzen, was er erkannt hat, oder seinen Willen zur Lehre. Lehren wollen aber heißt allgemein verstanden werden wollen, und allgemein verstanden werden ist gerade das, was Nietzsche nicht für möglich hält und darum auch nicht will. In dieser Aporie, lehren und doch nicht allgemein verstanden werden zu wollen, treibt er die Kritik der Vernunft seines Lebens über die Analyse seiner Lebensbedingungen hinaus zu einer Kritik der Bedingungen, unter denen Gedanken wie die seinen verstanden werden können, oder zu einer Kritik des Verstehens und Verstanden-Werdens überhaupt.

Natürlich will Nietzsche wie jeder, der schreibt, verstanden werden. Noch in den *Vermischten Meinungen und Sprüchen* (Nr. 346) will er alles „Missverstandenwerden“ ganz selbstverständlich „von Grund aus heben“. Aber schon im *Zarathustra* versagt er es Zarathustra selbst, die ewige Wiederkunft zu lehren, und am Ende des V. Buches der *Fröhlichen Wissenschaft* (Nr. 381) beantwortet er die „Frage der Verständlichkeit“ dann abwehrend: „Man will nicht nur verstanden werden, wenn man schreibt, sondern ebenso gewiss auch nicht verstanden werden.“ Daß alle alles verstehen sollten und auch könnten, wenn sie nur wollten und wenn man es ihnen nur hinreichend verdeutlichte, scheint ihm ein jahrhundertlang gegen alle widrigen Erfahrungen aufrechterhaltenes, nur moralisches Vorurteil zu sein.¹⁶ Wahrheiten, die nicht schon moralische Vorurteile sind, „Wahrheiten von einer besonderen Scheu und Kitzlichkeit“, können immer nur wenige, nur „freie Geister“ und sie nur in wenigen Augenblicken mit Glück „überraschen“. Wer die Gedanken eines andern verstehen will, muß von seiner Art sein, muß ihn individuell verstehen, und um ihn individuell zu verstehen, muß er, wie Nietzsche im 268. Aphorismus von *Jenseits von Gut und Böse* sagt, seine „inneren Erlebnisse“ teilen: „man muss zuletzt seine Erfahrung mit einander gemein haben.“ Ein allgemeines Verstehen und eine Theorie eines solchen Verstehens haben damit keinen Raum mehr.

Druckmanuskript hinzu: „Zum Mindesten sitze ich oft böse genug da und sehe nur meine Hände darauf hin an ...“ (KSA 14.505; vgl. den Brief an Köselitz vom 30. Okt. 1888/ KSB 8.461 f.).

¹⁶ Vgl. Kants Credo in „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie“, AA VIII 402: „die Stimme der Vernunft (dictamen rationis) [spricht] zu Jedermann deutlich und [ist] einer wissenschaftlichen Erkenntnis fähig [...]. Man muß also a priori einsehen können, welches Princip bessere Menschen machen könne und werde, wenn man es nur deutlich und unablässig an ihre Seele bringt und auf den mächtigen Eindruck Acht giebt, den es macht.“

Aber auch ihn individuell zu verstehen, gesteht Nietzsche nun keinem andern, auch den ‚Freunden‘ und ‚Brüdern‘, die er so oft beschworen hat, nicht mehr, zu: „die inneren Erlebnisse, Werthschätzungen und Bedürfnisse“, notiert er in der Vorstufe zum eben zitierten Aphorismus, „sind bei mir anders“ (KGW VII 34[86]). Seine immer wieder ausgesprochene Grunderfahrung ist nun die, daß seine Gedanken *nicht* verstanden werden, seine Erwartung, daß sie auch in den nächsten zehn, vielleicht hundert Jahren nicht verstanden werden können. Daraus zieht er nun eine erstaunliche Konsequenz: er kehrt die ‚Frage der Verständlichkeit‘ radikal um. Wenn man nicht davon ausgehen kann, allgemein verstanden zu werden, so muß man davon ausgehen, von niemandem verstanden zu werden. Man wird nicht mehr oder weniger verstanden, sondern mehr oder weniger mißverstanden.

Das ist weniger paradox, als es zunächst scheint, wenn man nicht schon *voraussetzt*, daß Individuen etwas a priori verbindet. Dies *nicht* vorauszusetzen, bedeutet eine neue Radikalisierung der Vernunft-Kritik. Sie ist uns so fremd, weil auch sie gegen eines unserer moralischen Vorurteile verstößt: Wir *wollen*, daß wir einander verstehen, und übersehen dabei bereitwillig, daß wir dabei einander ebenso mißverstehen.¹⁷ Unser Verstanden-Werden ist ein Verstanden-Werden-Sollen; es ist eine moralische Voraussetzung, die Nietzsche erst mit seiner Umkehrung des Problems des Verstehens als solche bewußtmacht.

Im inzwischen berühmt gewordenen Nachlaß-Fragment KGW VIII 1[182] schreibt er: „Man soll seinen Freunden einen reichlichen Spielraum zum Mißverständnis zugestehen. Es dünkt mich besser mißverstanden als unverstanden zu werden: es ist etwas Beleidigendes darin, verstanden zu werden.“ Hier erscheinen alle gewohnten Begriffe des Verstehens in der Umkehrung. Beleidigend ist das Verstanden-Werden, wenn damit der Anspruch erhoben wird, daß mit den Worten auch die Erlebnisse und Erfahrungen geteilt würden; es wird von einem andern in Anspruch genommen, was man nur selbst sein kann. Will man aber nicht jedes Verstanden-Werden zurückweisen, so muß man bereit sein, mißverstanden zu werden; Freunden, die gewisse Erlebnisse teilen mögen, wird man darin weiter als anderen entgegenkommen. Das heißt aber nur, daß man den zugestandenen ‚Spielraum des Mißverständnisses‘ vergrößert. Darin täuschen sich gerade ‚gute‘ Freunde. ‚Gute‘ Freunde nehmen an, den andern ‚gut‘ zu verstehen, ihre Begriffe im wesentlichen mit ihm gemeinsam zu haben. Nietzsche aber nennt sich in *Ecce homo* eine „nuance“. ¹⁸ Eine Nuance ist eine Abweichung; man kann sie nur durch einen

¹⁷ Zum Mißverstehen über das Verstehen zwischen Derrida und Gadamer vgl. Josef Simon: „Der gute Wille zum Verstehen und der Wille zur Macht, Bemerkungen zu einer ‚unwahrscheinlichen Debatte‘“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 12.3(1987), 79–90.

¹⁸ EH, WA 4: „Ich bin eine nuance“.

Begriff verstehen, von dem sie abweicht, und hat sie doch erst verstanden, wenn man sie nicht so versteht wie den Begriff, von dem sie abweicht. Man hat sie also gerade dann mißverstanden, wenn man glaubt, sie ‚gut‘, d. h. nach gemeinsamen und darum auch schon verständlichen Begriffen verstanden zu haben.

Ein Begriff für die nuance ist auch „Pathos der Distanz“. ¹⁹ Die Distanz zu andern, der ‚Spielraum des Mißverständnisses‘, ist nicht Begriff, sondern Pathos, weil sie selbst nicht begriffen, nicht verstanden werden kann; das Pathos der Distanz ist der Unterschied der Nuance zum Begriff. Nietzsche bezeichnet den Unterschied schließlich auch mit den Begriffen des Esoterischen und des Exoterischen; ²⁰ in ihnen wird zugleich die Wendung zum Problem des Mißverständnisses seiner selbst erkennbar. Er unterscheidet mit dem Gegensatz exoterisch-esoterisch zunächst im üblichen Sinn, ob eine Lehre von vielen oder von wenigen verstanden werden kann, und spricht dann, bewußt anstößig für das moralische Denken, von einer „Werthverschiedenheit von Mensch zu Mensch“. „Wesentlicher“ aber ist ihm der Unterschied in den „Höhen der Seele“, auf denen der Verstehende sich selbst versteht, ob er seine Erfahrungen nämlich nur „von Unten hinauf“, in einem verengenden Blickwinkel, sich zu eigen machen kann oder sie „von Oben herab“, aus einem freien Horizont, überraschen und ihnen so gerecht werden kann, ob er also zu einer „immer neuen Distanz-Erweiterung innerhalb der Seele selbst“ fähig ist. ²¹ Denn auch von sich selbst wird man nicht sagen können, man verstehe sich adäquat, wenn man nicht wiederum schon a priori eine Identität des Selbst voraussetzen will. Der Glaube an ein adäquates Selbstverständnis ist nach Nietzsche schon das erste und darum auch das gewöhnlichste Mißverständnis. ²²

¹⁹ JGB 257; vgl. GM I 2, AC 43, AC 57, KGW VIII 11[377].

²⁰ JGB 30. — Vgl. dazu Kurt Weisshaupt: „Maske und Gehalt, Stufen des Esoterischen bei Nietzsche“, in: H. Holzhey u. W. Zimmerli (Hgg.): *Esoterik und Exoterik der Philosophie*, Beiträge zu Geschichte und Sinn philosophischer Selbstbestimmung, Basel, Stuttgart, 1977, 191–205, und Holger Schmid: *Nietzsches Gedanke der tragischen Erkenntnis*, Würzburg, 1984, 55–71.

²¹ JGB 30, 257. Vgl. KGW VIII 9[16]: „Absolute Überzeugung: daß die Werthgefühle oben und unten verschieden sind; daß zahllose Erfahrungen den Unteren fehlen, daß von Unten nach Oben das Mißverständnis nothwendig ist.“ — Giorgio Colli: *Nach Nietzsche* (1976), aus dem Ital. v. R. Klein, Frankfurt am Main, 1980, 33, sieht in Nietzsches Pathos der Distanz auch eine Strategie, vor den großen Philosophen auszuweichen: „Wer von oben herabblicken will, darf dem direkten Zusammentreffen mit den ‚Tyrannen des Geistes‘ nicht ausweichen.“ Man wird ihm Recht geben, soweit Nietzsche in der Tat gerade die großen Philosophen wenig gelesen hat. Doch dies bei all den Gründen, die Nietzsche hatte, *nicht* zu lesen, als ein Ausweichen zu interpretieren, heißt wohl, es allzu moralisch zu interpretieren.

²² Nietzsche berichtet 1888 von sich selbst, er habe den *Zarathustra*, nachdem er geschrieben war, und ebenso die bloße Existenz der *Genealogie der Moral* wieder „vergessen“ und ruft sich nun den „Zustand vom vorjährigen Sommer, aus dem [sie] entstand,“ bewundernd

3. Der ‚Typus Jesus‘ gegen den ‚Willen zur Macht‘

Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens scheint ihrerseits auf dem Gedanken des Willens zur Macht aufzubauen; der Wille-zur-Macht-Gedanke scheint sein fundamentales philosophisches Selbstverständnis zu sein. Aus ihm läßt sich auch begründen, daß alles Verstehen grundsätzlich ein Mißverstehen sein muß. Denn wenn auch das Verstehen wie alles übrige eine Spielart des Willens zur Macht ist und daher grundsätzlich seinen eigenen Erhaltungs- und Steigerungsbedingungen folgt, so kann es kein nach herkömmlichen Begriffen unvoreingenommenes Verstehen, sondern muß ein Mißverstehen sein. Es kann gröber, z. B. als sexuelles Begehren, oder feiner, z. B. als wissenschaftliches Erkennen, auftreten; die Spielräume des notwendigen Mißverstehens kann es nicht verlassen. Es bleibt ein Übermächtigen im Interesse der eigenen Lebensbedingungen.²³

In *Der Antichrist* nun stellt Nietzsche das Christentum als das größte geschichtliche Beispiel eines „schrittweise immer größeren Missverstehens“ dar, als ein „welthistorisches Missverständnis“, durch das eine frohe Botschaft in ihr Gegenteil umgemünzt wurde (AC 37, 29). Er versucht, dieses Mißverständnis aufzudecken, und entdeckt dabei das, was er den „Typus Jesus“ nennt.²⁴ Diese Entdeckung setzt gemeinsame Erlebnisse voraus; sie berührt Nietzsche tief, und sie rührt auch an sein philosophisches Selbstverständnis: sie stellt seine Lehre vom Willen zur Macht in Frage.

Der „Fluch auf das Christentum“ ist, wie auch die Theologien nach und nach erkannt haben,²⁵ nur der laute, polemische Ton in *Der Antichrist*; ein

zurück (Vs. EH, Za 5/KSA 14.497; Brief an Meta von Salis vom 22. Aug. 1888 [KSB 8.396 f.]). Aber eine solche Erinnerung bedarf ihrerseits besonderer Augenblicke: „Selbst der selbe Mensch versteht sich falsch, wenn er in einem niederen Augenblick auf seine hohen Festzeiten zurückblickt.“ (KGW VIII 1[100]).

²³ Nicht nur ist das Verstehen ein Wille zur Macht und als solcher eine Ursache, der Wille zur Macht ist zugleich die einzige Art von Ursache, die wir verstehen: „Den Willen sich einer Sache zu bemächtigen oder gegen ihre Macht sich zu wehren und sie zurückzustoßen – das ‚verstehen wir‘: das wäre eine Interpretation, die wir brauchen könnten.“ Ein „Geschehen[] ohne Absichten“ ist dagegen für uns unvorstellbar (KGW VIII 2[83]).

²⁴ Nietzsche schwankt zwischen der Formel ‚Typus Jesus‘ (oder ‚Typus Jesu‘) in früheren Vorstufen (KGW VIII 11[368], [369]) und ‚Typus des Erlösers‘ im Text. Da die zweite Formel schon die ‚christliche‘ Deutung nahelegt, die er angreift (vgl. AC 24), verwenden wir die erste. – Nietzsches Jesus-Bild ist sehr komplex. Wir gehen hier nur auf die Zuspitzung ein, die Nietzsche ihm in *Der Antichrist* gibt.

²⁵ Vgl. die theologische Wirkungsgeschichte auf katholischer Seite bei Ulrich Willers: „Aut Zarathustra aut Christus“, Die Jesus-Deutung Nietzsches im Spiegel ihrer Interpretationsgeschichte: Tendenzen und Entwicklungen von 1900–1980“, in: *Theologie und Philosophie*, 60(1985), 239–256 u. 418–442, auf protestantischer bei Peter Köster: „Nietzsche-Kritik und Nietzsche-Rezeption in der Theologie des 20. Jahrhunderts“, in: *Nietzsche-Studien*, 10/11(1981/82), 615–685.

anderer, vom polemischen lange übertöner klingt an, wo Nietzsche die Evangelien daraufhin aushorcht, was für ein Mensch Jesus selbst gewesen sein könnte. Nietzsche verwirft das Christentum nicht rundweg; es geht ihm auch hier um Kritik im zugleich destruktiven und konstruktiven Sinn Kants. Der Untertitel von *Der Antichrist* lautete denn auch zunächst „Versuch einer Kritik des Christentums“. Nietzsche macht sich dabei die historisch-kritische Bibel-Forschung seiner Zeit voll zunutze.²⁶ Es kommt ihm jedoch nicht auf historische Wahrheiten über Jesus von Nazareth an, von denen schon damals kaum eine in Geltung blieb,²⁷ sondern auf den „Typus“ des Menschen Jesus, den er nach der Methode seiner Psychologie aus den dürftigen „Zeichen“ und „Fragezeichen“ der Quellen zu „errathen“ sucht (AC 29, 36). Er kehrt die Ergebnisse der Leben-Jesu-Forschung gegen deren eigene, theologische Intention: er will Jesus nicht mehr vor den überlieferten Dogmen für den Glauben, sondern nun auch vor dem Glauben für sein Denken retten.

Das Mißverständnis Jesu begann danach schon mit seinen Jüngern. Sie konnten ihn nur ‚von unten herauf‘, in einem verengenden Blickwinkel verstehen. In ihrer schlichten Gläubigkeit, ihrer eifernden Liebe zu ihm, ihren sehr begrenzten Fähigkeiten, ihm nachzufolgen, ihrem Erschrecken und ihrer Ratlosigkeit über seinen schmachvollen Tod, mit ihrem zwiespältigen Auftrag schließlich, die Botschaft eines „Berg- See- und Wiesen-Predigers“ sowohl hochkultivierten als auch barbarischen Völkern nahezubringen, mußten sie die Botschaft Jesu notwendig zur „Propaganda“ verkehren.²⁸ Die Folge war dann „der Begriff ‚Kirche‘“ und die Herrschaft der Priester, gerade das, „was der ‚frohe Botschafter‘ als unter sich, als hinter sich empfand“ (AC 36).

Nietzsche setzt dem in seiner eigenen „Theorie vom Typus Jesu“²⁹ das Bild eines Menschen entgegen, der nicht herrschen, nicht übermächtigen und gegen nichts Widerstand leisten, sondern alles verstehen wollte, dessen „letzte Lebens-Möglichkeit“ die Liebe war.³⁰ Nach Nietzsches später Deu-

²⁶ Vgl. AC 28 und KGW VIII 11[302].

²⁷ Zum Ergebnis der historisch-theologischen Jesus-Forschung vgl. H. Conzelmann; „Jesus Christus“, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 3. Aufl., Tübingen, 1959, Bd. 3, 651: („der einzige historische Fixpunkt ist in der Tat das nackte Daß des Dagewesenseins Jesu“), und H. Leroy: *Jesus*, Überlieferung und Deutung, 2., unveränd. Aufl., Darmstadt, 1989 (Erträge der Forschung, Bd. 95).

²⁸ AC 31; Vorstufe (Vs.) zu AC 34, KGW VIII 11[370]. – Die Vorstufen bieten hilfreiche Verdeutlichungen, aber keine grundsätzlich andere Sicht als der veröffentlichte Text.

²⁹ KGW VIII 11[378]. – Nietzsche hebt hier ausdrücklich hervor, daß es sich um *seine* Theorie handelt.

³⁰ AC 30. – Noch in JGB 269 beschreibt Nietzsche Jesus und seine Liebe anders, als einen Menschen, der „Liebe, Geliebt-Werden und Nichts ausserdem verlangte, mit Härte, mit Wahnsinn, mit furchtbaren Ausbrüchen gegen Die, welche ihm Liebe verweigerten“, und der in seinem „Martyrium“ einerseits „die Hölle erfinden musste“ für die, die ihn „nicht lieben wollten“, und andererseits einen Gott, „der ganz Liebe, ganz Lieben-können ist“.

tung bestreitet Jesus „allem Persönlichen und Historischen die Realität“, richtet nicht, urteilt nicht und löst alle Unterschiede und Ordnungen auf, nicht indem er sie verneint, sondern indem er sie als Zeichen versteht. „Das Verneinen ist eben das ihm ganz Unmögliche“, nur „das Erklären, Fortsetzen, Subtilisieren, Transfigurieren des Alten [ist] seine Sache ... das Abkürzen ...“³¹ Dem Typus Jesus wird alle Realität zum Zeichen, er ist „Anti-Realist“, „ein von dem Zeitbegriff erlöstes psychologisches Symbol“. Er hebt auch den Unterschied von Gott und Mensch auf. Er verheißt die „Seligkeit“ nicht in einem erst kommenden Reich Gottes, sondern sein Gott ist das Gefühl der Liebe selbst, „ohne Abzug und Ausschluss, ohne Distanz“. Gottes Sohn zu werden heißt darum, in Jesu Seligkeit, in „das Gesamt-Verklärungs-Gefühl aller Dinge“ einzutreten. Dies, nicht die Erlösung von der Sünde, die für Jesus eine Realität ist, die er „abgeschafft“ hat, ist nach Nietzsche seine Art der „Erlösung“. Jeder soll Kind Gottes sein können, und auch „heute noch“, sagt Nietzsche, wird ein solches Leben möglich sein.³²

Nach diesem Bild ist das Leben Jesu ein Leben ohne Willen zur Macht. Jesus konnte darum auch nicht den Willen haben, sein Leben zum Gegenstand einer Lehre zu machen und für sie zu streiten. Ein Leben, das anderes Leben weder übermächtigen noch ihm Widerstand bieten will, sondern es ganz in Zeichen auflöst, lebt nicht aus einer Lehre. Es „formuliert sich“ nicht, es „wehrt sich gegen Formeln“, es ist, so Nietzsche, „ein andres Sein“, „ein ganz in Symbolen und Unfasslichkeiten schwimmendes Sein“ — „es will nichts ...“.³³ Soweit Jesus eine Lehre vortrug, hatte er erkennbar keine Begriffe und Gründe, um sie gegen andere Lehren durchzusetzen. Nietzsche bezweifelt, „daß eine solche Natur um den Gegensatz und Widerspruch zu seiner Lehre wissen kann“, daß Jesus sich ein „Anders-Werthen- und -Wollen-können“ auch nur „vorstellen“ konnte. Seine Botschaft konnte nur eine allen Dogmen ferne „Praktik“ sein.³⁴

Hier scheint Nietzsches philosophisches Selbstverständnis berührt zu sein. Der evangelischen Praktik Jesu gegenüber erscheint auch seine Lehre vom Willen zur Macht als eine Lehre, durch die das Leben zwar tiefer und freier als je zuvor verstanden, durch die aber doch wieder das „Wesen des Lebens“ in einer universalen „Theorie“ (GM II 12) zurechtgelegt werden sollte; gemessen am Leben des Typus Jesus wird der Wille-zur-Macht-Gedanke selbst zu einem Dogma, das zur Macht will, ja, er könnte selbst nur dem Willen

³¹ AC 32; Vs. zu AC 34, KGW VIII 11[354]; Vs. zu AC 32, KGW VIII 11[369]. — In früheren Deutungen stellt Nietzsche dagegen den Richter und Vernichter der Moral und aller bestehenden Ordnungen in den Vordergrund. Vgl. etwa KGW VII 3[1] 67 u. VII 25[156].

³² AC 29, 32–34, 39.

³³ AC 32, 39, 31; KGW VIII 11[365] (Vs. zu AC 39).

³⁴ Vs. zu AC 32, KGW VIII 11[369]; AC 33.

zur Lehre entsprungen sein.³⁵ Darauf deutet schon ein Nachlaß-Fragment aus dem Frühjahr 1887 (KGW VIII 7[62]) hin. Nietzsche entwickelt dort noch einmal seine Kritik der Moral, des „Standpunkt[s] der Wünschbarkeit“, um dann zu fragen, ob nicht „der ‚Gang der Dinge‘ vielleicht eben das ‚Weg von hier! Weg von der Wirklichkeit!‘, die ewige Unbefriedigung“ sein könnte: „ist die Wünschbarkeit vielleicht die treibende Kraft selbst? ist sie — deus?“ Träfe das zu, dann wäre schon das bloße Wollen ein ‚Weg-von-der-Wirklichkeit-Wollen‘ und alles Verstehen-, Verstanden-Werden- und Lehren-Wollen ein ‚Weg-Wollen‘ von der Wirklichkeit des notwendigen Mißverstehens, und so wäre dann auch die Lehre vom Willen zur Macht noch eine moralische Wünschbarkeit, die Nietzsche selbst den Blick auf eine tiefere Realität, den „Symbolismus“ Jesu (AC 37), verstellt hätte. Diese tiefere Realität wäre ein Verstehen ohne einen Willen zur Macht und insofern kein Mißverstehen.

4. Nietzsches antichristliches Selbstverständnis

Nun weiß Nietzsche natürlich, daß er mit seiner ‚Theorie‘ den ‚Typus‘ Jesu auch nur mißverstehen kann, wenn auch vielleicht auf eine weisere und klügere Weise; schon seine Begriffe ‚Theorie‘ und ‚Typus‘ zeigen das an. Nietzsche weiß ferner, daß er im Unterschied zu Jesus als Philosoph Lehrer bestimmter Lehren sein muß und daß er sich dadurch notwendig in Spielräumen des Mißverstehens bewegt. Er gibt darum den Willen-zur-Macht-Gedanken in *Der Antichrist* nicht nur nicht auf, sondern stellt von ihm her auch den Typus Jesu in Frage. Er macht sich, „um diesen Typus zu verstehen“, wie er rückblickend von seinem Zarathustra sagt, seine „physiologische Voraussetzung“ klar. Zarathustras physiologische Voraussetzung ist seine „grosse Gesundheit“. Der „ergreifende Reiz“ des Typus Jesus dagegen ist für Nietzsche die „letzte Logik“ einer „krankhaften Reizbarkeit“, eines „Hedonismus auf durchaus morbider Grundlage“, eines „Nervenleidens und ‚kindlichen‘ Idiotenthums“, einer „Degenerescenz“ mit der Folge einer „verzögerten und im Organismus unausgebildeten Pubertät“, im ganzen also einer extremen „décadence“.³⁶ Die Anziehungskraft Jesu kommt aus einer außer-

³⁵ Hier setzt Gerd-Günter Grau: *Ideologie und Wille zur Macht, Zeitgemäße Betrachtungen über Nietzsche*, Berlin, New York, 1984 (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 13), mit seiner Nietzsche-Kritik an. Er hält Nietzsches Erfahrung des Typus Jesus nicht für stark genug, als daß sie seinen „absoluten Anspruch“ und eigenen Herrschaftswillen hätte erschüttern können (199–201 u. 317–321).

³⁶ EH, Za 2; AC 29–32. — Zur Eigentümlichkeit dieser *décadence* nach Nietzsche vgl. Wolfgang Müller-Lauter: *Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin, New York, 1971, 87–91.

sten Schwäche, und sein Symbolismus ist „reine Thorheit“: alle Unterschiede und Ordnungen verschwimmen ihm nicht nur, weil er sie ‚transfiguriert‘, sondern weil er sie zumeist gar nicht kennt. Er steht, wie auch die Leben-Jesu-Forschung ermittelt hat, „ausserhalb aller Religion, aller Cult-Begriffe, aller Historie, aller Naturwissenschaft, aller Welt-Erfahrung, aller Kenntnisse, aller Politik, aller Psychologie, aller Bücher, aller Kunst“ – „die Cultur ist ihm nicht einmal vom Hörensagen bekannt“ (AC 32).

Nietzsche scheint so nun vor der Wahl zu stehen, seine Lehre vom Willen zur Macht durch seine Theorie des Typus Jesus entweder zu *negieren* – die zuerst erörterte Option – oder aber – nach der jetzt sich abzeichnenden Option – zu *affirmieren*, indem er das Leben Jesu unter die Lehre vom Willen zur Macht als dessen äußerste Schwächung subsumiert. Nietzsche hat jedoch noch eine dritte Option: seine Lehre vom Willen zur Macht durch die Erfahrung des Typus Jesus zu ‚subtilisieren‘ oder, wie er von sich selbst lieber sagt, zu *verfeinern*. In seinem Antichrist-Begriff klingen alle drei Optionen an. Nietzsche nennt sich selbst „der Antichrist“, nicht erst in *Ecce homo* und in seinem „Gesetz wider das Christenthum“, das im Anhang zu *Der Antichrist* gedruckt werden sollte, sondern schon in Briefen von 1883.³⁷ Er nimmt den Namen hier aus der „Kirchensprache“ an, und als Antichrist der Kirchensprache tritt er gegen die Herrschaft der Priester an, die eine zukünftige Wiederkunft Christi predigen und dadurch das gegenwärtige Leben sinnleer machen. In den letzten Schriften ist der Begriff ‚Antichrist‘ jedoch nicht mehr nur ‚gegen‘ etwas gerichtet,³⁸ sondern nimmt nun alle Bedeutungen des griechischen ‚anti‘ auf. „Ich bin auf griechisch, und nicht nur auf griechisch, der Antichrist ...“, schreibt Nietzsche jetzt, und in der Vorstufe fehlt selbst das ‚und nicht nur auf griechisch‘.³⁹ ‚Anti‘ bedeutet aber außer Gegnerschaft und Gegenüberstellung auch Stellvertretung und Gleichstellung und schließlich Überbietung (so wie man im Deutschen ‚Freude über Freude‘ sagen kann). Als Gegner der *Erwartung* Christi aus dem Jenseits ist Nietzsche so zugleich der Verteidiger und Stellvertreter des Jesus, dessen Reich schon auf Erden gelebt werden kann: ‚gegen den Gekreuzigten‘ heißt dann ‚für die evangelische Praktik‘ und ‚Der Antichrist‘ so viel wie ‚Ecce homo‘. Aber Nietzsche sieht in der Vernunft seines Lebens auch eine Überbietung Jesu, sofern er dessen Typus nach zweitausend Jahren in einer Selbstaufhebung des Christentums wiedergewonnen hat. In einer Vorstufe zu *Ecce homo* notiert er: „der Antichrist ist selbst die nothwendige Logik in der Entwicklung eines

³⁷ Brief an Malwida von Meysenbug vom 3./4. April 1883 (KSB 6.357) und an Heinrich Köselitz vom 26. August 1883 (KSB 6.435).

³⁸ Vgl. die ausführliche Untersuchung seines „positiven“ Sinns von Jörg Salaquarda: „Der Antichrist“, in: *Nietzsche-Studien*, 2(1973), 91–136.

³⁹ EH, Bücher 2; Vs. KSA 14.483.

echten Christen, in mir überwindet sich das Christenthum selbst.“⁴⁰ Doch bei alledem behält das ‚anti‘ auch den Sinn der Gegnerschaft – nicht nur gegen das Christenthum, sondern auch gegen den Typus Jesus: ‚Antichrist‘ heißt auch ‚Antijesus‘. Antichristlich in diesem Sinn nennt Nietzsche alle, die nicht wie Jesus ‚außerhalb der Welt-Erfahrung‘ stehen, Staatsmänner, Philologen, Ärzte, Künstler.⁴¹ Alle vier Bedeutungen des ‚anti‘, nicht nur eine, führen zu Nietzsches ‚Begriff des Dionysos‘ in *Ecce homo*.

Nietzsches Weg dorthin, die Verfeinerung seines Wille-zur-Macht-Gedankens durch seine Erfahrung des Typus Jesus, läßt sich nicht chronologisch verfolgen; dazu liegen die letzten Schriften zu nahe beieinander. Wir können die Schritte nur rekonstruieren. Der erste ist die Erfahrung der Gemeinsamkeit des Erlebens mit dem Typus Jesus. Nietzsche scheint plötzlich bewußt geworden zu sein, wie sehr er sein „typisches Erlebniß“ mit seinem Typus Jesus gemein hat. Er macht im Frühjahr 1888 darüber Notizen, die modifiziert in einen Brief an Brandes eingehen, und er verwendet sie, noch einmal modifiziert, wieder in *Ecce homo*.⁴² Die *Ecce-homo*-Stelle steht im Zusammenhang mit der schon erwähnten, an der Nietzsche entdeckt, daß er alles, was er zuwege gebracht hat, nicht ‚gewünscht‘ und ‚gewollt‘ hat, sondern daß es ‚in ihm gewachsen‘ sei:

Es fehlt in meiner Erinnerung, dass ich mich je bemüht hätte, – es ist kein Zug von Ringen in meinem Leben nachweisbar, ich bin der Gegensatz einer heroischen Natur. Etwas „wollen“, nach Etwas „streben“, einen „Zweck“, einen „Wunsch“ im Auge haben – das kenne ich Alles nicht aus Erfahrung. Noch in diesem Augenblick sehe ich auf meine Zukunft – eine weite Zukunft! – wie auf ein glattes Meer hinaus: kein Verlangen kräuselt sich auf ihm. Ich will nicht im Geringsten, dass Etwas anders wird als es ist; ich selber will nicht anders werden. Aber so habe ich immer gelebt. Ich habe keinen Wunsch gehabt.

Was Nietzsche hier bewußt wird, bezeichnet er im folgenden Abschnitt mit dem Begriff des „amor fati“. Liebe ist auch der Begriff, den er am stärksten mit Jesus verbindet. Und wie bei Jesus, so schreibt er auch bei sich selbst die Fähigkeit, nichts mehr anders haben zu wollen, seiner Krankheit zu, die ihn gelehrt habe, von Fall zu Fall völlig stillzuhalten, nicht zu reagieren, sich nicht einmal Rachegefühle zu erlauben: „Sich selbst wie ein Fatum nehmen, nicht sich ‚anders‘ wollen – das ist in solchen Fällen die grosse Vernunft selbst.“ (EH, weise 6) Im Nachlaß-Fragment bezieht er sich auch unmittelbar auf Jesus, der sogar „die Sorge für den nächsten Tag, für Morgen“ verboten habe, und nennt ihn „einen heiligen Epicureer“. Er scheint völlig mit ihm übereinzustimmen, nur eine geringe Ausnahme zu machen: „... das

⁴⁰ Vs. zu EH, weise 7, KSA 14.474.

⁴¹ AC 38, 47; KGW VIII 17[3] 2.

⁴² KGW VIII 16[44]; Brief an Georg Brandes vom 23. Mai 1888/KSB 8.317–319; EH, klug 9.

ist mein einziger Kunstgriff: ich weiß heute, was morgen geschehen soll.“ Die Brieffassung zeigt dann, daß hier der Unterschied ums Ganze liegt. Nietzsche nennt es dort „unrationell, unpraktisch, auch vielleicht unchristlich“, aber „im höchsten Grade philosophisch“, von heute bis morgen zu denken „und für keinen Tag weiter“. Nichts zu wünschen, nichts anders haben zu wollen, kann für einen Philosophen nicht heißen, sich aus der Welt und der Zeit zu lösen. Insofern negiert Nietzsche die Praktik Jesu. Als Philosoph darf er sich aber auch nur so wenig wie möglich von der Welt einbinden lassen, und dazu bedarf er seines ‚Kunstgriffs‘: sich immer nur von heute auf morgen, also auf Zeit, auf kürzestmögliche Zeit zu binden. Ein Leben auf Zeit und für einen Philosophen also auch eine Lehre auf Zeit läßt ihn die Welt und ihre Bindungen so erfahren, daß sie ihn nicht in der Welt festhalten, es löst ihn immer neu aus ihr, macht ihn frei für die Vielfalt ihrer Perspektiven. Insofern affirmiert Nietzsche die Praktik Jesu auch und verfeinert durch sie seine Lehre vom Willen zur Macht, und umgekehrt steigert sich auch ein Wille zur Macht, wenn er Wille zur Macht auf Zeit wird: wenn er seine Macht nicht nur erhalten, sondern an immer Neuem erproben kann, wenn er also immer reicher und immer beweglicher wird, kurz, wenn er, wie Nietzsche in der späten Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches* sagt, zur „grossen Loslösung“ (3) fähig wird und es „verstehn lernt“, seine Perspektiven „aus- und wieder einzuhängen“ (6).

5. Der Begriff des Dionysos

Wickeln wir den Faden der Begriffe kurz noch einmal auf, um sie zum Schluß mit dem „Begriff des Dionysos“ (EH, Za 6) zu verknüpfen: Wird Verstehen als Spielart des Willens zur Macht verstanden, so ist es ein Mißverstehen, das man aus Güte als Verstehen mißversteht. Individuen verstehen einander immer anders und werden nur so einander als Willen zur Macht, als unbegreifliche Nuancen gerecht. Aber da ist der Typus Jesus, den man so verstehen kann, daß er ohne Willen zur Macht gelebt hat, und der darum auch nichts als gut und böse mißverstanden, sondern alles verstanden, indem er den Individuen liebend begegnete. Sein Beispiel läßt auch die Theorie vom Willen zur Macht als eine an das Leben nur herangetragene, es nicht in seiner äußersten Möglichkeit erfassende Theorie oder als bloße Theorie erscheinen. Aber indem er die Realitäten des Lebens nicht wollte, wollte er auch das Leben nicht, war er rein, aber reiner Tor, der unter seinen Lebensbedingungen sterben mußte. Eine Philosophie dagegen, die dem Leben der Individuen gerecht werden will, muß auch die Unterscheidbarkeit der Individuen durch Begriffe oder das Allgemeine wollen. Sie wird das Allgemeine dann aber so

wollen, daß die Individuen nicht *definitiv* durch es bestimmt werden, sondern frei gegen es bleiben, indem sie einander *auf kürzestmögliche Zeit* durch Allgemeines bestimmen und sich davon immer wieder lösen – daß sie Perspektiven leicht aus- und wieder einhängen können. Dies läuft nun auf den Begriff des Dionysos hinaus oder schließt ihn schon ein.

Nietzsche nimmt den Begriff des Dionysos aus seiner ersten großen Schrift, der *Geburt der Tragödie*, auf, um in seiner letzten Schrift, *Ecce homo*, die Mitte seines Werkes, den *Zarathustra*, als die „höchste That“ des Dionysischen zu feiern. Der Begriff und das Pathos, mit dem ihn Nietzsche umgibt, mag befremden; dennoch schließt der Begriff des Dionysos konsequent die Reihe der Begriff ab und zusammen, in denen Nietzsche die Kritik der Vernunft seines Lebens exponiert hat. Er schließt ausdrücklich auch Nietzsches Begriffe des Übermenschen und der Gerechtigkeit und seinen Gedanken der ewigen Wiederkunft ein, die wir hier jedoch beiseitelassen müssen.

Der Begriff ‚Begriff des Dionysos‘ provoziert das herkömmliche Verständnis des Begriffs des Begriffs. Er ist, merkwürdig widersprüchlich, der Begriff eines Individuums, der Begriff eines fremden, also schwer zu verstehenden Gottes, eines Gottes, der lebte und starb, nicht nur einmal, sondern immer wieder, der immer neue Kräfte in den Menschen weckte, sie in Entzückung versetzte und rasend machte, so rasend, daß sie ihn selbst zerrissen. Wenn Nietzsche nun die „Neuigkeit“ bringt, „dass Dionysos ein Philosoph ist, und dass also auch Götter philosophieren“ – eine Neuigkeit, wie er hinzufügt, „welche nicht unverfänglich ist und die vielleicht gerade unter Philosophen Misstrauen erregen möchte“ (JGB 295) –, so wird man nicht in Dionysos wieder den herkömmlichen Begriff der Philosophie und des Begriffs suchen dürfen, sondern wird diesen umgekehrt neu aus dem Begriff des Dionysos zu verstehen suchen müssen.

Zunächst kann Nietzsche den Begriff des Dionysos nur in die Kritik der Vernunft seines Lebens einführen, *weil* er ihn mit einem Individuum verbindet. Das ist nicht von Anfang er selbst. In der *Geburt der Tragödie* kündigt er Wagner als den neuen Dionysos an. Darin sieht er später jedoch „die fremdartigste ‚Objektivität‘, die es geben kann: die absolute Gewissheit darüber, was ich bin, projecirte sich auf irgend eine zufällige Realität“. In *Jenseits von Gut und Böse* nennt er sich dann „den letzten Jünger und Eingeweihten des Gottes Dionysos“, in der *Götzen-Dämmerung* „tauft“ er Goethes Glauben, „den höchsten aller möglichen“, „auf den Namen des Dionysos“. Erst in *Ecce homo* hebt er seinen „Typus Zarathustra“ und damit sich selbst noch über Goethe hinaus als den „Begriff des Dionysos selbst“. ⁴³ So wie Nietzsche als Zarathustra ein Prophet ist, ist er als Dionysos ein Gott.

⁴³ EH, GT 4; JGB 295; GD, Streifzüge 49; EH, Za 6.

Dieser Gott kann dann aber nicht mehr der herkömmliche Gott der Philosophen sein. Nietzsche nimmt zwar einige seiner herkömmlichen Bestimmungen auf, wenn er ihn „die höchste Art alles Seienden“ nennt und diese als „tiefste“, „umfänglichste“, „nothwendigste“, „seiende“, „weisseste“ und „sich selber liebendste“ Seele „definirt“. Zugleich aber fügt er all diesen Bestimmungen ihre Gegensätze hinzu – ein Dionysos kann ebenso die oberflächlichsten Masken annehmen, „irren und schweifen“, „sich mit Lust in den Zufall stürzen“, „ins Wollen und Verlangen wollen“, „sich selber fliehen“ und sich von der „Nartheit am süssesten zureden“ lassen. Nietzsche läßt die Gegensätze nebeneinander stehen, versucht sie nicht in einem notwendigen Gang dialektisch aufzuheben, um zu einem geklärten Begriff des Gottes und damit des Begriffs zu kommen.⁴⁴ Auch hier kann es nur Verfeinerung der Gegensätze aneinander geben. Solange der Gott überhaupt bestimmt wird, bleiben die Gegensätze in irgendeiner Form bestehen; Gott soll er aber gerade dadurch sein, daß er sie als Individuum, gleichsam in Personalunion, vereinigt. Sie sollen nicht in *einem* Begriff aufgehoben werden. Denn gegen jeden Begriff, unter dem der Gott verstanden wird, können andere geltend gemacht werden, unter denen er anders verstanden werden kann. Als Gott ist er also anders gegenüber *jedem* Begriff, er ist die ‚nuance‘ *jedes* Begriffs. Eben darum ist er Individuum, aber darum wird auch er immer nur mißverstanden, wenn er ‚gut‘ verstanden werden soll.

Nietzsche weist darauf auch mit dem Macht-Begriff hin. Er „entfernt“ aus dem Begriff Gottes „die höchste Güte“ und „die höchste Weisheit“ und bestimmt ihn nur noch als „die höchste Macht“ (KGW VIII 10[90]). Daraus folgt, daß es auch sein Gott mit anderer Macht und immer anderer Macht zu tun hat und daher selbst auch immer anders werden muß. Nietzsche stellt auch ihn unter die inkommensurablen Bedingungen des Spiels der Willen zur Macht, und damit werden „unendliche Arten des Anders-sein-könnens, selbst des Gott-sein-könnens“ möglich (KGW VIII 9[42]). Götter können so leben und sterben. Die Mächte, mit denen sie es zu tun haben, sind dann aber die Arten, wie sie verstanden oder mißverstanden werden. In

⁴⁴ Nietzsches Begriff des Dionysos kann darum sowohl unter dem Begriff des Glücks als auch unter dem des Leidens dargestellt werden. Vgl. Ursula Schneider: *Grundzüge einer Philosophie des Glücks bei Nietzsche*, Berlin, New York, 1983 (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 11), und Reinhard Knodt: *Friedrich Nietzsche, Die ewige Wiederkehr des Leidens*, Bonn, 1987. Zum Verhältnis seines frühen und seines späten Begriffs des Dionysos vgl. Mihailo Djurić: *Nietzsche und die Metaphysik*, Berlin, New York, 1985 (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 16), 264–269. Danach war es Nietzsche bei seinem späten Begriff Dionysos nicht um eine „Erneuerung des antiken Mythos“, sondern auch hier um sein „eigenes Selbstverständnis“ zu tun. Djurić geht jedoch zu weit, wenn er behauptet, Nietzsches „verwandelter Dionysos“ habe „nichts mit dem gleichnamigen griechischen Gott zu tun“.

Der Antichrist gibt Nietzsche eine kurze Genealogie auch des herkömmlichen Gottes der abendländischen Philosophie. Danach sind die Bedingungen eines Gottes die Bedingungen der Völker, die ihn „schaffen“, ihre „gottbildende Kraft“. Ein Volk verehrt in seinem Gott „die Bedingungen, durch die es obenauf ist“, es identifiziert in ihm seine Macht. Dies ist die Zeit, in der sein Spielraum des Mißverstehens am engsten ist. Verliert es aber die Macht, so versteht es auch seinen Gott nicht mehr. Sein Gott wird dann zu jenem guten, weisen, universalen Gott, wie die abendländische Philosophie ihn überliefert hat. Er wird, so Nietzsche, zu einem „verblicheneren“ Wort, das „nicht einmal mehr ein Begriff“ ist. Als Begriff im Sinne Nietzsches, als Begriff eines Individuums, aber müßte er die „synthetische Person eines ganzen Volkes“ bleiben, die „die Vernunft“ nie hat „definieren können“.⁴⁵

Als Individuen unter inkommensurablen Lebensbedingungen sind die Götter menschengleich geworden, es unterscheidet sie grundsätzlich nichts mehr von Menschen. „Es giebt überhaupt gute Gründe dafür,“ so Nietzsche, „zu muthmaassen, dass in einigen Stücken die Götter insgesamt bei uns Menschen in die Schule gehen könnten.“ (JGB 295) Als menschengleiche Individuen aber sind und schaffen sie, das ist im Anschluß an Kant oft erörtert worden,⁴⁶ Einheiten, die immer auch ästhetisch, nicht nur begrifflich sind. Aber was macht dann das Göttliche noch aus? Göttlich ist für Nietzsche ein Mensch, dem sich wie ihm, als er seinen *Zarathustra* schrieb, alles „als der nächste, der richtigste, der einfachste Ausdruck“ darzubieten und dem dies

⁴⁵ AC 16–19; Vs. zu AC 47, KSA 14.445; KGW VIII 9[18], 11[346]. — Bezeichnend ist hier, wie Nietzsche Spinoza von sich unterscheidet. Im Sommer 1881 hat er „diesen abnormsten und einsamsten Denker“ „ganz erstaunt, ganz entzückt“ als einen „Vorgänger“ entdeckt, dessen „Gesamttenenz gleich der [s]einen“ ist (Brief an Overbeck vom 30. Juli 1881, KSB 6.111). Er schätzt besonders Spinozas Bindung aller Begriffe der Metaphysik an die Ethik, deren Begriffe er zugleich entschlossen entmoralisierte – seinen „beherzten Fatalismus ohne Revolte“ (GM II 15). Er rückt ihn darin nahe an Jesus heran: „Daß so etwas wie Spinozas amor dei wieder erlebt werden konnte, ist sein großes Ereigniß.“ (KGW VII 26[416]; vgl. KGW V 15[17]). Spinoza hat danach, wie Nietzsche selbst, die Möglichkeit des Typus Jesus auf der intellektuellen Höhe der Philosophie nachgelebt, „einen amor dei, selig, aus Verstand“ (KGW VII 28[49]). Aber er teilte zugleich, anders als Nietzsche, die traditionelle „Philosophen-Gereiztheit und -Rancune gegen die Sinnlichkeit“ (GM III 7). Er wollte dem Denken, dem „Trieb“ zur Erkenntnis, einen möglichst ungestörten Raum verschaffen, um in ihm allein sein Glück zu finden (KGW VIII 7[4] u. ö.), schränkte darum den Macht-Willen alles Seienden auf ein Selbsterhaltungsstreben ein, das nur die Vernunft ganz erfülle (JGB 13 u. ö.), blieb so im Bann des asketischen Ideals (GM III 7) und „transfigurirte“ dessen „guten Gott“ noch weiter „ins immer Dünnere und Blässere“ (AC 17). Nietzsche schreibt dies – jedoch nur im Nachlaß – einem letzten Ressentiment Spinozas zu, der „Rache am jüdischen Gesetz“ – hierin gleiche er Paulus, nicht Jesus (und ihm selbst) (KGW VII 7[35]; vgl. VII 28[49]). — Zu Hinweisen auf das Verhältnis Nietzsches zu Spinoza und die Literatur dazu vgl. U. Schneider, a. a. O., 3–5, 52, 70, außerdem M.-P. Ch. Ainouche: *Nietzsche lecteur de Spinoza*, Paris, 1979.

⁴⁶ Vgl. u. a. die Beiträge in Mihailo Djurić und Josef Simon (Hgg.): *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*, Würzburg, 1986.

„im höchsten Grade unfreiwillig“ zu geschehen schien, „aber wie in einem Sturme von Freiheits-Gefühl, von Unbedingtheit, von Macht, von Göttlichkeit“ (EH, Za 3). Nietzsche verbindet hier nach wie vor mit der Göttlichkeit die Unbedingtheit. Unbedingtheit kommt nun jedoch nicht mehr aus einem Beweis nach allgemeinen Begriffen, sondern von einem Individuum, das allgemeine Begriffe bereitstellt, die als so selbstverständlich angenommen werden, daß ihre Bedingtheit durch das Individuum vergessen wird, kurz: Unbedingtheit kommt von einem Individuum, das Selbstverständlichkeit und damit Beweisbarkeit schafft. Göttlichkeit entspringt also der Macht eines einzelnen, eine Sprache und eine Lebensform zu schaffen, in der und durch die viele auf lange Zeit zusammenleben können: sie wird in der Konsequenz von Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens zur Leichtigkeit der Kommunikabilität unter Individuen. Wer Notwendigkeit schafft, indem er „in Eins dichtet und zusammenträgt, was Bruchstück ist und Räthsel und grauser Zufall“, wer also „die Wahrheit erst schafft,“ der ist, so Nietzsche, „ein weltregierender Geist, ein Schicksal,“ und insofern göttlich (EH, Za 6, 3, 8).

Im Begriff des Dionysos kehrt zuletzt auch Nietzsches antichristliches Selbstverständnis wieder. Nietzsche sagt auch von Zarathustra-Dionysos, er fasse „selbst seine Widersacher, die Priester, mit zarten Händen an“ und leide „mit ihnen an ihnen“; „das psychologische Problem im Typus des Zarathustra“, „wie der, welcher in einem unerhörten Grade Nein sagt, Nein thut, zu Allem, wozu man bisher Ja sagte, trotzdem der Gegensatz eines neinsagenden Geistes sein kann,“ war auch das psychologische Problem des Typus Jesus (EH, Za 6). Doch Dionysos ist nicht wie der Typus Jesus ‚von dem Zeitbegriff erlöst‘, sondern hält ihn gerade aufrecht. Nietzsche denkt den Gott in *Jenseits von Gut und Böse* (295) so, daß er der „grosse Zweideutige und Versucher“ ist, der über alle Versuche zur allgemeinen Bestimmung des Individuellen immer schon hinaus und seinem Jünger darin „immer um viele Schritte voraus“ ist. Als dieser in der Zeit Mitgehende, aber über die jeweilige Zeit hinaus Vorausweisende ist er der Gott der Nietzscheschen Kritik, der Gott, der jede Bestimmung, sobald sie ‚gut‘ verstanden scheint, als mißverstanden zeigt. Er wird so dem Leben gerecht, indem er immer neue Bedingungen des Lebens und Verstehens erschließt, aber an keine von ihnen endgültig bindet. Er ist damit der Gott des Individuums, das sich in die Zeit gefunden hat, der Gott, der ihm immer neue Kommunikabilität ermöglicht.

Man kann sich fragen, ob Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens der Überhöhung durch den Begriff eines solchen Gottes bedurfte.⁴⁷ Aber wir

⁴⁷ Die Forschung ist hier unentschieden. Reinhard Margreiter trägt mit seiner Monographie *Ontologie und Gottesbegriffe bei Nietzsche, Zur Frage einer ‚Neuentdeckung Gottes‘ im Spätwerk,*

hoffen, deutlich gemacht zu haben, daß auch sein Begriff des Dionysos noch ein Begriff der Kritik ist. Dies bestätigt ein Nachlaß-Fragment vom Oktober 1888 (KGW VIII 23[13]). Nietzsche erprobt dort Titel für *Ecce homo* und kommt hier schließlich zu dem Titel „Dionysos philosophos“. Dieser Titel aber wächst heraus zum einen aus dem Titel „Der freie Geist“, der die „Kritik der Philosophie als nihilistischer Bewegung“, und zum andern aus dem Titel „Der Immoralist“, der die „Kritik der Moral als der gefährlichsten Art der Unwissenheit“ anzeigen sollte. Mit den beiden Begriffen des freien Geistes und des Immoralisten, nicht mit dem des Dionysos stellt sich Nietzsche selbst dann in *Der Antichrist* (13) und noch im Schlußkapitel von *Ecce homo* dar. Beide sind antidogmatische Begriffe, Begriffe gegen solche Begriffe, die mehr sein sollen als Begriffe auf Zeit. Sie sind als solche Begriffe der Kritik, und wenn der Begriff ‚Dionysos philosophos‘ beide in sich aufnimmt, so ist auch er noch ein Begriff der Kritik und darum, so scheint uns, als Geste der Bescheidung, nicht der Überhebung zu verstehen.

Meisenheim am Glan, 1978, nur wenig zur Klärung dieser Frage bei, weil er Nietzsches Philosophie aus so eigenwilligen Voraussetzungen wie einer „ontologischen Position der ‚reinen‘ Transzendentalität“, einer „neuen Metaphysik“ des Willens zur Macht, einer „Wahnsinns-Mythologie“ und einer „Ontologie des Geschehens“ (99) so „rekonstruiert“, daß die „ontologische Funktion“ eines Gottes in ihr überflüssig und abwegig wird (140). Die Genealogie des abendländischen Gottes in AC übergeht er ganz. Nach Ferruccio Masini: „Die ‚zweite Unschuld‘“, in: *Nietzsche-Studien*, 17(1988), 91–107, hat dagegen ein Gott in Nietzsches Philosophie durchaus einen Sinn, den Sinn der wiedergewonnenen Unschuld des Chaos, des „Überflusses des Chaos selbst“ (100). Hier bleibt freilich unerfindlich, warum das Chaos als Göttliches gedacht werden sollte.