

**Nietzsche-Kommentar**

Band 6/2

# **Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken**

Herausgegeben von der  
Heidelberger Akademie der Wissenschaften

**Band 6/2**

Andreas Urs Sommer

**Kommentar zu Nietzsches**

***Der Antichrist***

***Ecce homo***

***Dionysos-Dithyramben***

***Nietzsche contra Wagner***

DE GRUYTER

AKADEMIENPROGRAMM DER  **UNION**  
DER DEUTSCHEN AKADEMIEEN  
DER WISSENSCHAFTEN

Gefördert mit Mitteln des Bundes und des Landes Baden-Württemberg.

ISBN 978-3-11-029277-0  
e-ISBN 978-3-11-029289-3

**Library of Congress Cataloging-in-Publication Data**

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2013 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston  
Druck und Bindung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen  
∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier  
Printed in Germany

[www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)

# Inhalt

Vorwort zu NK 6/1 und 6/2 — XI

Hinweise zur Benutzung — XVI

Siglenverzeichnis — XVII

Editorische Zeichen — XXI

## Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum

Überblickskommentar — 3

1 Entstehungs- und Textgeschichte — 3

2 N.s werkspezifische Äußerungen — 8

3 Quellen — 9

4 Konzeption und Struktur — 10

5 Stellenwert des *Antichrist* in N.s Schaffen — 12

6 Zur Wirkungsgeschichte — 14

Stellenkommentar — 19

Der Titel — 19

Vorwort. — 23

1 — 27

2 — 32

3 — 38

4 — 41

5 — 45

6 — 47

7 — 51

8 — 60

9 — 64

10 — 65

11 — 72

12 — 77

13 — 79

14 — 83

15 — 89

16 — 94

17 — 101

18 — 107

19 — 108

20	—	<b>110</b>
21	—	<b>115</b>
22	—	<b>119</b>
23	—	<b>122</b>
24	—	<b>126</b>
25	—	<b>130</b>
26	—	<b>136</b>
27	—	<b>142</b>
28	—	<b>146</b>
29	—	<b>149</b>
30	—	<b>157</b>
31	—	<b>160</b>
32	—	<b>167</b>
33	—	<b>171</b>
34	—	<b>173</b>
35	—	<b>178</b>
36	—	<b>179</b>
37	—	<b>182</b>
38	—	<b>185</b>
39	—	<b>188</b>
40	—	<b>192</b>
41	—	<b>194</b>
42	—	<b>196</b>
43	—	<b>202</b>
44	—	<b>205</b>
45	—	<b>210</b>
46	—	<b>214</b>
47	—	<b>221</b>
48	—	<b>225</b>
49	—	<b>230</b>
50	—	<b>233</b>
51	—	<b>236</b>
52	—	<b>242</b>
53	—	<b>248</b>
54	—	<b>253</b>
55	—	<b>259</b>
56	—	<b>265</b>
57	—	<b>269</b>
58	—	<b>279</b>
59	—	<b>289</b>

- 60 — 294
- 61 — 299
- 62 — 311
- Gesetz wider das Christenthum — 315

### **Ecce homo. Wie man wird, was man ist**

- Vorbemerkung — 324
- Überblickskommentar — 325
  - 1 Entstehungs-, Text- und Publikationsgeschichte — 325
  - 2 N.s werkspezifische Äußerungen — 335
  - 3 Quellen und Einzugsgebiete — 340
  - 4 Konzeption und Struktur — 341
  - 5 Stellenwert von *Ecce homo* in N.s Schaffen — 345
  - 6 Zur Wirkungsgeschichte — 346
- Stellenkommentar — 351
  - Titel — 351
  - Vorwort. — 355
  - Inhalt — 361
  - An diesem vollkommenen Tage [...] — 362
  - Warum ich so weise bin. — 362
  - Warum ich so klug bin. — 392
  - Warum ich so gute Bücher schreibe. — 446
  - Die Geburt der Tragödie. — 480
  - Die Unzeitgemässen. — 490
  - Menschliches, Allzumenschliches. — 507
  - Morgenröthe. — 523
  - Die fröhliche Wissenschaft. — 528
  - Also sprach Zarathustra. — 532
  - Jenseits von Gut und Böse. — 572
  - Genealogie der Moral. — 577
  - Götzen-Dämmerung. — 581
  - Der Fall Wagner. — 587
  - Warum ich ein Schicksal bin. — 610

### **Dionysos-Dithyramben**

- Vorbemerkung — 640
- Überblickskommentar — 641
  - 1 Entstehungsgeschichte und Textgeschichte — 641
  - 2 Konzeption, Leitmotive und Stil — 644
  - 3 Zur Wirkungsgeschichte — 657

Stellenkommentar — 661

- Nur Narr! Nur Dichter! — 661
- Unter Töchtern der Wüste. — 666
- Letzter Wille. — 672
- Zwischen Raubvögeln. — 674
- Das Feuerzeichen. — 678
- Die Sonne sinkt. — 682
- Klage der Ariadne. — 684
- Ruhm und Ewigkeit. — 689
- Von der Armuth des Reichsten. — 694

**Nietzsche contra Wagner. Aktenstücke eines Psychologen**

Überblickskommentar — 703

- 1 Entstehungsgeschichte und Textgeschichte — 703
- 2 N.s werkspezifische Äußerungen — 707
- 3 Quellen — 708
- 4 Konzeption und Struktur — 709
- 5 Stellenwert von *Nietzsche contra Wagner* in N.s Schaffen — 710
- 6 Zur Wirkungsgeschichte — 711
- 7 Vorbemerkung zum Stellenkommentar — 712

Stellenkommentar — 713

- Vorwort. — 714
- Wo ich bewundere. — 719
- Wo ich Einwände mache. — 723
- Intermezzo. — 730
- Wagner als Gefahr. — 731
- Eine Musik ohne Zukunft. — 739
- Wir Antipoden. — 747
- Wohin Wagner gehört. — 757
- Wagner als Apostel der Keuschheit. — 765
- Wie ich von Wagner loskam. — 774
- Der Psycholog nimmt das Wort. — 776
- Epilog. — 781
- Von der Armut des Reichsten. — 790

**Literaturverzeichnis — 791**

Quellen und zeitgenössische Literatur — **791**

Zitierte Nietzsche-Ausgaben und -Übersetzungen — **826**

Forschungsliteratur, Dokumente zur Rezeptionsgeschichte, Hilfsmittel und allgemeine Literatur — **828**

**Sach- und Begriffsregister — 875**

**Personregister — 907**



## Vorwort zu NK 6/1 und 6/2

Die Schriften aus Nietzsches letzter Schaffensphase, die das Jahr 1888 und die ersten Tage des Jahres 1889 umfasst, lassen weit hinter sich, was man als moralisch-weltanschaulichen Konsens des christlichen Abendlandes bezeichnen könnte. Der denkerische Extremismus in diesen Schriften fasziniert und schockiert bis heute die Leser gleichermaßen. Nietzsches anhaltende Popularität, die ihn so sehr von anderen Denkern aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts unterscheidet, resultiert daraus, dass er aussprach, was niemand sonst zu sagen oder zu schreiben sich traute – z. B. über die Moral, über die Notwendigkeit von sozialer Selektion und von starken, sich anderer nur als Mittel bedienender Individuen, über die Verderblichkeit von Christentum und Demokratie. Über alle politischen und historischen Brüche hinweg kann man sich unter dem Schutz einer einhundertjährigen, affirmativen Rezeption auf Nietzsche beziehen, ohne sich zu seinen extremsten Äußerungen bekennen zu müssen. Man kann Nietzsche als Vorwand, als Maske benutzen, ohne seine eigenen Überzeugungen offenzulegen. Zwar will gegenwärtig niemand lauthals Positionen vertreten, wie Nietzsche sie 1888/89 zumindest experimentell artikuliert, aber ihr Reiz und ihre Versuchungskraft bleiben – gerade auch gegen den herrschenden moralisch-weltanschaulichen Konsens, der beispielsweise die Gleichheit und Würde aller Menschen gegen jegliche Kritik immunisieren soll. Nietzsche hilft also da, wo man selbst nicht weiterzudenken wagt. Nietzsche dient als Mut-Ersatz.

Bei näherem Hinsehen besteht freilich Nietzsches Originalität häufig weniger in seinen Ideen als solchen, sondern in deren Zuspitzung. Nietzsche hat in der intellektuellen Entwicklung des 19. Jahrhunderts eine katalytische Funktion: Er radikalisiert das Denken, aber auch die Sehnsüchte und Widersprüche einer ganzen Epoche. Das macht ihn für heutige Leser, die partiell noch an dieser Epoche, an ihren Sehnsüchten und Widersprüchen teilhaben, sowohl anziehend als auch abstoßend: Sie fühlen sich von Nietzsche befremdet und zugleich mit ihm vertraut.

Nietzsches letzte Werke zeigen, dass er danach strebte, die Deutungshoheit über sein eigenes Denken zu behalten. In *Ecce homo* versuchte er mit der Retraktation seiner eigenen Schriften eine autoritative Interpretation vorzugeben. Auch aus früheren Äußerungen geht hervor, dass Nietzsche noch postum kontrollieren zu können hoffte, wie man über ihn zu denken und was man über ihn zu wissen habe. Josef Paneth berichtete seiner Braut Sofie Schwab am 15. Februar 1884 von einem am selben Tag mit Nietzsche geführten Gespräch: „Dann sprachen wir vom Briefstil und wie man Briefe nicht herausgeben sollte, er würde alle seine Freunde verpflichten, nichts von ihm nach

seinem Tode herauszugeben als was er selbst für die Publication bestimmt und fertig gestellt hätte; denn wenn man sich sein ganzes Leben geplagt hätte, nur Ausgearbeitetes und Ganzes vor das Volk zu bringen, möchte man doch nicht dann im Hauskleid erscheinen“ (Krummel 1988, 488 f.).

Nietzsches Wunsch, seine Selbstdeutungen als autoritativ anerkannt zu sehen und „nur Ausgearbeitetes und Ganzes vor das Volk zu bringen“, kann der vorliegende Kommentar nicht erfüllen: Er dringt zu den Unter- und Hintergründen von Nietzsches Denken vor, er fördert Quellen zutage und bettet in Kontexte ein. Er zeigt Inkonsistenzen auf und versucht die Genese von Gedanken zu enträtseln.

Quellenforschung gilt spätestens seit Barthold Georg Niebuhr als Fundament seriöser historischer Forschung. Allerdings leugnete Goethe gegenüber Eckermann am 16. Dezember 1828 ihren Wert: „Etwas Aehnliches‘, sagte ich [sc. Eckermann], ‚kommt in der literarischen Welt häufig vor, indem man z. B. an dieses oder jenes berühmten Mannes Originalität zweifelt und die Quellen auszuspiiren sucht, woher er seine Cultur hat.‘ / ‚Das ist sehr lächerlich!‘ sagte Goethe; ‚man könnte ebenso gut einen wohlgenährten Mann nach den Ochsen, Schafen und Schweinen fragen, die er gegessen und die ihm Kräfte gegeben. Wir bringen wohl Fähigkeiten mit, aber unsere Entwicklung verdanken wir tausend Einwirkungen einer großen Welt, aus der wir uns aneignen, was wir können und was uns gemäß ist.“ (Eckermann 1868, 2, 29) Die Tatsache dieser „tausend Einwirkungen“ ist freilich noch kein Argument, das es verböte oder zumindest unplausibel machte, nach ihnen zu fragen. Im Gegenteil scheint zu gelten, dass erst, wer „Einwirkungen“ erschlossen hat, zu verstehen beginnt, was das- oder derjenige ist, auf das oder den eingewirkt wurde. Nichts lässt sich verstehen, was nicht als vielfach Bedingtes verstanden wird.

Nietzsche verschleierte namentlich in seinen letzten Werken die „Einwirkungen“, an denen er sich abarbeitete, indem er sie entweder totschwieg (z. B. im Fall von Julius Wellhausen) oder sich lautstark polemisch von ihnen abwandte (z. B. im Fall von Ernest Renan). Im Umgang mit seinen Lektüren verfuhr er exakt so, wie er es im zweiten Teil von *Menschliches, Allzumenschliches* einige Jahre früher beschrieben hatte: „Die schlechtesten Leser sind die, welche wie plündernde Soldaten verfahren: sie nehmen sich Einiges, was sie brauchen können, heraus, beschmutzen und verwirren das Uebrige und lästern auf das Ganze.“ (MA II VM 137, KSA 2, 436) Bekanntlich hat Nietzsche für seine eigenen Schriften ein ganz anderes Lektüerverhalten eingefordert, nämlich „Lesen als Kunst“, als „Wiederkäuen“ (GM Vorrede 8, KSA 5, 256). Wenn sich der vorliegende Kommentar – zumal in Ermangelung des noch immer ausstehenden philologischen Nachberichts zu den Schriften von 1888/89 in der KGW – auf die Suche nach den „Ochsen, Schafen und Schweinen“ macht, die

Nietzsche auf dem Weg zu dem verzehrt hat, was er 1888 war, dann wird sich schnell herausstellen, dass der vermeintlich so solitäre Denker einen von ihm selbst als verwerflich charakterisierten Umgang mit dem Schrifttum pflegte, dessen er sich zur intellektuellen Selbstkonstitution bediente.

Es ist ein Grundsatz des *Historischen und kritischen Kommentars*, dass sich Nietzsches Werk nur angemessen verstehen lässt, wenn man es in seinen Kontexten zu verstehen sucht. Kontextualisierung schafft Distanz zu Nietzsches denkerischem Extremismus. Erst diese Distanz ermöglicht es, sich zum Kommentierten in ein reflektiertes Verhältnis zu setzen. Kontextualisierung ist eine Form der Relativierung – wobei Relativierung nichts weiter bedeutet als: Ins-Verhältnis-Setzen. Verstehen heißt Ins-Verhältnis-Setzen.

In Band 6/1 des Nietzsche-Kommentars werden die letzten beiden von Nietzsche selbst zum Druck gebrachten Schriften – *Der Fall Wagner* und *Götzen-Dämmerung* – erläutert. Band 6/2 widmet sich den nachgelassenen Schriften *Der Antichrist*, *Ecce homo*, *Dionysos-Dithyramben* und *Nietzsche contra Wagner* in der Chronologie ihrer Entstehung.

Der in Band 6/2 enthaltene Kommentar zum *Antichrist* adaptiert über weite Strecken mein im Jahr 2000 erschienenenes Buch *Friedrich Nietzsches „Der Antichrist“*. Ein *philosophisch-historischer Kommentar* (Basel: Schwabe = Sommer 2000a), freilich vielerorts berichtigt und ergänzt um neue Erkenntnisse. Der interpretative Teil des Buches von 2000 entfällt hier. Dem Schwabe Verlag danke ich sehr für die Abdruckgenehmigung der übernommenen Partien. In anderen Kommentar-Teilen werden gelegentlich bereits publizierte Texte modifiziert. So haben in den Überblickskommentaren zum *Fall Wagner* und zur *Götzen-Dämmerung* meine Artikel für *Kindlers Literatur Lexikon* (3., völlig neu bearbeitete Auflage, Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2009) Verwendung gefunden, im Überblickskommentar zu *Nietzsche contra Wagner* ein Handbuchartikel (Sommer 2008a). Manche hilfreichen Informationen für die Kommentierung bieten KSA 14, die Nachberichtsbände von KGW und KGB, die Erläuterungen zu KGW IX sowie die Sacherklärungen von Peter Pütz zu der im Goldmann Verlag erschienenen Nietzsche-Ausgabe (Nietzsche 1992 u. 1994), ebenso die Anmerkungen in fremdsprachigen Nietzsche-Ausgaben, namentlich in den englischen von Duncan Large (Nietzsche 1998 u. 2007a). Nur bei wörtlichen Übernahmen und eingehenden Diskussionen wurde darauf jeweils ein Einzelhinweis gegeben.

KSA 14 ediert auch eine ganze Reihe von Texten, die Mazzino Montinari als „Vorstufen“ dem jeweiligen Werk zugeordnet hat, und die daher nicht in den Nachlassbänden KSA 12 und 13 erscheinen. Die Überprüfung an den Manu-

skripten von Nietzsches Nachlass hat ergeben, dass der Druck dieser „Vorstufen“ in KSA 14 viele Lesefehler enthält. Korrigiert werden konnten diese Lesefehler allerdings nur, sofern die entsprechenden Nachlassnotate schon in der „differenzierten Transkription“ von KGW IX vorliegen. Auch die Zitate aus Nachlassbänden KSA 11 bis 13 wurden anhand von KGW IX überprüft, soweit die entsprechende Aufzeichnung bereits dort ediert ist. Es konnten die Bände 1 bis 8 bzw. 9 von KGW IX berücksichtigt werden; die Zitate aus KGW IX wurden dem normalen Drucksatz angepasst.

Das Kommentar-Unternehmen konnte auf die Hilfe vieler Kolleginnen und Kollegen zählen. Für einzelne Hinweise danke ich Keith Ansell-Pearson (Warwick), Patrick Attali (Sotteville-les-Rouen), Christian Benne (Odense), Marcus Andreas Born (Freiburg im Breisgau), Thomas H. Brobjer (Uppsala), Heinrich Detering (Göttingen), Carol Diethe (Fortrose), Ralf Eichberg (Naumburg / Saale), Paolo D'Iorio (Oxford), Manuel Dries (Oxford), Nikolaos Loukidelis (Berlin), Karl Grob (Historisch-Kritische Gottfried Keller-Ausgabe, Zürich), Lothar Kreimendahl (Mannheim), Enrico Müller (Berlin), Claudia Schmolders (Berlin), Annette Sommer (Broggingen), Paul van Tongeren (Nijmegen), Vivetta Vivarelli (Florenz), Christof Windgätter (Berlin) und Alexander-Maria Zibis (Nijmegen). Ermutigend war der Zuspruch der externen Evaluatoren unseres Unternehmens, Marco Brusotti (Lecce), Beatrix Himmelmann (Tromsö) und Annemarie Pieper (Basel). Die kritisch begleitende Kommission der Heidelberger Akademie hat wichtige Anregungen gegeben. Wohlwollend und unermüdlich unterstützt haben die Arbeit am Kommentar vor allem Gerd Theißen (Heidelberg) in seiner Eigenschaft als Sekretar der Philosophisch-Historischen Klasse der Heidelberger Akademie sowie deren von Marion Freerk koordinierte Geschäftsstelle. Wichtig war auch die Zusammenarbeit mit der Klassik Stiftung Weimar, Herzogin Anna Amalia Bibliothek, wo Nietzsches persönliche Bücher aufbewahrt werden. Von diesen Büchern haben wir Digitalisate erstellen lassen. Dem Direktor der Herzogin Anna Amalia Bibliothek, Michael Knoche, sowie Erdmann von Wilamowitz-Moellendorff sind wir für die gute Kooperation sehr verbunden.

Besonders fruchtbar waren innerhalb der Forschungsstelle Nietzsche-Kommentar der Austausch und die Zusammenarbeit mit Jochen Schmidt. Im Falle der *Dionysos-Dithyramben* hat er einen Kommentar vorgelegt, den ich für die Drucklegung ergänzt habe. Aber nach wie vor verdiente es dieser Text, unter Jochen Schmidts Namen veröffentlicht zu werden. Aus Bescheidenheit lehnte er dies ab.

Als studentische und wissenschaftliche Hilfskräfte waren an Vorarbeiten zum vorliegenden Kommentar im Laufe der Jahre Hannah Grosse Wiesmann

(2008–2010), Sita Maria Kattanek (2008–2010), Christine Elisabeth Kohli (2010–2012) und Daniel Unger (seit 2011) beteiligt, an den Korrekturen überdies Julia Maas und Raphael Benjamin Rauh. Frau Kohli war verantwortlich für die Übersetzungen aus dem Französischen. Herr Unger hat nicht nur die Überprüfung der späten Nachlasstexte anhand von KGW IX geleistet, sondern auch wichtige Hinweise zum Nietzsche-Wagner-Komplex gegeben, die unmittelbar in den Kommentar einfließen konnten. Eigene Kommentarbeiträge hat Frau Grosse Wiesmann mit Ausführungen zu Nietzsches Retraktionen seiner Werke in *Ecce homo* geleistet; dort hat sie insbesondere die Materialien zu GT bis Za zusammengestellt. Frau Gabriele Schulz hat sämtliche Nietzsche-Zitate überprüft. Ihnen allen gebührt großer Dank. Mir selbst gebührt bestenfalls Nachsicht für Fehler, die stehen geblieben sind.

Andreas Urs Sommer

Freiburg im Breisgau, im Frühjahr 2012

## Hinweise zur Benutzung

Der Aufbau des Kommentars zu jeder einzelnen Schrift ist gleich: Ein *Überblickskommentar* klärt grundlegende Fragen zur Entstehung, zu den Quellen, zu Konzeption und Struktur des jeweiligen Werkes und zu seiner Wirkungsgeschichte. Der *Stellenkommentar* ist lemmatisiert und beginnt mit der Seiten- und Zeilenangabe der jeweils zu kommentierenden Stelle nach dem entsprechenden Band der *Kritischen Studienausgabe* (KSA), darauf folgt das Text-Zitat in Kursivschrift und dann der Kommentar. Die KSA-Bandnummer entspricht der Bandnummer des Kommentars. Nietzsches Name wird mit N. abgekürzt.

Querverweise innerhalb eines Werk-Kommentars werden mit dem Kürzel NK (für Nietzsche-Kommentar) ohne Bandangabe angezeigt. Den Querverweisen auf andere Kommentare ist die jeweilige Bandnummer der KSA beigelegt, dann folgen wie bei den Verweisen innerhalb eines Kommentars die KSA-Seiten- und Zeilenangaben.

Nietzsches Werke werden ebenso wie andere häufig zitierte Quellen nach dem jedem Band beigegebenen Siglenverzeichnis gekennzeichnet. Notate aus dem Nachlass sind mit der in KGW / KSA fixierten Nummer versehen, nach dem Schema: NL Jahr, KSA-Band, Fragmentnummer, KSA-Seitenzahl, ggf. KSA-Zeilenzahl (z. B.: NL 1888, KSA 13, 22[28], 597, 5–8). Briefe werden zitiert: X. an Y., Datum, KSB- oder KGB-Band, Briefnummer (mit Nr.), Seitenzahl (mit S.), ggf. Zeilenzahl (z. B.: N. an Franziska N., 22. 08. 1888, KSB 8, Nr. 1093, S. 395, Z. 4). Um trotz der Zahlenhäufung klare Zuordnungen zu ermöglichen, werden bei den Briefen die Abkürzungen „Nr.“, „S.“ und „Z.“ beibehalten.

Soweit Forschungsliteratur und Quellen aus Platzgründen nur abgekürzt (Autornachname Erscheinungsjahr, Seite) zitiert werden, ist im Literaturverzeichnis am Ende jedes Teilbandes der jeweilige Titel leicht zu identifizieren. Jeder Teilband enthält überdies ein Namensregister.

# Siglenverzeichnis

- AA Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. 1. Abtheilung: Werke, 9 Bde., Berlin / Leipzig 1902–1923.
- AC Nietzsche, Friedrich: Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum [1888], in: KSA 6, S. 165–254.
- BAW Nietzsche, Friedrich: Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe: Werke, 5 Bde. [Jugendschriften 1854–1869], München 1933–1940.
- BN [Oehler, Max:] Nietzsches Bibliothek = Vierzehnte Jahrgabe der Freunde des Nietzsche-Archivs, Weimar 1942.
- BNO Nietzsche, Friedrich: Briefwechsel mit Franz Overbeck, hg. von Richard Oehler und Carl Albrecht Bernoulli, Leipzig 1916.
- BUB Aus der Basler Universitätsbibliothek während der Entstehung der *Geburt der Tragödie* ausgeliehene Bücher.
- CBT Friedrich Nietzsche. Chronik in Bildern und Texten. Im Auftrag der Stiftung Weimarer Klassik zusammengestellt von Raymond J. Benders und Stephan Oettermann unter Mitarbeit von Hauke Reich und Sibylle Spiegel, München / Wien 2000.
- CV Nietzsche, Friedrich: Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern, in: KSA 1, S. 753–792.
- DD Nietzsche, Friedrich: Dionysos-Dithyramben [1888], in: KSA 6, S. 375–411.
- DFGA Nietzsche, Friedrich: Digitale Faksimile Gesamtausgabe nach den Originalmanuskripten und Originaldrucken der Bestände der Klassik Stiftung Weimar, hg. von Paolo D'Iorio, unter <http://www.nietzschesource.org/facsimiles/DFGA>.
- DW Nietzsche, Friedrich: Die dionysische Weltanschauung, in: KSA 1, S. 551–577.
- EH Nietzsche, Friedrich: Ecce homo. Wie man wird, was man ist [1888], in: KSA 6, S. 255–374.
- FW Nietzsche, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft („la gaya scienza“) [1882/87], in: KSA 3, S. 343–651.
- GD Nietzsche, Friedrich: Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt [1888], in: KSA 6, S. 55–161.
- GM Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift [1887], in: KSA 5, S. 245–412.
- GMD Nietzsche, Friedrich: Das griechische Musikdrama, in: KSA 1, S. 515–532.

- GoA Nietzsche's Werke, Leipzig 1894–1911 u. ö. [Großoktav-Ausgabe].
- GoAK Nietzsche's Werke [Großoktav-Ausgabe, soweit von Fritz Koegel ediert], Leipzig 1894–1897.
- GSA Goethe- und Schiller-Archiv, Weimar.
- GSD Wagner, Richard: Gesammelte Schriften und Dichtungen, 10 Bände, Leipzig 1907.
- GT Nietzsche, Friedrich: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik [1872], in: KSA 1, S. 9–156.
- GTG Nietzsche, Friedrich: Die Geburt des tragischen Gedankens, in: KSA 1, S. 579–599.
- GWC Nietzsche, Friedrich: Gesetz wider das Christenthum [1888], in: KSA 6, S. 254 [angehängt an AC].
- HkP Nietzsche, Friedrich: Homer und die klassische Philologie. Ein Vortrag [1869], in: KGW II 1, S. 247–269.
- IM Nietzsche, Friedrich: Idyllen aus Messina [1882], in: KSA 3, S. 333–342.
- JGB Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft [1886], in: KSA 5, S. 9–243.
- KGB Nietzsche, Friedrich: Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin / New York 1975 ff.
- KGW Nietzsche, Friedrich: Werke. Kritische Gesamtausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin / New York 1967 ff.
- KGW IX Nietzsche, Friedrich: Werke. Kritische Gesamtausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Neunte Abteilung. Der handschriftliche Nachlaß ab Frühjahr 1885 in differenzierter Transkription, hg. von Marie-Luise Haase, Michael Kohlenbach und Martin Stingelin, Berlin / New York 2001 ff.
- Kr I-IV Krummel, Richard Frank: Nietzsche und der deutsche Geist. Ausbreitung und Wirkung des Nietzscheschen Werkes im deutschen Sprachraum bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges. Ein Schrifttumsverzeichnis der Jahre 1867–1945, 4 Bde., Berlin / New York 1998–2006.
- KSA Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 3. Auflage, München / Berlin / New York 1999.
- KSA 14 Colli, Giorgio / Montinari, Mazzino: Friedrich Nietzsche. Kommentar zu den Bänden 1–13 [der KSA].
- KSB Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 2. Auflage, München / Berlin / New York 2003.

- MA I-II Nietzsche, Friedrich: Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister [1878/86] = KSA 2.
- M Nietzsche, Friedrich: Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile [1881], in: KSA 3, S. 9–331.
- MD Nietzsche, Friedrich: Mahnruf an die Deutschen, in: KSA 1, S. 891–897.
- Mp ... Mappensignaturen in N.s Nachlass (Goethe-Schiller-Archiv, Weimar).
- NH Ottmann, Henning (Hg.): Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart / Weimar 2000.
- NJ Nietzsche, Friedrich: Ein Neujahrswort an den Herausgeber der Wochenschrift „Im neuen Reich“, in: KSA 1, S. 793–797.
- NK Der vorliegende Nietzsche-Kommentar. Querverweise innerhalb eines Werk-Kommentars werden mit dem Kürzel NK ohne Bandangabe angezeigt. Den Querverweisen auf andere Kommentare ist die jeweilige Bandnummer der KSA beigelegt, dann folgen wie bei den Verweisen innerhalb eines Kommentars die KSA-Seiten- und Zeilenangaben.
- NL Nietzsche, Friedrich: Nachlass, zitiert nach KSA oder KGW.
- NLex Niemeyer, Christian (Hg.): Nietzsche-Lexikon, Darmstadt 2009.
- NLex<sup>2</sup> Niemeyer, Christian (Hg.): Nietzsche-Lexikon, 2. durchgesehene und erweiterte Auflage, Darmstadt 2011.
- NPB Campioni, Giuliano / D'Iorio, Paolo / Fornari, Maria Cristina / Fronterotta, Francesco / Orsucci, Andrea (Hg.), unter Mitarbeit von Müller-Buck, Renate: Nietzsches persönliche Bibliothek, Berlin / New York 2003.
- NW Nietzsche, Friedrich: Nietzsche contra Wagner. Aktenstücke eines Psychologen [1888], in: KSA 6, S. 413–445.
- NWB Nietzsche Research Group (Nijmegen) unter Leitung von Paul van Tongeren, Gerd Schank und Herman Siemens (Hg.): Nietzsche-Wörterbuch, Berlin / New York 2004 ff.
- PHG Nietzsche, Friedrich: Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen [1873], in: KSA 1, S. 799–872.
- PP Schopenhauer, Arthur: Parerga und Paralipomena.
- RE Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen herausgegeben von Georg Wissowa, fortgeführt von Wilhelm Kroll und Karl Mittelhaus, Stuttgart 1890–1978.
- SA I-IV Nietzsche, Friedrich: Werke in drei Bänden und 1 Indexband, hg. von Karl Schlechta, München 1954–1965 u. ö. [zitiert nach der Ausgabe München 1999, Indexband München 1984].

- SGT Nietzsche, Friedrich: Sokrates und die griechische Tragoedie, in: KSA 1, S. 601–640.
- ST Nietzsche, Friedrich: Socrates und die Tragoedie, in: KSA 1, S. 533–549.
- TA Nietzsches Werke. Taschen-Ausgabe, 11 Bde., Leipzig o. J. [1906–1912 u. ö.].
- UB I DS Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller [1873], in: KSA 1, S. 157–242.
- UB II HL Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben [1874], in: KSA 1, S. 243–334.
- UB III SE Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher [1874], in: KSA 1, S. 335–427.
- UB IV WB Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemässe Betrachtungen. Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth [1876], in: KSA 1, S. 429–510.
- ÜK Übersichtskommentar innerhalb von NK (danach Werksigle).
- VM Nietzsche, Friedrich: Menschliches, Allzumenschliches. Anhang: Vermischte Meinungen und Sprüche [1879], in: MA II.
- W ... Heftsignaturen in N.s Nachlass (Goethe-Schiller-Archiv, Weimar).
- WA Nietzsche, Friedrich: Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem [1888], in: KSA 6, S. 9–53.
- WL Nietzsche, Friedrich: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne [1873], in: KSA 1, S. 873–890.
- WNB Weimarer Nietzsche-Bibliographie, hg. von der Stiftung Weimarer Klassik, Herzogin Anna Amalia Bibliothek, bearbeitet von Susanne Jung / Frank Simon-Ritz / Clemens Wahle / Erdmann von Wilamowitz-Moellendorff / Wolfram Wojtecki, 5 Bde., Stuttgart / Weimar 2000–2002.
- WS Nietzsche, Friedrich: Der Wanderer und sein Schatten [1880], in: MA II.
- WWV Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung.
- WzM<sup>1</sup> Nietzsche, Friedrich: Der Wille zur Macht. Erste Fassung = GoA 15, Leipzig 1901 [zitiert mit Abschnittnummer].
- WzM<sup>2</sup> Nietzsche, Friedrich: Der Wille zur Macht. Zweite Fassung = GoA 15 und 16, Leipzig 1911 [zitiert mit Abschnittnummer].
- Za Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen [1883/85] = KSA 4.
- ZB Nietzsche, Friedrich: Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten. Sechs öffentliche Vorträge [1872], in: KSA 1, S. 641–752.

## Editorische Zeichen

[...]	Auslassung durch den Kommentator
[xyz]	Hinzufügung durch den Kommentator
⟨xyz⟩	Hinzufügung der Herausgeber im zitierten Text
「xyz」	Zusatz N.s
<del>xyz</del>	von N. durchgestrichener Text
/	Vers-, Zeilenwechsel in einem Zitat
//	Strophenwechsel in einem zitierten Gedicht
/Zahl/	Seitenwechsel in einem Zitat
- - -	Bei Zitaten aus Manuskripten: Text bricht ab
[- - -]	Bei Zitaten aus Manuskripten: unlesbare Worte
[+ + +]	Bei Zitaten aus Manuskripten: Lücke im Text



**Der Antichrist.  
Fluch auf das Christenthum.**



# I Überblickskommentar

## 1 Entstehungs- und Textgeschichte

Den Winter 1887/88 verbrachte N. in Nizza, von wo aus er sich am 03. 02. 1888 an Franz Overbeck in Basel wandte. In diesem Brief (KSB 8, Nr. 984, S. 242, Z. 8–28) sah er zum einen „die Umriss der ohne allen Zweifel ungeheuren Aufgabe, die jetzt vor mir steht“, aufsteigen, beklagte zum anderen aber „ganze Tage und Nächte“, „wo ich nicht mehr wußte, wie leben und wo mich eine schwarze Verzweiflung ergriff, wie ich sie bisher noch nicht erlebt habe. Trotzdem weiß ich, daß ich weder rückwärts, noch rechts, noch links weg entschlüpfen kann: ich habe gar keine Wahl.“ Weiter heißt es: „Man soll jetzt nicht von mir ‚schöne Sachen‘ erwarten: so wenig man einem leidenden und verhungerten Thiere zumuthen soll, daß es mit Anmuth seine Beute zerreißt. Der jahrelange Mangel einer wirklich erquickenden und heilenden menschlichen Liebe, die absurde Vereinsamung, die es mit sich bringt, daß fast jeder Rest von Zusammenhang mit Menschen nur eine Ursache von Verwundungen wird: das Alles ist vom Schlimmsten und hat nur Ein Recht für sich, das Recht, nothwendig zu sein.“ „Schöne Sachen“ hat N. 1888 vielleicht mit Ausnahme der *Dionysos-Dithyramben* tatsächlich nicht mehr verfertigt. Briefstellen wie diese, so aufschlussreich sie sein mögen, verleiten dazu, die Produkte von N.s letztem Schaffensjahr als Erzeugnisse eines desolaten physischen und psychischen Zustandes zu verharmlosen und sie allenfalls für bio- und pathographisch einschlägig zu halten. Damit verfehlt man aber die eigentlichen, in N.s Augen welt- und moralerschütternden Probleme, die diese Schriften aufwerfen und zu bewältigen beabsichtigen. Das im Brief an Overbeck beschworene „Recht, nothwendig zu sein“, bedeutet gerade, dass es nicht die individuelle Situation ist, die jene Schriften bestimmen soll, sondern vielmehr das, was der Welt insgesamt nottut. Seine eigene Anfälligkeit für Krankheit und Leiden aller Art interpretierte N. als eine (der *décadence* geschuldete) Überempfindlichkeit für die geheimen Leiden der Kultur. Zweifellos ist N. Anfang 1889 in einen pathologischen Zustand gefallen, der bald die Züge irreversibler Demenz annahm. (Früher hat man dafür – trotz erbitterter Gegenrede von Elisabeth Förster-N. – gerne eineluetische Infektion dafür verantwortlich gemacht; jüngste medizinhistorische Studien anhand der überlieferten Symptome legen eher ein Meningeom – Sax 2003 – oder ein MELAS-Syndrom – Koszka 2009 u. 2010 – nahe, wobei sich der Verdacht aufdrängt, dass die retrospektiven Diagnosen ohne neue Materialevidenzen den jeweiligen medizinischen Moden der Gegenwart folgen.) Dennoch ändert der Ausbruch der

Krankheit nichts daran, dass N.s Werke und Aufzeichnungen von 1888/89 *philosophische* Aufmerksamkeit verdienen.

Am 13. 02. 1888 berichtete N. Heinrich Köselitz: „Ich habe die erste Niederschrift meines ‚Versuchs einer Umwerthung‘ fertig: es war, Alles in Allem, eine Tortur, auch habe ich durchaus noch nicht den Muth dazu. Zehn Jahre später will ichs besser machen.“ (KSB 8, Nr. 991, S. 252, Z. 63–66) Bei diesem „Versuch“ handelt es sich um die Nachlasshefte W II 1, W II 2 und W II 3; zehn Jahre sollte die Ausarbeitung aber nicht mehr warten müssen. Am 2. April verließ N. Nizza in Richtung Turin, wo er, weil er in den falschen Zug gestiegen war, erst am 5. April anlangte: „Das ist wirklich die Stadt, die ich jetzt brauchen kann!“, heißt es im Brief an Köselitz vom 07. 04. 1888 (KSB 8, Nr. 1013, S. 285, Z. 45 f.). In dieser Zeit entstanden *Der Fall Wagner* sowie die Nachlasshefte W II 5 und W II 6. Schon Anfang Juni zog es N. das siebte und letzte Mal ins Engadin, nach Sils-Maria, wo er bis zum 20. September weilen sollte. Die Nachrichten, die er über seinen Gesundheitszustand beispielsweise Overbeck am 04. 07. 1888 schickte, klangen allerdings wenig hoffnungsfroh: „Die Lebenskraft ist nicht mehr intakt.“ (KSB 8, Nr. 1056, S. 347, Z. 21 f.) Dennoch wurde N. im Sommer 1888 von einem „Rausch zur Entscheidung“ (Schellong 1981, 360) ergriffen.

Am „letzten Sonntag des / Monat August 1888“ setzte N. seinen letzten „Entwurf des / Plans zu: / der Wille zur Macht. / Versuch / einer Umwerthung aller Werthe“ (NL 1888, KSA 13, 18[17], 537) auf. Dieser „Entwurf“ sieht ein vier Bücher umfassendes Werk vor, das – wie später *Der Antichrist* (AC) – mit einem Vorspann unter dem Titel „**Wir Hyperboreer**“ einsetzt. Das erste Buch trägt die Überschrift „was ist Wahrheit?“, umfasst eine „Psychologie des Irrthums“, Erörterungen zum „Werth von Wahrheit und Irrthum“ und zum „Willen zur Wahrheit“. In einem zweiten Buch hätte die „Herkunft der Werthe“ anhand der „Metaphysiker“, der „homines religiosi“, der „Guten“ und „Verbesserer“ zur Diskussion gestanden (ebd.). Das dritte Buch, betitelt „Kampf der Werthe“, sollte gemäß Entwurf „Gedanken über das Christenthum“ ebenso wie eine „Physiologie der Kunst“ und eine „Geschichte des europäischen Nihilismus“ beinhalten, während das vierte den „grossen Mittag“ verkündigte, wiederum in drei Kapiteln: „Das Princip des Lebens ‚Rangordnung‘“, „Die zwei Wege“ und „Die ewige Wiederkunft“ (ebd., 538). Schon auf der in der Erstauflage der *Genealogie der Moral* 1887 abgedruckten Liste von „Friedrich Nietzsche’s Schriften nach den Jahren ihrer Entstehung“ wird unter den in Vorbereitung befindlichen Schriften „Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe. In vier Büchern“ genannt. Dem letzten Plan des „Willens zur Macht“ in 18[17] folgend, stellte N. im August 1888 einige Fragmente aus der Zeit von 1886/87 zusammen (Mp XVII

3b und Mp XVII 3c in KSA 12, 247–338), die zeigen, dass es vor allem auch um die Verwertung von älteren Aufzeichnungen ging, die dann teilweise in die Schriften von 1888 einfließen. *Der Antichrist* in der endgültigen Gestalt hat mit diesem Plan kaum Ähnlichkeiten, denn bald schon gab N. die Idee eines „Willen zur Macht“ genannten Werkes auf (vgl. z. B. Montinari 1996, Müller-Lauter 1995 u. Kuhn 1995).

Dafür avancierte Anfang September der Untertitel dieses Projektes zum Haupttitel: Eine ebenfalls vier Bücher umfassende „**Umwerthung aller Werthe**“ stellt nach wie vor eine „Philosophie der ewigen Wiederkunft“ (Hauptüberschrift dieses Buches: „Dionysos“) an den Schluss, aber bereits den „Antichrist. Versuch einer Kritik des Christenthums“ als erstes Buch an den Beginn des Werkes (NL 1888, KSA 13, 19[8], 545). Ein weiterer, sehr ähnlicher Entwurf ist einige Wochen jünger (NL 1888, KSA 13, 22[14], 589). Gemäß dem Brief vom 07. 09. 1888 an Meta von Salis schrieb N. am 3. September die Vorrede zur „Umwerthung“ – „die stolzeste Vorrede, die vielleicht bisher geschrieben worden ist“ (KSB 8, Nr. 1102, S. 410, Z. 19–21). Tatsächlich begann N. im Sommer 1888 mit der Ausarbeitung des „Müssiggangs eines Psychologen“, den er schließlich in *Götzen-Dämmerung* umtauft (vgl. NK ÜK GD 1). Das Material zu diesem Werk bildet gleichzeitig die Grundlage von AC, so dass man beide Werke als Zwillinge bezeichnen kann (vgl. Montinari 1984, 72; Stegmaier 1994, 31 paart AC mit *Ecce homo* zum Zwilling).

In Sils-Maria lebte N. bis zum 20. September und begab sich dann auf eine abenteuerliche Rückfahrt nach Turin (vgl. EH GD 3, KSA 6, 355 f.). Am 30. September wird dort das Manuskript des ersten Buches der „Umwerthung aller Werthe“, *Der Antichrist*, druckfertig. „Es hat eine Energie und Durchsichtigkeit“, heißt es bereits am 14. 09. 1888 in einem Brief an Overbeck, „welche vielleicht von keinem Philosophen je erreicht worden ist. Es scheint mir, als ob ich mit Einem Male schreiben gelernt hätte. Was den Inhalt, die Leidenschaft des Problems betrifft, so schneidet dieses Werk durch Jahrtausende hindurch – [...], und ich will schwören, daß Alles, was je zur Kritik des Christenthums gedacht und gesagt worden, eitel Kinderei dagegen ist.“ (KSB 8, Nr. 1115, S. 434, Z. 44–52) Die „Umwerthung aller Werthe“ wurde nun zu N.s Hauptaufgabe, zu der alles andere – etwa die Auseinandersetzung mit Wagner, die im zeitgleich erscheinenden *Fall Wagner* dokumentiert ist – bloße Präludien darstellten. Am 4. Oktober meldete N. seinem Verleger Naumann: „Befinden bedeutend verbessert. Mein Sommer war ganz unerträglich.“ (KSB 8, Nr. 1124, S. 446, Z. 15 f.).

Im Oktober ist noch immer von vier Büchern der „Umwerthung“ die Rede – „sie erscheinen einzeln“, schrieb N. an Overbeck am 18. 10. 1888 (KSB 8, Nr. 1132, S. 453, Z. 14). Am 30. 10. 1888 kündigte N. Heinrich Köselitz

*Ecce homo* an, dessen Fertigstellung er am 13. und 14. November in verschiedenen Briefen bekanntgab. „Das Ganze ist das Vorspiel der Umwerthung aller Werthe, das Werk, das fertig vor mir liegt: ich schwöre Ihnen zu, daß wir in zwei Jahren die ganze Erde in Convulsionen haben“, ließ N. Georg Brandes am 20. 11. 1888 wissen (KSB 8, Nr. 1151, S. 482, Z. 17–20). Von einem „unvergleichlichen Wohlbefinden, das einzig in meinem Leben dasteht“, sprach er schon am 06. 11. 1888 Constantin Georg Naumann gegenüber (KSB 8, Nr. 1139, S. 464, Z. 12f.).

Aus dem Brief an Brandes vom 20. 11. 1888 wie aus dem an Paul Deussen vom 26. 11. 1888 geht hervor, dass N. von nun an die „Umwerthung aller Werthe“ für vollendet hielt; statt aus vier Büchern sollte sie nur noch aus einem, dem vollendeten *Antichrist* bestehen: „Meine Umwerthung aller Werthe, mit dem Haupttitel ‚**der Antichrist**‘ ist fertig. In den nächsten Jahren habe ich die Schritte zu thun, um das Werk in 7 Sprachen übersetzen zu lassen; die erste Auflage in jeder Sprache c. eine Million Exemplare.“ (KSB 8, Nr. 1159, S. 492, Z. 10–15) In der Nachschrift dieser an Deussen gerichteten Zeilen heißt es zum wiederholten Male: „Meine Gesundheit ist jetzt wundervoll, ich bin dem Stärksten gewachsen.“ (Ebd., S. 493, Z. 54 f., vgl. zur Entbehrlichkeit weiterer „Umwerthungs“-Bücher NK KSA 6, 114, 8–12; manche neuen Forschungsbeiträge gehen trotz EH Prolog, KSA 6, 264, 6 f. und den Erläuterungen KSA 14, 463 freilich davon aus, dass N. weiterhin an einer vier Bücher umfassenden Umwertung festgehalten habe, vgl. Drochon 2009 und Brobjer 2011; siehe dagegen NK KSA 6, 355, 17 f. u. 356, 8 f. u. Winteler 2009).

Anfang Dezember sah sich N. mehr und mehr in der Rolle des politischen Agitators. So ist in einem Briefentwurf von Anfang Dezember 1888 an Georg Brandes zu lesen: „Wir sind eingetreten in die große Politik, sogar in die allergrößte... Ich bereite ein Ereigniß vor, welches höchst wahrscheinlich die Geschichte in zwei Hälften spaltet, bis zu dem Punkte, daß wir eine neue Zeitrechnung haben werden: von 1888 als Jahr Eins an. Alles, was heute oben auf ist, Triple-Allianz, sociale Frage geht vollständig über in eine Individuen-Gegensatz-Bildung: wir werden Kriege haben, wie es keine giebt, aber nicht zwischen Nationen, nicht zwischen Ständen: Alles ist auseinander gesprengt, – ich bin das furchtbarste Dynamit, das es giebt. – Ich will in 3 Monaten Aufträge zur Herstellung einer Manuscript-Ausgabe geben von ‚Der Antichrist. Umwerthung aller Werthe‘, sie bleibt vollkommen geheim: sie dient mir als Agitations-Ausgabe. [...] Da es sich um einen Vernichtungsschlag gegen das Christenthum handelt, so liegt auf der Hand, daß die einzige internationale Macht, die ein Instinkt-Interesse an der Vernichtung des Christenthums hat, die Juden sind – hier giebt es eine Instinkt-Feindschaft, nicht etwas ‚Eingebildetes‘ wie bei irgend welchen ‚Freigeistern‘

oder Socialisten — ich mache mir den Teufel was aus Freigeistern. Folglich müssen wir aller entscheidenden Potenzen dieser Rasse in Europa und Amerika sicher sein — zu alledem hat eine solche Bewegung das Großcapital nöthig. Hier ist der einzige natürlich vorbereitete Boden für den größten Entscheidungs-Krieg der Geschichte: das Übrige von Anhängerschaft kann erst nach dem Schlage in Betracht gezogen werden. Diese neue Macht, die sich hier bilden wird, dürfte im Handumdrehn die erste Weltmacht sein: zugegeben daß zunächst die herrschenden Stände die Partei des Christenthums ergreifen, so ist die Axt ihnen insofern an die Wurzel (gelegt), als gerade alle starken und lebendigen Individuen aus ihnen unbedingt ausscheiden werden. Daß alle geistig ungesunden Rassen im Christenthum den Glauben der Herrschenden bei dieser Gelegenheit empfinden, folglich für die Lüge Partei nehmen werden, das zu errathen braucht man nicht Psycholog zu sein. Das Resultat ist, daß hier das Dynamit alle Heeresorganisation alle Verfassung sprengt: daß die Gegnerschaft nicht Anderes constituirt und auf Krieg ungeübt dasteht. Alles in Allem, werden wir die Offiziere in ihren Instinkten für uns haben: daß es im aller höchsten Grad unehrenhaft, feige, unreinlich ist, Christ zu sein, dies Urtheil trägt man unfehlbar aus meinem ‚Antichrist‘ mit sich fort.“ (KSB 8, Nr. 1170, S. 500 f., Z. 4–48) Freilich scheint N. einen solchen, für Brandes bestimmten Brief ebensowenig abgeschickt zu haben wie die zur selben Zeit entstandenen Schreiben an Bismarck und Kaiser Wilhelm II. (KSB 8, Nr. 1171–1173, S. 503 f.; Cameron / Dombowsky 2008, 241 bringen die Entstehung von AC mit dem Wiedererstarken der Idee des christlichen Staates in den achtziger Jahren in Verbindung). Die judentumskritischen Passagen von AC haben N. an der Einschätzung offensichtlich nicht irremacht, dass sich „das ganze jüdische Großkapital“ (an Köselitz, 09.12. 1888, KSB 8, Nr. 1181, S. 515, Z. 88) seiner Bewegung anschließen werde. Die antichristliche Allianz von N., den „Offizieren“ und dem „jüdischen Großkapital“ klingt auch in einigen Nachlassfragmenten dieser Zeit an. An eine sofortige Publikation von AC qua „Umwertung“ dachte N. nicht; erst sollten Übersetzungen in Angriff genommen werden. Gemäß EH WA 4, KSA 6, 363, 34–364, 1 war der „zerschmetternde[.] Blitzschlag der Umwertung“ erst für 1890 geplant, worauf auch die Briefe an Naumann vom 07. 09. 1888, 18. 09. 1888 und vom 06. 11. 1888 klar hinweisen. In einem Einschub zu NW Wir Antipoden, den N. aber wieder fallen ließ, wird ebenfalls das Jahr 1890 mit Ausrufezeichen als Zeitpunkt der Umwertung anvisiert (KSA 14, 525; auch in dem 1883 spielenden, N. bekannten Roman *Un crime d’amour* von Paul Bourget wird die Ankunft des Antichrist für 1890 in Aussicht gestellt — Bourget o. J., 19).

Nach dem 3. Januar 1889, N.s Zusammenbruch, war an eine Publikation von AC zunächst nicht mehr zu denken. Overbeck schrieb, nachdem er das

Manuskript in Turin sichergestellt hatte, es sorgfältig ab (dieses Manuskript ist überliefert im Nachlass Franz Overbeck, Universitätsbibliothek Basel, A 311). Das Druckmanuskript von N.s Hand mit einigen Korrekturen von Köselitz hat sich erhalten; es hat zwei Titelblätter: Das erste, ältere trägt die Aufschrift: „Der Antichrist. / Versuch einer Kritik des Christenthums. / Erstes Buch / der Umwerthung aller Werthe.“; auf dem zweiten steht: „Der Antichrist. / Fluch auf das Christenthum.“ Gestrichen hat N. auf diesem zweiten Blatt schließlich noch den Untertitel „Umwerthung aller Werthe“ (KSA 14, 434 f.).

Erstmals veröffentlicht wurde AC mit dem Untertitel „Versuch einer Kritik des Christenthums“ 1895 im achten Band der von Fritz Koegel herausgegebenen Großoktav-Ausgabe von N.s Werken. Dabei wurden die Korrekturen von Köselitz stillschweigend übernommen und vier Stellen, die Elisabeth Förster-N. anrühlich erschienen, unterschlagen – freilich nicht ganz stillschweigend. Koegel schreibt in seinem Nachbericht: „An einer Stelle sind fünf, an einer andern vier Zeilen weggelassen, an zwei andern Orten je ein Wort.“ (GoAK 8, Nachbericht, IV) Die Auslassungen wurden in den späteren, vom Weimarer N.-Archiv verantworteten Ausgaben übernommen. Die vier im Stellenkommentar erläuterten Veränderungen betreffen KSA 6, 200, 14 f.; 207, 32–208, 3; 211, 6 sowie 253, 16–20. Einen Text ohne die vier Sinnentstellungen publizierte Karl Schlechta 1956, während Erich F. Podach 1961 noch GWC dem AC-Textcorpus zuschlug. Den ersten zuverlässigen Text bieten Giorgio Colli und Mazzino Montinari 1969 in KGW VI 3.

## 2 N.s werkspezifische Äußerungen

Während N. in *Ecce homo* mehr oder weniger kritischen Rückblick auf seine früheren Schriften hält und deren Gehalt teilweise völlig neu perspektiviert, um seinen Denkweg als linear und konsequent erscheinen zu lassen, wird AC in diesen Retraktionen bewusst ausgespart. *Ecce homo* sollte ja die Leser erst auf das Erscheinen der „Umwerthung aller Werthe“ vorbereiten: „In Voraussicht, dass ich über Kurzem mit der schwersten Forderung an die Menschheit herantreten muss, die je an sie gestellt wurde, scheint es mir unerlässlich, zu sagen, wer ich bin.“ (EH Vorwort 1, KSA 6, 257, 3–6) Das Werk ist keineswegs nur ein Lebensrückblick, sondern eine Selbstverständigung im Blick auf Künftiges, nämlich auf die noch nicht in Druck gegebene „Umwerthung“, über deren Umfang – vier Bücher oder nur ein Buch, nämlich AC – die Angaben und Pläne ja zunächst schwanken. „Umwerthung aller Werthe: das ist meine Formel für einen Akt höchster Selbstbesinnung der Menschheit, der in

mir Fleisch und Genie geworden ist.“ (EH Warum ich ein Schicksal bin 1, KSA 6, 365, 21–24) Passagenweise erscheint *Ecce homo* als eine Art Autohagiographie: Dieses Werk, das AC in Aussicht stellt, das heißt, den Umsturz alles bislang Gültigen, negiert alle heilsgeschichtlichen Konstruktionen des Christentums, bedient sich aber im Ausblick auf die Umwertung und AC selber heilsgeschichtlicher Topik. AC verfolgt noch mehr als alle anderen Schriften N.s performative Absichten; er will in der Welt etwas erreichen, etwas ganz Entscheidendes, etwas absolut Umwälzendes. Er will die herrschende Moral aus ihren religiösen und metaphysischen Angeln heben, um etwas völlig Neues zu initiieren. Demgegenüber hat *Ecce homo* auch den Zweck, dem Antichrist einen „Dysangelisten“, einen Paulus zu ersparen (wie er Jesus nicht erspart geblieben ist), indem der Antichrist seinen eigenen Tatenbericht schreibt.

### 3 Quellen

Da AC im Unterschied etwa zu N.s Aphorismenbüchern, aber etwa auch zur *Götzen-Dämmerung* thematisch sehr klar gegliedert ist, lassen sich zu einzelnen Teilen des Werkes recht eindeutige Zuordnungen von Hauptquellen machen, deren Erkenntnisse N. nach seiner Gewohnheit neu kontextualisiert und amalgamiert. Die Herkunft des verwendeten Wissens wird freilich bewusst verschleiert; in AC werden Quellen kaum genannt und falls doch, dann in polemischer Abgrenzung (z. B. KSA 6, 199, 26–30). Im Einzelnen erfolgen die Nachweise im Stellenkommentar.

Für die Kritik des jüdisch-christlichen Gottesbegriffes in den Abschnitten 16 bis 19 sind Wellhausen 1887 (u. 1883) sowie Dostoïevsky 1886a wichtige Stichwortgeber. Die Darstellung des Buddhismus in den Abschnitten 20 bis 23 ist Oldenberg 1881 verpflichtet. Für die Nachzeichnung der Geschichte Israels, zum Judentum und zum frühen Christentum zog N. Wellhausen 1883 heran, für sein Jesus-Bild trotz aller Polemik Renan 1863/67 (*Vie de Jésus*). Nicht ohne Einfluss blieb auch Tolstoi 1885. Für die Charakterisierung Jesu als Idiot hat N.s wohl sekundär vermittelte Bekanntschaft mit Dostojewskijs gleichnamigem Roman (Dostoïevsky o. J.) Pate gestanden. Die verschiedenen Bände von Renans *Origines du Christianisme* gaben ebenso wie Lippert 1882 Material für die Gestaltung der Ur- und Frühgeschichte des Christentums her. Bei der Präsentation des *Manu-Gesetzes* bezog sich N. auf die wissenschaftlich schon damals unhaltbare Ausgabe von Jacolliot 1876. Das Renaissance-Bild in Abschnitt 61 ist stark von Burckhardt 1869b geprägt. Allgemeine psycho-physiologische Informationen gewann N. aus Féré 1887 u. 1888, während Guyau 1887 spezifisch Religionspsychologisches und Lecky 1873 u. 1879 Kulturgeschichtliches beisteuerten.

## 4 Konzeption und Struktur

Im Unterschied etwa zu *Götzen-Dämmerung* und *Ecce homo* ist AC als eine durchgehende polemische Abhandlung komponiert, die aus Vorwort und 62 Abschnitten besteht. Podach 1961 und Montinari (KSA 14, 448–453) weisen dem Text von AC auch noch das in anderen Manuskriptbeständen überlieferte *Gesetz wider das Christenthum* zu (vgl. NK KSA 6, 254). AC war zunächst konzipiert als erstes Buch einer auf vier Bücher angelegten „Umwerthung aller Werthe“, mit der N. eine weltgeschichtliche Umkehr mittels einer Entmachtung herkömmlicher Moral zu bewirken hoffte. Nach Abschluss von AC stellte er eine Fortführung des „Umwerthungs“-Unternehmens zunächst zurück. Von Ende November 1888 an betrachtete er AC als die ganze „Umwerthung“, die weiterer Teile nicht mehr bedürfe. Der Untertitel, in Entwürfen zunächst „Versuch einer Kritik des Christenthums“ (so auch in den verfälschten Editionen ab 1895), wurde geändert in „Fluch auf das Christenthum“; den Hinweis auf die ursprünglich ebenfalls als Untertitel geführte „Umwerthung aller Werthe“ strich N. schließlich ebenfalls.

AC will in mehreren gedanklichen Anläufen den Nachweis erbringen, dass das Christenthum ein allen natürlichen Lebensregungen feindliches Produkt des Nihilismus sei. Obwohl das Vorwort den gewöhnlichen Leser zunächst abweist – „Dies Buch gehört den Wenigsten“ (167, 2) –, handelt es sich um ein Werk, das N. nach eigenem brieflichem Bekunden für ein Massenpublikum vorsah. Die Kritik, deren Wertungsgrundsätze die Abschnitte 1 bis 7 erläutern, wird aus der „Wir“-Perspektive von „Hyperboreern“ geäußert, denen alles als gut gilt, „was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht“ (170, 2 f.), als schlecht hingegen, was aus Schwäche stammt. Während die christliche (und Schopenhauerische) Tugend des Mitleidens als Mit-Leiden mit den Schwachen scharfer Kritik verfällt, wird die Züchtung eines höheren Typus Mensch propagiert. Gegen diese um traditionelle Moralen unbekümmerten Starken habe das Christenthum einen „Todkrieg“ (171, 20) angezettelt. Werte der *décadence* hätten in der Moderne die Oberhand gewonnen, wofür das Christenthum unmittelbar verantwortlich gemacht wird. Gerade im Mitleid überrede, so N., das Christenthum zum Nichts, verneine es das Leben.

Die Abschnitte 8 bis 14 denunzieren die abendländische Philosophie als ein von der Theologie zuinnerst verdorbenes Unternehmen. Das zeige sich insbesondere an der durch den Protestantismus bestimmten deutschen Philosophie, namentlich bei Kant. Der Philosoph erscheine fast überall als „die Weiterentwicklung des priesterlichen Typus“ (178, 27), während die neu proklamierte Philosophie skeptisch, wissenschaftlich-methodisch und bescheiden sein soll – bescheiden insbesondere in anthropologischer Hinsicht, sei doch der

Mensch bloß das krankhafteste Tier, allerdings auch das interessanteste. Die Vorstellung eines vom Körper unabhängigen Geistes wird der Lächerlichkeit preisgegeben.

Abschnitt 15 leitet zu einer genaueren Analyse des Christentums über, indem es ihm zunächst vollkommene Wirklichkeitsfremdheit im Dienste der Weltverneinung bescheinigt. Darauf folgt in den Abschnitten 16 bis 19 eine „Kritik des christlichen Gottesbegriffs“ (182, 10 f.). Die Herabwürdigung Gottes von einem die Fülle des Lebens „im Guten wie im Schlimmen“ (182, 20 f.) verkörpernden Volksgott zu einem Gott bloß des Guten wird anhand der jüdisch-christlichen Geschichte umrissen. Gott erscheint dann im Christentum als gegen das Leben gerichtete Macht. Es müsse bedenklich stimmen, dass es den „starken Rassen“ (185, 14) Nordeuropas nicht gelungen sei, diesem Gott etwas Stärkeres entgegenzusetzen. Die Abschnitte 20 bis 23 vergleichen zwei „décadence-Religionen“ (186, 6), das Christentum und den Buddhismus. Dabei schneidet der Buddhismus durchwegs besser ab, sei er doch nur am Kampf gegen das Leiden interessiert, anstatt sich mit imaginären Dingen wie Sünde abzugeben. Er unterlasse jeden Zwang ebenso wie Gebet und Askese; Ressentiment sei dem Buddhismus als Produkt höherer Stände ebenso fremd wie der Kampf gegen Andersdenkende. Das Christentum hingegen wolle Barbaren zähmen, indem es sie krank mache.

Mit Abschnitt 24 beginnt die Erörterung der Entstehungs-, Verlaufs-, und Wirkungsgeschichte des Christentums, die sich mit gelegentlichen Unterbrechungen bis Abschnitt 61 erstreckt. Zunächst wird die Entstehung des Christentums als logische Konsequenz des Judentums erörtert, dessen Geschichte als die einer fortlaufenden „Entnatürlichung der Natur-Werthe“ (193, 11), damit als Etablierung einer „ressentiment-Moral“ (192, 17) gegen eine ursprünglich vorherrschende „vornehme[...] Moral“ (192, 16) rekapituliert wird. Das Christentum erscheint als anarchistische Fortsetzung des Judentums, wobei der „psychologische Typus des Erlösers“ aus dem Dekadenzschema ganz herausfällt (Abschnitte 28 bis 35): AC stellt Jesus als zum Heroismus unfähigen „Idiot[en]“ (200, 15) hin, der aus übergroßer Leidensfähigkeit alle Distanz aufgibt, sowie als „grossen Symbolisten“ (206, 13), der ganz in der Liebe aufgeht. Damit wird dem Christentum konsequent die Grundlage seiner Selbstlegitimation entzogen.

Jesu Beispiel sei von den frühen Christen völlig missverstanden worden; insbesondere Paulus soll als „Genie im Hass“ (215, 31 f.) gebrandmarkt werden. Opfertheorie und Unsterblichkeit sind die Instrumente, mit denen die moralische Fälschung des Christentums weltgeschichtlich wirksam geworden sei (Abschnitte 37 bis 46). Insbesondere der Wissenschaft gegenüber bleibe das Christentum radikal ablehnend (Abschnitte 47–49). Die Abschnitte 50 bis 55

entwerfen eine „Psychologie des Glaubens“, derzufolge Überzeugungen Gefängnisse seien, wogegen man sich einzig mit Skepsis und Philologie wappnen könne. Als Gegenmodell zum Christenthum und als Beispiel eines sozial heilsamen Gebrauchs „heiliger Lüge“ bieten die Abschnitte 56 und 57 einen Einblick in das *Gesetzbuch des Manu*, dessen Kastenordnung AC (im Unterschied zu diesbezüglichen Nachlassaufzeichnungen N.s) ausdrücklich gutheißt. Das Christenthum habe, so die Abschnitte 58 bis 61, das Römische Reich untergraben, das kulturelle Erbe der Antike zerstört, sei dem Islam hoffnungslos unterlegen, und habe schließlich in Gestalt der Reformation verheißungsvolle antichristliche Tendenzen der Renaissance im Keime erstickt. Der letzte Abschnitt fasst die Vorwürfe in Form einer Urteilsverkündung noch einmal zusammen, während das angehängte „Gesetz wider das Christenthum“ einzelne seiner Repräsentanten und Repräsentationen als verdammungswürdig aufführt.

## 5 Stellenwert des *Antichrist* in N.s Schaffen

Seit der *Geburt der Tragödie*, die eine Erneuerung der Kultur im Geiste des Wagnerischen Musikdramas und einer neuen Mythologie anstrebte, verstand sich N. ausdrücklich als Philosoph, freilich außerhalb des schulphilosophischen Referenzrahmens. Mehr und mehr nahm sein Denken gegen Ende der siebziger Jahre einen radikalauflärerischen, freigeisterischen Charakter an. Nach Analyse und Destruktion der bisherigen Sinnstiftungen ging N. in den frühen achtziger Jahren auf die Suche nach neuen, „positiven“ Inhalten — eine Suche, die mit den ‚Lehren‘ von *Also sprach Zarathustra* in die Phase ihrer Konsolidierung trat. Diese ‚Lehren‘ nahmen etwa die Gestalt der Ewigen Wiederkunft des Gleichen, des Übermenschen und des Willens zur Macht an. Mitte der achtziger Jahre verlagerte sich das Schwergewicht von N.s Denken auf die Frage nach den Ursprüngen und möglichen Revisionen menschlichen Wertens, der Moral, wie N. dieses Konglomerat des Wertens generalisierend nannte. *Zur Genealogie der Moral* unternahm eine natur- und gattungsgeschichtliche Erklärung der Moral(en) und wies nach, dass alle Moral durch historische Umstände bedingt und nicht als zeitlose Wahrheit geoffenbart sei. In seiner letzten Schaffensphase fasste N. eine „Umwerthung aller Werthe“ ins Auge, die seine Erkenntnisse über den Ursprung der Moral in die Tat umsetzen sollte. AC hätte zunächst ein erster von vier Teilen dieser die bisher gültigen Werte auf den Kopf stellenden „Umwerthung aller Werthe“ sein sollen, bis N. schließlich wie erwähnt nach der Fertigstellung des Textes befand, die ganze *Umwerthung* sei bereits im *Antichrist* enthalten (vgl. z. B. Horneffer 1907, 19 u. 27). Diese Schrift,

die als ein Dekret daherkommt, das keinen Widerspruch duldet, scheint N.s Austritt auch aus dem Kreis der Philosophen zu besiegeln, nachdem er mit GT aus dem Kreis der Philologen ausgetreten war: Das AC angehängte *Gesetz wider das Christentum* bezeichnet den Philosophen als „Verbrecher der Verbrecher“ (254, 13). Die Philosophie stand bisher, so die dieser Verurteilung zugrunde liegende Einschätzung, ganz im Dienste jener lebensfeindlichen Moral, die durch das Christentum die Geschicke der Welt bestimmte. Zugleich setzte N. in AC jenes kritische Geschäft fort, in dem er sich bereits mit den Werken seiner Freigeistphase geübt hatte: Die „Umwerthung“, wie AC sie enthält, ist wesentlich ein Abbruchunternehmen, das nur von Ferne zeigt, worin eine neue Moral bestehen könnte, die nicht dem „Leben“ – N.s sehr offen gehaltene Schlüsselkategorie – abträglich ist. Weil AC nach N.s späten Selbstzeugnissen die vollendete „Umwerthung aller Werthe“ und diese wiederum nach N.s Selbstverständnis von 1888 seine welthistorische Aufgabe war, nahm für ihn die Schrift einen entscheidenden Platz in seinem Gesamtwerk ein.

Wesentlich ist die Frage nach den Adressaten von AC, der sich gemäß Vorwort nur an die „Wenigsten“ richtet – möglichst an die, die noch gar nicht geboren sind –, aber, wie etwa aus dem Brief an Paul Deussen vom 26. 11. 1888 hervorgeht (KSB 8, Nr. 1159, S. 492), gleich in Millionenaufgabe erscheinen soll. Zwischen den Schwachen und den Starken scheint nach AC keine Durchlässigkeit zu bestehen. So kann es für AC eigentlich kein großes Publikum geben, mit dem bereits *Also sprach Zarathustra* – „Ein Buch für Alle und Keinen“ (Za Untertitel, KSA 4, 9) – liebäugelte. Für wen ist AC dann bestimmt? Man darf vermuten, dass die „Wenigsten“ über die Dinge, die N. ihnen in Form rhetorisch inszenierter Geschichte vorträgt (vgl. Stingelin 1996, 121), längst durch N.s frühere Schriften zur Genüge unterrichtet sind. Wirkt AC auf seine berufenen und unberufenen Leserinnen und Leser so, wie das die im Briefentwurf an Brandes von Anfang Dezember 1888 erklärte Absicht war, nämlich das Christsein als „unehrenhaft, feige, unreinlich“ (KSB 8, Nr. 1170, S. 501) zu durchschauen? Werden die „Wenigsten“ das nicht immer schon gewusst haben, wenn sie ihr Handeln doch kaum durch die von AC an den Pranger gestellte christliche Moral des Mitleids und der Schwäche bestimmen ließen? Was ändert denn die christliche Rhetorik der Militärs und Politiker – der „Antichristen der That“ (AC 38, KSA 6, 211, 4) – am Faktum, dass es mit der Christlichkeit der Moderne nicht mehr weit her ist, und dass AC nach N.s eigener Kulturdiagnose damit nur noch auf etwas Sterbendes eindrischt?

„Der Rest folgt daraus“ (254, 31), lautet der „Siebente Satz“ von GWC. Auf gleiche Weise sollte wohl aus der exemplarisch vorgeführten Kritik am Christentum in AC beim Leser die Umwertung aller Werte ‚folgen‘, sich nämlich lebenspraktisch vollziehen. Die Schrift, die verschiedene Methoden der Entlar-

zung (psychologisch, „physiologisch“, philologisch, historisch) virtuos handhabt und durchaus neue Gesichtspunkte zum Tragen bringt, ist auch bedeutsam, weil in ihr N.s vorgebliche Hauptlehren, keine (Ewige Wiederkunft) oder nur noch am Rande (Übermensch) eine Rolle spielen bzw. problematisiert werden (Wille zur Macht, der dem Typus des Erlösers augenscheinlich fehlt). Bei aller Verschärfung in Ton und Botschaft finden sich in N.s Spätwerk Anzeichen einer philosophischen Blickverschiebung — etwa da, wo er einer neuen Form der Skepsis das Wort redet (AC 54). Freilich ist diese Blickverschiebung in der meist nur apologetisch oder polemisch motivierten Rezeptionsgeschichte von AC unterbelichtet geblieben. Die unerhörte Schärfe des Tons hat auf Seiten der Exegeten starke Abwehrreaktionen provoziert.

## 6 Zur Wirkungsgeschichte

Nach N.s Abgleiten in den Wahnsinn wurde die Publikation von AC zunächst zurückgestellt. Sie erfolgte — im Unterschied zu *Ecce homo* — aber doch schon 1895 im Rahmen der ersten Werkausgabe von Fritz Koegel unter der Aufsicht von Elisabeth Förster-N. N.s Schwester unterschlug vier besonders anrühlich erscheinende Stellen, die direkt Jesus (heute KSA 6, 200, 14 f.) oder den amtierenden Kaiser Wilhelm II. (211, 6) zu beleidigen schienen; die an N.s Bibelfestigkeit Zweifel aufkommen ließen (207, 32–208, 3) oder womöglich dessen Größenwahn hätten nahelegen können (253, 16–20). Sie verfolgte eine Politik des literarischen Appeasement und betonte, dass N. den Text nicht selbst veröffentlicht habe, „und daß er wahrscheinlich ursprünglich in einer milderem Tonart niedergeschrieben wurde. Ich will damit nicht behaupten, daß, wenn diese Schrift von ihm selbst herausgegeben worden wäre, sie andere Grundzüge getragen hätte, aber ich glaube, daß, in einem ruhigeren Gemütszustand verfaßt, der Inhalt vielmehr der Ausdrucksweise von ‚Jenseits von Gut und Böse‘ entsprochen haben würde.“ (Förster-Nietzsche 1922, 497) Anstatt auf den Inhalt von AC nun näher einzugehen, bemüht sich Förster-N. um den Nachweis, dass N. dem „echten“ Christentum keineswegs pauschal feindselig gegenübergestanden habe. „Er schätzte die Wirkung der religiösen Erhebung auf Schwache und Leidende gerade bei dem Christentum und dem Buddhismus sehr hoch“ (ebd., 502). „Bis zum Ende seines Denkens hat er eine zarte Liebe für den Stifter des Christentums behalten“ (ebd.) — eine These, die sich bis heute in der theologisch interessierten Literatur anhaltender Beliebtheit erfreut. 1907/08 beschuldigte Förster-N. den gerade verstorbenen Franz Overbeck in einer publizistischen Kampagne, zu der ihr Köselitz Handlangerdienste leistete, in Turin die Manuskripte weiterer drei Bücher der „Umwerthung“ mutwillig lie-

gengelassen zu haben, die damit verloren seien (zum Kontext siehe Emmelius 2012). Dabei wusste sie aus dem ihr bekannten, aber von ihr nie veröffentlichten Brief N.s an Deussen vom 26. 11. 1888 ebenso wie Köselitz sehr wohl, dass N. diese Bücher nie geschrieben und schließlich AC für die ganze „Umwertung“ angesehen hat (vgl. KSA 14, 463).

Freilich waren zu Beginn der AC-Rezeptionsgeschichte die Schock- und Abwehrreaktionen zahlreich, und zwar keineswegs nur unter Theologen. Arthur Drews beispielsweise, der immerhin ein bekannter Leugner der Historizität Jesu war, meinte AC sei „keine Kritik mehr, sondern ein wüstes Geschimpfe, wobei sich Nietzsche in eine Wut hineinredet, wie ein Tobsüchtiger, der die Herrschaft über sich selbst verloren hat. Das ganze Werk von der ersten bis zur letzten Zeile ist fast wie in einem einzigen atemlosen Sturme des Affekts geschrieben.“ (Drews 1904, 484) In dieser AC-Rezeptionslinie dominiert das Motiv der Psychopathologisierung von N.s Spätwerk. Die These ist, in diesen Schriften sei N.s Wahnsinn bereits sichtbar und insbesondere AC als philosophischer Text nicht mehr ernstzunehmen. So schreibt Eugen Fink über AC: „Die Maßlosigkeit bringt sich selbst weithin um die beabsichtigte Wirkung; man überzeugt nicht, wenn man Schaum vor dem Mund hat“ (Fink 1992, 134).

Eine entgegengesetzte AC-Rezeptionslinie hält hingegen zu Pathologisierungstendenzen Abstand und sucht nach dem philosophischen Gehalt von N.s letzten Werken. Diese Rezeptionslinie ist durch Montinaris Nachweis, dass N. den Plan eines ‚Prosa-Hauptwerkes‘ unter dem Titel „Der Wille zur Macht“ schließlich aufgegeben hat (Montinari 1996), gestärkt worden (Stegmaier 1992, Sommer 2000a). Freilich hat sich gerade AC auch für politische Instrumentalisierungen angeboten und hat entsprechende politische Abwehrreaktionen ausgelöst: AC ist das einzige Einzelwerk N.s, das neben diversen N.-Anthologien in der Sowjetischen Besatzungszone und in der frühen DDR auf den *Listen der auszusondernden Literatur* figuriert, d. h. aus Bibliotheken und Buchhandel entfernt werden sollte (Liste der auszusondernden Literatur 1946, Nr. 8424; Liste der auszusondernden Literatur 1948, Nr. 5619; Liste der auszusondernden Literatur 1953, Nr. 3601). Die Zensuranweisung betraf nur drei bestimmte Ausgaben von AC, nämlich diejenigen von Friedrich Murawski (1940), Ernst Precht (1941) und Wilhelm Matthiessen (1941). Diese drei Ausgaben stellten in den Paratexten AC dezidiert in den Dienst des Nationalsozialismus. Offensichtlich hat sich AC für eine solche direkte Inanspruchnahme besonders geeignet. Immerhin hat noch Adolf Eichmann im Schlusswort zu seinem Gerichtsverfahren in Jerusalem von der „staatlicherseits vorgeschriebenen Umwertung der Werte“ gesprochen (Arendt 1964, 16).

AC ist besonders signifikant für die N.-Rezeption im Bereich von Religion und Religionskritik. Einerseits wirkte die Schrift katalytisch bei der Begrün-

derung einer „nietzscheanischen Religion“ (Aschheim 2000, 219), insofern sie in Gestalt des Christentums denkbar drastisch das Gegenbild dessen zeichnet, was die religiösen Nietzscheaner für erstrebenswert halten (vgl. zu den diversen Varianten Nietzscheanischer Religiosität ebd., 219–250). Dennoch war aus AC kaum die positive Utopie einer neuen Religion zu gewinnen: Ungeachtet der verhältnismäßig positiven Urteile über das vorexilische Israel, den Buddhismus, den Hinduismus nach Maßgabe Manus und den Islam lässt die antichristliche Kritik am Christentum keine Form positiver Religion unangetastet, so dass nur eine vereinseitigende, die prinzipiellen religionskritischen Züge ausblendende Lektüre aus AC einen Text machen kann, welcher der Untermauerung einer nietzscheanischen Religion dient, die ihre Verkündigungsversatzstücke ohnehin eher aus *Also sprach Zarathustra* bezieht (vgl. z. B. zum Fall von Max Maurenbrecher Zitzmann 2008, zum Fall von Ernst Horneffer Mittmann 2005).

Andererseits fühlten sich die Freunde und Verteidiger des Christentums durch AC in ihrem Selbstverständnis in Frage gestellt. Die theologischen Versuche, mit N.s fundamentaler Kritik und namentlich mit AC umzugehen, reichen von schroffer Selbstbehauptung mittels Rückzug auf dogmatische Kernbestände bis zu großen Gesten der Eingemeindung (vgl. den Überblick bei Mourkojannis 2000). Die Dämonisierung N.s zu einer eschatologischen Figur oder zu einem dämonischen Liquidator christlicher Wahrheiten, wie sie die theologische N.-Literatur lange beherrscht hat (vgl. z. B. Simon 1904), ist in der Zwischenzeit – trotz aller Entrüstung über N.s profane Sinnstiftungen im Sinnlosen (vgl. z. B. Wolff 1963) – vielfach seiner Domestizierung als leider unerlöstem Gottsucher gewichen (als neueres Beispiel symptomatisch Trowitzsch 1997; zur Kritik Schellong 1981, 373 u. Sommer 2003b). Dann ist etwa zu lesen, N. habe es auf eine Synthese von Jesus und Dionysos abgesehen, denn „wenn irgend jemand, so ist Nietzsche mit seiner gesamten Existenz, die er dabei aufs Spiel gesetzt hat, Theologe gewesen“ (Picht 1988, 398; zur Kritik Köster 1981/82, 681). Dieses Schema der Re-Theologisierung N.s hat sich schon um 1900 eingebürgert. So notiert N.s Freund Overbeck: „Von [Julius] Kaftan höre ich, er sei jetzt so weit mit Nietzsche, dass er ihn für einen der besten Erzieher zur Theologie erklärt. Ein Beweis jedenfalls dafür, was für ein Erztheologe Kaftan ist. Denn für das Parasitenwesen der Theologie ist sein Urtheil allerdings charakteristisch. So hat es die Theologie stets gemacht und sich weiter geholfen, indem sie sich an das ihr Fremdartige heranwarf und davon lebte, so insbesondere an die Wissenschaft. [...] Wählerisch darf ja der Parasit überhaupt nicht sein, er muss verzehren, was ihm vorgesetzt wird, es kommt ihm nur auf einen gedeckten Tisch an. [...] ‚Herrschen – und nicht mehr Knecht eines Gottes sein: – diess Mittel blieb zurück, die Menschen zu vered-

len' – dieses Wort *Nietzsches* [...] sollte billigerweise allen Theologen den Geschmack an Nietzsche verderben, zumal den ‚modernen‘, welche Religion und Christentum mit Vorliebe unter dem Gesichtspunkt des Machtmittels, des Mittels zur Weltherrschaft betrachten und schätzen (allerdings im schroffsten Widerspruch mit dem innersten Geist des Christentums).“ (Overbeck 1999, 7/2, 195 f., vgl. Kaftan 1897 u. 1906, 3, wo er sich gegen Overbecks Behauptung verwahrt, er halte N. für „einen der besten Erzieher“, sowie NK KSA 6, 299, 11–16).

Mancherorts hat sich die Einschätzung etabliert, N. habe es nur auf Fehlentwicklungen des Christlichen abgesehen gehabt, so dass man gerade als Christ seine Einwände durchaus teilen könne, um mit ihm gemeinsam ein geläutertes oder sich läuterndes Evangelium zu verteidigen (vgl. z. B. Penzo 1986). Alternativ wird behauptet, N.s Verurteilung habe bloß „dem Christentum seiner Zeit“ gegolten, und sein „Bild des Christentums“ sei deshalb „so verzerrt“ gewesen, „dass dazu jeder gesund empfindende Mensch unbedingt Nein sagen muss“ (Lotz 1953, 14 u. 19). Peter Kösters Diagnose ist durch die seither neuerschienene Literatur nicht widerlegt: „Eine Vorstellung scheint theologischen Autoren ohnehin ernstliche Schwierigkeiten zu bereiten und ihr Selbstgefühl zu tangieren: die nämlich, dass Nietzsche das Christentum in einigen wesentlichen Zügen sehr scharf gesehen – und es dennoch negiert haben könnte“ (Köster 1981/82, 684).

Theologisch interessierte Autoren haben sich insbesondere an N.s Rekonstruktion Jesu, an seiner „Psychologie des Erlösers“ in AC abgearbeitet. „Isoliert erwecken diese Texte [in AC] möglicherweise den Eindruck, Nietzsche wolle das wahre Evangelium Jesu gegen das ‚Dysangelium‘ des Paulus, der Kirche, des Christentums stark machen. Wahr daran ist nur, dass Nietzsche im Kampf gegen das Christentum auch Jesus selbst als Schlag-Waffe gebrauchen kann und daher einsetzt. Falsch daran ist jedoch die mitgeführte Vorstellung, Nietzsche sei so etwas wie der Lehrer einer imitatio Christi.“ (Willers 1988, 275) Die vornehmlich argumentationsstrategische Bedeutung des scheinbar positiven Jesus-Rekurses in AC hat bereits Ernst Benz herausgestellt (Benz 1956, vgl. auch Figl 2002), während Eugen Biser in seinen zahlreichen Veröffentlichungen zum Thema nicht müde geworden ist, N.s „nie ganz aufgegebene Verbundenheit“ mit Jesus zu betonen (Biser 1981, 405; vgl. Biser 1982). Wie stark theologische Autoren gerade im Hinblick auf N.s Behandlung Jesu auf eine christliche Repatriierung N.s hofften, zeigen die scharfsinnigen Analysen des theologischen N.-Diskurses bei Peter Köster (1981/82 u. 2003), bei Dieter Schellong (1989, vgl. auch Sommer 2003b) und Magnus Striet (1999). Die gebotene Zurückhaltung im Hinblick auf eine vorgeblich von N. erneuerte Jesus-Frömmigkeit muss freilich nicht ambitionierte philosophische Deutungen der „Psychologie des Erlösers“ ausschließen (z. B. bei Stegmaier 2000, 57 f.).



## II Stellenkommentar

### Der Titel

**165, 1f.** *Der Antichrist. / Fluch auf das Christenthum.*] Mit der Umstellung der Werkpläne vom „Willen zur Macht“ zur „Umwerthung aller Werthe“ wird im September 1888 der Titel „Der Antichrist“ als erstes von insgesamt vier Büchern einer solchen „Umwerthung“ ins Auge gefasst (NL 1888, KSA 13, 19[8], 545, vgl. 22[14], 589). Am 30. September wird dieses erste Buch der „Umwerthung“ druckfertig, bevor N. dann im November brieflich kundtut, dieses erste Buch sei die ganze „Umwerthung“. Das Druckmanuskript von N.s Hand hat sich erhalten; es hat zwei Titelblätter: Das erste, ältere trägt die Aufschrift: „Der Antichrist. / Versuch einer Kritik des Christenthums. / Erstes Buch / der Umwerthung aller Werthe.“; auf dem zweiten steht: „Der Antichrist. / Fluch auf das Christenthum.“ Gestrichen hat N. auf diesem zweiten Blatt schließlich noch den Untertitel „Umwerthung aller Werthe“ (KSA 14, 434 f.). Titel und Untertitel sind nur das letzte Wort in einer Reihe wohl erwogener Konzepte und Titel. In der GoA und den darauf basierenden Ausgaben wurde der von N. verworfene Untertitel „Versuch einer Kritik des Christenthums“ weiter als der eigentliche geführt – ein Titel, der sich angesichts des Tones und des Gehaltes von AC allenfalls als sarkastisches Understatement lesen ließe.

Es kommt im Text von AC keine Person vor, die sich selber als *der* Antichrist, d. h. als die eschatologische Widersacher-Figur zu Christus zu erkennen gäbe (die sprechenden „Wir“ und „Ich“ sind allenfalls „Antichristen“, d. h. einfach Gegner des Christentums) – während es immerhin in EH Warum ich so gute Bücher schreibe 2, KSA 6, 302, 11f. heißt: „ich bin, auf griechisch, und nicht nur auf griechisch, der Antichrist“. Wichtig ist die Differenz von flektierbarem „Antichrist“ ohne bestimmten Artikel zur Bezeichnung von Personen, die sich in Opposition zum Christentum begreifen, und „dem“ unflektierbaren „Antichrist“ als Gestalt der christlichen Endzeitmythologie (Salaquarda 1973, 95–99). Dabei wird von N. offenkundig weniger eine Person, sondern vielmehr ein Buch als *der* Antichrist identifiziert: Die Buchreligion Christentum wird durch ein Buch aufgehoben (Sommer 2000a, 51). In der kirchlichen Tradition wird *der* Antichrist demgegenüber nicht von einem Buch, sondern von einer Person verkörpert. Der Titel der Schrift evoziert die eschatologische Gestalt, so häufig die Selbstprädikation „Antichrist“ ohne bestimmten Artikel bei N. sonst vorkommen mag.

Das griechische Präfix ἀντι ist für sich genommen schon amphibolisch — meint „gegen“ und „an Stelle von“ (vgl. zu N.s Gebrauch der lateinischen Präposition „contra“ NK KSA 6, 413, 1). Der Gegner des Christus muss nicht derjenige sein, der — oder, im Falle eines Buches: dasjenige, das — die Stellung des Christus künftig für sich reklamiert. Auch das Suffix „-christ“ ist in der deutschen Sprache mehrdeutig: Es kann sich erstens auf Christus als Titel einer Person, zweitens auf diese Person selber oder drittens auf den Christen (*christianus*) beziehen, der glaubt, dass die fragliche Person der Christus, der Gesalbte Gottes oder gar Gottes Sohn sei. Im ersten Fall würde mit dem „Anti“ die Verbindung zwischen historischer Person (Jesus) und Glaubensinhalt (Jesus ist der Christus) gekappt, im dritten diejenige zwischen dem Gläubigen und dem Glaubensinhalt. Nur der zweite Fall, dass sich „Antichrist“ nämlich gegen Jesus als Person richte, lässt sich bei einer ersten Lektüre von AC ausschließen, freilich auch nur, sofern ἀντι „gegen“ bedeuten soll: Die anderen Kombinationen lassen sich nicht von vornherein abweisen.

Wer sein Werk und mittelbar sich selber — *nicht* wie seit der Zeit Friedrichs II. von Hohenstaufen *den Gegner*, wahlweise die kaiserliche oder die päpstliche Partei — als *den Antichrist* bezeichnete, dem kann es bei der damaligen Prominenz des theologischen Liberalismus nicht nur um einen Scherz gegangen sein (N. kannte übrigens auch den mittelalterlichen *Ludus de Antichristo* wenigstens dem Titel nach, vgl. NL 1873, KSA 7, 29[150], 695, 15 f.). Das eschatologische Antichrist-Motiv hatte unter dem Vorzeichen seiner rationalistischen Interpretation im Zuge der Aufklärung eine fast vollständige Entleerung erlebt. Symptomatisch ist dafür etwa Schopenhauer, der den Antichrist als volkstümlichen Ausdruck für die Leugnung der moralischen Bedeutung der Welt sieht, vgl. *Parerga* II 8: Zur Ethik § 110: „Daß die Welt bloß eine physische, keine moralische, Bedeutung habe, ist der grösste, der verderblichste, der fundamentale Irrthum, die eigentliche Perversität der Gesinnung, und ist wohl im Grunde auch Das, was der Glaube als den Antichrist personificirt hat.“ (Schopenhauer 1873–1874, 6, 215 — in N.s Exemplar mit Eselsohr markiert).

Man kann (wie Salaquarda 1973, 110–125) diese Schopenhauer-Stelle für den unmittelbaren Anlass der antichristlichen Selbstprädikation halten, versteht sich N. doch als Leugner der moralischen Weltordnung, gegen den Schopenhauer das Antichrist-Verdikt gerade bemüht. N. spielt auf die Stelle, freilich ohne Nennung der Antichrist-Figur, auch in GT Versuch einer Selbstkritik 5, KSA 1, 17, 29–32 an. Dennoch lässt sich Antichristentum bei N. nicht auf Immoralismus reduzieren — im ursprünglichen Plan zur „Umwerthung aller Werthe“ war dem „Immoralisten“ ein eigenes Buch vorbehalten (NL 1888, KSA 13, 19[8], 545, 21 f.). Schopenhauer ist beileibe nicht die einzige Inspirationsquelle für N.s Gebrauch der Vokabel „Antichrist“; „„Antichrist“ ist schlagendste pole-

mische Formel und zugleich ernstester Ausdruck für die Tiefe des Kampfs“ (Balthasar 1939, 32), der keineswegs nur gegen Moral sich richtet und durchaus eine endzeitliche Dimension hat (vgl. Kaempfert 1971, 299–302). Immerhin hat N. auch zeitgenössische Theologen zur Kenntnis genommen, die aus dem Antichrist als eschatologischer Gestalt durchaus noch Kapital schlagen – so etwa den dänischen Bischof und Gegenspieler Søren Kierkegaards, Hans Lassen Martensen (vgl. zu N.s Rezeption seinen Brief an Franziska N., 27. 03. 1880, KSB 6, Nr. 18, S. 13 u. Orsucci 1996, 174–177). Martensen schildert in seiner N. bekannten *Ethik* das Heraufkommen und die Herrschaft des eschatologischen Antichrist und prangert die antichristlichen Tendenzen der Gegenwart an (Martensen 1886b, 426–429, vgl. Sommer 2000a, 59, Fn. 130).

Richtungweisend für N.s Titelwahl dürfte aber vor allem die Lektüre der französischen Übersetzung von Dostojewskijs *Dämonen* geworden sein: Bei NL 1887/88, KSA 13, 11[345], 151 („Rom predigte einen Christus, der der dritten Versuchung nachgegeben hat: es hat erklärt, daß er eines irdischen Reichs nicht entrathen könne und hat ~~ihn~~ ebendamit den Antichrist proklamiert...“; korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 40, 32–34) handelt es sich um ein direktes Dostojewskij-Zitat (Dostoïevsky 1886a, 1, 273). „Dostojewskis Antichrist ist für N.s Verständnis entscheidender als Schopenhauers Antichrist, da N. bei der Umwertung aller Werte weniger eine bloß naturalistische Weltanschauung (eine *Wahrheit*), als vielmehr eine philosophische Praxis, dem Sinn der Erde treu zu bleiben, wiederherstellen will.“ (Souladié 2008, 333, vgl. auch Stellino 2007).

Allerdings ist Dostojewskijs Antichrist-Vorstellung sehr auf den westlich-römischen Katholizismus fixiert, dem N.s Interesse nicht vornehmlich galt. Im Roman *Der Idiot* äußert die Hauptfigur Fürst Myschkin in der N. zumindest aus zweiter Hand bekannten französischen Übersetzung: „C'est une religion antichrétienne, d'abord! répondit d'un ton extrêmement roide le prince qui était en proie à une agitation extraordinaire; – voilà le premier point; en second lieu, le catholicisme romain est pire que l'athéisme lui-même, telle est mon opinion! Oui! telle est mon opinion! L'athéisme se borne à prêcher le néant, mais le catholicisme va plus loin: il prêche un Christ défiguré, un Christ qu'il calomnie et qu'il outrage, un Christ qui est le contraire du véritable! Il prêche l'Antéchrist, je vous le certifie, je vous le jure! C'est depuis longtemps ma conviction intime et elle m'a fait cruellement souffrir moi-même... Le catholicisme romain professe que l'Église ne peut subsister sur la terre si le monde entier n'est pas soumis à son pouvoir politique, et il crie: *Non possumus!* A mon avis, le catholicisme romain n'est même pas une religion, mais simplement la continuation de l'empire romain d'Occident, et tout en lui, à commencer par la foi, est subordonné à cette idée. Le pape s'est emparé de la terre, d'un trône

terrestre, et il a pris le glaive; c'est depuis lors que tout va ainsi, seulement au glaive ils ont ajouté le mensonge, l'intrigue, l'imposture, le fanatisme, la superstition, la scélératesse; ils se sont fait un jeu des sentiments populaires les plus sacrés, les plus droits, les plus naïfs, les plus ardents; ils ont tout troqué, tout, contre de l'argent, contre une basse domination terrestre. Et ce n'est pas la doctrine de l'Antéchrist? Comment donc n'auraient-ils pas donné naissance à l'athéisme? L'athéisme est sorti de là, du catholicisme romain lui-même! Ils sont la source première de l'athéisme: pouvaient-ils croire à eux-mêmes?“ (Dostoïevsky o. J., 2, 301. „Zunächst ist es eine antichristliche Religion!, antwortete in äußerst schroffer Weise der Fürst, der sich in großer Aufregung befand; – soweit der erste Punkt, an zweiter Stelle ist der römische Katholizismus viel schlimmer als der Atheismus selbst, dies ist meine Meinung dazu! Ja, genau dies ist meine Meinung! Der Atheismus begnügt sich damit, das Nichts zu predigen, aber der Katholizismus geht weiter: er predigt einen entstellten Christus, einen verleugneten und verschmähten Christus, einen Christus, der das Gegenteil des wahrhaftigen ist! Er predigt den Antichrist, dies versichere ich Ihnen, dies schwöre ich Ihnen! Das ist seit langem meine persönliche Überzeugung und ich habe darunter auf grausame Weise gelitten... Der römische Katholizismus lässt verlauten, dass die Kirche auf Erden nicht überleben könne, wenn nicht die gesamte Welt ihrer politischen Macht unterworfen sein würde, und er ruft aus: *Non possumus!* Meiner Meinung nach ist der römische Katholizismus überhaupt keine Religion, sondern ganz einfach die Fortsetzung des Weströmischen Reiches und alles in ihm, angefangen beim Glauben, ist jener Idee untergeordnet. Der Papst hat sich der Welt bemächtigt, hat einen irdischen Thron besetzt und hat das Schwert ergriffen; seitdem ist es nun so, nur sind zum Schwert noch die Lüge, die Intrige, der Betrug, der Fanatismus, der Aberglaube und die Ruchlosigkeit hinzugekommen; sie haben sich einen Spaß aus den heiligsten, ehrlichsten, naivsten und brennendsten Volksgefühlen gemacht; sie haben dies alles eingetauscht gegen Geld, gegen eine niedere irdische Übermacht. Und dies soll nicht die Doktrin des Antichrist sein? Wie hätte daraus nicht der Atheismus hervorgehen sollen? Der Atheismus kommt von dort, aus dem römischen Katholizismus selbst! Sie sind die Urquelle des Atheismus: denn konnten sie an sich selbst glauben?“) In der russischen Geistes- und Religionsgeschichte spielt die Vorstellung vom Antichrist lange vor Dostojewskij bereits eine zentrale Rolle. So haben die radikalen Altgläubigen die kirchlichen und weltlichen Erneuerungsbemühungen von Zar Peter I. als sprechende Zeichen dafür gedeutet, dass dieser der eschatologische Antichrist sein müsse (so im klandestinen *Auszug aus der Heiligen Schrift über den Antichrist* 1966, 211–228).

## Vorwort.

Das Vorwort zu AC ist aus Abschnitt 3 des am 03. 09. 1888 verfassten Vorworts entstanden, das schließlich zum GD-Abschnitt „Was den Deutschen abgeht“ erweitert wurde, vgl. NK GD Vorwort. Dieser ursprüngliche Abschnitt 3 lautet: „Aber was gehen mich die Deutschen an! Ich schreibe, ich lebe für die Wenigsten. Sie sind überall, – sie sind nirgendwo. Man muß, um Ohren für mich zu haben, zuerst ein guter Europäer sein – und dann noch Einiges dazu!... Die Voraussetzungen, unter denen man meine Schriften – die ernsthafteste Litteratur, die es giebt – versteht und dann mit Nothwendigkeit versteht – ich kenne sie nur zu genau. Eine Instinkt und Leidenschaft gewordne Rechtschaffenheit, welche bei dem erröthet, was heute moralisch heißt. Eine vollkommene Gleichgültigkeit, ja Bosheit dafür, ob die Wahrheit dem, der sie sucht, nützlich oder unangenehm oder Verhängniß wird. Eine Vorliebe der Stärke für Probleme, zu denen Niemand heute den Muth hat; der Muth zum Verbotenen; die Vorherbestimmung zum Labyrinth. Die Gesundheits-Lehre der Tapferen, mit dem Wahlspruch: *increscunt animi, virescit volnere virtus*. Die Erfahrung aus sieben Einsamkeiten; neue Ohren für neue Musik; neue Augen für das Fernste; ein neues Gewissen für bisher stumm gebliebene Wahrheiten. Der Wille zur Ökonomie großen Stils: seine Kraft, seine Begeisterung beisammen behalten... Die Ehrfurcht vor sich; die Liebe zu sich; die unbedingte Freiheit gegen sich... Die Heiterkeit des an Krieg und Sieg Gewöhnten, – dessen, der auch den Tod kennt!... / Wohlan! Das sind meine Leser, meine rechten Leser, meine nothwendigen Leser: was liegt am Rest? – Der Rest ist bloß die Menschheit. – Man muß der Menschheit überlegen sein durch Kraft, durch Höhe der Seele – durch Verachtung... / Sils-Maria, Oberengadin / am 3. September 1888“ (KSA 14, 436 f.). Zum „*increscunt animi, virescit volnere virtus*“ vgl. NK KSA 6, 57, 17.

**167, 2** *Dies Buch gehört den Wenigsten.*] Diese „Wenigsten“ werden im ganzen Vorwort als Abwesende behandelt; über sie äußert sich das sprechende „Ich“ (167, 4) jeweils in der dritten Person und spricht so niemanden direkt an, sondern schreibt nieder, welchen Erwartungen jene Abwesenden, die idealen Leser zu genügen haben. Die Lese-Erwartung des Lesers wird von einer kompromisslosen Leser-Erwartung des Autors übertrumpft: Dieser Autor will augenscheinlich nicht Leser gewinnen, sondern potentielle Leseaspiranten zwingen, sich seinen „Bedingungen“ (167, 7) zu unterwerfen, unter denen er sich selber allein für lesbar hält. Nicht ein Dialog zwischen Leser und Autor soll stattfinden, vielmehr hat sich der Leser in sein „Verhängniß“ (167, 14) zu schicken. Mit diesem Eingang unterläuft N. die rezeptionsästhetischen Konventionen und verwandelt die übliche *Captatio benevolentiae* eines Werkanfangs

in ihr Gegenteil. Die politisch-agitatorischen Absichten, die N. mit AC spätestens im November 1888 verfolgt, wenn er ihn in Millionenaufgaben in allen „europäischen Hauptsprachen“ herausbringen will (N. an Georg Brandes, Anfang Dezember 1888, KSB 8, Nr. 1170, S. 500, Z. 17), laufen dem esoterischen Gestus des Vorworts völlig entgegen.

**167, 2–4** *Vielleicht lebt selbst noch Keiner von ihnen. Es mögen die sein, welche meinen Zarathustra verstehn*] *Also sprach Zarathustra* war noch „für Alle und Keinen“ (Za I Motto, KSA 4, 9) bestimmt, so dass jeder sich für angesprochen halten konnte. Mit „Lesen als Kunst“ – soweit es sich dem „Wiederkäuen“ (GM Vorrede 8, KSA 5, 256) verschrieb – konnte der Weg zur *Genealogie der Moral* geebnet werden. Nun zieht N. selbst die bei solcher Lektüre erworbenen Fähigkeiten seiner Leser in Zweifel. Die „Wenigsten“, die das Komende verstehen, „mögen“ (167, 3) zwar dieselben sein, die den *Zarathustra* verstehen – sicher ist dies aber nicht (anders Löwith 1987b, 473).

**167, 5f.** *Erst das Übermorgen gehört mir. Einige werden posthu(m) geboren.*] Vgl. NK KSA 6, 61, 10–12 u. EH Warum ich so gute Bücher schreibe 1, KSA 6, 298, 7f.: „Ich selber bin noch nicht an der Zeit, Einige werden posthum geboren.“ Auch der „tolle Mensch“ in FW 125 stellt nach der betretenen Reaktion der Menschen auf die Gottestod- und Gottesmord-Diagnose fest: „Ich komme zu früh, sagte er dann, ich bin noch nicht an der Zeit.“ (KSA 3, 481, 29f., vgl. auch Detering 2010, 122) N. spricht in 167, 5f. nicht von einer Wiedergeburt, sondern von einer Geburt, womit er das ganze Gewicht seiner jetzigen Existenz, seines Schon-geboren-Seins in die Zukunft verlagert. Er setzt sich damit in metaphorische Analogie zum auferstandenen johanneischen Christus, dessen Gespräch ‚zu Lebzeiten‘ mit Nikodemus über die geistige (Wieder-)Geburt überdies von ähnlichem Selbstbewusstsein zeugt wie das Vorwort zu AC (Johannes 3). Wenn N. von der Zukunft Besitz ergreift, von der niemand weiß, wann sie ihr Versprechen einlösen wird, dispensiert er sich von allen Verbindlichkeiten, die sich ein Autor sonst auferlegt, wenn er in der Vorrede einen Pakt mit seinen Leserinnen und Lesern schließt. Überlegungen zu Zeitstrukturen bei N. im Anschluss an 167, 5f. stellt Large 1994 an.

**167, 7–9** *Die Bedingungen, unter denen man mich versteht und dann mit Nothwendigkeit versteht (, –) ich kenne sie nur zu genau.*] Das Leser-Profil, das im Folgenden aufgestellt wird, ist freilich in hohem Grade metaphorisch unbestimmt und erlaubt niemandem zu entscheiden, wann er dieses Profil erfüllt, vgl. auch NK KSA 6, 303, 25–28. Verstandenwerden ist nicht mehr unabdingbares kommunikationstheoretisches Postulat der Autor-Leser-Beziehung, sondern eher als Forderung einer zweifelhaften demokratischen Moral verdächtig: Nicht das Verstehen, sondern das Missverstehen ist der Normalfall,

von dem man auszugehen hat. In AC wird die Geschichte des Christentums wesentlich als Geschichte eines großen Missverstehens erzählt, nämlich des Missverstehens Jesu, nicht ohne stattdessen ein besseres Verständnis anzubieten. Zu N.s Hermeneutik des Missverständnisses siehe Stegmaier 1992.

**167, 9–11** *Man muss rechtschaffen sein in geistigen Dingen bis zur Härte, um auch nur meinen Ernst, meine Leidenschaft auszuhalten.*] Vgl. NK KSA 6, 105, 6–9.

**167, 15 f.** *Eine Vorliebe der Stärke für Fragen, zu denen Niemand heute den Muth hat; der Muth zum Verbotenen*] Das Motiv des nötigen, kaum aufzubringenden Muts für seine Fragen und Antworten ist bei N. sehr beliebt, vgl. z. B. GD Sprüche und Pfeile 2, KSA 6, 59, 6 f. Der „Muth zum Verbotenen“ ist die substantivierte Eindeutschung einer in GM III 9 (KSA 5, 357, 14) und in EH Vorwort 3 lateinisch zitierten Devise: „Nitimur in vetitum: in diesem Zeichen siegt einmal meine Philosophie, denn man verbot bisher grundsätzlich immer nur die Wahrheit. —“ (KSA 6, 259, 11–13).

Die Losung stammt aus Ovid und steht im Distichon: „Nitimur in vetitum semper cupimusque negata / Sic interdictis imminet aeger aquis.“ (*Amores* III 4, 17 f. „Wir streben immer nach dem Verbotenen und begehren das, was uns versagt wird. / So lechzt der Kranke nach dem Wasser, das ihm untersagt ist.“) N. hatte sich bei Galiani 1882, 2, 222 unterstrichen: „On ne connaît pas les hommes: *Nitimur in vetitum*. Plus une chose est difficile, pénible, coûteuse, plus les hommes l'aiment, s'y attachent, en raffolent.“ („Man kennt die Menschen nicht: *Nitimur in vetitum*. Je schwieriger, anstrengender, kostspieliger eine Sache ist, desto stärker lieben die Menschen sie und hängen daran bis zum Wahnsinn.“) Das „nitimur in vetitum“ und der „Abenteurer-Muth“ werden in JGB 227, KSA 5, 162, 30 f. mit der „Redlichkeit“ als „unsre[r] Tugend“ (KSA 5, 162, 18) direkt in Verbindung gebracht. Wenn N. „in diesem Zeichen“ (EH Vorwort 3, KSA 6, 259, 11 f.) siegen will wie einst Kaiser Konstantin im Zeichen des Kreuzes, ist es gerade das Vorenthalte – *negata* –, an dem sich die Begehrlichkeit entzündet (vgl. GD Sprüche und Pfeile 2, KSA 6, 59, 6 f.). Dass die „Wahrheit“ diese verbotene und begehrte Frucht sei – der Trank, nach dem der Kranke giert (*Amores* III 4, 18) –, ist in religionskritischem Kontext topisch. Durch den Rückbezug auf Ovid kommt aber die erotische Konnotation der verbotenen Wahrheit stark zum Tragen.

**167, 16 f.** *Vorherbestimmung zum Labyrinth*] Vgl. NK 169, 7 f. und NK KSA 6, 12, 23–25. Nach „Labyrinth“ folgte im Druckmanuskript der schließlich gestrichene Satz: „Eine Gesundheits-Lehre des Kriegs, mit dem Wahlspruch *increscunt animi virescit volnere virtus*.“ (KSA 14, 437) Die Streichung erfolgte wohl

während des Abfassens des endgültigen Vorwortes zu GD, wo die Sentenz aus Aulus Gellius zitiert wird, vgl. NK KSA 6, 57, 17.

**167, 17 f.** *Eine Erfahrung aus sieben Einsamkeiten.*] Diese „Erfahrung“ steht augenscheinlich in Analogie zu dem schon im 19. Jahrhundert geflügelten Wort des „Siebenten Himmels“, der sich hinwiederum aus jüdischen und islamischen Quellen speist: Paulus wurde nach 2. Korinther 12, 2 nur in den dritten Himmel entrückt. Nach der mittelalterlichen *Alberich-Vision* durchwanderte Alberich alle sieben Himmel (vgl. den „Wanderer“ in FW 309); im siebten steht der von Cherubim bewachte Thron Gottes (Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 1927–1942, 6, 1445). Zum Dithyrambus *Ruhm und Ewigkeit* hieß es in einem Briefentwurf an Köselitz vom 30. 12. 1888, er sei „jenseits aller sieben Himmel gedichtet“ (KSB 8, Nr. 1227, S. 566, Z. 46 f.). In DD selbst kehrt die Formel von der „siebenten Einsamkeit“ dreimal wieder (KSA 6, 393, 21; 394, 6 und 397, 1, vgl. NK KSA 6, 393, 21 f.), während EH Za 5, KSA 6, 342, 12 von „sieben Häute[n] der Einsamkeit“ spricht: „es geht Nichts mehr hindurch“. FW 309, KSA 3, 545, 25 stammt ausdrücklich „Aus der siebenten Einsamkeit“ (FW IV 309, KSA 3, 545). Das ekstatische Glücksmoment dieser Formel mit der Anspielung auf den Siebten Himmel tritt, im Unterschied zu DD, sowohl in AC Vorwort als auch in EH Za 5 zurück, denn die siebente und äußerste Einsamkeit ist beängstigend und bedrohend selbst für den, der sie zu schätzen weiß: eine „schauerliche Stille“ (KSA 6, 342, 11). Nach FW 309, KSA 3, 545, 26 f. „warf der Wanderer eine Thür hinter sich zu, blieb stehen und weinte“ – keineswegs verfällt er danach in Euphorie, sondern nimmt von allen Gewissheiten Abschied. Die „sieben Einsamkeiten“, aus denen die idealen Leser in AC Vorwort ihre „Erfahrung“ (167, 17) schöpfen, sind Stationen auf dem Weg der Umwertung, keine arkadischen Ruheplätze.

**167, 20 f.** *Und der Wille zur Ökonomie grossen Stils: seine Kraft, seine Begeisterung beisammen behalten...*] Vgl. GD Moral als Widernatur 6, KSA 6, 87, 22–29: „Immer mehr ist uns das Auge für jene Ökonomie aufgegangen, welche alles Das noch braucht und auszunützen weiss, was der heilige Aberwitz des Priesters, der kranken Vernunft im Priester verwirft, für jene Ökonomie im Gesetz des Lebens, die selbst aus der widerlichen species des Muckers, des Priesters, des Tugendhaften ihren Vortheil zieht, – welchen Vortheil? – Aber wir selbst, wir Immoralisten sind hier die Antwort...“ Demnach gibt es nicht nur eine Haushaltung im Stil, sondern durchaus in der Natur selbst, so dass der Ökonomiebegriff in N.s Spätwerk eine metaphysische Konnotation nicht ganz abstreifen kann, obwohl Überlegungen zur Ökonomie im Nachlass in einen biologischen Kontext eingebunden werden, vgl. NL 1888, KSA 13, 14[182], 369 f. (KGW IX 8, W II 5, 25, 5–59).

In der Formulierung von 167, 20f. wirken Lektüreeindrücke aus Emanuel Herrmanns *Cultur und Natur* nach, der in seiner „reinen Ökonomie“ den sonst vertretenen Gegensatz von Natur und Kultur kassiert hat, vgl. Müller-Lauter 1999b, 177 u. zur Interpretation von 167, 20f. Müller-Lauter 1999b, 334, ferner Sommer 2000a, 71–73. Herrmann immanentisiert eine Theodizee-Vorstellung, die bereits christliche Kirchenväter vertreten hatten: „*Vom Standpunkte der Gesamtökonomie ist jedes Uebel ein Gutes, auch das böseste.*“ (Herrmann 1887, 5; Kursiviertes von N. unterstrichen.) Zum „grossen Stil“ ohne ökonomischen Zusatz siehe NK KSA 6, 304, 32–305, 1, zur Ökonomie NK KSA 6, 368, 22–30.

**167, 21f.** *Ehrfurcht vor sich*] Diesen Begriff konnte N. Goethes *Wilhelm Meisters Wanderjahren* entnehmen (2. Buch, 1. Kapitel), wonach „die oberste Ehrfurcht“ „die Ehrfurcht vor sich selbst“ sei. Den geistesgeschichtlichen Horizont des Ehrfurchtsbegriffs erschließt Claussen 2006. Vgl. NK KSA 6, 151, 25 f. und 152, 13.

**167, 24–168, 1** *was liegt am Rest? – Der Rest ist bloss die Menschheit.*] Vgl. NK KSA 6, 35, 18. N. benutzt den Begriff der Menschheit hier synonym für die gleichgültige, große Masse der Durchschnittsmenschen. Der im frühen 18. Jahrhundert von der *humanitas* Christi her gelegentlich noch theologisch konnotierte Begriff der Menschheit wird in der spekulativ-universalistischen Geschichtsphilosophie seit etwa 1750 als Gesamtheit aller Menschen mehr und mehr quantitativ bestimmt. In 168, 1 ist eine Kritik an der geschichtsphilosophischen, insbesondere idealistischen und sozialistischen Verwendung der Menschheitsvokabel impliziert – eine Verwendung, die der Menschheit als Gattung das Entwicklungspotential zu immer erfreulicheren Zuständen zuschrieb und damit alle Einzelmenschen dem Kollektiv- oder Gattungsschicksal unterwarf. N.s Wunsch-Leser als unbedingt zukünftige stehen demgegenüber *jenseits* dieser vereinnahmenden Gesamtheit aller Menschen – es sind „Hyperboreer“ (AC 1, KSA 6, 169, 1). Die Menschheit als Summe aller Menschen kann nach N. schwerlich ‚verbessert‘ werden. Vgl. zur Begriffsgeschichte Bödeker 1980 (zu N. ebd., 1135) und zur geistesgeschichtlichen Entwicklung des „Humanitäts“-Gedankens im 19. Jahrhundert Löwith 1988, 387–408 (zu N. 405–408). Schopenhauer hingegen legt sein Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* ausdrücklich der „Menschheit“ ans Herz – aber wie N. seinen *Antichrist* „[n]icht den Zeitgenossen, nicht den Landsgenossen“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, XVI).

## 1–7

**169, 1–174, 17** Unter dem Titel „Wir Hyperboreer“ hätten nach dem Plan vom 26. 08. 1888 die schließlich zu AC 1–7 gewordenen Abschnitte die Vorrede zum geplanten *Willen zur Macht* werden sollen (KSA 14, 437).

## 1

**169, 2** *Sehen wir uns ins Gesicht.*] Vgl. NK KSA 6, 77, 3. Nicht mehr das alleingelassene „Ich“ spricht wie noch im Vorwort von seinen abwesenden Lesern, sondern ein „Wir“, in dem Leser und Autor aufgehoben scheinen, widmet sich der Selbstbetrachtung. Nach der Lektüre des Vorwortes, das den Leser als unerwünscht abstempelt, wird er nun in einem Akt der Überrumpelung jener abwesenden, idealen Leserschaft zugeschlagen, mit denen N. gemeinsame Sache macht.

**169, 2 f.** *Wir sind Hyperboreer, – wir wissen gut genug, wie abseits wir leben.*] „Hyperboreer, ein fabelhaftes Volk, das durch die Überlieferung mit den Tempeln in Delos, Delphi und Tempe in Verbindung gebracht worden ist. Der Name bedeutet, daß es hoch im Norden, noch ‚über den Boreas hinaus‘, wohnt und daher von dem kalten Nordwind nicht getroffen wird. Während Herodot und Strabon die Existenz eines solchen Volkes bezweifeln, suchen die meisten späteren Dichter und Geographen den Hyperboreern im Norden der Erde bestimmte Wohnsitze anzuweisen. [...] Allenthalben erscheinen die H. in ihrem milden, sonnigen und fruchtbaren Land als ein glückseliges Volk, ausgezeichnet durch Reinheit der Sitten und Frömmigkeit und von langer Lebensdauer. [...] /850/ [...] Sie wohnten in Hainen und Gehegen, lebten von Baumfrüchten, aßen kein Fleisch und kannten, stets in froher Muße lebend, weder Krieg noch Streit. Mit größtem Eifer lagen sie dem Kultus des Apollon, der vom Beginn des Frühlings bis in den Sommer hinein bei ihnen zu verweilen pflegte, ob [...]. – Scherzweise gebraucht man den Ausdruck H. zuweilen auch für Sonderlinge in Sitten, Kleidung etc.“ (Meyer 1885–1892, 8, 849 f.).

Eine meteorologisch-geographische Metaphorik umreißt die Geisteshaltungen, die in AC 1 einander entgegenstehen: Mit „Hyperboreer“ versus „Scirocco“ (169, 15) werden (die) zwei Alternativen der gegenwärtig möglichen Lebensvollzüge in einer geistigen Landschaft verortet. Während die Hyperboreer, wie ihr Name sagt, jenseits des Nordwindes hausen, ist es die large „Toleranz“ (169, 13), die ihnen als warmer Südwind – Scirocco – ins Gesicht zu blasen und das Eis ihrer Entschlossenheit zu schmelzen droht. Siehe auch Menzel 1870, 1, 42 u. 87–89 sowie NK 174, 17.

**169, 3–5** *„Weder zu Lande, noch zu Wasser wirst du den Weg zu den Hyperboreern finden“: das hat schon Pindar von uns gewusst.*] Vgl. Pindar: *Pythische Oden* X 29–30: „ναυσὶ δ’οὔτε πεζοσ ἰών (κεν) εὔροισ / ες Ὑπερβορέων ἀγῶνα θαυμαστὰν ὁδόν.“ In der in N.s Bibliothek von Johannes Tycho Mommsen erhaltenen Übersetzung lautet der Passus: „Doch du fändest weder zu See noch zu Lande / zu der Hyperboreer Spiel den wunderbaren Pfad.“ (Pindaros

1846, 114) In der Übersetzung Friedrich Hölderlins suggeriert ein Optativ die Möglichkeit, dereinst am Ziele anzulangen: „In Schiffen aber nicht zu Fusse wandelnd / Möchtest du finden zu der Hyperboreer Kampfspiegel / Einen wunderbaren Weg“ (Hölderlin 1998, 239, vgl. auch Hölderlins Ode *Sonnenuntergang*).

Wenn es nur Perseus, den Halbgöttern und Göttern nach Pindar beschieden war, das hyperboreische Land zu betreten, illustriert dies, welche übermenschliche Anstrengung N. sich und seinen Lesern abzuverlangen gesinnt ist. N. schöpft bei seinen „Hyperboreern“ den Assoziationspielraum aus, den ihm die früheste von Pindar erhaltene Ode und die Etymologie des Wortes boten. Die Pindar-Referenz unterstreicht eine paradoxe Gleichzeitigkeit mit der ungleichzeitigen griechischen Archaik. Wie N. es mit der Gunst Apollons hält, der sich laut Pindar an hyperboreischen Gebeten und Gelagen erfreut, ist schwieriger zu beantworten. Andererseits scheinen die Hyperboreer mit Dionysos in keiner antiken Überlieferung gemeinsame Sache gemacht zu haben.

**169, 5 f.** *Jenseits des Nordens, des Eises, des Todes – unser Leben, unser Glück...*] Offenbar haben die Hyperboreer im Laufe einer Entwicklung, die von der Ziellosigkeit zum Zielbewusstsein führt, diesen eisernen Glückszustand erreicht, obwohl sie „[l]ieber im Eise leben als unter modernen Tugenden“ (169, 15 f.). In EH Vorwort 3 ist „das Eis“ zunächst nur „nahe“ (KSA 6, 258, 25), dann aber doch der eigentlich philosophische Lebensraum: „Philosophie, wie ich sie bisher verstanden und gelebt habe, ist das freiwillige Leben in Eis und Hochgebirge – das Aufsuchen alles Fremden und Fragwürdigen im Dasein“ (KSA 6, 258, 27–30). Die Ferne oder Nähe des Eises und damit die Applikabilität der Metapher sind stark kontextabhängig.

**169, 7 f.** *wir fanden den Ausgang aus ganzen Jahrtausenden des Labyrinths*] Die „Vorherbestimmung zum Labyrinth“ (AC Vorwort, KSA 6, 167, 16 f.) wird hier neu akzentuiert: War man als idealtypischer AC-Leser zur Verirrung verurteilt, so hat man nun Aussicht, den Irrgarten wieder hinter sich zu lassen. Die abwesenden Leser im Vorwort unterscheiden sich von den „Hyperboreern“ des ersten und der folgenden Paragraphen im Grad der Verwirklichung ihrer einmal festgelegten Disposition: Im Vorwort werden die Fähigkeiten aufgezählt, die für das Verständnis erforderlich seien; in AC 1 wird gesagt, wie und gegen wen diese Fähigkeiten realisiert werden können. Zunächst hätten sie brachgelegen: „wir wussten lange nicht, wohin mit unserer Tapferkeit“ (169, 17 f.). „Wir“ sind die einzigen, welche die Fähigkeiten auch zu gebrauchen verstehen und den „Ausgang“ aus dem Labyrinth finden: „Wer fand ihn sonst?“ (169, 8).

**169, 9–11** *„Ich weiss nicht aus, noch ein; ich bin Alles, was nicht aus noch ein weiss“ – seufzt der moderne Mensch...*] Die Formulierung „Ich weiss nicht aus,

noch ein“ findet sich schon in Goethes Jugendwerk *Die Mitschuldigen* (1. Aufzug, 7. Auftritt): „O das verfluchte Spiel! o wär’ der Kerl gehangen! / Bei’m Abzug war’s nicht just; doch muß ich stille sein, / Er haut und schießt sich gleich! / Ich weiss nicht aus noch ein.“ (Goethe 1891, 61, V. 324–326).

Die Moderne, die in AC 1 die Kontrastfolie zu den Hyperboreern abgibt, zeichnet sich durch Unentschlossenheit aus – eine Krankheit, welche die „Wir“ überwunden haben (169, 11). Der „moderne Mensch“ steht im Geruch der *décadence*, als deren „physiologische Thatsächlichkeit“ gilt: „ich weiss meinen Nutzen nicht mehr zu finden“ (GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 35, KSA 6, 133, 31–134, 1). Zur Interpretation von 169, 9–11 vgl. z. B. Braatz 1988, 186.

**169, 12 f.** *an der ganzen tugendhaften Unsauberkeit des modernen Ja und Nein!* Die „Wir“ hingegen haben das klare Ja und Nein gefunden (169, 24 f.). Immerhin gilt die Forderung nach Klarheit im Ja und Nein als jesuanisch: „Eure Rede aber sey: Ja, ja; nein, nein: was drüber ist, das ist vom Uebel.“ (Matthäus 5, 37 [Die Bibel: Neues Testament 1818, 8]) Was gutzuheißen und was abzulehnen sei, wird in AC 2 explizit gemacht.

**169, 13–15** *Diese Toleranz und largeur des Herzens, die Alles „verzeiht“, weil sie Alles „begreift“* Ursprünglich hatte dieser Satz im Druckmanuskript gelaftet: „Diese Toleranz und largeur des Herzens, die noch alle Kinder zu sich kommen heißt“ (KSA 14, 437). Das fast unverstellte Bibelzitat (Markus 10, 14) hätte einen viel offensichtlicheren Zusammenhang von christlicher und moderner Moralität hergestellt, als er im Text letzter Hand zutage tritt. N. hat sich diese Pointe aufgespart und attackiert die moderne Weitherzigkeit in AC 1 abgekoppelt von ihrer Entstehung im Schoße christlicher Gesinnung. In NL 1887/88, KSA 13, 11[151], 71, 30 (KGW IX 7, W II 3, 135, 54), spricht N. von der „largeur (de cœur)“, die den starken Naturen entgegenkomme, aber die Mittelmäßigen zerbreche. Unter dem Titel „Zuchtlosigkeit des modernen Geistes“ führt NL 1887, KSA 12, 9[165], 432 (korrigiert nach KGW IX 6, W II 1, 18, 7–10) die „largeur de sympathie“ an: „la largeur de sympathie (= ein Drittel Indifferenz, ein Drittel Neugierde, ein Drittel krankhafte Erregbarkeit)“.

Über die Nähe der „largeur de sympathie“ zur „indifférence“ hatte sich N. bei Brunetière 1887, 325 kundig gemacht (Nachweis bei Campioni 1992, 404). Brunetière 1887, 272 setzt die „largeur d’esprit“ direkt mit „indifférence“ gleich – und zwar in einem Argument gegen Versuche, Voltaire mit Rousseau zu versöhnen. Der Ausdruck „largeur du cœur“, der so in EH Warum ich so klug bin 3, KSA 6, 285, 3 gebraucht wird, kommt beispielsweise bei François de Salignac de La Mothe-Fénelon vor, so in seinem Brief an den Herzog von Beauvilliers vom 04. 11. 1703: „Je profite avec beaucoup de joie, mon bon duc,

de l'occasion de M. de Denonville, pour vous souhaiter santé, paix, joie et fidélité à Dieu, avec largeur de cœur dans toutes les épines de votre état.“ (Fénelon 1862, 296. „Ich benutze mit großer Freude, mein guter Herzog, die Gelegenheit von Herrn de Denonville, Ihnen Gesundheit, Frieden, Freude und Gottestreue mit Herzensgröße unter allen Dornen Ihres Standes zu wünschen.“) Insbesondere im religiösen Schrifttum erfreut sich die Herzensgröße einiger Beliebtheit.

**169, 15 f.** *ist Scirocco für uns. Lieber im Eise leben als unter modernen Tugenden und andren Südwinden!* Vgl. NK 169, 2f. „Scirocco ([...]), im Mittelmeer allgemein der Südostwind, dann speziell ein vorzugsweise in Italien wehender heißer Wind, von welchem früher angenommen wurde, daß er seinen Ursprung in der Sahara habe und über das Atlasgebirge und das Mittelmeer gehe, wo er seine außerordentliche Trockenheit verliert, aber seine Hitze beibehält. [...] Durch Dove und Hann ist nachgewiesen, daß diese Ansicht unhaltbar ist. Letzterer hat gezeigt, daß die heißen Winde im nördlichen Italien auf der Südseite der Alpen [...] entstehen“ (Meyer 1885–1892, 14, 785). In WA 1, KSA 6, 13, 18f. gilt der „Wagnerische Orchesterklang“ als „Scirocco“.

**169, 20–23** *Wir dürsteten nach Blitz und Thaten, wir blieben am fernsten vom Glück der Schwächlinge, von der „Ergebung“... Ein Gewitter war in unsrer Luft, die Natur, die wir sind, verfinsterte sich* Die Spannung, in welche die Hyperboerere hineingeraten sind, weil sie in ihrer Isolation einen Ausweg fanden, muss sich entladen. Das Imperfekt macht dieses Unwetter zu einem schon vergangenen Ereignis, während die Leser es noch vor sich haben, vgl. Heinrich Köselitz' Urteil über AC in seinem Brief an Overbeck vom 13. April 1889: „Die Luft in diesem Buch [...] ist so schwül! Man erwartet jeden Augenblick einen Donnereschlag.“ (Overbeck / Köselitz 1998, 251) Die „Umwertung“ gilt in EH WA 4, KSA 6, 363, 34–364, 1 als „zerschmetternde[r] Blitzschlag“, während N. in WA 1, KSA 6, 14, 23f. (im Blick auf Bizets *Carmen*) von Musik insgesamt sagt, sie mache den Geist frei, und er dieselbe Metaphorik verwendet: „Der graue Himmel der Abstraktion wie von Blitzen durchzuckt; das Licht stark genug für alles Filigran der Dinge“. Auch in WA 1 bildet der Scirocco (nämlich der Musik Wagners) das meteorologisch-metaphorische Gegenstück zum Gewitter (KSA 6, 13, 18f.). Schließlich erscheint in EH Warum ich ein Schicksal bin 8, KSA 6, 373, 19 die Wahrheit selbst als Blitz.

**169, 22** „*Ergebung*“] Der in pietistischem Vokabular sehr geläufige Ausdruck verweist auf die biblischen Wortfelder von ὑπομονή und μακροθυμία, denen freilich das passivische Moment von N.s ironischer Eindeutschung fehlt. Der Passus macht sich die Ambiguität des Ausdrucks „Ergebung“ zunutze, der einerseits *deditio*, andererseits *patientia* meint, und in seiner verbalen Form

„sich ergeben“ nicht erst seit Luther gern in religiösem Kontext gebraucht wird: sich Gott ergeben (vergleiche etwa 2. Korinther 8, 5). Bei dieser Verwendung fließen *patientia* und *deditio* ineinander (vgl. Grimm 1854–1971, 3, 816 f.).

**169, 24 f.** *Formel unsres Glücks: ein Ja, ein Nein, eine gerade Linie, ein Ziel...*] Als „Formel meines Glücks“ erscheint die Wendung in GD Sprüche und Pfeile 44, KSA 6, 66, 11 f. Vgl. oben NK 169, 12 f.

## 2–3

Zur Textgenese siehe NK KSA 6, 130, 27–134, 12.

## 2

In der Form macht AC 2 mit seiner Frageform und den knappen Antworten Anleihen bei Katechismen der Reformationszeit (vgl. auch ÜK EH 4). N. hatte auch schon in FW 268–275, KSA 3, 519 mit ähnlichen Katechismusfragen operiert. Die Antworten von AC 2 wirken in ihrer Knappheit formelhaft. Gerade diese Formelhaftigkeit in den Antworten akzentuiert das Parodistische des ganzen Paragraphen, mag es N. mit dem Gehalt der Antworten noch so ernst sein. Denn wer diese Antworten *nachbetet*, huldigt eben jener „Tugend“, deren Abschaffung AC propagiert: „nicht Tugend, sondern Tüchtigkeit (Tugend im Renaissance-Stile, *virtù*, moralinfreie Tugend)“ wird in 170, 8–10 gerade verlangt. Hyperboreer nach AC 1 zeichnen sich dadurch aus, dass sie keine vorgefertigten Antworten akzeptieren. Darin liegt eine Grundproblematik von AC: Dessen Verfasser scheint einerseits Jünger gewinnen, eine neue immoralistische Moral begründen zu wollen, andererseits einen radikalen Individualismus, eine völlig subjektivierte Sichtweise zu fordern, die niemandem mehr vorschreiben kann, was er zu glauben oder wie er zu werten habe. AC 2 ist nicht wirklich dialogisch angelegt, sondern ähnelt einem Responsorium zwischen Gemeinde und Priester. N. hält nun Antworten auf die Frage nach gut, schlecht, Glück und Schädlichkeit bereit, denen unbedingter Gehorsam geschuldet zu sein scheint. Von einer Genealogie der Moral, welche die Begriffspaare „gut“/„böse“, „schlecht“/„gut“ auf ihre Entstehungsbedingungen zurückführt, sie zeit- und sprachkritisch bricht, ist das weit entfernt. Dennoch ist ein wesentliches Resultat der genealogischen Moralkritik erhalten geblieben: dass nämlich die bisherige Moral kontingent und somit umwertbar sei. Die neue Wertetafel versucht jene Wertlücke zu füllen, die durch das Über-

handnehmen des Nihilismus (zunächst in christlichem Gewande) N. zufolge entstanden ist.

N. stellt die Frage nach „gut“ und „schlecht“ (170, 2–4) in einem außermoralischen Sinne, was sich vor allem an den Antworten zeigt. Es sind ontologische, allenfalls anthropologische Aussagen, die dennoch verpflichtend wirken. Noch bei Glück und Schädlichkeit wird ein Sein *beschrieben*, dessen Realisation oder Vermeidung den hyperboreischen Aspiranten freilich als Pflicht *vorgeschrieben* wird: N.s Seinssätze enthalten unmittelbar Wertungen; sie legen Zeugnis ab von einer Umwertung, die bereits in vollem Gange ist und genau das für „gut“ erklärt, was der Herdenmoral als „böse“ galt. Mit der Wiederaufnahme des Begriffspaars „gut“/„schlecht“ wird die Herrenmoral neu aufgelegt, die gemäß GM I 8, KSA 5, 268 für die Herrschenden vor der „Priesterherrschaft“ und dem „Sklavenaufstand in der Moral“ in grauer Vorzeit gegolten hatte.

Auch in der von N. gelesenen, zeitgenössischen französischen Literatur wird die Existenz des Guten und des Bösen an sich versuchsweise gerne bestritten, so z. B. in Paul Bourgets Roman *André Cornélis*, den N. 1887 las (vgl. NK KSA 6, 146, 19 f.): „Est-ce qu'il y a un Dieu, un bien, un mal, une justice? Rien, rien, rien, rien. /347/ Il n'y a qu'une destinée impitoyable qui pèse sur la race humaine, inique, absurde, distribuant au hasard la douleur et la joie.“ (Bourget 1887, 346 f. „Gibt es denn einen Gott, ein Gutes, ein Böses, eine Gerechtigkeit? Nichts, nichts, nichts, nichts. /347/ Es gibt nur ein erbarmungsloses Schicksal, das auf dem menschlichen Geschlecht lastet, unbillig, absurd, nach Zufall den Schmerz und die Freude verteilend.“) Für N. ist dies die typische Sicht des *décadent*, der mit der Überfülle des Leidens nicht umgehen kann.

**170, 2–6** *Was ist gut? – Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht. / Was ist schlecht? – Alles, was aus der Schwäche stammt. / Was ist Glück? – Das Gefühl davon, dass die Macht wächst, dass ein Widerstand überwunden wird.*] Zunächst ist ein Einfluss von Féré 1887, 66 f. sichtbar, vgl. NK KSA 6, 124, 11 f. Wichtig für N.s emphatischen Begriff des „Gefühls der Macht“ ist Höffding 1887, 306 f., vgl. NK KSA 6, 124, 14. In 170, 2–3 verbindet N. Höffding und die bei Féré gewonnene, physiologische Einsicht, dass das „Gefühl der Macht“ mit der tatsächlichen Macht korreliert sei, nämlich zu einem Energieschub führe, mit dem eigenen philosophischen Begriff des Willens zur Macht, der als Mittler zwischen dem Gefühl und der Macht selbst fungiert. Bei Féré hingegen ist das Machtgefühl und damit die messbare Kraft direkt mit angenehmen (bzw. im Fall des Ohnmachtsgefühls: unangenehmen) Sinneswahrnehmungen verbunden, d. h. von äußeren Faktoren abhängig. Vgl. Féré 1887, 64: „Ces différentes expériences concordent par-

faitement pour nous montrer que les sensations agréables s'accompagnent d'une augmentation de l'énergie, tandis que les désagréables s'accompagnent d'une diminution. *La sensation de plaisir se résout donc dans une sensation de puissance; la sensation de déplaisir dans une sensation d'impuissance.*“ („Diese verschiedenen Erfahrungen ergänzen sich perfekt, um uns zu zeigen, dass die angenehmen Empfindungen von einer Energiezunahme, während die unangenehmen von einer Energieabnahme begleitet werden. *Das Empfinden von Freude bringt also ein Machtgefühl mit sich; das Empfinden von Verdruss hingegen ein Ohnmachtsgefühl.*“)

Substanzmetaphysisch lässt sich N.s Machtbegriff hier offensichtlich nicht mehr fassen. Der „Wille zur Macht“ wird durch die beiden Appositionen „Gefühl der Macht“ und „Macht selbst“ zwar in ein Bezugsfeld gesetzt, nicht aber, wie es auf Anheb schien, definitorisch eingegrenzt. Eher wird mit den drei Begriffen eine aufsteigende Linie zu immer reinerer Ausprägung, das heißt, größerer Selbstgewissheit der Macht gezogen. Offen bleibt, ob das „Gefühl der Macht“ dem „Willen zur Macht“ und schließlich gar der „Macht selbst“ in der Sache entspricht: Ist das „Gefühl der Macht“ schon die „Macht selbst“? Entscheidend ist der Aspekt der Steigerung: N.s Willen zur Macht meint nicht Kraft- oder Selbsterhaltung, die bloß reaktiv sein könnte, sondern die Entfaltung einer Aktivität, die sich in der Steigerung, in der Selbstüberwindung, im Mehr-haben-Wollen manifestiert. Im Wesen der Macht liegt es, nie mit dem Gegebenen zufrieden zu sein. Für jedes Seiende, das als solches Wille zur Macht ist, ist die Realisation, die Steigerung dieses Willens zur Macht „gut“, das heißt, ihm zuträglich.

Wenn, der Allaussage entsprechend, alles, was das „Gefühl der Macht“ „erhöht“, gut sein soll, dann müsste dies ebenso für die Machtergreifung durch die „Priester“ (vgl. GM III 15, KSA 5, 372) oder den Pöbel gelten, deren ‚Usurpation‘ später schärfster Kritik verfällt. In der Tat kann eine solche positive Qualifizierung auch des plebejischen oder „priesterlichen“ Machtriebs nicht ausgeschlossen werden, wenn man „gut“ in einem außermoralischen Sinne auffasst. Für eine trockene Sachaussage wäre die Katechismusstrenge aber nicht sehr angebracht: Wollte N. bloß sagen, jedes Seiende verwirkliche seinen Willen zur Macht, weil es selber Wille zur Macht ist, dann bräuchte er dies nicht in Form von Glaubenssätzen zu tun. Wenn „gut“ in AC 2 hingegen die Durchsetzung eigener Machtinteressen gegen die Bedürfnisse der Masse ausdrückt, ist eben doch nicht alles „gut“, was das „Gefühl der Macht“ „erhöht“. Dass man hier die eingeschränkte ‚aristokratische‘ Bedeutung von „gut“ ansetzen muss, beweist der Kontext von AC 2: Es geht um „Tugend im Renaissance-Stile“ (170, 9). Demnach hat man die definitorische Verallgemeinerung mit Vorsicht zur Kenntnis zu nehmen. Zur Problematik des Machtbegriffs in AC 2 vgl. auch Porter 1999, 157–159.

Sätze wie 170, 2–6 werden in der zeitgenössischen philosophisch-ästhetischen Literatur übrigens gerne formuliert, vgl. z. B. Heinrich Viehoffs *Poetik*: „Alles, was unsere lebendige Kraft vermehrt, unsern Lebensproceß erhöht und fördert, gibt Lust, alles hingegen, was die Kraft, den Lebensproceß hemmt und herabdrückt, erzeugt Unlust“ (Viehoff 1888, 1, 188). Zur Erhärtung seines Satzes beruft sich Viehoff 1888, 1, 190 f. auf das N. wohlbekannte Buch *Über die Natur der Cometen* von Johann Carl Friedrich Zöllner (1872).

**170, 4** *Was ist schlecht? – Alles, was aus der Schwäche stammt.*] AC 57, KSA 6, 244, 31 erweitert die Antwort auf diese Frage: „Alles, was aus Schwäche, aus Neid, aus Rache stammt.“ Diese ‚schwache‘ Art von Ermächtigung und Machtentfaltung hat bloß reaktiven Charakter; sie hat ihren Ursprung nicht in der Überfülle eigener Kräfte, sondern wird aus dem Ressentiment geboren.

**170, 5 f.** *Was ist Glück? – Das Gefühl davon, dass die Macht wächst, dass ein Widerstand überwunden wird.*] Vgl. Höffding 1887, 307: „Dass das Gefühl der Macht die aktive oder positive Form der mit der Selbsterhaltung verknüpften Gefühle ist, kommt daher, dass die Vorstellung von der Ursache eines Lustgefühls (oder von dem Hindernis eines Schmerzes) nur dann Lust erregen kann, wenn wir zugleich glauben, diese Ursache (oder dieses Hindernis) in unsrer Gewalt zu haben.“

**170, 7** *Nicht Zufriedenheit, sondern mehr Macht*] Im Unterschied zu Höffding 1887, 306 liegt bei N. in der ständigen Machtsteigerung, nicht im bloßen Machterhalt das Gute. Bei Höffding wurde – unter der Kapitelüberschrift „Die Psychologie des Gefühls“ – ohnehin nur psychologisch analysiert und kein Wertekanon aufgestellt.

**170, 7 f.** *nicht Friede überhaupt, sondern Krieg*] Vgl. NK KSA 6, 57, 12–14. Die antichristliche Tendenz des Glücksbegriffs in 170, 5–8 wird daran deutlich, dass der Frieden gerade nicht als Wünschbarkeit erscheint. Auch zeigt sich N. hier nicht der liberalen Vorstellung zugetan, Glück sei Privatsache. Vielmehr erscheint Glück als etwas, was sich gleichfalls katechetisch dekretieren lässt. „Zufriedenheit“ (170, 7) markiert das radikale Gegenteil dieser Form von Glück. Zum Krieg vgl. NK KSA 6, 57, 12–14.

**170, 8–10** *nicht Tugend, sondern Tüchtigkeit (Tugend im Renaissance-Stile, virtù, moralinfreie Tugend)*] „Glück“ meint nicht römische *fortuna*, sondern *virtù*: Es ist gewollt, selbstgemacht und kein unverdientes Geschenk des *fatum*. Dennoch scheint es schicksalsgegebene, das heißt, „natürliche“ Anlagen zu geben, die erst die kriegerische Tüchtigkeit ermöglichen. Während bei Jacob Burckhardt die „*virtù*“ nur marginal vorkommt, hat Brobjer 1995, 81, Anm. 37 nachgewiesen, dass sich N. dazu bei Gebhart 1887, 4 u. ö. inspirieren ließ. Die

einschlägigen Passagen hat N. sich angestrichen. Brobjer diskutiert auch die Frage, inwiefern N. Machiavelli selber gelesen hat, in dessen *Principe* die Entgegensetzung von *fortuna* und *virtù* leitend ist. Der Ausdruck „virtù“ kommt in N.s publizierten Werken neben 170, 9 nur noch in EH Warum ich so klug bin, KSA 6, 279, 8, dafür aber seit 1885 mehr als ein Dutzend Mal im Nachlass vor. Als weitere Quelle ist das Machiavelli-Porträt zu berücksichtigen, das Karl Hillebrand in seinen *Profilen* entworfen hat. Hillebrand 1886b, 302 erörtert „virtù“ allgemein, ebd., 306 im Zusammenhang mit Cesare Borgia.

*Il principe* hat N. wohl 1862 zum ersten Mal zur Kenntnis genommen, ohne dass diese Lektüre einen nachhaltigen Eindruck hinterlassen zu haben scheint (vgl. Gerhardt 1989a, 93 f.). Nach Ottmann 1999, 287–292 hat N. an Machiavelli vor allem den Realismus, die Abkehr von platonischer Moral und das Antichristentum geschätzt. Obwohl es bei N. „Macchiavellismus‘ zur Macht“ gibt, mit dem die Unterdrückten zur Herrschaft kommen wollen (NL 1887, KSA 12, 9[145], 419 = KGW IX 6, W II 1, 33–34), hat der Begriff doch meist eine positive Färbung: „Nun wird kein Philosoph darüber in Zweifel sein, was ⟨der⟩ Typus der Vollkommenheit in der Politik ist; nämlich der Macchiavellismus. Aber der Macchiavellismus, pur, sans mélange, cru, vert, dans toute sa force, dans toute son âpreté ist übermenschlich, göttlich, transscendent, er wird von Menschen nie erreicht, höchstens gestreift.“ (NL 1887/88, KSA 13, 11[54], 25, 30–26, 3, korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 176, 21–25; in einer früheren Fassung lautet dieselbe Passage nach KGW IX 7, W II 3, 176, 22–24: „Nun weiß jedermann, was die vollkommenste Art aller Politik ist: nämlich der Macchiavellismus. ⟨A⟩ber der Macchiavellismus cru pur ist übermenschlich, er wird nie erreicht“). Vgl. auch NK KSA 6, 156, 10–14.

**170, 9 f.** *moralinfreie Tugend*] Vgl. NK 240, 5 u. NK KSA 6, 18, 19.

**170, 11–13** *Die Schwachen und Missrathnen sollen zu Grunde gehn: erster Satz unsrer Menschenliebe. Und man soll ihnen noch dazu helfen.*] Dieser Passus erinnert stark an die berüchtigte „Moral für Ärzte“ (GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 36, KSA 6, 134–136) mit ihren Euthanasie-Ratschlägen. Allerdings lohnt eine genaue Lektüre: Beim Sollen im ersten Satz 170, 11 sind die „Schwachen“ selber Subjekt, obschon sie bislang gar nie Adressaten gewesen sind. „Sollen“ hat hier eher eine ontologische statt deontologische Färbung: Alles Schwache ist dazu bestimmt, unterzugehen, ganz gleich, ob „man“ ihm dabei hilft oder es unterlässt. Dennoch ist es der „erste Satz unsrer Menschenliebe“, was die bekennenden ‚Starken‘ wiederum zu den versteckten Handlungssubjekten der auf die „Schwachen und Missrathnen“ gemünzten Forderung macht: Sie haben dafür zu sorgen, dass das zum Untergang Bestimmte auch wirklich den Untergang erleidet. Wie Schwäche und Missra-

tensein zu verstehen sind – ob biologisch, stände- oder rassenpolitisch, moralisch oder religiös – ist dem bisher Verlautbarten nicht zu entnehmen. Aus dem Erkannten lässt sich lediglich folgern, dass „schwach“ jene sind, die das „Gefühl der Macht“ oder die „Macht selbst“ nicht bejahen. Innerhalb einer Theorie, die Leben mit Willen zur Macht gleichsetzt, sprechen diese über sich das Todesurteil: Was keinen Willen zur Macht hat, hätte demnach keinen Willen zum Leben und „soll“ also untergehen. Allerdings geht dies nicht als nüchterner Schluss aus Prämissen hervor, sondern ist eine unbedingte Forderung jener praktischen Vernunft, die den Lebens- und Machtwilligen eigen sei.

Als besonders anrühlig empfindet das moralische Normalbewusstsein die Inanspruchnahme von „Menschenliebe“ für die Zwecke der neuen Machtethik. Denn „Menschenliebe“ kommt traditionell christlich den Wehrlosen und Schwachen zugute. Auch im neuen Katechismus sind sie die Empfänger dieser Empfindung, freilich in entgegengesetztem Sinn: War bislang ethisch das Bestreben herrschend, sie kraft „Menschenliebe“ wieder aufzurichten, sollen sie jetzt, zwecks Realisierung des für sie Besten, eliminiert werden. Auch bei den „Schwachen“ gibt der umwertend-antichristliche Gesetzgeber vor, sehr genau zu wissen, was für sie das Adäquate und Gute sei: nämlich gar nicht zu sein.

Bemerkenswert ist, dass N. die Wendung „unsrer Menschenliebe“ erst spät aus der Wendung „der Gesellschaft“ korrigiert hat (NL 1888, KSA 13, 11[414], 192 = KGW IX 7, W II 3, 3). In einer weiteren Vorstufe hatte es geheißen: „Das was schwach und mißrathen ist soll zu Grunde gehn: oberster Imperativ des Lebens. Und man soll keine Tugend aus dem Mitleiden machen.“ (NL 1888, KSA 13, 15[120], 481, 7–9) Was ursprünglich ein Grundsatz des „Lebens“ oder der (neuen hyperboreischen) „Gesellschaft“ hätte sein sollen, ist zu einem Grundsatz „unsrer Menschenliebe“ geworden – wohl nicht zuletzt, um der Provokation der neuen Moral noch mehr Nachdruck zu verleihen. Die Austauschbarkeit der ‚Begriffe‘ lässt die Rhetorizität des Bekenntnisparagrafen AC 2 stark hervortreten: Auf den evokatorischen Effekt, nicht auf die dogmatische Botschaft zielt er letztlich ab. Die Polemik gegen Menschenliebe gehört übrigens zu den rhetorischen Kraftmeiereien im nationalkonservativen Lager, so etwa in Heinrich von Treitschkes berühmtem Aufsatz *Unsere Aussichten*: „Das erwachte Gewissen wendet sich vornehmlich gegen die weichliche Philanthropie unseres Zeitalters“ (Treitschke 1879b, 571, vgl. NK KSA 6, 358, 33–359, 3).

**170, 12 Menschenliebe]** Von N. korrigiert aus „Gesellschaft“ (KSA 14, 437).

**170, 14–16 Was ist schädlicher als irgend ein Laster? – Das Mitleiden der That mit allen Missrathnen und Schwachen – das Christenthum...]** Als Laster, vitium,

gilt in der ethischen und in der christlichen Überlieferung die chronisch gewordene, unmoralische Verkehrung der Willens- und Strebensrichtung. Offen bleibt an dieser Stelle, ob mit „Laster“ das gemeinhin darunter Subsumierte – beispielsweise die Sieben Todsünden der mittelalterlichen Theologie – gemeint ist oder das von N. in GWC und in EH Warum ich so gute Bücher schreibe 5, KSA 6, 307, 7–9 darunter Gefasste: „mit dem Wort Laster bekämpfe ich jede Art Widernatur oder wenn man schöne Worte liebt, Idealismus“. Bei der Schädlichkeit, die hier zum ersten Mal ins Spiel kommt, müsste eigentlich ergänzt werden, für wen oder was das Schädliche denn überhaupt schädlich sei. Wer hier Schaden leidet, wird aber explizit nicht gesagt, so dass man sowohl die „Wir“ als auch die „Missrathnen und Schwachen“ als potentiell Geschädigte an die Leerstelle setzen kann. Die einen hindert „das Mitleiden der That“ daran, richtig und stark zu leben, die andern daran, umgehend zu sterben. Somit schadet es in der Logik der Starken allen. Das Christentum, so muss man aus der Apposition folgern, ist ein solch ansteckendes „Mitleiden der That“. Die Frage des Mitleidens wird in AC 7, KSA 6, 172–174 näher erörtert.

### 3

Vgl. NL 1888, KSA 13, 14[133], 315–317 (KGW IX 8, W II 5, 82–83) und NK KSA 6, 120, 19–121, 10. In AC 3 nimmt N. eine Frage auf, der er etwa in Henri Joly's *Psychologie des grands hommes* begegnet war. Joly macht in Abwandlung von Hippolyte Taine (vgl. NK KSA 6, 145, 25–28) Familie, Rasse und Milieu für das Werden großer Individuen verantwortlich; auch er meint, die Kultur („civilisation“) eines Volkes ließe sich daran messen, wie sehr es die Profilierung von Ausnahmemenschen gestatte und ermögliche (Joly 1883, 19). Im Unterschied zu AC 3 betrachtet Joly aber gesellschaftliche Liberalität und Toleranz für genieträftig (ebd., 34). Die genau entgegengesetzte These wird dann in AC 56 und 57 vertreten.

**170, 18–22** *Nicht, was die Menschheit ablösen soll in der Reihenfolge der Wesen, ist das Problem, das ich hiermit stelle ( – der Mensch ist ein Ende – ): sondern welchen Typus Mensch man züchten soll, wollen soll, als den höherwerthigeren, lebenswürdigeren, zukunftsgegewisseren.* Die hier artikulierte Überzeugung schließt an Galton 1883 an, der sich eine biologisch-„eugenische“ Verbesserung der Menschheit durch gezielte Steuerung insbesondere der Fortpflanzung erhoffte (siehe auch Ottmann 1999, 262f.). In N.s Spätwerk hat der Züchtungsgedanke ebenfalls eine biologistische Schlagseite (vgl. z. B. GD Die „Verbesserer“ der Menschheit, KSA 6, 98–102), auch wenn sein Gebrauch von Vokabeln aus dem Feld der Züchtung häufig eher in den Bereich von Bildung

und Erziehung („Zucht und Ordnung“) hineinzugehören scheint (vgl. NH 360 f. [Thomas Brobjer]). Auch an das *Paideia*-Konzept von N.s Antipoden Platon – an dessen Erziehungs- und Menschenbildungskonzept in der *Politeia* – ist bei der Erschließung des geistesgeschichtlichen Hintergrunds von „Züchtung“ in N.s Spätwerk zu denken.

Dennoch verstehen manche Interpreten N.s Züchtungsgedanken als rassistisch (Cancik 1997, 64). Immerhin wurde N. wegen Stellen wie AC 3 von nationalsozialistischen Autoren gerühmt, „die Biologie für die Philosophie wieder entdeckt zu haben“ (Römer 1940, 59). In AC 3 und 4 scheint sich N. jedenfalls mit Galton 1883, 308 anfreunden zu können: „The influence of man upon the nature of his own race has already been very large, but it has not been intelligently directed, and has in many instances done great harm.“ Friedrich Albert Lange verteidigt in seiner *Geschichte des Materialismus* Lamarcks These, erworbene Eigenschaften könnten vererbt werden. N. hat aus diesen Überlegungen folgern können, sein Züchtungsgedanke stehe mit der naturwissenschaftlichen Erkenntnis im Einklang, vgl. Salaquarda 1978a, 250 f. Die Vorstellung, man könne Menschen und erst noch einen charakterlich klar umrissenen Typus Mensch wie Kaninchen züchten, ist eine Provokation, die unzweifelhaft erneut scharf berechnet ist: Nämlich darauf, die empörten oder faszinierten Leser durch die Schroffheit des Gesagten zum Weiterlesen zu zwingen. Züchtung kann den Begriff „Erziehung“ ersetzen, sobald der Mensch, nach dem Tode Gottes, zum Tier unter Tieren geworden ist. Vgl. auch NK KSA 6, 99, 5–8 und 100, 2f.

**170, 18 f.** *Nicht, was die Menschheit ablösen soll in der Reihenfolge der Wesen]* Um etwaigen Missverständnissen vorzubeugen (zu denen namentlich die Lehre vom „Übermenschen“ in Za Anlass gegeben hatte, vgl. NK KSA 6, 300, 25 f.), wird klargestellt, keine humane Evolution zu einer neuen Gattung sei intendiert, so sehr das in AC 7, KSA 6, 173, 11 bemühte „Gesetz der Selection“ daran erinnert. Eine Vorarbeit zu AC 3 ist noch expliziter: „Was für ein Typus die Menschheit einmal ablösen wird? Aber das ist bloße Darwinisten-Ideologie. Als ob je Gattung abgelöst wurde! Was mich angeht, das ist das Problem der Rangordnung innerhalb der Gattung Mensch“ (NL 1888, KSA 13, 15[120], 481, 13–16). In GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 14, KSA 6, 120, 31 f. rechnet N. mit Darwin ab, indem er einen universellen Kampf um die Macht an die Stelle des Kampfes ums Dasein setzt und behauptet, die „Schwachen“ würden über die „Starken“ „immer wieder“ triumphieren – denn „sie sind die grosse Zahl, sie sind auch klüger...“.

**170, 19** *das Problem, das ich hiermit stelle]* Dieses „Problem“ soll nicht bloß als theoretische Frage behandelt werden, sondern verlangt nach einer Antwort

der Tat — denn daran, dass der „höherwertigere Typus“ verwirklicht werden soll, kann für die Hyperboreer oder für die Leser auf dem Weg zur Höherwertigkeit kein Zweifel bestehen. N. erzeugt die Suggestion, bei seinem Postulat oder seiner Frage handle es sich um ein tatsächliches Problem. In theoretischer Hinsicht ist das Problem des zu züchtenden Menschen zunächst rein rhetorisch. Es gilt in einer früheren Fassung des Textes ausdrücklich „mein Problem“ (NL 1887/88, KSA 13, 11[414], 192, 17 = KGW IX 7, W II 3, 3, 32) — das „Problem“ jenes „Ichs“, das die „Wir“ von AC 1 wieder ablöst. Die andere, noch stark abweichende Vorarbeit NL 1888, KSA 13, 15[120], 481, 15 f. spricht von einem „Problem“, das „mich angeht“, nämlich vom „Problem der Rangordnung innerhalb der Gattung Mensch“. Auch hier ist die Optik subjektiviert, während in 170, 19 jenes „Problem“, das das „Ich“ hat, zu dem (entscheidenden) „Problem“ wird, welches das „Ich“ den Aspiranten auf Hyperboreertum stellt.

**170, 20–22** *welchen Typus Mensch man züchten soll, wollen soll, als den höherwerthigeren, lebenswürdigeren, zukunftsgewisseren]* Der zu züchtende „Typus Mensch“ ist durch Komparative gekennzeichnet, die hinwiederum keine vom Überwundenen abgelösten Prädikate sind. Das Künftige kann nur in Differenz zu dem bereits unter dem Namen „Mensch“ Aufgetretenen bestimmt werden; der neue „Typus“ ist noch nicht zu fester Gestalt geronnen. Die Komparative suspendieren die Möglichkeit des Superlativs, des definitiven „Übermenschen“ (der terminologisch hier gar nicht vorkommt). Die ersten beiden Attribute reproduzieren die Perspektive des Züchters, wohingegen das dritte immerhin die innere Befindlichkeit des neuen „Typus“ wiedergibt. Nur wer von außen urteilt und über ein *tertium comparationis* verfügt, kann ein Urteil über Höherwertigkeit und größere Lebenswürdigkeit abgeben.

**170, 23–28** *Dieser höherwerthigere Typus ist oft genug schon dagewesen: aber als ein Glücksfall, als eine Ausnahme, niemals als gewollt. Vielmehr ist er gerade am besten gefürchtet worden, er war bisher beinahe das Furchtbare; — und aus der Furcht heraus wurde der umgekehrte Typus gewollt, gezüchtet, erreicht]* Wenn der neue „Typus“ durch die Steigerung einiger bisher unzureichend verwirklichter Qualitäten projiziert wird (170, 21 f.), beeinträchtigt die Unkenntnis über die Art der Qualitäten offenbar die Erkenntnis nicht, dass dieser „Typus“ gelegentlich bereits aufgetreten sei. Ihre Höherwertigkeit erweist sich gerade darin, dass sie anders, am meisten gefürchtet waren. Inwiefern verbürgt dies jedoch Höherwertigkeit? Wenn die Durchschnittsmenschen nach AC 2 in die Kategorie „schlecht“ oder „schädlich“ fallen, ist der neue „Typus“ schwerlich ihr Abkömmling. Für das mögliche Umschlagen von „schädlich“ und „schlecht“ in „besser“, gar in „gut“ bieten AC 2 und 3 keine

dialektischen Hilfestellungen, müssten sonst doch die „Schlechten“ als Ermöglicher der „Höherwerthigeren“ angesehen werden, womit die Existenz dieser „Schlechten“ gerechtfertigt wäre. Diese Beobachtung macht augenfällig, dass AC kein Begriffssystem mit logisch durchstrukturierten Begriffsbeziehungen enthält. Die durch die Komparative scheinbar suspendierte Polarität von „gut“ und „schlecht“ kehrt gleich im Vorwurf wieder, bisher sei „der umgekehrte Typus gewollt, gezüchtet, erreicht“ (170, 27 f.) worden. Die Passivkonstruktion ist symptomatisch: Es fehlt ein Adressat, an den der Vorwurf der Fehlzüchtung gerichtet ist; kein „man“ ist hier ansprechbar.

**170, 28 f.** *das Hausthier, das Heerdenthier, das kranke Thier Mensch, — der Christ...*] Noch sind es nicht die böswilligen „Priester“ mit ihrem zur Ohnmacht verurteilten Machtwillen, die in der Herdentierzüchtung ihre Chance wittern, doch noch zur Macht zu kommen, sondern die Furcht vor Auslöschung durch die „Höherwerthigeren“, welche die „Hausthiere“ zur Aufzucht einer massenhaften Parteigängerschaft nötigt. Nur als Kollektiv fühlen sie sich stark. Dass sie gemeinsam stark *sind*, geht ebenfalls aus einer Vorarbeit zu AC 3 hervor: Der „stärkere Typus [...] hatte immer die große Zahl“ gegen sich (NL 1888, KSA 13, 15[120], 481, 24–27).

**170, 28** *Heerdenthier*] Vgl. NK KSA 6, 139, 15 f.

#### 4

In AC 4 weichen die „Wir“ einem entpersonalisierten Wissenschaftsjargon, der scheinbar Unhintergebares apodiktisch verkündet. In seiner Kritik am Fortschrittsbegriff in GM II 12, KSA 5, 315, 14–18 hatte N. noch anders akzentuiert als in AC 4: „Grösse eines ‚Fortschritts‘ bemisst sich sogar nach der Masse dessen, was ihm Alles geopfert werden musste; die Menschheit als Masse dem Gedeihen einer einzelnen stärkeren Species Mensch geopfert — das wäre ein Fortschritt...“ Damit wird — in der Fortsetzung von Ansätzen aus N.s Frühwerk, wonach „zum Wesen einer Kultur das Sklaventhum gehöre“ (CV 3, KSA 1, 767, 26 f.) — die Masse instrumentalisiert für das Entstehen einiger weniger Individuen. Das schließt auch an eine Überlegung von Rolph 1884, 121 an: „Immer noch aber opfert die Natur dem Fortschritt überall die *Masse* auf, und darum müssen wir uns ernstlich fragen, ob nicht jene *Verhältnisse der Ungleichheit*, welche unsere idealistischen Philosophen und Volksbeglückter radical ausrotten möchten, eben nöthig sind, und Bedingung des Fortschritts zum Besseren.“ (Kursiviertes von N. unterstrichen; mehrere Randmarkierungen.) Die Möglichkeit der Herausbildung höherer Typen unter

Inkaufnahme des Verderbens der meisten ist in AC 4 nicht mehr direkt intendiert, obwohl AC 3 mit der Züchtungsidee dafür die Vorlage hätte geben können. AC 4 lehnt das Fortschrittskonzept ganz ab und stellt alles dem Zufall anheim. Den „Kampf mit dem Zufall, auch mit dem Zufall des ‚großen Menschen‘“ hatte N. – inspiriert von Herrmann 1887, 78 ff. – in NL 1887, KSA 12, 9[174], 439, 18 f. (KGW IX 6, W II 1, 12, 28–30) noch als Programmpunkt erwogen.

**171, 2–5** *Die Menschheit stellt nicht eine Entwicklung zum Besseren oder Stärkeren oder Höheren dar, in der Weise, wie dies heute geglaubt wird. Der „Fortschritt“ ist bloss eine moderne Idee, das heisst eine falsche Idee.*] In GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 37, KSA 6, 136 f. exemplifiziert N. seine Kritik am Fortschrittsbegriff anhand der Moralentwicklung seit der Renaissance, die sich nicht – wie gemeinhin angenommen – als ein „Fortschritt“ darstelle, sondern als Verzärtelung, somit als Symptom einer dekadenten Spätzeit. Auch in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 14, KSA 6, 120 f. wird die Idee einer Vollkommenheitssteigerung der „Gattungen“ (120, 30) in Abrede gestellt, und zwar in einem expliziten Gegenentwurf zu Darwins Evolutionstheorie.

N. führt dort sowie in AC 3 u. 4 die Kritik von Nägeli 1884, 285 am Darwinismus fort: „nach Darwin ist die Veränderung das treibende Moment, die Selection das richtende und ordnende; nach meiner Ansicht ist die Veränderung zugleich das treibende und richtende Moment. Nach Darwin ist die Selection nothwendig; ohne sie könnte eine Vervollkommnung nicht stattfinden und würden die Sippen in dem nämlichen Zustande beharren, in welchem sie sich einmal befinden. Nach meiner Ansicht beseitigt die *Concurrenz* bloss das weniger Existenzfähige; *aber sie ist gänzlich ohne Einfluss auf das Zustandekommen alles Vollkommeneren und besser Angepassten.*“ (N. hat den zweiten Satz am Rand markiert; Kursivierungen entsprechen seinen Unterstreichungen.) In NL 1888, KSA 13, 14[70], 254, 3–8 (korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 142, 1–8, im Folgenden nur in der von N. überarbeiteten Fassung ohne durchgestrichene Passagen wiedergegeben) diskutiert N. allerdings einen anderen Begriff von Fortschritt, der Motive aus dem zweiten Absatz von AC 4 (171, 9–17) aufnimmt: „Die Lust tritt auf, wo Gefühl der Macht / Das Glück in dem herrschend gewordenen Bewußtsein [...] der Macht und des Siegs / Der Fortschritt: die Verstärkung des Typus, die Fähigkeit zum großen Wollen: alles Andere ist Mißverständniß, Gefahr“.

**171, 4 f.** *Der „Fortschritt“ ist bloss eine moderne Idee, das heisst eine falsche Idee.*] Ein Satz wie dieser suggeriert zwar Wissenschaftlichkeit, ist aber als syllogistischer Schluss unvollständig. Die *maior*-Prämisse müsste lauten: ‚Alles Moderne ist falsch‘. In NL 1888, KSA 13, 16[82], 514 wird unter dem Titel „die

modernen Ideen als falsch“ alles, was sich im 19. Jahrhundert breiter Zustimmung erfreute, proskribiert: von „Freiheit“, „gleiche[n] Rechten“, „Mitleiden“, „Genie“ bis hin zu „Utilitarismus“, „Civilisation“, „Weiber-Emancipation“, „Volks-Bildung“ und „Sociologie“. „Volk“, „die Rasse“, „die Nation“ fehlen ebensowenig wie der „Fortschritt“.

**171, 5–8** *Der Europäer von Heute bleibt, in seinem Werthe tief unter dem Europäer der Renaissance; Fortentwicklung ist schlechterdings nicht mit irgend welcher Nothwendigkeit Erhöhung, Steigerung, Verstärkung.*] Zu N.s Renaissance-Bild, das einerseits eine Zeitmode bedient, andererseits dieser Mode selbst Nahrung gibt, siehe NK 250, 17–251, 1. Die Vorstellung des geschichtlichen Niedergangs ist in N.s Spätwerk unter dem Stichwort der *décadence* leitend, vgl. z. B. NK KSA 6, 67, 18 u. 71, 14; zur Antiteleologie auch Liebsch 1996, 126.

Zu 171, 5–8 stellt sich die Frage, wer im Kollektivsingular „Europäer der Renaissance“ welchem „Europäer von Heute“ gegenübergestellt wird: An einen ‚Durchschnittseuropäer‘ des 15. oder 16. Jahrhunderts wird N. nicht gedacht haben, sondern an herausragende Gestalten wie Raffael (vgl. NK KSA 6, 117, 15–18) oder Cesare Borgia (vgl. NK 251, 9). Bei diesen aber handelt es sich um jene herausragenden Einzelgestalten, die N. im zweiten Teil von AC 4 (171, 9–17) behandelt, die wiederum über den ab- oder aufsteigenden Geschichtsverlauf nicht wirklich etwas aussagen, sondern „immer möglich“ (171, 14) seien.

**171, 5 bleibt]** Korrigiert im Druckmanuskript aus: „ist“ (KSA 14, 437).

**171, 6 tief]** Korrigiert im Druckmanuskript aus: „bei weitem“ (KSA 14, 437).

**171, 9–17** *In einem andren Sinne giebt es ein fortwährendes Gelingen einzelner Fälle an den verschiedensten Stellen der Erde und aus den verschiedensten Culturen heraus, mit denen in der That sich ein höherer Typus darstellt: Etwas, das im Verhältniss zur Gesamt-Menschheit eine Art Übermensch ist. Solche Glücksfälle des grossen Gelingens waren immer möglich und werden vielleicht immer möglich sein. Und selbst ganze Geschlechter, Stämme, Völker können unter Umständen einen solchen Treffer darstellen.*] Wiederum wird nicht argumentiert, sondern als gegeben behauptet, dass nämlich unter allen kulturellen, geographischen und historischen Umständen „ein höherer Typus“ auftreten könne. Darin – und nicht etwa in einer Rückschritts- statt einer Fortschrittsthese – liegt die geschichtsphilosophische Pointe des Paragraphen. Das Partikulare und Individuelle wird gegen das Allgemeine und Gattungsmäßige als eigentlicher Geschichtszweck ins Treffen geführt. Die „Glücksfälle“ werden als „möglich“ angesehen, aber es wird niemand wie noch in AC 3 dazu angehalten, sie zu züchten. Wenn sie als „Treffer“ (171, 16) bezeichnet werden, dann im Sinne von Zufallsexperimenten oder Lotterie. Ausgeblendet bleibt, wie man solche Resultate willentlich erzielen kann.

**171, 11** mit *denen*] Korrigiert im Druckmanuskript aus: „worin“ (KSA 14, 437).

**171, 13** *eine Art Übermensch*] Es handelt sich um die einzige Stelle in AC, wo N.s berühmtes Stichwort vorkommt. Diese „Art Übermensch“ dient als Maßstab, der es erlaubt, die restlichen Menschen für entwicklungsgeschichtlich irrelevant zu halten. N. konterkariert die fortschrittoptimistische Gattungsgeschichtsbeachtung nicht mit einer nihilistischen, der alle Ergebnisse in der Geschichte gleichgültig wären, sondern setzt an die Stelle der Menschheit ein anderes Handlungssubjekt als Projektionsfläche seiner welthistorischen Hoffnungen. Das alternative Geschichtsmodell ist also nicht die Ewige Wiederkehr, die N. andernorts gegen die Fortschrittserwartung ins Feld führt (vgl. dazu Cancik 1998, v. a. 25–30). Das Handlungssubjekt ist nun nicht mehr das Allgemeine und Ganze – „die Menschheit“ der klassischen spekulativ-universalistischen Geschichtsphilosophie (vgl. Sommer 2006c, 351–369) –, sondern vielmehr das Einmalige und Besondere. Im Unterschied zur christlichen Erlösungslehre, die ebenfalls einem einzelnen Menschen die welthistorische Schlüsselrolle zuweist, sind es in der antichristlichen Konstruktion jedoch nicht die Vielen, zugunsten derer der große Einzelne handelt: Die höheren Menschen sind Selbstzweck; ihnen liegt kein Gemeinwohl und keine allgemeine Wohlfahrt am Herzen. Die „Erhöhung, Steigerung, Verstärkung“ (171, 8), die sie erfahren, nützt nur ihnen selbst – für die anderen, nicht herausragenden Menschen sind sie eher eine Bedrohung (vgl. z. B. GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 14).

Eine Vorarbeit zu AC 4 trägt ausdrücklich den Titel „Der **Übermensch**“ (NL 1888, KSA 13, 11[413], 191, 1 = KGW IX 7, W II 3, 5, 26). Dort wird in einem nachgestellten, in AC 4 fehlenden Absatz der progressivistische Eurozentrismus noch heftiger attackiert: „Von den ältesten uns errathbaren Zeiten der indischen, ägyptischen und chinesischen Cultur bis heute ist der höhere Typus Mensch viel gleichartiger als man denkt...“ (KSA 13, 191, 20–22 = KGW IX 7, W II 3, 5, 42–52). Diese erheblich längere Vorstufe franst thematisch aus; sie will neben der Kritik an der Fortschrittsideologie die Anrühigkeit des „Demokratismus“ (KSA 13, 191, 33 = KGW IX 7, W II 3, 5, 12) beweisen und, dass die „europäische Cultur“ „heute sich wieder jenem [...] Zustand von philosophischer Mürbigkeit und Spätcultur [...] annähert, aus dem die Entstehung eines Buddhism begreiflich wird“ (KSA 13, 191, 26–29, korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 5, 54–59; in der ursprünglichen Fassung lautet dieselbe Passage allerdings nach KGW IX 7, W II, 3, 5, 54–60: „Man vergißt, wie unsere europäische Cultur heute noch lange nicht den Zustand von philosophischer Mürbigkeit und Spätcultur darstellt [später zwischenzeitlich von N. verbessert in: ‚wieder erreicht hat‘], um die Entstehung eines Buddhism begreiflich zu machen“).

Interessant ist, dass N. hier vor allem eine Grundfigur der spekulativ-universalistischen Geschichtsphilosophie der Aufklärungszeit kassiert, nämlich

die Übertragung von individuellen Lebensaltern auf die Gattung: „Man vergißt, wie wenig die Menschheit in eine einzige Bewegung hineingehört, wie Jugend, Alter, Untergang durchaus keine Begriffe sind, die ihr als Ganzem zukommen“ (KSA 13, 191, 23–25, korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 5, 32–39). Mit der Zurückweisung der Lebensalter-Analogie beschneidet N. die Möglichkeiten geschichtsphilosophischen Denkens tiefgreifend, so dass die Gattung als Geschichtssubjekt ausfällt und nur das Individuum übrig bleibt. In der gestrafften Version von AC 4 entfällt diese Fundamentalkritik am Gedankenfundament der spekulativ-universalistischen Geschichtsphilosophie, wodurch der Text plakativer wirkt. Mehr oder weniger unverändert aus dem Notizbuch übernommen, hätte die frühere Ausarbeitung in 11[413] die Verwirrung, die sich bei den Lesern über das Subjekt des Textes eingestellt hatte (weil „Wir“ und „Ich“ ja verschwinden), noch vergrößert: Denn das „Man“ – in AC 2 Adressat der neuen Losungen – tritt in 11[413] als Träger der modernen und also falschen Ansichten auf. Zweimal heißt es zu Beginn eines Absatzes „Man vergißt“ (KSA 13, 191, 23 u. 26).

## 5

**171, 19 f.** *Man soll das Christenthum nicht schmücken und herausputzen*] In der Vorarbeit NL 1888, KSA 13, 11[408], 188, 14 (KGW IX 7, W II 3, 7, 1) ist ausdrücklich „dieser ‚zweitdeutige‘ Herr Renan“ derjenige, der dies tue.

**171, 24–27** *Das Christenthum hat die Partei alles Schwachen, Niedrigen, Missrathnen genommen, es hat ein Ideal aus dem Widerspruch gegen die Erhaltungsinstinkte des starken Lebens gemacht*] Dass Gott die Starken zunichte macht, die seine Feinde sind, ist eine schon im Alten Testament vorkommende Ansicht, vgl. z. B. Klagelieder Jeremiae 1, 15.

**171, 27–30** *es hat die Vernunft selbst der geistigstärksten Naturen verdorben, indem es die obersten Werthe der Geistigkeit als sündhaft, als irreführend, als Versuchungen empfinden lehrte*] Im Hintergrund steht das erste Kapitel des 1. Korintherbriefs, aus dem als „Zeugniss allerersten Ranges für die Psychologie jeder Tschandala-Moral“ (AC 45, KSA 6, 223, 13 f.) später ausführlich zitiert wird. Für Paulus „steht geschrieben“ (nämlich bei Jesaja 29, 14 und Hiob 5, 12): „Ich will zunichte machen die Weisheit der Weisen, und den Verstand der Verständigen will ich verwerfen.“ (1. Korinther 1, 19) Hier hat N. einen handfesten Beleg dafür, dass die Starken, die Reichen im Geist für den Erfinder der christlichen Moral, den Apostel Paulus, die eigentlich Verworfenen sind. Eine bemerkenswerte Umbesetzung des „höheren Typus“ hat damit in AC 5 stattge-

funden – und zwar im Gegensatz etwa zu GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 14, KSA 6, 121, 1f.: „die Schwachen haben mehr Geist...“ (vgl. GM I 7, KSA 5, 267, 5–7: „Die menschliche Geschichte wäre eine gar zu dumme Sache ohne den Geist, der von den Ohnmächtigen her in sie gekommen ist“): Nicht der physisch, sondern der geistig Starke wird mit dem „höheren Typus“ identifiziert.

In welchem Verhältnis „Geistigkeit“ (171, 29) und Stärke zueinander stehen, wird in AC 5 nicht erläutert. Soll der Leser folgern: Je mehr Geistigkeit, desto mehr Stärke? AC 14, KSA 6, 181, 2f. klassifiziert „Geist“ [...] gerade als Symptom einer relativen Unvollkommenheit des Organismus“. Im Vergleich zur Vorarbeit zu AC 5 in NL 1887/88, KSA 13, 11[408], 188 (KGW IX 7, W II 3, 7, 1–38) ist der Unterschied von Geistigkeit und Stärke in der endgültigen Fassung verwischt: Dort erscheinen der „Widerspruch gegen die Erhaltungs-Instinkte des starken Lebens“ (KSA 13, 188, 23f., korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 7, 18–20) und das Verderben der „Vernunft selbst der geistigsten Menschen“ (KSA 13, 188, 25 = KGW IX 7, W II 3, 7, 22–24) in voneinander getrennten Absätzen, während die beiden Elemente im Text letzter Hand zu einem Satz verschmolzen, und die „geistigsten Menschen“ zu den „geistig-stärksten Naturen“ (171, 27f.) geworden sind.

**171, 30–34** *Das jammervollste Beispiel – die Verderbniss Pascals, der an die Verderbniss seiner Vernunft durch die Erbsünde glaubte, während sie nur durch sein Christentum verdorben war!* Vgl. NL 1887, KSA 12, 9[160], 430, 19 (KGW IX 6, W II 1, 21, 32) und Pascal: *Pensées* 56 (Pascal 1998–2000, 2, 560): „Il y a sans doute des lois naturelles, mais cette belle raison corrompue a tout corrompu“. In der in N.s Bibliothek erhaltenen Übersetzung der *Pensées* lautet die Stelle: „Gewiß es giebt natürliche Gesetze, aber dieser schon einmal verkehrte Verstand hat Alles verkehrt“ (Pascal 1865, 2, 165). N.s unmittelbare Quelle war wohl Brunetière 1887, 54 f.: „Je n’en citerai qu’un seul exemple. Elle terminerait la question des emprunts-si nombreux que Pascal a faits à Montaigne, pour les marquer de son originale et si profonde empreinte, je veux dire la question de l’emploi qu’il en eût fait pour son *Apologie de la religion chrétienne*. Combien de fois s’est-on demandé s’il les avait transcrits pour en autoriser ses propres démonstrations ou, au contraire, pour combattre et ré-/55/futer Montaigne? ,Il y a sans doute des lois naturelles, mais cette belle raison-corrompue a tout corrompu. *Ex senatusconsultis et plebiscitis crimina exercentur.*‘ Est-ce Montaigne, est-ce Pascal qui parle? Et la question ainsi posée, dans l’état d’inachèvement où nous sont parvenues les *Pensées*, demeure en effet insoluble. Mais elle se décide, ou plutôt elle s’évanouit et ne se pose pas seulement, si nous sommes une fois convaincus du pessimisme de Pascal. Car la corruption de cette belle raison, en ce cas, est son dogme; et plus profonde est la corrup-

tion, plus éclatante en devient la nécessité de la religion que veut prouver l'apologiste.“ (Von N. teilweise am Rand markiert; „la corruption de cette belle raison“ von ihm unterstrichen. „Ich werde davon bloß ein einziges Beispiel zitieren. Damit würde die Frage nach den unzähligen Entlehnungen Pascals bei Montaigne beendet, um sie mit seinem originalen und tiefen Abdruck zu markieren; ich spreche von der Frage nach der Verwendung, die er davon für seine *Apologie der christlichen Religion* machte. Wie oft hat man sich gefragt, ob er sie abgeschrieben hat, um damit seinen eigenen Beweisen zu mehr Recht zu verhelfen oder im Gegenteil, um /55/ Montaigne zu bekämpfen und zu widerlegen? ‚Es gibt ohne Zweifel natürliche Gesetze, aber diese schöne, verdorbene Vernunft hat alles verdorben. *Ex senatusconsultis et plebiscitis crimina exercentur.*‘ Spricht hier Montaigne oder Pascal? Und die Frage in dieser Weise gestellt, bei dem Maß an Unfertigkeit, in welchem die *Pensées* auf uns gekommen sind, bleibt in der Tat unbeantwortbar. Aber die Frage beantwortet sich oder verflüchtigt sich und stellt sich nicht, wenn wir einmal vom Pessimismus Pascals überzeugt sind. Denn die Verderbnis dieser schönen Vernunft ist in diesem Fall sein Dogma; und je tiefgreifender die Verderbnis ist, desto offensichtlicher wird die Notwendigkeit der Religion, was der Apologet beweisen will.“) Die Quintessenz von Pascals Denken ist für Brunetière 1887b, 53 die Lehre von der Erbsünde, womit der christliche Apologet in der Tradition von Augustinus steht. Vgl. zur Brunetière-Lektüre NK KSA 6, 94, 28–30, Kuhn 1989 (ebd., 615 diese Stelle nachgewiesen) sowie Piazzesi 2000; Literatur- und Quellenhinweise zu N.s Pascal-Lektüren bei Sommer 2000a, 111, Fn. 275.

## 6

**172, 2–6** *Es ist ein schmerzliches, ein schauerliches Schauspiel, das mir aufgegangen ist: ich zog den Vorhang weg von der Verdorbenheit des Menschen. Dies Wort, in meinem Munde, ist wenigstens gegen Einen Verdacht geschützt: dass es eine moralische Anklage des Menschen enthält.*] Auffällig ist die Theatermetaphorik: Die Verdorbenheit, vor der das erneut auftretende „Ich“ „den Vorhang“ (172, 3) wegzieht, ist kein Zustand, sondern ein Prozess. Das „Ich“ selbst steht unkorumpiert außerhalb des Geschehens. N. inszeniert in Umwertungsabsicht die Schmach seines Zeitalters als Drama.

**172, 7** *moralinfrei*] Vgl. NK KSA 6, 18, 19.

**172, 8–10** *jene Verdorbenheit gerade dort von mir am stärksten empfunden wird, wo man bisher am bewusstesten zur „Tugend“, zur „Göttlichkeit“ aspirierte*] Also besonders im Christentum, aber überhaupt im Felde der Moral.

**172, 10–14** *Ich verstehe Verdorbenheit, man erräth es bereits, im Sinne von *décadence*: meine Behauptung ist, dass alle Werthe, in denen jetzt die Menschheit ihre oberste Wünschbarkeit zusammenfasst, *décadence*-Werthe sind.]* Auffällig sind die Verallgemeinerungen in der Diagnose: „die Menschheit“, „alle Werthe“, „oberste Wünschbarkeit“. N. oder sein Buch steht dieser allgemeinen Verdorbenheit (wie schon in AC Vorwort, KSA 6, 168, 1) ganz allein gegenüber. Diese Singularität legitimiert den bestimmten Artikel hinlänglich: N. oder das Buch will *der* Antichrist sein.

**172, 11** *décadence*] Zur Begriffsgeschichte siehe NK KSA 6, 11, 21 f., zur Interpretation NK KSA 6, 67, 18 und 71, 14.

**172, 15–17** *Ich nenne ein Thier, eine Gattung, ein Individuum verdorben, wenn es seine Instinkte verliert, wenn es wählt, wenn es vorzieht, was ihm nachtheilig ist.]* Diese „Verdorbenheit“ steht in pointiertem Gegensatz zur Verdorbenheit, wie sie die christliche Erbsündenlehre nach AC 5 behauptet hat: nicht die Erbsünde verderbe, sondern die Lehre von der Erbsünde. In AC 6 gibt N. eine Definition der *décadence* als Instinktabirrung und artikuliert damit ein zentrales Denkmotiv des Spätwerks, vgl. z. B. NK KSA 6, 67, 18. Dass der Mensch als Tier unter Tieren erscheint, ist Ausdruck einer konsequenten Naturalisierung, die AC 14, KSA 6, 180 f. breiter entfaltet. Ein nicht geringes systematisches Problem gibt die Dekadenzdiagnose AC 6 auf, ohne dass N. auch nur beiläufig darauf einginge: Wie verhält sich der in Kategorien entwicklungsgeschichtlicher Zwangsläufigkeit beschriebene Instinktverlust zur (individuellen) Wahl dessen, was „nachtheilig“ (172, 17) ist? (Zur Féré-Anleihe an dieser Stelle vgl. Wahrig-Schmidt 1988, 455) Eine Wahl wird 172, 16 ausdrücklich unterstellt, so dass sich die Frage aufdrängt, ob damit ein (wovon auch immer) freies Wählen gemeint sei. Dies wäre anzunehmen, sofern die Enthüllung des Verdorbenheitsschauspiels in AC 6 auf irgendeinen praktischen Effekt zielt und nicht bloße Tatsachenbeschreibung bleiben soll. Denn dann müsste es in der Macht der Verdorbenen oder zumindest der von Verdorbenheit Bedrohten liegen, ihrem Schicksal eine Wendung zu geben und zu ihrer wahren Bestimmung zurückzukehren. Man muss sich dazu entschließen können, die „Instinkte“ des Lebens zu realisieren. Dann aber wäre Instinktabirrung keine natürliche Gegebenheit, keine einem Mangel an natürlicher Ausstattung geschuldete Krankheit, sondern das Produkt von Entscheidung. Ein zweites Problem lauert im Hintergrund von AC 6: Wie steht es mit dem Verhältnis von Einzelwesen und von Gesamtheit zur *décadence*? Der fragliche Satz bringt beides in einer Apposition: „ein Thier, eine Gattung, ein Individuum“ (172, 15). Aber inwiefern ist es vergleichbar, wenn „eine Gattung“ ihre Instinkte verliert – das heißt: im Laufe ihres Entwicklungs-, vielleicht Zivilisationsprozesses, nicht als Folge

einer Willensentscheidung –, oder wenn einem Individuum dies widerfährt, das den Instinktverzicht womöglich gewollt hat? Der in AC ergehende Aufruf zur Umkehr scheint zunächst nur sinnvoll, wenn wenigstens die angesprochenen „Wenigsten“ nicht völlig der gattungsimmanenten Degenerationslogik unterworfen und nicht nur umkehrwillig, sondern auch umkehrfähig sind. Allerdings hat N. die damit involvierte Frage nach der Willensfreiheit auch schon früher unterlaufen (vgl. bes. GD Die vier grossen Irrthümer 7, KSA 6, 95 f.). Nimmt man beispielsweise JGB 19, KSA 5, 31–34 als Deutungsfolie von AC 6, wäre es gar nicht ausgemacht, dass N. in AC die Absicht verfolgte, freie, aber in ihrer Freiheit bedrohte Individuen zu neuen Wertschöpfungen zu animieren. Vielleicht ist das Werk AC ja auch nichts weiter als eine Determinante, das Individuen in eine bestimmte Richtung treiben soll, ohne dass diese Individuen dafür der Willensfreiheit bedürften.

**172, 17–20** *Eine Geschichte der „höheren Gefühle“, der „Ideale der Menschheit“ – und es ist möglich, dass ich sie erzählen muss – wäre beinahe auch die Erklärung dafür, weshalb der Mensch so verdorben ist.*] Im Falle von Idealen und „höheren Gefühlen“ wird keine argumentative Herleitung oder Widerlegung angestrebt, sondern die Erzählung ihrer „Geschichte“ als Geschichte der *décadence* erscheint als angemessene Herangehensweise, um von diesen „Gefühlen“ und „Idealen“ ein Verständnis zu entwickeln („Erklärung“) und sie zugleich zu unterminieren. Dieses Verfahren ist ein Beispiel für N.s historisch-genealogischen Denkstil. AC als Werk insgesamt zeichnet über weite Strecken die „Geschichte der ‚höheren Gefühle‘“ nach und folgt damit dem Anspruch, das gegenwärtige menschliche Befinden nicht nur („beinahe“) erklärt, sondern auch widerlegt zu haben – soweit sich ein Befinden widerlegen lässt. AC deutet diese Geschichte als Entfremdung von den ursprünglichen Instinkten und damit als fortschreitende Degeneration. Das Ursprüngliche muss normative Geltung haben, damit eine solche Geschichtserzählung ihren Zweck erfüllt. Die Verfallsgeschichte, die N. von der Geschichte des Juden- und Christentums im Folgenden entwirft, veranschaulicht diesen narrativen Zwang. Verfallsgeschichte wird damit zum Gegenmodell des Fortschrittsdenkens, dessen Kritik AC 4 artikuliert hat.

In N.s Spätwerk sind Ausdrücke aus dem Wortfeld des Erzählens ziemlich häufig. „Spätestens vom *Antichrist* an kehrt das Wort geradezu leitmotivisch wieder, auf der Seite der angegriffenen Instanzen von Christentum und Kirche wie zur Bestimmung der eigenen Gegenentwürfe.“ (Detering 2010, 18).

**172, 19f.** *wäre beinahe auch die Erklärung dafür, weshalb der Mensch so verdorben ist*] Das ließe sich so lesen, als ob die „Ideale“ und „höheren Gefühle“ nicht bloß ein Produkt der Instinktabirrung wären, sondern dass sie

selbst ursächlich für diesen Niedergang verantwortlich seien. Dann könnte man die Frage der *décadence* aber nicht mehr rein physiologisch verhandeln — ‚geistige‘ Ursachen wären mindestens ebenso in Rechnung zu stellen wie materielle. Aber mit dem „beinahe“ in 172, 19 ist wieder viel offen.

**172, 21–26** *Das Leben selbst gilt mir als Instinkt für Wachstum, für Dauer, für Häufung von Kräften, für Macht: wo der Wille zur Macht fehlt, gibt es Niedergang. Meine Behauptung ist, dass allen obersten Werthen der Menschheit dieser Wille fehlt, — dass Niedergangs-Werthe, nihilistische Werthe unter den heiligsten Namen die Herrschaft führen.*] Die hier gegebenen Definitionsversuche des Lebens und des Niedergangs werden ausdrücklich als „Behauptung“ des wieder wortführenden „Ichs“ markiert, so dass der Leser erwarten kann, im weiteren Verlauf des Textes diese Behauptung plausibilisiert zu bekommen. Die eigentliche Definitionsarbeit ist fortgesetzte Gleichsetzung durch Reihung, so dass alle spezifischen Differenzen zwischen Wachstumsinstinkt, Kräftehäufung, Macht und Wille zur Macht eingeebnet werden. Ein ähnliches Verfahren im Blick auf Macht und den Willen dazu hat N. in AC 2 gewählt, vgl. NK 170, 2–6.

**172, 25 f.** *Niedergangs-Werthe, nihilistische Werthe unter den heiligsten Namen*] Das „Ich“ tritt mit Enthüllungsanspruch auf, hinter dem Höchstgeschätzten, dem Heiligsten das Verderben, nämlich eben die „nihilistischen Werthe“ zu entlarven. Dabei fungiert das Nihilismusverdikt als Totschlagargument: Ob „Leben“ tatsächlich im „Instinkt für Macht“ aufgehe und niedergehendes Leben einen Machtwillensdefekt indiziere, wird nur dekretiert, nicht diskutiert.

Das Nihilismusproblem erscheint schon im „Lenzer Heide“-Notat vom 10. Juni 1887 zweischneidig: Auf der einen Seite sei die christliche Moral „das große Gegenmittel gegen den praktischen und theoretischen Nihilismus“ (NL 1887, KSA 12, 5[71]1, 211, 22f. = KGW IX 3, N VII 3, 14, 28–30) gewesen, die erst durch die von derselben Moral großgezogene „Wahrhaftigkeit“ (211, 26 = KGW IX 3, N VII 3, 14, 36) überflüssig werde. Letztere führe durch die Elimination der Sicherheiten aber geradewegs zum Nihilismus. Auf der andern Seite ist später in der Aufzeichnung der Nihilismus „Symptom davon, daß die Schlechtweggekommenen keinen Trost mehr haben“ (5[71]12, 216, 2f. = KGW IX 3, N VII 3, 21, 16–18). Der Nihilismus ist in beiden Fällen eine Reaktion auf das Christentum: Im ersten Fall eine Durchgangsphase zu neuen Horizonten für jene Wahrhaftigen, welche die christlichen Werte nicht mehr akzeptieren können, im zweiten Fall aber der entfesselte, anarchistische Machtwille der Schwachen, die „keinen Grund mehr haben, ‚sich zu ergeben‘ [...]. Dies ist die europäische Form des Buddhismus, das Nein-thun, nach-

dem alles Dasein seinen ‚Sinn‘ verloren hat“ (216, 4–10 = KGW IX 3, N VII 3, 21, 22–34). Die Starken laufen in dieser zweiten Version der Nihilismusdiagnose keine Gefahr, nihilistisch infiltriert zu werden; sie sind, im ganzen Notat, überhaupt nicht der alten Moral unterworfen. Das Christentum will hier weder „über Raubthiere Herr werden“, noch muss es dazu „krank“ machen (AC 22, KSA 6, 189, 18 f.). Die weitgehende Identifikation von Christentum und Nihilismus fehlt noch in der Aufzeichnung vom Sommer 1887; die christliche Moral kann den Starken kaum wirklich gefährlich werden, weil sie eigentlich nur die Schwachen bindet.

## 7

AC 7 – ursprünglich in Mp XVI 4 mit dem Titel „Das Mitleiden“ versehen (KSA 14, 437) – verknüpft systematische Hauptargumente gegen das „Mitleiden“ mit seiner Geschichte und mit den in der Gegenwart sichtbar gewordenen Resultaten dieser Geschichte. Durch diese Verquickung des systematischen mit dem historischen und gegenwartskritischen Aspekt erhält der Abschnitt seine Eindringlichkeit. In ihm werden prinzipielle Unannehmlichkeiten der christlichen Ethik exponiert, an denen sich alles Folgende orientiert. Die Beweisführung gegen die Mitleidspraktik setzt ein mit der Behauptung, Mitleiden stünde „im Gegensatz zu den tonischen Affekten“ (172, 29 f.) und untergrabe die „Kraft“ (172, 31) des Mitleidenden. Dies wird von einem pseudo-medizinischen Befund flankiert, dass nämlich Leiden durch Mitleiden „ansteckend“ (173, 2) sei. Als zweite Prämisse wird der Selektionsgedanke bemüht, nach welchem das Mitleiden gerade jene zum Untergang verurteilten Wesen am Leben erhalte, denen das Leben eigentlich nicht mehr gebühre. Entgegen der als feststehend postulierten Lebensschädlichkeit des Mitleides habe man – so will es ein weiterer historischer Exkurs – das Mitleiden zur „Tugend“ (173, 16), ja gar zum „Ursprung aller Tugenden“ (173, 18 f.) erhoben. Dies aber sei nur möglich gewesen aus dem Blickwinkel einer nihilistischen Philosophie, die sich „die Verneinung des Lebens auf ihr Schil(d schr)ieb“ (173, 21 f.). Da ist Schopenhauer gemeint, vgl. NK 173, 20–22. Positiv inspiriert ist N.s Mitleidskritik demgegenüber (implizit) von Kant sowie von Spinoza, der gleichfalls die Schädlichkeit der *commiseratio* betont und darin in stoischer Tradition steht (z. B. Spinoza: *Ethik* IV, prop. 50).

**172, 28 f.** *Man nennt das Christenthum die Religion des Mitleidens.*] In AC 7 wird nur hier das Christentum beim Namen genannt. Der Ausdruck „Religion des Mitleidens“ taucht bei N. erstmals in NL 1880, KSA 9, 7[26], 923 auf und wird ausführlich diskutiert in FW 338, KSA 3, 565–568 und in FW 377, KSA 3,

629 f. (vgl. auch JGB 202, KSA 5, 125 f.; JGB 206, KSA 5, 134; GM III 25, KSA 5, 403).

N. besaß eine Schrift von Hans von Wolzogen – Berufswagnerianer und Herausgeber der *Bayreuther Blätter* –, die 1883 unter dem Titel *Die Religion des Mitleidens und die Ungleichheit der menschlichen Racen* erschien. Auch Richard Wagner selbst meinte in seinem *Offenen Schreiben an Herrn Ernst von Weber* (1879), es solle „uns fortan einzig noch daran gelegen sein [...], der Religion des Mitleidens, den Bekennern des Nützlichkeitsdogmas zum Trotz, einen kräftigen Boden zu neuer Pflege bei uns gewinnen zu lassen“ (Wagner 1907, 10, 200). Entsprechend negativ vermerkte N. in WA 6 und 7 Wagners Revitalisierung der Mitleidsethik, vgl. NK KSA 6, 29, 14 f. Ein Lektüre-eindruck aus der französischen *décadence*-Literatur frischte N.s einschlägige Erinnerungen an Schopenhauer auf. Er schrieb am 10. 04. 1886 an Overbeck: „In der französischen Litteratur ist le grand succès dieses Jahres un crime d’amour von Paul Bourget: erstes Zusammentreffen der beiden geistigsten Strömungen des Pessimismus, des Schopenhauerischen (mit der ‚Religion des Mitleidens‘) und des Stendhal’schen (mit messerscharfer und grausamer Psychologie.) Man hält Vorträge über diesen Roman: der endlich einmal wieder ‚Kammermusik-Litteratur‘ ist und nichts für die Menge. Deutscherseits sagt man von ihm, wie ich höre, ein ‚Fäulnißprodukt‘.“ (KSB 7, Nr. 684, S. 171, Z. 23–31) Die letzten Worte von Bourgets *Crime d’amour* lauten: „Et Armand éprouva qu’une chose venait de naître en lui, avec laquelle il pourrait toujours trouver une raison de vivre et d’agir: le respect, la piété, la religion de la souffrance.“ (Bourget o. J., 69. „Und Armand fühlte, dass etwas in ihm geboren worden war, dank dem er immer einen Grund zum Leben und Handeln finden würde: der Respekt, das Mitleid, die Religion des Leidens.“)

Die Kunde vom Christentum als Mitleidsreligion schlechthin drang (vom Pietismus und) von Schopenhauer her nicht nur zu den Russen (namentlich zu Tolstoi), sondern auch zu kühleren Analytikern des Christentums. Overbeck notierte in der „Zwillingsschrift“ zu UB I DS, seiner *Christlichkeit unserer heutigen Theologie* von 1873: „‚Lust‘ am Menschlichen hat die christliche Religion immer nur in der Form des Mitleids gehabt, und in diesem Sinne namentlich auch nur an der Menschheit ihres Christus, sofern sie ihr zum Zwecke der Erlösung als nothwendig galt, sie sonst aber diese Menschheit in jeder Weise zu vergessen gesucht hat.“ (Overbeck 1873, 44) Schon Ludwig Feuerbach hatte die Leidensfixierung des Christentums religionskritisch gewendet: „Leiden ist das höchste Gebot des Christentums – die Geschichte des Christentums selbst die Leidensgeschichte der Menschheit. [...] /130/ [...] Die christliche Religion ist die Religion des Leidens.“ (Feuerbach 1904, 129 f.) Obwohl N. Feuerbach nur selten erwähnt und kein Werk von ihm in seiner Bibliothek überliefert ist, hat

er sich doch bereits 1861/62 dessen *Wesen des Christenthums und Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* auf einen Geburtstagswunschkettel gesetzt (NL 1861/62, KGW I 2, 11[24], 307) und aus diesem Werk, ohne es allerdings explizit zu nennen, auch zitiert, nämlich in einem Brief an Gustav Krug und Wilhelm Pinder vom 27. 04. 1862, wonach die Menschheit „in sich ‚den Anfang, die Mitte, das Ende der Religion‘“ erkenne (KSB 1, Nr. 301, S. 202, Z. 28 f., vgl. Feuerbach 1903–1911, 6, 222).

In AC 7 erfahren die Leser mit Ausnahme des Einleitungssatzes 172, 28 f. jedoch nicht, wie sich nun das Mitleid zum Christentum verhalte, das „man“ „die Religion des Mitleidens“ nenne. AC 7 klärt nur ungenügend darüber auf, ob „man“ darin recht behält, auch wenn der Paragraph am Ende behauptet, nichts sei „ungesunder“ als gerade „das christliche Mitleid“ (174, 13 f.). Die Polemik richtet sich jedoch viel direkter gegen Schopenhauer und die moderne *décadence* als gegen das traditionelle Christentum, das zwar dem Mitleid stets einen prominenten Platz eingeräumt hatte, jedoch bloß als *einem* Bestandteil der *caritas*. AC 7 scheint die christliche Liebe vollständig mit Mitleid identifizieren zu wollen, vgl. auch die Vorarbeit zu AC in NL 1888, KSA 13, 11[361], 159 (KGW IX 7, W II 3, 35, 14–24). Parallel zu AC 7 formuliert N. eine scharfe Kritik an Schopenhauers Mitleidsmoral in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 37, KSA 6, 138.

**172, 29–31** *Das Mitleiden steht im Gegensatz zu den tonischen Affekten, welche die Energie des Lebensgefühls erhöh: es wirkt depressiv.* Anders als N.s Assoziation von tonischen Affekten und Lebensgefühlserhöhung hatte Féré 1888, 38 gerade die Depressionsträchtigkeit dieser Affekte festgestellt, dass nämlich die „*émotions les plus toniques sont les moins durables et suivies de dépressions proportionnelles*“ („die tonischsten Gefühle sind die am wenigsten dauerhaften und ihnen folgen entsprechende Depressionen“). Zur „tragischen Emotion als Tonikum“ ausführlich auch Port 2005, 281–366. In der ganzen Argumentation gegen das „Mitleiden“ herrscht ein medizinischer Jargon vor: Aus dem „Reich der religiös-moralischen Idiosynkrasie“ (173, 33) stammten die höchsten Begriffe der Religion; „Mitleiden“ sei „ansteckend“ (173, 2), ein „depressive[r] und contagiöse[r] Instinkt“ (173, 25 f.), den schon Aristoteles als „krankhaften und gefährlichen Zustand“ (174, 5) erkannt habe. Deswegen müsse man „Arzt“, müsse man „unerbittlich sein“ — „hier das Messer führen“ (174, 14 f.). N. will keineswegs Mitleidspraktiker eines Besseren belehren, sondern ihre Praxis als pathologisch diffamieren. Der objektivistische Anstrich medizinischen Expertenwissens lässt jeden moralischen Einwand unsachgemäß erscheinen.

**172, 30** *welche die*] In Mp XVI 4 ausführlicher: „welche, wie die Bravour oder der Zorn, die“ (KSA 14, 437).

**172, 30** *Energie des Lebensgefühls*] In einem terminologischen strengen Sinn verwendet Höffding 1887, 283 das Wort „Lebensgefühl“: „Der Gemeinempfindung eigentümlich ist der Mangel an bestimmter und lokaler Charakteristik der einzelnen Empfindungen. Diese verschwinden in einem allgemeinen Gefühl des Wohl- oder Unwohlseins, welches gleichsam das Resultat ausmacht, zu welchem das Hirn durch die aus verschiedenen Teilen des Organismus erhaltenen Meldungen gelangt. Wir haben hier ein Gefühl von unsrer Existenz überhaupt, von dem allgemeinen Gang des Lebensprozesses; dieses mit den Gemeinempfindungen verbundene Gefühl nennen wir deshalb das Lebensgefühl.“ (Von „Unwohlsein“ bis „unsrer“ von N. am Rand angestrichen).

**172, 31f.** *Durch das Mitleiden*] In Mp XVI 4: „Dergestalt“ (KSA 14, 437).

**173, 1** *br(ingt)*] In Mp XVI 4: „zufügt“ (KSA 14, 437).

**173, 2** *durch das Mitleiden ansteckend; unter*] In Mp XVI 4: „vermöge des Mitleidens contagiös, nichts ist ansteckender als Mitleiden. Unter“ (KSA 14, 437).

**173, 1–5** *Das Leiden selbst wird durch das Mitleiden ansteckend; unter Umständen kann mit ihm eine Gesamt-Einbusse an Leben und Lebens-Energie erreicht werden, die in einem absurden Verhältniss zum Quantum der Ursache steht*] N. nimmt hier einen Gedanken direkt auf, den er sich bereits in NL 1886/87, KSA 12, 7[4], 268, 23–29 notiert hat: „Das Mitleid eine Verschwendung der Gefühle, ein der moralischen Gesundheit schädlicher Parasit, ‚es kann unmöglich Pflicht sein, die Übel in der Welt zu vermehren‘. Wenn man bloß aus Mitleid wohlthut, so thut man eigentlich sich selbst wohl und nicht dem Anderen. M(itleid) beruht nicht auf Maximen, sondern auf Affekten; es ist pathologisch; das fremde Leiden steckt uns an, Mitleid ist eine Ansteckung.“

Bei dieser Passage handelt es sich freilich nicht um einen Originalgedanken N.s, sondern um ein Exzerpt frei nach Kants *Metaphysik der Sitten* (Tugendlehre, C. Theilnehmende Empfindung ist überhaupt Pflicht, § 34, AA 6, 456 f.) — ohne dass N. Kants Schrift freilich selbst gelesen hätte. Die Herausgeber des Nachlasskompilats *Der Wille zur Macht* scheinen geglaubt zu haben, hier habe N. eine besonders originelle Denkleistung vollbracht, so dass sie KSA 12, 7[4], 268, 23–29 in einen eigenen Aphorismus transformierten (WzM<sup>2</sup> 368, GoA 15, 406). An dieser Originalität scheinen auch spätere Interpreten noch festhalten zu wollen (vgl. z. B. Kim 1995, 108; Lickint 2000, 507; Leighton 2007, 100 f.). Tatsächlich aber bedient sich N. hier im Kant-Band von Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* (vgl. auch Brobjør 2001a, 421). Dort heißt es, unter sehr freier Verwendung von Kants Vorlage: „Die praktische hilfreiche Teilnahme gilt Alles, das bloße Mitleid Nichts. Bei Schopenhauer ist das

Mitleid das oberste sittliche Motiv, bei Kant ist es gar keines, es gilt ihm für einen bloß passiven, gerührten, ohnmächtigen Zustand. Das fremde Leiden steckt uns an. Das Mitleid ist nichts anderes als eine solche /272/ Ansteckung, ein pathologisches, kein praktisches Gefühl. Was hilft es, wenn ich mitleide? Was hilft es, wenn statt des Einen, den das Uebel trifft, jetzt ihrer zwei leiden? Der Eine leidet in Wahrheit, der Andere in der Einbildung. Wozu das imaginäre Leiden? So erscheint in den Augen Kant's das Mitleid als eine Verschwendung der Gefühle in Betreff der moralischen Gesundheit, als ein Parasit, den man nicht nähren muß. ‚Es kann unmöglich Pflicht sein, die Uebel in der Welt zu vermehren.‘ Das Mitleid ist eine solche unnöthige Vermehrung. Helfen, wo und soviel man kann; wo man es nicht kann, sich nicht durch eingebilddete Gefühle verweichlichen und zum Handeln unfähig machen: das ist Kant's dem Mitleid widersprechende Moral. Das Mitleid ist pathologisch, es beruht nicht auf Maximen, sondern auf Affecten.“ (Fischer 1860, 2, 271 f. Spätere Auflagen bringen genau die von N. benutzte Wendung: „So erscheint in den Augen Kants das Mitleid als eine Verschwendung der Gefühle, als ein der moralischen Gesundheit schädlicher Parasit, den man sich hüten sollte zu nähren.“ – Fischer 1889, 2, 192).

Die Parasitismus-Metaphorik ist Fischers Zugabe, die N. gerne aufgreift, weil sie sich in seine Strategien der Pathologisierung einpassen lässt. Es entbehrt nicht der Ironie, dass N. sein Hauptargument gegen das Mitleid ausgerechnet von Kant bezieht, den er in AC 10 bis 11 (wiederum auf der Grundlage von Fischers Buch) aufs schärfste als theologisch kontaminiert verurteilt. Bezeichnenderweise lässt er in seiner Kant-Adaption gerade den Passus weg, demzufolge man tätig helfen sollte, statt mitleidig zu sein. Zu N.s Fischer-Adaption im Falle Feuerbachs siehe NK KSA 6, 431, 8.

Der Zusammenhang von Leiden und Mitleiden kommt auch in N.s sonstigem Lektüreumfeld vor. Z. B. Vogüé 1885, 341 (vgl. NK KSA 6, 50, 22–24) erinnert im Zusammenhang mit Dostojewskijs *Raskolnikow* und unter Rückgriff auf eine Karfreitagspredigt Bossuets daran, dass der Ausdruck „compassion“ Leiden mit und durch einen anderen meine („souffrir avec et par un autre“) und schließlich bis zum Mit-Leiden mit der ganzen Menschheit gehe.

**173, 5 f.** ( – *der Fall vom Tode des Nazareners*)] Als historischer Beleg für die Schädlichkeit des Mitleidens wird die Möglichkeit einer „Gesamt-Einbusse an Leben und Lebens-Energie“ (173, 3 f.) in Rechnung gestellt, und zwar in Klammern mit dem Hinweis auf den „Fall“ Jesu. Dieser Hinweis fehlt in der Vorstufe Mp XVI 4 (KSA 14, 437). Bei Jesus hat, so mag man aus der knappen Andeutung und im Vorgriff auf den „psychologischen Typus des Erlösers“ (AC 29 bis 35) folgern, das Mitleiden mit aller Kreatur (und sich selbst?) zu übermäßigem Leiden, nämlich zum Kreuzestod geführt. Besonders plausibel scheint

diese Folgerung aber nicht, denn es ist schwer einzusehen, weshalb das Mitleiden die *Ursache* der Hinrichtung gewesen sein soll. Es leuchtet, anders gewendet, nicht ein, weshalb die Praxis des Mitleidens, wie sie Jesus gemäß der „Psychologie des Erlösers“ (AC 28, KSA 6, 198, 32) gelebt hat, mit größerem Todesrisiko verbunden ist als eine mitleidlose, aber gefahrenlüsterne hyperboreische Praxis. Eine Ableitung des Leidens aus dem Mitleiden bleibt im „Fall“ von Jesu Sterben zunächst rein rhetorisch. Zur Verwendung des Ausdrucks „Nazarener“ vgl. NK 191, 22.

**173, 10–15** *Das Mitleiden kreuzt im Ganzen Grossen das Gesetz der Entwicklung, welches das Gesetz der Selection ist. Es erhält, was zum Untergange reif ist, es wehrt sich zu Gunsten der Enterbten und Verurtheilten des Lebens, es giebt durch die Fülle des Missrathnen aller Art, das es im Leben festhält, dem Leben selbst einen düsteren und fragwürdigen Aspekt.*] Vgl. EH Warum ich ein Schicksal bin 8, KSA 6, 374, 21–28. Auch in NL 1888, KSA 13, 14[5], 219 f. (KGW IX 8, W II 5, 186, 48–62; inspiriert von Féré, vgl. Wahrig-Schmidt 1988, 451) sowie in NL 1888, KSA 13, 15[110], 470 f. wird dem Christenthum vorgeworfen, es schütze die von Natur Benachteiligten und vertrete damit ein „Gegenprincip gegen die Selektion“ (KSA 13, 470, 11). Wird dies als Vorwurf an die Adresse des Christenthums verstanden, dann bekommt das natürliche Geschehen – nämlich zu selektieren – eine moralische Dimension: Es wird der (gemeinhin als naturalistischer Fehlschluss bezeichnete) Anschein erzeugt, Natur impliziere ein Sollen und das „Gesetz der Selection“ habe Gebotscharakter. In NL 1887, KSA 12, 9[163], 431 (KGW IX 6, W II 1, 20, 2–4 u. 18–21) hat N. die Rede von „Vervollkommnung“ und „Selektion“ entsprechend noch zu den „großen Fälschungen unter der Herrschaft der moralischen Werthe“ gerechnet, sie damit als zeittypisches Ideologem entlarvt. Dass diese Entlarvung in 173, 10–15 bzw. in EH Warum ich ein Schicksal bin 8, KSA 6, 374, 21–28 nicht erfolgt, sondern aus dem natürlich Gegebenen eine Moral deduziert wird, ist invektivenstrategisch bedingt: Jedes Mittel zur Delegitimierung christlicher Anschauungen erscheint legitim.

N.s naturwissenschaftliche Gewährsleute würden die in 173, 10–15 gemachte Voraussetzung, dass nämlich der Selektionsprozess überhaupt durchkreuzt werden kann, vermutlich verworfen haben, vgl. Schneider 1882, 97: „In unerbittlicher Weise wird durch die natürliche Selection früher oder später alles das vernichtet, was schlecht ist, und jeder bösen That folgt mit Nothwendigkeit einst die Strafe, der Niemand zu entrinnen vermag. / Die Selection ist sonach das grosse Weltgericht, das über Jeden mit eiserner Strenge und Gerechtigkeit waltet.“ Daraus folgt für Schneider 1882, 99 eine naturnotwendige „Verbesserung des Menschengeschlechtes“. N.s eigene Äußerungen zum „Gesetz der Entwicklung“ als „Gesetz der Selection“ in AC 7 scheint gleichfalls

wie bei Schneider den Fortschritt der Gattung zu implizieren. Diese Implikation steht in starker Spannung zur Abwehr der Progressionsideologie in AC 4. Dort war ja der „höhere Typus“ das Ergebnis von welthistorischen „Glücksfällen“ oder aber, in AC 3, der „Züchtung“, die als hyperboreischer Willensakt nicht auf die Gesamtheit, sondern auf einzelne, entwicklungsfähige Individuen abzielt. Im Übrigen täuscht das Reden in 173, 12f. von „Enterbten und Verurteilten des Lebens“ leicht darüber hinweg, dass völlig unklar bleibt, wer hier eigentlich enterbt und verurteilt – außer eben den „wir“ (174, 16), die sich als Anwälte des Lebens in Szene setzen.

**173, 16f.** ( – in jeder vornehmen Moral gilt es als Schwäche – )] Fehlt in der Vorarbeit Mp XVI 4 (KSA 14, 437).

**173, 20–22** vom Gesichtspunkte einer Philosophie aus, welche nihilistisch war, welche die Verneinung des Lebens auf ihr Schil(d schr)ieb] AC 7 bietet auf engstem Raum N.s fundamentale Abrechnung mit Schopenhauer (vgl. dazu eingehend Goedert 1988), der nicht einmal abstreite, dass das Mitleiden als Leiden zum Nichts überreden solle: „je mehr man leidet, desto eher [ist] der wahre Zweck des Lebens erreicht“ (Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 2, Buch 4, Kap. 49 = Schopenhauer 1873–1874, 3, 730). In seiner *Preisschrift über die Grundlage der Moral* wollte Schopenhauer in der Analyse der „Grund-Triebfedern der menschlichen Handlungen“ nur deren drei gelten lassen, nämlich „Egoismus; der das eigene Wohl will“, „Bosheit; die das fremde Wehe will“ und schließlich „Mitleid; welches das fremde Wohl will“ (Schopenhauer: *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, § 16 = Schopenhauer 1873–1874, 4, 210). Die ersten beiden entfallen als mögliche „Grundlage der Moral“, so dass einzig das Mitleid als moralische Triebfeder übrig bleibt. AC 7 gibt in Kurzfassung die Schopenhauersche Mitleidsethik mit ihren welt- und daseinsverneinenden Konsequenzen korrekt wieder und stimmt Schopenhauers Folgerung zu, Mitleiden sei letztlich ein Akt der Willensverneinung. Nur lässt der Abschnitt sie nicht als akzeptable Handlungsmaxime gelten. N. wählt die entgegengesetzte Option der individuellen Selbstbehauptung, die alle identifizierende Regung mit anderer Kreatur, alles Mitleiden kategorisch ausschließt. Die hyperboreische Bejahung der Welt ist vor allem auch eine Bejahung der Individuation (und des Egoismus).

**173, 21f.** auf ihr Schil(d schr)ieb] In Mp XVI 4: „als Ziel setzte“ (KSA 14, 437).

**173, 22–25** Schopenhauer war in seinem Rechte damit: durch das Mit(leid) wird das Leben verneint, verneinungswü(rdiger) gemacht, – Mitleiden ist die Praxis des Nihilismus.] Vgl. GM Vorrede 5, KSA 5, 252, 17–22 und NL 1887/88, KSA 13, 11[361], 159 (KGW IX 7, W II 3, 35, 12–24). Roberty 1887, 52 hat Schopen-

hauers Philosophie bereits als „nihilisme pessimiste“ charakterisiert (von N. mit Randstrich markiert); N. wendet die Bezeichnung „Nihilismus“ auf Schopenhauers Philosophie erst im späten Nachlass an (NL 1887, KSA 12, 10[150], 539 f. = KGW IX 6, W II 2, 41–42, 45–46; NL 1888, KSA 13, 12[1](256), 206 = KGW IX 7, W II 4, 86, 12; NL 1888, KSA 13, 17[7], 528 f.).

**173, 25–27** *dieser depressive und contagiöse Instinkt kreuzt jene Instinkte, welche auf Erhaltung und Werth-Erhöhung des Lebens aus sind*] Bereits in 173, 10 „kreuzt“ das Mitleid das „Gesetz der Entwicklung“. Die „Instinkte“ der „Erhaltung“ und „Werth-Erhöhung“ stehen damit in enger Verbindung zu jenem ominösen „Gesetz“, das nicht als individuelle Lebensmaxime oder als für eine Gemeinschaft Gesetztes, sondern als physische, eben instinktive Gegebenheit verstanden wird. Die objektivistisch-naturwissenschaftliche Lesart des „Gesetzes“ erhält dadurch Nachdruck. Immerhin handelt es sich nun um den Kampf zweier entgegengesetzter, aber jeweils (in jedem Individuum?) gegebener „Instinkte“, die sowohl erworben als auch angeboren sein könnten. Die Taxierung „depressiv“ und „contagiös“ ist offenkundig eine Wertung aus der Perspektive des „höheren Typus“, die die Angeborenheit der „Instinkte“ fragwürdig macht. Denn im Fall der Angeborenheit, des schlichten physiologischen Vorhandenseins könnten sie schwerlich „contagiös“, ansteckend sein. Wozu dann aber antichristliche Polemik, wenn die Ausbreitung des epidemischen Lebensunwillens durch die Macht des Wortes (oder des Messers) nicht unterbunden werden kann?

**173, 26** *Instinkt*] In Mp XVI 4: „Affekt“ (KSA 14, 437).

**173, 29** *Hauptwerkzeug*] In Mp XVI 4: „Hauptmittel“ (KSA 14, 437).

**173, 29** *décadence*] In Mp XVI 4: „Degenerescenz“ (KSA 14, 437).

**173, 30** *nicht*] Im Druckmanuskript „nichts“, verbessert von Heinrich Köselitz (KSA 14, 437).

**173, 29–32** *Mitleiden überredet zum Nichts!... Man sagt nicht „Nichts“: man sagt dafür „Jenseits“; oder „Gott“; oder „das wahre Leben“; oder Nirvana, Erlösung, Seligkeit...*] Hier wird die bisherige Linie der Argumentation verlassen: War schon von der Anmaßung des ‚minderwertigen‘ Lebens die Rede, auf seinem Leben und Überleben zu bestehen, so wird jetzt das höhere Leben behandelt, das sich durch das Mitleiden von seinen Lebensinteressen ablenken lasse. Nicht gemeint sein kann, dass durch das Mitleid die Schwachen selber zum Nichts überredet würden. Dies käme ja dem Wollen der „Wir“ entgegen, denn so beschleunigte sich der „Untergang“ der ohnehin dazu Verurteilten.

**174, 3** *Mitleid*] „Mitleiden“ und „Mitleid“, das hier in AC 7 erstmals vorkommt (in 173, 23 von den Herausgebern ergänzt), werden weitgehend synonym

gebraucht, wobei zunächst wohl nicht zufällig „Mitleiden“ dominiert. Diese Vokabel macht mit dem darin vollständig erhaltenen „Leiden“ das Moment der Schwächung des Mitleidenden unmittelbar augenfällig (vgl. 173, 1 f.). Eine weitergehende Differenzierung – etwa dahingehend, im „Mitleid“ das Abstraktum innerhalb eines Begriffssystems, im „Mitleiden“ das konkret realisierte Tun zu sehen – wird vom Textbefund nicht gedeckt. Die etymologisch jüngere Form „Mitleid“ unterscheidet sich semantisch nach Grimm 1854–1971, 6, 2356 nicht von der substantivierten Verbform „Mitleiden“ und kommt im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts auf. Für „Mitleiden“ werden ebd., 2357–2359 noch drei Bedeutungsfelder genannt: 1. „gemeinsames leiden“, 2. „theilnahme am schmerzgefühl anderer“ (so schon im Mittelhochdeutschen), und 3. „theilnahme an den lasten eines gemeinwesens“.

**174, 4–7** *Aristoteles sah, wie man weiss, im Mitleiden einen krankhaften und gefährlichen Zustand, dem man gut thäte, hier und da durch ein Purgativ beizukommen: er verstand die Tragödie als Purgativ.*] Vgl. Aristoteles: *Poetik* 1453b 1 ff. u. 1449b 27–30, wo der Tragödie die Fähigkeit zugeschrieben wird, „mit Hilfe von Mitleid und Furcht eine Reinigung von ebenderartigen Affekten“ zu bewerkstelligen. Bei Aristoteles wirkt das Schauspiel kathartisch. Dies interpretiert N. medizinisch und scheint sich eine ähnliche Bewältigung der nihilismusverdächtigen Mitleidsaffekte zu wünschen: „Vom Instinkte des Lebens aus müsste man in der That nach einem Mittel suchen, einer [...] krankhaften [...] Häufung des Mitleides [...] einen Stich zu versetzen: damit sie platzt...“ (174, 7–13; es liegt eine Katachrese vor, da eine „Häufung“ nicht „platzen“ kann).

Allerdings wird in AC 7 kein ästhetischer Ersatz geboten, kein Ort genannt, an dem die Mitleidsaffekte sich schadlos abreagieren können: Das „müsste“ in 174, 7 drückt einen Optativ aus, der zum Irrealis tendiert. Die „Hyperboreer“ wollen am Ende, als Ärzte, das Mitleid eher amputieren als in schönen Schein verwandeln (vgl. aber auch GD Was ich den Alten verdanke 5, KSA 6, 160).

**174, 6** *hier und da*] In Mp XVI 4: „von Zeit zu Zeit“ (KSA 14, 437).

**174, 9** *sie*] So Mp XVI 4; im Druckmanuskript „ihn“ (KSA 14, 437).

**174, 10–12** *und leider auch unsrer gesamten litterarischen und artistischen décadence von St. Petersburg bis Paris, von Tolstoi bis Wagner*] Vgl. NK KSA 6, 22, 1–4.

**174, 12** *Tolstoi*] N. las insbesondere Tolstois *Ma religion* – vgl. die Exzerpte in Heft W II 3.

**174, 14–16** *Hier Arzt sein, hier unerbittlich sein, hier das Messer führen – das gehört zu uns, das ist unsre Art Menschenliebe*] Für N.s Umkehrung religiöser Schemata ist es bezeichnend, dass er mit der Arzt- und Krankheitstopik

eine zentrale Thematik christlicher Buß- und Rechtfertigungstheorie invertiert: Sünde wird dort mit schwerer, ansteckender Krankheit, Ermahnung im Glauben und Kirchenzucht mit Medizin assoziiert; die Sünder müssen mithin von den übrigen Gläubigen isoliert und behandelt werden. Zum eigentlich chirurgischen Eingriff kommt es mit der Exkommunikation; sie dient dem Schutz der Gemeinschaft. Vgl. z. B. die Belegstellen aus Clemens Alexandrinus und Augustinus bei Benrath 1981, 455 f., zu N.s Vorliebe für Physiologisches z. B. NK KSA 6, 144, 18. Die Vorliebe für medizinische Metaphorik (und für das im übertragenen Sinne verstandene ‚Sezieren‘) ist zeittypisch (z. B. bei Gustave Flaubert).

**174, 16** *das ist unsre Art Menschenliebe*] Zusatz im Druckmanuskript (KSA 14, 437).

**174, 16 f.** *Philosophen*] Danach im Druckmanuskript gestrichen: „wir Philanthropen,“ (KSA 14, 437).

**174, 17** *Hyperboreer*] Vgl. NK 169, 2f. Die „Hyperboreer“ mischen sich jetzt handfest ins Geschehen ein, sind die eigentlichen Gegner des Mitleids und begnügen sich keineswegs mit friedlicher Abgeschiedenheit. Sie verfolgen innerweltliche Interessen, die es fast zweifelhaft machen, dass sie mit den um Irdisches unbesorgten Wesen von AC 1 identisch sind.

## 8–14

**174, 18–181, 9** Diese Abschnitte standen zunächst unter der Überschrift „Für uns – wider uns“ (KSA 14, 438).

## 8

Da die theologische Verkehrung der Werte bis hinein in die Philosophie ihre Kreise ziehe (174, 21), muss ihr drastisch begegnet werden. AC 8 stellt nicht nur die öffentlichen Repräsentanten der (christlichen) Religion – „Priester“ und „Theologen“ – an den Pranger, sondern verlangt die Gesinnungsprüfung auch bei vermeintlich säkularen Vertretern des Geistes. Die Sphäre der Philosophie, der Wissenschaft gerät in einen quasi gnostischen Universalverdacht – in einen Verdacht, dem sie seitens der Theologie stets ausgesetzt war, weil man sie der Weltlichkeit zieh (vgl. 175, 3). Nun hat sich das Anklageverhältnis umgekehrt.

**174, 19–21** *Es ist nothwendig zu sagen, wenn wir als unsern Gegensatz fühlen — die Theologen und Alles, was Theologen-Blut im Leibe hat — unsre ganze Philosophie...*] N. folgt hier der Ausschließungslogik, die der schließlich gestrichene Zwischentitel für die Abschnitte 8 bis 14 „Für uns — wider uns“ (KSA 14, 438) vorgegeben hat. Damit wird die christliche Ausschließungslogik reproduziert, die sich in Matthäus 12, 30 bzw. Lukas 11, 23 artikuliert: „Wer nicht mit mir ist, ist wider mich.“ Vgl. auch Feuerbach 1904, 365: „Wer nicht für Christus, ist wider Christus; was nicht christlich, ist antichristlich. Aber was ist christlich? Dies muss genau bestimmt, dies kann nicht freigestellt werden.“

**174, 20** *Theologen*] Der Ausdruck wird hier nicht verwendet zur Bezeichnung der Vertreter einer wissenschaftlichen Disziplin, sondern der Personifikationen religiös-asketischer Ideale. Entsprechend kommt der abstrakte Begriff „Theologie“ nicht vor; nur die „Theologen“ werden genannt. Theologe-Sein erscheint als eine spezifische Form der Krankheit, einer Dekadenz, die sich eine falsche Anschauung von sich selbst und von der Realität zugelegt hat, um eine nihilistische Moral durchzusetzen (vgl. AC 9). Als Personen sind „Theologen“ interessant, weil sie symptomatisch sind für gesamtgesellschaftliche Gegebenheiten, vgl. EH Warum ich so weise bin 7, KSA 6, 274 f., ferner zur Antitheologie in N.s Umfeld Overbeck 1995, 5, 468–598.

**174, 20** *Theologen-Blut*] Jeweils zu Beginn von AC 8 bis 10 kehrt die Wendung „Theologen-Blut“ wieder (175, 17 u. 176, 13), was diese Abschnitte aufeinander bezieht. Die dreifache Wiederholung drängt den Lesern die Meinung auf, niemandem stehe es frei, Theologe zu sein oder nicht zu sein. Vielmehr scheint eine offenbar physische Disposition dazu zu zwingen. Wie unter solchen Umständen eine Emanzipation vom „Verhängniss“ (174, 21) möglich sei, bleibt offen.

**174, 21–24** *Man muss das Verhängniss aus der Nähe gesehn haben, noch besser, man muss es an sich erlebt, man muss an ihm fast zu Grunde gegangen sein, um hier keinen Spaass mehr zu verstehn*] Der Verweis auf N.s eigene christliche Sozialisierung liegt hier natürlich nahe. N. stellt im Spätwerk gerne zur Schau, wie sehr er sich von seiner Herkunft emanzipiert hat, vgl. Henke 1981, 134.

**174, 28** *Theologen-Instinkt des Hochmuths*] Gemeint ist mit diesem „Hochmuth“, sich über die „Wirklichkeit“ — das Faktische, Materielle und Heutige — erhaben zu dünken und in die Fiktion einer besseren, idealeren Welt zu emigrieren. Die von Theologen-Gesinnung angesteckten Philosophen (vgl. 174, 21) strafen „den ‚Verstand‘, die ‚Sinne‘, die ‚Ehren‘, das ‚Wohlleben‘, die ‚Wissenschaft‘“ mit „Verachtung“ (175, 2f.). Der Vorwurf des Hochmuths als solcher ist die Umkehrung desjenigen, den man in der theologischen Sphäre jeweils gegen

diesseitige Anstrengungen wie „Wissenschaft“ und diesseitige Werte wie „Verstand“ und „Wohlleben“ zu erheben pflegte. Die *Hybris* – in spätantiker und mittelalterlicher Pönitenztheologie als *superbia* unter dem Titel einer Todsünde gebannt – wird nun jenen zugeschrieben, die nach monastischer Tradition „Demuth, Keuschheit, Armut“ (175, 6) predigten. Die Umwertung der Werte ist im gegebenen Falle eine Umkehrung.

**174, 24–27** ( – *die Freigeisterei unsrer Herrn Naturforscher und Physiologen ist in meinen Augen ein Spa ass, – ihnen fehlt die Leidenschaft in diesen Dingen, das Leiden an ihnen –* )] Dieses „Leiden“, diese sehr persönliche Betroffenheit vom Schicksal der Philosophie ist es, was die „Wir“ zu ihrer Unbarmherzigkeit motiviert. Leiden ist positiv konnotiert, vgl. Kaempfert 1971, 188–195. Zur zeitgenössischen Freigeisterei, von der N. sich unterscheiden will, siehe NK KSA 6, 319, 6–17.

**174, 27–31** *Jene Vergiftung reicht viel weiter als man denkt: ich fand den Theologen-Instinkt des Hochmuths überall wieder, wo man sich heute als „Idealist“ fühlt, – wo man, vermöge einer höheren Abkunft, ein Recht in Anspruch nimmt, zur Wirklichkeit überlegen und fremd zu blicken...*] In W II 7, 13 heißt es stattdessen nur: „Ich rede aus Erfahrung“ (KSA 14, 438). Vgl. zur Gleichsetzung von Idealismus und Religion Roberty 1887, 258: „La religion a toujours été et sera toujours un idéalisme plus ou moins rudimentaire et imparfait, de même que l'idéalisme a toujours été et sera toujours une forme plus ou moins inconséquente de la théologie.“ („Die Religion war schon immer ein mehr oder weniger rudimentärer Idealismus und wird dies immer bleiben; genau so wie der Idealismus immer eine mehr oder weniger inkonsequente Form der Theologie war und dies immer bleiben wird.“) Zur Idealismus-Kritik u. a. NK KSA 6, 300, 11–25.

**174, 30** *Abkunft*] Danach im Druckmanuskript gestrichen: „und Art“ (KSA 14, 438).

**174, 31–175, 3** *Der Idealist hat, ganz wie der Priester, alle grossen Begriffe in der Hand ( – und nicht nur in der Hand!), er spielt sie mit einer wohlwollenden Verachtung gegen den „Verstand“, die „Sinne“, die „Ehren“, das „Wohlleben“, die „Wissenschaft“ aus*] „Priester“ sind in N.s Spätwerk keineswegs nur geistliche Amtsträger – es gibt „Priester beiderlei Geschlechts“ (AC 52, KSA 6, 233, 10) –, sondern die Verkörperungen weltverneinender Moral, deren eigentlicher „religionsgeschichtlicher Ort gleichgültig wird“ (Trillhaas 1983, 42). Das Feindbild des „Priesters“ ist ein Topos besonders der (französischen) Aufklärung, die nicht müde wurde, den „verhängnisvollen“ Einfluss einer herrschsüchtigen Priesterschaft anzuprangern. N. kritisiert nicht nur die Machtusurpa-

tion von (einzelnen) „Priestern“, sondern macht „den Priester“ insgesamt für die Abwertung der Welt, des Diesseitigen und Hiesigen verantwortlich. Hatten die Aufklärer konkrete Priesterschaften, nämlich die römisch-katholische Kirche im Blick, läuft unter der Chiffre „Priester“ bei N. eine weltverachtende Wertungsweise schlechthin. So hat Miller 1973b, 246–254 auf die Parallelen von Dostojewskijs „Grossinquisitor“ in den *Brüdern Karamasow* zu N.s Bild vom „asketischen Priester“ namentlich in der *Genealogie der Moral* aufmerksam gemacht (vgl. Benz 1956, 92–103 u. Schestow 1931). Die Funktion der anti-priesterlichen Invektiven ist im Gefüge von N.s Antichristentum basal: „Priester“ und „Theologen“ gehören zu den „grossen Begriffen“, mit denen N. gegen die „grossen Begriffe in der Hand“ (174, 32–175, 1) der Feinde ankommen zu können glaubt (freilich bleiben in AC 57 die Manu-„Priester“ von der Pauschalverurteilung wegen Lebensfeindlichkeit verschont).

Die Verwendung des Ausdrucks „Priester“ für alle möglichen Weltverneiner erweist sich als besonders nützlich, weil man so historische Evidenzen suggerieren kann, die faktisch gar nicht da sind: AC erweckt in seinen historischen Teilen den Anschein, als stimmten beispielsweise die „Priester“ des Judentums in ihren Handlungs- und Weltanschauungsmaximen mit den als „Priestern“ bezeichneten Weltverneinern späterer Zeit überein. So spart sich N. den Nachweis, dass die „Priester“ als Funktionäre einer bestimmten Religionsgemeinschaft tatsächlich ‚lebensfeindlich‘ gesinnt waren: Allein die Etikette „Priester“ scheint dies schon zu verbürgen. AC verfährt mit „grossen Begriffen“ demnach nicht zurückhaltender als seine „Priester“.

Das Thema der priesterlichen Usurpation in geschichtlicher Frühzeit, das N. in GM ausgiebig behandelt, ist z. B. unter dem Stichwort „Die Priesterkämpfe der Urzeit unter den begabtesten Culturvölkern“ bei Caspari 1877, 2, 178–205 ein bestimmendes Thema: „Der Beginn der Geschichte des Zauber- und Priesterthums zeigt uns also einen Kampf.“ (Ebd., 2, 289) War dieser Kampf zur sittlichen Hebung der Menschheit nach Caspari zunächst gerechtfertigt, so hätten die Priester mehr und mehr von unziemlichen Ansprüchen nach weltlicher Herrschaft sich leiten lassen. Damit sei dieser Kampf „ein ungerechter und verwerflicher Kampf; denn es machten sich unter seinem Einflusse anmaßende Priestergelüste nach Alleinherrschaft und Despotismus geltend“ (Ebd., 2, 191). Auch der Idealismus wird bei Caspari mit den Priestern assoziiert: „War die Basis der frühesten kindlichsten Weltbetrachtungsart [...] ein naiver Materialismus gewesen, so führte das von neuen Erfindungen, neuen Beobachtungen und höhern Naturkenntnissen geleitete erste Priesterthum zum ersten male [sic] einen primitiven Idealismus ein, der sich auf der Grundlage ihrer Heil- und Seelenanschauung /190/ aufbaute.“ (Ebd., 189 f.).

**175, 9–12** *So lange der Priester noch als eine höhere Art Mensch gilt, dieser Verneiner, Verleumder, Vergifter des Lebens von Beruf, giebt es keine Antwort*

auf die Frage: was ist Wahrheit?] Die Frage des Pilatus (Johannes 18, 38) wird in AC 46, KSA 6, 225, 6–10 noch einmal aufgegriffen und diskutiert.

**175, 11f.** Antwort auf die Frage: was ist Wahrheit?] In W II 7, 12: „Reinlichkeit in Dingen des Geistes“ (KSA 14, 438).

## 9

**175, 18–26** Das Pathos, das sich daraus entwickelt, heisst sich Glaube: das Auge Ein-für-alle Mal vor sich schliessen, um nicht am Aspekt unheilbarer Falschheit zu leiden. Man macht bei sich eine Moral, eine Tugend, eine Heiligkeit aus dieser fehlerhaften Optik zu allen Dingen, man knüpft das gute Gewissen an das Falsch-sehen, – man fordert, dass keine andre Art Optik mehr Werth haben dürfe, nachdem man die eigne mit den Namen „Gott“ „Erlösung“ „Ewigkeit“ sakrosankt gemacht hat.] Die Umschreibung des „Glaubens“, die N. hier gibt, lehnt sich an die etymologische Wurzel des Wortes „Mystik“ an:  $\mu\upsilon\epsilon\iota\nu$  = „Augen und/oder Ohren verschliessen“ – nämlich vor sich selbst (175, 19–21). Der Gläubige ist demnach nicht in erster Linie einer, der sich gemäß christlicher Forderung von der ‚Welt‘ abwendet, um sich Gott zu weihen, sondern derjenige, der sich selbst gegenüber nicht redlich ist – sich nicht – wie nach AC 1 die Hyperboreer – „ins Gesicht“ (KSA 6, 169, 2) sieht.

**175, 29f.** Was ein Theologe als wahr empfindet, das muss falsch sein: man hat daran beinahe ein Kriterium der Wahrheit.] Dieser Satz ist eine Prämisse der in AC praktizierten Umkehrlogik. Genau genommen gibt er – so sehr er im polemischen Kontext dienlich sein mag (zu N.s Vorliebe fürs Antithetische vgl. z. B. Colli 1993, 181 f.) – aber kein Kriterium für Wahrheit, sondern nur für Falschheit ab – das einschränkende „beinahe“ (175, 30) ist mit Bedacht gesetzt, denn logisch können neben den falschen Theologenansichten vielerlei andere, nichttheologische Ansichten ebenfalls falsch sein. Auch wenn jedes Theologenurteil Falschheit implizieren sollte, wäre damit über Wahrheit oder Falschheit nichttheologischer Urteile gar nichts gesagt.

**175, 30–176, 5** Es ist sein unterster Selbsterhaltungs-Instinkt, der verbietet, dass die Realität in irgend einem Punkte zu Ehren oder auch nur zu Worte käme. So weit der Theologen-Einfluss reicht, ist das Werth-Urtheil auf den Kopf gestellt, sind die Begriffe „wahr“ und „falsch“ nothwendig umgekehrt: was dem Leben am schädlichsten ist, das heisst hier „wahr“, was es hebt, steigert, bejaht, rechtfertigt und triumphiren macht, das heisst „falsch“...] In 176, 4f. spielt der Gedanke der Biodizee hinein: Nicht allein Bejahung, Steigerung und Triumph

des Lebens sind erstrebenswert, sondern auch dessen Rechtfertigung, die aus der Positivität von Bejahung, Steigerung, Triumph zu folgen scheint. Das faktische Dasein von Lebewesen reicht offenbar zur Selbstlegitimation des Lebens nicht aus. Es bedarf erst der Selbstüberhebung, der Entgrenzung, um gerechtfertigt zu sein. Leben legitimiert sich bei N. im Rückgriff auf die eigenen Komparative und Superlative. Es ist nicht zu reduzieren auf schieres Dasein. Vielmehr ist es, in seiner positiven Konnotation, Selbstüberschreitung, Steigerung – und nichts außerdem. N.s Überlegung macht dann im 20. Jahrhundert auch noch theologische Karriere, siehe Tillich 1969, 31: „Das Leben, das gewillt ist, sich zu überwinden, ist das gute Leben, und das gute Leben ist das mutige Leben.“

**176, 3** *notwendig*] Im Druckmanuskript korrigiert aus: „immer“ (KSA 14, 438).

**176, 9 f.** *der Wille zum Ende, der nihilistische Wille will zur Macht...*] Zur Begrifflichkeit siehe NK KSA 6, 12, 3. Müller-Lauter 1971, 75 deutet 176, 9 f. so, dass auch der sich in der *décadence* äußernde Wille zum Ende oder Wille zum Nichts eine Ausprägung des Willens zur Macht darstelle. Insofern sei dieser Willensbegriff eindeutig von demjenigen Schopenhauers zu unterscheiden. Ein „Machtwille zum Nichts“ würde nur dann eine Absurdität darstellen, wenn N. den Willen zur Macht als ein metaphysisches Grundprinzip postulieren sollte, „das sich aus sich selbst heraus entfaltet und sich in sich selbst emporsteigert“. Demgegenüber gehe N. von einer Pluralität von Machtwillen aus, die miteinander im Kampfe liegen, so dass im Verhältnis zweier Willen zueinander ein Wille stets der stärkere und der andere der schwächere sei. Der schwächere Machtwille, der zum stärkeren werden will, reagiert auf die Stärke des anderen, indem er diese verurteilt und verneint. Müller-Lauter versteht den Willen zum Nichts als „Gegen-Willen“, der den Schwachen zum Mittel dient, die Herrschaft über die Starken zu gewinnen. Der Wille zum Nichts sei somit „ein Wille zur Macht, der sich als dieser verbirgt. [...] Er gebärdet sich als der *absolute* Gegensatz zum Leben, um *in diesem* gegen es zu wirken. In Wirklichkeit tritt er nicht aus dem Leben heraus, sind doch alle Gegensätze *lebensimmanent*.“ (Ebd., 77 f.) Vgl. auch NK KSA 6, 134, 1.

## 10

**176, 12 f.** *Unter Deutschen versteht man sofort, wenn ich sage, dass die Philosophie durch Theologen-Blut verderbt ist.*] Vgl. z. B. FW 357, KSA 3, 597–602 u. NK 176, 15.

**176, 13 f.** *Der protestantische Pfarrer ist Grossvater der deutschen Philosophie*] Die Stelle erhält ihre ironische Pointe auch dadurch, dass beide Großväter N.s – David Ernst Oehler und Friedrich August Ludwig N. – evangelische Pfarrer waren.

In seiner *Romantischen Schule* hat Heinrich Heine eine Genealogie der deutschen Philosophie entworfen, die ebenfalls mit Verwandtschaftsbeziehungen operiert: „Wahrlich, ohne alle Partheilichkeit habe ich Geistesfreiheit und Protestantismus zusammen genannt; und in der That, es besteht in Deutschland ein freundschaftliches Verhältniss zwischen beiden. Auf jeden Fall sind sie beide verwandt und zwar wie Mutter und Tochter. Wenn man auch der protestantischen Kirche manche fatale Engsinigkeit vorwirft, so muss man doch zu ihrem unsterblichen Ruhme bekennen: indem durch sie die freie Forschung in der christlichen Religion erlaubt und die Geister vom Joche der Autorität befreit wurden, hat die freie Forschung überhaupt in Deutschland Wurzel schlagen und die Wissenschaft sich selbständig entwickeln können. Die deutsche Philosophie, obgleich sie sich jetzt neben die protestantische Kirche stellt, ja sich über sie heben will, ist doch immer nur ihre Tochter; als solche ist sie immer in Betreff der Mutter zu einer schonenden Pietät verpflichtet.“ (Heine 1869, 155, vgl. Kaufmann 1982, 411, Anm. 8) Während Heine trotz aller „Engsinigkeit“ dem Protestantismus Lob zollt, weil er Geistesfreiheit ermögliche, kommentiert N. seine „halbseitige Lähmung“ spöttisch; während Heine die Philosophie zu „schonender Pietät“ gegenüber ihrer „Mutter“ ermahnt, verabscheut N. diese „Pietät“.

**176, 15–17** *der Protestantismus selbst ihr peccatum originale. Definition des Protestantismus: die halbseitige Lähmung des Christenthums – und der Vernunft...*] Korrigiert im Druckmanuskript aus: „von ihnen aus wird selbst die Wissenschaft noch beständig vergiftet“ (KSA 14, 438).

Eine ähnliche innere Widersprüchlichkeit des Protestantismus hat Guyau 1887, 120 vermerkt: „Si le protestantisme a servi finalement la liberté de conscience, c'est que toute hérésie est un exemple de liberté et d'affranchissement qui entraîne après lui une série d'autres hérésies. En d'autres termes, l'hérésie est une conquête du doute sur la foi. Par le doute, le protestantisme sert la liberté; par la foi, il cesserait de la servir et la menacerait, s'il était logique. Mais le caractère de certains esprits est précisément de s'arrêter en toutes choses à moitié chemin. Entre l'autorité et la liberté, entre la foi et la raison, entre le passé et l'avenir.“ (Von „Mais“ an von N. mit Randstrich markiert, Kursiviertes von ihm unterstrichen. „Wenn der Protestantismus schließlich der Gewissensfreiheit zuträglich war, liegt das daran, dass jede Häresie ein Beispiel für Freiheit und Befreiung ist, das eine Folge von weiteren Häresien nach sich zieht. Anders gesagt, die Häresie ist der Triumph des Zweifels über den Glau-

ben. Durch den Zweifel dient der Protestantismus der Freiheit; durch den Glauben würde er ihr zu dienen aufhören und sie sogar bedrohen, wenn er logisch wäre. Aber das Merkmal gewisser Geister ist eben genau, dass sie mit allem *auf halbem Weg* aufhören. Zwischen Autorität und Freiheit, zwischen Glauben und Vernunft, zwischen Vergangenheit und Zukunft.“).

**176, 15** *peccatum originale*] Guyau 1887, 119 hatte auch daran erinnert, dass die Lehre von der Erbsünde, *peccatum originale*, zum Grundbestand der protestantischen Glaubenslehre gehört (Anstreichungen N.s). N. kehrt dieses Muster um und erklärt den Protestantismus selbst zur Erbsünde, nämlich der deutschen Philosophie. In 176, 12f. wird die Verderbnis- und Blutmetaphorik, die die Erbsündentheologie zu begleiten pflegt, bereits aufgenommen.

**176, 17–19** *Man hat nur das Wort „Tübinger Stift“ auszusprechen, um zu begreifen, was die deutsche Philosophie im Grunde ist – eine hinterlistige Theologie...*] Das 1536 gegründete Evangelische Stift Tübingen, das sich der Ausbildung und Erziehung künftiger Theologen widmet(e), durchliefen im späten 18. und 19. Jahrhundert u. a. Hegel, Hölderlin, Schelling, Ferdinand Christian Baur, Friedrich Theodor Vischer, David Friedrich Strauß und Eduard Zeller. N.s kritische Wahrnehmung der geistesgeschichtlich relevant werdenden Stifter findet sich bereits in JGB 11, KSA 5, 25, 2–10: „Es kam der Honigmond der deutschen Philosophie; alle jungen Theologen des Tübinger Stifts giengen alsbald in die Büsche, — alle suchten nach ‚Vermögen‘. Und was fand man nicht Alles — in jener unschuldigen, reichen, noch jugendlichen Zeit des deutschen Geistes, in welche die Romantik, die boshafte Fee, hineinblies, hineinsang, damals, als man ‚finden‘ und ‚erfinden‘ noch nicht auseinander zu halten wusste! Vor Allem ein Vermögen für’s ‚Übersinnliche‘.“ Auch in JGB 11 steht die Auslassung über das Tübinger Stift im Zusammenhang mit einer Kant-Kritik; theologieverdächtig waren die Produkte des Tübinger Stifts schon in NL 1884, KSA 11, 25[303], 88: „die deutsche Philosophie, welche nach dem Tübinger Stift riecht“.

**176, 20f.** *Die Schwaben sind die besten Lügner in Deutschland, sie lügen unschuldig...*] Die Vorstellung, dass die Schwaben Lügner seien — freilich noch nicht diejenigen des Tübinger Stifts — findet sich bereits bei Johann Fischart, in dessen *Affentheurlich Naupengeheurlicher Geschichtklitterung* (1575, Cap. 57) es heißt: „ich kan auch noch fünff Sprachen ohn Schwätzenschwäbisch, das ist die sechßt, heißt Lügen“ (Fischart 1886–1891, 2, 459). Keller 1907, 165 notiert dazu: „Nur Fischart ist der Meinung, die Schwaben seien Lügner. Da sonst niemand an ihrer Ehrlichkeit zweifelt, so will Fischart damit wohl nur sagen, sie reden so schrecklich viel, daß das gar nicht alles wahr sein kann.“ Vgl. zum Schwabenland NK 233, 29–33.

**176, 21–27** *Woher das Frohlocken, das beim Auftreten Kants durch die deutsche Gelehrtenwelt gieng, die zu drei Viertel aus Pfarrer- und Lehrer-Söhnen besteht —, woher die deutsche Überzeugung, die auch heute noch ihr Echo findet, dass mit Kant eine Wendung zum Besseren beginne? Der Theologen-Instinkt im deutschen Gelehrten errieth, was nunmehr wieder möglich war...* Seine kritische Absetzung von Kant findet N. bestätigt bei Roberty 1887, 35–45 (zahlreiche Lesespuren N.s, vgl. NPB 500), der Kant ebenfalls für den Vertreter einer zu überwindenden Geisteshaltung hält: „Kant est métaphysicien jusqu'à la moelle des os“ (Roberty 1887, 36 – „Kant ist ein Metaphysiker bis ins Knochenmark“), der seine Philosophie wie die vorangegangene Metaphysik gleichfalls auf einer nicht verifizierbaren Hypothese gründet, wonach „les objets d'expérience en général, ne sont que nos objets, que l'objectivité n'a de valeur qu'en tant que conséquence, ou, plutôt, représentation de la subjectivité, qu'enfin la connaissance *a posteriori* doit être précédée par la connaissance *a priori* et guidée par elle“ (ebd., 37 – „die Dinge der Erfahrung im Allgemeinen sind bloß *unsere* Dinge, dass die Objektivität ihren Wert nur hat, insofern sie Folge oder eher Darstellungsform der Subjektivität ist, dass schließlich dem Erkennen *a posteriori* das Erkennen *a priori* vorangehen und dieses jenes leiten muss“). Kant habe die Essenz der alten Metaphysik gerettet, indem er ihre Formen geändert habe (ebd., 38).

**176, 27–32** *Ein Schleichweg zum alten Ideal stand offen, der Begriff „wahre Welt“, der Begriff der Moral als Essenz der Welt (— diese zwei böartigsten Irrthümer, die es giebt!) waren jetzt wieder, Dank einer verschmitzt-klugen Skepsis, wenn nicht beweisbar, so doch nicht mehr widerlegbar... Die Vernunft, das Recht der Vernunft reicht nicht so weit...* „Enfermé dans les limites de la psychologie, le philosophe allemand n'eût pu proclamer solennellement, comme premier principe et dernier résultat de la philosophie, le concept de l'incognoscible, si nécessaire à toute métaphysique. [...] il transforme immédiatement l'hypothèse psychologique en hypothèse philosophique, et s'en sert pour interpréter non pas seulement les phénomènes intellectuels, mais tous les phénomènes en général. A côté du monde phénoménal, produit de notre organisme, Kant place un autre monde indépendant du premier, le monde des conceptions absolues qui est inaccessible à l'entendement, mais qui, par une étrange contradiction, ou, plus exactement, par une singulière terminologie, se trouve être accessible à la raison. Il retombe ainsi lourdement dans la vieille ornière métaphysique.“ (Roberty 1887, 38. Mehrere Randmarkierungen N.s, Kursiviertes von ihm unterstrichen. „Eingeschlossen in den Grenzen der Psychologie hätte der deutsche Philosoph nicht feierlich, als erstes Prinzip und letztes Resultat der Philosophie, das Konzept des Unerkennbaren verkünden können, welches für die Metaphysik so notwendig ist. [...] Er verwandelt die psychologi-

sche Hypothese sofort in eine philosophische und er verwendet sie nicht bloß, um die geistigen Phänomene, sondern um alle Phänomene im Allgemeinen zu interpretieren. Neben die von unserem Organismus produzierte phänomenale Welt setzt Kant eine andere, von dieser unabhängige Welt, die Welt der absoluten Begriffe, die unerreichbar ist für den Verstand, die aber durch einen seltsamen Widerspruch oder genauer, durch eine einzigartige Terminologie, für die Vernunft erreichbar ist. Somit fällt er schwer zurück in den alten metaphysischen Trott.“) Kants Kritik habe ein skeptisches Moment zugrundegelegt, betont Roberty auf derselben Seite. Nach Roberty ist es Kant nicht gelungen, den Idealismus mit dem Materialismus zu versöhnen (ebd., 39); auch sei sein Philosophieren eigentlich von seinem ethisch-religiösen Interesse bestimmt gewesen: „La réalité de l'absolu idéal constituait pour lui une arche sainte qu'il s'efforce de rendre inattaquable, et cette partie de son œuvre paraît infiniment plus importante que le développement de la critique“ (Roberty 1887, 40. „Die Wirklichkeit des idealen Absoluten stellte für ihn eine heilige Arche dar, die er unangreifbar zu machen sich bemühte. Dieser Teil seines Werkes erscheint unendlich viel wichtiger als die Entwicklung der Kritik“). N. und Roberty sind gleichermaßen der Auffassung, dass Kants Immunisierungsstrategie der Metaphysik auf Dauer nicht geholfen habe. Vgl. NK KSA 6, 80, 13–18.

Das Kant-Bild in AC 10 wird von der Roberty-Lektüre bestimmt, während – gegen Sommer 2000a, 140, Fn. 350 – die Kant-Exzerpte aus NL 1886/87, KSA 12, 7[4], 264–270 hier kaum eine Rolle spielen, aber in AC 11 aufgenommen werden (diese Exzerpte folgen Fischer 1860).

**176, 28 Begriff „wahre Welt“** Vgl. NL 1886/87, KSA 12, 7[3], 254, 9–19: „Die Transcendentalisten, welche finden, daß alle menschliche Erkenntniß nicht den Wünschen ihres Herzens genughut, vielmehr ihnen widerspricht und Schauder macht, – sie setzen unschuldig eine Welt irgendwo an, welche dennoch ihren Wünschen entspricht, und die eben nicht unserer Erkenntniß (sich) zugänglich zeigt: diese Welt, meinen sie, sei die wahre Welt, im Verhältniß zu welcher unsere erkennbare Welt nur Täuschung ist. So Kant, so schon die Vedanta-Philosophie, so manche Amerikaner. – ‚Wahr‘, das heißt für sie: was dem Wunsche unseres Herzens entspricht. Ehemals hieß wahr: was der Vernunft entspricht.“

Im *System des Vedānta* seines Freundes Paul Deussen konnte N. lesen: „Der Gedanke, dass die empirische Betrachtung der Natur nicht im Stande ist, uns zur letzten Ergründung des Wesens der Dinge zu führen, tritt uns nicht nur bei den Indern, sondern auch in der Philosophie des Occidents in mannigfacher Form entgegen; ja, genau betrachtet, ist dieser Gedanke die eigentliche Wurzel aller Metaphysik, sofern ohne ihn überhaupt keine Metaphysik entstehen oder bestehen kann. [...] /49/ [...] Wenn daher die Metaphysiker alter und

neuer Zeit, von dem empirischen Wissen unbefriedigt, zu einer Metaphysik fortgegangen sind, so erklärt sich dieser Schritt nur aus dem mehr oder weniger deutlichen Bewusstsein, daß alles empirische Forschen und Wissen zuletzt nur auf eine grosse, in der Natur unseres Erkenntnisvermögens begründete Täuschung hinauslaufe, über welche uns die Augen zu öffnen die Aufgabe der Metaphysik ist. / Dreimal, so viel wir wissen, ist diese Erkenntnis in der Menschheit zum ursprünglichen Durchbruche gelangt [...]: das eine Mal bei den Indern, von denen wir reden wollen, das andere Mal in der griechischen Philosophie durch Parmenides, das dritte Mal in der neuern Philosophie durch Kant.“ (Deussen 1883, 48 f.).

**176, 29** *zwei bösesten Irrthümer*] Korrigiert im Druckmanuskript aus: „beiden nichtswürdigsten Lehren“. In W II 7, 15 stand: „zwei nichtswürdigsten Lügen“ (KSA 14, 438).

**176, 30** *Dank einer verschmitzt-klugen Skepsis*] Zu N.s Begriff der Skepsis und N.s eigener Inanspruchnahme skeptischer Überlegungen in Abgrenzung von einer glaubensaffinen Skepsis vgl. Sommer 2006b, ferner Berry 2011.

**176, 30** *verschmitzt-klugen*] Korrigiert im Druckmanuskript aus: „hinterlistigen“ (KSA 14, 438).

**176, 32–177, 3** *Man hatte aus der Realität eine „Scheinbarkeit“ gemacht; man hatte eine vollkommen erlogne Welt, die des Seienden, zur Realität gemacht...*] Vgl. GD Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde, KSA 6, 80 f.

**177, 3** *Der Erfolg Kant's ist bloss ein Theologen-Erfolg*] Das ist eine Auffassung, die N. mit Roberty teilt. Dieser zitiert eine einschlägige Kritik, die N. mit einem „NB“ und Strichen markiert: „Le véritable but de Kant était d'ériger sur les ruines du matérialisme la partie la plus importante de la philosophie — la philosophie morale ou pratique. Selon la juste remarque d'un critique récent (*Revue philos.*, t. XVII, p. 558), „la morale de Kant est toujours théologique et autoritaire. [...] Kant est le dernier des Pères de l'Église.“ (Roberty 1887, 337. „Das eigentliche Ziel Kants war es, auf den Ruinen des Materialismus den wichtigsten Teil der Philosophie zu errichten — nämlich die moralische oder praktische Philosophie. Laut der richtigen Bemerkung eines Kritikers (*Revue philosophique*, Bd. 17, S. 558), „ist die Moral Kants immer theologisch und autoritär. [...] Kant ist der letzte der Kirchenväter.“) In Heines *Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* ist die von Kant initiierte „philosophische[.] Revolution“ nichts weiter als „die letzte Konsequenz des Protestantismus“ (1861a, 107).

**177, 3–5** *Kant war, gleich Luther, gleich Leibnitz, ein Hemmschuh mehr in der an sich nicht taktfesten deutschen Rechtschaffenheit*] Im Druckmanuskript kor-

rigiert aus: „Kant war der größte Hemmschuh der intellektuellen Rechtschaffenheit“. In W II 7, 15 hieß es stattdessen: „Unsere ganze Cultur stinkt nach Theologie...“ (KSA 14, 438). Vgl. NK KSA 6, 360, 7 f.

**177, 4 Leibnitz]** In N.s Spätwerk taucht Leibniz als Platzhalter für die metaphysische Tradition der deutschen Philosophie auf; eine vertiefende Lektüre lässt sich nicht feststellen. Das Zitat aus der *Theodizee* in NL 1886–1887, KSA 12, 7[4], 264, 7–9 und damit den Beleg für die theologische Kontamination von Leibniz' Denken — „Man muß mit mir ab effectu urtheilen: weil Gott diese Welt, so wie sie ist, gewählt hat, darum ist sie die beste“ — hat N. keineswegs aus eigener Quellenlektüre geschöpft, sondern aus dem Leibniz-Band von Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* exzerpiert (Fischer 1867, 688).

**177, 5 Rechtschaffenheit]** Die Tugend der Rechtschaffenheit verneint bei N. Hinter- und Nebenwelten, konzentriert sich auf das Nahe- und Nächstliegende. Sie bescheidet sich nicht mit einem theologisch inspirierten Skeptizismus, der Höheres für möglich, ja für wahrscheinlich hält, sondern wählt einen antiidealistischen Heroismus, der die Existenz aller metaphysischen oder moralischen Ersatzwelten als Betrug diskreditiert.

„Rechtschaffenheit“ ähnelt stark der „Redlichkeit“ in M 456, KSA 3, 275, 25–27, die eine „der jüngsten Tugenden [sei], noch wenig gereift, noch oft wechselt und verkannt, ihrer selber noch kaum bewusst“. Sie steht dort im Gegensatz zu antiken und christlichen Glücksverheißungen, denen eine letzte Wahrhaftigkeit abgehe, denn wenn die antiken oder christlichen Menschen „sich selbstlos fühlen, scheint es ihnen erlaubt, es mit der Wahrheit leichter zu nehmen“ (ebd., 275, 21–23). In GM konturiert sich das Bild der Redlichkeit weiter. Nun verfällt der „Wille zur Wahrheit“ selbst der Kritik: „bestimmen wir hiermit unsre eigene Aufgabe —, der Werth der Wahrheit ist versuchsweise einmal in Frage zu stellen...“ (GM III 24, KSA 5, 401, 23–25). Die Redlichkeit ist hier Stimulans, Medium und zugleich Zweck einer Experimentalphilosophie, die mit ihrem eindringlichen Fragen und Hinterfragen nicht einmal vor ihren eigenen Möglichkeitsbedingungen halt macht (vgl. Gerhardt 1986 u. Kaulbach 1980, kritisch dazu Maurer 1982, 502–504). Einerseits erscheint Redlichkeit damit als ein letzter Wert nach der Suspendierung aller Werte und Moralen, andererseits könnte — so Jaspers 1947, 204 f. — eine „Selbstbegrenzung der Redlichkeit“ bei N. da vorliegen, wo sie Lebensinteressen gefährdet (vgl. auch Grau 1958).

„Die Redlichkeit ist Redlichkeit vor der *Unhaltbarkeit* der Wahrheit.“ (Nancy 1986, 179) Davon hat sich der Rechtschaffenheitsappell in AC 10 wieder entfernt. In AC kommt nirgends ein Ausdruck aus dem Wortfeld „redlich“ auch

nur vor. Der Wahrheitswille, der hier gegen die christliche und philosophische Lüge aufgeboten wird, ist auf Selbstinquisition und -applikation kaum mehr bedacht. „Rechtschaffenheit“ hat ohnehin andere Konnotationen als „Redlichkeit“. Bei ihr steht die *probitas*, umfassende sittliche Qualität, die „ganze Rechtschaffenheit der Erkenntniss“ Pate, die in der vorchristlichen Antike „bereits da“ gewesen sei (AC 59, KSA 6, 248, 11 f.). In „Rechtschaffenheit“ drückt sich eher eine gegebene Eigenschaft als eine erworbene Tugend aus. Die Verbindung von „Rechtschaffenheit“ mit „Takt“ (177, 5; ähnlich in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 16, KSA 6, 121 f.), lässt vermuten, sie sei an Vorgegebenes, an bestimmte Rhythmen, an Wahrheiten gebunden: Sie wäre, im Unterschied zur Redlichkeit in der *Genealogie der Moral*, nicht ein Letztes, das selbst noch den Wahrheitswillen problematisiert. In AC 12, KSA 6, 178, 15 kommt auch die Wendung „intellektuelle Rechtschaffenheit“ explizit vor, die später Max Weber in seinem Vortrag *Wissenschaft als Beruf* aufnimmt (Weber 1988, 601).

## 11

**177, 7** *Ein Wort noch gegen Kant als Moralist.*] Diese Abgrenzung von Kants praktischer Philosophie scheint auch deswegen besonders notwendig, weil N. in AC 7 – ohne das freilich explizit zu machen – weitgehend von Kants Kritik an der Mitleidsmoral zehrt. N. versucht damit die Gefahr der Verwechslung auszuräumen, die er so sehr fürchtet (vgl. EH Vorwort 1, KSA 6, 257, 17 f.). Zur Adaption von Kants Mitleidskritik siehe NK 173, 1–5. Wenn es sich, wie Striet 1998, 132 argumentiert, bei N.s Spätphilosophie um „eine Radikalisierung der Kantischen Vernunftkritik“ handeln sollte, wird das Abgrenzungsbedürfnis bei N. besonders ausgeprägt gewesen sein.

In der zeitgenössischen Rezeption wurde gerne auf die protestantischen Wurzeln von Kants Ethik hingewiesen, jedoch vornehmlich in affirmativem Sinne (vgl. Treitschke 1879a, 78 f., zitiert und kommentiert in NK KSA 6, 358, 29–33). N. teilt diese Einschätzung, aber bewertet den Sachverhalt negativ. Zum Begriff des „Moralisten“ siehe NK KSA 6, 11, 10–13.

**177, 14–16** *Hirngespinnste, in denen sich der Niedergang, die letzte Entkräftung des Lebens, das Königsberger Chinesenthum ausdrückt*] Vgl. NK KSA 6, 369, 9 f. Der Ausdruck „Königsberger Chinesenthum“ dient als Metapher für die Nivellierung und Demokratisierung in Moral und Politik, die durch Kant zum Tragen kamen. In FW 377, KSA 3, 629 wird der Ausdruck „Chineserei“ synonym verwendet zum „Reich der tiefsten Vermittelmässigung“, wodurch sich die Über-

tragung eines gesellschaftlich-geistigen Sachverhalts in ein geographisches Bild erläutern lässt: Das „Reich der Mitte“, wie China sich selber sah, wird nun zu einem Reich der Mittelmäßigkeit, der „Vermittelmässigung“, das sich von der Welt – von der Physis, von den sinnlichen Antrieben – ebenso meint isolieren zu können wie es das Chinesische Reich bis zum Opiumkrieg zu tun vermochte.

Eine Inspirationsquelle für N.s Kritik an der Chineserei dürfte Mill 1869–1880, 1, 75 gewesen sein, siehe NK KSA 6, 142, 29. Kant haftet schon in JGB 210, KSA 5, 144, 6 f. der entsprechende Geruch an: „Auch der grosse Chinese von Königsberg war nur ein grosser Kritiker.“ Gegen das bei Mill (und später N.) vorherrschende Stillstands- und Niedergangsszenario versucht Friedrich von Hellwald in seiner von N. studierten *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung* zu zeigen, dass die im Westen allgemein angenommene „Erstarrung der chinesischen Cultur“ nur eine „angebliche“ sei und China keineswegs, wie das landläufige Vorurteil wolle, „eine erstarrte Säule, ein Volk [sei], dessen Cultur sich seit Jahrtausenden nicht von der Stelle bewegt“ (Hellwald 1876, 1, 149).

**177, 15** *der Niedergang, die letzte Entkräftung des Lebens*] In Lichtenberg 1867, 1, 100 hat N. die folgende Stelle markiert (vgl. Stingelin 1996, 180): „Sollte nicht manches von dem was Hr. Kant lehrt, zumal in Rücksicht auf das Sittengesetz, Folge des Alters sein, wo Leidenschaften und Meinungen ihre Kraft verloren haben, und Vernunft allein übrig bleibt?“

**177, 19–21** *Ein Volk geht zu Grunde, wenn es seine Pflicht mit dem Pflichtbegriff überhaupt verwechselt. Nichts ruinirt tiefer, innerlicher als jede „unpersönliche“ Pflicht*] In Guyaus *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* hatte sich N. folgende Stelle mit einem „NB.“ markiert (Lampl 1990, 15): „Maintenant, les esprits les plus élevés parmi nous adorent le devoir; ce dernier culte, cette dernière superstition ne s'en ira-t-elle pas comme les autres?“ (Guyau 1885, 125. „Nun beten die höchsten Geister unter uns die Pflicht an; dieser letzte Kultus, dieser letzte Aberglaube, wird er nicht wie alle anderen verschwinden?“).

**177, 21f.** *jede Opferung vor dem Moloch der Abstraktion*] „Moloch“ kommt in N.s Werken nur hier vor. „Moloch („König“), Gottheit der Kanaaniter, ursprünglich die sengende Glut der Sonne im Hochsommer [...], dann der finstere Gott des harten, vernichtenden Kriegs [...]. Er wurde in Stiergestalt oder mit dem Stierkopf (Minotauros) dargestellt. Ihm wurden zum Dank für den von ihm verliehenen Sieg nicht nur gefangene Feinde in Menge geopfert, sondern auch, um seine Gunst zu gewinnen oder seinen Zorn zu beschwichtigen, Menschen-