

Anti-Lehren

Szene und Lehre in
Nietzsches *Also sprach Zarathustra**

Nietzsche hat wohl recht behalten: „Dieses Werk steht durchaus für sich“ (EH, *Zarathustra* 6; 6, 343). *Also sprach Zarathustra* wurde eines der populärsten, vielleicht das populärste philosophische Werk unserer Zeit und blieb zugleich das befremdlichste. Nietzsche scheint beides so gewollt zu haben. Er gab seinem *Zarathustra* den Untertitel: *Ein Buch für Alle und Keinen*.

Anziehend, auf viele faszinierend wirkte zunächst die dichterische Gestalt, mit der Nietzsche herausfordernde Ansprüche verband: Sie habe „grosse[n] Stil“, und es gebe vorerst niemanden, der „die Kunst, die hier verschwendet worden ist“, auch nur zu begreifen vermöge (EH, *Bücher* 4; 6, 304 f.). Der künstlerische Wert des *Zarathustra*, schwankend in den einzelnen Partien, blieb gleichwohl umstritten. Maßloser noch war Nietzsches Anspruch in der Sache, erschreckend seine Prophezeiung einer schweren „Krisis“, die sein Denken herbeiführen werde: Mit ihm trete „die Wahrheit mit der Lüge von Jahrtausenden in Kampf“, und es werde „Kriege geben, wie es noch keine auf Erden gegeben hat. Erst von mir an giebt es auf Erden grosse Politik“ (EH, *Schicksal* 1; 6, 365 f.). Die „Formel für ein solches Schicksal, das Mensch wird“, finde man in seinem *Zarathustra* (ebd. 2; 6, 366), der als eine „Offenbarung“ über ihn gekommen

* Zuerst veröffentlicht in: Werner Stegmaier unter Mitwirkung von Hartwig Frank, *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Von Kant bis Nietzsche*, Stuttgart 1997. Abdruck mit freundlicher Genehmigung des Verlags Philipp Reclam jun. Stuttgart.

sei, von der heute niemand mehr einen Begriff habe: „Alles geschieht im höchsten Grade unfreiwillig, aber wie in einem Sturme von Freiheits-Gefühl, von Unbedingtsein, von Macht, von Göttlichkeit ...“ (EH, *Zarathustra* 3; 6, 339 f.).

Wer Maßstäbe zu wahren wußte, konnte das nur als Größenwahn eines geisteskrank Gewordenen abtun. Aber Nietzsche ging es gerade um die Maßstäbe, die man bisher zu wahren versucht hatte und die doch, wie er zu sehen glaubte, brüchig und haltlos geworden waren. „Das Eis, das heute noch trägt“, schrieb er in seiner *Fröhlichen Wissenschaft*, „ist schon sehr dünn geworden: der Thauwind weht, wir selbst, wir Heimatlosen, sind Etwas, das Eis und andre allzudünne ‚Realitäten‘ aufbricht ... Wir ‚conserviren‘ Nichts [...], wir denken ‚denken über die Nothwendigkeit neuer Ordnungen nach‘, – und provozierend setzt er hinzu: „auch einer neuen Sklaverei“ (FW 377; 3, 629).¹

Zarathustras Ruf nach neuen „Werten“, neuen „Tafeln“ begeisterte all die, die in irgendeiner Weise „Aufbruch“, „Bewegung“ wollten, und am meisten die, die selbst „Bewegungen“ beitraten oder sie gründeten. Auf Nietzsches *Zarathustra* beriefen sich künstlerische, politische und religiöse Bewegungen mit unterschiedlichsten Zielsetzungen (vgl. Fleischer 1991; Aschheim 1996); lange vor dem Nationalsozialismus, der seinen Rassenwahn und seine Züchtungsexperimente bei ihm bestätigt fand, gab es jüdische Nietzscheanismen, die im *Zarathustra* das Grundbuch einer neuen Erwählung des jüdischen Volkes entdeckten (vgl. Stegmaier/Krochmalnik 1997). Wie man Nietzsche auch verstand, alle waren sich sicher, ihn verstehen zu können; nur wichen die Deutungen extrem voneinander ab. Nietzsche gilt seither als notorisch widersprüchlich.

Das hat das Interesse sozialer Bewegungen an ihm schließlich erlahmen lassen, das philosophische dagegen gesteigert. Als man sich fragte, warum und wie Nietzsches Werk extrem widersprüchliche Deutungen hervorrufen konnte, stieß man bei ihm selbst auf ein unablässiges Nachdenken über das Interpretieren als solches, das Verstehen und Nichtverstehen und das notwendige Mißverstehen. Hinter dem grellen und lauten wurde ein nuancierter und leiser Nietzsche erkennbar, der in

¹ Vgl. 252 und N 1884, 25/9; 11, 11–13.

der Tat jahrtausendealte Plausibilitäten des Denkens zu erschüttern vermochte.

Im V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft*, das nach dem *Zarathustra* entstand, schrieb Nietzsche „Zur Frage der Verständlichkeit“: „Man will nicht nur verstanden werden, wenn man schreibt, sondern ebenso gewiss auch *nicht* verstanden werden“ (FW 381; 3, 633). Daß alle einander gleichermaßen verstehen sollten und könnten, war nach Nietzsche ein moralisches Vorurteil der europäischen Philosophie, ein Vorurteil, aus dem sie über Jahrtausende hinweg ihre Begriffe von Vernunft, Metaphysik und Moral entwickelte. Ihm steht nach Nietzsche eine unaufhebbare Distanz im Verstehen entgegen. Was man versteht, kann man immer nur aus den eigenen Erfahrungen und Erlebnissen heraus verstehen, die nicht auch die der andern sind (vgl. J 268; 5, 221 f.). Beansprucht man, sie zu verstehen, unterschiebt man ihnen damit die eigenen Erfahrungen und Erlebnisse und wird sie auf diese Weise unvermeidlich mißverstehen. Nietzsche geht nicht mehr vom Verstehen-, sondern vom Nichtverstehen-Können aus. „Es ist schwer verstanden zu werden“, notiert er für sich; glaube man dennoch, es sei „besser mißverstanden als unverstanden zu werden“, solle man andern „einen reichlichen Spielraum zum Mißverständniß zugestehen“. Dagegen sei „etwas Beleidigendes darin, verstanden zu werden. Verstanden zu werden? Ihr wißt doch, was das heißt? – Comprendre c'est égalier“ (N 1885/86, 1/182; 12, 50 f.). Wer beansprucht, einen andern ohne weiteres zu verstehen, gleicht lediglich dessen Verständnis dem eigenen an und beschränkt es darauf.

Nietzsche zeigt in *Also sprach Zarathustra* einen zunächst verspotteten, dann immer mehr bewunderten und schließlich wie einen Gott verehrten „Lehrer“, der mit seinen Lehren „untergeht“ und untergehen will. Lehren sind das, was einer dem andern übermitteln kann, ohne daß der Sinn sich verändert, das, was alle trotz unterschiedlicher Voraussetzungen gleich verstehen können. Zarathustra lehrt die Lehren, mit denen Nietzsche berühmt wurde, die Lehren vom Tod Gottes, vom Übermenschen, vom Schaffen, vom Willen zur Macht und vor allem von der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Nietzsche hat sie so jedoch nur seinen Zarathustra lehren lassen, und er wollte auch mit Zarathustra nicht verwechselt

werden.² Man kann darum vermuten, daß Nietzsche im *Zarathustra* das Lehren von Lehren selbst und damit das Verstehen und notwendige Mißverstehen als solches zum Problem machte.

Die Lehren Zarathustras müßten dann Anti-Lehren, Lehren gegen das Lehren, sein, Lehren, die die Unmöglichkeit des Lehrens über die Distanz im Verstehen hinweg deutlich machen. Sie würden so eine neue und radikalere Vernunft-Kritik einschließen, eine Vernunft-Kritik, die nicht mehr voraussetzt, daß Individuen irgendetwas a priori verbindet. Danach bliebe jeder in seiner Vernunft vereinzelt, mit seinem Verstehen allein. Nietzsche stellt Zarathustra als einen Einsamen dar, einen Einsamen auch und gerade im Denken, einen Einsamen, der Mut zu dieser Einsamkeit hat und sein Glück in ihr findet. Doch weil er sein Glück nicht bei sich behalten will und kann, gibt er die Einsamkeit preis und geht unter Menschen, um sie sein Glück zu lehren und damit „unterzugehen“.

Nietzsche hat *Also sprach Zarathustra* als „Tragödie“ eines Einzelnen angelegt, der damit scheitert, sich anderen mitzuteilen, nicht als theoretische Abhandlung. Eine Tragödie, eine Dichtung aber kann man, wenn man sie ernst nimmt, nicht in begriffliche Theoreme und Systeme, in die lehrbare Wahrheit einer allgemeinen Vernunft auflösen. Vielmehr zeigt der „Untergang“ Zarathustras den Untergang eben dieser Art von Wahrheit an, der Wahrheit, auf die Sokrates die europäische Philosophie in ihren Anfängen verpflichtet hatte.

8.1 Die Semiotik Zarathustras

Was Nietzsche in der *Fröhlichen Wissenschaft* (FW 342, 382; 3, 571, 635 ff.) als „Tragödie“ angekündigt hatte, gestaltet er schließlich als Erzählung im epischen Präteritum („*Also sprach Zarathustra*“). Die „Handlung“ bleibt ereignisarm und blaß; sie umrahmt vor allem Gespräche, Lehren und Gedichte. Dennoch hat sie wohl ihre Bedeutung, und sie könnte, so arm sie sein

² Vgl. *EH*, *Bücher* 1; 6, 298: „Das Eine bin ich, das Andre sind meine Schriften.“ – An seine Schwester schrieb er: „Glaube ja nicht, daß mein Sohn Zarathustra meine Meinungen ausspricht. Er ist eine meiner Vorbereitungen und Zwischen-Akte. – Verzeihung!“ (Brief an Elisabeth Nietzsche vom 7. 5. 1885; *KSB* 7, 48)

mag, ihre Bedeutung einfach darin haben, daß sie eine Handlung ist. Etwas in Gestalt einer Handlung darzustellen heißt schon, ihm eine Bedeutung zu geben; Handlungen *sind* für uns nur Handlungen, wenn sie eine Bedeutung haben; wenn wir etwas überhaupt als Handlung verstehen, haben wir ihm schon einen Sinn gegeben, haben es unwillkürlich gedeutet.

Die Gestalt einer Handlung wiederum bekommt etwas dadurch, daß es „erzählt“ wird, und erzählt wird etwas in der Regel so, daß es einen Anfang, einen Gang und einen Schluß hat, also eine erkennbare Abfolge in der Zeit darstellt; allein dadurch ergibt es schon Sinn (vgl. White 1990). Der Sinn liegt dadurch aber noch nicht fest und wird in der Regel auch nicht eigens festgelegt. Der Reiz von Geschichten liegt gerade darin, daß jeder sie auf seine Weise verstehen kann, und jeder wird sie so verstehen, wie seine eigenen Erfahrungen und Erlebnisse es ihm nahelegen. Bei Lehren dagegen wird die Bedeutung eigens ausgesprochen und festgelegt und, wo es notwendig erscheint, zudem erläutert und begründet, mit dem Ziel, daß sie von allen auf möglichst gleiche Weise verstanden werden.

Dieses Ziel wird konterkariert, wenn Lehren in den Rahmen von Handlungen versetzt werden. Der Sinn, den jeder unwillkürlich und auf seine Weise der Handlung gibt, überlagert dann den eigens dargelegten allgemeinen Sinn der Lehren; der allgemeine Sinn der Lehren bricht sich am individuellen Sinn der Handlung. So aber hat man, wenn man glaubt, die Lehre in ihrem allgemeinen Sinn verstanden zu haben, sie nur im Rahmen des individuellen Sinns verstanden, den man der Handlung gegeben hat. Man glaubt, die Lehre zu verstehen, und versteht doch nur sich selbst. Und dabei hat man, so Nietzsche, „keinen Begriff mehr, was Bild, was Gleichnis ist, Alles bietet sich als der nächste, der richtigste, der einfachste Ausdruck“ (*EH*, *Zarathustra* 3; 6, 340). Es wird zum Zeichen, das man *unmittelbar* versteht.

Nietzsches philosophische Erzählung hat ihre Einheit in der Gestalt Zarathustras und seinem Gang unter die Menschen. Die vorgetragenen Lehren werden nicht eigens miteinander verknüpft; sie ergeben keine philosophische Theorie, sondern bleiben „Bruchstücke“ und „Räthsel“ und „grauser Zufall“. Nietzsche läßt Zarathustra *dies* eigens sagen: „Ich lehrte sie all *mein* Dichten und Trachten: in Eins zu dichten und zusammen zu

tragen, was Bruchstück ist am Menschen und Räthsel und grauer Zufall“; er *will* nur „Dichter, Räthselrath und Erlöser des Zufalls“ sein (248).

Der persische Prophet Zarathustra hatte, so Nietzsche, als erster „im Kampf des Guten und des Bösen das eigentliche Rad im Getriebe der Dinge gesehn, – die Übersetzung der Moral in's Metaphysische, als Kraft, Ursache, Zweck an sich, ist *sein* Werk. [...] Zarathustra *schuf* diesen verhängnissvollsten Irrthum, die Moral: folglich muss er auch der Erste sein, der ihn *erkennt*“ (EH, *Schicksal* 3; 6, 367).³ Er steht bei Nietzsche für einen Einzelnen, der auf eigene Verantwortung Begriffe von Gut und Böse bildete, die dann mehr und mehr zu allgemeinen Begriffen wurden (vgl. Colpe 1993, 20 f.); so sollte er es auch sein, der diese Begriffe wieder aufhob. Nachdem er Lehrer für Jahrtausende gewesen war, sollte er nun eine neue „Zukunft“ schaffen (249).

Als Bruchstücke einer „Erziehung“ zu einer neuen Zukunft sah Nietzsche im Rückblick auch seine eigenen Schriften. In seinen *Unzeitgemässen Betrachtungen* erkennt er nun „ein Problem der Erziehung ohne Gleichen, ein[en] neue[n] Begriff der *Selbst-Zucht, Selbst-Vertheidigung* bis zur Härte, ein[en] Weg zur Grösse und zu welthistorischen Aufgaben“, der „nach seinem ersten Ausdruck“ verlangt habe. Er habe ihn in „zwei berühmte[n] und ganz und <gar> noch unfestgestellte[n] Typen“ gefunden, Arthur Schopenhauer und Richard Wagner, und habe sie „beim Schopf“ genommen, „wie man eine Gelegenheit beim Schopf nimmt, um Etwas auszusprechen, um ein Paar Formeln, Zeichen, Sprachmittel mehr in der Hand zu haben“. Er setzt hinzu: „Dergestalt hat sich Plato des Sokrates bedient, als einer Semiotik für Plato“ (EH, *Unzeitgemässe* 3; 6, 319 f.).

³ Vgl. N 1884, 25/148; 11, 53. – Nietzsche hatte nachträglich „zufällig“ erfahren, „*was* ‚Zarathustra‘ bedeutet: nämlich ‚Gold-Stern‘. Dieser Zufall machte mich glücklich. Man könnte meinen, die ganze Conception meines Büchleins habe in dieser Etymologie ihre Wurzel: aber ich wußte bis heute nichts davon“ (Brief an Heinrich Köselitz vom 23. 4. 1883; KSB 6, 366). Die Deutung erwies sich jedoch als längst widerlegt. Vgl. D'Iorio 1993, 396. – Zum sozial-, mythen- und religionsgeschichtlichen Hintergrund nach dem heutigen Stand der Forschung vgl. Colpe 1993.

Platon, der für seine Ideenlehre berühmt wurde, war ebenfalls Dichter. Er trug die Ideenlehre ebenfalls nicht im eigenen Namen vor, sondern schrieb Dialoge, in denen er sie Sokrates darlegen und ebenfalls mit ihr „untergehen“ ließ. Auch die Ideenlehre hat ihre Einheit nur in der Figur des Sokrates, der sich mit seinem Bekenntnis, er wisse, daß er nichts wisse, seinerseits von jeder Lehre distanziert. Er trägt die Ideenlehre gegenüber unterschiedlichen Gesprächspartnern auf unterschiedliche Weise vor; dort aber, wo er sie am schlüssigsten entfaltet, als junger Mann im Dialog *Parmenides*, wird sie vom alten, weisen Parmenides auch am schlüssigsten erschüttert (vgl. Wieland 1982, 125–150).

In Platon fand Nietzsche so ein Vorbild, wie man philosophisch Zeichen setzen und doch eine Lehre vermeiden konnte (vgl. Stegmaier 1995). Sofern es in seiner Sicht aber Sokrates war, der die „Übersetzung der Moral in's Metaphysische“ bewirkte, wollte er mit seinem Zarathustra zugleich hinter ihn zurückgehen. Auch dafür gab ihm schon Platon das Mittel an die Hand. Wo er Sokrates Lehren und Begründungen für sie vortragen läßt, geht auch Platon vom Streitgespräch ab und zur Erzählung über: Sokrates erfindet dann Mythen und Gleichnisse. Der Logos, der den Mythos überwinden soll, wird so zugleich durch den Mythos begründet; der Mythos bezeichnet auch bei Platon die Grenze des Logisch-Begründbaren. Indem Nietzsche *Also sprach Zarathustra* nun ganz als Mythos anlegt, stellt er diese Grenze in den Vordergrund und macht sie zum eigentlichen Thema.

Mit der Form des Mythos, der Erzählung, erinnert Nietzsches *Zarathustra* aber zugleich an die andere Quelle der abendländischen Moral und Metaphysik, die christlichen Evangelien. Auch sie erzählen vom „Untergang“ eines Lehrers mit seiner Lehre, auch sie lassen, schon durch ihre Vielfalt und die Widersprüche unter ihnen, kein einheitliches Verstehen, sondern bestenfalls „Spielräume zum Mißverständnis“ zu. Die Evangelien, ihre Lehren und ihre Sprache, scheinen überall in Nietzsches *Zarathustra* durch, als Vorbild ebenso wie als Gegenstand der Parodie. Nietzsche spricht im Nachlaß auch kurzerhand von seinem „Zarathustra-Evangelium“ (N 1886/87, 6/4; 12, 234).⁴

⁴ Es handelt sich um den Entwurf einer Vorrede zu *J*.

Christus selbst versteht er später so, daß er „alles Natürliche, Zeitliche, Räumliche, Historische nur als Zeichen, als Gelegenheit zu Gleichnissen verstand“ (AC 34; 6, 206) und die Geschichte des Christentums als „die Geschichte des schrittweise immer größeren Missverstehens“ dieses „ursprünglichen Symbolismus“ (AC 37; 6, 209; vgl. AC 27 und 31).

In *Also sprach Zarathustra* sind so stets die beiden Stifter der abendländisch-christlichen Moral, Sokrates und Christus gegenwärtig. Wie schon Schopenhauer und Wagner fungieren sie in zeichenhaften Abkürzungen als „Typen“. Auch seinen Zarathustra versteht Nietzsche als „Typus“ (EH, *Zarathustra* 1; 6, 337), den er dem Typus Sokrates und dem Typus Jesus halb anverwandelt, halb entgegenstellt. Zarathustra soll einerseits der Typus der „grosse[n] Gesundheit“ sein, einer Gesundheit, „welche man nicht nur hat, sondern auch beständig noch erwirbt und erwerben muss, weil man sie immer wieder preisgibt, preisgeben muss“, und andererseits das „Ideal eines Geistes, der naiv, das heisst ungewollt und aus überströmender Fülle und Mächtigkeit mit Allem spielt, was bisher heilig, gut, unberührbar, göttlich hieß“, und das sind im europäischen Denken vor allem der Typus Sokrates und der Typus Jesus. Zarathustra wird als Figur kaum charakteristisch, weit weniger als Sokrates bei Platon und Christus in den Evangelien. Er ist vielmehr „das Ideal eines menschlich-übermenschlichen Wohlseins und Wohlwollens, das oft genug *unmenschlich* erscheinen wird [...] und mit dem, trotzdem, vielleicht *der grosse Ernst* erst anhebt“ (FW 382; 3, 636 f.; zit. EH, *Zarathustra* 2; 6, 338 f.). Auch insofern ist er bloße „Semiotik“.

Wer vom „Untergang“ Zarathustras erzählt, läßt Nietzsche kunstvoll im unklaren. Ist Zarathustra es selbst, der sagt „Also sprach Zarathustra“? Auch wenn von ihm in der dritten Person die Rede ist, wird das Geschehen doch weitestgehend aus seiner Sicht erzählt, und Nietzsche läßt ihn eigens sagen: „Niemand erzählt mir Neues: so erzähle ich mir mich selber“ (246). Zarathustra erzählt jedoch auch manches, was er selbst kaum wissen kann, etwa, daß er tagelang in totenähnlichen Schlaf versank. Könnte er das immerhin im Rückblick erzählen, so wird wiederum schwer verständlich, wie er mit *Zarathustra's Vorrede* beginnen kann. Eine Vorrede gehört gewöhnlich zu einem geschriebenen Werk, und am Ende wird Zarathustra auch sagen: „Zu meinem

Werke will ich, zu meinem Tage“ (405). Doch dies ist wiederum eine offensichtliche Anspielung auf Hesiods *Werke und Tage*, und hier handelt es sich nicht um literarische Werke, sondern um das Tagewerk der Bauern. Auch von Zarathustra wird man kaum erwarten, daß er sein „Werk“ im bloßen Niederschreiben seiner Geschichte sehen würde. Statt dessen ist mitunter davon die Rede, wie seine Lehren sich schon während des Geschehens verbreitet haben, und ganz nebenbei werden „Historien-Bücher“ (355) und „Erzähler“ eingeführt, die jedoch Unterschiedliches berichten (396). Der, den Nietzsche von diesen Erzählern sprechen läßt, redet unmittelbar die Hörer oder Leser an – „Und was glaubt ihr wohl, dass damals sich zutrug?“ –, ohne sich selbst zu erkennen zu geben. Nietzsche läßt ihn statt dessen anheimstellen, was „in Wahrheit“ der Fall war, und „das Sprichwort Zarathustra's“ zitieren: „was liegt daran!“ (ebd.).

Der Erzähler, der im Dunkel bleibt, spricht von Zarathustra so, wie Zarathustra in der Erzählung spricht. So entsteht der unbestimmte Eindruck eines großen Selbstgesprächs, das auch fiktiv, vielleicht sogar ein Traumgespräch sein könnte. Nietzsche entzieht der Erzählung von den Lehren Zarathustras einen erkennbaren Autor, der die Verantwortung für sie übernimmt. So sind sie Zeichen, die für sich stehen, und jeder, der sie deutet, hat selbst dafür die Verantwortung zu übernehmen.

8.2 Der Untergang Zarathustras

Zarathustras Geschichte beginnt – in seiner *Vorrede* – damit, daß er als Mann von vierzig Jahren „mit der Morgenröthe“ vor seine Höhle im Gebirge tritt und zur Sonne spricht, die, so sieht er es, zu ihm heraufgekommen ist, damit er ihr ihren „Überfluß“ abnehme. So wolle nun auch er zu den Menschen gehen, damit sie ihm von seiner Weisheit abnehmen, von der er „zu viel gesammelt“ hat. Er ist bedürftig aus Überfluß, einem Überfluß, der den der Sonne übersteigt. Er hat zehn Jahre „seines Geistes und seiner Einsamkeit“ genießen können, nachdem er, als er „dreissig Jahr alt“ war, „seine Heimat, und den See seiner Heimat“ verlassen hatte, um ins Gebirge zu gehen (11).

Anspielungen auf Christus und die Bibel verweben sich mit Erinnerungen an Sonnengötter verschiedener Religionen,

aber auch an irdische Götter wie Goethe, der von goldenen „Becher[n]“ gedichtet hatte und dem farbigen „Abglanz“ (12), an dem wir das Leben haben, und schließlich an Nietzsche selbst, seine *Morgenröthe* und seine *Geburt der Tragödie* mit der Gegenüberstellung des Sonnengottes Apollo und des wilden Gottes Dionysos. Nietzsche überlädt die Eingangsszene so mit Deutungsmöglichkeiten, daß sie einander durchkreuzen und sich gegenseitig in der Schwebe halten.

Im Verlauf der *Vorrede* steigt Zarathustra hinab, kommt in Wälder und begegnet dort einem heiligen Greis, der noch nichts davon gehört hat, „dass *Gott tot ist*“ (14). Zarathustra läßt ihm höflich seinen Glauben und gelangt am Rande der Wälder in eine Stadt, wo viel „Volk“ sich versammelt hat, um einen Seiltänzer zu sehen. Unvermittelt beginnt Zarathustra, in einer beschwörenden Rede, den „*Übermenschen*“ zu lehren, vor dem alles Gegenwärtige zu „erbärmliche[m] Behagen“ werde (14 ff.). Aber das Volk lacht über Zarathustra, es will den Seiltänzer sehen. Zarathustra versucht hier anzuknüpfen, nimmt den Seiltänzer als Bild des Menschen und spricht nun davon, was am Menschen zu lieben wäre, immer neu anhebend mit „Ich liebe“ (17 f.). Das Volk, das in seiner Rede eine provokative Umkehrung der Bergpredigt Christi hätte erkennen können, läßt sich auch davon nicht beeindrucken. So versucht es Zarathustra schließlich mit einer „Wehe“-Rede über das „Verächtlichste“ (19), dieses Volk selbst. Aber dessen Belustigung steigert sich nur noch, und Zarathustra gibt auf: „Sie verstehen mich nicht“ (20).

Was das Volk beeindruckt, ist dann weniger der Seiltänzer als ein „Possenreisser“, der sich „wie ein Teufel“ aufführt, auf dem Seil über den Seiltänzer hinwegspringt und ihn zum Absturz bringt (21). Nur Zarathustra kümmert sich um ihn. Er achtet ihn, weil er aus der Gefahr seinen Beruf gemacht habe, und will ihn mit den eigenen Händen begraben. Als er sich mit dem Leichnam auf den Weg macht, tritt der Possenreißer auch an ihn heran, nennt ihn selbst einen Possenreißer und rät ihm, die Stadt und ihre Menschen, die ihn haßten, zu verlassen – sonst werde er mit ihm wie mit dem Seiltänzer verfahren. Seiltänzer, Possenreißer, Zarathustra gehen ineinander über.

Unterwegs trifft Zarathustra auf Totengräber und einen Einsiedler, die mit dem Toten nichts zu tun haben wollen; aber auch

er begräbt ihn nicht, sondern legt ihn „in einen hohlen Baum sich zu Häupten“ (25) und schläft tief. Am neuen Tag sieht er „eine neue Wahrheit“: Er brauche Gefährten für seine Lehre, nicht irgendwelches Volk. Er sucht „Mitschaffende“ (ebd.) für sein „Schaffen“ über „Gute und Böse“ hinaus, und sein „Gang“ mit ihnen soll der „Untergang“ der „Guten und Gerechten“ sein (26 f.). Ein Adler und eine Schlange, „das stolze Thier“ und „das klügste Thier“, „gefährliche“ Tiere, aber weniger gefährlich als Menschen, gesellen sich zu ihm (27); er nimmt sie als Zeichen seines Stolzes und seiner Klugheit an. Aber damit beginnt auf neue „Zarathustra's Untergang“ (28).

Im I. Teil des Werkes, der *Die Reden Zarathustra's* überschrieben ist, entfaltet Zarathustra eine streitbare Kritik der herrschenden Moral und Metaphysik, die Folgerungen daraus für ein künftiges Philosophieren und die Umriss einer neuen Ethik im Zeichen einer Lehre vom „Schaffen“. Er weilt währenddessen zusammen mit „Brüdern“, die er nun um sich hat, in einer Stadt mit dem (noch immer rätselhaften) Namen „die bunte Kuh“ (31), macht aber auch Spaziergänge allein durch die Berge um die Stadt, die zu bedeutungsvollen Begegnungen führen, insbesondere mit einem alten Weiblein, das ihn daran erinnert, die Peitsche nicht zu vergessen, wenn er zu Frauen gehe (ohne freilich zu sagen, wer sie da in der Hand hat)⁵, und mit einer giftigen Natter, die er nicht „beschämt“, indem er ihr Böses mit Gutem vergilt. Schließlich verläßt er, inzwischen von vielen „Jüngern“ umgeben, auch die Stadt Bunte Kuh, mit dem Geheiß an die Jünger, Zarathustra zu verlieren, also seine Lehren zu überwinden, und sich selbst zu finden.

Doch dies scheint zu mißlingen. Nachdem Zarathustra – nun im II. Teil – sich auf Jahre wieder ins Gebirge und seine Höhle zurückgezogen hat, wird ihm – durch einen Traum – klar, daß seine Lehre von seinen Jüngern verfälscht wird. Er freut sich, wieder reden zu dürfen, und bricht erneut auf, nun zu den „glückseligen Inseln“. Er heilt Blinde und macht Lahme laufen, wird beliebt beim Volk, das bereit ist, von ihm zu lernen. Im Zentrum seiner Reden steht jetzt die Lehre vom Willen zur Macht und die Befreiung, die sie für das Leben bringen kann, auch hier verbun-

⁵ Auf dem berühmten Photo mit Lou Salomé und Paul Rée ist es die Frau.

den mit Kritik an der zeitgenössischen Philosophie und Folgerungen für ein künftiges Philosophieren. Gedichte verdrängen nun zunehmend die Reden. Am Ende aber verfällt Zarathustra in Schwermut und Furcht: Seine schwerste Lehre steht noch aus. Er weiß, daß er die Macht hat, mit seinen Gedanken die Welt zu verändern, und sie nun auch gebrauchen muß.

Im III. Teil verläßt er die glückseligen Inseln und kehrt durch die Städte zurück in seine Höhle. Alle dort reden nun von Zarathustra, aber er verachtet sie. In der Einsamkeit kehren seine Tiere wieder zurück. Nach langen und bangen Vorbereitungen ruft Zarathustra den „abgründliche[n] Gedanken“ aus seiner „Tiefe“ herauf (270), den die Tiere als „Lehre“ von der ewigen Wiederkehr von allem formulieren. Sie machen, so Zarathustra, sogleich „ein Leier-Lied“ (273) daraus; der Gedanke kommt mißverstanden zur Welt; Zarathustra beklagt die ewige Wiederkehr des „kleinen Menschen“, des Menschen, der alles Große klein macht. Als die Tiere ihn dann „*de[n] Lehrer der ewigen Wiederkunft*“ und es sein „Schicksal“ nennen (275), als solcher ewig wiederzukehren, schweigt er dazu. Er sehnt sich danach, zu „singen“, singt dem „Leben“ sein Lied „Oh Mensch! Gieb Acht!“ (285) und versiegelt es mit „sieben Siegeln“, die jedesmal lauten: „*Denn ich liebe dich, ob Ewigkeit!*“ (287 ff.)

Das Geschehen der *Vorrede* hat sich an einem Tag und in einer Nacht ereignet, das folgende in unbestimmt langer Zeit, einer Zeit jedoch von Jahren. Das Geschehen des IV. Teils nimmt wieder nur einen Tag bis zum nächsten Morgen in Anspruch. Zarathustra ist alt und weiß geworden. Eines Tages steigt er wieder auf eine Höhe, um den Honig seines überquellenden Glücks auszugießen und Menschen damit heraufzulocken. Er wartet auf sein „grosses fernes Menschen-Reich, das Zarathustra-Reich von tausend Jahren“ (298).⁶ Ein Wahrsager ver-

6 Vgl. Colpe 1993, 25: „Dies ist das einzige eindeutige iranische Mythologem, das in verwandelter Form im Neuen Testament wiederkehrt: es steht hinter der Endzeitvision der Offenbarung des Johannes (20, 1–8), daß Satan, ‚die alte Schlange‘ oder auch ‚der Drache‘, der gleichzeitig Diabolos ‚der Verleumder‘ genannt wird, tausend Jahre eingesperrt ist und während dieser Zeit Frieden auf Erden herrscht.“ Dieses „tausendjährige Reich“ „ist nicht die Zeit, wo der Satan endgültig entmachteter ist. Er liegt gefesselt irgendwo im Kosmos und wird noch einmal wiederkommen. Erst danach beginnt die eigentliche Zeit der Erlösung. Es geht also nicht so sehr um die zerbrochene Macht als vielmehr um die Bändigung des Bösen.“

kündet ihm eine Flut von Menschen und warnt ihn vor seiner letzten Versuchung, dem Mitleid. Zarathustra hört einen Not-schrei und geht ihm nach. Auf dem Weg trifft er eine Reihe von „höheren Menschen“, die alle am „grossen Ekel“ leiden, weil ihnen der „alte Gott“ gestorben ist und sie keinen neuen finden können. Sie finden in Zarathustra ihren höheren Menschen und preisen sich dafür glücklich. Zarathustra lädt sie alle ein, am Abend hinauf in seine Höhle zu kommen, wo ein Fest mit einem „Abendmahl“ stattfinden soll.

Mittags aber findet Zarathustra mit einem Mal zu seinem Glück, zu einem Augenblick vollkommener Stille, in dem er in einen wachen Schlaf versinkt.

Als er zu seiner Höhle zurückkehrt, erkennt er in dem Not-schrei, dem er nachging, den vielstimmigen Schrei aller höheren Menschen. Er ist voll Erwartung, mit ihnen seine eigene „neue schöne Art“ beginnen zu können, wiederholt noch einmal die Lehre vom Übermensch und vom Schaffen, fügt die Lehre vom Lachen hinzu, das der alten Moral allein Herr werden könne. Aber die höheren Menschen brauchen die dauernde Gegenwart Zarathustras, um von ihrer Schwermut und ihrem Ekel loszukommen, und sinken ohne ihn sogleich dahin zurück. Als er die Höhle verläßt, beten sie das Nächste, das sich bietet, einen Esel, an. Zarathustra, zuerst empört darüber, findet sich schließlich damit ab und deutet vor ihnen sein Lied „Oh Mensch! Gieb Acht!“ als Lied von der ewigen Wiederkehr des Gleichen, nicht jedoch auf begriffliche, sondern auf ästhetisch-musikalische Weise. Auch „der hässlichste Mensch“, der Mensch, der sich in seiner ganzen Häßlichkeit zu sehen gelernt hat, glaubt nun die ewige Wiederkehr bejahen zu können.

Am nächsten Morgen aber empfängt Zarathustra „das Zeichen“, den „lachenden Löwen“, und als ihn der Wahrsager noch einmal an seine letzte Sünde, „*[d]as Mitleiden mit dem höheren Menschen*“, erinnert, weiß er, daß auch dies seine Zeit hatte, und bricht neu auf, nun nicht mehr zu seinem „Glücke“, sondern zu seinem „*Werke*“, und geht seinem „*grosse[n] Mittag*“ entgegen, „glühend und stark, wie eine Morgensonne, die aus dunklen Bergen kommt“ (408).

8.3 Anti-Lehren

Also sprach Zarathustra ist nicht die dichterische Gestaltung von Nietzsches Lehre, sondern Dichtung *als* Lehre, und Dichtung und Lehre sind in Nietzsches Werk die Ausnahme. Von der Lehre des Übermenschen spricht Nietzsche nach dem *Zarathustra*, abgesehen von dessen Darstellung in *Ecce homo* (EH, *Zarathustra* 6 und *Schicksal* 5), nur noch indirekt, anhand von Zitaten seiner Kritiker und Freunde, von denen er sich mißverstanden sah (GD, *Streifzüge* 37; EH, *Bücher* 1). Nur einmal, in *Der Antichrist*, führt Nietzsche sie noch in einem weiterführenden Zusammenhang an, dort jedoch in der vorsichtig zurückgenommenen Wendung „eine Art Übermensch“ (AC 4; 6, 171). Die Lehre vom Willen zur Macht erwähnt Zarathustra zunächst in einer Weise, als ob sie längst bekannt gewesen wäre (74–76); sie erscheint hier jedoch zum ersten Mal im veröffentlichten Werk Nietzsches. In *Jenseits von Gut und Böse*, das den *Zarathustra* erläutern soll (N 1886/87, 6/4; 12, 232–234), tritt sie dann wieder zunächst fast beiläufig auf; dort aber, wo Nietzsche sie eigens zum Thema macht, in einem seiner berühmtesten Aphorismen – „Die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren ‚intelligiblen Charakter‘ hin bestimmt und bezeichnet – sie wäre eben ‚Wille zur Macht‘ und nichts ausserdem.“ (J 36; 5, 55) –, nimmt er sie ausdrücklich in eine „Hypothese“ zurück, die er nur versuchsweise „wagen“ will; ähnlich in *Zur Genealogie der Moral* (vgl. GM 2, 12). Die Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen schließlich beschäftigt Nietzsche zwar, wie aus dem Nachlaß zu ersehen ist, lebhaft weiter, im veröffentlichten Werk erscheint sie jedoch überhaupt nicht mehr, außer wiederum in *Ecce homo*.

Selbst innerhalb der *Zarathustra*-Dichtung distanziert Nietzsche seinen Zarathustra Schritt für Schritt von diesen Lehren. Zarathustra selbst trägt nur die Lehre vom Übermenschen vor; auf die Lehre vom Tod Gottes beruft er sich als auf etwas schon Bekanntes: „[...] Nichts davon gehört, dass *Gott todt* ist!“ (14; vgl. FW 125) Vom „Geheimniss“ des Lebens, dem Willen zur Macht als Selbstüberwindung (146–149), läßt Nietzsche das „Leben selber“ zu Zarathustra sprechen und die Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen, wie schon erwähnt, die Tiere ausplaudern (270–277).

Aber auch die Lehre vom Übermenschen bringt Nietzsche noch im *Zarathustra* wieder in die Schweben. Nachdem Zarathustra von den Dichtern gesagt hatte, sie „lügen zuviel“ (110), bezieht er bald auch sich selbst ein – „Aber auch Zarathustra ist ein Dichter [...] – *wir* lügen zuviel“ – und fügt dann hinzu: „Wahrlich, immer zieht es uns hinan – nämlich zum Reich der Wolken: auf diese setzen wir unsre bunten Bälge und heissen sie dann Götter und Übermenschen“ (163 f.).

Die Lehren vom Tod Gottes, vom Übermenschen, vom Willen zur Macht und von der ewigen Wiederkehr des Gleichen gehören zu den gewaltigsten, die die Philosophie kennt. Nach Nietzsche mißverstehen sich jedoch die Philosophie, wenn sie Lehren geben will; Lehren „für Alle“ wären Lehren für „Keinen“. Aber er rechnet damit, daß Lehren auch von ihm erwartet werden, und weiß, daß er „unverstanden“ bleiben wird, wenn er keine Lehren bietet. So bietet er gewaltige Lehren, aber auf eine Weise, die sehen läßt, daß es sich nicht um Lehren im gewöhnlichen Sinn handeln kann, überläßt es jedoch den Lesern, dies sehen zu wollen. Denen, die Lehren suchen, die auf „Lehrstühlen der Tugend“ vorgetragen werden, um einen „Sinn des Lebens“⁷ zu finden (34), gesteht er sie zu. Sie mögen nicht anders können; von ihnen wird er ohnehin mißverstanden werden und will er darum auch mißverstanden werden. Die aber, „welche keine extremen Glaubenssätze *nöthig* haben“ (N 1886/87, 5/71; 12, 217), werden in den Lehren des *Zarathustra* vielleicht Anti-Lehren erkennen. Die Lehren des *Zarathustra* scheinen so gedacht zu sein, daß sie die, die Lehren brauchen, von denen unterscheiden, die sie nicht mehr brauchen. Nietzsche nennt sie „Gedanken“, die eine „*Auslese*“ bewirken, die „*züchtend*“ wirken sollen (N 1885/86, 2/100; 12, 110 und N 1884, 26/376; 11, 250).

⁷ Nietzsche scheint die Formel „Sinn des Lebens“ erfunden zu haben. Vgl. Gerhardt 1995.

8.4 Der Tod Gottes und das Leiden am Menschen

Am Anfang von Zarathustras „Untergang“ steht der Gedanke vom Tod Gottes. Er ist Voraussetzung der folgenden Gedanken Zarathustras, jedoch nicht Zarathustras eigener Gedanke. Er setzt ihn, wenn er von dem „alten Heiligen“ sagt, er habe „in seinem Walde noch Nichts davon gehört, dass *Gott todt* ist“ (14), schon als bekannt voraus.

Nietzsche hatte das III. Buch seiner *Fröhlichen Wissenschaft* mit dem Aphorismus begonnen: „*Neue Kämpfe*. – Nachdem Buddha todt war, zeigte man noch Jahrhunderte lang seinen Schatten in einer Höhle, – einen ungeheuren schauerlichen Schatten. Gott ist todt: aber so wie die Art der Menschen ist, wird es vielleicht noch Jahrtausende lang Höhlen geben, in denen man seinen Schatten zeigt. – Und wir – wir müssen auch noch seinen Schatten besiegen!“ (FW 108; 3, 467)

Im 125. Aphorismus erzählt er dann die Geschichte eines „tollen Menschen“, der „am hellen Vormittage eine Laterne anzündete“, um Gott zu suchen, und damit bei den Umstehenden, die längst nicht mehr an Gott glauben, Gelächter erregt (FW 125; 3, 480).⁸ Der Tod Gottes, die Gleichgültigkeit gegenüber Gott, war am Ende des 19. Jahrhunderts zu einem Gemeinplatz geworden. Was der tolle Mensch sucht, sind die Schatten Gottes, und er findet sie bei dessen arglosen „Mördern“. Er versucht, ihnen die Augen dafür zu öffnen, was geschehen ist: „Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? [...] Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? [...] Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden?“ (ebd., 481)

Die Umstehenden horchen schließlich auf. Einen Gott, den man töten kann, hat man auch geschaffen. Man hat ihn geschaffen, um dem Leben im ganzen einen Sinn zu geben, einen für alle gleichen, gemeinsamen, lehrbaren Sinn. Der Gott, den man getötet hat, war ein Gott, der die moralische Ordnung des

⁸ Nietzsche hatte diese Geschichte ursprünglich Zarathustra zugedacht, die Zuschreibung dann jedoch verändert. Vgl. Kommentar zu FW; KSA 14, 256.

Lebens garantieren sollte, ein „moralischer Gott“.⁹ Nun, da er tot ist, bleiben seine Schatten, die moralischen Werte, ohne Licht, entwertet zurück. Später verbindet Nietzsche dies mit dem Begriff des Nihilismus.¹⁰

Mit der „Tötung“ des „moralischen Gottes“ ist, so Nietzsche, der alte Glaube an eine gute Ordnung des Lebens verloren. Damit hat ein „[m]oralisches Interregnum“, eine Zeit der „Experimente“ begonnen, in der man auf eigene Verantwortung die „Gesetze des Lebens und Handelns neu aufbauen“ muß, mit stets ungewissem Ausgang (M 453; 3, 274). Dazu sind „Menschen der Experimente“ notwendig, Menschen, die sich nicht auf bestehende Lehren von „herrschend gewordenen“ Werten berufen und zu berufen brauchen, sondern die sich durch „gewitzten Muth, das Alleinstehn und Sich-verantworten-können“ auszeichnen und die Kraft haben, neue Werte zu „schaffen“ (J 210, 211; 5, 142–145).

Solche „Schaffende“ sucht Zarathustra, und als ein solcher ist er selbst konzipiert. Nietzsche läßt ihn sehr sorgsam mit dem Glauben an Gott umgehen. Der alte Heilige, auf den Zarathustra zuerst stößt, hält an Gott nicht fest, weil er sich den Sinn des Lebens, sondern weil er sich die „Liebe“ zum Leben bewahren will, und Zarathustra läßt ihm diesen Glauben. Der alte Heilige hat die Menschen „allzu sehr“ geliebt, ist darüber mißtrauisch und bitter gegen sie geworden und liebt nun nur noch Gott. Seine Liebe zu Gott ist aus dem Leiden, dem „Ekel“ an den Menschen erwachsen. Zarathustra dagegen hat, wie der Heilige sofort erkennt, in den Jahren seiner Einsamkeit diesen Ekel überwunden: „Rein ist sein Auge, und an seinem Munde birgt sich kein Ekel. Geht er nicht daher wie ein Tänzer?“ (12) Als aber Zarathustra unschuldig wie ein Kind verkündet: „Ich liebe die Menschen.“, warnt er ihn, sich ihnen neu auszusetzen, und Zarathustra korrigiert sich daraufhin: „Was sprach ich von Liebe! Ich bringe den Menschen ein Geschenk.“ (13) Es wird das „Geschenk“ des Gedankens vom Übermenschen sein, den die Menschen nicht wollen werden.

⁹ Vgl. N 1886/87, 5/71; 12, 213: „Im Grunde ist ja nur der moralische Gott überwunden.“

¹⁰ Vgl. N 1887, 9/35; 12, 350: „*Der Nihilism ein normaler Zustand*. [...] was bedeutet Nihilism? – daß die obersten Werthe sich entwerthen.“

Das Leiden am Menschen wird auch ihm zur schwersten Last werden, nicht nur in Gestalt des Ekels, sondern mehr noch in Gestalt des Mitleids. Mitleid ist wie die Liebe eine unmittelbare Zuwendung zu anderen Menschen, zu *einzelnen* anderen Menschen, anders als die Liebe aber eine Zuwendung zu ihnen nur deshalb, weil sie leiden. Schopenhauer, der sich entschieden von Gott losgesagt hatte, machte das Mitleid zur höchsten Tugend neben der Gerechtigkeit und nahm dadurch wie kein Philosoph vor ihm das Leiden am Dasein ernst: Er ließ keine Rechtfertigung und keine Verklärung des Leidens zu, das Leiden des Menschen sollte durch nichts aufzuheben sein. Die Konsequenz daraus war für ihn der Verzicht auf das Leben im ganzen, der Wunsch nach einem „Finale ins Nichts“ (N 1886/87, 5/71; 12, 213; vgl. GM 3, 28).

Nietzsche sieht in diesem Wunsch eine Folge des Nihilismus (N 1886/87, 5/71; 12, 212) und im Mitleid selbst die größte Gefahr für das Schaffen neuer Werte. Zarathustra will das Mitleiden überwinden, indem er das Leiden überwindet, und er will das Leiden überwinden, indem er es anders sehen lehrt. Hier beginnt seine „Unmenschlichkeit“: Danach ist das Leiden am Dasein nicht dem Dasein, sondern dem Leidenden zuzurechnen; am Dasein zu leiden heißt lediglich, es so, wie es ist, nicht hinnehmen, nicht ertragen zu können. Wer ein schweres Leiden leicht ertragen kann, wird hoch dafür geschätzt und gilt als stark; so muß es eine Schwäche sein, Leiden als solches nicht hinnehmen zu können.¹¹ Seine Schwäche aber nimmt dem Leidenden auch noch die Achtung vor sich selber, und so gebührt ihm von andern nicht Mitleid, das er als zudringlich empfinden muß, sondern Scham, die auf Distanz hält. Den Mitleidigen, so Zarathustra, „gebricht es [...] an Scham“, und „was in der Welt stiftete mehr Leid, als die Thorheiten der Mitleidigen?“ Sein erstes Gebot ist hier, „nicht zu beschämen“ und sich „besser freuen“ lernen: „lernen wir besser uns freuen, so verlernen wir am besten, Andern wehe zu thun und Wehes auszudenken“ (113–115).

¹¹ Vgl. N 1883, 16/85; 10, 529: „Hauptlehre: In unserer Macht steht die Zurechtlegung des Leidens zu einem Segen, des Giftes zu einer Nahrung.“

Die Distanz im Leiden ist nach Zarathustra jedoch schwerer zu wahren als die Distanz im Verstehen. Denn wenn dem andern sein Leiden dadurch leichter wird, daß er Rechtfertigungen dafür in allgemeinen moralischen Lehren findet, wäre es „hart“, diese ihm entziehen zu wollen. Dies, daß er solche Menschen ihrem Leiden den Schatten des toten Gottes überlassen muß, ist das Schwerste für Zarathustra, ist sein eigenes Leiden, wenn er sagt, daß er „am Menschen“ leidet (359). Der Tod des moralischen Gottes wird für ihn zum Leiden am Menschen.

Im IV. Teil tritt unter den „höheren Menschen“ auch „der alte Papst“ auf. Er ist „ausser Dienst“: Anders als für den „alten Heiligen“ ist auch für ihn der „alte Gott“ gestorben. Er kann nun nicht mehr aus „Ekel“ an den Menschen sich der „Liebe“ zu Gott zuwenden; er, der Gott „am meisten liebte und besass, der hat ihn nun am meisten auch verloren“. Er führt, hierin „aufgeklärter als Zarathustra selber“, beherzt die Widersprüche des alten Gottes auf, derentwegen dieser schließlich „sterben“ mußte. Was aber das Mitleid, das Mitleid Gottes mit den Menschen, betrifft, so schweigt der alte Papst „mit einem schmerzlichen und düsteren Ausdrucke“. Zarathustra muß seine „Hintergedanken“ aussprechen: „Ist es wahr, was man spricht, dass ihn das Mitleiden erwürgte, – dass er es sah, wie *der Mensch* am Kreuze hieng, und es nicht ertrug, dass die Liebe zum Menschen seine Hölle und zuletzt sein Tod wurde?“ (322 f.)

Die christliche Religion, die lehrte, daß Gott für das Leiden der Menschen starb, vergöttlichte danach das Mitleid und ging daran zugrunde. Gott selbst wurde, mit den Worten des alten Papstes, „weltmüde, willensmüde, und erstickte eines Tags an seinem allzugrossen Mitleiden“. Aber Zarathustra läßt das so nicht stehen: „Es könnte wohl so abgegangen sein: so, *und* auch anders. Wenn Götter sterben, sterben sie immer viele Arten Todes“ (324). Aber Götter, die auf viele Arten „sterben“ können, können auch auf viele Arten „geschaffen werden“.

8.5 Der Übermensch

Am Ende der *Reden* des I. Teils gibt Zarathustra seinen Jüngern auf den Weg: „*Todt sind alle Götter: nun wollen wir, dass der Übermensch lebe.*“ (102) Der Gedanke vom Übermenschen soll

ihnen helfen, leben zu können ohne Leiden am Dasein und ohne einen moralischen Gott, der es sie ertragen läßt.

Bei seinem Versuch, das „Volk“ den Übermenschen zu „lehren“, knüpft Zarathustra zunächst an die Evolutionstheorie an: Der Weg hat vom „Wurm“ zum „Affen“ und vom Affen zum Menschen geführt und muß über den Menschen hinausführen; es hängt nun vom „Willen“ der Menschen ab, über ihr „Glück“, ihre „Vernunft“, ihre „Tugend“, ihre „Gerechtigkeit“, ihr „Mitleiden“ und ihre „Genügsamkeit“ hinauszuwachsen und sich mit dem „Wahnsinn“ des Übermenschen „impfen“ zu lassen. Dann verweist er, an die Darbietung des Seiltänzers anknüpfend, auf den „Abgrund“ unter dem Menschen: Der Mensch hat nichts mehr, worauf er bauen, hierarchische Ordnungen zu Gott hin errichten kann; er muß sich nun frei über dem Abgrund bewegen, und je leichter er das kann, desto mehr will ihn Zarathustra lieben.

Das Publikum Zarathustras kann damit nichts anfangen; das Publikum des *Buches Zarathustra* konnte es um so mehr. „Das Wort ‚Übermensch‘ zur Bezeichnung eines Typus höchster Wohlgerathenheit, im Gegensatz zu ‚modernen‘ Menschen, zu ‚guten‘ Menschen, zu Christen und andren Nihilisten – ein Wort, das im Munde eines Zarathustra [...] ein sehr nachdenkliches Wort wird, ist fast überall mit voller Unschuld im Sinn derjenigen Werthe verstanden worden, deren Gegensatz in der Figur Zarathustra's zur Erscheinung gebracht worden ist, will sagen als ‚idealistischer‘ Typus einer höheren Art Mensch, halb ‚Heiliger‘, halb ‚Genie‘ ... Andres gelehrtes Hornvieh hat mich seinethalben des Darwinismus verdächtigt“ (*EH, Bücher* 1; 6, 300).

Die Mißverständnisse lagen nahe. Die „Lehre“ vom Übermenschen ließ einen neuen *allgemeinen* Begriff des Menschen erwarten, eines Menschen, der, wie zuvor Gott, in irgendeiner Weise „über“ den Menschen stehen sollte. Wenn nach dem Tod Gottes die Verantwortung für das Leben im ganzen an die Menschen übergehen sollte, so mußte ein neuer Begriff des Menschen gebildet werden, der den Begriff des alten Gottes in sich aufhob – so wie ihn Feuerbachs Begriff des Menschen in sich aufgehoben hatte.

Dies wäre jedoch eher der „letzte Mensch“, von dem Zarathustra bei seinem dritten Versuch spricht, dem „Volk“ den

Übermenschen nahezubringen. Der „letzte Mensch“ ist der, der die letzte Bestimmung des Menschen, also die seiner Zeit, für die Bestimmung des Menschen an sich hält und auf diese Weise die Bestimmung des Menschen bei sich selbst, bei seinen Erwartungen an die Ordnung des Lebens enden läßt. Das wäre, so Zarathustra (im Blick auf die Erwartungen am Ende des 19. Jahrhunderts), eine Ordnung, in der es kein Leiden – keine Kälte, keine Härte, keine Krankheit, kein Mißtrauen, keine sozialen Gegensätze, keine Herrschaft – und nur noch Glück und Unterhaltung geben soll.

„Nachdenklich“ und zugleich „mit Wahnsinn geimpft“ wäre es statt dessen, auf solche Bestimmungen ganz zu verzichten. Der „Typus Mensch“, den Zarathustra konzipiert, erläutert Nietzsche in *Ecce homo*, ist „ein relativ [!] übermenschlicher Typus, gerade im Verhältniss zu den *Guten* übermenschlich“, zu dem Begriff des Guten, den jetzt „die Guten und Gerechten“ sich nach ihrem Bild vom Menschen gebildet haben (*EH, Schicksal* 5; 6, 370). Je mehr sie aber auf diesem Begriff bestehen, desto mehr muß ihnen alles Abweichende als „Wahnsinn“ erscheinen. „Der Mensch“ ist ein *Begriff* des Menschen, der, wie der Begriff des alten Gottes, für alle gleich gelten soll und allen gelehrt werden kann; wenn also „der Mensch“ „überwunden werden soll“, müssen solche Begriffe, solche Lehren vom Menschen überwunden werden. Als Anti-Lehre verstanden ist der Gedanke des Übermenschen die Überwindung des Begriffs des Menschen überhaupt. Jeder allgemeine Begriff des Menschen, und sei er noch so „human“ gemeint, wirkt normierend, wird zum Maß der einzelnen Menschen gemacht und zur Rechtfertigung dafür gebraucht, sie nach ihm zu richten und auf ihn hin abzurichten. Der Gedanke des Übermenschen dagegen wäre der Gedanke von Menschen über alle Normierung hinaus. Er bedeutete, notiert Nietzsche für sich, die „*Erlösung des Menschen von sich selber*“ und als „*praktisches Ziel*“, „Künstler (Schaffender), Heiliger (Liebender) und Philosoph (Erkennender) in *Einer Person* zu werden“ (*N* 1883, 16/11; 10, 501).

8.6 Das Schaffen

Wenn „Übermensch“ ein Begriff *gegen* alle Begriffe vom Menschen ist, kann man von niemand und niemand von sich sagen, er *sei* ein Übermensch. Insofern *gibt es* keine Übermenschen; man kann nur von Fall zu Fall *versuchen*, es zu sein. Am ehesten wird man es, so Zarathustra, als „Schaffender“ sein, im Schaffen von Begriffen, die aus dem „Schatten“ des alten Gottes hinausführen.

„An dieser Stelle“, fährt Nietzsche in seiner Erläuterung des *Zarathustra* fort, „und nirgends wo anders muss man den Ansatz machen, um zu begreifen, was Zarathustra *will*: diese Art Mensch, die er concipirt, concipirt die Realität, *wie sie ist*: sie ist stark genug dazu –, sie ist ihr nicht entfremdet, entrückt, sie ist *sie selbst*, sie hat all deren Furchtbare und Fragwürdige auch noch in sich, *damit erst kann der Mensch Grösse haben ...*“ (*EH, Schicksal* 5; 6, 370). Die Realität, „wie sie ist“, wäre danach die Realität jenseits aller allgemeinen, lehrbaren Begriffe. Aber auch diese Realität ist natürlich „concupirt“, gedacht, nach Begriffen gedeutet. Realität kann immer nur die sein, die wir als solche deuten. Der Schluß daraus, den schon Kant gezogen hat, ist, daß die Deutung selbst die Realität ist. Nietzsche geht darüber nur darin hinaus, daß er keine Deutung mehr als „a priori“, als immer schon gültig, hinnimmt, sondern alle als von Einzelnen geschaffene betrachtet. Wer aber als Einzelner Deutungen „schaffen“ kann, die über bisher geltende hinausführen, „ist“ dann „selbst“ die Realität, Realität im Sinne dessen, daß sie Deutung ist.

Deuten als „Schaffen“ von Realität ist schöpferisch; in ihm ist untrennbar Erkennen, Wollen und Werten verbunden. Zarathustra nennt das „Schätzen“: „Schätzen ist Schaffen: hört es, ihr Schaffenden! Schätzen selber ist aller geschätzten Dinge Schatz und Kleinod“ (75). „Schätzen“ in diesem Sinn ist nach Nietzsche die nachhaltigste Art, schöpferisch zu sein: Es verändert die Werte des Lebens, indem es das Denken der Menschen verändert. Aber es ist auch das Schwerste: denn es kann sich durch nichts rechtfertigen, sondern geschieht ganz auf eigene Verantwortung. Im Bewußtsein eines solchen Schaffens schreibt Nietzsche selbst seinen *Zarathustra*: „Die *geistige Freiheit* und *Freudigkeit* mir zu erobern, um schaffen zu können und nicht

durch fremde Ideale tyrannisirt zu werden. (Im Grunde kommt wenig darauf an, *wovon* ich mich loszumachen hatte: meine Lieblings-Form der *Losmachung* aber war die künstlerische: [...] so Schopenhauer, Wagner, die Griechen (Genie, der Heilige, die Metaphysik, alle bisherigen Ideale, die höchste Moralität) – zugleich ein *Tribut der Dankbarkeit*“ (N 1883, 16/10; 10, 501).

Die *Reden Zarathustra's* im I. Teil sind vom „Pathos der Distanz“ (vgl. *J* 257 u. ö.) des Einzelnen zum Allgemeinen getragen. Zarathustra gibt bewußt provozierende Umwertungen der Vernunft (die nur eine „kleine Vernunft“ und nur „Werk- und Spielzeug“ der „grossen Vernunft“ des Leibes sei), der Leidenschaften (wie Wollust, Habsucht und Herrschsucht, die zu „Freudenschaften“ werden sollen), des Lebensüberdrusses (an dem die Überdrüssigen sterben mögen), von Kampf und Krieg (denen man sich zu stellen habe), des Staates (der eine „Sprachverwirrung des Guten und Bösen“ und „für die Überflüssigen“ erfunden sei), des Freitods (zu dem man sich „zur rechten Zeit“ entscheiden solle) und der Gerechtigkeit (die auch dem Unge rechten noch gerecht werden müsse). Er will dabei nicht selbst neue Werte schaffen – sie wären wieder nur „letzte“ Werte –, sondern eine neue Freiheit zum Schaffen von Werten, zur Überwindung des Glaubens an „letzte“ Werte. Zugleich warnt er vor dieser Freiheit, der Einsamkeit, die mit ihr verbunden ist, und der Gefahr, sich in ihr zu vergreifen, mehr aber noch vor dem „Geist der Schwere“, dem dauernden Wunsch in der Mühe des „Schaffens“, sich wieder auf festen Boden niederlassen zu können.

Um sich im Schaffen halten zu können, sucht Zarathustra sich einen neuen Gott zu „concupiren“, einen Gott des Schaffens, der zu „tanzen“ versteht (49) und zum Tanzen ermutigt, der Umwertungen leicht macht und den er sich aus seinen „sieben Teufeln“ schaffen müßte (82).

8.7 Der Wille zur Macht

Zu Beginn des II. Teils, den Nietzsche schrieb, als er den I. schon veröffentlicht hatte (vgl. Kommentar zu *Zarathustra*; *KSA* 14, 281), läßt er Zarathustra jedoch die Rede von einem neuen Gott aufwendig widerrufen. In der Konzeption eines

neuen Gottes würde er den Begriff des alten Gottes schwer loswerden können: „Gott ist ein Gedanke, der macht alles Gerade krumm und Alles, was steht, drehend. Wie? Die Zeit wäre hinweg, und alles Vergängliche nur Lüge?“ Gott ist schwerlich anders als außer der Zeit und über der Zeit zu denken. „Aber von Zeit und Werden sollen die besten Gleichnisse reden: ein Lob sollen sie sein und eine Rechtfertigung aller Vergänglichkeit!“ (110)

Als bestes Gleichnis, um von Zeit und Werden zu reden, erscheint ihm nun der „Wille zur Macht“. Auch der Gedanke des Willens zur Macht ist als Lehre (miß)verstanden worden, als Lehre zur Rechtfertigung der Übermächtigung anderer. Als Gleichnis „von Zeit und Werden“ aber muß er gerade gegen Rechtfertigungen durch Lehren gerichtet sein. „Schätzen“ als „Schaffen“ steht immer gegen geltendes Schätzen, muß sich mit ihm auseinandersetzen und gegen es durchsetzen. Der Gedanke des Willens zur Macht kann dafür Gleichnis sein: Ein Wille zur Macht steht immer gegen andere Willen zur Macht. Er ist erst „Wille“ gegen einen anderen Willen und *als* Wille will er „zur Macht“, will er sich gegen den anderen Willen durchsetzen. Er ist nichts „an sich“ außerhalb solcher Auseinandersetzungen, und er kann sich darum nur in solchen Auseinandersetzungen erfahren. So aber erfährt er andere immer nur von sich selbst und sich selbst immer nur von andern her; Wille zur Macht ist daher unablässige „Selbst-Ueberwindung“ (146–149). Daß beide Seiten sich in ihrer Auseinandersetzung unablässig selbst überwinden, heißt aber, daß sie darin unablässig andere werden. Dann aber sind sie selbst nichts als Zeit: sofern Zeit darin besteht, daß immer alles anders wird.

Der Gedanke des Willens zur Macht als Gleichnis von Zeit und Werden ermöglicht es, auf alles Überzeitliche zu verzichten. Zarathustra kehrt zu Heraklit zurück: „Alles ist im Fluss.“ Das Eis über dem Fluß, das Jahrtausende zu tragen schien, die überzeitliche, unbedingte Wahrheit der Moral und der Metaphysik, habe nun der „Thauwind“ zerbrochen (252). Nun sei die Zeit der „Erlösung“ vom Widerwillen gegen die Zeit als solche gekommen (177–182).

Zarathustra ruft eine „wilde“ und „fröhliche Weisheit“ aus (132–135, 142–145), die nichts mehr Festes bestehen läßt. Wohl sei Glaube an Festes lebensnotwendige „Menschen-Klugheit“

(183–186). Aber es zeuge von „Weisheit“ und „Güte“, auf diese Klugheit auch wieder verzichten und sich von allem Festen lösen zu können, insbesondere in der Moral und der Metaphysik.

8.8 Die ewige Wiederkehr des Gleichen

Den „*Ewige-Wiederkehr-Gedanke[n]*“, der im III. Teil erscheint, hat Nietzsche in *Ecce homo* die „Grundconception“ des *Zarathustra* genannt. Er sei die „höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann“ (*EH, Zarathustra* 1; 6, 335). Zugleich aber ist er der „*schwerste*“ (*N* 1884, 26/284; 11, 225), „*lähmendste*“ (*N* 1886/87, 5/71; 12, 213) und „*abgründliche*“ (199) Gedanke, der „*züchtend[e]*“ Gedanke (*N* 1884, 25/211; 11, 69)¹² par excellence. Er wurde zur geheimnisvollsten und umstrittensten Lehre Nietzsches.

Von Zarathustra selbst wird er als „Gesicht und Räthsel“ von einem „Thorweg“ eingeführt, der „Augenblick“ heißt. Dort kommt von der einen Seite alles in gleicher Folge wieder, was nach der andern weggegangen ist. Zarathustra läßt in der Schwebelage, ob es sich um einen Traum handelt; er wird unterbrochen vom Heulen eines Hundes, der seine Gedanken „zurücklaufen“ läßt und ihm einen Hirten vor Augen führt, in dessen Mund sich eine „schwarze schwere Schlange“ festgebissen hat, die er nur loswerden kann, indem er ihr – auf Zarathustras Schreien hin – den Kopf abbeißt. Dann springt der Hirte auf und lacht „ein Lachen, das keines Menschen Lachen war“. Zarathustra aber stürzt in Sehnsucht und Schwermut (197–202).

Dabei wird es bleiben. Zarathustra erzählt das Rätsel, ohne es je aufzulösen; er wartet selbst auf „die selige Stunde“, zu der es ihm aufgehen wird, betont, daß sie *ihre* Zeit hat und „wider Willen“ kommt, daß ihr Kommen nicht beschleunigt werden kann. Er weist alle Berechnungen nach der „alten“, „kleinen“ Vernunft von sich; sie liegen nun wie eine Wolke vor dem „segnenden Ja-Sagen“. Er läßt den „kleinen Leuten“ ihre

¹² Siehe auch: *N* 1884, 26/376; 11, 250; *N* 1886/87, 2/100; 12, 110; *N* 1887, 9/8; 12, 343.

„kleinen Tugenden“ (wenn auch mit Verachtung, die er freilich wiederum selbst verachtet): „*Könnten* sie anders, so würden sie auch anders *wollen*“ (227). Auch die Gottesfrage tritt zurück. Zarathustra erinnert an das „gute fröhliche Götter-Ende“: Die Götter hätten sich zu Tode gelacht, als *ein* Gott der einzige sein wollte (230). Er kehrt heim zur Stille, zum Schweigen allen Verstehens und Mißverstehens in der Einsamkeit seiner Höhle, wo sich ihm eine andere Art der Erfahrung auftut, die er so beschreibt: „Hier springen mir alles Seins Worte und Wort-Schreine auf: alles Sein will hier Wort werden, alles Werden will hier von mir reden lernen“ (232).

Dann stellt er die Weisheit zusammen, die er bisher erworben hat: von der Freiheit zur Umwertung des bisher Bösesten, von der Überwindung des „Geist[es] der Schwere“, vom Ideal, „sich selber lieben“ zu lernen, der „feinste[n], listigste[n], letzte[n] und geduldsamste[n]“ Kunst – denn jeder ist „schwer zu entdecken und sich selber noch am schwersten“ (242 f.). Alle „Grenzsteine“ sind verrückt, Zarathustra hat sein eigenes Gutes entdeckt und fühlt sich frei von fremdem Guten und Bösen. Und dennoch sind seine „neuen Tafeln“ erst „halbbeschrieben“.

Er will und muß nun den „abgründliche[n] Gedanke[n]“ heraufrufen, der ihn „wie ein[en] Tolle[n]“ geschüttelt hat (270). Doch er wird vom „Ekel“ wie ein Toter niedergestreckt, bleibt sieben Tage unfähig zu essen und zu trinken, „krank noch von der eigenen Erlösung“ (273). Später deutet er das so, daß das „Räthsel“ vom Hirten an ihm wahr geworden ist – die Deutung des Rätsels ist die Erfahrung selbst, die Zarathustra mit ihm gemacht hat.

Endlich sprechen ihn die Tiere an. Zarathustra redet zuerst über das Reden, das damit zurückgekehrt ist und bei dem „die kleinste Kluft [...] am schwersten zu überbrücken“ sei. Es bringe, *als* Reden, den Schein gemeinsamer „Dinge“ hervor: „schöne Narrethei, das Sprechen: damit tanzt der Mensch über alle Dinge“. Das aber tun nun die Tiere: Sie versuchen eine Lehre vom Sein, nach der sich „Alles“ zu einem „Rad des Seins“ verknüpft, das „ewig rollt“ (ebd.).

Zarathustra nennt das ein „Leier-Lied“. Er wirft ihnen vor, sie hätten seinem Erleben und Erleiden zugeschaut mit „Mitleiden“, in dem „Lust“ und „Anklage“ sei. Was aber ihn „würgte“, ist nicht irgendein Böses, auch nicht das „Böseste“, sondern der

„grosse Überdruß am Menschen“ (274). Und nun nimmt er die Rede der Tiere von der ewigen Wiederkehr auf, aber nur, um die ewige Wiederkehr des „kleinen Menschen“ zu beklagen und zu enden mit „Ekel! Ekel! Ekel!“ (275).

Die Tiere lassen ihn nicht weiterreden, sondern empfehlen ihm, nun eben „neue Leiern“ für seine „neuen Lieder“ zu schaffen. Sie glauben zu „wissen“, wer er ist und werden muß, nämlich „*der Lehrer der ewigen Wiederkunft* –, das ist nun *dein* Schicksal!“ (ebd.). Sie sind es auch, die „wissen“ und formulieren, was er lehrt: „dass alle Dinge ewig wiederkehren und wir selber mit, und dass wir schon ewige Male dagewesen sind, und alle Dinge mit uns“ (276).

Zarathustra aber hört sie gar nicht, er hört ihnen nicht zu, hört noch nicht einmal, „dass sie schwiegen“. Er „unterredete sich eben mit seiner Seele“: *er* denkt weiter nach (277). Und dann wird er nur noch „singen“, *sein* Lied von der „Ewigkeit“, das er mit „sieben Siegeln“ versieht.

Daß Zarathustra von seinem „Gedanken“ entbunden wird, so stellt es Nietzsche dar, ist seine „Genesung“ – mit dem Preis, daß der „abgründliche“ Gedanke sogleich zur „Lehre“ für jedermann und es sein „Schicksal“ wird, ihr „Lehrer“ zu sein. Als Lehre aber scheint der Gedanke nicht zu Ende gedacht zu sein. Während der Arbeit am III. Teil notiert Nietzsche: „NB. *Der Gedanke selber wird im dritten Theil nicht ausgesprochen*: nur vorbereitet“ (N 1883, 16/63; 10, 520). Erzählt wird nur, wie unterschiedlich Zarathustra und die Tiere mit dem Gedanken umgehen. Zarathustra begnügt sich mit der Erzählung, wie ihn der Gedanke überkam, die Tiere versuchen ihn theoretisch zu formulieren und scheinen ihn dabei schon mißzuverstehen. Sie unterscheiden sich im Umgang mit dem Gedanken, dadurch, daß die Tiere nicht anders können, als eine Lehre daraus zu machen, Zarathustra aber schweigt. So unterscheidet der Gedanke sie selbst, seligiert den, der ihn sich durch eine Lehre zurechtlegen muß, von dem, der darauf verzichten kann, und insofern ist er ein „züchtender“ Gedanke. (Sofern die Tiere Zeichen Zarathustras selbst, seines Stolzes und seiner Klugheit, sind, unterscheidet er bei Zarathustra selbst die zwei Weisen des Umgangs mit ihm.)

Als theoretische „Lehre“ ließe sich der „Gedanke“ kaum schwer, lähmend, abgründlich nennen. Und er würde sich

offensichtlich selber aufheben: Denn wenn *alles* ewig wiederkehrt, kann man nicht *wissen*, daß es ewig wiederkehrt, denn mit diesem Wissen hätte sich ja schon etwas verändert. Schwer, lähmend und abgründlich scheint für Zarathustra gerade zu sein, daß aus dem Gedanken eine Lehre gemacht wird: daß das, was jeder nur auf seine Weise erleben, erfahren und verstehen kann, dadurch, daß es mitgeteilt und damit verallgemeinert wird, unvermeidlich vernichtet wird und daß diese unablässige Vernichtung alles Individuellen im Namen des „Guten und Gerechten“, der Moral, geschieht.

„Bejahung“ in ihrer „höchsten Form“ wäre dann die Bejahung des Individuellen, das unbegreiflich ist, ohne Deutung, ohne Zurechtlegung und Beschönigung. Aber man kann wiederum nur von seinem individuellen Standpunkt aus bejahen, und so müßte man zuerst die eigene Individualität bejahen können. Man müßte sie, gegen alle Leiden an sich selbst und gegen alle Verachtungen seiner selbst, so bejahen können, daß man ihre ewige Wiederkehr wollen könnte. Dies bejahen zu können aber hieße, darauf verzichten zu können, irgend etwas anders haben zu wollen, und alles so hinnehmen zu können, wie es ist. Denn wenn alles auf irgendeine Weise miteinander verknüpft ist, so müßte man, wenn man irgend etwas anders haben will, zugleich *alles* anders haben wollen (vgl. *J* 56; 5, 75 und *N* 1881, 11/157–160; 9, 502 f.).

Auch dies mag als Gedanke nicht schwer sein. Aber es wird schwer sein, ihn zu leben, ihn zum ethischen Maßstab des eigenen Lebens zu machen. Im Lenzer-Heide-Fragment, das wir mehrfach zitiert haben (*N* 1886/87, 5/71; 12, 211–217), führt Nietzsche den Gedanken so ein, daß mit der Entwertung der obersten Werte nicht nur „[e]ine Interpretation“ des Lebens zugrunde gegangen sei, sondern, weil sie „als *die* Interpretation galt“, der Glaube an Interpretationen überhaupt. So erscheine es nun, „als ob es gar keinen Sinn im Dasein gebe, als ob alles *umsonst* sei“ (ebd., 212). Dies aber sei der „*lähmendste* Gedanke, namentlich noch wenn man begreift, daß man gefoppt wird und doch ohne Macht <ist>, sich nicht foppen zu lassen“. In seiner „furchtbarsten Form“ gedacht aber sei dies der Gedanke „d[er] ewige[n] Wiederkehr“: „das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts“ (ebd., 213).

Es hänge, fährt Nietzsche fort, dann vom „Individuum“ ab, wie es den Gedanken aufnehmen könne: „*Jeder Grundcharakterzug, der jedem Geschehen zu Grunde liegt, der sich an jedem Geschehen ausdrückt, müßte, wenn er von einem Individuum als sein Grundcharakterzug empfunden würde, dieses Individuum dazu treiben, triumphierend jeden Augenblick des allgemeinen Daseins gutzuheißen. Es käme eben darauf an, daß man diesen Grundcharakterzug bei sich als gut, werthvoll, mit Lust empfindet*“ (ebd., 214).

Für Nietzsche selbst blieb es eine offene Frage, wie „die *Stärksten*“ – das sind für ihn „[d]ie Mäßigsten“, die „die *erreichte* Kraft des Menschen mit bewußtem Stolz repräsentieren“ –, wie „ein solcher Mensch an die ewige Wiederkunft“ dächte (ebd., 217). Während der Arbeit am *Zarathustra* notiert er: „Vielleicht ist er“ – der Gedanke der ewigen Wiederkunft – „nicht wahr: – mögen Andere mit ihm ringen!“ (*N* 1883, 16/63; 10, 521)

8.9 Das Lachen

Die „höheren Menschen“, die im IV. Teil auftreten, kommen mit ihren höheren Ansprüchen an die Moral vom „Ekel am Menschen“, an sich selbst und an anderen, nicht los. Sie finden ihre Erlösung von der Moral des „wolkigen feuchten schweremüthigen Alt-Europa“ (380) nicht von sich aus, sondern suchen sie in Lehren Zarathustras und setzen ihn damit der letzten großen Versuchung zum Mitleid aus. Um so mehr sucht und findet Zarathustra sein Glück allein, in der Mittagsstille, wenn die Sonne auf einen Augenblick keine Schatten wirft und das Schweigen alle Spielräume des Mißverstehens vergessen läßt. Doch ein solches Glück ist nur auf Zeit möglich; bald ist Zarathustra wieder den höheren Menschen, ihren Reden und seinem Mitleiden mit ihnen ausgesetzt.

Als er sich ihnen zuletzt entzieht, kommt das „Zeichen“ des „lachenden Löwen“ zu ihm. Er hatte es lange erwartet (vgl. *Vom Gesicht und Räthsel*, das mit dem Lachen des Hirten endet (197–202), und 246–269). Der Löwe ist in Zarathustras Semiotik der, der *will*, der erkennen, handeln, schaffen will (29–31). Solange er aber will, will auch er etwas anders haben, als es ist, und so folgt er selbst unvermeidlich einer Moral, wenn nun auch viel-

leicht einer andern und eigenen. Die Moral gibt dem Handeln seinen Ernst; das Lachen aber schützt vor diesem Ernst, indem es ihn kompromittiert. Wer lacht, kann seiner Moral folgen und sich zugleich dessen bewußt sein, daß es *seine* Moral ist, der er folgt. Das Lachen löst von der Identifikation mit einer Moral, ohne sie aufzulösen, es distanziert von ihr, ohne sie zu destruieren, es macht auf sie aufmerksam, ohne mit ihr zu brechen. Der Zwang, den eine Moral über den Handelnden ausübt, wird durch Lachen zu einem „Zeichen“, zu dem sich der Handelnde frei verhalten kann.

Wenn Schweigen die Moral verstummen läßt, so erinnert das Lachen an die Moral in allem Reden; macht das Schweigen die Moral schwer, so macht das Lachen sie leicht, es läßt, in Zarathustras Sprache, wieder „tanzen“. Nietzsche konzipierte den lachenden Löwen „als drittes Thier Zarathustra's – Symbol seiner **Reife** und **Mürbe**“ (N 1883, 16/51; 10, 517).

8.10 Der Untergang der Wahrheit

Zarathustra nennt sich selber einen „Wahlacher“ (366). Die höheren Menschen, die sich von ihrer alteuropäischen Moral nicht lösen können, kommen auch von der Wahrheit nicht los. Als Zarathustra während des Festes die Höhle „für eine kurze Weile“ (369) verläßt, singt der „alte Zauberer“ sein „Lied der Schwermuth“, ein Lied vom Verlust der Wahrheit, und der „Gewissenhafte des Geistes“ (375) sucht gegen ihn die Wissenschaft zu retten.

Wahrheit ist nach Nietzsche eine Sache der Moral. Als ihm im August 1881 der Gedanke der ewigen Wiederkunft kommt (vgl. *EH, Zarathustra* 1; 6, 335), versucht er, dessen Konsequenzen abzuschätzen, darunter auch die Konsequenzen für den Sinn von „Wahrheit“ und die Möglichkeit von „Wissenschaft“. Im Nachlaß sind dazu ausführliche Notizen erhalten.

Wissenschaft ist auf Allgemeines ausgerichtet, das erkannt, gewußt und gelehrt werden kann. Aus dem „ewigen Fluß der Dinge“ (N 1881, 11/155; 9, 500) gewinnt sie, so Nietzsche, ihr Allgemeines, indem sie das Individuelle tilgt, auf seiten der Dinge wie auf seiten der Erkennenden; sie sucht Dinge, die für

alle gleich sein sollen, auf Kosten des Individuellen einerseits der Dinge, andererseits der Erkennenden:

„Im Grunde ist die Wissenschaft darauf aus, festzustellen, wie *der Mensch* – nicht das Individuum – zu allen Dingen und zu sich selber empfindet, also die Idiosyncrasie Einzelner und Gruppen *auszuscheiden* und das *beharrende* Verhältniß festzustellen. Nicht die Wahrheit, sondern *der Mensch* wird erkannt und zwar innerhalb aller Zeiten, wo er existirt. D. h. ein Phantom wird *construiert*, fortwährend arbeiten alle daran, um das zu finden, worüber man *übereinstimmen* [sic!] *muß*, weil es zum Wesen des Menschen gehört. Dabei lernte man, daß Unzähliges nicht wesenhaft war, wie man lange glaubte, und daß mit der Feststellung des Wesenhaften nichts für die Realität bewiesen sei als *daß die Existenz des Menschen bis jetzt vom Glauben* an diese ‚Realität‘ abgehangen hat (wie Körper Dauer der Substanz usw.) Die Wissenschaft setzt also den Prozeß nur *fort*, der das Wesen der Gattung *constituiert* hat, den Glauben an gewisse Dinge endemisch zu machen und den Nichtglaubenden auszuscheiden und absterben zu lassen. [...] Es ist der *Masseninstinkt*, der auch in der Erkenntniß waltet: *ihre* Existenzbedingungen will sie immer besser erkennen, um immer länger zu leben. *Uniformität der Empfindung*, ehemals durch Gesellschaft Religion erstrebt, wird jetzt durch die Wissenschaft erstrebt: der *Normalgeschmack* an allen Dingen festgestellt, die Erkenntniß, ruhend auf dem Glauben an das Beharrende, steht im Dienste der *gröberen* Formen des Beharens (Masse Volk Menschheit) und will die feineren Formen, den idiosyncrasischen *Geschmack* ausscheiden und tödten – sie arbeitet gegen die *Individualisierung*, den *Geschmack*, der nur für *Einen* Lebensbedingung ist“ (N 1881, 11/156; 9, 500 f.).

Nun können sich Individuen, wenn sie die Kraft dazu haben, durchaus gegenüber eingeführtem Allgemeinen geltend machen und Neues durchsetzen. Sie tun das im Namen der Wahrheit, sind darum aber noch nicht näher an der Wahrheit als die andern; alles, was sich als Wahrheit ausgibt im „ewigen Fluß der Dinge“, der sich durch keinerlei Begriffe fassen läßt, ist notwendig „Irrthum“. Wahrheiten unterscheiden sich lediglich als „gröbere“ und „feinere“ Irrtümer:

„Die Gattung ist der gröbere Irrthum, das Individuum der feinere Irrthum, es kommt *später*. Es *kämpft* für seine Existenz, für seinen neuen Geschmack, für seine relativ *einzig*e Stellung zu

allen Dingen – es hält diese für besser als den Allgemeingeschmack und verachtet ihn. Es will *herrschen*. Aber da entdeckt es, daß es selber etwas Wandelndes ist und einen wechselnden Geschmack hat, mit seiner Feinheit geräth es hinter das Geheimniß, daß es kein Individuum giebt, daß im kleinsten Augenblick es etwas Anderes ist als im nächsten und daß seine Existenzbedingungen die einer Unzahl Individuen sind: der *unendlich kleine Augenblick* ist die höhere Realität und Wahrheit, ein Blitzbild aus dem ewigen Flusse. So lernt es: wie alle *genießende Erkenntniß* auf dem groben Irrthum der Gattung, den feineren Irrthümern des Individuums, und dem feinsten Irrthum des schöpferischen Augenblicks beruht“ (ebd., 501 f.).

Auch der schöpferische Augenblick in Zarathustras Lehre vom Schaffen bleibt ein Irrtum, ein Irrtum, der um der Verständigung und des Zusammenlebens des Menschen willen, also aus moralischen Gründen notwendig ist. Der Irrtum gehört zum Erkennen als solchem; er liegt tiefer als die Unterscheidung von Wahrheit und Falschheit *im* Erkennen; alles Erkennen unterstellt schon „eine unwirkliche Welt des Irrthums [...]: Wesen mit dem Glauben an Beharrendes an Individuen usw. Erst nachdem eine imaginäre Gegenwelt im Widerspruch zum absoluten Flusse entstanden war, konnte *auf dieser Grundlage etwas erkannt werden*“ (ebd., 11/162; 9, 503 f.). Je mehr der Irrtum aber verfeinert wird, desto mehr wird man auf ihn selbst aufmerksam werden, „ja zuletzt kann der Grundirrtum eingesehen werden worauf alles beruht (weil sich Gegensätze *denken* lassen)“. Er kann nicht aufgehoben werden, wenn das Leben der Menschen nicht selbst unmöglich werden soll, kann „nicht anders als mit dem Leben vernichtet werden: [...] Leben ist die Bedingung des Erkennens. Irren die Bedingung des Lebens und zwar im tiefsten Grunde Irren. Wissen um das Irren hebt es nicht auf!“ (ebd., 504)

Nietzsche fügt hinzu: „Das ist nichts Bitteres!“ Wir können mit dem Grundirrtum über die Wahrheit leben, indem wir Wahrheit und Irrtum verzeitlichen. Wir werden dann zu *einer* Zeit erkennen und damit auch irren wollen und dennoch zu einer *andern* Zeit den Irrtum in aller Erkenntnis erkennen können: „So entdecken wir auch hier eine Nacht und einen Tag als Lebensbedingung für *uns*: Erkennen-wollen und Irren-wollen sind Ebbe und Fluth. Herrscht *eines* absolut, so geht der Mensch zu Grunde; und *zugleich die Fähigkeit*“ (ebd.).

Wahrheit jenseits von Gut und Böse ist eine Wahrheit auf Zeit. Während der Arbeit am III. Teil des *Zarathustra* notiert Nietzsche: „Die Geschichte redet immer *neue Wahrheiten*“ (N 1883, 16/78; 10, 525). Er hatte die „Tragödie“ Zarathustras zunächst so konzipiert, daß Zarathustra stirbt, halb aus Glück über die Verkündigung seiner Lehre, halb aus Schmerz über ihre Wirkung.¹³ In der veröffentlichten Fassung läßt Nietzsche Zarathustra statt dessen zu seinem „Werk“ aufbrechen und für dieses Werk den „großen Mittag“ erwarten. Nietzsche notiert dazu: „*es läßt sich die Wirkung nicht voraussehn!* – der größte Gedanke wirkt am langsamsten und spätesten!“ Und: „Furcht vor den Folgen der Lehre: die besten Naturen gehen vielleicht daran zu Grunde? Die schlechtesten nehmen sie an?“ (N 1883, 16/63; 10, 521)

13 Vgl. Nachbericht zu *Also sprach Zarathustra* (KGW VI/4, 963 ff.).

Literatur

- Aschheim, Steven E. 1996: Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults, aus dem Engl. v. K. Laermann, Stuttgart/Weimar.
- Colpe, Carsten 1993: Religion und Mythos im Altertum, in: ders./W. Schmidt-Biggemann (Hrsg.), Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Un-erklärlichen, Frankfurt/M., 13–89.
- Fleischer, Margot 1991: Das Spektrum der Nietzsche-Rezeption im geistigen Leben seit der Jahrhundertwende, in: Nietzsche-Studien 20, 1–47.
- Gerhardt, Volker 1995: Artikel „Sinn des Lebens“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 9, Basel, Sp. 815–824.
- D'Iorio, Paolo 1993: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 22, 395–401.
- Stegmaier, Werner 1995: Philosophieren als Vermeiden einer Lehre. Inter-individuelle Orientierung bei Sokrates und Platon, Nietzsche und Derrida, in: J. Simon (Hrsg.), Distanz im Verstehen. Zeichen und Interpretation II, Frankfurt/M., 214–239.
- Stegmaier, Werner/Krochmalnik, Daniel (Hrsg.) 1997: Jüdischer Nietzscheanismus, Berlin/New York.
- White, Hayden V. 1990: Die Bedeutung der Form. Erzählstrukturen in der Geschichtsschreibung, aus dem Amer. v. M. Sinuda, Frankfurt/M.
- Wieland, Wolfgang 1982: Platon und die Formen des Wissens, Göttingen.