

## NIETZSCHE-STUDIEN



# NIETZSCHE-STUDIEN

Internationales Jahrbuch  
für die Nietzsche-Forschung

Herausgegeben von

Ernst Behler · Mazzino Montinari  
Wolfgang Müller-Lauter · Heinz Wenzel

Band 12 · 1983



1983

Walter de Gruyter · Berlin · New York

*Anschriften der Herausgeber:*

Prof. Dr. Ernst Behler  
Comparative Literature GN-32  
University of Washington  
Seattle, Washington 98195, U.S.A.

Prof. Dr. Mazzino Montinari  
via Gabriele d'Annunzio 237, I-50135 Florenz

Prof. Dr. Wolfgang Müller-Lauter  
Klopstockstr. 27, D-1000 Berlin 37

Prof. Dr. Heinz Wenzel  
Harnackstraße 16, D-1000 Berlin 33

*Redaktion*

Marie-Luise Haase, Ithweg 5, D-1000 Berlin 37

ISSN 0342-1422

ISBN 3 11 009507 6

©

Copyright 1982 by Walter de Gruyter & Co., vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung – J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung – Georg Reimer – Karl J. Trübner – Veit & Comp. – Printed in Germany – Alle Rechte des Nachdrucks, einschließlich des Rechtes der Herstellung von Photokopien und Mikrofilmen, vorbehalten.

Satz und Druck: Arthur Collignon GmbH, Berlin 30  
Bindearbeiten: Lüderitz & Bauer, Berlin

## INHALT

### Aufsätze

W. SCHULZ, Funktion und Ort der Kunst in Nietzsches Philosophie . . .	1
W. TRILLHAAS, Nietzsches „Priester“ . . . . .	32
K. ULMER, Nietzsches Philosophie in ihrer Bedeutung für die Gestaltung der Weltgesellschaft. Der Ausbruch aus der Universitätsphilosophie II, hrsg. von W. Stegmaier . . . . .	51
M. HAAR, La critique nietzschéenne de la subjectivité . . . . .	80
V. GERHARDT, Das „Princip des Gleichgewichts“. Zum Verhältnis von Recht und Macht bei Nietzsche . . . . .	111
G. UNGEHEUER, Nietzsche über Sprache und Sprechen, über Wahrheit und Traum . . . . .	134
W. M. CALDER III, The Wilamowitz-Nietzsche Struggle: New Docu- ments and a Reappraisal . . . . .	214
H. NIEHUES-PRÖBSTING, Anekdote als philosophiegeschichtliches Me- dium . . . . .	255
L. LEIBRICH, Nietzsche schéisme et humanisme nietzschéen. Une lecture de Nietzsche à la lumière de Goethe . . . . .	287
E. BEHLER, Die Auffassung des Dionysischen durch die Brüder Schlegel und Friedrich Nietzsche . . . . .	335
R. GRIMM, The Hidden Heritage: Repercussions of Nietzsche in Modern Theater and its Theory . . . . .	355
A. DEL CARO, Anti-Romantic Irony in the Poetry of Nietzsche . . . .	372
CH. S. TAYLOR, Some Thoughts on Nietzsche, Kazantzakis and the Meaning of Art . . . . .	379
H. BRANDL, Skandinavische Aspekte der Nietzsche-Rezeption . . . . .	387

## Miszellen

- E. PFEIFFER, Das Kapitel Lou in der Nietzschebiographie von C. P. Janz 419  
 D. S. THATCHER, Nietzsche's "Rhinoxera" . . . . . 424  
 K.-U. FISCHER, Vom Grundsatz der Pflicht. Ein Zitat . . . . . 426

## Tagungen

*Political Uses and Abuses of Nietzsche. A Special Session at the Convention of the Modern Language Association of America in December, 1980, in Houston/Texas*

- R. E. KUENZLI, The Nazi Appropriation of Nietzsche . . . . . 428  
 W. H. SOKEL, Political Uses and Abuses of Nietzsche in Walter Kaufmann's Image of Nietzsche . . . . . 436

*Meeting of the North American Nietzsche Society on December 29, 1980, in Boston, Massachusetts*

- E. HELLER, Nietzsche – Philosopher of Art . . . . . 443  
 J. STAMBAUGH, Comment . . . . . 454  
 M. CLARK, Nietzsche's Doctrines of the Will to Power . . . . . 458  
 J. T. WILCOX, Comment . . . . . 469  
 A. NEHAMAS, Immanent and Transcendent Perspectivism in Nietzsche . 473  
 T. B. STRONG, Comment . . . . . 491

## Rezensionen

- G. Colli, Nach Nietzsche (F. Masini) . . . . . 495  
 Nietzsche harmonisch: F. Kaulbach, Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie (R. Maurer) . . . . . 497  
 D. Henke, Gott und Grammatik. Nietzsches Kritik der Religion (F. Rau) 506  
 E. Blondel, Nietzsche: Le cinquième Evangile? (Georges Goedert) . . 510

Zerstörer und Kündler. Drei Sammelbände mit Nietzsche-Interpretationen (F. Rau) . . . . .	513
SIGLEN . . . . .	519
REGISTER . . . . .	521
Hinweise für den Benutzer . . . . .	521
Literatur-Register . . . . .	522
1. Nietzsche . . . . .	522
2. Zu und über Nietzsche . . . . .	527
Personen-Register . . . . .	533



## VERZEICHNIS DER MITARBEITER DIESES BANDES

- Prof. Dr. Ernst BEHLER, Department of Comparative Literature, University of Washington, Seattle, WA 98195, USA
- Dr. Horst BRANDL, Schaumainkai 5a, D-6000 Frankfurt am Main
- Prof. Dr. William M. CALDER III, 2810 Juilliard Street, Boulder, Colorado 80303, USA
- Prof. Maudemarie CLARK, Department of Philosophy, Columbia University, New York, N. Y. 10027, USA
- Prof. Adrian DEL CARO, Classical, Germanic & Slavic Languages, Louisiana State University, Baton Rouge, Louisiana 70803, USA
- Dr. Klaus-Uwe FISCHER, Mühlenstr. 5, D-2000 Oststeinbek
- Dr. Volker GERHARDT, Westfälische Wilhelms-Universität, Philosophisches Seminar, Domplatz 23, D-4400 Münster
- Prof. Dr. Georges GOEDERT, 40, rue Schrobilgen, L-2526 Luxemburg
- Prof. Dr. Reinhold GRIMM, 3983 Plymouth Circle, Madison, Wisconsin 53705, USA
- Prof. Dr. Michel HAAR, 16, rue Pierre-Nicole, F-75005 Paris
- Prof. Dr. Erich HELLER, Department of German, Northwestern University, Evanston, Illinois 60201, USA
- Prof. Dr. Rudolf E. KUENZLI, Comparative Literature, University of Iowa, Iowa City, IA 52242, USA
- Louis LEIBRICH, Costo Caudo, Cucuron, F-84160 Cadenet
- Prof. Dr. Ferruccio MASINI, via Affrico-Antella 7, Bagno a Ripoli (Firenze)
- Prof. Dr. Reinhart MAURER, Ithweg 1, D-1000 Berlin 37
- Prof. Alexander NEHAMAS, Department of Philosophy, University of Pittsburgh, Pittsburgh, Pennsylvania 15260, USA
- Dr. Heinrich NIEHUES-PRÖBSTING, Westfälische Wilhelms-Universität, Philosophisches Seminar, Domplatz 23, D-4400 Münster
- Dr. h. c. Ernst PFEIFFER, Am Feuerschanzengraben 3, D-3400 Göttingen
- Dr. Fritz RAU, Hardenbergstr. 68, D-5090 Leverkusen 1
- Prof. Dr. Walter SCHULZ, Iglerslohstaffel 5, D-7400 Tübingen
- Prof. Dr. Walter SOKEL, Department of Germanic Languages and Literature, Cockey-Hall, University of Virginia, Charlottesville, VA 22903, USA
- Prof. Dr. Joan STAMBAUGH, 415 East 85th Street, New York, N. Y. 10028, USA

Prof. Tracy B. STRONG, Political Science Department, University of California, San Diego, La Jolla, California 92093, USA

Prof. Charles S. TAYLOR, Department of Philosophy, Wright State University, Dayton, Ohio 45435, USA

Prof. Dr. David S. THATCHER, Department of English, University of Victoria, P.O. Box 1700, Victoria, B. C., Canada V8W 2Y2

Prof. D. Dr. Dr. h.c. Dr. h.c. Wolfgang TRILLHAAS, Tuckermannweg 19, D-3400 Göttingen

Dr. Werner STEGMAIER, Kächeleweg 15, D-7000 Stuttgart 75

Prof. Dr. Karl ULMER †

Prof. Dr. Gerold UNGEHEUER †

Prof. John T. WILCOX, Department of Philosophy, State University of New York at Binghamton, Binghamton, N. Y. 13901, USA

WALTER SCHULZ

FUNKTION UND ORT DER KUNST  
IN NIETZSCHES PHILOSOPHIE

I.

Die klassische neuzeitliche Metaphysik hat das System als Grundform der Philosophie herausgestellt. Ihre vollendete Darstellung findet diese Form in Hegels Denken. Hegel erklärt in der „Phänomenologie des Geistes“: „Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein. Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näher komme, – dem Ziele, ihren Namen der *Liebe* zum *Wissen* ablegen zu können und *wirkliches Wissen* zu sein, – ist es, was ich mir vorgesetzt“.<sup>1</sup>

Es ist allgemein bekannt, daß *Nietzsche* die Voraussetzung, die diese Konzeption der Philosophie bestimmt, radikal verneint. Daß die Wirklichkeit an ihr selbst durch Vernunft bestimmt sei, und daß diese Vernünftigkeit sich eindeutig erschließen lasse, hält Nietzsche für den Grundirrtum der Tradition. Er hebt dementsprechend die die Tradition leitenden Grundbegriffe auf und ersetzt sie durch gegensätzliche Bestimmungen. Nicht Vernunft und Geist, sondern *Leben* als dunkler und doch machtvoll sich auswirkender *Wille* ist das Wesensmerkmal der Wirklichkeit. Diese Umkehrung der maßgebenden Seinsbestimmung hat zur Folge, daß der Charakter der Verfahrensweisen und der Zugänge zur Wirklichkeit, die diese adäquat aufdecken sollen, grundlegend verändert wird. An die Stelle der Philosophie als Denken im Medium der Begriffe tritt die Kunst. Nietzsche deklariert die Kunst als ausgezeichnete metaphysische Tätigkeit; tiefer und ursprünglicher als der Wille zur Wahrheit vermag sie als Wille zum Werden und Gestalten, das heißt als Wille zum Schaffen, der Struktur der Welt zu entsprechen und das Leben zu rechtfertigen.

Es ist klar: diese Umkehrung der leitenden Grundbegriffe und die Auswechslung der Zugangs- und Erfahrungsweisen zur Wirklichkeit negiert den *traditionellen Charakter* des Systems von Grund aus. Eine Deduktion im logisch-ontologischen Sinn ist unmöglich, wenn deren Grundvoraussetzung, die

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1952, S. 12.

Identität von Idee und Ding, und damit die Garantie der begrifflichen Wahrheit als einer adäquaten Erkenntnis nicht anerkannt wird. Nietzsche hat in unüberhörbarer Stärke den Willen zum System, der von dieser Voraussetzung ausgeht, als Zeichen von Borniertheit, Dummheit und Schwäche ausgegeben und seine Philosophie als Experiment, das heißt als Versuch auf Hypothesen hin, oder „dichterischer“ als Ausfahrt auf offene Meere ausgegeben.

Gleichwohl: Nietzsche gibt den systematischen Anspruch nicht auf.<sup>2</sup> Philosophieren heißt, so erklärt er, einer Grundschematik folgen. „Daß die einzelnen philosophischen Begriffe nichts Beliebigen, nichts Für-sich-Wachsendes sind, sondern in Beziehung und Verwandtschaft zu einander emporwachsen, daß sie, so plötzlich und willkürlich sie auch in der Geschichte des Denkens anscheinend heraustreten, doch eben so gut einem Systeme angehören als die sämtlichen Glieder der Fauna eines Erdtheils: das verräth sich zuletzt noch darin, wie sicher die verschiedensten Philosophen ein gewisses Grundschema von möglichen Philosophien immer wieder ausfüllen. Unter einem unsichtbaren Banne laufen sie immer wieder von Neuem noch einmal die selbe Kreisbahn: sie mögen sich noch so unabhängig von einander mit ihrem kritischen oder systematischen Willen fühlen: irgend Etwas in ihnen führt sie, irgend Etwas treibt sie in bestimmter Ordnung hinter einander her, eben jene eingeborne Systematik und Verwandtschaft der Begriffe. Ihr Denken ist in der That viel weniger ein Entdecken, als ein Wiedererkennen, Wiedererinnern, eine Rück- und Heimkehr in einen fernen und uralten Gesamt-Haushalt der Seele, aus dem jene Begriffe einstmals herausgewachsen sind: – Philosophiren ist insofern eine Art von Atavismus höchsten Ranges.“<sup>3</sup>

Die zeugenden Grundgedanken einer Philosophie, so erläutert Nietzsche, sind der Samenzelle, die alles in sich trägt, vergleichbar, aus ihnen erwächst das System analog dem Werden des Organismus.

Diese Worte sind sicher nicht als die einzig gültige Aussage in bezug auf das Problem, ob man bei Nietzsche von einem System reden könne, anzusehen; sie ließen sich zwar ergänzen, es ständen ihnen aber auch gegensätzliche Äußerungen entgegen. Gleichwohl: Nietzsches philosophisches Bemühen ist im ganzen – dies ist unsere These – dadurch ausgezeichnet, daß Nietzsche es unternimmt, trotz oder gerade auf Grund seiner strikten Gegenstellung zur klassischen Metaphysik nun seinerseits das Gesamt des Seienden einheitlich zu begreifen, das heißt, es von einem Prinzip her auszulegen, auf das der Auslegende alles Seiende zu beziehen hat, und von dem her er sich selbst, das heißt sein Denken und Handeln, ausrichten kann. In dieser doppelten Intention,

<sup>2</sup> Vgl. K. Löwith, Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, Stuttgart 1956, S. 15ff.

<sup>3</sup> JGB 20; KGW VI 2, 28.

der Interpretation des Seienden im Ganzen und der Ortung des Menschen in diesem Ganzen, bezeugt sich Nietzsches philosophischer Rang, der ihn von den eklektischen Denkern des 19. Jahrhunderts unterscheidet, und der einen Vergleich mit den Systemen der großen Idealisten, insbesondere mit dem System Hegels nicht nur erlaubt, sondern erfordert.

Nietzsches Gegenzug zum Idealismus wird in einer sein Denken erhellenden Weise sichtbar in seiner Schätzung der *Kunst*, genauer: in der Bestimmung des Ortes und der Funktion der Kunst im Ganzen seines Denkens. Daß an der Deutung des Phänomens der Kunst sich Nähe und Ferne zur Philosophie Hegels exemplarisch zeigt, ist in der Sache selbst begründet, denn nach Nietzsche nimmt – wie schon angedeutet – die Kunst den metaphysisch höchsten Rang ein. Hegel dagegen billigt diesen höchsten Rang nur der Philosophie zu. Diese Ortung der Kunst im Gegenzug zur Philosophie in Hegels System sei kurz in Erinnerung gebracht.

Hegel ordnet die Kunst dem absoluten Geist zu. Der absolute Geist ist nicht eine für sich gesetzte göttliche Person, sondern bezeichnet ein Gebiet, wie der objektive Geist. Dieser umfaßt zwischenmenschliche Ordnungen, wie Sittlichkeit und Recht, diese sind der Geschichte unterworfen. Der absolute Geist eröffnet die Dimension der wahren Wesenheiten, die der Zeit enthoben sind. Sicher: auch Kunst, Religion und Philosophie unterliegen dem geschichtlichen Wandel; Hegel ist es ja gerade gewesen, der diesen Wandel untersucht hat, indem er seine Sinnhaftigkeit aufzuzeigen sucht. Gleichwohl: Kunst, Religion und Philosophie intendieren die übergeschichtliche Dimension des beisehenden Geistes, der über geschichtliche Zufälle hinaus ist.

Die Abtrennung von Kunst, Religion und Philosophie von anderen Kulturgebieten, die bereits Dilthey als nicht glücklich kritisiert, besagt aber nicht, daß Kunst, Religion und Philosophie auf einen besonderen überempirischen Bereich eingeschränkt seien. Dies ist durchaus nicht der Fall. Im Beispiel der Religion: die Religion durchdringt alles Seiende, indem sie es auf eine göttliche Person zurückführt, die sich ebenso in der Geschichte wie in der Natur am Werke zeigt. Auch die Kunst hat es nicht nur mit überweltlichen Inhalten zu tun, sondern vermittelt eine Gesamtschau des Seienden und zwar unter dem Aspekt der *Schönheit*. Schönheit ist die absolute Idee in ihrer sich selbst gemäßen Erscheinung, das heißt, die Erscheinung bringt in der Weise der Äußerlichkeit das wahre Wesen zu dem ihm entsprechenden Ausdruck. Der Mangel der Kunst und der Religion der Philosophie gegenüber ist eben ihre Gebundenheit an die Welt der Vorstellung. Anders gesagt: Kunst und Religion stehen unter der Philosophie, weil sie an der Getrenntheit (Dualität) zweier Welten, der wahren Welt und der Welt der Erscheinung, festhalten. Dieser Gegensatz wird in der Philosophie aufgehoben, das heißt, er wird nicht einfach undialektisch negiert, sondern seine Fixiertheit und Statik wird durch das phi-

losophische Denken, zu dessen Natur es gehört Gegensätze zu vermitteln, verflüssigt.

Nietzsche vollzieht – so kann der Unterschied zu Hegel schematisierend ausgesagt werden – eine Neuordnung dieser drei absoluten Größen. Die Religion wird als Ideologie deklariert. Vom Aspekt der Steigerung des Lebensbewußtseins her gesehen ist ihr Beitrag relativ gering. Die Religion muß aus dem Dreigestirn ausscheiden, denn geschichtlich gesehen hat sie nach dem „Tod Gottes“ ihre führende Rolle im Gesamtbewußtsein, die sie in der Vergangenheit hatte, verloren. Es bleiben als absolute Sphären Philosophie und Kunst. Aber sie tauschen eben den Rang. Insofern die Kunst an die erste Stelle rückt, das heißt den Ort der Philosophie beansprucht, *übernimmt* sie damit aber auch die doppelte Aufgabe, die der Philosophie zukam, Erklärung des Ganzen und Erhebung zum wahren Grunde zu sein. Diese Übernahme schließt aber auch ein, daß die Idee der Zweiteilung und ihre dialektische Aufhebung, wie sie Hegel am Abschluß der platonischen Tradition entwickelt hatte, von Nietzsche wiederholt wird. Allerdings unterliegt diese Wiederholung einer modifizierenden Radikalisierung. Nietzsche denkt wesentlich in der Schematik: wahre Welt – scheinhafte Welt. Aber er sucht die traditionelle Anordnung beider Welten umzukehren und als solche überhaupt aufzuheben. Unsere von der Tradition als Erscheinungswelt abgewertete Welt ist die wahre Welt, das heißt *die. einzige Welt*, sie hat keine höhere Welt mehr über sich. Diese Umwertung aber ist nur möglich und ertragbar mit Hilfe und durch Vermittlung der Kunst, die den Schein als Wahrheit und die Wahrheit als Schein erweist und solchermaßen *ästhetisch* die Welt rechtfertigt.

Im folgenden soll das soeben Angedeutete in zwei Schritten konkreter entwickelt werden. In einem ersten Abschnitt bringen wir für Nietzsches Deutung der Kunst wesentliche Texte in Erinnerung. In einem zweiten Abschnitt suchen wir diese Aussagen Nietzsches auf ihre Tragweite zu überprüfen, das heißt die Frage zu stellen, ob Nietzsches systematischer Anspruch, insbesondere sein Versuch, die Kunst an die Stelle der Wahrheit zu setzen, geglückt oder gescheitert ist. Von dieser Frage her ergäbe sich das weitere Problem, ob und wie sich Kunst philosophisch fundieren läßt, wenn sie nicht mehr im Sinn der traditionellen Metaphysik als Erscheinung der wahren Welt gedeutet wird. Doch diese Frage führt über eine Analyse von Nietzsches Ansatz hinaus; sie könnte als Frage adäquat nur aufgenommen werden, wenn man dem Problem nachgeht, welche Strukturen für einen nicht mehr metaphysisch bestimmten Weltbezug maßgebend sind und sein können.

## II.

Nietzsches Werk hat sich gewandelt. Nietzsche selbst hat diese Wandlung immer erneut thematisiert: er sei vom Bejahend-Verehrenden zum freien Geist fortgeschritten, der alles in Frage stellend umgekehrte Schätzungen vollzog; aber diese Wandlung vom „Du sollst“ zum „Ich will“ sei nur die Vorstufe zum einfachen „Ich bin“ gewesen. In dem Kapitel „Die drei Verwandlungen“, das am Anfang der Reden Zarathustras steht, vergleicht Nietzsche diese letzte Stufe des insichruhenden Seins mit dem Sein eines Kindes und ordnet das Kind über das Kamel, den tragsamen Geist vorgegebener Werte, und den Löwen, der sich zur Freiheit eines neuen Schaffens entschließt. Gleichwohl zeigt sich trotz der Wandlung im Werk Nietzsches eine gleichbleibende Grundeinstellung. Es ist die *Abwertung der traditionellen Vernunftmetaphysik* zugunsten einer Metaphysik des Lebens, wobei dies Leben als die den Menschen eigentlich tragende und bestimmende Macht erscheint.

In der zweiten Periode von Nietzsches Schaffen wird diese Abwertung der traditionellen Metaphysik zum entscheidenden Grundthema. Das leitende Ideal ist „der freie Geist“, der jedem Ja ein Nein hinzufügt. Als Wissenschaftler verfolgt der freie Geist eine bestimmte Methode: er will hinter den Vordergründen und Vorurteilen die wahren Gründe finden. Diese Methode ist auf den verschiedensten Gebieten anzuwenden. Die Entlarvung der Vorurteile auf einem bestimmten Gebiet treibt sich notwendig weiter vor, entweder auf die Nachbargebiete – so verweist die Kritik der Religion auf die Kritik der Moral – oder in die Tiefe, das heißt in die Dimension der Grundbegriffe, die für alle Gebiete konstitutiv ist.

Die maßgebende Realität ist die Dimension der *Triebe*. Der Mensch ist ein „Gesellschaftsbau von Trieben“. Der Kampf der Triebe bleibt undurchsichtig. Muß man nicht zugeben, so fragt Nietzsche, „daß all unser sogenanntes Bewußtsein ein mehr oder weniger phantastischer Commentar über einen ungewußten, vielleicht unwißbaren, aber gefühlten Text ist?“<sup>4</sup> Grundsätzlich formuliert: die traditionelle Ansicht, daß hinter allem ein freier Wille stände, ist irrig. Die Vorstellung einer bewußt von einem Ichzentrum ausgehenden und von ihm her gesteuerten Aktivität und Spontaneität ist reine Illusion. An die Stelle des „Ich tue“ muß daher das „Ich werde getan“ treten. „Die Menschheit hat zu allen Zeiten das Activum und das Passivum verwechselt, es ist ihr ewiger grammatikalischer Schnitzer.“<sup>5</sup> Hinter allen Äußerungen steht der unerschöpfliche zeugende Lebenswille. Und dieser Lebenswille ist der Wille zur Macht. Der Wille ist nicht das Streben der Ohnmacht zur Macht

<sup>4</sup> M 119; KGW V 1, 111.

<sup>5</sup> M 120; KGW V 1, 113.

hin, sondern er ist bereits in sich selbst Macht. Er bestimmt alles Lebendige – „wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht“ –, im Menschen gewinnt er aber eine besondere Gestalt. Der Mensch ist und soll der sich selbst Überwindende sein. Selbstüberwindung ist nicht als moralische Selbstkasteiung zu verstehen, sondern als das Schaffen, das über seine eigene Schöpfung immer hinausgeht im Sinne der Steigerung.

Es gilt, diesen Willen zur Macht in allen seinen Ausformungen aufzuweisen und zu rechtfertigen und zwar im Gegenzug zur traditionellen Metaphysik und ihren philosophischen und religiösen Fundierungen. Nietzsche setzt die *naturwissenschaftlich-biologische Anthropologie* als Grundlage an – das abzustreiten oder abzuschwächen, wie es bedeutende Interpreten, so vor allem M. Heidegger, tun, ist verfehlt.<sup>6</sup> Nietzsche radikalisiert jedoch den positivistischen Ansatz. Er erhebt ihn nicht nur zum allgemeinen Auslegungsprinzip des faktischen Verhaltens, sondern er sucht von ihm her maßgebende Orientierungs- und Handlungsdirektiven zu entwickeln. Er geht dabei faktisch davon aus, daß wir mit Hilfe unseres durchaus zweideutigen Intellektes in der Lage sind, über unsere Seinsituation in vielfacher Hinsicht zu reflektieren. Wir suchen das Leben als solches zu durchschauen und zu bewerten, d. h. wir nehmen im Leben zum Leben Stellung. Es handelt sich hierbei im Grunde immer – dies erkennt Nietzsche durchaus – um moralische Akte, eine mögliche Negation von Moral ist formal gesehen von moralischer Relevanz, insofern sie mein Tun ausrichten soll.

Der reflektierende Rückgang auf das Leben ist vom Leben selbst her gefordert. Er macht deutlich, daß das Leben, jedenfalls das Leben des Menschen, kein eindeutiger Tatbestand ist. Leben vollzieht sich *perspektivisch*, das heißt, es folgt jeweilig festgesetzten Auslegungstendenzen, die sich im Geschehensablauf überholen. Es gibt, so legt Nietzsche bereits in der Frühschrift „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“ dar, keine ewige Natur des Menschen als einen festen Text. „Wir pflanzen eine neue Gewöhnung, einen neuen Instinct, eine zweite Natur an, so daß die erste Natur abdorrt“. Für diejenigen, die diesen Sachverhalt bedenklich finden, gibt es nach Nietzsche einen merkwürdigen Trost, „nämlich zu wissen, daß auch jene erste Natur irgend wann einmal eine zweite Natur war und daß jede siegende zweite Natur zu einer ersten wird“.<sup>7</sup>

Auch die Kunst wird von Nietzsche in bezug zum Leben gesetzt und in doppelter Weise reflektiert, in bezug auf ihre Herkunft: Kunst ist im Leben entsprungen, und in bezug auf die Gewinnchancen der durch die Kunst eröffneten Lebensperspektiven. Schematisierend ist festzustellen: Kunst vermittelt

<sup>6</sup> M. Heidegger, Nietzsche, Band 1, Pfullingen 1961, S. 46ff.

<sup>7</sup> HL 3; KGW III 1, 266.

Entlastung, aber nicht in der Weise einer resignativen Entfremdung vom Leben, wie Schopenhauer sie intendiert, sondern im Sinn einer radikalen Lebenssteigerung. Das besagt – wie oben angedeutet – ein Zwiefaches: es soll gezeigt werden, daß Kunst im Leben gründet, und es soll dargetan werden, daß Kunst ihrerseits das Leben begründet, das heißt das Lebensverständnis im ganzen im positiven Sinne ausrichtet. Kunst soll eine neue Gesamtschau des Lebens in theoretischer und praktischer Hinsicht – für den Erkennenden und den Handelnden, wie Nietzsche sagt – geben. In der Erfüllung dieser Aufgabe erweist sich ihr hoher und einzigartiger Rang.

Sucht man diese Bestimmung der Kunst genauer zu durchdenken, so zeigen sich nicht unerhebliche Schwierigkeiten. Sie betreffen einmal und vor allem das *Verhältnis von Kunst und Wissenschaft*. Der Bezug zur Wissenschaft ist für das Gesamtverständnis von Nietzsches System, wie schon angedeutet, entscheidend. Er ist jedoch – dies bezeugt sich gerade in bezug zur Kunst – vieldeutig. Einerseits gilt: die Wissenschaft ist verfehlt, weil sie an zeitlos ewige Wahrheiten glaubt. Es ist ihre Wahnvorstellung, „daß das Denken, an dem Leitfaden der Causalität, bis in die tiefsten Abgründe des Seins reiche, und daß das Denken das Sein nicht nur zu erkennen, sondern sogar zu corrigiren im Stande sei“.<sup>8</sup> Andererseits ist Wissenschaft positiv zu werten. Nietzsche ist durchaus wissenschaftsgläubig. Er fordert ständig auf, wissenschaftlich, genauer: naturwissenschaftlich zu denken. So proklamiert er eine Chemie der Empfindungen und preist die Physik. Im Aphorismus „Hoch die Physik!“ in „Fröhliche Wissenschaft“ deklariert er: wir, die neuen Gesetzgeber, müßten „die besten Lerner und Entdecker alles Gesetzlichen und Nothwendigen in der Welt werden“.<sup>9</sup> Und schließlich und vor allem: nur die Wissenschaft des freien Geistes macht es ja möglich, ideologiekritisch den wahren Charakter der Wirklichkeit aufzudecken und nachzuweisen, daß dieses vom Willen zur Macht beherrschte Triebgeschehen keinen Sinn in sich trägt. Vergleicht man diese wissenschaftliche Sicht mit der Kunst, so ist festzustellen, im Gegensatz zu der wissenschaftlichen Wahrheit, daß die Wirklichkeit trostlos ist, erzeugt die Kunst Scheingebilde. Sie lügt die Wirklichkeit um, um sie erträglich zu machen.

Hier wird das *Dilemma* sichtbar. Einerseits gilt: Kunst ist eine Welt des Scheins, im Gegensatz zur wissenschaftlichen Wahrheit. Aber zugleich gilt: erst und allein die Kunst eröffnet als metaphysische Tätigkeit die Sicht in die Wirklichkeit, auf Grund deren das Leben zu rechtfertigen ist.

Will man diesen Widerspruch in seiner Strukturgenese verstehen, so muß man auf Nietzsches Frühschrift „*Die Geburt der Tragödie*“ zurückblicken.

<sup>8</sup> GT 15; KGW III 1, 95.

<sup>9</sup> FW 335; KGW V 2, 243.

Diese Schrift gibt den Grundriß von Nietzsches Kunstphilosophie, mag dieser – wie zu behandeln sein wird – in dem späteren Werk auch modifiziert werden.

Nietzsche unterscheidet die apollinische und die dionysische Kunst. Er geht auf die beiden Kunstgottheiten der Griechen, Apoll und Dionysos, zurück, und setzt diese ganz unbefangen mit zwei gegensätzlichen Trieben und den diesen entsprechenden physiologischen Erscheinungen in unmittelbarem Bezug. Die *apollinische Kunst* ist die Kunst des Bildens. Sie erzeugt die schönen Gestalten der Traumwelt, der Bezug auf diese ist von „durchscheinender Empfindung ihres Scheines“ begleitet. *Schopenhauer* hat bei dieser Konzeption Pate gestanden, aber Nietzsche setzt unbefangen in eins, was Schopenhauer gerade trennen wollte, die Welt der Vorstellung als vom Satz des Grundes beherrschte Erscheinungswelt und die Welt der Ideen als durch die Kunst erschlossene Wesenswelt. Wenn Nietzsche Schopenhauer also als Zeugen für die Charakterisierung der apollinischen Welt als Traumwelt anführt, dann unterschlägt er, daß Schopenhauer nie die objektive Welt der Ideen, sondern nur die Erscheinungswelt als Scheinwelt ausgibt, und dies auch nur dann, wenn er diese Vorstellungswelt mit der vom Willen bestimmten Wirklichkeit konfrontiert. Daß Nietzsche auf Schopenhauer zurückgreift, ist jedoch insofern begründet, als Nietzsche auf die Ideation als solche abhebt, um zu zeigen, daß die apollinische Welt als die Gestaltenwelt der bildenden Kunst durch diese Ideation bestimmt ist. Die apollinische Welt ist die ideale Raumwelt, in der die Schönheit unbewegt in sich ruht. Schönheit ist manifest gewordene Idealität.

Die *dionysische Kunstwelt* ist die Welt des Rausches, die sich in der Musik offenbart. Unter Berufung auf Schopenhauer wird gesagt, daß hier der Satz vom Grund nicht gilt. Die Schilderung dieser Welt steht jedoch im Gegensatz zu Schopenhauers Kunstdeutung, die Kunst als Quietiv versteht. Die dionysische Welt ist eine Welt des Grauens und des Entzückens zugleich. Nietzsche legt ausführlich im Rückgriff auf physiologische Erscheinungen dar, daß Wollust, Grausamkeit und Schmerz keine Gegensätze sind; Schmerzen können Lust erwecken.

Beide Künste werden formal gesehen gleich gewertet, trotz aller Gegensätzlichkeit. Daß es den Griechen gelang, sie in der Tragödie zu vereinen, ist ja das Grundthema des Buches. Nietzsche preist die Griechen; sie schufen die Welt der Olympier. Das ist eine hohe Leistung. „Das Dasein unter dem hellen Sonnenscheine solcher Götter wird als das an sich Erstrebenswerthe empfunden“. Es ist, so erklärt Nietzsche, derselbe Trieb, „der die Kunst in's Leben ruft, als die zum Weiterleben verführende Ergänzung und Vollendung des Daseins“, und der die olympische Welt entstehen läßt, in der sich der hellenische Wille einen verklärenden Spiegel vorhielt. „So rechtfertigen die Götter

das Menschenleben, indem sie es selbst leben – die allein genügende Theodicee!“<sup>10</sup>

Die apollinische Kunst entlastet und zwar in ihrer Funktion der verführerischen Ergänzung und Verklärung. Der Satz: „Denn nur als aesthetisches Phänomen ist das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt“<sup>11</sup> gilt jedoch für die apollinische und die dionysische Kunst, bei dieser aber nicht in der Form der Verschönerung, sondern der grundsätzlichen Uminterpretation. In der Schilderung der dionysischen Kunst, wie sie Nietzsche in „Die Geburt der Tragödie“ gibt, wird das Phänomen der Zweideutigkeit der Kunst in seinem wahren Ausmaß sichtbar. Die Kunst offenbart, wenn auch durch den Rausch vermittelt, die wahre Natur, und als Kunst soll sie eben ästhetisch den schauerlichen Grundcharakter des Seins verdecken. Nietzsche erklärt, daß der leid erfahrene Grieche, der „in das furchtbare Vernichtungstreiben der sogenannten Weltgeschichte, eben so wie in die Grausamkeit der Natur geschaut hat“, in der Gefahr stand, „sich nach einer buddhaistischen Verneinung des Willens zu sehnen. Ihn rettet die Kunst, und durch die Kunst rettet ihn sich – das Leben“.<sup>12</sup> Wenn die Verzückung des dionysischen Zustandes im Rausch verfliegt, bleibt das Gefühl des Ekels zurück. „Sobald aber jene alltägliche Wirklichkeit wieder ins Bewußtsein tritt, wird sie mit Ekel als solche empfunden; eine asketische, willensverneinende Stimmung ist die Frucht jener Zustände. In diesem hat der dionysische Mensch Aehnlichkeit mit Hamlet: beide haben einmal einen wahren Blick in das Wesen der Dinge gethan, sie haben erkannt, und es ekelte sie zu handeln; denn ihre Handlung kann nichts am ewigen Wesen der Dinge ändern, sie empfinden es als lächerlich oder schmachvoll, daß ihnen zugemuthet wird, die Welt, die aus den Fugen ist, wieder einzurichten.“ Nietzsche fährt fort: „Hier, in dieser höchsten Gefahr des Willens, naht sich, als rettende, heilkundige Zaubererin, die Kunst; sie allein vermag jene Ekelgedanken über das Entsetzliche oder Absurde des Daseins in Vorstellungen umzubiegen, mit denen sich leben läßt“.<sup>13</sup>

Es ist offensichtlich, daß die dionysische Kunst der Wirklichkeit weit adäquater ist als die apollinische. Wahre Erkenntnis und dionysische Kunst haben, so kann man sagen, den selben Inhalt vor sich: das sinnlose Weltgeschehen. Nur ist in der Kunst eben die Absurdität des Daseins in Vorstellungen umgebogen, die es erträglich machen.

Beide Künste stehen gegen die Welt der Wissenschaft, die von Sokrates in Szene gesetzt ist und von dem doppelten Irrtum lebt, daß die Welt kausal

<sup>10</sup> GT 3; KGW III 1, 32. Zur Auslegung der Geburt der Tragödie im ganzen vgl. D. Jähnig, Die Befreiung der Kunsterkenntnis von der Metaphysik in Nietzsches ‚Geburt der Tragödie‘, in: D. Jähnig, Welt-Geschichte: Kunst-Geschichte, Köln 1975, S. 222ff.

<sup>11</sup> GT 5; KGW III 1, 43.

<sup>12</sup> GT 7; KGW III 1, 52.

<sup>13</sup> GT 7; KGW III 1, 52f.; 53.

erklärbar sei, und daß das Denken imstande sei, das Sein nicht nur zu erkennen, sondern zu korrigieren. Sokrates, der Optimist von besonnener Gemütsart, ist antiapollinisch und antidionysisch zugleich. In einem späteren Vorwort erklärt Nietzsche dementsprechend in bezug auf „Die Geburt der Tragödie“, die Aufgabe dieses verwegenen Buches sei es gewesen, „die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehn, die Kunst aber unter der des Lebens . . .“<sup>14</sup>

Durchforscht man die späteren Werke Nietzsches, sowohl die Werke der zweiten und dritten Periode als auch insbesondere die nachgelassenen Fragmente, vor allem aus den Jahren 1885 bis 1889, unter dem Aspekt, wie Nietzsche in ihnen das Phänomen der Kunst analysiert, so zeigt sich: die Grundsätze, wie sie in der „Geburt der Tragödie“ enthalten sind, haben sich inhaltlich in ihren wesentlichen Gehalten nicht entscheidend gewandelt, zugleich aber ist festzustellen, daß Nietzsche versucht, jeweilig einen der Aspekte, unter denen er die Kunst thematisiert, zur Grundkategorie zu erheben, und von ihm her die anderen auszulegen. Vereinfacht gesagt: in der zweiten Epoche tritt die Tendenz heraus, die Kunst zu „versachlichen“, das heißt, sie wissenschaftlich vom Leben her zu erklären. In der dritten Epoche dagegen wird die Idee, die Kunst als große Ermöglicherin des Lebens zu deklarieren und zu preisen, zentral, und zugleich sucht Nietzsche die Kunst ontologisch zu fundieren in der Struktur des Seins. Durchdenkt man die einzelnen Äußerungen auf ihre Hintergründe hin, so zeigt sich aber, daß die später hervortretenden Aspekte schon im Frühwerk, zumindest latent, vorhanden sind.

Als Beleg, daß in der *zweiten Periode* der frühere Ansatz beibehalten ist, aber einer erneuten Reflexion unterworfen wird, die, mögliche Resignation abdrängend, sich nüchtern gibt, sei der letzte Aphorismus des zweiten Buches von „Die fröhliche Wissenschaft“ angeführt. Unter der Überschrift „Unsere letzte Dankbarkeit gegen die Kunst“ heißt es: „Hätten wir nicht die Künste gut geheißen und diese Art von Cultus des Unwahren erfunden: so wäre die Einsicht in die allgemeine Unwahrheit und Verlogenheit, die uns jetzt durch die Wissenschaft gegeben wird – die Einsicht in den Wahn und Irrthum als in eine Bedingung des erkennenden und empfindenden Daseins –, gar nicht auszuhalten. Die Redlichkeit würde den Ekel und den Selbstmord im Gefolge haben. Nun aber hat unsere Redlichkeit eine Gegenmacht, die uns solchen Konsequenzen ausweichen hilft: die Kunst, als den guten Willen zum Scheine. Wir verwehren es unserm Auge nicht immer, auszurunden, zu Ende zu dichten: und dann ist es nicht mehr die ewige Unvollkommenheit, die wir über den Fluß des Werdens tragen – dann meinen wir, eine Göttin zu tragen, und sind stolz und kindlich in dieser Dienstleistung. Als ästhetisches Phä-

<sup>14</sup> GT, Versuch einer Selbstkritik 2; KGW III 1, 8.

nomen ist uns das Dasein immer noch erträglich, und durch die Kunst ist uns Auge und Hand und vor Allem das gute Gewissen dazu gegeben, aus uns selber ein solches Phänomen machen zu können“. Um über der Moral zu stehen, braucht man die Schelmenkappe des Narren. „Wir sollen auch über der Moral stehen können: und nicht nur stehen, mit der ängstlichen Steifigkeit eines Solchen, der jeden Augenblick auszugleiten und zu fallen fürchtet, sondern auch über ihr schweben und spielen! Wie könnten wir dazu der Kunst, wie des Narren entbehren? – Und so lange ihr euch noch irgendwie vor euch selber schämt, gehört ihr noch nicht zu uns!“<sup>15</sup>

Die Unterscheidung des Apollinischen vom Dionysischen bleibt bestehen, das Apollinische wird aber, insofern es Schaffen ist, dem Dionysischen angenähert. Beide Kunstmöglichkeiten werden als Naturgewalten gekennzeichnet. Von hier aus wird das Phänomen der *Inspiration* gedeutet. Der *Inspiration* wird ein entscheidendes Gewicht eingeräumt. Es wird aber sogleich erklärt, daß die Künstler ein Interesse daran hätten, ihr Schaffen auf *Inspiration* zurückzuführen. *Inspiration* als solche ist aber biologisch zu erklären. „Wenn sich die Produktionskraft eine Zeit lang angestaut hat und am Ausfließen durch ein Hemmnis gehindert worden ist, dann giebt es endlich einen so plötzlichen Erguß, als ob eine unmittelbare *Inspiration*, ohne vorhergegangenes inneres Arbeiten, also ein Wunder sich vollziehe. Dieß macht die bekannte Täuschung aus, an deren Fortbestehen, wie gesagt, das Interesse aller Künstler ein wenig zu sehr hängt. Das Capital hat sich eben nur angehäuft, es ist nicht auf einmal vom Himmel gefallen. Es giebt übrigens auch anderwärts solche scheinbare *Inspiration*, zum Beispiel im Bereich der Güte, der Tugend, des Lasters.“<sup>16</sup>

Der Künstler täuscht sich also in der Auslegung seines Tuns. Kunst ist jedoch notwendig. Die Kunst lügt um, aber sie *muß* umlügen, weil wir sonst nicht leben könnten.

Diese Grundkonzeption verstärkt sich im *Spätwerk*, das, weithin sich als eine Reflexion auf „Die Geburt der Tragödie“ vollziehend, trotz des aphoristischen Zufallscharakters der einzelnen Äußerungen, ein *Résumé* dessen zu geben vermag, was nach Nietzsche Kunst ist und was sie zu leisten vermag.

Der Grundansatz ist die Aufhebung der metaphysischen Zweiweltentheorie: „es giebt nur Eine Welt, und diese ist falsch, grausam, widersprüchlich, verführerisch, ohne Sinn . . . Eine so beschaffene Welt ist die wahre Welt . . . Wir haben Lüge nöthig, um über diese Realität, diese Wahrheit zum Sieg zu kommen das heißt, um zu leben . . . Daß die Lüge nöthig ist, um zu

<sup>15</sup> FW 107; KGW V 2, 140f.

<sup>16</sup> MA I, 156; KGW IV 2, 149.

leben, das gehört selbst noch mit zu diesem furchtbaren und fragwürdigen Charakter des Daseins . . .“<sup>17</sup>

Nietzsche legt – das Gesamt der geistigen Tätigkeiten durchmusternd – dar, daß Metaphysik, Moral, Religion und Wissenschaft nur verschiedene Formen der Lüge sind: „Das Leben soll Vertrauen einflößen“, um diese Aufgabe zu lösen, „muß der Mensch von Natur schon ein Lügner sein, er muß mehr als alles Andere noch Künstler sein . . .“<sup>18</sup>

Es ist der Wille zur Macht, der überall in seinen „Ausgeburten“, auch im Künstler herrscht und triumphiert. „Welches Gefühl von Macht! Wie viel Künstler-Triumph im Gefühl der Macht! . . . Der Mensch ward wieder einmal Herr über den ‚Stoff‘ – Herr über die Wahrheit! . . . Und wann immer der Mensch sich freut, er ist immer der Gleiche in seiner Freude, er freut sich als Künstler, er genießt sich als Macht, er genießt die Lüge als seine Macht . . .“<sup>19</sup>

Die Kunst kann und muß, weil sie den höchsten Rang einnimmt, das Selbstverständnis des Menschen von Grund aus neu ausrichten:

„Die Kunst und nichts als die Kunst! Sie ist die große Ermöglicherin des Lebens, die große Verführerin zum Leben, das große Stimulans des Lebens.

Die Kunst als die Erlösung des Erkennenden, – dessen, der den furchtbaren und fragwürdigen Charakter des Daseins sieht, sehn will, des Tragisch-Erkennenden.

Die Kunst als die Erlösung des Handelnden, – dessen, der den furchtbaren und fragwürdigen Charakter des Daseins nicht nur sieht, sondern lebt, leben will, des tragisch-kriegerischen Menschen, des Helden.

Die Kunst als die Erlösung des Leidenden, – als Weg zu Zuständen, wo das Leiden gewollt, verklärt, vergöttlicht wird, wo das Leiden eine Form der großen Entzückung ist.“<sup>20</sup>

Durch die Kunst wird „ein höchster Zustand von Bejahung des Daseins concipirt, aus dem auch der höchste Schmerz nicht abgerechnet werden kann: der tragisch-dionysische Zustand“.<sup>21</sup> Nietzsche erklärt dementsprechend im Rückblick auf „Die Geburt der Tragödie“, daß dies Buch nicht pessimistisch, sondern antipessimistisch sei, der Verfasser wisse, „daß die Kunst mehr werth ist als die Wahrheit“.<sup>22</sup>

Nietzsche bemüht sich, diese grundsätzliche Deutung der Kunst im einzelnen – frühere Ansätze aufnehmend – zu fundieren. Wir können hier nur

<sup>17</sup> Nachlaß November 1887–März 1888; KGW VIII 2, 435.

<sup>18</sup> Nachlaß November 1887–März 1888; KGW VIII 2, 435.

<sup>19</sup> Nachlaß Mai–Juni 1888; KGW VIII 3, 319.

<sup>20</sup> Nachlaß Mai–Juni 1888; KGW VIII 3, 319f.

<sup>21</sup> Nachlaß Mai–Juni 1888; KGW VIII 3, 320.

<sup>22</sup> Nachlaß Mai–Juni 1888; KGW VIII 3, 320.

auf einige Perspektiven hinweisen. Zunächst zur *biologischen Deutung* der Kunst: Kunst und Kunstschaffen muß als Überschuß blühender Leiblichkeit verstanden werden. Kunst ist das Zeichen eines Mehr von Kraft. Die Fülle entlädt sich im Rausch. Rausch und Geschlechtlichkeit hängen zusammen. Von diesen Phänomenen her ist das „Vollkommen-machen“ und „Vollkommen-sehen“ der Kunst, „welches dem mit geschlechtlichen Kräften überladene cerebralen System zu eigen ist“,<sup>23</sup> zu deuten. Von diesem Vollkommen-machen her aber ist wiederum der große Stil zu verstehen. Er beruht auf dem Sinn für Logik, Vornehmheit und Schönheit. Das Schöne als das Vollkommene verrät den tiefsten Instinkt und die Aufwärtsbewegung des Typus, „nach welchem Status er eigentlich strebt. Die Vollkommenheit: das ist die außerordentliche Erweiterung seines Machtgefühls, der Reichtum, das nothwendige Überschäumen über alle Ränder . . .“<sup>24</sup>

Das Überschäumen über alle Ränder vermag auch das Häßliche zu bejahren. Auch das Häßliche erhöht das Lebensgefühl und ist ein Stimulans, es gibt eine Lust am Häßlichen. Nur wenn und insofern das Häßliche Ausdruck einer Depression ist, das heißt Kraft mindert und verarmen läßt, ist es als „Gegensatz zur Leichtfüßigkeit des Tanzenden“ verderblich. Ebenso wie das Häßliche ist für den Künstler das Böse nicht einfach negativ abzuwerten. Der Künstler muß vielmehr das Böse als solches zu rechtfertigen versuchen. „Die Tiefe des tragischen Künstlers liegt darin, daß sein ästhetischer Instinkt die ferneren Folgen übersieht, daß er nicht kurzfristig beim Nächsten stehen bleibt, daß er die Ökonomie im Großen bejaht, welche das Furchtbare, Böse, Fragwürdige rechtfertigt und nicht nur . . . rechtfertigt.“<sup>25</sup>

Grundsätzlich gesagt: der Künstler erbringt eine Daseinsvollendung, indem er das Leben segnet und vergöttlicht, sein Schaffen ist Ausdruck der Dankbarkeit. Die Künstler „sprechen ihre innerste Erfahrung in der Symbolik jedes Kunstwerkes aus, – ihr Schaffen ist Dankbarkeit für ihr Sein“.<sup>26</sup>

Die Bezüge: *schön* und *häßlich*, *gut* und *böse* werden des öfteren mit dem Bezug: *gesund* und *krank* gekoppelt. Auch dieser Bezug zeigt sich unter gegensätzlichem Aspekt. Wenn Krankheit als Zeichen von Schwäche und Degeneration erscheint, dann ist sie der Kunst abträglich. Der Krankheit kommt aber andererseits, anders als der Gesundheit und der Schönheit – Schönheit ist borniert –, eine Schlüsselfunktion zu. Dies ist einerseits psychologisch zu begründen: der Kranke begreift besser das Verborgene und Umwegige, er hat Sinn für die Nuancen, die nicht generell sind; und andererseits soll im Gegen-

<sup>23</sup> Nachlaß Sommer 1887; KGW VIII 1, 335.

<sup>24</sup> Nachlaß Herbst 1887; KGW VIII 2, 58.

<sup>25</sup> Nachlaß Herbst 1887; KGW VIII 2, 223.

<sup>26</sup> Nachlaß Herbst 1887; KGW VIII 2, 223.

zug zu der alten Metaphysik nicht nur das Positive herausgestellt werden, sondern auch das Negative: die Welt ist ja im ganzen durch die Kunst zu rechtfertigen.

In diesem Bemühen, alle Phänomene auf das Ganze des Seins als das Grundgebende zurückzuführen und sie solchermaßen zu fundieren, zeigt sich nun der eigentlich entscheidende Ansatz der metaphysischen Ontologie des späten Nietzsche. Dieser Aspekt ist auch für die Kunst wesentlich. Die Kunst kann ja das Leben und das Dasein nur rechtfertigen, wenn sie selbst als metaphysische Tätigkeit in der Struktur des Seins gegründet ist.

Um diese Ortung der Kunst adäquat zu verstehen, ist es notwendig, an des späten Nietzsches „*Werdensphilosophie*“ zu erinnern. Nietzsche kritisiert im Gegenzug zum Platonismus jeder Art die Konzeption eines in sich ruhenden Seins, das als feststehendes adäquat und objektiv erfaßbar wäre. Dies Sein gibt es nach Nietzsche nicht, es gibt nur ein ewiges Werden und Wechseln, die „dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selbst-Zerstörens“.<sup>27</sup> Gleichwohl: diese Herausstellung einer dynamischen Ontologie des Werdens ist nur die eine Seite. Man muß sich zugleich klarmachen: Der Mensch ist genötigt, um leben zu können, eine Erdichtung und Zurechtmachung der Welt durchzuführen, um ihr Faßbarkeit und Sinn zu verleihen. In dieser Überwältigung zeigt sich der Wille zur Macht. Nietzsche erklärt: „Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen – das ist der höchste Wille zur Macht“. Er fährt erläuternd fort: „Zwiefache Fälschung, von den Sinnen her und vom Geiste her, um eine Welt des Seienden zu erhalten, des Verharrenden, Gleichwerthigen usw.“<sup>28</sup>

Nietzsche stellt also sowohl die physiologischen Verhaltensmöglichkeiten des Menschen als auch die geistigen Tätigkeiten unter diesen Aspekt des Seins. Er redet vom Zurechtmachen und Vereinfachen, vom Hineinlegen eines Sinnes und vom Wegdenken aller schädigenden und feindlichen Faktoren. Diese verfestigenden Tätigkeiten sind nun aber – dies ist wesentlich – im Gebiet des Geistigen nicht nur sehr vielfältig, sondern sie sind auch sehr different zu bewerten. Verschiedenartigkeit der Ausformung und Unterschiedlichkeit der Wertung werden nach Nietzsche erklärbar, wenn man diese Tätigkeiten am Grundbestand, das heißt dem Leben, das es ja eigentlich nur in perspektivischer Sicht gibt, mißt. *Religion* und *Moral* in *traditioneller Gestalt* verfallen der schärfsten Ideologiekritik. Sie sind schlechthin lebensfeindlich, denn sie beruhen auf einer ideologischen Ausklammerung aller Dynamik des Lebens und einer starren Hypostasierung. Insbesondere die spekulativen Sammelbegriffe, wie Ich, Wille, Vernunft, sind als verfehlt anzusehen. Den Denkenden

<sup>27</sup> Nachlaß Juni–Juli 1885; KGW VII 3, 339.

<sup>28</sup> Nachlaß Ende 1886–Frühjahr 1887; KGW VIII 1, 320.

als ein substantielles Ich im Sinne von Descartes anzusetzen, ist unerlaubt, denn feststellbar ist nur der Vorgang: „es wird gedacht“.

Anders steht es mit den Fest-Stellungen der *Wissenschaft*, deren Einschätzung ist und kann nicht eindeutig sein. Die Wissenschaft ist es ja – wir stellen dies heraus –, die die alte Metaphysik entlarvt, und andere Grundbegriffe als maßgebend ansetzt. Das Zurechtmachen, das die Wissenschaft vollzieht, ist aber nicht nur pragmatisch notwendig, sondern in unseren Trieben und Bedürfnissen *begründet*: die biologische Wissenschaft, wie Nietzsche sie versteht, soll ja als Grundlage der Anthropologie fungieren. Andererseits ist auch, grundsätzlich gesehen, das Tun und Treiben der Wissenschaft nur eine Erdichtung, und das wollen die Wissenschaftler nicht wahrhaben, sie halten am abwegigen Ideal fest: Wissenschaft soll Täuschung durchschauen, Irrtum vermeiden und Wahrheiten in der Form zeitloser Gewißheiten vermitteln.

Dieser Ansatz der Wissenschaft ist kaum zu ändern. Man kann ihn allenfalls in einer höheren philosophischen Reflexion als notwendiges Vorurteil durchschauen. Anders steht es mit der *Kunst*, in dieser ist die Überzeugung lebendig, daß ihre Schöpfungen gar nicht objektive Wirklichkeit darstellen. Die Kunst will nicht täuschungsfreie Wahrheit im Sinn ewiger Gültigkeit, sie ist als Kunst ja vom „*guten Willen zum Schein*“ durchwaltet. Die Kunst ist deswegen lebensnah, denn das Leben ist ja selbst von Grund aus vom Schein bestimmt. Die „Unwahrheit“ der Kunst, ihr „Unernst“ und ihre „Verspielt-heit“, diese Zeichen der Ästhetisierung, die so oft in der Tradition als Beweis des minderen Ranges der Kunst angeführt werden, sind Auszeichnungen, weil sie auf ein fundamentum in re zurückweisen: die Lebenswirklichkeit selbst.

Sicher: auch die Kunst ist Verdichtung und Zurechtmachung, Aufheben des Werdens als „Verewigung“. Aber dieses Verewigen muß gerade den *zweideutigen Charakter des Lebens* herausbringen. Das heißt, die Kunst soll das Leben als Werden und Wechseln, Illusion, Täuschung und Schein verewigen, denn der Schein ist das wahre Sein. Wenn der Künstler sich und sein Schaffen in diesem „Wahren An-sich“ begründet, das heißt den Schein will und in eins damit Täuschung und Ungewißheit bejaht, bewährt er den Satz, daß die Kunst vom Leben her betrachtet mehr wert ist als die Wahrheit.

Nietzsche denkt platonisch, insofern er die Dimension des An-sich als Wahrheit und deren Darstellung als Schein und Erscheinung gegenüberstellt. Aber er will zugleich diese Unterscheidung aufheben: er kehrt die beiden Dimensionen um und sucht die Differenz überhaupt einzuebnen: das wahre An-sich ist Werden und Vergehen, das heißt sich aufhebendes Sein und als solches ewiger Wechsel. Die gegensätzlichen Dimensionen fallen zusammen, sie decken sich und sind eins. Dies beweist die *Lehre von der ewigen Wiederkehr*. Nach dem oben zitierten Satz, daß der Wille zur Macht eine zweifache Fälschung, von den Sinnen her und von dem Geist her, vollziehe, heißt es: „Daß

Alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: Gipfel der Betrachtung“.<sup>29</sup>

Nietzsche hat die Lehre von der ewigen Wiederkehr – wiederum zeigt sich seine Wissenschaftsgläubigkeit – naturwissenschaftlich abzustützen gesucht durch den Rückgriff auf den Satz der Erhaltung der Energie. Die Kraftmenge des Geschehens ist bestimmt und bleibt in der kausalen Verknüpfung der Ereignisse immer dieselbe. „Wenn die Welt als bestimmte Größe von Kraft und bestimmte Zahl von Kraftcentren gedacht werden darf, – und jede andere Vorstellung bleibt unbestimmt und folglich unbrauchbar – so folgt daraus, daß sie eine berechenbare Zahl von Combinationen, im großen Würfelspiel ihres Daseins, durchzumachen hat. In einer unendlichen Zeit würde jede Combination irgendwann einmal erreicht sein; mehr noch, sie würde unendliche Male erreicht sein. Und da zwischen jeder ‚Combination‘ und ihrer nächsten ‚Wiederkehr‘ alle überhaupt noch möglichen Combinationen abgelaufen sein müßten und jede dieser Combinationen die ganze Folge der Combinationen in derselben Reihe bedingt, so wäre damit ein Kreislauf von absolut identischen Reihen bewiesen: die Welt als Kreislauf der sich unendlich oft bereits wiederholt hat und der sein Spiel in infinitum spielt.“<sup>30</sup>

Der Mensch ist dem Geschehen eindeutig unterworfen. Aber diese Tatsache seiner Bedingtheit kann er reflektierend beurteilen. Dieses reflektierende Stellungnehmen ist – wie schon eingangs dargelegt – für Nietzsche in der nicht mehr biologisch deutbaren Zweideutigkeit des Intellekts begründet. Diese Zweideutigkeit ermöglicht und erfordert den Versuch, Selbstverständnis und Leben als durchaus nicht deckungsgleiche Größen miteinander zu vermitteln. Man soll sich in das, worin man schon eingeordnet ist, seinerseits einordnen. „Höchster Zustand, den ein Philosoph erreichen kann: dionysisch zum Dasein stehn –: meine Formel dafür ist *amor fati* . . .“<sup>31</sup> Dionysisch zum Dasein stehen, heißt wissen, daß man schon in den Knoten verschlungen ist, daß die ewige Gleichgültigkeit schon über einen weggegangen ist, und das heißt, daß man schon vermittelt ist: *amor fati*. Und das heißt zugleich zu diesem Gebundensein ja-sagen, sich selbst aufhebend damit vermitteln: *amor fati*. Der *amor fati*, in welchem Begriff Nietzsche die „Freigeisterei“, die den Ich-Begriff als Zeichen sinnvollen Menschseins destruiert, bestätigt, ist die gewollte Durchstreichung jedes sinnhaften Tuns, weil im Ansatz bereits jeder Sinn durchstrichen *ist*.

Das intentionale, zweckhafte Handeln ist ausgeschaltet – kein Subjekt, sondern ein Tun –. Solches Ausschalten, wir wiesen bereits darauf hin, geschieht im Übergang vom „Ich will“ zum „Ich bin“, im Übergang vom Lö-

<sup>29</sup> Nachlaß Ende 1886–Frühjahr 1887; KGW VIII 1, 320.

<sup>30</sup> Nachlaß Frühjahr 1888; KGW VIII 3, 168.

<sup>31</sup> Nachlaß Frühjahr–Sommer 1888; KGW VIII 3, 288.

wen zum Kinde. „Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen.“<sup>32</sup> Erst im Kindsein wäre die *wahre Unmittelbarkeit* erreicht, denn das Kind spielt und geht im Spiel ganz auf. Und eben diesem Spiel des Kindes, so meint Nietzsche, entspricht das Weltenspiel. Die Selbigkeit von beidem wird nur erfahren, wenn man bereits fraglos im Geschehen mitspielt. Diese Fraglosigkeit bedeutet, daß das In-der-Welt-sein nicht mehr als ein Problem empfunden wird, über das man sich wundert oder gar entrüstet. An die Stelle des Warum ist – mit Heidegger gesprochen – das Weil getreten im Sinne des Verweilens. „Das Spiel ist ohne ‚Warum‘. Es spielt, dieweil es spielt. Es bleibt nur Spiel: das Höchste und Tiefste“.<sup>33</sup> Nietzsche sagt, das Spiel sei das Unnützliche, die Kindlichkeit eines Gottes, er verweist auf Heraklit und die Vedanta-Philosophie: „Darin, daß die Welt ein göttliches Spiel sei und jenseits von Gut und Böse – habe ich die Vedantaphilos(ophie) und Heraclit zum Vorgänger.“<sup>34</sup>

Daß die Welt ein Spiel und als solches ein „sich selbst gebärendes Kunstwerk“<sup>35</sup> ist, das besagt, daß sie ohne Ziel in sich kreist, und daß wir in dieses Weltspiel hineingemischt sind, wie es in dem Gedicht „An Goethe“ in den Liedern des Prinzen Vogelfrei heißt:<sup>36</sup>

Das Unvergängliche  
Ist nur dein Gleichniss!  
Gott der Verfängliche  
Ist Dichter-Erschlechniss . . .

Welt-Rad, das rollende,  
Streift Ziel auf Ziel:  
Noth – nennt's der Grollende,  
Der Narr nennt's – Spiel . . .

Welt-Spiel, das herrische,  
Mischt Sein und Schein: –  
Das Ewig-Närrische  
Mischt uns – hinein! . . .

Dieses kosmische Spiel in seiner Sinnlosigkeit wiederholt sich in dem Spiel, als welches die *Kunst* ist. Aber die Kunst ist Menschenwerk, und das heißt, sie beruht auf keiner kosmischen Notwendigkeit. Die Vermutung ist nicht abzuweisen, daß der Mensch mit all seinem Denken und Tun sich noch

<sup>32</sup> Za I; KGW VI 1, 27.

<sup>33</sup> M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957, S. 188.

<sup>34</sup> Nachlaß Sommer–Herbst 1884; KGW VII 2, 199.

<sup>35</sup> Nachlaß Herbst 1885–Herbst 1886; KGW VIII 1, 117.

<sup>36</sup> FW, *Lieder des Prinzen Vogelfrei*; KGW V 2, 323.

einmal selbst in einer extremen Übersteigerung des amor fati durchstreichen müsse: wenn man auf den Gesamthaushalt der Erde sieht, dann erscheint der Mensch nur als ein Augenblick und ein Zwischenfall. „Der Mensch, eine kleine überspannte Thierart, die – glücklicher Weise – ihre Zeit hat; das Leben auf der Erde überhaupt ein Augenblick, ein Zwischenfall, eine Ausnahme ohne Folge, Etwas, das für den Gesamt-Charakter der Erde belanglos bleibt; die Erde selbst, wie jedes Gestirn, ein Hiatus zwischen zwei Nichtsen, ein Ereignis ohne Plan, Vernunft, Wille, Selbstbewußtsein, die schlimmste Art des Nothwendigen, die dumme Nothwendigkeit . . . Gegen diese Betrachtung empört sich etwas in uns; die Schlange Eitelkeit redet uns zu ‚das Alles muß falsch sein: denn es empört . . . Könnte das nicht Alles nur Schein sein? Und der Mensch, trotzallem, mit Kant zu reden, – – –“<sup>37</sup>

### III

*Hegel* und *Nietzsche* suchen beide die Kunst im Ganzen einer Gesamtauslegung des Seins zu orten und solchermaßen ihre mögliche Bedeutung für den Menschen darzulegen. *Hegel* ist bei der Lösung dieser Aufgabe sowohl unter inhaltlichem als auch unter formalem Aspekt offensichtlich „im Vorteil“. Sein Grundsatz, daß die Welt vernünftig ist, ist eine Hypothese, die verifiziert werden soll. Die Strukturen des Seienden sind im ganzen und im einzelnen als sinnvoll nachzuweisen gemäß der Aussage: Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht auch sie vernünftig an. Die Verifikation beruht darauf, daß der Inhalt – die Vernünftigkeit des Seins – und die Form – die Methode der vernünftigen Weltauslegung – identisch sind. Mit diesem Ansatz bleibt *Hegel* zwar im Raum der traditionellen Metaphysik, aber er sucht deren dualistische Ausformungen, das heißt die Auffassung, daß die wahre Welt ein Jenseits unserer Welt sei, aufzuheben. Philosophisches Verstehen ist darauf aus, den Nachweis zu erbringen, daß die Welt ein *einheitlich sinnvolles Ganzes* ist.

Religion und Kunst können beide der Philosophie bruchlos zugeordnet werden, in der Form der Vorbereitung, weil sie von der gleichen Intention getragen werden. Die *Kunst* vermag in bestimmter Hinsicht dieser Aufgabe, eben der Aufhebung der Dualität, besser als die Religion zu entsprechen, weil sie ja nicht wie diese sich einseitig auf eine höhere Welt bezieht, sondern die *Schönheit als sichtbar gewordene Wahrheit* in dieser unserer Welt aufweist. Diese Geschlossenheit der Weltdeutung wirkt sich dahin aus, daß *Hegel* in der Lage ist, in seiner Philosophie der Kunst wirklich konkrete Interpretationen zu erbringen, nicht nur in bezug auf religiöse Kunst oder vergeistigte Kunst-

<sup>37</sup> Nachlaß Frühjahr–Sommer 1888; KGW VIII 3, 284 f.

werke, in denen sich die dichtende Subjektivität ausspricht, sondern auch in bezug auf Architektur und Malerei. Was Hegel, um nur ein relativ beliebiges Beispiel zu geben, über die niederländische Malerei sagt, ist bedeutsam. Diese Malerei bringt uns alles und jedes vors Auge: ein schnell verschwindendes Lächeln, einen plötzlichen schalkhaften Zug um den Mund ebenso wie Samt, Metallglanz, das Blinken des Weins im durchsichtigen Glase und Kerle in schmutzigen Jacken mit alten Kartenspielen. Diese Kunst überwindet Natur, aber so, als ob das alles, was sie gemacht hat, selbst natürlich sei.<sup>38</sup> Hegels Darlegungen zeigen, daß für ihn in bezug auf die Kunst zwischen konkreter Beschreibung und abstrakter Erklärung kein unaufhebbarer Gegensatz besteht. Das ist aber nur möglich auf Grund der Voraussetzung der Einheit und Geschlossenheit einer Welt, in der die Dualität aufgehoben wird in positivem Sinn: Erscheinung und Wesen sind dialektisch vermittelt.

Wenn diese Voraussetzung einer einheitlichen Welt der Vernunft negiert wird, dann wird damit auch die Möglichkeit einer sinnvollen Ortung der Kunst im Sinne einer metaphysischen Ontologie von Grund aus fraglich. Diese Fraglichkeit kennzeichnet die nachidealistische Periode; sie ist ein objektives Faktum, das alle, die dem Geist der Zeit entsprechen, in mehr oder weniger ausdrücklicher Weise bestimmt. Zur Verdeutlichung dieses Sachverhaltes sei ein kurzer Blick auf *Schopenhauers Kunsttheorie* geworfen.<sup>39</sup> Schopenhauer greift auf die vorhergehende Tradition zurück, er setzt die Dimension der Ideen an, denen er einen hohen Rang zuspricht. Diese Ideen sind aber nicht durch das Denken, sondern durch die Kunst erschließbar. Philosophisches Denken, das durch die Erscheinung, den Schleier der Maja, durchdringt, erschließt die wirkliche Welt als eine widersprüchliche Welt von Negativität, in der die Unvernunft regiert und regieren muß, weil das Weltprinzip, der Wille als Ding an sich, selbst reine Negativität ist. Der Wille ist als Wille in sich selbst entzweit und muß sich als unersättlich ständig weitertreiben: er ist die Quelle allen Leidens. Von diesem Leiden erlöst die Kunst. Kunst fungiert als *Entlastung*; Schopenhauer reflektiert die Kunst also vom Lebensvollzug her, als Möglichkeit des „Quietivs“, wie er sagt. Aber diese Entlastung funktioniert nur für Augenblicke, und vor allem: sie ist ontologisch ungedeckt, denn die Ideen im Sinne Schopenhauers sind in keiner Wesenswelt beheimatet, sie sind als solche allererst durch die Kunst zustande gekommen – die Kunst, etwa die Malerei, zeigt nicht den einzelnen Löwen, sondern die Leonitas.

<sup>38</sup> Vgl. Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik. Theorie-Werkausgabe, Frankfurt M., Band 13, S. 214 ff.

<sup>39</sup> Vgl. W. Schulz, Die problematische Stellung der Kunst in Schopenhauers Philosophie, in: Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. Festschrift für Richard Brinkmann, Tübingen 1981, S. 403 ff.

Kunst schafft eine dem Werden entnommene stillgestellte Welt, die, allein im ruhigen Anschauen zugänglich, den Wirklichkeitsdruck vergessen läßt.

Wie problematisch diese Deutung der Kunst ist, wird deutlich, wenn man sich ausspricht, daß sie nicht für die höchste Kunst gilt: die Musik. Diese bezieht sich nicht auf die Ideen, sondern den Willen selbst als das Ding an sich, und das heißt, sie beruhigt gerade nicht, sondern erregt.

*Nietzsche* nimmt die negative Weltdeutung Schopenhauers auf und radikalisiert sie, auch wenn er in der Bewertung der Negativität Schopenhauer nicht nachfolgt und dementsprechend die Funktion und den Ort der Kunst in einem zu Schopenhauer gegensätzlichen Sinne bestimmt. Aber daß die Welt sich von sich aus als widersprüchlich und als sinnlos darstellt, und daß diese Negativität sich durch wissenschaftliche Analyse verifizieren und beweisen läßt, dies ist nach Nietzsche eine Grundvoraussetzung, von der jeder vernünftig Denkende, der den faktischen Tatbestand illusionslos zu begreifen sucht, auszugehen hat.

Uns als Menschen des nachidealistischen Zeitalters, das der Metaphysik der Vernunft entfremdet ist, ist eine solche These sicher nicht unverständlich. Es gibt geschichtliche Vor-Urteile, die zwar in Frage gestellt werden können und müssen, die aber als Voraussetzungen weithin wirksam bleiben. In diesem Sinn steht uns Nietzsche näher als Hegel. Es wäre jedoch verfehlt, Nietzsche gegen Hegel auszuspielen. Dies wäre ebenso unfruchtbar, wie der gegensätzliche Versuch. Bevor man solche Wertungen und Abwertungen durchführt, ist es notwendig, die jeweiligen Voraussetzungen und Bedingungen herauszustellen, unter denen Hegel und Nietzsche stehen, und nun zu fragen, wie von diesen her sich ihr Philosophieren gestaltet und ausformt.

Konkret: wenn Nietzsche im Gegensatz zu Hegel von der Voraussetzung der Unvernünftigkeit der Welt ausgeht, und wenn er zugleich, wie unsere These vermeint, sein Denken in einem System zusammenzuschließen sucht, in dem das Gesamt des Seienden auf ein Grundprinzip verweist, von dem her der Mensch sein Denken und Handeln ausrichten kann, dann ist zu fragen, ob ein solcher Versuch geglückt oder gescheitert ist, ob er überhaupt glücken konnte oder zum Scheitern verurteilt war.

Die Kunst – dies suchten wir darzulegen – eröffnet die metaphysische Dimension, sie erhebt und entlastet, aber in der Weise des Scheins, im Gegensatz zu der wirklichen Welt, die, von der Wissenschaft aufgedeckt, sich als Stätte des Sinnlosen zeigt. Nietzsche erkennt nun aber: die Kunst kann nur entlasten, wenn sie ontologisch gerechtfertigt wird, das heißt auf die Weltstruktur zurückgeführt und von dieser her begründet wird. Der Kunst fällt eine *Doppelaufgabe* zu. Sie muß die von der Wissenschaft aufgedeckte Negativität wahrhaben, und sie muß diese zugleich umwerten, das heißt positiv beleuchten, wenn anders sie ihre Aufgabe, zu entlasten und zu erheben, erfüllen will.

Die Wege, die Nietzsche einschlägt, um diese Probleme zu lösen, erinnern – auf ihre Hintergründe betrachtet – an traditionelle Lösungen. Daß die negativen Seiten als zugehörig zum Ganzen in dieses eingeordnet und als solche anerkannt und gebilligt werden müssen: dieser Ansatz ist in der klassischen Metaphysik, insbesondere in bezug auf die Theodizee, sehr differenziert entwickelt worden. Er ist in der nachidealistischen Zeit in „säkularisierter Modifikation“ aufgenommen worden, auch von Künstlern der Gegenwart, so – um ein Beispiel zu nennen – von *Thomas Mann*. Thomas Mann will nicht nur der Vergeistigung, sondern auch der Verleiblichung, die das Recht der ungezähmten Natur herausstellt, eine Chance einräumen, wobei er der „nach beiden Seiten gerichteten Ironie“ das Wort redet. Diese Ironie, welche „verschlagen und unverbindlich, wenn auch nicht ohne Herzlichkeit, zwischen den Gegensätzen spielt und es mit Parteinahme und Entscheidung nicht sonderlich eilig hat,“ hat für die Kunst eine nicht zu überschätzende Bedeutung.<sup>40</sup>

Die Ansätze, die auch die negativen Seiten des Daseins in der Kunst zu Wort kommen lassen wollen, sind mit der ebenfalls in der Tradition ausgebildeten Vorstellung verbunden, daß die Kunst entlastet, insofern sie eine unwirkliche Darstellung ist. Sie gibt nicht die eigentliche, das heißt faktische Wirklichkeit, sondern nur deren Abbild wieder. Sie affiziert den Menschen nicht direkt und unmittelbar wie die harte Realität, sie kann daher beruhigen: die Identifikation mit dem Geschehen – eine Identifikation liegt durchaus vor – bleibt im Raum der Ästhetik, das heißt des darstellenden Spiels. Vorgebildet ist diese Auslegung durch Aristoteles in seiner berühmten Lehre von der reinigenden Wirkung der Tragödie, deren Deutung allerdings schwierig ist.<sup>41</sup>

Nietzsche nimmt diese Ansätze auf, aber er verändert sie entscheidend. Der Grund ist offensichtlich: die traditionelle Ästhetik, die auch das Schreckliche anerkennt, beruht auf Entwirklichung, und als solche entfernt sie vom Leben. Sie kann nicht das Leben steigern im Sinne einer erlösenden Stimulierung, und ebenso wenig vermag sie eine wirkliche Gründung der Kunst in der Seinsstruktur zu vollziehen.

Um die Aufgabe einer adäquaten Ortung der Kunst zu lösen, geht Nietzsche „Umwege“. Diese Umwege kennzeichnen, über das Problem der Kunst hinausgehend, Nietzsches Philosophie als solche und im ganzen. Anders und grundsätzlich gesagt: Nietzsche ist wie jeder große Philosoph von Prinzipien geleitet, die hintergründig und nicht ohne weiteres als Tatbestände beschreibbar sind. Diese Prinzipien aber – das ist die andere Seite – sucht Nietzsche zugleich von der Wissenschaft her zu verifizieren. Dieser widersprüchliche Ansatz muß genauer dargelegt werden durch eine kurze Charakterisierung des

<sup>40</sup> Th. Mann, *Adel des Geistes*, Berlin 1956, S. 270f.

<sup>41</sup> Vgl. K. H. Volkmann-Schluck, *Die Lehre von der Katharsis in der Poetik des Aristoteles*, in: *Varia Variorum. Festschrift für Karl Reinhardt*, Weimar 1952, S. 104ff.

*Willens zur Macht*, der mit Recht als die maßgebende Bestimmung von Nietzsches Philosophie gilt.<sup>42</sup>

Der Wille zur Macht ist nicht im Sinne der alten Metaphysik ein für sich seiendes Subjekt, sondern fungiert als maßgebendes Interpretationsprinzip. Dies Prinzip ist nun aber eigentümlich zweideutig. Der Wille zur Macht steht nicht hinter den Erscheinungen als Ding an sich, er ist jedoch mehr als eine bloße Hypothese. Als philosophische Grundbestimmung soll er die Wirklichkeit *adäquat* erschließen. Geht man der Frage nach, wie er sich zu den einzelnen Subjekten verhält, so wird seine Funktion deutlich: der Wille zur Macht ist *Entlarvungsprinzip*. Er trifft nicht das konkrete Selbstverständnis; selbst wenn dieses vom Willen her bestimmt wird, so ist dieser Wille nicht bloßer Wille zur Macht, sondern Wille, der etwas will, er ist intentional. Der Mensch erlebt sich nicht als reines Triebgeschehen, dessen Ursachen er nicht kennt, das heißt als reine Passivität. Der Mensch lebt als ein auf die Zukunft bezogenes handelndes Ich. Er kann nicht im Bewußtsein existieren, nichts anderes als eine Marionette zu sein.

Gleichwohl ist das „Passiv“ nicht als unwahr auszuschließen. Der Tatbestand, den es zu thematisieren gilt, ist das Selbstverständnis, und dieses ist reflektierbar. Von der sich beobachtenden Selbsterfahrung her gesehen zeigt es sich als eine nicht entwirrbare *Mischung von Aktivität und Passivität*. Hier tut sich eine sehr beachtenswerte Dialektik auf. Je mehr der Mensch sein Tun und Denken zu durchschauen trachtet, je mehr er Erkennender wird, desto problematischer wird er sich. Er sieht nicht nur, „was eigentlich dahinter steckt“, das heißt, wie er sich über sich getäuscht hat, sondern er sieht auch, wie merkwürdig, das heißt unabsichtlich und „wie von selbst“, Gedanken und Taten überhaupt zustandekommen. Der Mensch entdeckt sich in der Weise der *Selbstentlarvung*. Solche Selbstentlarvung, eigens ergriffen, bedeutet natürlich gesteigerte Aktivität. Sie erfordert Mut zum Abenteuererum und Lust am Aufspüren unbekannter Hintergründe. Nietzsche ist – durchforscht man sein Werk, insbesondere die nachgelassenen Fragmente – ein Meisterdenker in der Entlarvung der Subjektivität. So schildert er, um nur ein Beispiel zu geben, glänzend, wie einem ein Gedanke kommt und man sich als Zuschauer fühlt: „wer das Alles thut, – ich weiß es nicht und bin sicherlich mehr Zuschauer dabei als Urheber dieses Vorgangs. Man sitzt dann über ihn zu Gericht, man fragt: ‚was bedeutet er? was darf er bedeuten? hat er Recht oder Unrecht?‘ – man ruft andere Gedanken zu Hülfe, man vergleicht ihn. Denken erweist sich dergestalt beinahe als eine Art Übung und Akt der Gerechtigkeit, bei dem es einen Richter, eine Gegen-Partei, auch sogar ein Zeugenverhör giebt, dem ich

<sup>42</sup> Vgl. W. Müller-Lauter, Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht, in: Nietzsche-Studien, Band 3 (1974), S. 1–60.

ein wenig zuhören darf – freilich nur ein wenig: das Meiste, so scheint es, entgeht mir“.<sup>43</sup>

Nietzsche – dies ist nun entscheidend – reflektiert sich aber nicht als den reflektierenden Ausleger der Subjektivität. Die Möglichkeit der Selbstreflexion, ihre Struktur, bleibt völlig unthematized. Als positivistischen Wissenschaftler interessiert Nietzsche nur das sogenannte Objektive, und dies ist seiner Meinung nach das sinnlose Triebgeschehen, das „dahinter steht“. Dieser Tatbestand wird aber zugleich – jedoch unter Ausklammerung des Phänomens der Selbstreflexion und des Selbstbezuges – metaphysisch ausgelegt durch Aufstellung ebenfalls objektiv gelten sollender absoluter Aussagen über das Wesen der Wirklichkeit und das Sein im Ganzen. Sie besagen: „die Welt ist aus den Fugen“.

Der Zirkel wird gleichsam zur Spirale. Je mehr die Deutung die „natürliche Selbstinterpretation“, die Aktivität und Passivität kennt und anerkennt, übersteigt, desto grundsätzlicher wird die Negativität ins Prinzipielle erhoben. Je mehr der Mensch entmächtigt wird, und je sinnloser er erscheint in seinem Tun und Lassen, desto besser gelingt die *Deckung mit dem Weltgrund*. Das Fazit ist: die Welt, zu der wir gehören, ist ein Ungeheuer von widersprechenden Kräften. Ihr Name und ihre Lösung ist: der Wille zur Macht.<sup>44</sup> Diese unvernünftige Welt wird, um es noch einmal zu sagen, durch die Philosophie, genauer: durch die dahinterblickende metaphysische Gesamtschau auf das Seiende im Ganzen erschlossen. Diese Weltansicht kommt zustande durch eine destruktive Konstruktion: sie ist Vereinfachen, Zurechtmachen und Festlegen unseres Selbstverständnisses zum Ganzen einer Einheit.

Nietzsche als Metaphysiker hebt, in dieser Hinsicht Hegel vergleichbar, solchermaßen die Dualität zweier Welten auf zugunsten einer Welt, die an ihr selbst doch außerordentlich zweideutig ist: wahr und scheinhaft und, ontologisch gesehen, Sein und Werden zugleich. Verewigen und Zerstören sind eins, es gibt kein die Welt hervorbringendes Subjekt, sondern nur ein Tun, Setzen, Schaffen jenseits der Schematik von Ursache und Wirkung. Die Welt ist ein sich selbst gebärendes Kunstwerk.

Mit dieser Deutung hat Nietzsche sich einen Weg eröffnet, die Kunst *ontologisch* zu fundieren. Kunst – „gleichsam im Kleinen die Tendenz des Ganzen wiederholend“ – ist Spiel, und als Spiel sinnlos. Vorrangig und maßgebend ist und bleibt aber der objektive Weltcharakter der Sinnlosigkeit.

Nietzsche überträgt das Sinnlosigkeitsprädikat von der Welt auf die Kunst, aber er sucht zugleich diese Übertragung zu ergänzen, genauer: dialektisch umzuwerten. Die Kunst soll ja nicht nur ontologisch fundiert werden,

<sup>43</sup> Nachlaß Juni–Juli 1885; KGW VII 3, 323.

<sup>44</sup> Nachlaß Juni–Juli 1885; KGW VII 3, 339.

sondern sie soll als solchermaßen begründet die Welt *ihrerseits* rechtfertigen und das Leben lebenswert erscheinen lassen.

Um den Charakter von Welt und Leben positiv herauszustellen und ihn nicht in Gegensatz zur ontologischen Fundierung der Kunst in der objektiven Seinsstruktur der Sinnlosigkeit zu bringen, geht Nietzsche wiederum von traditionellen Lösungen aus, aber er biegt auch diese sogleich um. Ganz im Sinne der nachidealistischen Aufklärung werden Metaphysik, Moral, Religion, Wissenschaft und Kunst als ideologische Möglichkeiten angesetzt und zunächst gleichgeordnet. Sie dienen dazu, die Furchtbarkeit der Welt und des Lebens erträglich zu machen. Diese Möglichkeiten sind objektiv betrachtet „Verschönerungen“ und als solche Lüge, aber – hier beginnt die Abkehr von der nachidealistischen Ideologiekritik – die Lüge ist lebensdienlich, genauer: sie ist lebensnotwendig.

Der Gedanke der Lebensnotwendigkeit im Sinn einer *radikalen Pragmatik* spielt – daran ist kein Zweifel möglich – in Nietzsches Denken eine wesentliche Rolle<sup>45</sup>, wobei zu beachten ist, daß Nietzsche im Ansatz und in der Durchführung dieser Pragmatik weitgehend physiologisch und psychologisch argumentiert. Diese physiologisch-psychologische Anthropologie aber wird ihrerseits wiederum fundiert in dem oben bereits dargelegten Sachverhalt, den Nietzsche durch eine Reflexion auf das Leben gewinnt: Leben ist *perspektivisch wertend*.

Auch dieser Sachverhalt ist dem alltäglichen Bewußtsein nicht unmittelbar vertraut, denn dies Bewußtsein hält seine Wertungen und seine Sichten zunächst und zumeist durchaus für fraglos gültig, selbst wenn es hinterher erkennt, daß es sich geirrt hat. Die grundsätzliche Erkenntnis der Unaufhebbarkeit der Perspektivität ist auf das Entlarvungsprinzip zurückzuführen; sie ist Sache der philosophischen Reflexion, nicht anders als die Erkenntnis der Negativität der Welt. Beide Einsätze gehören ja zusammen. Sie erwachsen aber – das ist zugleich zu beachten – aus der eigentümlichen Zweideutigkeit, die faktisch bereits das natürliche Bewußtsein bestimmt: der Mensch kann sein Leben nie eindeutig führen. Er ist das sich in seinem Denken und Tun reflektierende Wesen, das heißt, er existiert nur als immer schon *im Leben zum Leben* Stellung nehmend. Er ist das nicht festgestellte Tier, dessen endgültige Feststellung weder von außen noch von innen gelingt. Will man diesen Sachverhalt adäquat herausstellen, dann muß man aber daran festhalten, daß der Mensch als urteilend und wertend vom Sein her gesehen ein Abenteurer ist, das heißt, daß die Verbindung zum Sein und zu dessen Struktur gelockert ist. Nur auf Grund dieser Lockerung kann er ja seine Vorhaben *gegensätzlich*

<sup>45</sup> Vgl. H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob*, 10. Auflage, Leipzig 1927, S. 771 ff., und ders., *Nietzsche als Philosoph*, Berlin 1902.

vollziehen und ausrichten im Sinn der platonisch-christlichen Metaphysik oder im Sinn einer strikten Gegenposition; und nur auf Grund dieser Lockerheit kann er sodann diese Ausrichtung vom Lebensvollzug her pragmatisch beurteilen und werten.

Nur wenn man sich diese dialektische Stellung des Menschen klarmacht, versteht man den Charakter der Rechtfertigung in seiner legitimen Zweideutigkeit. Der Mensch wird ausgegeben als der Könner der Lüge. Metaphysik, Moral, Religion und Wissenschaft sind verschiedene Formen der Lüge und als solche Ausgeburten des Willens zur Macht. Dank der Lüge vergewaltigt der Mensch die Realität. Aber dieses Künstlervermögen ist selbst ein Stück Wirklichkeit, Wahrheit und Natur. Das Künstlervermögen hat der Mensch „noch mit Allem, was ist, gemein. Er selbst ist ja ein Stück Wirklichkeit, Wahrheit, Natur“.<sup>46</sup>

Der Mensch *kann* lügen, weil das Sein selbst zweideutig ist. Er *muß* lügen, um Vertrauen zu schaffen. Die Lüge ist schöpferisch, sie setzt eine neue Sicht, und das bedeutet, die bewußte Lüge, die Lüge, die sich selbst reflektiert, ist Verzicht darauf, im Sein unmittelbar Halt finden zu wollen. Dieser Versuch wäre auch verfehlt, er gelänge ja nur, wenn das Sein selbst fest und eindeutig und solchermaßen verbindlich wäre. Wenn das Sein aber selbst Wechsel, Illusion und Täuschung ist, so entspricht dieser Seinsstruktur eben die Lüge. Sie ist im Sein fundiert, aber nicht determiniert. Ihre Vollzugsformen sind vielfältig. Eine dieser Formen ist es, Wahrheit im platonischen Sinn von Festigkeit zu setzen. Dies ist – wie im zweiten Abschnitt dargelegt – für alle „geistigen Tätigkeiten“ notwendig, auch für die Kunst. Aber das Verewigen muß negiert werden. „Der Wille zum Schein, zur Illusion, zur Täuschung, zum Werden und Wechseln ist tiefer, ‚metaphysischer‘ als der Wille zur Wahrheit, zur Wirklichkeit, zum Sein“.<sup>47</sup> Hier wird, ebenso an den Parallelstellen, Wahrheit, Wirklichkeit und Sein in naivem Sinne gleichgesetzt!

Der Sinn der Lüge ist strukturell betrachtet die Aufhebung einer Illusion zugunsten einer neuen Illusion, die wiederum genichtet wird. Das Glück des Vernichtens ist geeint mit der „Tortur des Schaffenmüssens als dynamischem Trieb“. Vom Schaffen her könnte die Lüge, wenn nicht begründet, so doch verstehbar gemacht werden. Freilich: *das Phänomen des Schaffens und des Schöpferischen* ist vieldeutig. Schaffen kann mit dem Ausleben des Machttriebes gleichgesetzt werden, es ist physiologisch bedingt als Kraftentladung. Es kann auch bewußtes Umdenken und Umwandeln eines Vorgegebenen sein, wobei der Künstler sich als Macht, das heißt als „Herr über den Stoff“ ge-

<sup>46</sup> Nachlaß November 1887–März 1888; KGW VIII 2, 435; und: Nachlaß Mai–Juni 1888; KGW VIII 3, 318.

<sup>47</sup> Nachlaß Frühjahr 1888; KGW VIII 3, 18.

nießt. Wesentlich ist: wer ästhetisch und schöpferisch lebt, der glaubt nicht an die Festigkeit, sondern an den Wechsel von Aufbauen und Zerstören, von Lust und Schmerz als den aufeinander verweisenden Extremen einer Einheit. Der im zweiten Abschnitt zitierte Hymnus auf die Kunst als Erlösung des Erkennenden, des Handelnden und des Leidenden, stellt diese Dialektik, das heißt die Bejahung des Negativen als Steigerung des Lebensgefühls, deutlich heraus.

Der Einklang mit dem Sein ist als der höchste Zustand der Bejahung der tragisch-dionysische Zustand. Dieser Zustand ist durch den *Rausch* bestimmt. Auch der Rausch ist wie das Schaffen ein vieldeutiges Phänomen. Er äußert sich in der Wollust und Geschlechtlichkeit. Rausch, Geschlechtlichkeit und Grausamkeit gehören zusammen. Sie verweisen auf die ältesten Festfreuden der Menschheit. Wesentlich am Rausch ist die Kraftsteigerung. Sie wirkt sich auf das Rauschgefühl aus. Dieses ist „thatsächlich einem Mehr von Kraft entsprechend“. Im zweiten Abschnitt haben wir entsprechende Zitate angeführt.

Unter dem Aspekt der Entlastung gesehen, entspricht der Rückgriff auf den Rausch dem Entlarvungsprinzip. Wesentlich ist dabei nicht der sicher richtige physiologische Aspekt, daß die Entlarvung auf die unteren Schichten als die maßgebenden abhebt, das heißt auf Schichten, deren Aktualisierung zumeist nicht rational, sondern eben rauschhaft geschieht – wie im Fall der Sexualität –, entscheidend ist, daß Nietzsche in beiden Fällen, um die These von der Unvernünftigkeit des Seins und die These von der Kunst als dem allein legitimen Bezug zu diesem Sein aufrechtzuerhalten und abzustützen, die „*Mittellage*“ des Menschen, das heißt das reale Selbstverständnis, das den alltäglichen Umgang des Menschen mit Welt und Mitmensch ebenso bestimmt, wie es von diesem bestimmt wird, und das strukturell eine Mischung von Intentionalität und Gesteuertwerden darstellt, überspringt. Im Falle der Entlarvung geschieht dieses Überspringen in eine Dimension, die gleichsam unterhalb des intentionalen Lebens abläuft, und im Falle des Rausches in eine Dimension, die ekstatisch den Menschen über sich erhebt, wobei, wie angedeutet, physiologisch gesehen das Unten und das Oben durchaus zusammenfallen können.

Nietzsche setzt diese beiden Möglichkeiten als für die Struktur des Menschen maßgebend an. Unter beiden Aspekten aber wird der Mensch dargestellt als ein *subjektloses Wesen*. Nietzsche greift also auf seine wissenschaftliche Grundthese zurück, daß der Glaube an das Subjekt ein Irrglaube sei, und daß Worte wie Ich, bewußter Wille, Vernunft leere Fiktionen seien. Es gibt ebensowenig einen Täter wie einen Denkenden, sondern nur ein Tun ohne Täter und den Vorgang: es wird gedacht.

Die Theorie der Entlarvung und die Preisung des Rausches sind Auswege, um dem Leben Positivität zuzusprechen, obwohl es eigentlich nicht erträglich

ist. Im Herbst 1883 schreibt Nietzsche: „Und wenn du das Leben einst nicht aushalten kannst, mußt du suchen, es lieb zu gewinnen – solches nämlich war immer der Kunstgriff der Weisesten.“<sup>48</sup>

Vom Rausch her sucht Nietzsche nun einen *konkreteren Zugang zur Kunst* zu gewinnen, der, betrachtet man ihn unvoreingenommen, wiederum traditionelle Deutungen aufnimmt: seit Plato werden Kunst und Manie zusammengebracht. Insofern der Rausch das Lebensgefühl steigert und zugleich vom Wirklichkeitsdruck entlastet, hängt er moralisches und urteilendes Verhalten aus. Er ermöglicht das ästhetische Verhalten und das Schaffen, deren Kennzeichen Freiheit in bezug auf die Realität ist: es wird ein „neuer Zugang zur Welt“ eröffnet. Auf zwei Aphorismen aus der Spätzeit sei verwiesen, um diesen Sachverhalt zu verdeutlichen.

Nietzsche argumentiert an der ersten Stelle<sup>49</sup> weitgehend physiologisch. Er legt dar, daß der Rausch das Raum- und Zeitgefühl verändert: „ungeheure Fernen werden überschaut und gleichsam erst wahrnehmbar“; der Blick wird ausgedehnt „über größere Mengen und Weiten“; die Organe werden verfeinert „für die Wahrnehmung vieles Kleinsten und Flüchtigsten“; dem Rausch ist zu eigen „die Divination, die Kraft des Verstehens auf die leiseste Hülfe hin, auf jede Suggestion hin, die ‚intelligente‘ Sinnlichkeit . . .“

An der zweiten Stelle<sup>50</sup> will Nietzsche zeigen, daß und warum Kunst als Gegenbewegung gegen Resignation wirkt: „der Künstler liebt allmählich die Mittel um ihrer selbst willen, in denen sich der Rauschzustand zu erkennen giebt: die extreme Feinheit und Pracht der Farbe, die Deutlichkeit der Linie, die nuance des Tons: das Distinkte, wo sonst, im Normalen, alle Distinktion fehlt“. Grundsätzlich formuliert: weil die Wirkung des Kunstwerks „die Erregung des kunstschaaffenden Zustandes, des Rausches“ ist, ist festzustellen: „das Wesentliche an der Kunst bleibt ihre Daseins-Vollendung, ihr Hervorbringen der Vollkommenheit und Fülle“. Vom Rausch her ist die Möglichkeit einer Darstellung des Furchtbaren und Häßlichen zu deuten. „Die furchtbaren und fragwürdigen Dinge darstellen, ist selbst schon ein Instinkt der Macht und Herrlichkeit am Künstler: er fürchtet sie nicht . . .“. Nietzsche erläutert dies: die Dinge sind häßlich, die diese Künstler zeigen: „aber daß sie dieselben zeigen, ist aus Lust an diesem Häßlichen . . .“. Die Künstler allerdings suchen diese Lust zu bestreiten, aber sie betrügen sich in dieser Hinsicht.

Diese Stellen gehören zu den relativ wenigen Aussagen des späten Nietzsche über konkrete Probleme des ästhetischen und künstlerischen Verhaltens.

<sup>48</sup> Nachlaß Herbst 1883; KGW VII 1, 561.

<sup>49</sup> Nachlaß Frühjahr 1888; KGW VIII 3, 86.

<sup>50</sup> Nachlaß Frühjahr 1888; KGW VIII 3, 33.

Es finden sich im Spätwerk zwar des öfteren kritische Anmerkungen zur traditionellen Kunstauffassung; es werden oft Namen von Künstlern in polemischer Absicht angeführt – insbesondere wird Wagner angegriffen –, aber so konkrete Ausführungen zur Ästhetik, wie Nietzsche sie in „Die Geburt der Tragödie“ gibt, sind im Spätwerk kaum zu entdecken. Nietzsche verbleibt auf das Ganze des Spätwerks gesehen vorwiegend und primär im Raum grundsätzlicher Erörterung über die Kunst, diese Erörterungen werden aber nur selten mit konkreten Fragestellungen vermittelt. Mit Hegels Analysen zur Kunst, die abstrakte Erklärung und konkretes Beschreiben verbinden, Vergleichbares ist beim späten Nietzsche kaum zu finden – darüber können auch seine emphatischen Anhänger, die die Kunst als Schaffensrausch preisen, sich nicht hinwegtäuschen.

Selbstverständlich ist dieser Sachverhalt Nietzsche nicht als Versagen vorzuwerfen. Für ihn muß – im Gegensatz zu Hegel – der grundsätzliche Aspekt der Kunst so vordringlich werden, weil ihm Kunst in einer sinnlosen Welt die einzige Chance einer metaphysischen Tätigkeit zu gewähren scheint, abgelöst nicht nur von Philosophie und Religion, sondern in striktem Gegensatz zu diesen.

Reflektiert man die Belastungen, die Nietzsches Denken durch die Deklaration einer sinnlosen Welt auf sich zu nehmen hat, und sucht man nun unter ihrem Aspekt auf die Frage zurückzukommen, ob Nietzsche ein System gelungen sei, das eine Gesamtdeutung des Seienden darstellt und das den Menschen in seinem Tun auszurichten vermag, so muß die Antwort, soweit sie sich aus dem Vorgelegten ergeben hat, zwiespältig sein.

Unter dem Gesichtspunkt formaler Stringenz und Konsequenz des Gedankenbaus ist Nietzsches Philosophie durchaus nicht der systematische Rang abzusprechen. Es ist im Gegenteil festzustellen, daß Nietzsche in höchstem Maße die Forderung der *Einigkeit und Geschlossenheit* eines Systems erfüllt: mit Hilfe der Kunst. Indem Nietzsche der Kunst einen Ort und eine Funktion anweist, das heißt, indem er sie in sein System einbaut, gelingt es ihm, den oben dargelegten Forderungen des Systems zu entsprechen.

Die Geschlossenheit von Nietzsches Philosophie beruht nicht auf einer metaphysischen Grundstellung, in die Nietzsche eingewiesen wurde, das abendländische Geschick vollendend.<sup>51</sup> Sie ist das Ergebnis des Versuches – mit Nietzsche geredet: des Experimentes –, in einer bestimmten geschichtlichen Situation, deren Voraussetzungen bis zum Ende hin auf eine mögliche haltgebende Einheit zu durchdenken. Dieser Versuch glückt aber nur, weil und insofern er auf einer *Überinterpretation der Kunst* und einer *Unterinterpretation des realen Selbstverständnisses des Menschen* basiert. Die Frage ist

<sup>51</sup> Vgl. W. Müller-Lauter, a. a. O., S. 12ff.

nicht abzuweisen, ob die Kunst nicht mit der Aufgabe einer absoluten Rechtfertigung des Daseins überbelastet ist, das heißt, ob ihr nicht etwas zugemutet wird, was sie eben nur dann leisten kann, wenn sie sich in Gegenzug zum realen Selbstverständnis und dessen Wirklichkeitserfahrung und Wirklichkeitsdeutung setzt.

Es wäre vermessen, auf diese Frage hier befriedigende Antworten geben zu wollen. Es sei nur noch einmal auf die Dialektik, das heißt die Vermittlung und die Differenz von *wahrer Welt* und *Erscheinungswelt*, hingewiesen, um die Schwierigkeiten einer metaphysischen Ortung der Kunst aufzuzeigen, die sich dann einstellen, wenn die Hinterwelt radikal negiert werden soll.

Wird Kunst im Sinn der Tradition in einer Hinterwelt als der wahren Welt geortet, dann läßt sich das Verhältnis der oberen zur unteren Welt durchaus legitim und einsichtig als ambivalent bestimmen. Einerseits wird der faktische Tatbestand, daß unsere Welt nicht in Ordnung ist, anerkannt. Zugleich aber wird die Misere aufgehoben durch die Kunst als Erhebung zu der wahren Welt, die doch in der Erscheinungswelt anwesend ist – etwa im Naturschönen.

Wird dagegen die Hinterwelt geleugnet, dann bedeutet dies nicht nur, daß die dialektische Spannung, die in der Tradition zwischen wahrer Welt und Erscheinungswelt besteht, nun gänzlich in unsere Welt verlegt wird, sondern auch, daß nun in unserer Welt und mit deren Mitteln zu der Spannung von Wahrheit und Schein „Stellung genommen“ werden muß.

Das alltägliche Lebensbewußtsein nimmt zunächst und zumeist diese Spannung als Wechsel zwischen Negativität und Positivität und diesen Wechsel als Faktum hin und sucht die positiven Seiten hervorzukehren. Der Philosoph – wir wiesen darauf hin – zieht eine Bilanz: er schaut dahinter. Aber er darf – das ist eben das Entscheidende – diese Spannung nicht als einfach vorgegebenes Weltphänomen betrachten, dem er sich in ästhetischer Einstellung anzugleichen hätte. Tut er dies, so verbleibt er, auch wenn er die obere Welt zugunsten der unteren Welt aufhebt, in den Bahnen der traditionellen Metaphysik. Diese Metaphysik – von Plato inszeniert, wie Nietzsche mit Recht darlegt – ist durch ihre *Weltgebundenheit* gekennzeichnet. Das heißt, sie geht davon aus, daß sich der Mensch an der Welt als dem Vorgegebenen zu orientieren und auszurichten habe. Der Philosoph, der nicht mehr von der traditionellen Metaphysik geprägt ist, hat nun gerade die Chance und die Aufgabe, sich als das urteilende Selbst im Bezug auf seine Weltstellung in einer unvoreingenommenen Form ausdrücklich zu reflektieren, das heißt, er muß nicht nur die Einheit, sondern auch die Differenz von Selbst und Welt bedenken und solchermaßen die Möglichkeit einer unaufhebbaren Differenz zwischen beiden ins Auge fassen. Zu dieser Reflexion ist er aus dem einfachen Grunde genötigt, weil er nicht eindeutig weltgebunden ist. Er ist in positivem

und negativem Sinn das nicht festgestellte Tier, oder traditionell geredet: er ist nicht nur Leib, wie Nietzsche in „Also sprach Zarathustra“ behauptet, sondern *Leib und Geist zugleich* und solchermaßen mit sich uneinig. Als Geist aber ist der Mensch das problematische Wesen, das nicht mehr zur Unschuld und zum Vergessen des spielenden Kindes zurückkehren kann.

Nietzsche weiß um die *Zwiespältigkeit* des Menschen; er weiß von der Belastung, die der *Geist* für den Menschen darstellt. Geist ist, so heißt es in „Also sprach Zarathustra“, in dem Kapitel „Von den berühmten Weisen“, Leben, aber das Leben, „das selber in's Leben schneidet“<sup>52</sup>. Nietzsche sucht jedoch immer wieder diese Zweideutigkeit mit Hilfe der Wissenschaft aufzuheben. Die dichterisch unmittelbare Verklärung der Unmittelbarkeit unter der Chiffre des Kindes soll unter theoretischem Aspekt verifiziert werden durch Reduktion des Menschen mit Hilfe der Biologie auf den Leib und die Trieb-schicht. Das Passiv, das Gelebtwerden als Getriebenwerden, erscheint als Wahrheit, die ihrerseits im Weltphänomen der ewigen Wiederkehr mit Hilfe physikalischer Theorien fundiert werden soll. Radikaler noch wäre, wie wir andeuteten, die Annihilation des Menschen überhaupt, die sich ihrerseits auf die wissenschaftliche Erkenntnis stützt, daß der Mensch als Abenteuer des Seins nur ein Zwiespalt und ein Augenblick ist.

Auch die *Kunst* soll von der Wissenschaft her biologisch begründet werden; die meisten Aphorismen über die Kunst aus der Spätzeit heben auf die biologische Fundierung der Kunst als zentrales Thema ab. Zugleich soll aber die Kunst eine Uminterpretation des Daseins im ganzen leisten. Dies ist jedoch nur möglich, wenn die Uminterpretation sich als Errichtung einer Scheinwelt vollzieht, die nur einem Wesen gelingt, das Geist hat. Mag das künstlerische Schaffen rauschhaft „inszeniert“ sein, es geht eine Verbindung mit dem Geist ein, dessen Leistung es ist, die Negativität der Welt noch einmal zu negieren, aber nur ästhetisch in der Setzung einer Scheinwelt.

Als Geistwesen wird der Mensch immer wieder versuchen, den Schein aufzuheben oder als Schein zu fundieren, indem er reflektierend den Gegensatz von wahrer und scheinhafter Welt setzt und diesen Gegensatz zugleich zu vermitteln sucht, sei es, daß er die eine Welt auf die andere zurückführt, oder beide Welten zu vereinen trachtet.

Daß beides, das Setzen des Unterschiedes *und* seine Aufhebung, zum Menschen gehört, beweist exemplarisch das Faktum der Kunst. Denn dieser ist es möglich, ihre eigene Welt als Scheinwelt aufzubauen und diese zugleich als wahre Welt erscheinen zu lassen. Daß die Kunst sich dadurch konstituiert, daß sie Schein und Wahrheit vielfältig mischt, zeigt, daß ihr eine Sonderstellung zukommt. In einer Epoche, die nicht mehr wesentlich von der Metaphy-

<sup>52</sup> Za II; KGW VI 1, 130.

sik, genauer: von der Setzung einer wahren Überwelt bestimmt ist, wird wohl die Kunst für lange Zeit die Funktion der Metaphysik, den Menschen über sich zu erheben, übernehmen, auch wenn oder gerade weil diese Erhebung nicht mehr in eine wahre Welt führt, in der der Schein genichtet ist. Wenn aber die Kunst weder in einer metaphysischen noch in einer wissenschaftlichen Welt fundiert werden kann, dann bleibt sie legitim ortlos, und ihre Werke sind „Schein ohne Deckung“.

*Gottfried Benn* greift in seinen Auslegungen wiederholt auf Nietzsche zurück, weithin mit durchaus fragwürdigen Argumentationen. Aber denkt er nicht doch in Nietzsches Bahnen, wenn er Geist und Leben als Gegensätze setzt und die Kunst als Stil und Form dem Geist zuordnet? In einem Brief an F. W. Oelze vom 28. II. 1938 erklärt Benn, daß Leben und Geist „zwei sehr fern verknüpfte Äußerungsformen“ seien, und daß der Geist nicht dem Leben diene. Benn fährt – die biologische Betrachtung voraussetzend und sie überschreitend – fort: „an einer einzigen Stelle ist tatsächlich der spätere Kreis, der Geist, in den Lebenskreis eingebrochen, im Menschen, in einzelnen Menschen, meistens lebens-entarteten Menschen: die *Gestaltungssphäre*, die Kunst. In ihr werden eigentlich erst überhaupt gelegentlich die Gründe u. Hintergründe seiner, des Menschen, Erschaffung klar, aus ihr seine Tierreihenstellung deutlich. Fläche in Tiefe überführen, Worte durch Beziehung und anordnendes Verwenden zu einer von innen belebten besonderen Welt zu binden, Laute aneinanderzuketten, bis sie sich halten und Unzerstörbares besingen, das ist ihre Tat. Die vom ‚Leben‘ aus gesehn, gänzlich unbegreifliche und auch gänzlich unerkennbare Tat!“<sup>53</sup>

<sup>53</sup> Gottfried Benn, Briefe an F. W. Oelze, Band 1, Wiesbaden 1974, S. 183f.

WOLFGANG TRILLHAAS

## NIETZSCHES „PRIESTER“

### 1.

„Hier sind Priester“ so sagt Zarathustra zu seinen Jüngern, nachdem er ihnen ein Zeichen gegeben hat. Damit beginnt die berühmte Rede „Von den Priestern“ im II. Teil des Zarathustra (4,117 ff.)<sup>1</sup>. Was bekommen die Jünger Zarathustras zu sehen? Ehe sie recht hinblicken, sind sie vorüber gegangen. Offenbar handelt es sich um christliche Priester; denn sie glauben an einen Erlöser und beten ihn an. Sie haben ihm „Hütten gebaut“, wohl nach Matth. 17,4, was dort allerdings sich als Ausdruck des Unverständnisses der Jünger erweist und nicht realisiert wird. Sie denken lückenhaft und benützen „Gott“ als Lückenbüßer, eine Formel übrigens, welche auch in der theologischen Auseinandersetzung mit der eigenen Disziplin der Apologetik eine gängige Formel war und bis heute ist. Sie betätigen sich – und wir folgen dabei eben der Beschreibung Zarathustras – als „Hirten“, die ihre Schafe über einen einzigen Steg, als ob es nicht viele Stege gäbe, zur Zukunft hintreiben. Hirten, die selber noch zu den Schafen gehören. Sollten diese „Hirten“ eine ferne Erinnerung an die „Pastoren“ sein, die sich so deutlich im Stammbaum Nietzsches finden?

Und in der Tat: Durch den Mund Zarathustras verrät sich Nietzsche selbst für einen Augenblick: „Aber mein Blut ist mit dem ihren verwandt; und ich will mein Blut auch noch in dem ihren geehrt wissen.“ Und mehr als dieser Satz vermag, verrät das, was nun folgt: Zarathustra wird vom Schmerz überfallen, es jammert ihn dieser Priester, „ich leide und litt mit ihnen“, daß sie ihm wider den Geschmack gehen, ist ihm, seit er unter Menschen ist, das Geringste, aber „der, welchen sie Erlöser nennen, schlug sie in Banden: – in Banden falscher Werthe und Wahn-Worte! Ach daß Einer sie noch von ihrem Erlöser erlöste!“ Hat Zarathustra-Nietzsche daran gar ein Interesse?

Auch Nietzsches Vater gehörte ja zu diesen „Hirten“. Und er hat sich dieses Vaters nie geschämt, er hat das Andenken des schon so früh, im Alter

<sup>1</sup> Die Stellennachweise nach der KSA (Band, Seitenzahl) gebe ich der Übersichtlichkeit halber im Text, wobei Orthographie, Sperrungen und insbesondere die sehr willkürliche Interpunktion der Vorlage entspricht.

von knapp fünf Jahren Verlorenen in geradezu kindlicher Pietät gehütet. In dem nachgelassenen Fragment aus dem Sommer 1875 (8,194) gibt er sich dem nostalgischen Träumen hin: „Als der Großvater mir Hölty's „Wunderseliger Mann“ erklärte. . . . Dann in der Neugasse (in Bonn), wo ich immer die mahnende Stimme des Vaters hörte.“ In den „Memorabilia“ aus der Mitte des Jahres 1878 bekennt er sich „als Verwandter von Pfarrern früher Einblick in geistige und seelische Beschränktheit Tüchtigkeit Hochmuth Decorum“ (8,505 = 28 [7]), wobei der Vater selbst nicht erwähnt wird. Man könnte wohl vermuten, daß hier Nietzsche eben die „Verwandtschaft“ meint, gewissermaßen als etwas, ohne das das bürgerlich-protestantische Pfarrhausmilieu nicht gedacht werden kann, und das für Nietzsche auch nach dem Tode seines Vaters in Mutter, Schwester und Onkeln immer peinliche Gegenwart blieb. Was aber den Vater betrifft, so ist der Wechsel im Ton sofort spürbar: „Dämonion – warnende Stimme des Vaters“ (ebda = 28 [9]).

Diese scheue, ehrfurchtsvolle Hochachtung vor dem Andenken des Vaters hält Nietzsche bis zuletzt durch. In dem ersten Abschnitt von „Ecce homo“, „Warum ich so weise bin“, wird des Vaters viermal gedacht. Im 1. Abschnitt (6,264) vergleicht er die Lebensdaten und deutet sie aus. Im 3. Abschnitt (6,267) gedenkt er des „Predigers“ und des hohen geistlichen Ansehens, das dieser bei den „Bauern, vor denen er predigte – denn er war, nachdem er einige Jahre am Altenburger Hof gelebt hatte, die letzten Jahre Prediger“ –, genossen hat: sie „sagten, so müsse wohl ein Engel aussehen“. Und dann wird im folgenden 4. Absatz noch einmal des „unvergleichlichen Vaters“ gedacht. Ja, er steigert sich geradezu in eine Identifikation mit diesem, wenn er zum Anfang des 5. Absatzes schreibt: „Auch noch in einem anderen Punkte bin ich bloß mein Vater noch einmal und gleichsam sein Fortleben nach einem allzufrühen Tode“ (6,271).

Offenbar ist also dieser Vater nicht ohne weiteres in diesem Bilde des Priesters mit begriffen. Um so auffälliger ist die Rede von den „Priestern“. Denn in seiner Jugend sind Nietzsche ja gar keine „Priester“ im eigentlichen Sinne begegnet, sondern – wie eng verflochten auch das Leben, der Beruf seiner Vorfahren mit dem Dienste der Kirche gewesen ist – sie haben sich jedenfalls anders bezeichnet und anders verstanden: als „Prediger“, als Pastoren, als Pfarrer, so daß man allenfalls die im Zarathustra mehrfach erwähnten „Hirten“ einbeziehen könnte, aber – wenn Worte einen Sinn haben sollen – bis zum Begriff des Priesters ist es noch ein langer Weg.

Man möchte, sofern es sich überhaupt um christliche Priester handeln soll, eben an die Welt des katholischen Christentums denken. „Hier, wo die Seele zu ihrer Höhe hinauf – nicht fliegen darf! Sondern also gebietet ihr Glaube: „auf den Knien die Treppe hinan, ihr Sünder!““ (4,118). Wie die „süßduftenden Höhlen“, welche sie Kirchen heißen, unverkennbar an den im Kultus

angezündeten Weihrauch erinnern, so ist kein Zweifel möglich, daß die Beobachtung des Treibens an der Scala Santa in Rom, von der Nietzsche am 22. Mai 1883 an Overbeck berichtet hat, sich in den zitierten Sätzen der Zarathustra-Rede spiegelt<sup>2</sup>. Aber auch hier drängen sich kritische Fragen auf. Hat denn Nietzsche einen unmittelbaren, d. h. in persönlichem Umgang gewonnenen Eindruck von römisch-katholischen Priestern gehabt? Weihrauchgeruch in den Kirchen und Gebräuche der Volksfrömmigkeit sagen ja noch nichts über die Priester selbst aus. Tatsächlich ist uns aus keiner einzigen Phase seines Lebens etwas über eine derartige persönliche Beziehung bekannt.

Aus der durch die fehlende unmittelbare Kenntnis erzwungenen Distanz ist Nietzsche ganz auf seine Vorstellungen angewiesen. Das muß nicht nachteilig sein und kann auch die heimliche Sympathie begünstigen. So in der Rede, die „Außer Dienst“ überschrieben ist (4,321 ff.) und ganz offenkundig, wenn auch nirgends ausdrücklich, Leo XIII. im Blick hat, der in seiner sensiblen Gestalt und milden Klugheit so viele seiner Zeitgenossen fasziniert hat, wofür ja auch das ihm gewidmete Gedicht im Bande „Der Siebente Ring“ von Stefan George Zeugnis ablegt (1907). Nietzsche huldigt der Gestalt, dem Greis mit den „scharfen Augen“ und der „schönen und langen Hand! Das ist die Hand eines solchen, der immer Segen ausgeteilt hat.“ Diesen alten Papst nimmt nun Nietzsche malgré soi als Einverständigen und Bundesgenossen in Anspruch. Immerhin im Einverständnis auch darüber, daß dieser alte Papst Gott „noch“ gekannt hat. „Meine Liebe diente ihm lange Jahre, mein Wille gieng allem seinem Willen nach. Ein guter Diener aber weiss Alles, und Mancherlei auch, was sein Herr sich selber verbirgt. Es war ein verborgener Gott, voller Heimlichkeit. Wahrlich, zu einem Sohne sogar kam er nicht anders als auf Schleichwegen. An der Thür seines Glaubens steht der Ehebruch. Wer ihn als einen Gott der Liebe preist, denkt nicht hoch genug von der Liebe selber. Wollte dieser Gott nicht auch Richter sein? Aber der Liebende liebt jenseits von Lohn und Vergeltung.“ Der Papst spricht dann vom Altern und vom Sterben dieses Gottes: „weltmüde, willensmüde, und erstickte eines Tags an seinem allzugrossen Mitleiden.“

Diese Schilderung bestätigt Zarathustra, freilich mit Einschränkungen. „Es könnte wohl so abgegangen sein: so, *und* auch anders. Wenn Götter sterben, sterben sie immer viele Arten Todes. . . . Ich liebe Alles, was hell blickt und redlich redet. Aber er – du weißt es ja, du alter Priester, es war Etwas von deiner Art an ihm, von Priester-Art – er war vieldeutig.“ Und nun hadert Zarathustra, dem „alten Priester“ ins Angesicht, mit diesem Gott, der offenbar auch für ihn, Zarathustra, lebendig war, bevor er starb. „Zu Vieles mißriet ihm, diesem Töpfer (nach Jes 64,7; Jer 18,6; Röm 9,21; Off 2,27 u. ö.), der nicht ausgelernt hatte! Daß er aber Rache an seinen Töpfen und Geschöpfen nahm, dafür daß sie ihm schlecht gerieten, – das war eine Sünde wider den *guten Geschmack*. Es gibt auch in der Frömmigkeit einen guten Geschmack: *der* sprach endlich: „Fort mit einem *solchen* Gotte! Lieber keinen Gott, lieber auf eigene Faust Schicksal machen, lieber Narr sein, lieber selber Gott sein!“

Und nun bestätigt der alte Papst die Frömmigkeit Zarathustras. „du bist frömmere als du glaubst, mit einem solchen Unglauben! Irgend ein Gott in dir bekehrte dich zu deiner Gottlosigkeit. Ist es nicht deine Frömmigkeit selber, die dich nicht mehr an

<sup>2</sup> Vgl. den Kommentar 14,298 z. St.

einen Gott glauben läßt? Und deine übergroße Redlichkeit wird dich auch noch jenseits von Gut und Böse wegführen!

Siehe doch, was blieb dir aufgespart? Du hast Augen und Hand und Mund, die sind zum Segnen vorher bestimmt seit Ewigkeit. Man segnet nicht mit der Hand allein. In deiner Nähe, ob du schon der Gottloseste sein willst, wittere ich einen heimlichen Weih- und Wohlgeruch von langen Segnungen: mir wird wohl und wehe dabei. Lass mich deinen Gast sein, oh Zarathustra, für eine einzige Nacht! Nirgends auf Erden wird es mir jetzt wohler als bei dir!“ – „Amen! So soll es sein! sprach Zarathustra mit grosser Verwunderung, dort hinauf führt der Weg, da liegt die Höhle Zarathustras.“

Es ist, als ob Zarathustra nun selber die Priesterweihe empfangen hätte. Das Geheimwissen des Priesters und die Weisheit Zarathustras erkennen sich gegenseitig und erkennen sich an. Um so mehr stellt sich erneut die Frage, was es mit diesen „Priestern“ auf sich hat, und es erscheint angebracht, die Unschärfe des Bildes vom „Priester“ sich bewußt zu machen.

## 2.

Man ist gewohnt, den Priester von seiner Funktion her zu begreifen: Der Priester ist dann in jedem Falle Mittler zwischen Gott und Mensch. Das ist gewissermaßen ein religionsgeschichtliches Gesetz, das sich aber an der dogmatischen Beschreibung des sakramentalen Priestertums der römisch-katholischen Kirche vollauf bestätigt. Der katholische Priesterbegriff bringt den allgemeinen religionsgeschichtlichen Priesterbegriff zur Konkretion, eben dadurch, daß die sakramentalen Funktionen der Kirche durch seine Hand, durch die Hand des Priesters gehen. Der priesterliche Mittlerdienst vollzieht sich immer in zwei Richtungen. Einmal wird durch diesen Dienst, durch die „Hand“ des Priesters der Gottheit das Opfer der Menschen, bzw. der Gläubigen, des „Volkes“ (der „Laien“) dargebracht. Dieses Opfer ist ebenso ein materielles Offertorium wie es als Gebet (1 Petr 2,5; aber auch Off 8,4) ganz geistig verstanden werden kann. Der Spielraum dessen, was solchermassen zum Opfer werden kann, ist unendlich breit und schließt auch die „Leiber“, sei es des Apostels, sei es der Gläubigen (Phil 2,17; Röm 12,1) ein. Die Allgemeinheit dieses Opferbegriffes, die dann, gewiß in vielen Spielarten von harter Amtlichkeit bis zur spirituellen Auffassung den Priesterbegriff bedingt, – sie erklärt auch, daß dann der christliche Opferbegriff den heidnischen verdrängen muß und umgekehrt, aber immer unter den nämlichen Strukturgesetzen.

Die priesterliche Mittlerfunktion gilt aber auch in umgekehrter Richtung: Durch die „Hand“ bzw. durch den Dienst des Priesters wird den Menschen, bzw. den Gläubigen, dem „Volk“ Gottes Gabe vermittelt: Gottes Weisung und Wort, aber auch Speise zum ewigen Leben oder auch die Versiegelung zu

einem neuen Sein, wie das der Sinn jeder „Taufe“ ist. „Segen“, als Inbegriff dessen, was die Hände des Priesters spenden, ist demgegenüber nur ein allgemeines, nicht für das Priestertum spezifisches Wort.

Geht man so bei der Beschreibung des „Priesters“ von den ihm zukommenden Funktionen aus, so ergeben sich weitere Merkmale, welche festzuhalten sind. Einmal: Eben als „Mittler“ ist jeder Priester per definitionem Stellvertreter, sei es der Menschen vor Gott, oder Gottes vor den Menschen. Und dann: durch diese Funktionen ist der Priester aus der Menge der Gläubigen, des Volkes herausgehoben, es kommt ihm eine Sonderstellung zu. Er genießt nicht nur ein besonderes Ansehen, Würde und gesellschaftliche Macht, sondern er muß auch bestimmte Fähigkeiten besitzen, welche ihn von den anderen Menschen unterscheiden: Kenntnisse des Rechtes, der heiligen Riten, er muß die heiligen Schriften und Traditionen auslegen und kompetent vermitteln. Er muß insofern immer „mehr wissen“, so daß – was bei Nietzsche ja immer wieder durchscheint – ihm eine Nähe, eine an Identität grenzende Nachbarschaft zur Wissenschaft und insbesondere zur Philosophie zukommt.

Aber dieses Monopol hat auch seinen Preis; denn der Priester muß sich im Blick auf seinen Dienst gewissen Regeln und Verzichten unterwerfen, Lebensverneinungen, er lebt immer im Schatten asketischer Ideale, was Nietzsches besonderes Interesse erregt hat und wovon später noch die Rede sein wird.

Vergleicht man nun dieses etwas schulmäßig entworfene Bild des Priesters mit dem, was wir bei Nietzsche – zunächst hier im Zarathustra – über die Priester finden, so muß das Problem in die Augen springen. Denn diese ihm begegnenden Priester, auf die Zarathustra seine Jünger hinweist, sind ja gar keine echten Mittler mehr, sie haben, da „Gott tot ist“, nichts mehr zu vermitteln, sie erheben also nur noch den Anspruch, Priester zu sein und werden in dem für sie günstigen Falle dafür angesehen, aber das ist nur noch eine Illusion. Was hat also der Priestertitel eigentlich noch für einen Sinn?

Es kommt ein zweites, kleineres Problem hinzu. Wenn nämlich Zarathustra/Nietzsche sagt (4,117): „Aber mein Blut ist mit dem ihren verwandt“, so stimmt das nicht. Denn Nietzsches Vorfahren und insonderheit sein Vater waren ja evangelische Pfarrer, Prediger, „Pastoren“, aber eben darum keine Priester<sup>3</sup>. Die Reformation hat für jeden ihrer Traditionsstränge das Ende des eigentlichen, vom „Laien“ unterschiedenen Priestertums bedeutet; von Stund an war die Funktion des Priesters, wie sie eben beschrieben wurde, keine vom gewöhnlichen Christen unterschiedene exzeptionelle Position, keine durch ein

<sup>3</sup> Aus dem „homöopathischen Christentum“ des protestantischen Landpfarrers (12,484 = 10 [54]) – und das war ja der Fall von Nietzsches Vater – war der „Priester“ im strengen Begriff völlig verschwunden.

besonderes Sakrament begründete Qualität, kein „character indelebilis“ mehr. Trotzdem hat es den Anschein, als ob Nietzsche auch die in seiner Familientradition aufscheinenden Predigergestalten zu diesen Priestern habe rechnen wollen. Um ihretwillen fordert er Ehrerbietung für sie.

Man könnte übrigens noch hinzufügen, daß Nietzsche selber nie in einem unmittelbaren persönlichen Umgang mit solchen „Priestern“ gestanden ist. Auch nicht mit evangelischen, bzw. „protestantischen“ Predigern. Und so kann Nietzsche vom Christentum, von der Religion reden, ohne diese „Priester“ zu erwähnen oder sich auf Erfahrungen zu berufen, die er mit ihnen gemacht hat. Diese Priester sind offenkundig kein integrierender Bestandteil seines Religionsbegriffes (vgl. 5,264).

Und um hier gleich mit einer Umkehrung der Beobachtung fortzufahren: Er kann auch die Priester erwähnen, über sie nachdenken, an ihnen Beobachtungen anstellen, ohne das Christentum zu erwähnen. Die Autorität des Brahmanen (13,363), die ihm im Zusammenhang mit seiner Lektüre von L. Jacolliot, *Les législateurs religieux . . .* (1876) wichtig ist und der er sein Interesse zuwendet, hat mit dem Christentum auch nicht das Geringste zu tun. Und vollends ist das lange Exzerpt – oder ist es Nietzsches eigene Reflexion? – über den Priester (13,382 = 14[199]) fernab von allem Hinblick auf das Christentum.

Was bleibt also nach all diesen Subtraktionen „theologischer“ Bedingungen für das Zustandekommen des Priesterbegriffes im strengen Sinne, bzw. was hat Nietzsche dann eigentlich noch im Blick, wenn er nicht mehr im Ernst mit einem „Mittler“ zwischen Gott und Mensch rechnen kann und wenn ihm an einem Unterschied zwischen dem sakramentalen, „katholischen“ Priesterbegriff und dem protestantischen Prediger offenbar gar nichts mehr gelegen ist? In welchem Sinne spricht er also vom „Priester“?

### 3.

Offenkundig verrät sich doch in der beiläufig festgehaltenen Lese Frucht aus Baudelaire (13,82) eine einverständige Überraschung. Da lesen wir: „Es gibt nur 3 respektable Wesen: Priester, Krieger, Poet. Savoir tuer et créer. Die anderen Menschen sind taillables ou corvéables, faits pour l'écurie, c'est-à-dire pour exercer ce qu'on appelle des professions.“ Hier spricht aus Baudelaire der Moralist, und Nietzsche nimmt diese Äußerung auf als Moralist, d. h. es ist die Wahrnehmung des „Priesters“ als eines moralischen Typus. Daß dabei „Moral“ in einem ganz anderen Sinne zu verstehen ist als in dem in er „Genealogie der Moral“ abgehandelten, liegt auf der Hand. Sie ist der Inbegriff jener unausgesprochenen Wertvorstellungen und Handlungsantrie-

be, durch welche der Mensch sich selbst einen Sinn gibt und sich unter den anderen Menschen seinen Platz anweist, sich seiner Stelle in der Rangordnung bemächtigt.

Inmitten der Lesenotizen aus L. Jacolliot findet sich unter der Überschrift „Herkunft der Moral“ dann die lange Passage über den Priester<sup>4</sup>:

„Der Priester will durchsetzen, daß er als *höchster Typus* des Menschen gilt daß er herrscht, – auch noch über die, welche die *Macht* in den Händen haben daß er unverletzlich ist, unangreifbar. . . .

daß er die *stärkste Macht* in der Gemeinde ist, absolut nicht zu ersetzen und zu unterschätzen

*Mittel*

Er allein ist der *Wissende*.

Er allein ist der *Tugendhafte*.

Er allein hat die *höchste Herrschaft über sich*

Er allein ist in einem gewissen Sinn Gott und geht zurück in die Gottheit

Er allein ist die Zwischenperson zwischen Gott und den *Anderen*

Die Gottheit straft jeden Nachtheil, jeden Gedanken wider einen Priester gerichtet

*Mittel*

Die *Wahrheit* existiert

Es gibt nur eine Form, sie zu erlangen: Priester werden

Alles, was *gut ist*, in der Ordnung, in der Natur, in dem Herkommen, geht auf die Weisheit der Priester zurück.

Das heilige Buch ist ihr Werk. Die ganze Natur ist nur eine Ausführung der Satzungen darin

Es gibt keinen anderen Quell des *Guten* als den Priester

Alle andere Art von Vortrefflichkeit ist *rangverschieden* von der des Priesters z. B. die des Kriegers

*Consequenz:*

wenn der Priester der *höchste* Typus sein soll: so muß die *Gradation* zu seinen Tugenden die Werthgradation der Menschen ausmachen.

Das *Studium*, die *Entsinnlichung*, das *Nicht-Aktive*, das *Impassible*, *Affektlose*, das *Feierliche*. – Gegensatz (die *tiefste* Gattung Mensch: – – –

Das Furchteinflößen

die Gebärden, die hieratischen Manieren

der Exceß der *Verachtung* des Leibes und der Sinne

– die *Widernatur* als Anzeichen der *Übernatur*

Der *Priester* hat *Eine* Art Moral gelehrt: um selber als *höchster Typus* empfunden zu werden

Er concipirt einen *Gegensatz*-Typus: den Tschandala. *Diesen* mit allen Mitteln verächtlich zu machen giebt die *Folie* ab für die Kasten-Ordnung

<sup>4</sup> Es handelt sich offenbar nicht um ein Zitat oder eine Zitatenreihe, sondern um von Jacolliot angeregte und zustimmende Notizen. Die ganze, verhältnismäßige lange Passage 13, 382–384 = 11[199] läßt Nietzsches eigenen Stil erkennen. Die willkürliche Interpunktion nach der Vorlage.

seine extreme Angst vor der *Sinnlichkeit* ist zugleich bedingt durch die Einsicht, daß hier die *Kasten-Ordnung* (d. h. die *Ordnung* überhaupt) am schlimmsten bedroht ist . . . Jede „freiere Tendenz“ in puncto *puncti* wirft die Ehegesetzgebung *über den Haufen* –“

Diese Reflexion im Nachlaß aus dem Frühjahr 1888 verrät nun inmitten lauter Lesefrüchten aus Jacolliot die eigene Handschrift Nietzsches. Interessant ist dabei, daß die Typologie des Priesters schon in der Überschrift ganz mit dem Moralthema gekoppelt wird. Es ist eine vergleichsweise neutrale Darstellung, sie bezieht dieses Bild des Priesters nirgend ausdrücklich oder gar ausschließlich auf das „christliche“ Moralbild, und im Gegensatz zu einer vermutbaren antichristlichen Tendenz werden an diesem „Priester“ – man ist versucht, zu sagen: an diesem „Priester überhaupt“ – die vor allem für Nietzsches Wertauffassung positiven Züge hervorgehoben: die elitären Züge seiner alles regierenden Weisheit, seine Macht sowohl über die ihm untergebenen Menschen wie über sich selbst und die eigenen vitalen Bedürfnisse. Er ist in vielfältigem Betracht ein „höchster Typus“. Er setzt Ordnung und repräsentiert Ordnung, er ist durch seine Tugenden Ursache dafür, daß „die Gradation zu seinen Tugenden die Werthgradation der Menschen ausmachen“.

An dieser Phänomenologie des Priesters ist nun zweierlei auffällig. Einmal ist sie ohne alle historische Konkretion; es findet sich kein Hinweis darauf, wo man „so etwas“ finden kann. Aber das ist nun auch wieder sachlich begründet; denn in der Tat will Nietzsche offenbar einen höchsten moralischen Typus beschreiben, was dann ebenso seine religionsgeschichtliche Bestätigung finden könnte wie es sich in einer Psychologie dieser Moral fortsetzen kann.

Auch in anderer Hinsicht ist dieses Bild des Priesters offen. Es ist – wie ich schon hervorhob – zunächst „neutral“. Aber es kann diese Neutralität sofort einbüßen. Es ist nur ein kleiner Schritt bis dahin, daß dieser „Priester“ eine ganz und gar verwerfliche Gestalt ist, aber ebenso ist es auch möglich, ihn als ehrfurchtgebietend und als unberührbar in seiner „übernatürlichen“ Würde aufzufassen.

So steigert sich Nietzsche zugunsten der „auch jetzt noch zahlreichen priesterlichen Naturen, welche das Leben schwer und bedeutungstief machen“, geradezu zu einer apologetischen Leidenschaft, unter betonter Auszeichnung der Jesuiten: „Ja man darf fragen, ob wir Aufgeklärten bei ganz gleicher Taktik und Organisation eben so gute Werkzeuge, ebenso bewunderungswürdig durch Selbstbesiegung, Unermüdlichkeit, Hingebung sein würden“ (2,74). Um der priesterlichen Gestalten willen wird sogar das Christentum bewundert. Es „hat den gesamten Geist zahlloser Unterwerfungslustiger . . . in sich geschlungen, es ist damit . . . eine sehr geistreiche Religion geworden“.

In diesem Geiste und im Bunde mit der Macht und sehr oft mit der tiefsten Überzeugung und Ehrlichkeit der Hingebung hat es vielleicht die feinsten Gestalten der menschlichen Gesellschaft *ausgemeisselt*, die es bisher gegeben hat: die Gestalten der höheren und höchsten katholischen Geistlichkeit, namentlich wenn diese einem vornehmen Geschlechte entsprossen waren und von vornherein angeborene Anmuth der Gebärden, herrschende Augen und schöne Hände und Füße hinzubrachten . . . ; hier hält eine Thätigkeit, die im Segnen, Sündenvergeben und Repräsentiren der Gottheit besteht, fortwährend das Gefühl einer übermenschlichen Mission in der Seele, *ja auch im Leibe* wach; (3,607f.)

In der fröhlichen Wissenschaft (3,586f.) findet sich die Fürsprache „Zu Ehren der priesterlichen Naturen“. Die darin zu Wort kommende Hochachtung vor den Priestern nimmt sozusagen ihren Umweg über die Hochachtung des Volkes. Sie gilt „diesen Männern, die zu ihm gehören und aus ihm kommen, aber wie Geweihte, Auserlesene, seinem Wohl *Geopferte* – sie selber glauben sich Gott geopfert – vor denen es ungestraft sein Herz ausschütten, an die es seine Heimlichkeiten, seine Sorgen und Schlimmeres *loswerden* kann (– denn der Mensch, der „sich mittheilt“, wird sich selber los; und wer „bekannt“ hat, vergisst).“ Hier wird weniger, als an anderen zugunsten der Priester sprechenden Stellen der Gedanke ihrer Macht, ihrer Selbstüberwindung, ihrer schon ins „Übermenschliche“ weisenden Funktion, als vielmehr eine gewisse Biederkeit, die Volkstümlichkeit des „Landpfarrers“ geltend gemacht und gegen den Typus des Philosophen ausgespielt, dessen vermeintliche Überlegenheit über den vom Volk angenommenen und anerkannten Weisen sehr skeptisch betrachtet wird.

Freilich bleibt es dabei, daß die Kirche ursprünglich ein Herrschaftsgebilde ist – der „letzte Römerbau“ – von dem Nietzsche (3,602ff.) mit der Leidenschaft eines katholischen Apologeten in Abwehr der Lutherischen Reformation, ihres Unverständnisses der Kirche sprechen kann. Und was hat nicht Luther dem Priester angetan! Er hat ihn seiner Ausnahmeposition beraubt, indem er ihn aus der Zölibatspflicht entlassen und ihm die Ohrenbeichte genommen hat.

„Aber damit war im Grunde der christliche Priester selbst abgeschafft, dessen tiefste Nützlichkeit immer die gewesen ist, ein heiliges Ohr, ein verschwiegener Brunnen, ein Grab für Geheimnisse zu sein. „Jedermann sein eigener Priester“ – hinter solchen Formeln und ihrer bäurischen Verschlagenheit versteckt sich bei Luther der abgründliche Hass auf den „höheren Menschen“ und die Herrschaft des „höheren Menschen“, wie ihn die Kirche concipirt hatte: – er zerschlug ein Ideal, das er nicht zu erreichen wusste, während er die Entartung dieses Ideals zu bekämpfen und zu verabscheuen schien. Thatsächlich stieß er, der unmögliche Mönch, die *Herrschaft* der *homines religiosi* von sich; er machte also gerade Das selber innerhalb der kirchlichen Gesellschafts-Ordnung, was er in Hinsicht auf die bürgerliche Ordnung so unduldsam bekämpfte, – einen „Bauernaufstand“.“ (3,604)

Nietzsche hat sich also hier der katholischen Kritik (J. Janssens?) an der Reformation unbedenklich angeschlossen und die Proklamation des „allgemeinen Priestertums aller Gläubigen“ schlichtweg im Sinne seiner – positiven – Einschätzung des Priesters als Symptom der „Verflachung des europäischen Geistes“ gedeutet. Er hat sich nicht weiter dabei aufgehalten, daß diese reformatorische Idee nur die Wiederbelebung eines neutestamentlichen Gedankens darstellt, demzufolge – nicht etwa jedermann, sondern – die Getauften ein von der Welt unterschiedenes „auserwähltes Geschlecht, das königliche Priestertum, das heilige Volk, das Volk des Eigentums“ darstellen sollen. Der elitäre Charakter des Priestertums ist also in diesem neutestamentlichen Konzept durchaus erhalten. Von der anderen neutestamentlichen Umformung des Priesterbegriffes, nämlich in ein christologisches Prädikat, ist hier nicht zu reden.<sup>5</sup> Wichtiger und in gewissem Sinne verwirrender für das Verständnis Nietzsches ist dann der eigentümliche Umschlag in der Bewertung des Priesters, wie er sich in der ersten Abhandlung der „Genealogie der Moral“ mit deren 6. und 7. Absatz anspricht (5,264 ff.).

Hier erscheint die priesterliche Aristokratie als eine Nebenform der ursprünglichen Herrschaft der Starken; das Gefährliche dieser anderen höchsten Kaste, die zugleich die priesterliche Kaste ist, liegt zunächst einfach darin, daß sich die Wertungs-Gegensätze auf eine gefährliche Weise verinnerlichen und vergeistigen. Es werden dadurch neue, unerwartete Klüfte zwischen Mensch und Mensch aufgerissen. „Es ist von Anfang an etwas *Ungesundes* in solchen priesterlichen Aristokratien und in den daselbst herrschenden, dem Handeln abgewendeten, theils brütenden, theils gefühls-explosiven Gewohnheiten, als deren Folge jene den Priestern aller Zeiten fast unvermeidlich anhaftende intestinale Krankhaftigkeit und Neurasthenie erscheint; was aber von ihnen selbst gegen diese ihre Krankhaftigkeit als Heilmittel erfunden worden ist, – muss man nicht sagen, dass es sich zuletzt in seinen Nachwirkungen noch hundert Mal gefährlicher erwiesen hat als die Krankheit, von der es erlösen sollte? Die Menschheit selbst krankt noch an den Nachwirkungen dieser priesterlichen Kur-Naivetäten!“ Der nun folgende Überblick über die asketische Praxis der Priester, in deren Reihe dann auch Fakir und Brahmanen erscheinen, erfolgt zur Veranschaulichung der Gefährlichkeit aller dieser Mittel und Künste. Aber es bleibt nicht bei diesem moralischen Verdikt. Denn unvermittelt wird diesem negativen Erscheinungsbild eine positive Kehrseite abgewonnen: „dass erst auf dem Boden dieser *wesentlich gefährlichen* Daseinsform des Menschen, der priesterlichen, der Mensch überhaupt *ein interessantes Thier* geworden ist, dass erst hier die menschliche Seele in einem

<sup>5</sup> Zum Priestertum aller Gläubigen vgl. 2 Petr 2,5 u. 9; Off 1,6; 5,10; 20,6. Zum Priesterbegriff als einem christologischen Prädikat Hebr 5 u. 7.

höheren Sinne *Tiefe* bekommen hat und *böse* geworden ist – und das sind ja die beiden Grundformen der bisherigen Überlegenheit des Menschen über sonstiges Gethier! . . .“ (5,266).

Dieses Schwanken in der Bewertung des Priesters, freilich mit der unverkennbaren Tendenz zur endgültigen Abwertung, setzt sich auch in den folgenden Schriften fort. In der *Götzendämmerung* (6,147) ist im 45. Abschnitt die Rede von dem „Tschandala-Gefühl, dass man nicht als gleich gilt, sondern als ausgestossen, unwürdig, verunreinigend. Alle solche Naturen haben die Farbe des Unterirdischen auf Gedanken und Handlungen; an ihnen wird Jegliches bleicher als an Solchen, auf deren Dasein das Tageslicht ruht. Aber fast alle Existenzformen, die wir heute auszeichnen, haben ehemals unter dieser halben Grabesluft gelebt: der wissenschaftliche Charakter, der Artist, das Genie, der freie Geist, der Schauspieler, der Kaufmann, der große Entdecker . . . So lange der *Priester* als oberster Typus galt, war jede werthvolle Art Mensch entwerthet. . . Die Zeit kommt – ich verspreche das – wo er als der *niedrigste* gelten wird, als unser Tschandala, als die verlogenste, als die unanständigste Art Mensch . . .“ und in demselben Sinne fortfahrend: „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?“ (6,175).

Daß der *Priester* für Nietzsche ein moralischer Typus ist, das zeigt sich darin, daß sein religionsgeschichtlicher Ort gleichgültig wird. Er steht ganz und gar im Dienste der „*Moral*“, und dies in einem – *expressis verbis* – abstrakten Sinne: „Die *Moral*, nicht mehr der Ausdruck der Lebens- und Wachstums-Bedingungen eines Volks, nicht mehr sein unterster Instinkt des Lebens, sondern abstrakt geworden, Gegensatz zum Leben geworden, – *Moral* als grundsätzliche Verschlechterung der Phantasie, als „böser Blick“ für alle Dinge. Was ist jüdische, was ist christliche *Moral*?“ (6,194).

Und so kann es eigentlich nicht überraschen, daß sich Nietzsche in unmittelbarer Fortsetzung dieser Stelle aus dem „*Antichrist*“ gegen die jüdische Priesterschaft wendet. Sie haben jenes Wunderwerk von Fälschung zustandegebracht, indem sie „ihre eigene Volks-Vergangenheit mit einem Hohn ohnegleichen gegen jede Überlieferung, gegen jede historische Realität *ins Religiöse* übersetzt, das heisst, aus ihr einen stupiden Heils-Mechanismus von Schuld gegen Javeh und Strafe, von Frömmigkeit gegen Javeh und Lohn gemacht (haben)“ (6,195).

Das ist nun eine überaus interessante Passage. Nietzsche, der hier offenkundig ganz unter dem Eindruck der Lektüre von J. Wellhausens „*Prolegomena zur Geschichte Israels*“ (1883) steht, nimmt unversehens die *Priester* als Schriftsteller, und man darf wohl annehmen, daß die „*Priesterschrift*“ des Pentateuchs schon durch ihren Titel hier insgeheim das Interpretationsschema Nietzsche abgibt: Die *Priester* überset-

zen die Überlieferung ins „Religiöse“, und das kann für Nietzsche nur heißen: sie bringen den ganzen Stoff unter moralische Kategorien. Da das aber seither der Stil der kirchlichen Geschichts-Interpretation gewesen ist, sind wir stumpf geworden für die Forderungen der Rechtsschaffenheit in historicis. Und nicht genug damit, daß „die Lüge der sittlichen Weltordnung“ und der alles durchziehende Glaube an die Herrschaft des „Willens Gottes“ das Geschichtsbild, ja das ganze Leben bestimmt – „Die *Realität* an Stelle dieser erbarmungswürdigen Lüge heisst: eine parasitische Art Mensch, die nur auf Kosten aller gesunden Bildungen des Lebens gedeiht, der *Priester*, missbraucht den Namen Gottes. . . .“

Und damit wären wir wieder bei den Priestern; wohlgemerkt: bei den Priestern überhaupt, gleichviel, ob es sich um die jüdischen oder welche auch immer handelt. Dieser Priester zieht sozusagen die Fäden, er manipuliert den Willen Gottes und was als Gehorsam oder Ungehorsam gegen ihn zu gelten hat. Und er setzt nicht nur die Steuern fest, die man ihm für seine Dienste zu zahlen hat, er „formulirt, *was er haben will*“, „was der Wille Gottes ist“. . . .

Daß Nietzsche durch seine Einblicke in das alttestamentliche Priesterrecht dann für einen Augenblick aus dem Auge verliert, daß ja eigentlich das Christentum das Thema war, geht unter in den maßlosen Angriffen auf den Priester überhaupt. Daß dieser „ein Beefsteak-Fresser“ ist, das wird man dann wohl hinnehmen müssen, wenn es auch mit den asketischen Grundsätzen des Priesters und seiner Verneinung der Natur nicht auf den ersten Blick vereinbar sein mag. Er ist und bleibt „die gefährlichste Art Parasit, als die eigentliche Giftspinne des Lebens“ (6,210, 25f.)

Und doch ereignet sich inmitten dieser Invektiven, dieses Stromes von Beschimpfungen eine plötzliche Windstille. Es vollzieht sich „der Fall . . . ersten Ranges“ (6.197,25), nämlich eine unerwartete Suspension aller Motive, welche gegen den Priester sprechen. „Das „heilige Volk“, das für alle Dinge nur Priester-Werthe, nur Priester-Worte übrig behalten hatte, und mit einer Schluss-Folgerichtigkeit, die Furcht einflößen kann, alles, was sonst noch an Macht auf Erden bestand, als „unheilig“, als „Welt“, als „Sünde“ von sich abgetrennt hatte – dies Volk brachte für seinen Instinkt eine letzte Formel hervor, die logisch war bis zur Selbstvernichtung: es verneinte, als *Christentum*, noch die letzte Form der Realität, das „heilige Volk“, das „Volk der Ausgewählten“, die *jüdische* Realität selbst. Der Fall ist ersten Ranges: die kleine aufständische Bewegung, die auf den Namen des Jesus von Nazareth getauft wird, ist der jüdische Instinkt *noch einmal*, anders gesagt, der Priester-Instinkt, der den Priester als Realität nicht mehr verträgt. . . . Das Christentum verneint die Kirche . . .“ (6,197)

Wir sind hier inmitten der Reflexionen Nietzsches zum zweiten Mal mit dem Ende, mit der Verneinung des Priesters im Christentum bzw. durch das Christentum konfrontiert. Das erste Mal war es im Zuge der Reformation Luthers geschehen. Damals – wir erinnern uns wohl – hatte es die positive Bewertung der priesterlichen Aristokratie zur Voraussetzung und diente als

Nachweis der Pöbelhaftigkeit der Reformation. Nun gerät diese Endschaft des Priestertums im Christentum zu einem Lichtblick. Freilich nicht ohne Weiteres und von Anfang an; denn zunächst ist ja offenbar nur eine gegen sich selbst gerichtete Übersteigerung des jüdischen Instinktes am Werk. Aber Nietzsche kommen dann Zweifel, ob er mit dieser Auslegung dem „Problem der *Psychologie des Erlösers*“ (6,198 ff.) gerecht wird. Denn es ist durchaus damit zu rechnen, daß sein Typus gar nicht mehr vorstellbar, daß er gar nicht überliefert ist, weil er sich jeder Möglichkeit einer Überlieferung entzieht. Die beiden Begriffe, mit denen Renan, „dieser Hanswurst in psychologis“ Jesus zu begreifen versucht, nämlich als „Genie“ und „Held („héros“),“ sind natürlich Unsinn, aber sie machen Nietzsche auf die Einzigartigkeit Jesu aufmerksam. Lesen wir im Nachlaß aus dem Frühjahr 1888 (13,396.21) noch den Satz: „Das Christentum strich den Priester aus“, so meint das ganz offenkundig ein „Christentum“ im uranfänglichen Sinne, es meint Jesus selber, wie er „historisch“ eigentlich gar nicht faßbar ist. Aber eben für diese kaum historisch noch faßbare Gestalt des Erlösers spielt ja der Priester gar keine Rolle. Sein „Evangelium“ seine Religion der Liebe – ohne alles Ressentiment, ohne Rache – war ohne den theologischen Apparat, es war reine Praktik. „Er redet bloss vom Innersten, . . . alles Übrige, die ganze Realität, die ganze Natur, die Sprache selbst, hat für ihn bloss den Werth eines Zeichens, eines Gleichnisses. . . . Eine solche Symbolik par excellence steht ausserhalb aller Religion, aller Cult-Begriffe, aller Historie, aller Naturwissenschaft, aller Welt-Erfahrung, aller Kenntnisse, aller Politik, aller Psychologie, aller Bücher, aller Kunst – sein „Wissen“ ist eben die *reine Thorheit* darüber, *dass* es Etwas dergleichen giebt. Die *Cultur* ist ihm nicht einmal vom Hörensagen bekannt, er hat keinen Kampf gegen sie nöthig, – er verneint sie nicht . . .“ (6,204). Insofern stimmt der Satz nicht, daß das Christentum die Priester ausgestrichen habe; denn – sofern es sich eben um diese Urgestalt des Evangeliums, um den vor aller historischen Faßbarkeit liegenden Jesus handelt, so lag ja gar kein Priestertum im Blick, es war sozusagen „gar nicht da“.

Aber Nietzsche hält dieses Bild nicht durch, es oszilliert in seinen Augen dadurch, daß er unversehens zu einem Element des Aufstandes wird. Nietzsche rechnet selbst damit, daß, von allen zwischen eingekommenen Mißverständnissen der Anhänger einmal abgesehen, „der Typus *könnte*, als *décadence*-Typus, thatsächlich von einer eigenthümlichen Vielheit und Widersprüchlichkeit gewesen sein: eine solche Möglichkeit ist nicht völlig auszuschließen. Trotzdem rät alles ab von ihr: gerade die Überlieferung würde für diesen Fall eine merkwürdig treue und objektive sein müssen: wovon wir Gründe haben das Gegentheil anzunehmen. Einstweilen klafft ein Widerspruch zwischen dem Berg- See- und Wiesen-Prediger, dessen Erscheinung wie ein Buddha auf einem sehr wenig indischen Boden anmuthet, und jenem Fanatiker des

Angriffs, dem Theologen- und Priester-Todfeind, den Renan's Bosheit als „le grand maître en ironie“ verherrlicht hat. Ich selber zweifle nicht daran, dass das reichliche Maass Galle (und selbst von esprit) erst aus dem erregten Zustand der christlichen Propaganda auf den Typus des Meisters übergeflossen ist . . .“ (6,202). Man sieht jedenfalls, daß das „Christentum“ begrifflich nicht eindeutig ist. „Das Leben des Erlösers war nichts andres als *diese* Praktik, – sein Tod war nichts andres. . . . Er hatte keine Formeln, keinen Ritus für den Verkehr mit Gott mehr nöthig – nicht einmal das Gebet. . . . die *evangelische Praktik allein* führt zu Gott, sie eben *ist* „Gott“ – Was mit dem Evangelium *abgethan* war, das war das Judenthum der Begriffe „Sünde“, „Vergebung der Sünde“, „Glaube“, „Erlösung durch den Glauben“ – die ganze jüdische *Kirchen*-Lehre war in der „frohen Botschaft“ verneint (6,205.25 ff.).

## 4.

Schließlich ist dann doch in einem größeren Textzusammenhang von den „Priestern“ die Rede, nämlich in der „Dritten Abhandlung“ der „Genealogie der Moral“: „Was bedeuten asketische Ideale?“. Nach dem Durchgang der Betrachtung durch einige andere Varianten dieser Ideale sind es vom § 11 ab nur noch die „asketischen Priester“, welche die Aufmerksamkeit Nietzsches faszinieren – zu faszinieren scheinen, wie wir sehen werden. In ihnen sammelt sich alles, was in den vorausgehenden Texten des Buches über die Entstehung der Moral aus dem Ressentiment der Schlechtweggekommenen zu lesen ist. Aber eben die Gestalt des „Priesters“ bringt eine neue Note in das Bild.

Denn dieser Priester übt Macht aus. Er ist sozusagen selber mehr als nur ein landläufiges Produkt der Genealogie der Moral, wie sie uns Nietzsche bis dahin beschrieben hat. Und diese Macht besteht nicht nur darin – was an sich zur giftigen Wirkung der aus dem Ressentiment geborenen Moral gehört – daß sie auf die Starken wirkt und sie zugunsten der Schwachen und Kranken verunsichert, sondern der Priester übt diese Macht auf seinesgleichen aus. Er sucht die Kranken bis zu einem gewissen Grade unschädlich zu machen, indem er sie z. B. in eine Organisation zusammendrängt, in einer „Kirche“ sammelt und diszipliniert. Er ist nicht eigentlich ein Arzt, er bekämpft zwar das Leiden in dem Sinne, daß er die Unlust bekämpft, welche durch das Leiden erregt wird, aber er bekämpft nicht die Ursache desselben. Dieser Kampf mit dem Unlustgefühl sieht nun so aus, daß der Priester das Lebensgefühl ganz allgemein auf den niedrigsten Punkt herabsetzt, das Lebensgefühl – nach den Vorbildern im Tierreich – sozusagen in einen Winterschlaf (oder

auch Sommerschlaf) versetzt, welcher dem Lebewesen ein Minimum an Stoffverbrauch ermöglicht. Es gibt unschuldige Mittel gegen die Unlust des Leidens, wohl aber auch „schuldige“, die eben durch die Ausschweifungen des Schuldgefühls gekennzeichnet sind: alles wird mit Moral zugedeckt und geschönt. Die Einbuße an Vitalität und ursprünglicher Lebenslust geht mit dem Zugewinn an neuen und andersartigen Lustelementen Hand in Hand; die Verzückerung des Mystikers ist eine drastische Veranschaulichung einer weltabgewandten Lust.

Es kommt in dem Drama der Moral durch den „asketischen Priester“ zu der paradoxen Umkehr: Der asketische Priester hilft leben! Er erregt stärkste lebensbejahende Triebe, wenn auch eigener Art und in vorsichtiger Dosierung. So organisiert er z. B. den Herdentrieb; denn während die Starken ihrer Natur nach auseinanderstreben, um einzeln auf sich selbst zu stehen, streben die Schwachen zueinander und folgen ihrem Herdentrieb. Sie bilden Gemeinden und erleben darin ein neues und eigenes Machtgefühl. Es klingt schlimm: Der asketische Priester übt Macht über eine Herde der Mißratenen, der er als Hirte vorangeht. Mag dieser Herde auch ein Nein zum Leben zugrunde liegen, so tritt doch eine Fülle zarterer Ja's zum Leben durch das Walten des Priesters ans Licht (5,367).

Wir haben es in ihm mit einem Gegentypus des Lebens zu tun. Dieses unser Leben ist für ihn nur die Brücke für ein anderes, besseres Dasein. Daher der Kampf der Kranken gegen die Gesunden (5,370), daher ist die Herrschaft über die Leidenden das Reich des asketischen Priesters. Aber darauf gründen auch die Vorzüge, ja, darauf gründet sich geradezu die Notwendigkeit des Priesters und sein Recht zum Dasein. Er erweist sich als schaffender Psychologe (5,329f.), er weiß Wege aus dem – von ihm sorgsam gepflegten – Schuldgefühl zu einem guten Gewissen. Der asketische Priester ist der Meister der religiösen Interpretation, das wenn auch von der Sünde getrübt Leben wurde durch ihn wieder sehr interessant. Der asketische Priester ist der alte große Zauberer im Kampf mit der Unlust der verdorbenen Gesundheit. Und so hat der Priester, unterschieden von den anderen Kranken, seine verborgenen Vorzüge: er ist unversehrt in seinem Willen zur Macht (5,372), auch er muß Kriege führen, wenn auch anderer Art, er ist ein Richtungsveränderer des Ressentiment (5,373), er „ist die erste Form des *delikateren* Thiers, das leichter noch verachtet als hasst“ (5,372). Man sieht, daß der Gegentypus des Lebens, der im asketischen Priester verkörpert ist, sehr weit reicht. Die „drei großen Prunkworte des asketischen Ideals sind Armuth, Demuth, Keuschheit: und nun sehe man sich einmal das Leben aller großen fruchtbaren erfinderischen Geister aus der Nähe an, – man wird darin alle drei bis zu einem gewissen Grade immer wiederfinden.“ (5,352). Aber Nietzsche will nun nicht wahrhaben, daß das „etwa deren Tugenden wären – was hat diese Art