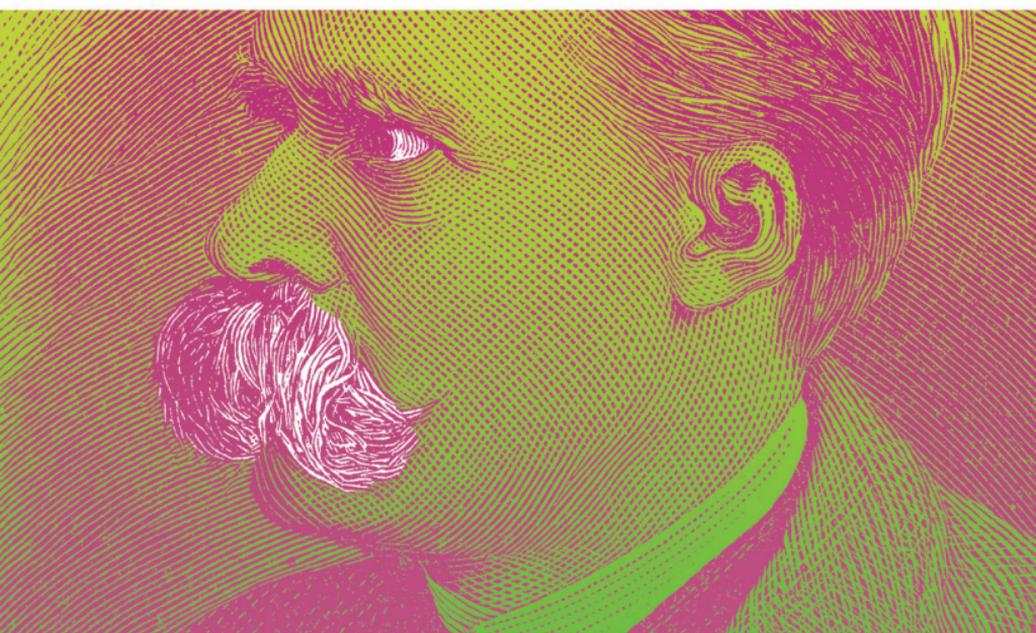


**Friedrich
Nietzsche**

**Also sprach
Zarathustra**



Kröner

K

KRÖNERS TASCHENAUSGABE BAND 75

Friedrich Nietzsche
Also sprach Zarathustra

Ein Buch für Alle und Keinen

Neu herausgegeben und eingeleitet
von Felix Christen

19., vollständig neu bearbeitete Auflage

ALFRED KRÖNER VERLAG STUTTGART

Friedrich Nietzsche

Also sprach Zarathustra

Neu herausgegeben und eingeleitet von Felix Christen

19., vollständig neu bearbeitete Auflage

Stuttgart: Kröner 2014

(Kröners Taschenausgabe; Band 75)

ISBN Druck: 978-3-520-07519-2

ISBN E-Book: 978-3-520-07591-8

Unser gesamtes lieferbares Programm sowie viele weitere
Informationen finden Sie unter www.kroener-verlag.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwendung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlages. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2014 by Alfred Kröner Verlag Stuttgart

Datenkonvertierung E-Book: Alfred Kröner Verlag, Stuttgart

Inhalt

Einleitung	IX
Zur Entstehung	XII
Zur Deutung	XXI
Zur Rezeption	XXXIII
Zur Textgestalt	XXXIX
Literaturhinweise	XL

ERSTER TEIL

Zarathustra's Vorrede	3
Vom Übermenschen und vom letzten Menschen	5
Die Reden Zarathustra's	23
Von den drei Verwandlungen	25
Von den Lehrstühlen der Tugend	28
Von den Hinterweltlern	31
Von den Verächtern des Leibes	35
Von den Freuden- und Leidenschaften	37
Vom bleichen Verbrecher	39
Vom Lesen und Schreiben	42
Vom Baum am Berge	44
Von den Predigern des Todes	47
Vom Krieg und Kriegsvolke	49
Vom neuen Götzen	51
Von den Fliegen des Marktes	54
Von der Keuschheit	58
Vom Freunde	60
Von tausend und Einem Ziele	63
Von der Nächstenliebe	66
Vom Wege des Schaffenden	68
Von alten und jungen Weiblein	71

Vom Biss der Natter..	74
Von Kind und Ehe..	76
Vom freien Tode.	79
Von der schenkenden Tugend..	82

ZWEITER THEIL.

Das Kind mit dem Spiegel..	91
Auf den glückseligen Inseln.	94
Von den Mitleidigen.	97
Von den Priestern.	100
Von den Tugendhaften..	103
Vom Gesindel.	107
Von den Taranteln.	110
Von den berühmten Weisen.	114
Das Nachtlied.	117
Das Tanzlied.	120
Das Grablied.	123
Von der Selbst-Ueberwindung..	127
Von den Erhabenen..	131
Vom Lande der Bildung..	134
Von der unbefleckten Erkenntniss..	137
Von den Gelehrten.	141
Von den Dichtern.	144
Von grossen Ereignissen..	148
Der Wahrsager..	152
Von der Erlösung..	156
Von der Menschen-Klugheit.	162
Die stillste Stunde.	166

DRITTER THEIL.

Der Wanderer.	173
Vom Gesicht und Räthsel.	177
Von der Seligkeit wider Willen..	183
Vor Sonnen-Aufgang..	187

Von der verkleinernden Tugend.	191
Auf dem Oelberge..	197
Vom Vorübergehen.	201
Von den Abtrünnigen.	205
Die Heimkehr..	210
Von den drei Bösen..	214
Vom Geist der Schwere.	219
Von alten und neuen Tafeln.	224
Der Genesende.	246
Von der grossen Sehnsucht..	253
Das andere Tanzlied..	256
Die sieben Siegel.	261

VIERTER UND LETZTER THEIL.

Das Honig-Opfer.	269
Der Nothschrei..	273
Gespräch mit den Königen..	277
Der Blutegel.	282
Der Zauberer.	286
Ausser Dienst.	293
Der hässlichste Mensch.	298
Der freiwillige Bettler.	304
Der Schatten..	309
Mittags.	313
Die Begrüssung..	317
Das Abendmahl..	323
Vom höheren Menschen.	326
Das Lied der Schwermuth.	338
Von der Wissenschaft.	343
Unter Töchtern der Wüste.	347
Die Erweckung..	353
Das Eselsfest.	357
Das Nachtwandler-Lied..	361
Das Zeichen.	370
Zeittafel	374

Einleitung

Im Vorwort zu seiner späten Selbstdeutung *Ecce homo* (entst. 1888/89) bezeichnet Nietzsche seine ursprünglich in vier Teilen erschienene philosophische Dichtung *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* nicht nur als das bedeutendste seiner eigenen Werke, sondern nennt sie auch das »höchste« und »tiefste« Buch überhaupt:

Innerhalb meiner Schriften steht für sich mein Zarathustra. Ich habe mit ihm der Menschheit das grösste Geschenk gemacht, das ihr bisher gemacht worden ist. Dies Buch, mit einer Stimme über Jahrtausende hinweg, ist nicht nur das höchste Buch, das es giebt, das eigentliche Höhenluft-Buch – die ganze Thatsache Mensch liegt in ungeheurer Ferne unter ihm –, es ist auch das tiefste, das aus dem innersten Reichthum der Wahrheit heraus geborene, ein unerschöpflicher Brunnen, in den kein Eimer hinabsteigt, ohne mit Gold und Güte gefüllt heraufzukommen. (KSA 6, 259)¹

1 Nietzsches Werke und Briefe werden im Folgenden nach der Ausgabe *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari (München/Berlin/New York ²1988), unter der Sigle KSA sowie nach der Ausgabe *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari (München/Berlin/New York ²2003), unter der Sigle KSB jeweils mit Angabe von Bandnummer und Seitenzahl in runden Klammern zitiert. Auf *Nietzsches Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Berlin/New York 1967ff.), wird unter der Sigle KGW mit Angabe von Abteilung, Bandnummer und Seitenzahl verwiesen. Seitenangaben zu *Also sprach Zarathustra* beziehen sich durchgehend auf die vorliegende Ausgabe. Nachweise aus der umfangreichen Forschungsliteratur werden mit dem Namen des Verfassers, dem Erscheinungsjahr und gegebenenfalls der Seitenangabe in Klammern vermerkt; die vollständigen Angaben finden sich in den nachfolgenden Literaturhinweisen.

Die überbordende – hyperbolische und ›auto-eulogische‹ (Sloterdijk 2001, 43) – Rhetorik, die Nietzsche in dieser und einer ganzen Reihe von Passagen in *Ecce homo* ebenso wie in den späten Briefen aufbietet, um seinen bei Erscheinen kaum beachteten *Zarathustra* zu kanonisieren, wird allerdings bei näherem Hinsehen in einer Sprache vorgetragen, die zugleich subtiles Echo und präzise Deutung ist. Dass das Werk ein Geschenk sei, schließt eng an Zarathustras Rede an die Sonne an, die den ersten Teil von *Also sprach Zarathustra* eröffnet, sowie an die Rede »Von der schenkenden Tugend«, die diesen Teil emphatisch beschließt und von Nietzsche im Vorwort zu *Ecce homo* nach dem oben angeführten Passus auch zitiert wird. Zarathustra führt in dieser Rede die »schenkende Tugend« über den sowohl verbildlichen als auch in der Sache begründeten Umweg einer Beschreibung des Goldes ein: »Sagt mir doch: wie kam Gold zum höchsten Werthe? Darum, dass es ungemein ist und unnützlich und leuchtend und mild im Glanze; es schenkt sich immer. / Nur als Abbild der höchsten Tugend kam Gold zum höchsten Werthe. Goldgleich leuchtet der Blick dem Schenkenden.« Und weiter heißt es: »Ungemein ist die höchste Tugend und unnützlich, leuchtend ist sie und mild im Glanze: eine schenkende Tugend ist die höchste Tugend.« (S. 82) Indem der späte Nietzsche den *Zarathustra* als Geschenk verstanden wissen will, entspricht dessen Veröffentlichung in seiner Selbsteutung ebendieser »schenkenden Tugend«; und auch die zunächst etwas befremdliche Wendung von »Gold und Güte« entspricht dem in der Sache – den sich überkreuzenden Eigenschaften – begründeten Vergleich zwischen Gold und dem milden Glanz des Schenkens. Während die damit angesprochene Tiefe des Buches mit dem ›unerschöpflichen Brunnen‹ ein im *Zarathustra* relativ häufig sich findendes Bild aufgreift und weiterführt, ist auch Nietzsches Rede vom ›höchsten Buch‹ nicht als bloße Selbststilisierung zu verstehen. Vielmehr bezieht sich die Wendung vom »Höhenluft-Buch« auf dessen Distanz zur

»Thatsache Mensch« – und das heißt bei Nietzsche auch: zu dessen philosophischem Begriff –, die »in ungeheurer Ferne unter ihm« liege. Diese vertikale Achse – die Bewegung in die Höhe oder Tiefe – ist grundlegend für die Struktur des *Zarathustra*. Sie umfasst Zarathustras anfänglichen Gang ins Gebirge und seinen daran anschließenden Abstieg zu den Menschen – seinen »Untergang« – ebenso wie die Rede vom ›Übermenschen‹, der nicht wesentlich inhaltlich bestimmt wird, sondern eine vertikal entworfene Orientierung anzeigt, die über die Bestimmung des Menschen als Substanz, als Wesenseinheit, hinausweist (Figal 1999, 211; Pippin 2012, 169). Nietzsche umreißt eine Denkfigur, die an die Stelle des Gottesglaubens tritt und eine ›Transzendenz‹, also im wörtlichen Sinne eine Übersteigerung entwirft, die gleichwohl – anders als ein jenseitiger Gott – immanent ist, auf der Erde bleibt.

Im Vorwort zu *Ecce homo* fügt Nietzsche sogleich die doppelte Klarstellung hinzu, dass die Zarathustra-Figur weder Prophet noch Fanatiker sei:

Hier redet kein »Prophet«, keiner jener schauerlichen Zwitter von Krankheit und Willen zur Macht, die man Religionsstifter nennt. Man muss vor Allem den Ton, der aus diesem Munde kommt, diesen halkyonischen Ton richtig hören, um dem Sinn seiner Weisheit nicht erbarmungswürdig Unrecht zu thun. [...]

Hier redet kein Fanatiker, hier wird nicht »gepredigt«, hier wird nicht Glaube verlangt: aus einer unendlichen Lichtfülle und Glückstiefe fällt Tropfen für Tropfen, Wort für Wort – eine zärtliche Langsamkeit ist das tempo dieser Reden. (KSA 6, 259f.)

Der Autor weist an dieser Stelle nicht nur eine religiös-ideologische Deutung des *Zarathustra* zurück. Er umreißt auch eine jener Vereinnahmung entgegengesetzte Lektüre, die, um den »Sinn« zu finden, den »halkyonischen Ton« richtig hören müsse – den leichtfüßigen, übermütigen Ton der Reden (KSA 6, 344). Das ist durchaus auch als entschiedener Hin-

weis auf die literarische Form des *Zarathustra* zu verstehen, der mehr noch als die übrigen, überhaupt wesentlich von der Form her entworfenen Werke Nietzsches sich zwischen Philosophie und Literatur bewegt. Die Aufgabe einer Interpretation der philosophischen Dichtung *Also sprach Zarathustra*, für die er ein rechtes Hören veranschlagt, ist deshalb groß und komplex genug, um Nietzsche zu bewegen, für sie die Einrichtung eigener Lehrstühle vorherzusehen (KSA 6, 298) – was angesichts der mittlerweile vorliegenden, beinahe unüberschaubaren Fülle an Forschung zu Nietzsches Werken und Nachlass nicht mehr gänzlich überzogen anmutet, aber auch mit der Furcht vor Un- oder Missverständnis gegenüber seiner »wunderliche[n] Art von ›Moral-Predigten‹« (KSB 6, 321) zusammenhängen dürfte. Noch vor Erscheinen des ersten Teils des *Zarathustra* zeigt sich Nietzsche mitunter um dessen rechtes Verständnis besorgt. In einem Brief an seinen Schulfreund Carl von Gersdorff von Ende Juni 1883 – in Erwartung der Auslieferung des ersten und unmittelbar vor der Niederschrift des zweiten Teils – hebt er deshalb nachdrücklich die philosophische Bedeutung des Werks hervor: »Laß Dich durch die legendenhafte Art dieses Büchleins nicht täuschen: hinter all den schlichten und seltsamen Worten steht mein tiefster Ernst und meine ganze Philosophie.« (KSB 6, 386)

Zur Entstehung

Die Entstehung von Nietzsches *Zarathustra* ist relativ gut dokumentiert. Ausführliche Darstellungen finden sich in der *Kritischen Studienausgabe* (KSA 14, 279–282) sowie, darauf aufbauend, im »Nachbericht« zum *Zarathustra*-Band der *Kritischen Gesamtausgabe* (KGW IV 2, 943–978); weiterführende und erweiternde Erläuterungen haben Villwock (2001b) und – zur Geschichte der Drucklegung – Schaberg (2002, 123–162) vorgelegt. Nietzsche selbst hat die Entstehung

des *Zarathustra* als eine Art Elternschaft allegorisiert, in der nach der Redewendung *aut liberi aut libri* – »entweder Kinder oder Bücher« – das Buch an die Stelle des Kindes tritt. In einer Reihe von Briefen und Fragmenten spricht er von seinem »Sohn Zarathustra« – was eine »Vaterschaft« nahelegt, die Nietzsche in einem der nachgelassenen Fragmente von 1886/87 denn auch benennt: »Für meinen Sohn Zarathustra verlange ich Ehrfurcht; und es soll nur den Wenigsten erlaubt sein, ihm zuzuhören. Über mich dagegen seinen »Vater« – darf man lachen, wie ich selbst es thue: das gehört Beides sogar zu meinem Glücke.« (KSA 12, 234) Die Elternschaft wird in *Ecce homo* dann auch als Schwanger- und Mutterschaft ausgedeutet – was nicht ganz frei von Ironie bleibt: »Rechne ich dagegen von jenem Tage an vorwärts,« – dem Augusttag 1881, an dem Nietzsche den Gedanken der »ewigen Wiederkunft« erstmals notiert –

bis zur plötzlichen und unter den unwahrscheinlichsten Verhältnissen eintretenden Niederkunft im Februar 1883 – die Schlusspartie, dieselbe, aus der ich im Vorwort ein paar Sätze citiert habe, wurde genau in der heiligen Stunde fertig gemacht, in der Richard Wagner in Venedig starb – so ergeben sich achtzehn Monate für die Schwangerschaft. Diese Zahl gerade von achtzehn Monaten dürfte den Gedanken nahelegen, unter Buddhisten wenigstens, dass ich im Grunde ein Elefanten-Weibchen bin. (KSA 6, 335f.)

Nietzsches Bekanntschaft mit dem historischen Zarathustra – dem altiranischen Religionsstifter, der von den Griechen Zoroaster genannt wurde und im 2. oder 1. vorchristlichen Jahrtausend lebte – ist aufgrund eines Exzerpts aus den 1869 erschienenen *Beiträgen zur vergleichenden Religionswissenschaft* des Orientalisten Max Müller spätestens auf das Jahr 1870 oder 1871 anzusetzen (Montinari 1982, 79). Nietzsche exzerpiert: »Die Religion des Zoroaster hätte, wenn Darius nicht überwunden wäre, Griechenland beherrscht.« (KSA 7, 106) Im darauffolgenden Notat – wiederum ein Exzerpt aus Müllers *Beiträgen* – findet sich ein noch kaum vernehmbarer

Anklang an seine spätere Zarathustra-Konzeption: »Der Par-si [der Anhänger Zarathustras] glaubt an einen Gott, an den er seine Gebete richtet: Seine Moral – Reinheit der Gedanken, der Worte, der Handlungen.« Obgleich noch in einem moralisch-religiösen Kontext, von dem sich Nietzsche im *Zarathustra* entschieden absetzt, ist die »Reinheit der Gedanken, der Worte, der Handlungen« doch auch verstehbar als Verweis auf eine Praxis der – hier noch moralisch überformten – Redlichkeit, die dann sein Zarathustra mit der Reinheit zusammendenkt und in der Rede »Von den Hinterweltlern« zur »jüngste[n] der Tugenden« bestimmt (S. 33). Nietzsche ist außerdem seit 1871 mit Friedrich Creuzers Darstellung der *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* (1810–12) vertraut – auf die er sich bei seinen Vorlesungen über den »Gottesdienst der Griechen« im Wintersemester 1875/76 stützt –, worin die zoroastrische Religion ausführlich dargestellt wird (Janz ²1993, Bd. 2, 222 u. 230). Entscheidender aber als die Bekanntschaft mit der orientalistischen Forschung zu Zarathustra dürfte eine Stelle in den *Essays* (1841/44) des von Nietzsche hochgeschätzten Ralph Waldo Emerson sein, die er anstreicht und mit der Randbemerkung »Das ist es!« versieht (KWG IV 2, 950). Der Passus bei Emerson lautet mit den Unterstreichungen Nietzsches in dessen Handexemplar:

Wie leicht lesen wir in alten Büchern, wo der Menschen noch wenige waren, von den niedrigsten Handlungen der Patriarchen. Wir verlangen, daß ein Mensch so groß und säulenförmig in der Landschaft dastehe, daß es berichtet zu werden verdiente wenn er aufstünde und seine Lenden gürtete und einem andern solchen Ort zueilte. Die glaubwürdigsten Bilder scheinen uns die von großen Menschen zu sein, die bei ihrem ersten Erscheinen schon die Oberhand hatten, und die Sinne überführten; wie es dem morgenländischen Weisen erging, der gesandt war, die Verdienste des Zarathustra oder Zoroaster zu erproben. Als der Weise von Yunnan in Balk ankam, so erzählen uns die Perser, setzte Gustasp einen Tag an, an dem die Mobeds eines jeden Landes sich versammeln sollten,

und ein goldener Stuhl wurde für den Weisen aus Yunnan in Bereitschaft gehalten. Darauf trat der allgemein geliebte Yezdam, der Prophet Zaratustra in die Mitte der Versammlung. Der Weise von Yunnan sagte, als er jenes Oberhaupt erblickte: »Diese Gestalt und dieser Gang und Haltung können nicht lügen, und nichts als Wahrheit kann daraus hervorgehen.« Plato sagt, es sei unmöglich, den Kindern Gottes nicht Glauben zu schenken, »auch wenn sie ohne wahrscheinliche oder nöthige Argumente sprechen sollten«. (Emerson: *Versuche (Essays)*, Hamburg 1858, 351, zitiert nach dem Faksimile bei Villwock 2001b, 17)

Der Eintritt der namentlich genannten Zarathustra-Gestalt in Nietzsches Werk im engeren Sinne – also in die von Nietzsche selbst publizierten Texte – findet sich allerdings erst im letzten Aphorismus der 1882 veröffentlichten, ersten Ausgabe der *Fröhlichen Wissenschaft*. Der Aphorismus 342 mit dem Titel »Incipit tragoedia« ist bereits weitgehend identisch mit dem Beginn von *Also sprach Zarathustra*. Dabei ist es aufschlussreich zu sehen, dass in einem dazugehörigen Fragment vom August 1881 die Bezüge zur historischen bzw. legendenhaften Überlieferung noch expliziter sind; im Fragment heißt es: »Zarathustra, geboren am See Urmi, verliess im dreissigsten Jahre seine Heimat, gieng in die Provinz Aria und verfasste in den zehn Jahren seiner Einsamkeit im Gebirge den Zend-Avesta.« (KSA 9, 519) Die Nennung der »Provinz Aria« ebenso wie der Hinweis auf den *Schriftsteller Zarathustra*, den Autor des »Zend-Avesta«, finden sich im veröffentlichten Aphorismus der *Fröhlichen Wissenschaft* nicht mehr; nur den »See Urmi« lässt Nietzsche im publizierten Text stehen. Im ersten Teil des *Zarathustra* ersetzt er auch den Namen »Urmi«, stattdessen ist vom »See seiner Heimat« die Rede. Die historisch-geographischen Bezüge, die Nietzsche durchaus bekannt waren, werden also für das veröffentlichte Werk *Also sprach Zarathustra* – das macht diese Passage augenfällig – sorgfältig getilgt. – Im Herbst 1881 wird Zarathustra dann zum Protagonisten einer Reihe von Hefteinträgen

Nietzsches, die in die *Fröhliche Wissenschaft* eingehen, wobei er den Namen Zarathustra, der sich in den Heften noch findet, für die Veröffentlichung durchgehend ersetzt (Montinari 1982, 84–90). Besonders bedeutsam ist, dass der »tolle Mensch«, der im berühmten Aphorismus 125 »Gott ist todt!« ruft, in der Aufzeichnung noch Zarathustra heißt; aber Nietzsche spart sich im veröffentlichten Text den Namen für den letzten Aphorismus der Sammlung auf.

In unmittelbarer zeitlicher Nähe zum Zarathustra-Fragment – ebenfalls im August 1881 – notiert Nietzsche einen Entwurf, den er mit dem Titel »Die Wiederkunft des Gleichen« versieht:

Das neue Schwergewicht: die ewige Wiederkunft des Gleichen. Unendliche Wichtigkeit unseres Wissen's, Irren's, unsrer Gewohnheiten, Lebensweisen für alles Kommende. Was machen wir mit dem Reste unseres Lebens – wir, die wir den grössten Theil desselben in der wesentlichsten Unwissenheit verbracht haben? Wir lehren die Lehre – es ist das stärkste Mittel, sie uns selber einzuverleiben. Unsre Art Seligkeit, als Lehrer der grössten Lehre. (KSA 9, 494)

Nietzsche unterzeichnet den Text mit der Angabe: »Anfang August 1881 in Sils-Maria, 6000 Fuss über dem Meere und viel höher über allen menschlichen Dingen!« In der *Fröhlichen Wissenschaft* wird dieser Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen im Aphorismus, der dem letzten Aphorismus über Zarathustra unmittelbar vorangeht, unter dem Titel »Das grösste Schwergewicht« entfaltet. Und in *Ecce homo* wird Nietzsche darauf bestehen, dass ihn mit der ewigen Wiederkunft der Grundgedanke der *Zarathustra*-Dichtung erreicht habe:

Ich erzähle nunmehr die Geschichte des Zarathustra. Die Grundconception des Werks, der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke, diese höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann –, gehört in den August des Jahres 1881: er ist auf ein Blatt hingeworfen, mit der Unterschrift: »6000 Fuss jenseits von Mensch und Zeit«. Ich gieng

an jenem Tage am See von Silvaplana durch die Wälder; bei einem mächtigen pyramidal aufgethürmten Block unweit Surlei machte ich Halt. Da kam mir dieser Gedanke. (KSA 6, 335)

Während Nietzsche sich an dieser Stelle der Erzählung der »Geschichte des Zarathustra« widmet – also der Erzählung *seines* Zarathustra: der Entstehung der *Zarathustra*-Dichtung –, wird der Gedanke der ewigen Wiederkunft nicht näher erläutert. In dem oben angeführten Entwurf, aus dem er selbst mehr oder weniger genau zitiert, sind allerdings zwei grundlegende Aspekte der Wiederkunft berührt: zum einen das Ethische, die »[u]nendliche Wichtigkeit unseres Wissen's, Irren's, unsrer Gewohnheiten, Lebensweisen für alles Kom-mende«, angesichts der Vorstellung, dass alles noch einmal und noch viele Male geschehen werde; zum anderen der Gedanke, dass die Wiederkunft gelehrt werden soll und gerade durch das Lehren der Lehrer selbst sich den Gedanken einverleiben könne. Als diesen Lehrer wird Nietzsche Zarathustra entwerfen.

Den ersten Teil von *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* konzipiert Nietzsche zunächst als eigenständiges, »ganz kleines Buch – hundert Druckseiten etwa« (KSB 6, 321), und schreibt dieses kleine Werk nach eigenen Angaben in gerade einmal »10 absolut heitern und frischen Januartagen« nieder (KSB 6, 333). Auch wenn diese Darstellung einigermaßen akkurat sein dürfte, sind der raschen Niederschrift doch umfangreiche Vorarbeiten vorausgegangen, auf die Nietzsche bei der Vollendung des Manuskripts zurückgreifen kann – ein Prinzip, das sich auch bei den folgenden Teilen des *Zarathustra* wiederholen wird (Montinari 1982, 5f., und 1988). Am 13. Februar 1883 preist er in einem Brief dem Verleger Ernst Schmeitzner in Chemnitz sein neues Werk zur Veröffentlichung an: »Es ist eine ›Dichtung‹ oder ein fünftes ›Evangelium‹ oder irgend Etwas, für das es noch keinen Namen gibt; bei weitem das Ernsteste und auch Heiterste meiner Erzeugnisse, und Jedermann zugänglich. So glaube ich denn, daß es eine ›sofortige Wirkung‹ thun wird«

(KSB 6, 327). Im selben Brief ist Nietzsche bereits um die Gestaltung des Buches besorgt:

Unsre »Bedingungen« des Verlags sind uns Beiden bekannt. Nur muß ich diesmal auf zwei Äußerlichkeiten besonderen Werth legen, weil dieses Buch als eine Spitze meiner bisherigen Bücher erscheinen soll. Bei ganz gleichem Formate und Drucke bitte ich um eine schwarze Linie, welche den Text jeder Seite einfaßt: so ist es einer Dichtung würdiger. Und dann: ein stärkeres Velin.

Geben Sie mir gefälligst eine umgehende Benachrichtigung, ob ich Ihnen das Werk schicken soll. Ich arbeite mit allen »Kräften« (oh meine Augen!) selber an der Abschrift, und will, daß im Falle Sie einverstanden sind, Teubner diese 6 Bogen in der größten Schnelligkeit absolvirt. (KSB 6, 328)

In ungeduldiger Erwartung der Drucklegung schickt er bereits am nächsten Tag, noch vor Schmeitzners Antwort, das Manuskript ab. Der Satz dauert allerdings länger als von Nietzsche erwartet; erst Ende April können er und Heinrich Köselitz, der ihm als Korrektor zur Seite steht, die Arbeit an den Korrekturbogen abschließen. Das genaue Erscheinungsdatum des ersten *Zarathustra* ist unbekannt und durch den Druck einer halben Million Kirchengesangsbücher verzögert worden, worüber sich Nietzsche in Briefen mehrfach bitter-ironisch äußert. Der Druck beginnt im Mai oder Juni, die Auslieferung folgt wohl erst Ende August 1883 (Villwock 2001b, 10), statt »u m O s t e r n« (KSB 6, 417), wie der Autor es sich gewünscht hatte.

Während Nietzsche noch ungeduldig auf die Auslieferung des *Zarathustra* wartet, arbeitet er bereits an einem zweiten Teil und weitert damit die Konzeption auf ein mehrteiliges Werk aus. In der ersten Julihälfte schreibt er den zweiten *Zarathustra* nieder und kann schon im August gemeinsam mit Heinrich Köselitz die Druckbogen korrigieren; am 3. September 1883 meldet er an Köselitz: »Der erste Theil Z<arathustra> ist jetzt endlich unterwegs, der zweite fertig gedruckt« – nicht ohne sogleich ein paar Druckfehler zu notieren »für den Fall einer

2^{ten} Auflage« (KSB 6, 445). Noch im selben Sommer beginnt Nietzsche die Arbeit am dritten Teil. Im Januar 1884 – früher als erwartet – ist die Arbeit daran beendet; er schreibt aus Nizza an seinen Verleger: »mein Zarathustra ist fertig: – es bedarf der Abschrift – es bedarf des Drucks. Ich hatte im vergangenen Jahr nicht daran mehr gedacht, daß die ungeheure Sache, den Schluß zu diesen beiden erste Theilen zu finden, mir schon diesen Winter (in ein paar Wochen, die Wahrheit zu sagen –) gelingen werde.« (KSB 6, 465) Kurz darauf läßt er Franz Overbeck in Basel wissen, dass er bereits »mitten im Abschreiben« sei: »Das Ganze ist somit genau im Verlaufe eines Jahrs entstanden: im strengeren Sinne sogar im Verlaufe von 3 × 2 Wochen.« (KSB 6, 466) Im Februar und März lesen Nietzsche und Köselitz wiederum beide Korrektur; im April 1884 erscheint der dritte *Zarathustra* wie die ersten beiden im Verlag von Ernst Schmeitzner.

Ogleich Nietzsche zunächst glaubt und in Briefen bekundet, mit dem dritten Teil seine *Zarathustra*-Dichtung vollendet zu haben, findet sich in den nachgelassenen Fragmenten vom Herbst 1883 neben einem Plan zum dritten Teil ein »Plan zum 4. Zarathustra« (KSA 10, 518). Die Anlage dieses Plans, der auch den Tod Zarathustras vorsieht, führt Nietzsche nicht aus; aber im Winter 1884/85 beginnt er nach längerer Unterbrechung die Arbeit an einem vierten Teil. Da er sich mittlerweile mit Schmeitzner überworfen hat, sucht er einen neuen Verleger und will den Verkauf der Restbestände seiner bisher bei Schmeitzner erschienenen Bücher erwirken. An seine Schwester schreibt er: »Nämlich: wenn Alles gut geht, habe ich im Januar einen Verleger und Drucker für den 4^{ten} Zarathustra nöthig. Bis dahin muß also der Verkauf gemacht sein, denn ich bringe keinen Verleger dazu, den 4^{ten} Theil zu drucken, wenn nicht die 3 ersten in seinen Händen sind.« (KSB 6, 557) Da die Übernahme der umfangreichen Restbestände durch einen anderen Verlag nicht glückt, sieht sich Nietzsche zunächst dazu veranlasst, einen neuen Titel zu wählen, der den direkten Zusammenhang mit den schon ge-

druckten Teilen unkenntlich macht (aber mit dem Haupttitel über dem Zarathustra-Fragment von August 1881 übereinstimmt): »Mittag und Ewigkeit / Erster Theil: / die Versuchung Zarathustra's« (KSB 7, 14). Es gelingt ihm allerdings nicht, einen Verleger zu finden, weshalb er den vierten Teil auf eigene Kosten als Privatdruck herausgibt. Im März 1885 schreibt er an Köselitz:

Es kommt vielleicht dieser Tage ein Druckbogen bei Ihnen an: seien Sie nicht ungeduldig, lieber Freund und helfen Sie mir auch dies Mal noch. Es ist der vierte und letzte Theil von »Also sprach Zarathustra«; der Titel, welchen ich Ihnen das letzte Mal brieflich meldete, war eine Verlegenheits-Auskunft in Hinsicht auf einen neuen Verleger. Damals nämlich suchte ich einen Verleger, und billigerweise hätte ich keinen »vierten Theil« anbieten können. Für das, was ich noch zu sagen habe comme poète-prophète, brauche ich eine andre Form als die bisherige; und es war eine harte Sache, mich um eines Verlegers willen zu einem solchen Titel zu entschließen. Genug, ich fand keinen Verleger und drucke nun mein Finale auf eigene Kosten. Dafür nur in wenig Exemplaren und nicht für die »Öffentlichkeit«. Bitte, schreiben und sprechen auch Sie nicht davon, daß es einen 4^{ten} Zarathustra giebt. (KSB 7, 21)

Der vierte Teil erscheint schließlich im April 1885 als Privatdruck von vermutlich 45 Exemplaren, von denen Nietzsche neun verschenkt (Schaberg 2002, 145–147). Der Brief an Köselitz zeigt dabei den prekären Status des vierten Teils zwischen Geheimhaltung und Veröffentlichung: Einerseits bemüht sich Nietzsche zunächst darum, den vierten Teil regulär in einem Verlag publizieren zu können; er nennt ihn den »vierten und letzten Teil« von *Also sprach Zarathustra* und verlangt von der Druckerei dieselbe Ausstattung wie für den dritten. Andererseits legt er größten Wert darauf, dass nur die engsten Vertrauten ein Exemplar erhalten, und will im Dezember 1888 auch diese Exemplare »wieder zurückhaben, um dies ineditum gegen alle Zufälle von Leben und Tod sicher zu stellen« und es erst »nach ein Paar Jahrzehnten welt-

historischer Krisen« herauszugeben (KSB 8, 514f.). Auch die von Nietzsche verantwortete Neuauflage von 1886 verwendet den vierten Teil nicht; allerdings handelt es sich lediglich um einen Titelaufgabe, für welche die Restbestände zu einem Buch mit drei Teilen zusammengebunden werden. Obschon der vierte Teil in allen Ausgaben seit der von Heinrich Köselitz verantworteten von 1892 mit abgedruckt wird, auch in der vorliegenden, ist deshalb bei einer Deutung stets mitzubedenken, dass es sich für Nietzsche beim vierten *Zarathustra* zuletzt nicht mehr um ein Buch »für Alle und Keinen«, sondern nur mehr für »Keinen« gehandelt hat.

Zur Deutung

Nietzsches *Zarathustra* ist, wie die Literaturwissenschaftlerin Anke Bennholdt-Thomsen in ihrer Studie *Nietzsches ›Also sprach Zarathustra‹ als literarisches Phänomen* (1974) erstmals umfassend dargestellt hat, wesentlich von der Form her zu verstehen, die epische, dramatische und lyrische Elemente verbindet und einen Verständigungs- und Erkenntnisprozess abbildet. Die rhetorische Gestalt der Reden Zarathustras, die an Nietzsches frühe Überlegungen zur Rhetorik anschließt (Naumann 1985; Gasser 1992), ebenso wie die Erzähllogik des Werks, die für eine Deutung stets zu berücksichtigen ist, sind nicht als Umhüllung, als bloßes Beiwerk zu einem gedanklichen Gehalt zu verstehen, der von seiner besonderen Gestalt unabhängig wäre. Vielmehr erschließt sich der Gehalt erst *in* der Form – ohne deswegen vollkommen mit ihr zusammenzufallen und damit die Unterscheidung von philosophischen Einsichten und der Rhetorik, Stilistik und Erzählstruktur des publizierten Werks vollständig zu verunmöglichen (Naumann 2001, 48). Auch aufgrund dieser nicht leicht zu erschließenden formalen und erzählerischen Gestaltung wäre eine direkte Identifikation der Lehren Zarathustras – oder gar einzelner Sätze, die er vorbringt – mit

den von Nietzsche selbst vertretenen Ansichten nicht plausibel. Nach dem Privatdruck des vierten Teils stellt der Autor in einem Brief an seine Schwester unmissverständlich klar, dass sein eigenes Denken nicht mit Zarathustras Reden zusammenfällt: »Glaube ja nicht, daß mein Sohn Zarathustra meine Meinungen ausspricht. Er ist eine meiner Vorbereitungen und Zwischen-Akte. – Verzeihung!« (KSB 7, 48)

Dass sich die *Zarathustra*-Dichtung nicht von selbst versteht, hat Nietzsche in den Begriff des »Kommentars« gefasst, als den er – freilich erst nachträglich – sein übriges Werk im Verhältnis zum *Zarathustra* gesehen hat:

Beim Durchlesen von »Morgenröthe« und »fröhlicher Wissenschaft« fand ich übrigens, daß darin fast keine Zeile steht, die nicht als Einleitung, Vorbereitung und Commentar zu genanntem Zarathustra dienen kann. Es ist eine *T h a t s a c h e*, daß ich den Commentar vor dem Text gemacht habe – – (KSB 6, 496)

Dieses Verhältnis von Text und Kommentar schreibt er in den Abhandlungen *Zur Genealogie der Moral* (1887) fort, indem er der dritten Abhandlung eine Stelle aus dem *Zarathustra* voranstellt und die Abhandlung selbst als deren »Commentar« bezeichnet (KSA 5, 256). Die Deutung geht dabei für Nietzsche auch mit einem »Erraten« einher (Brotbeck 1990). An seine »hochverehrte Freundin« Malvida von Meysenbug schreibt er im Juni 1884: »Was ich will, das wird Ihnen mein Sohn Zarathustra zwar nicht sagen, aber zu rathen aufgeben; vielleicht ist es zu errathen.« (KSB 6, 509f.) Das Raten spielt im *Zarathustra* selbst eine bedeutende Rolle; es korrespondiert mit den Rätseln, die Zarathustra seinen Zuhörern aufgibt. Im Abschnitt »Vom Gesicht und Räthsel« unterrichtet er sie in der rechten Weise der Deutung, noch bevor er eine Vision, das »Gesicht«, erzählt (Groddeck 1994, 311f.). Er trägt ein Rätsel vor, dessen Bedeutung zu erraten sei – nicht Schritt für Schritt zu erschließen: »denn nicht wollt ihr mit feiger Hand einem Faden nachtasten; und, wo ihr errathen könnt, da hasst ihr es, zu erschliessen« (S. 177). »Raten« ist im Übrigen mit dem englischen Wort für »lesen«, *to read*,

verwandt (Brotbeck 1990, 159), und selbst wenn Nietzsche diese etymologische Verwandtschaft nicht bekannt gewesen sein sollte, bestimmt er doch das Raten auch als Element des Lesens, wenn er in *Jenseits von Gut und Böse* (1886) von der »Kunst« schreibt, die »in jedem guten Satze steckt, – Kunst, die errathen sein will, sofern der Satz verstanden sein will!« (KSA 5, 189)

Die Deutung von Zarathustras Reden ist deshalb sowohl ein Problem für den Leser als auch eine Problematik innerhalb des Textes, also für den Lehrer Zarathustra und seine Zuhörer. Zarathustra sieht sich nach zehn Jahren, die er einsam im Gebirge verbracht hat, vor die dreifache Aufgabe gestellt, zu bestimmen, *was* er lehren will, *wem* er etwas lehren soll und *auf welche Weise* er etwas lehren kann. Im ersten Abschnitt, »Zarathustra's Vorrede«, ist er seiner »Weisheit überdrüssig« und will »verschenken und austheilen« (S. 5) – so hält er nach einem Gespräch mit einem Einsiedler in der nächsten Stadt vor dem »Volk«, das sich »auf dem Markte« versammelt hat, um einen Seiltänzer zu sehen, die Rede »Vom Übermenschen und vom letzten Menschen« (so der Titel der Vorrede im Inhaltsverzeichnis des Erstdrucks, KGW VI 4, 982). Seine Zuhörer indes zeigen sich vom Pathos und der feingliedrigen Rhetorik seines Vortrags unbeeindruckt: »Als Zarathustra so gesprochen hatte, schrie Einer aus dem Volke: ›Wir hörten nun genug von dem Seiltänzer; nun lasst uns ihn auch sehen!‹ Und alles Volk lachte über Zarathustra. Der Seiltänzer aber, welcher glaubte, dass das Wort ihm gälte, machte sich an sein Werk.« (S. 10) Obwohl Zarathustra nun in der Fortsetzung seiner Rede das Schauspiel des Seiltänzers unvermittelt aufgreift, indem er feststellt, dass der Mensch ein Seil sei, »geknüpft zwischen Thier und Übermensch, – ein Seil über einem Abgrunde« (ebd.), wird auch diese Weiterführung kaum zur Kenntnis genommen: »Als Zarathustra diese Worte gesprochen hatte, sahe er wieder das Volk an und schwieg. ›Da stehen sie‹, sprach er wieder zu seinem Herzen, ›da lachen sie: sie verstehen mich nicht, ich bin nicht der

Mund für diese Ohren.[<]« (S. 12) Der letzte Teil seiner »Vorrede«, zu dem Zarathustra sogleich ansetzt, wird zwar nicht mehr verlacht, aber gänzlich missverstanden, denn den »letzten Menschen«, den er das »Verächtlichste« nennt, begreifen seine Zuhörer sofort als ihr Ideal. Das Lehren wird damit in der Handlung des *Zarathustra* problematisch; das »Also« in der Wendung »Also sprach Zarathustra«, mit der die einzelnen Reden beschlossen werden, wird konterkariert durch das »Als« der Erzählung, mit dem das Buch beginnt und das den Text strukturiert. Man könne darum vermuten, bemerkt Werner Stegmaier in seinen Ausführungen zu Nietzsches »Anti-Lehren«, »daß Nietzsche im *Zarathustra* das Lehren von Lehren selbst und damit das Verstehen und notwendige Mißverstehen als solches zum Problem machte.« (Stegmaier 2012, 145) Nietzsches *Zarathustra* bringt nicht einfach einen Gedanken zur Darstellung, sondern bringt »in eins damit und dem zuvor die Problematik, die mit der Mitteilung eben dieses Gedankeninhalts verbunden ist«, zur Sprache (Bennholdt-Thomsen 1974, 24).

Dabei ist wesentlich, dass das Misslingen von Reden nicht nur dem zeitweiligen Unverständnis des Publikums geschuldet ist, sondern Zarathustra auch selbst einen Erkenntnisprozess durchläuft und seine Aufgabe als Lehrer kritisch hinterfragt. Obgleich ihm noch in der »Vorrede« aufgeht, dass er Gefährten braucht, die er in seinen Jüngern, die er zuweilen als seine »Freunde« apostrophiert, auch findet, endet der erste Teil des *Zarathustra* mit dem vorläufigen Abschied von den Jüngern, den Zarathustra auch dazu benutzt, das Verhältnis zur Schülerschaft infrage zu stellen:

Allein gehe ich nun, meine Jünger! Auch ihr geht nun davon und allein! So will ich es.

Wahrlich, ich rathe euch: geht fort von mir und wehrt euch gegen Zarathustra! Und besser noch: schämt euch seiner! Vielleicht betrog er euch.

Der Mensch der Erkenntnis muss nicht nur seine Feinde lieben, sondern auch seine Freunde hassen können.

Man vergilt einem Lehrer schlecht, wenn man immer nur der Schüler bleibt. Und warum wollt ihr nicht an meinem Kranze rupfen?

Ihr verehrt mich; aber wie, wenn eure Verehrung eines Tages umfällt? Hütet euch, dass euch nicht eine Bildsäule erschlage!

Ihr sagt, ihr glaubt an Zarathustra? Aber was liegt an Zarathustra! Ihr seid meine Gläubigen: aber was liegt an allen Gläubigen!

Ihr hattet euch noch nicht gesucht: da fandet ihr mich. So thun alle Gläubigen; darum ist es so wenig mit allem Glauben.
(S. 86)

Zarathustra heißt seine Schüler »mich verlieren und euch finden; und erst, wenn ihr mich Alle verleugnet habt, will ich euch wiederkehren.« (S. 86) Diese durchaus selbstkritische Rede des Lehrers Zarathustra wiederholt und unterstreicht Nietzsche, indem er den zweiten Teil mit einem Zitat daraus beginnen lässt und das Vorwort zu *Ecce homo* mit ebendieser Passage beschließt (KSA 6, 261).

Zu Beginn des zweiten Teils kehrt Zarathustra unter die Menschen zurück, denn er hat einen Traum vom »Kind mit dem Spiegel«, in dem er im Spiegel statt sich selbst nur »eines Teufels Fratze und Hohnlachen« sieht (S. 91), und deutet für sich den Traum so, dass seine Lehre in Gefahr sei, entstellt zu werden. Er beginnt eine neue Reihe von Reden, in denen er sich unter anderem dem Mitleid, den Priestern, den berühmten Weisen und den Gelehrten zuwendet und den »Willen zur Wahrheit« des Erkennenden als »Willen zur Macht« freilegt. Aber auch diese Rückkehr ist nicht dauerhaft; in der Rede »Die stillste Stunde« am Ende des zweiten Teils kündigt Zarathustra seinen Freunden an, dass er wieder »in seine Einsamkeit« zurückkehren müsse, und erzählt, wie er am vorhergehenden Tag, »zur stillsten Stunde«, einem »Flüstern« geantwortet habe: »Noch versetzte mein Wort keine Berge, und was ich redete, erreichte die Menschen nicht. Ich gieng wohl zu den Menschen, aber noch langte ich nicht bei ihnen an.« (S. 167) Im dritten Teil beginnt er sich von den Men-

schen – von seinen Freunden ebenso wie seinen Feinden, denen er im zweiten Teil ebenfalls Reden vorträgt – ganz in die Einsamkeit des Gebirges zurückzuziehen. »Da unten aber«, resümiert er, »da ist alles Reden umsonst! Da ist Vergessen und Vorübergehn die beste Weisheit: Das – lernte ich nun!« (S. 211) Zarathustra glaubt, als Lehrer gelernt zu haben, dass sein Lehren vergeblich sei. Er setzt aber seine Reden fort, die nun im dritten Teil auch zu Selbstansprachen, zu *Selbstgesprächen* der Seele werden und damit der platonischen Bestimmung des Denkens entsprechen (Heidegger 2000 [1954], 108): »Inzwischen rede ich als Einer, der Zeit hat, zu mir selber. Niemand erzählt mir Neues: so erzähle ich mir mich selber.« (S. 224)

Während es in der Nietzsche-Forschung nicht unüblich ist, die vier Bücher des *Zarathustra* den »vier thematischen Schwerpunkten Übermensch, Wille zur Macht, ewige Wiederkehr und Mitleid« zuzuordnen (Geisenhanslüke 2003, 208), behaupten die einzelnen Reden doch eine gewisse Unabhängigkeit voneinander und lassen sich – verliert man nicht den Blick für den Kontext, in dem sie stehen – durchaus auch für sich studieren. Allerdings ist der Zusammenhang der Reden untereinander mitunter auch für die Deutung der einzelnen Rede unabdingbar. So ist etwa für die Deutung des berüchtigten Satzes, den das »alte Weiblein« zu Zarathustra spricht – »Du gehst zu Frauen? Vergiss die Peitsche nicht!« (S. 73) –, nicht nur innerhalb der Rede zu berücksichtigen, dass es nicht Zarathustra selbst ist, der diese »kleine Wahrheit«, als die er sie zunächst begreift, ausspricht; sondern die Bewertung des Satzes erhellt sich erst aus seiner Wiederaufnahme im »Anderen Tanzlied« im dritten Teil des *Zarathustra*. Dort sagt Zarathustra zum mit weiblichen Zügen dargestellten »Leben«, mit dem er sich unterhält: »[.]Nach dem Takt meiner Peitsche sollst du mir tanzen und schrein! Ich vergass doch die Peitsche nicht? – Nein!« (S. 257) Aber das »Leben« weist Zarathustra an, die Peitsche beiseitezulegen – »Oh Zarathustra! Klatsche doch nicht so fürchterlich

mit deiner Peitsche[!]« (S. 258) –, was dieser offenbar auch tut. Erst nach diesem Verzicht auf die Peitsche kann er sich mit dem Leben versöhnen: »Und wir sahen uns an und blickten auf die grüne Wiese, über welche eben der kühle Abend lief, und weinten mit einander. – Damals aber war mir das Leben lieber, als je alle meine Weisheit.« (S. 259) Zarathustra entdeckt mithin die »kleine Wahrheit« – den Rat »Vergiss die Peitsche nicht!« – als *Unwahrheit*; der Text sagt, wie Alexander Nehamas in seiner Deutung festgestellt hat, das Gegenteil dessen, was er zunächst zu sagen scheint (Nehamas ²2012, 132). Der Interpret einzelner Passagen aus dem *Zarathustra* muss deshalb stets prüfen, ob deren Sinn auch im Hinblick auf die Gesamtkomposition derselbe bleibt – oder sich entschieden ändert.

Zum für die Deutung wichtigen Problem der Erzählstruktur und Werkkomposition tritt freilich in der langsamen Lektüre das ebenso wichtige Problem der Elocutio, der rhetorischen Gestalt, hinzu. Zarathustra spricht in Erzählungen, Rätseln, Gleichnissen und Träumen, er verwendet eine Vielzahl von Wortspielen und trägt zuweilen Gedichte vor – und kritisiert dabei doch auch die Dichter und damit sich selbst: »Doch was sagte dir einst Zarathustra? Dass die Dichter zuviel lügen? – Aber auch Zarathustra ist ein Dichter.« (S. 144) Dabei könnte auch ebendiese Aussage über die Dichter von einem Dichter nur »Dichter-Erschlechniss« sein, wie Zarathustra ohne zu zögern einräumt: »Glaubst du nun, dass er hier die Wahrheit redete? Warum glaubst du das?« (ebd.) Dass die Dichterschelte die Götter als »Dichter-Gleichniss« trifft, ist für Zarathustra – der schon früh, in der Rede »Von den Hinterweltlern«, alle Götter »Menschen-Werk« nennt (S. 31) – nicht weiter erstaunlich, aber seine Kritik an sich selbst als Dichter trifft durchaus auch seine eigenen Lehren und zumal seine Rede vom »Übermensch«: »denn alle Götter sind Dichter-Gleichniss, Dichter-Erschlechniss! / Wahrlich, immer zieht es uns hinan – nämlich zum Reich der Wolken: auf diese setzen wir unsre

bunten Bälge und heissen sie dann Götter und Übermenschen« (S. 145).

Die ›Lehre vom Übermenschen‹, die nach Zarathustras eigenen Worten vielleicht »Dichter-Erschlechniss« ist, findet sich vor allem in den ersten beiden Teilen der *Zarathustra*-Dichtung, während die wenigen Erwähnungen des »Übermenschen« im dritten und vierten Teil zunächst eher rückblickender oder vorausschauender Art sind, bis Zarathustra in der Rede »Vom höheren Menschen« das Wort noch einmal emphatisch aufgreift. Der Umschlag zwischen diesen beiden Hauptteilen des *Zarathustra*, die jeweils von den ersten und den letzten beiden Teilen gebildet werden und in deren Mitte »Die stillste Stunde« steht (Pippin 1988, 51), betrifft sowohl Zarathustras Zuhörerschaft, von der er sich abwendet, als auch den Inhalt seiner Reden. Als Lehrer der ewigen Wiederkunft, die in Nietzsches Augen als »abgründlicher Gedanke« der *Zarathustra*-Dichtung zugrunde liegt, begreift sich Zarathustra – genauer: begreifen ihn seine Tiere, Schlange und Adler – überhaupt erst gegen Ende des dritten Teils, im Abschnitt »Der Genesende«: »Denn deine Thiere wissen es wohl, oh Zarathustra, wer du bist und werden musst: siehe, du bist der Lehrer der ewigen Wiederkunft –, das ist nun dein Schicksal!« (S. 251) Um sich als diesen Lehrer zu verstehen, muss Zarathustra allerdings erst den »Ekel, Ekel, Ekel« (S. 247) überwinden, der sich aus einer Konsequenz der ewigen Wiederkunft ergibt: der Wiederkunft auch dessen, was Zarathustra klein nennt und was er in der Rede vom »Übermenschen« hinter sich lassen wollte: »Und ewige Wiederkunft auch des Kleinsten! – Das war mein Überdruss an allem Dasein.« (S. 250)

Der Gedanke der ewigen Wiederkunft und Zarathustras Schwierigkeiten, sich als dessen Lehrer zu begreifen, werden im Abschnitt »Vom Gesicht und Räthsel« vorbereitet, »in dem der ›Gedanke‹ zwar nicht als ›Lehre‹ verkündet, aber als ›Räthsel‹ *sichtbar* wird« (Groddeck 1994, 311). Während Nietzsche in Notaten im späten Nachlass durchaus auch

eine physikalische und kosmologische Variante der ewigen Wiederkunft durchspielt (KSA 13, 375f.; zur Unterscheidung einer ethischen von einer kosmologischen Dimension des Gedankens: Magnus ²1996), ist in der *Fröhlichen Wissenschaft* die Wiederkunft des Gleichen als *Gedankenexperiment* angelegt (Arendt ⁴2008 [1977/78], 394), das im *Zarathustra* als *Rätsel* sich darstellt. Dieses Rätsel hat eine auf komplexe Weise verschachtelte Struktur. In seiner Erzählung spricht Zarathustra zum »Geist der Schwere« in Gestalt eines Zwergs, den er einen Berg hinaufgetragen hat, über seinen »abgründlichen Gedanken« an einem »Thorweg«, der »gerade da« ist, wo die beiden stehen:

»Siehe diesen Thorweg! Zwerg! sprach ich weiter: der hat zwei Gesichter. Zwei Wege kommen hier zusammen: die gieng noch Niemand zu Ende.

Diese lange Gasse zurück, die währt eine Ewigkeit. Und jene lange Gasse hinaus – das ist eine andre Ewigkeit.

Sie widersprechen sich, diese Wege; sie stossen sich gerade vor den Kopf: – und hier, an diesem Thorwege, ist es, wo sie zusammen kommen. Der Name des Thorwegs steht oben geschrieben: »Augenblick.«[«] (S. 179)

Das Bild, das Zarathustra entwirft, scheint vergleichsweise konventionell zu sein: Er beschreibt das Wesen der Zeit, und seine Darstellung, der Thorweg, ist wie andere Darstellungen der Zeit – etwa Fluss oder Linie – verräumlichend. Nun stellt er aber folgende Frage: »[>]Aber wer einen von ihnen weiter gienge – und immer weiter und ferner: glaubst du, Zwerg, dass diese Wege sich ewig widersprechen?« (ebd.) Der launische Zwerg löst das Rätsel umgehend mit der Antwort, dass die Zeit selbst ein Kreis sei – er versteht also, dass Zarathustra in leicht zu erratender Rätselgestalt die Zeit beschreibt und als zyklische Struktur begreift. Aber Zarathustra ist mit dieser Antwort nicht zufrieden und stellt, statt eine eigene Antwort zu geben, eine Reihe von weiteren Fragen: »Muss nicht, was laufen kann von allen Dingen, schon einmal diese Gasse gelaufen sein? Muss nicht, was geschehn kann von allen

Dingen, schon einmal gesehn, gethan, vorübergelaufen sein?» (S. 180) Statt eine Antwort abzuwarten, fragt er weiter – und redet schließlich immer leiser, bis die Szenerie nach der Logik eines Traums unversehens wechselt und Zarathustra einen Hirten sieht, »dem eine schwarze schwere Schlange aus dem Munde hieng« (S. 181). Da er ihm die Schlange nicht aus dem Mund reißen kann, schreit es aus ihm: »Beiss zu! Beiss zu! / Den Kopf ab! Beiss zu!« (ebd.). Mit diesem Schrei endet die Erzählung zunächst, und Zarathustra stellt nun die Rätselfrage, wer »der Hirt«, »der Mensch« sei – eine Frage, die nicht von seinen Zuhörern, wohl aber später im Text, im Abschnitt »Der Genesende«, beantwortet wird: Es ist Zarathustra selbst, der in der kurzen Fortsetzung der Erzählung, die nun folgt, ein Verwandelter ist – und gerade »[n]icht mehr Hirt, nicht mehr Mensch« (S. 182; Groddeck 1994, 320).

Damit ist das Rätsel allerdings nur scheinbar gelöst, denn Zarathustra hat vor der Frage nach dem Hirten eine erste, umfassendere Frage gestellt: »So rathet mir doch das Räthsel, das ich damals schaute, so deutet mir doch das Gesicht des Einsamsten! / Denn ein Gesicht war's und ein Vorhersehn: – was sah ich damals im Gleichnisse?« (S. 181) Das Rätsel fragt sowohl nach dem Gesicht – dem Antlitz – des Hirten, in dem sich Zarathustras Ekel vor der ewigen Wiederkunft erkennen lässt, als auch nach der Bedeutung der Vision, des Traumgesichts. Dieses Traumgesicht enthält an der Stelle, an der Zarathustra die Auflösung des Rätsels *im* Rätsel durch den Zwerg zurückweist, wie schon vermerkt, eine Reihe von Fragen, und es ist dieser *Fragecharakter*, der die ewige Wiederkunft im *Zarathustra* von anderen Theorien der Zeit unterscheidet und sie in die Nähe des Gedankenexperiments rückt, als das sie in der *Fröhlichen Wissenschaft* im Aphorismus 341 dargestellt wird:

Wie, wenn dir eines Tages oder Nachts, ein Dämon in deine einsamste Einsamkeit nachschliche und dir sagte: »Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und

noch unzählige Male leben müssen; und es wird nicht Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Grosse deines Lebens muss dir wiederkommen, und Alles in der selben Reihe und Folge – und ebenso diese Spinne und dieses Mondlicht zwischen den Bäumen, und ebenso dieser Augenblick und ich selber. Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht – und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!« [...] Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmen; die Frage bei Allem und Jedem »willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?« würde als das grösste Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! (KSA 3, 570)

Diese Nähe ist – wie schon beim Beginn des *Zarathustra*, der fast wörtlich Aphorismus 342 aus der *Fröhlichen Wissenschaft* wiederholt – nicht nur eine gedanklich vermittelte, sondern eine *textuelle* Nähe, in der Elemente aus dem Aphorismus – die Spinne, das Mondlicht – wörtlich wiederholt werden. Die Wiederkunft ist im *Zarathustra* so auch ein textuelles, ein rhetorisches Verfahren, das in einigen Textteilen ganz besonders wirksam ist, etwa im »Anderen Tanzlied« und seiner Wiederaufnahme im »Nachwandler-Lied« oder in den »Sieben Siegeln«, aber auch insgesamt – und insbesondere durch die entsprechenden rhetorischen Figuren der Wiederholung – die *Zarathustra*-Dichtung in ihrer Mikro- und Makrostruktur bestimmt (Gasser 1992, 107–127).

Während Zarathustra in den ersten drei Teilen kaum zum »Lehrer der ewigen Wiederkunft« werden kann, als den ihn seine Tiere sehen wollen, ist im vierten Teil des Buches – der insgesamt einen eher parodistischen Eindruck hinterlässt und einen durchaus anderen, mokanten Tonfall gegenüber dem Pathos der ersten drei Teile pflegt – die einzige Stelle zu finden, die ihn als diesen Lehrer ausweist. Gerade einer der satirisch dargestellten »höheren Menschen«, die Zarathustra in die Versuchung des Mitleids führen, der »hässlichste Mensch«, scheint den Gedanken zu verstehen (Bennholdt-Thomsen 1974, 93f.):

Da aber geschah Das, was an jenem erstaunlichen langen Tage das Erstaunlichste war: der hässlichste Mensch begann noch ein Mal und zum letzten Mal zu gurgeln und zu schnauben, und als er es bis zu Worten gebracht hatte, siehe, da sprang eine Frage rund und reinlich aus seinem Munde, eine gute tiefe klare Frage, welche Allen, die ihm zuhörten, das Herz im Leibe bewegte.

»Meine Freunde insgesamt, sprach der hässlichste Mensch, was dünket euch? Um dieses Tags Willen – i c h bin's zum ersten Male zufrieden, dass ich das ganze Leben lebte.

Und dass ich so viel bezeuge, ist mir noch nicht genug. Es lohnt sich auf der Erde zu leben: Ein Tag, Ein Fest mit Zarathustra lehrte mich die Erde lieben.

»War D a s – das Leben?« will ich zum Tode sprechen.
»Wohlan! Noch Ein Mal!«

Meine Freunde, was dünket euch? Wollt ihr nicht gleich mir zum Tode sprechen: War D a s – das Leben? Um Zarathustra's Willen, wohlan! Noch Ein Mal!« – – (S. 361)

Der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke als »höchste Formel der Bejahung« (KSA 6, 335) findet seinen Ausdruck in der schon von Zarathustra selbst vertrauten Wendung »Noch Ein Mal!«. Es ist dabei nur konsequent, dass der »hässlichste Mensch« die Wendung gleich zweimal – also *noch einmal* – ausspricht und mithin wiederholt. Aber auch diese Wiederholung wiederholt nur, was unauffällig schon im erzählenden Text angelegt war, wo es zuvor heißt: »der hässlichste Mensch begann *noch ein Mal* und zum letzten Mal zu gurgeln und zu schnauben«. Erst die Wiederholung gibt der Wendung ihren vollen Sinn. Denn wenn alles, was geschieht, noch einmal und noch viele Male geschehen wird, unterliegen auch die Einsicht in diesen Zusammenhang und die dazugehörige Formel »Noch Ein Mal!« der Wiederholung: Der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke kehrt auch selbst ewig wieder.

Zur Rezeption

In den Jahren unmittelbar nach ihrem Erscheinen werden die einzelnen Teile des *Zarathustra* kaum beachtet und verkaufen sich derart schlecht, dass Nietzsche, wie vermerkt, in der Lage ist, 1886 eine Titelaufgabe anfertigen zu lassen, für die die noch immer umfangreichen Restbestände von je über 900 Exemplaren (Schaberg 2002, 175) der ersten drei Teile zusammengebunden und lediglich mit einer neuen Titelei und neuen Zwischenblättern versehen werden. Aber noch zu Nietzsches Lebzeiten – allerdings schon nach seinem geistigen Zusammenbruch – setzt eine intensive Rezeption ein, von der Lou Andreas-Salomés Analyse *Friedrich Nietzsche in seinen Werken* von 1894 ein beredtes Zeugnis ablegt. Der *Zarathustra* wird nun auch von bedeutenden Dichtern gelesen, unter ihnen Hugo von Hoffmannsthal, der sich seit den frühen 1890er Jahren mit Nietzsche auseinandersetzt und 1898 Notizen zum *Zarathustra* ins Tagebuch einträgt (Hillebrand 2000, 452), Stefan George, der den *Zarathustra* wohl bereits um 1892 liest (Immer 2009, 59), und André Gide – auch in Frankreich setzt in den Jahren vor der Jahrhundertwende eine intensive Auseinandersetzung mit Nietzsches Werk ein (Valk 2009b, 16). Neben der literarischen findet außerdem schon früh auch eine musikalische Rezeption statt: 1896 wird Richard Strauss' Tondichtung *Also sprach Zarathustra* uraufgeführt; zur selben Zeit vertont Gustav Mahler das »Andere Tanzlied« aus dem dritten Teil des *Zarathustra* für seine *Symphonie Nr. 3*.

Die Rezeption setzt sich nach Nietzsches Tod zunächst ungebrochen fort. Der *Zarathustra* steht in den Bücherverzeichnissen so prominenter Autoren wie Georg Trakl (Mayer 2009, 91) und Franz Kafka (wobei wir nicht mit Bestimmtheit wissen, ob Kafka die *Zarathustra*-Ausgabe, die er besaß, auch tatsächlich gelesen hat). Auch Gottfried Benn und Thomas Mann haben sich über Jahrzehnte mit Nietzsche auseinandergesetzt, wenngleich Mann in seinem späten Nietzsche-

Vortrag unter dem Titel »Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung« (1948) einen äußerst kritischen Blick auf den *Zarathustra* wirft. Ebenso steht Robert Musil ihm wohl zumindest ambivalent gegenüber: »Zarathustra, der Einsame in den Bergen widerspricht irgendwie meiner Gesinnung«, notiert er ins Tagebuch (De Angelis 2007, 89). Während im Ersten Weltkrieg neben Goethes *Faust* und dem *Neuen Testament* um die 150.000 Exemplare einer Tornister-Ausgabe des *Zarathustra* an deutsche Truppen verteilt werden (Aschheim 1996, 138), flacht die frankophone Rezeption zunächst ab (Le Rider 1997, 70–78) – bis Autoren wie Georges Bataille (Pornschnegler 2009) und Albert Camus, der 1929 im Alter von 16 Jahren den *Zarathustra* liest (Valk 2009b, 19), Nietzsche für sich entdecken. Paul Celan, der Ende der 1940er Jahre nach Paris zieht, liest noch als Gymnasiast in Czernowitz um 1937/38 den *Zarathustra*. Seine spätere, überaus intensive und zum Teil über Heideggers Deutungen vermittelte Auseinandersetzung mit Nietzsche und dem *Zarathustra* findet auch in einigen seiner Gedichte ihr Echo und insbesondere – bis in einzelne Formulierungen hinein – in der Erzählung *Gespräch im Gebirg* von 1959 (Villwock 2012).

Auf eine philosophische Grundlage wird die Auseinandersetzung mit Nietzsches *Zarathustra* durch die Deutungen von Martin Heidegger und Karl Jaspers gestellt. Jaspers veröffentlicht Mitte der 1930er Jahre *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* – eine kritische Auseinandersetzung mit Nietzsches Philosophie, in der Jaspers »Nietzsches Grundgedanken« nachzeichnet. Für den Gedanken der ewigen Wiederkunft unterscheidet er eine physikalische von einer metaphysischen und einer existentiellen Bedeutung, bleibt aber insgesamt eher skeptisch gegenüber Nietzsches »Grundconception«:

Der Gedanke der ewigen Wiederkehr ist bei Nietzsche philosophisch so wesentlich wie fragwürdig; denn er ist für Nietzsche der erschütterndste Gedanke gewesen, während nach ihm wohl sonst niemand von dem Gedanken im Ernst betroffen

worden ist; er ist für Nietzsche der entscheidende seines Philosophierens, während die Aneignung Nietzsches zumeist ohne ihn auszukommen suchte. (Jaspers 1936, 310)

Im selben Jahr, in dem Jaspers' Studie erscheint, beginnt Heidegger die erste einer Reihe von Vorlesungen über Nietzsche, die in überarbeiteter Form Anfang der 1960er Jahre in zwei Bänden erscheinen (Heidegger [1961] 1996/97). Wenngleich er sich in seinen Deutungen vor allem auf Nietzsches Nachlass bezieht – den er als eigentliches Zentrum seiner Schriften sehen will, der ihm aber nur in der von Elisabeth Förster-Nietzsche verantworteten, entstellten Gestalt zugänglich ist –, räumt er dem Gedanken der ewigen Wiederkunft und damit auch dem *Zarathustra* doch ein großes Gewicht ein. Im Aufsatz »Wer ist Nietzsches Zarathustra?« geht er von dessen »höchster Hoffnung« aus, »dass der Mensch erlöst werde von der Rache« (S. 110) – einer Rache, die im Widerwillen gegen das Zeitliche gründe. Der Widerwille angesichts der Vergänglichkeit alles Irdischen habe seine Entsprechung in einem Denken, das in Zarathustras Worten als »des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr ›Es war‹« (S. 159) das Vergängliche nicht nur herabsetzen, sondern als »nicht-seiend«, als nicht eigentlich wirklich entwerten und sich so an ihm rächen wolle:

Der tiefste Widerwille gegen die Zeit besteht aber nicht in der bloßen Herabsetzung des Irdischen. Die tiefste Rache besteht für Nietzsche in jenem Nachdenken, das überzeitliche Ideale als die absoluten ansetzt, an denen gemessen das Zeitliche sich selber zum eigentlich Nicht-Seienden herabsetzen muß. (Heidegger 2000 [1954], 115)

Wenn es über das Vergängliche hinauswill, ist das philosophische Denken selbst vom Geist dieser Rache infiziert. Deshalb entwirft Nietzsche Heidegger zufolge mit Zarathustra als dem Lehrer der ewigen Wiederkunft nicht nur ein neues Denken der Zeit – das nicht mehr von der Rache gegen das Vergehen bestimmt ist –, sondern überhaupt ein anderes Denken.

Neben Heidegger und Jaspers umfasst die deutschsprachige philosophische Nietzsche-Rezeption eine ganze Reihe von Denkern, deren Überlegungen sich auch auf den *Zarathustra* beziehen, unter ihnen Karl Löwith – dessen Beschäftigung mit Nietzsche bis zu seiner Dissertation von 1923 zurückreicht – mit seiner Studie über *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (Löwith ³1978 [1935/56]). Hannah Arendt widmet in ihren – auf Englisch gehaltenen – Vorlesungen *Vom Leben des Geistes* einen Abschnitt »Nietzsches Verwerfung des Willens« und analysiert das Verhältnis des Willens zur Macht zum Gedanken der ewigen Wiederkunft (Arendt ⁴2008 [1977/78], 386–400). Auch Eugen Fink (Fink 1960, 59–118) und Hans-Georg Gadamer haben sich mit dem *Zarathustra* befasst, wobei Gadamers Aufsatz »Das Drama Zarathustras« insofern interessant ist, als er auf einer Deutung besteht, die die literarische Form von Nietzsches Werk mitbedenken will: »Es ist ein literarisches Kunstwerk.« (Gadamer 1986, 5)

Zeitgleich mit den philosophischen Deutungen durch Heidegger und Jaspers erfolgt eine durch eine ideologische Nähe von Nietzsches Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche und die entstellenden Nachlass-Editionen vorbereitete Vereinnahmung von Nietzsches Werken durch den Nationalsozialismus. Insbesondere die Konzeption vom »Willen zur Macht« – obgleich Nietzsche ein Werk dieses Titels nie geschrieben und die Pläne dazu zuletzt verworfen hatte – und der »Mythos vom Übermenschen« (Penzo 1992) werden in den 1930 Jahren rege rezipiert, während Nietzsches scharfe Kritik am Nationalismus und am Antisemitismus ausgeblendet wird (Figal 1999, 16). Nietzsches Philosophie wird dabei nicht differenziert analysiert, sondern auf Schlagworte reduziert, die aus ihrem jeweiligen Kontext gerissen werden (Gerlach 2000, 502). Im *Zarathustra* ist es insbesondere das Wort ›Übermensch‹, das zu sozialdarwinistisch-faschistischen Deutungen »zwischen Germanenmythos und Biologie« (Penzo 1992, 181) einzuladen scheint, die aber einer nähe-

ren philosophischen Betrachtung, wie sie etwa Pieper (1990) vorgelegt hat, nicht standhalten. Nietzsche selbst hat in *Ecce homo* eine darwinistische Deutung explizit zurückgewiesen:

Das Wort »Ü b e r m e n s c h« zur Bezeichnung eines Typus höchster Wohlgerathenheit, im Gegensatz zu »modernen« Menschen, zu »guten« Menschen, zu Christen und andren Nihilisten – ein Wort, das im Munde eines Zarathustra, des V e r n i c h t e r s der Moral, ein sehr nachdenkliches Wort wird, ist fast überall mit voller Unschuld im Sinn derjenigen Werthe verstanden worden, deren Gegensatz in der Figur Zarathustra's zur Erscheinung gebracht worden ist, will sagen als »idealistischer« Typus einer höheren Art Mensch, halb »Heiliger«, halb »Genie« ... Andres gelehrtes Hornvieh hat mich seinethalben des Darwinismus verdächtigt [...]. (KSA 6, 300)

»Die ganze Rassenideologie war Nietzsche«, wie Montinari in seiner Untersuchung zur »Ideologie des Nationalsozialismus und Nietzsche« lapidar feststellt, »zutiefst fremd« (1982, 169). Dennoch hat insbesondere Alfred Baeumler durch seine Monographie *Nietzsche der Philosoph und Politiker* (Leipzig 1931) und seine ab 1931 zunächst bei Reclam, dann bei Kröner erscheinenden Nietzsche-Ausgaben den Versuch einer »philosophische[n] Indienststellung« (Gerlach 2000, 503) Nietzsches für den Nationalsozialismus unternommen. Baeumlers Interpretationen fußen auf einer sowohl in philologischer als auch in philosophischer Hinsicht unhaltbaren Rekonstruktion eines philosophischen Systems aus der Nachlass-Kompilation *Der Wille zur Macht* (Montinari 1982, 169–189). Demgegenüber wünscht Nietzsche selbst in einem Notat – einer Art Vorrede (ebd., 180) – zum geplanten, aber zuletzt verworfenen *Willen zur Macht*, er hätte das Buch »französisch geschrieben«, »damit es nicht als Befürwortung irgend welcher reichsdeutschen Aspirationen erscheint« (KSA 12, 450) – ein Wunsch, der auch für den *Zarathustra* gilt: »Die Deutschen von Heute sind keine Denker mehr: ihnen macht etwas Anderes Vergnügen und Bedenk<en>. Der Wille zur Macht als Princip wäre ihnen sch<we>r verständ-

lich ... Ebendarum wünschte ich meinen Z<arathustra> nicht deutsch geschrieben zu haben« (ebd.).

Es bedarf der großen wissenschaftlichen Anstrengung durch die beiden italienischen Philosophen und Philologen Giorgio Colli und Mazzino Montinari, um Nietzsche nach dem Zweiten Weltkrieg für eine neue Generation von Lesern zu erschließen. Ihre in den 1960er Jahren begonnene *Kritische Gesamtausgabe* stellt nicht nur die Nietzsche-Forschung erstmals auf ein wissenschaftliches – philologisch gesichertes – Fundament, sondern durch die auf ihrer Textgrundlage beruhenden italienisch- und französischsprachigen Ausgaben – die ersten Bände der italienischen erscheinen noch vor Beginn der deutschsprachigen Ausgabe – auch eine Internationalität der Rezeption und Forschung sicher, die bis heute nachwirkt.

Insbesondere die Nietzsche-Forschung in Frankreich (Hamacher 2003; Pornschlegel und Stingelin 2009) hat die Aufmerksamkeit auf die sprachliche – rhetorische, stilistische und kompositorische – Gestalt seiner Werke gelenkt und damit einen unhintergehbaren Standard auch für neuere Deutungen des *Zarathustra* etabliert. In den letzten Jahren sind einige der differenziertesten und zugleich luzidesten Deutungen von an US-amerikanischen Universitäten lehrenden Philosophen vorgelegt worden, so von Robert Pippin (1988; 2012) und Alexander Nehamas (²2012), die in ihren Analysen durch den genauen Blick auf Einzelheiten des Textes grundsätzliche Probleme der Interpretation zur Sprache bringen. Neben neueren Gesamtdeutungen des *Zarathustra*, die noch immer ein starkes Interesse an den Eigentümlichkeiten der Form und der damit verbundenen philosophischen Logik erkennen lassen (Braun 1998; Zittel 2000), sind unter anderem auch kulturwissenschaftlich orientierte Beiträge erschienen sowie Untersuchungen, die den Text literarhistorisch und ideengeschichtlich verorten (Gölz 1998; Sloterdijk 2001; Geisenhanslüke 2003; Acampora und Acampora 2004; Mayer 2006; Goebel 2006). Ein verstärktes Interesse an Nietzsches

kunstvollem Lehrgedicht dürfte nicht zuletzt aus der von David Marc Hoffmann und Ludger Lütkehaus neu besorgten *Basler Ausgabe* (2013ff.) erwachsen, die Nietzsches Werke in Ausgaben letzter Hand bietet – also den Nachlass nicht berücksichtigt, nur die von Nietzsche selbst zur Publikation gebrachten Werke, in deren Zentrum nach Nietzsches eigener Auffassung eben die *Zarathustra*-Dichtung steht.

Zur Textgestalt

Die vorliegende Ausgabe folgt – wie die *Kritische Studienausgabe* – dem Text der historisch-kritischen Ausgabe im Verlag de Gruyter: *Nietzsches Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York 1967ff., Bd. VI 1: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen (1883–1885)*, Berlin 1968; sie berücksichtigt dabei aber die Berichtigungen aus dem *Nachbericht zum ersten Band der sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra*, hg. von Marie-Luise Haase und Mazzino Montinari, Berlin/New York 1991, KGW VI 4, 981f. Einige in der *Kritischen Gesamtausgabe* fehlenden bzw. überflüssigen Wortzwischenräume wurden nach Vergleich mit dem Erstdruck ergänzt bzw. getilgt; im Erstdruck vorhandene, jedoch in der *Kritischen Gesamtausgabe* fehlende Punkte bei den Seitenangaben nach dem Motto des zweiten und vierten Teils wurden, zumal auch die *Kritische Gesamtausgabe* beim Motto des dritten Teils so verfährt, an den entsprechenden Stellen eingefügt. Der Satz orientiert sich an der von Nietzsche selbst autorisierten Erstausgabe; einzig die schwarze Rahmung der Seiten wurde nicht übernommen.

Literaturhinweise

Das folgende Literaturverzeichnis umfasst eine Auswahl wichtiger Forschungsbeiträge sowie einige zur Einführung in Nietzsches *Zarathustra* geeignete Titel. In der Einführung berücksichtigte Titel werden, auch wo sie in einem ebenfalls ins Verzeichnis aufgenommenen Sammelwerk enthalten sind, einzeln verzeichnet. Eine umfassende wissenschaftliche Bibliographie, die nach Personen, Schlagworten und Werken erschlossen ist – die *Weimarer Nietzsche-Bibliographie* –, wird von der Klassik Stiftung Weimar herausgegeben und fortlaufend aktualisiert; sie ist online einsehbar unter: <http://ora-web.swkk.de/swk-db/niebiblio/index.html>.

- Christa Davis Acampora und Ralph R. Acampora (Hg.): *A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*, Lanham/MD 2004.
- David Wyatt Aiken: »Nietzsche's Zarathustra. The Misreading of a Hero«, in: *Nietzsche-Studien* 35 (2006), 70–103.
- Roberto de Almeida Pereira de Barros: *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche. Von ›Menschliches, Allzumenschliches‹ bis ›Also sprach Zarathustra‹*, Berlin 2007.
- Lou Andreas-Salomé: *Friedrich Nietzsche in seinen Werken* [1894], mit Anmerkungen von Thomas Pfeiffer, hg. von Ernst Peiffer, Frankfurt am Main/Leipzig 2000.
- Hannah Arendt: *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen* [1977/78], hg. von Marc McCarthy, übers. von Hermann Vetter, München/Zürich 2008.
- Steven E. Aschheim: *Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults*, übers. von Klaus Laermann, Stuttgart/Weimar 1996.
- Anke Bennholdt-Thomsen: *Nietzsches ›Also sprach Zarathustra‹ als literarisches Phänomen. Eine Revision*, Frankfurt am Main 1974.
- Rüdiger Braun: *Quellmund der Geschichte. Nietzsches poetische Rede in ›Also sprach Zarathustra‹*, Frankfurt am Main u.a. 1998.
- Stefan Brotbeck: »Nietzsche erraten«, in: *Nietzsche-Studien* 19 (1990), 143–175.

- Marco Brusotti: *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von ›Morgenröthe‹ bis ›Also sprach Zarathustra‹* (= *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*, Bd. 37), Berlin/New York 1997.
- Douglas Burnham und Martin Jesinghausen: *Nietzsches ›Thus Spoke Zarathustra‹*, Edinburgh 2010.
- Giorgio Colli: *Distanz und Pathos. Einleitungen zu Nietzsches Werken*, mit einem Nachwort von Mazzino Montinari, übers. von Ragni Maria Gschwend und Reimar Klein, Hamburg 1993.
- Daniel W. Conway: »Nietzsche contra Nietzsche. The Deconstruction of *Zarathustra*«, in: Clayton Koelb (Hg.): *Nietzsche as Postmodernist. Essays Pro and Contra*, Albany/NY 1990, 91–110.
- Robert H. Cousineau: *Zarathustra and the Ethical Ideal. Timely Meditations on Philosophy*, Amsterdam/Philadelphia 1991.
- Enrico De Angelis: »Musils Zarathustra«, in: Sandro Barbera und Renate Müller-Buck (Hg.): *Nietzsche nach dem ersten Weltkrieg. Bd. 1*, Pisa 2007, 89–112.
- Gilles Deleuze: *Nietzsche und die Philosophie*, übers. von Bernd Schwibs, Frankfurt am Main 1985.
- Oliver Dier: »Die Verwandlung der Wiederkunft«, in: *Nietzsche-Studien* 30 (2001), 133–174.
- Roland Duhamel: *Nietzsches Zarathustra, Mystiker des Nihilismus. Eine Interpretation von Friedrich Nietzsches ›Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen‹*, Würzburg 1991.
- Günter Figal: *Nietzsche. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart 1999.
- Eugen Fink: *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart 1960.
- Christopher F. Forth: *Zarathustra in Paris. The Nietzsche Vogue in France 1891–1918*, DeKalb 2001.
- Hans-Georg Gadamer: »Das Drama Zarathustras«, in: *Nietzsche-Studien* 15 (1986), 1–15.
- Peter Gasser: *Rhetorische Philosophie. Leseversuche zum metaphorischen Diskurs in Nietzsches ›Also sprach Zarathustra‹*, Bern u.a. 1992.
- Achim Geisenhanslüke: *Der Buchstabe des Geistes. Postfigurationen der Allegorie von Bunyan zu Nietzsche*, München 2003.
- Achim Geisenhanslüke: »Kryptische Artistik. Einsamkeit und Selbstbehauptung in Friedrich Nietzsches *Also sprach Zarathustra*«, in: Eckart Goebel und Eberhard Lämmert (Hg.): »Für Viele stehen, indem man für sich steht«. *Formen literarischer Selbstbehauptung in der Moderne*, Berlin 2004, 106–121.
- Volker Gerhardt (Hg.): *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra*, Berlin ²2012.

- Hans-Martin Gerlach: »Politik (Faschismus, Nationalsozialismus, Sozialdemokratie, Marxismus)«, in: Henning Ottmann (Hg.): *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar 2000, 499–509.
- Eckart Goebel: *Charis und Charisma. Grazie und Gewalt von Winckelmann bis Heidegger*, Berlin 2006.
- Sabine I. Gözl: *The Split Scence of Reading: Nietzsche/Derrida/Kafka/Bachmann*, Atlantic Highlands/NJ 1998.
- Robert Gooding-Williams: *Zarathustra's Dionysian Modernism*, Stanford 2001.
- Wolfram Groddeck: »Oh Himmel über mir«. Zur kosmischen Wendung in Nietzsches Poetologie«, in: *Nietzsche-Studien 18* (1989), 490–508.
- Wolfram Groddeck: »Vom Gesicht und Räthsel«. Zarathustras physiognomische Metamorphosen«, in: Ders. und Ulrich Stadler (Hg.): *Physiognomie und Pathognomie. Zur literarischen Darstellung von Individualität. Festschrift für Karl Pestalozzi*, Berlin/New York 1994, 301–323.
- Wolfram Groddeck: »Es«, ›Selbst‹ und das ›Gleichnis‹. Aus Nietzsches Zarathustra«, in: Gerd Overbeck (Hg.): *Auf dem Wege zu einer poetischen Medizin. Vorträge der Georg-Groddeck-Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1996, 44–53.
- Marie-Louise Haase: »Der Übermensch in *Also sprach Zarathustra* und im Zarathustra-Nachlaß 1882–1885«, in: *Nietzsche-Studien 13* (1984), 228–244.
- Werner Hamacher (Hg.): *Nietzsche aus Frankreich*, Berlin/Wien 2003.
- Winfried Happ: *Nietzsches »Zarathustra« als moderne Tragödie*, Frankfurt am Main/Bern/New York 1984.
- Martin Heidegger: »Wer ist Nietzsches Zarathustra?« [1954], in: Ders.: *Gesamtausgabe. Bd. 7*, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 2000, 99–124.
- Martin Heidegger: *Nietzsche. Bd. 1* [1961], in: Ders.: *Gesamtausgabe. Bd. 6.1*, hg. von Brigitte Schillbach, Frankfurt am Main 1996.
- Martin Heidegger: *Nietzsche. Bd. 2* [1961], in: Ders.: *Gesamtausgabe. Bd. 6.2*, hg. von Brigitte Schillbach, Frankfurt am Main 1997.
- Siegfried Hermerding: *Der Einfluß der iranischen Geisteswelt auf die Philosophie von Friedrich Nietzsche*, Diss. Hannover 1984.
- Kathleen Marie Higgins: *Nietzsche's ›Zarathustra‹*, Lanham u.a. 2010.
- Bruno Hillebrand (Hg.): *Nietzsche und die deutsche Literatur. 2 Bde.*, München/Tübingen 1978.