

Jahrbuch für Religionsphilosophie  
Band 13

---

Philosophy of Religion Annual  
Volume 13

VERLAG KARL ALBER 

Wissenschaftlicher Beirat / Scientific Advisory Board

*Ehrenmitglied / Honorary Member*

Richard Schaeffler (München)

*Mitglieder / Members*

Bernhard Casper (Freiburg i. Br.)

Ingolf Dalferth (Zürich)

Hermann Deuser (Frankfurt a. M.)

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Dresden)

Jean Greisch (Paris)

Juan Scannone (Buenos Aires)

Jörg Splett (Frankfurt a. M./München)

Bernhard Uhde (Freiburg i. Br.)

Amador Vega Esquerra (Barcelona)

Joao J. M. Vila-Cha SJ (Braga)

André Wiercinski (Lublin)

Reiner Wimmer (Tübingen)

Jahrbuch für Religionsphilosophie  
Band 13

---

Philosophy of Religion Annual  
Volume 13

2014

Herausgegeben von / Edited by  
Markus Enders & Holger Zaborowski

Verlag Karl Alber Freiburg/München

# Inhalt

## Redaktion:

Prof. Dr. Dr. Markus Enders  
Arbeitsbereich Christliche Religionsphilosophie  
im Institut für Systematische Theologie  
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg  
79085 Freiburg  
Tel.: +49-(0)7 61-203 2081  
Fax: +49-(0)7 61-203 2057  
E-Mail: Religionsphilosophie@theol.uni-freiburg.de

Prof. Dr. Dr. Holger Zaborowski  
Lehrstuhl für Geschichte der Philosophie und philosophische Ethik  
Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar  
Pallottistr. 3  
56179 Vallendar  
Tel.: +49-(0)2 61-64 02 221  
Fax: +49-(0)2 61-64 02 350  
E-Mail: H.Zaborowski@pthv.de

## Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER  
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014  
Alle Rechte vorbehalten  
www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise GmbH, Trier  
Herstellung: AZ Druck und Datentechnik, Kempten

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)  
Printed on acid-free paper  
Printed in Germany

ISBN 978-3-495-46503-5  
ISSN 1619-9588

## Abhandlungen zum Schwerpunktthema: Friedrich Nietzsches *Der Antichrist*

<i>Yannick Souladié</i> Eine Philosophie des Antichrists . . . . .	9
<i>Werner Stegmaier</i> Beseligende Freiheit der menschlichen Orientierung. Nietzsches »Typus Jesus« . . . . .	35
<i>Holger Zaborowski</i> Nietzsches <i>Der Antichrist</i> oder: auf der Suche nach dem »einzigem Christen« . . . . .	54
<i>Christian Jung</i> Nietzsches Fluch auf das Christentum oder: Die Selbstaufhebung der christlichen Moral . . . . .	68
<i>Ekaterina Poljakova</i> Die Mehrdeutigkeit des Antichristlichen. Deutsch-russische Reflexionen in Nietzsches <i>Antichrist</i> . . . . .	80
<i>Tracy B. Strong</i> Christ, Antichrist and Christianity . . . . .	98
<i>Gregory Canning</i> Nietzsche's Oriental Optics: Buddhism and Hyperborea in <i>Der Antichrist</i> . . . . .	119

Inhalt

*Babette Babich*

Nietzsche's *Antichrist*: The Birth of Modern Science out of the Spirit of Religion . . . . . 134

*Alfred Denker*

Martin Heidegger und *Der Antichrist* . . . . . 155

*Thomas Brose*

Zwischen Zerstörung und Erneuerung des Christentums.  
Zu Eugen Bisers Nietzsche-Interpretation . . . . . 167

Abhandlungen

*Igor W. Kirsberg*

Phänomenologie und Religionsphänomenologie vor dem Hintergrund einer erweiterten Epistemologie . . . . . 179

*Mirela Oliva*

Trinity and Difference: Gadamer and Heidegger on Aquinas . . . 196

Autorenverzeichnis . . . . . 223

Abhandlungen zum Schwerpunktthema:  
Friedrich Nietzsches *Der Antichrist*

Die Beiträge des Schwerpunktes dieses Jahrgangs des *Jahrbuchs für Religionsphilosophie* gehen auf eine Konferenz zu Friedrich Nietzsches *Der Antichrist* zurück, die vom 25. bis 28. Juli 2013 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar stattfand. Diese Konferenz wurde von Ekaterina Poljakova und Holger Zaborowski organisiert. Beide haben auch zusammen den Schwerpunkt dieses Jahrgangs redaktionell betreut.

tet, *erreicht*: das Hausthier, das Heerdenthier, das kranke Thier Mensch, – der Christ ...<sup>96</sup>

*Der Antichrist* erweist sich hier als der Waffenbruder *Zarathustras*, der den Menschen die Selbstüberwindung nahebringt. Man erkennt jetzt, warum Nietzsche diese beiden Werke am Ende des Jahres 1888 immer wieder einander gegenüberstellte.

Man erkennt auch den tieferen Grund: das Ideal vom Menschen – Christus oder Dionysos – bedingt die Frage nach der Wahrheit, besser gesagt die Art und Weise, nach ihr zu fragen: »So lange der Priester noch als eine höhere Art Mensch gilt, [...] gibt es keine Antwort auf die Frage: was ist Wahrheit?«<sup>97</sup> Es scheint, dass dieser Satz noch nie wörtlich genommen wurde. Dabei liegt seine Kernaussage offen: dass wir die Frage der Wahrheit nicht richtig stellen können, solange wir kein anderes Ideal vom höheren Menschen haben. Ohne den Antichrist, ohne ein dionysisches Bild vom Menschen ist für den späten Nietzsche keine wahre Philosophie möglich. Deshalb ist seine letzte Philosophie notwendigerweise eine Philosophie des Antichrists.

<sup>96</sup> Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist* (KSA 6), §3.

<sup>97</sup> Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist* (KSA 6), §8.

## Beseligende Freiheit der menschlichen Orientierung

### Nietzsches »Typus Jesus«

Das »ganz in Symbolen und Unfasslichkeiten schwimmende Sein«, das Nietzsche in *Der Antichrist* seinem »Typus Jesus« zuschreibt, zeigt, was der menschlichen Orientierung möglich ist, wenn sie der Not des Nihilismus, der Angst und der Verzweiflung der völligen Desorientierung, standhält. Der »Typus Jesus« beseligte damit so sehr, dass er als Sohn Gottes glaubwürdig wurde. Philosophisch betrachtet, ist er im aktuellen Sinn ein »Anti-Realist«. Nietzsche setzt, so die These dieses Beitrags, mit den Abschnitten zum Typus Jesus in *Der Antichrist* (Nr. 28–35) seinen Streit gegen das Christentum aus und legt, selbst von diesem Typus hingerissen, Grundzüge der künftigen strukturalistischen Zeichentheorie, konstruktivistischen Erkenntnistheorie, antimetaphysischen Zeichenphilosophie und Philosophie der Orientierung frei.

### 1. Nietzsches »Typus Jesus« als »Anti-Realist«

*Der Antichrist* [AC] ist neben *Zur Genealogie der Moral* [GM] Nietzsches wichtigste religionsphilosophische Schrift.<sup>1</sup> Beide sind als scharfe und schärfste Religions- und Kirchenkritik angelegt. In

<sup>1</sup> Zum historisch-biographischen Kontext, dem Titel, dem Charakter und Ziel, den Methoden, zu Form und Inhalt, zu den Irritationen, den Wirkungen der Schrift und zum Stand der Interpretation vgl. Werner Stegmaier: *Art. Friedrich Nietzsche, Der Antichrist*, in: Michael Kühnlein (Hrsg.): *Werklexikon der Religionsphilosophie und Religionskritik*, Stuttgart (im Erscheinen). – Nietzsche wird zitiert nach: Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* in 15 Bänden, hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1980 [= KSA]. Der späte Nachlass ist inzwischen zum großen Teil in der sog. KGW IX (Nietzsche: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New

beiden wird aber auch Nietzsches Ergriffenheit durch die christliche Religion spürbar, durch ihren Stifter Jesus von Nazareth und seinen »Schrei Liebe« (GM II, 22).<sup>2</sup> Nietzsche will darum dem Christentum nicht neuen Auftrieb geben.<sup>3</sup> Mit dem Titel von *Ecce homo* [EH], den er der Genealogie seines eigenen Denkens gibt, die er unmittelbar im Anschluss an AC niederschreibt, identifiziert er sich jedoch auffällig mit Jesus. Auch wenn sich für die Formel »Ecce homo« vielfacher anderer Sinn nachweisen ließ, u. a. das Totengebet »Ecce« in Schul-

---

York 1967 ff., Abteilung IX, Berlin/New York 2001 ff.) neu entziffert und in differenzierter Transkription herausgegeben worden. Montinari Lesarten werden danach, wo nötig, korrigiert.

<sup>2</sup> In einem Notat von 1884 (25[193], KSA 11, S. 65) stellt Nietzsche Jesus noch distanziert als pathologischen Fall eines an Einsamkeit Leidenden dar: »Die Nachtheile der Vereinsamung, da der sociale Instinkt am besten vererbt ist – die Unmöglichkeit, noch sich selber zu bestätigen durch anderer Zustimmung, das Gefühl von Eis, der Schrei »Liebe mich« – die cas pathologiques wie Jesus. Heinrich von Kleist und Goethe (Käthchen von Heilbronn).« Im veröffentlichten Aphorismus von GM schreibt er dann jedoch voll Schrecken und Bewunderung: »Hier ist *Krankheit*, es ist kein Zweifel, die furchtbarste Krankheit, die bis jetzt im Menschen gewüthet hat – und wer es noch zu hören vermag (aber man hat heute nicht mehr die Ohren dafür! –), wie in dieser Nacht von Marter und Widersinn der Schrei *Liebe*, der Schrei des sehnlichsten Entzückens, der Erlösung in der *Liebe* geklungen hat, der wendet sich ab, von einem unbesieghchen Grausen erfasst ... Im Menschen ist so viel Entsetzliches!«

<sup>3</sup> Versuche theologischer Vereinnahmung im Anschluss an Nietzsches »Typus Jesus« (vgl. v. a. Ernst Benz: *Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche* [1937], Neudruck Leiden 1956, und Eugen Biser: *Nietzsche – Zerstörer oder Erneuerer des Christentums?* Darmstadt 2002) sind selten geworden (vgl. Daniel Mourkojannis: *Ethik der Lebenskunst. Zur Nietzsche-Rezeption in der evangelischen Theologie*, Münster 2000; Ulrich Willers [Hrsg.]: *Theodizee im Zeichen des Dionysos. Nietzsches Fragen jenseits von Moral und Religion*, Münster/Hamburg/London 2003; Arne Grøn: *Jenseits? Nietzsches Religionskritik revisited. Zum Stand der Forschung in Sachen Nietzsche und die christliche Religion*, in: Nietzsche-Studien 34 [2005], S. 375–408). Hier wird es, in einer groben Skizze, in der ich auf zahlreiche frühere Arbeiten zurückgreifen kann und muss, anhand weniger Anhaltspunkte darum gehen, was Nietzsche von dem durch ihn selbst entworfenen »Typus Jesus« zu lernen bereit war. Wie weit dies theologisch aufgenommen werden kann, sei anheimgestellt.

portora<sup>4</sup> und das »Voilà un homme!« Napoleons,<sup>5</sup> ist der identifizierende Sinn doch der nächstliegende. Der »Antichrist«, soweit man auch in diesem Titel Nietzsche selbst erkennen darf – und das hält er ebenso in der Schwebel<sup>6</sup> –, scheint mit Christus zu leiden, bis hin zur Kreuzigung. Das griechische »anti« kann, wie damals auch noch das deutsche »gegen«, nicht nur den Sinn des lateinischen »contra«, sondern auch »in Stellvertretung von« und schließlich »in Überbietung von« bedeuten,<sup>7</sup> und Nietzsche weist in EH eigens darauf hin: »ich

---

<sup>4</sup> Vgl. Johann Figl: »»Tod Gottes« und die Möglichkeit »neuer Götter«, in: *Nietzsche-Studien* 29 (2000), S. 82–101, hier S. 85.

<sup>5</sup> Vgl. Karl Pestalozzi: »»Hier ist die Aussicht frei, der Geist erhoben.« Nietzsche liest Goethe«, in: *Nietzsche-Studien* 41 (2012), S. 17–42, hier S. 27 f.

<sup>6</sup> Die Begriffe »Antichrist(en)«, »antichristlich«, »Antichristlichkeit« ziehen sich durch das ganze Werk Nietzsches. *L'Antechrist* war auch schon der Titel eines Buches des damals berühmten Ernest Renan, gegen den er in AC heftig angeht. In *Jenseits von Gut und Böse* [JGB] regt Nietzsche eine »Philosophie des Antichrist« (JGB 256) an; in seinem Erstlingsbuch *Die Geburt der Tragödie* [GT] findet er zugleich »eine grundsätzliche Gegenlehre und Gegenwertung des Lebens, eine rein artistische, eine *antichristliche*.« Damals habe er sie noch »– denn wer wüsste den rechten Namen des Antichrist? –« die »*dionysische*« getauft (GT, Versuch einer Selbstkritik 5). Von »Antichristen« (im Singular und Plural) ist zuerst in den Johannesbriefen des *Neuen Testaments* die Rede (1 Joh 2,18; 2,22; 4,3; 2 Joh 7). Sie wenden sich gegen Christus und können mit ihm verwechselt werden (vgl. Jörg Salauquarda: »Der Antichrist«, in: *Nietzsche-Studien* 2 [1973], S. 91–136). Unter das *Gesetz wider das Christentum*, das Nietzsche AC vielleicht anhängen wollte – im Manuskript war es überklebt (Mazzino Montinari: *Kommentar zur Kritischen Studienausgabe* [1980], KSA 14, S. 37–774, hier S. 450–453), setzt er die Signatur »Der Antichrist«. Das heißt nicht schon, dass Nietzsche selbst der Titelheld von AC ist. Im Text nennt er sich nicht so, vielmehr Staatsmänner und Wissenschaftler, insbesondere Philologen und Ärzte, »Antichristen der Tath durch und durch«: »Jede Praktik jedes Augenblicks, jeder Instinkt, jede zur That werdende Werthschätzung ist heute antichristlich« (AC 38; AC 47). Als »der« Antichrist kommt auch Paulus in Frage, dem Nietzsche die Entstehung des ursprünglichen Christentums vor allem zurechnet (vgl. Daniel Havemann: *Der »Apostel der Rache«. Nietzsches Paulusdeutung*, Berlin/New York 2002), vielleicht auch das Buch AC selbst, das ein »Attentat auf zwei Jahrtausende Widernatur und Menschenschändung« werden sollte (EH, GT 4).

<sup>7</sup> Vgl. Werner Stegmaier: *Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche*, Göttingen 1992, 361, und Gerd Schank: *Dionysos gegen den Gekreuzigten*.

bin auf griechisch, und nicht nur auf griechisch, der *Antichrist* ...« (EH, Warum ich so gute Bücher schreibe 3).

Inmitten von AC, seiner Streitschrift gegen das Christentum, seinem »Fluch auf das Christentum«, stellt er sich die Frage, wie Jesus als »Typus« möglich war, als »psychologische[r] Typus« (AC 29), der immer noch möglich sei (AC 39) und den am ehesten sein berühmter russischer Zeitgenosse, Dostojewski, beschreiben könne (AC 31).<sup>8</sup>

---

*Eine philologische und philosophische Studie zu Nietzsches »Ecce homo«, Bern u. a. 1993.*

<sup>8</sup> Nietzsche nennt Jesus, bis heute herausfordernd, auch »Idiot« (AC 29), und Dostojewski hat bekanntlich einen Roman unter dem Titel *Der Idiot* verfasst, dessen Protagonist Züge Jesu trägt. Es lässt sich nicht nachweisen, dass Nietzsche den Roman gelesen, es ist aber anzunehmen, dass er von ihm gehört oder über ihn gelesen hat. Der Kontext in AC und eine nachweisbare Quelle Nietzsches ist Charles Féré: *Dégénérescence et criminalité. Essai physiologique*, Paris 1888, legen zunächst eine pathologische Deutung der Bezeichnung »Idiot« nahe (vgl. Andreas Urs Sommer: *Friedrich Nietzsches »Der Antichrist«. Ein philosophisch-historischer Kommentar*, Basel 2000, 287 ff.; Antonio und Jordi Morillas: *Der »Idiot« bei Nietzsche und bei Dostoevskij. Geschichte eines Irrtums*, in: Nietzsche-Studien 41 [2012], 344–354). Nietzsche gebraucht das Wort in AC 29 jedoch unmissverständlich in Abwehr von Renans Einstufungen Jesu als »Genie« und »Held« und verwendet es im Übrigen häufig in AC, nicht nur für Kant in Anspielung auf seine Altersdemenz (AC 11), sondern auch für Priester (AC 26), Gläubige (AC 42) und selbst Gelehrte (AC 51) im Allgemeinen, darüber hinaus für »alles Idiotische[]«, dessen sich das Christentum angenommen habe (AC 52), und für »Weib und Volk« (AC 53) schlechthin. Es bedeutet dann offenbar lediglich »dumm«, »leichtgläubig«, »beschränkt«. In Bezug auf Jesus hatte Nietzsche dagegen schon Jahre zuvor notiert: »Ein Mensch, der sich absolut gut fühlt, müsste geistig ein Idiot sein.« (Nachlass 1884, KSA 11, S. 130) Sein »Typus Jesus« fühlt sich moralisch »absolut gut«, weil er keine in Dogmen und Normen gefasste Moral nötig hat, und eben darin gleicht er Dostojewskis »Idiot« (vgl. Paolo Stellino: »Jesus als »Idiot«. Ein Vergleich zwischen Nietzsches »Der Antichrist« und Dostojewskis »Der Idiot«, in: *Nietzscherforschung* 14 [2007], 203–210; Ekaterina Poljakova: *Differente Plausibilitäten. Kant und Nietzsche, Tolstoi und Dostojewski über Vernunft, Moral und Kunst*, Berlin/Boston 2013, S. 488 ff.). Dostojewskis Fürst Myschkin, der wohl aus der Heilanstalt kommt und dorthin zurückgeht, vermag dazwischen ungewollt auf Menschen um ihn so zu wirken, dass sie gut werden. Nietzsche lässt kaum einen Zweifel daran, dass er das »ungeheure[] Fragezeichen, das Christentum heisst« (AC 36), im Fall des »Typus Jesus« durch die Pathologisierung

Mit einem Typus wird lediglich, wie für eine Romanfigur, eine Kontur entworfen, die Raum für Konkretisierungen lässt, für historische und theologische in den Evangelien, für psychologische und existentielle bei einem Dostojewski. Ein »Typus« gibt keinen definitiven Begriff, sondern eine vorläufige Verallgemeinerung, die stets »bereichert« oder »vergrößert« werden kann (AC 31) und die zur schärferen Kontrastierung nach einem »Gegentypus« (AC 51) oder »Gegensatz-Typus« (AC 54) ruft. In diesem Sinn konfrontiert Nietzsche in AC den »Typus Jesus« (AC 29) mit dem »Typus Priester« (AC 55); beide können nicht nur unterschiedlich ausgefüllt, sondern mit der Zeit auch weiterentwickelt werden. Die Prägung von Typen schafft so einen Spielraum zur Modernisierung und hält sowohl theologische, religionsphilosophische und religionshistorische Interpretationen offen: Jesus als Sohn Gottes und Religionsstifter – als auch anthropologische: Jesus als Mensch, der die Maßstäbe des Menschlichen verändert. Sofern Nietzsches Typisierung beide zulässt, kommt es zur Oszillation zwischen Göttlichem und Menschlichem, die eben die, die den »Typus Jesus« eindeutig zuordnen wollen, irritiert – und fasziniert.

---

nicht diskreditieren, sondern vor seiner »unverschämten« Dogmatisierung retten will (AC 36), die er ausdrücklich eine »Geisteskrankheit« (AC 38) nennt. Und wie etwa auch in den Fällen Sokrates', Spinozas und natürlich Wagners wird er besonders dann polemisch, wenn er fürchtet, »verwechselt« zu werden (EH, Vorwort 1). Was die pathologische Deutung Jesu als solche betrifft, so hat schon Albert Schweitzer: *Die psychiatrische Beurteilung Jesu. Darstellung und Kritik* (1913), Nachdruck des Nachdrucks der zweiten, photomechanisch gedruckten Aufl., Tübingen 1933, Hildesheim/Zürich/New York 2014, 6, aufgrund einerseits der psychiatrischen Forschung, andererseits der Leben-Jesu-Forschung seiner Zeit, die ihm beide bestens vertraut waren, die damals gängige »Pathographie« Jesu als geisteskrank Punkt für Punkt zurückgewiesen. Nietzsches »Wort Idiot« (AC 29) war ihm nicht bekannt, es war in den Textausgaben unterschlagen worden. Auf Nietzsche spielt er zwar an (»Umwertung der Werte«, 34), nimmt er aber nicht explizit Bezug. Andreas Urs Sommer: *Friedrich Nietzsches »Der Antichrist«, S. 286, Fn. 143, merkt an, dass Schweitzer in seiner *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906) Nietzsches Psychologie des Erlösers »sonderbarerweise« übergangen habe, und übergeht seinerseits Schweitzers *Die psychiatrische Beurteilung Jesu*.*

Nietzsche stellt Jesus nicht nur in Kontrast zu den Aposteln, insbesondere Paulus, und zu den Evangelisten, sondern zu allen gewöhnlichen Menschen – vielleicht außer ihm selbst. Er zeichnet ihn nicht nur als Anti-Dogmatiker, dem »jede[] Art Wort, Formel, Gesetz, Glaube, Dogma« widersteht, der in Gleichnissen redet und auch mit einem »Ritus« wenig anfangen kann, sondern auch als »Anti-Realisten«, als jemanden, der nichts scheinbar fraglos an sich Gegebenes, Feststehendes außerhalb seiner Orientierung, keine Realität in diesem Sinn, und noch weniger eine philosophische oder theologische Theorie einer solchen Realität braucht. Beides gilt auch für ihn selbst. Der Typus Jesus lebe ganz aus seinem »Innersten« – »»Leben« oder »Wahrheit« oder »Licht« ist sein Wort für das Innerste«, und dieses Innerste bewiese sich durch eine Praxis ohne alle Theorie, eine »evangelische Praktik« (AC 32 f.). Ähnliche Erfahrungen hat Nietzsche mit sich selbst gemacht, wie er im Kapitel »Warum ich so weise bin« von EH ausführlich schildert. Er ist in seinem ganzen Philosophieren ebenso ein Anti-Realist<sup>9</sup> wie sein Typus Jesus in seiner Abwehr einer moral- und metaphysikgestützten christlichen Dogmatik ein Antichrist (in diesem Sinn). Der Anti-Dogmatismus und Anti-Realismus rührt aber an den Nihilismus, der sich ebenfalls vieldeutig darstellt. Wenn Christentum und Buddhismus, wie Nietzsche in AC erklärt, »nihilistische Religionen« sind (AC 20), so wäre der antidogmatische und anti-realistische Typus Jesus ein »Antichrist und Antinihilist«, ein »Besieger Gottes und des Nichts«, wie ihn Nietzsche sich zuvor in GM (II 24) für die Zukunft erhofft hat. Ein Anti-Realist, dem nichts (*nihil*) als real gilt, scheint ja aber auch Nihilist zu sein, und offenbar war das für Nietzsche kein Widerspruch. Denn

<sup>9</sup> Vgl. Werner Stegmaier: *Philosophie der Fluktanz. Dilthey und Nietzsche*, S. 338–380. Natürlich gibt es hier Gegenpositionen, vor allem in der anglo-amerikanischen Nietzsche-Interpretation. Die Auseinandersetzung hält an. Vgl. Dirk R. Johnson: »Modern vs. Ancient Science: Discussing Maudemarie Clark's »Nietzsche on Truth and Philosophy««, in: *Nietzsche-Studien* 42 (2013), S. 243–255, und: »Nietzsches Zukunft in der Gegenwart. Grundfragen der Nietzsche-Forschung. Konferenz des Wissenschaftlichen Beirats der Nietzsche-Studien mit Nachwuchswissenschaftler(inne)n in der Nietzsche-Forschung auf der Insel Hiddensee bei Greifswald am 16./17. April 2013«, in: *Nietzsche-Studien* 43 (2014) (im Erscheinen).

von sich selbst notierte er, nach GM und vor AC, er sei »der erste vollkommene Nihilist Europas, der aber den Nihilismus selbst schon in sich zu Ende gelebt hat, – der ihn hinter sich, unter sich, außer sich hat ...«. Und im Anschluss daran kündigte er unter dem Titel »*Der Wille zur Macht*« ein »Zukunfts-Evangelium« an (Nachlass 1887/88, 11[411], KSA 13, S. 190). Das Evangelium dieses »hinter sich, unter sich, außer sich«-Habens des Nihilismus scheint ihn zu einer neuen »Seligkeit« befreit zu haben, die er in seinem Typus Jesus, dem ersten, ursprünglichen Christen, wiederentdeckte – als beseligende Freiheit der menschlichen Orientierung überhaupt. Das scheint verwirrend und soll im Folgenden, mit Hilfe der Philosophie der Orientierung,<sup>10</sup> geklärt und plausibel gemacht werden.

## 2. Anti-Realismus als Nihilismus

Der Begriff »Nihilismus« hat seinerseits bei Nietzsche eine zunächst verwirrende Vielfalt von Bedeutungen.<sup>11</sup> Am deutlichsten, allerdings nur in einem Notat,<sup>12</sup> bestimmt er ihn so, »*daß die obersten Werthe sich entwerthen*«, an denen eine Lebensform hängt. Er könne »Zeichen der *gesteigerten Macht des Geistes*« sein, dann schwäche sich der Glaube an oberste Werte ab – Nietzsche erprobt dafür den Namen »*activer Nihilism*«. Oder er kann einen »Niedergang und Rückgang der Macht des Geistes« anzeigen, dann wirken »*die bisherigen Ziele und Werthe unangemessen*« und finden »keinen Glauben mehr«, mit ihnen zersetzt sich die Lebensform, die sie bisher gestützt haben, es kann zu Gewalt und Zerstörung kommen – der »*passive Nihilism*«. Eine Lebensform erhält sich danach nur bei gleichbleibender »Macht des Geistes«. Ihr Sinn ist dann für die Beteiligten, die jeweilige Gesellschaft, so plausibel, dass er nicht kritisch hinterfragt wird. Er gibt durch entsprechende Unterscheidungen und Wertungen,

<sup>10</sup> Werner Stegmaier: *Philosophie der Orientierung*, Berlin/New York 2008.

<sup>11</sup> Paul van Tongeren: *Het Europese nihilisme. Friedrich Nietzsche over een dreiging die niemand schijnt te deren*, Nijmegen 2012, hat sie jüngst anhand der Texte neu geordnet.

<sup>12</sup> Vgl. hier und im Folgenden Nachlass 1887, 9[35], KSA 12, S. 350–352.



durch »Geist«, *fraglosen* Halt. Haltbarer Sinn liegt für Nietzsche nicht mehr einfach vor. Er ist eine Orientierungsleistung ersten Ranges, die ausbleiben kann. In Europa haben sie nach Nietzsche bisher vor allem Religionsstifter erbracht,<sup>13</sup> deren Zeit für ihn nun vorbei ist. Man glaube inzwischen an keine absolute Wahrheit mehr: Nietzsche geht davon aus, dass »es *keine Wahrheit* giebt; dass es keine absolute Beschaffenheit der Dinge, kein ›Ding an sich‹ giebt / – *dies ist selbst ein Nihilismus, und zwar der extremste.*« (Er ist der extremste, weil es am schwersten ist, ihn sich einzugestehen, und man damit leben muss, dass aller Sinn, den man doch *finden* möchte, um sich daran *halten* zu können, je nach den Bedürfnissen einer Lebensform *geschaffen, entworfen, konstruiert* wird, man sich also letztlich an etwas hält, das man sich selbst oder das andere für einen zurechtgelegt haben. Der »Geist« stellt nicht, wie noch für Hegel, mit Notwendigkeit fest, was *ist*, sondern gibt nach dem jeweiligen Grad seiner Stärke und Schwäche vor, was Sinn haben und in diesem Sinn sein *soll*; er kann sich dabei auch jederzeit vergreifen. So ist Sinn immer neuen Auseinandersetzungen ausgesetzt und bleibt in einem Fluss ohne Halt; dies hat Nietzsche auf den Begriff des Willens zur Macht gebracht. Danach – Nietzsche beginnt damit das Notat – ist der »*Nihilismus ein normaler Zustand*«. Der extremste Nihilismus ist der normale, wenn der Geist stark genug ist, sich ihm zu stellen.

Hängt man die Werte so hoch wie im alten Europa, als Einheit einer durch Gott garantierten Moral und Metaphysik, wird ihre Zersetzung umso auffälliger. Der Glaube an diesen Gott wurde im Lauf des 19. Jahrhunderts sichtlich »unglaubwürdig«, so dass man nun sagen konnte (Nietzsche sagt es in Anführungszeichen), dass »Gott todt ist« (FW 343). Der Tod des »moralische[n] Gott[es]«,<sup>14</sup> des Got-

tes, den man ebenso der Moral und Metaphysik verdankte, wie man sie ihm zuschreiben wollte, wird dann zum Verlust allen Halts der menschlichen Orientierung in der betreffenden Lebensform, zu einem unerträglichen, lähmenden Zustand vollkommener Desorientierung, der Angst, Verzweiflung, Depression auslöst, aus der man um jeden Preis herauswill. Man kann von da aus zurückschließen, dass es bereits eine derartige Depression gewesen sein muss, die vor zweitausend Jahren in Europa zur Suche nach Halt in göttlich unanfechtbaren, scheinbar absoluten Wert- und Seinssetzungen trieb. Das metaphysisch-moralisch-religiöse Syndrom konnte seither den Nihilismus erfolgreich verdecken – Nietzsche nennt es seinerseits nihilistisch, weil es ihn nicht ausräumte oder, wie er zu sagen pflegt, »überwand«, sondern ihn lediglich vergessen ließ und gerade dadurch tradierte.<sup>15</sup> So wird der Nihilismus noch einmal vieldeutiger.

Nietzsche greift das Christentum eben dafür an, *dass* es ihn tradierte.<sup>16</sup> Doch der Typus Jesus selbst, wie Nietzsche ihn zeichnet, teilte diesen sich selbst verdeckenden Nihilismus nicht. Denn er ging laut Nietzsche ja gar nicht von unbedingten Wert- und Seinssetzungen aus, an die er glauben wollte. Er hatte als Anti-Realist gar keinen Halt außerhalb seiner eigenen Orientierung erwartet. So konnte sein Halt sich auch nicht entwerten. Der Typus Jesus hielt auf diese Weise dem ursprünglichen Nihilismus stand – und *dafür* attestiert ihm Nietzsche »Seligkeit«. »Seligkeit« ist einer der auffälligsten, am häufigsten gebrauchten Begriffe in AC.<sup>17</sup> Nietzsche fasst sie als »Gesamt-Verklärungs-Gefühl aller Dinge«, als ein »Ewigkeits-« und »Vollendungs-Gefühl«, ein Gefühl vollkommener Geborgenheit, dem Jesus auf bis dahin ungebräuchliche Weise mit dem Zeichen ›Vater‹ Ausdruck gab (AC 34). Der »ganze Begriff ›Seligkeit‹ ist, so Nietzsche, »die ganze und einzige Realität des Evangeliums« (AC 41). Sie muss keine »wahre Idee«, sie kann auch nur eine »fixe Idee«, eine Fiktion und sogar eine krankhafte Illusion sein (AC 51):

<sup>13</sup> Vgl. FW 353 und dazu Werner Stegmaier: *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der »Fröhlichen Wissenschaft«*, Berlin/Boston 2012, S. 239–245. Auch mit Religionsstiftern wollte Nietzsche nicht verwechselt werden. Vgl. EH, Warum ich ein Schicksal bin 1, und dazu Werner Stegmaier: »Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit (Ecce homo, Warum ich ein Schicksal bin 1)«, in: *Nietzsche-Studien* 37 (2008), S. 62–114, hier S. 81–96.

<sup>14</sup> Nietzsche gebraucht die Formel mehrfach, aber wiederum nur im Nach-

lass: 1885, 39[13], KSA 11, S. 624; 1885, 2[107], KSA 12, S. 114; 1886/87 (10. Juni 1887), 5[7], KSA 12, S. 213.

<sup>15</sup> Vgl. das sog. Lenzer Heide-Notat, das GM vorbereitet (Nachlass 1886/87 (10. Juni 1887), 5[71], KSA 12, S. 211–217), und GM selbst.

<sup>16</sup> Vgl. AC 6, 7, 9, 11, 12, 58.

<sup>17</sup> Vgl. AC 7, 29, 30, 33, 34, 41, 50, 51.

Über den Realitäts- und Wahrheitsgehalt der Seligkeit eines Anti-Realisten lässt sich nicht streiten, sie besteht allein in ihrer von allen Realitäten und Wahrheiten befreienden und darin beseligenden Wirkung. Man kann auch sie nihilistisch nennen, weil sie die Haltlosigkeit verkört, aber ebenso nicht- oder antinihilistisch, weil sie gar keine Haltlosigkeit kennt, sondern ihren Halt ganz in der eigenen Orientierung findet, ohne Lehren nötig zu haben, die sie von außen stützen.<sup>18</sup>

Der Anti-Realismus des Typus Jesus ist ein extremer Nihilismus, unter dem er nicht leidet, sondern mit dem er selig lebt. Nietzsche hat *als Philosoph* mit dem »eigentlichen Phänomenalismus und Perspektivismus«, zu dem er sich programmatisch bekennt, allerdings so, »wie ich ihn verstehe« (FW 354),<sup>19</sup> den Anti-Realismus und mit ihm den extremen Nihilismus als unausweichlich erkannt und bejaht. Weil wir immer nur unter den Bedingungen unserer jeweiligen Orientierung erkennen, den Phänomenen unserer Bewusstseins, die keinen Einblick ineinander haben, und den Perspektiven ebenso unserer Körper wie unserer Geister, die durch ihre Standpunkte und Horizonte ebenfalls unvergleichbar andere sind, können wir, wie mit Descartes und Kant deutlich zu werden beginnt, eine Realität an sich *nicht* erkennen. Jede Orientierung kennt wohl ihre »Realitäten«, aber jede möglicherweise andere, keine, die alle widerspruchlos als gemeinsame voraussetzen könnten. Descartes, Spinoza und Leibniz, die in der Moderne den Phänomenalismus und Perspektivismus vorantreiben, wollen eine gemeinsame Realität weiter durch eine göttliche Garantie, Kant sie wenigstens noch durch eine aufs Äußerste formalisierte Moral, seinen kategorischen Imperativ, und Schopenhauer sie schließlich durch einen alle gemeinsam blind treibenden

<sup>18</sup> Ähnlich hat Nietzsche von früh an über die Kunst gedacht. Die religiöse Haltung seines Typus Jesus ist insofern ästhetisch. Und so konnte sich auch die Kunst in den Dienst der Religion stellen – bis Schopenhauer die Religion durch die Kunst zu ersetzen suchte. Vgl. v. a. MA I 220 und JGB 61. Vgl. zu Nietzsches Verknüpfung von Religion und Kunst Ekaterina Poljakova: *Differente Plausibilitäten*, S. 89–224.

<sup>19</sup> Vgl. dazu Werner Stegmaier: *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, S. 280–285.

Willen retten. Nietzsche dagegen verzichtet schließlich ganz auf sie. Das lässt ihn nach einem Halt nicht mehr außerhalb der menschlichen Orientierung, sondern in ihr selbst fragen, einem Halt, den sie auch nach dem »Tod Gottes« ja offensichtlich hat oder zumindest meistens hat.<sup>20</sup> Als Philosoph sucht Nietzsche sein ganzes Werk hindurch aufzuklären, wie ein solcher Halt in der menschlichen Orientierung selbst möglich ist, und soweit er durch Verklärung möglich wird, auch die Bedingungen *dieser* Möglichkeit aufzuklären.

Nach Maßgabe seiner Unterscheidung von Stärke und Schwäche der Macht des Geistes unterscheidet er, ob aus der Not einer »*Verarmung des Lebens*« verkört und der Nihilismus durch entsprechende Metaphysiken verdeckt wird oder ob die Not einer »*Ueberfülle des Lebens*« – auch sie nennt er ein »Leiden« (FW 370) – darüber hinaus treibt und man sich aus der Einsicht in die Unvermeidlichkeit des normalen Nihilismus heraus auf die eigenen Möglichkeiten der menschlichen Orientierung besinnen kann. Das Kriterium ist dann, wie weit man sich zumindest in guten Zeiten der »Wahrheit« des Nihilismus stellen kann, der paradoxen Wahrheit, dass es keine Wahrheit gibt:<sup>21</sup>

Wie viel Wahrheit *erträgt*, wie viel Wahrheit *wagt* ein Geist? das wurde für mich immer mehr der eigentliche Werthmesser. Irrthum (– der Glaube an's Ideal –) ist nicht Blindheit, Irrthum ist *Feigheit* ... Jede Errungenschaft, jeder Schritt vorwärts in der Erkenntniss *folgt* aus dem Muth, aus der Härte gegen sich, aus der Sauberkeit gegen sich ...« Dazu gehört »das Aufsuchen alles Fremden und Fragwürdigen im Dasein, alles dessen, was durch die Moral bisher in Bann gethan war. (EH, Vorwort 3)

Denn die stärkste Garantie eines Halts außerhalb der eigenen Orientierung bietet die herrschende Moral einer Gesellschaft, die von eigenen Wertungen und Wertsetzungen entlastet. Ihr kann man sich nur dadurch entziehen, dass man so weit wie möglich einsam, in »sieben Einsamkeiten« lebt, und dazu gehört »Muth«, »Muth zum Verbote-

<sup>20</sup> Vgl. Werner Stegmaier: »Wie leben wir mit dem Nihilismus? Nietzsches Nihilismus aus der Sicht einer aktuellen Philosophie der Orientierung«, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 74 (2012), S. 319–338.

<sup>21</sup> Vgl. Werner Stegmaier: *Orientierung an der Zeit. Logik und Paradoxie nach Nietzsche und Luhmann* (im Erscheinen).

nen« (AC, Vorwort).<sup>22</sup> Nietzsche erwartet ihn gerade von Philosophen, deren Aufgabe es sein könnte, mehr an Nihilismus zu wagen als andere, sich in diesem Sinn selbst zu Orientierungsexperimenten zu machen.

In *Götzen-Dämmerung* [GD], Sprüche und Pfeile 2, schreibt er, um erneut daran zu erinnern:<sup>23</sup> »Auch der Muthigste von uns hat nur selten den Muth zu dem, was er eigentlich *weiss* ...« Er spricht nicht aus, wovon dieser Mutigste weiß, deutet es nur durch Auslassungspunkte an. Er hat es zuvor jedoch unter dem Titel »*Zur Genesis des Nihilisten*« für sich notiert.<sup>24</sup> Danach hat er sich erst vor Kurzem eingestanden, dass er »von Grund aus bisher Nihilist gewesen« sei und seine »Energie«, seinen »Radikalismus« darauf verwandt habe, als Nihilist »vorwärts« zu gehen. Das ist nicht überraschend. Doch er fügt hinzu, eben darin habe er immer noch ein Ziel gehabt, und dieses Ziel habe ihn noch vom Nihilismus, der »Ziellosigkeit an sich«, abgehalten. Das Ziel hat ihm noch Halt gegeben und ihn so vor vollkommener Haltlosigkeit verschont. Macht man die »Ziellosigkeit an sich« zum »Glaubensgrundsatz«, verschließt man sich die »Wahrheit« des äußersten Nihilismus. So kann man nicht aussprechen, nicht einmal denken, was man »eigentlich *weiss*«. Und so bleibt, um dem äußersten Nihilismus standzuhalten, nur eine Praxis ohne Theorie, jene »Praktik«, wie Nietzsche sie bei seinem »Typus Jesus« entdeckt.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Vgl. Alexander-Maria Zibis: *Die Tugend des Mutes. Nietzsches Lehre von der Tapferkeit*, Würzburg 2007.

<sup>23</sup> Vgl. Werner Stegmaier: *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, S. 178–180; Werner Stegmaier: »Wie leben wir mit dem Nihilismus?«, S. 323–326, und Werner Stegmaier: »Auch der Muthigste von uns hat nur selten den Muth zu dem, was er eigentlich weiss ...« (GD, Sprüche und Pfeile 2). Grenzen der philosophischen Erkenntnis im Nihilismus und Nietzsches Kunst der Sentenz (Thesen), in: Céline Denat / Chiara Piazzesi (Hrsg.), *Lectures de »Götzen-Dämmerung« de Nietzsche / Letture di »Götzen-Dämmerung« di Nietzsche*, Pisa (im Erscheinen).

<sup>24</sup> Nachlass 1887, 9[123], KSA 12, S. 407 f. (korr. nach KGW IX 6, W II 1, S. 45).

<sup>25</sup> Auch an den zwei Stellen, an denen er im V. Buch der FW den Nihilismus eigens thematisiert (FW 346 und 347), belässt es Nietzsche bei »Fragezei-

### 3. Die anti-realistische Praktik Jesu

Es war nach Nietzsche die »evangelische Praktik« seines »Typus Jesus«, dass »die ganze Realität, die ganze Natur, die Sprache selbst [...] für ihn bloss den Wert eines Zeichens, eines Gleichnisses« habe (AC 32). Zeichen lassen sich, wie wir von Peirce, de Saussure und Wittgenstein, aber auch schon von Nietzsche und zuletzt von Josef Simon gelernt haben,<sup>26</sup> wieder nur durch Zeichen deuten; sie sind an keine Realität außer ihnen gebunden. Nietzsche bringt das in seiner Erkundung des Typus Jesus (und nur hier) auf die Formel eines »ganz in Symbolen und Unfasslichkeiten schwimmenden Seins« (AC 31). Das Sein in Zeichen steht nicht fest, sondern wird immer neu gedeutet, sein Sinn ist, wie Nietzsche es zuvor, in GM, nennt, »flüssig« (GM II 12). Es verliert darin die Erstarrung, Widerständigkeit und Härte, die ihm die scheinbar festen Begriffe auferlegen,<sup>27</sup> und gibt, da es jedem Spielraum zu Deutungen lässt, weniger Anlass zum Streit, wirkt friedfertig.<sup>28</sup> Und es ist, über die exemplarischen Praktiken von Nietzsches Typus Jesus und Dostojewskis Fürst Myschkin hinaus, näher an der alltäglichen menschlichen Orientierung, als es scheinen mag. Denn unsere Orientierung hat in der Tat nichts als Zeichen, um sich »Realitäten« zu schaffen, »innerliche« und »äußerliche«, wir leben in Zeichen und erfahren unablässig, dass gemeinsam gebrauchte Zeichen in anderen Orientierungen mit anderen Standpunkten, Horizonten und Perspektiven einen in Spielräumen anderen Sinn bekommen und dass diese Spielräume wieder nur durch Zeichen einge-

chen«. Vgl. Werner Stegmaier: *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, S. 195–220.

<sup>26</sup> Vgl. Josef Simon: *Philosophie des Zeichens*, Berlin/New York 1989, und Werner Stegmaier: »Nietzsches Zeichen«, in: *Nietzsche-Studien* 29 (2000), S. 41–69.

<sup>27</sup> Vgl. Nietzsches viel diskutierten frühen unveröffentlichten Entwurf *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* [WL], in dem er die Entstehung »fester« Begriffe als »Hart- und Starr-Werden« »beweglicher« Metaphern deutet.

<sup>28</sup> Vgl. Werner Stegmaier: »Diplomatie der Zeichen. Orientierung im Dialog eigener und fremder Vernunft«, in: Josef Simon / Werner Stegmaier (Hrsg.): *Fremde Vernunft. Zeichen und Interpretation*, IV, Frankfurt am Main 1998, S. 139–158.

grenzt werden können, die in Spielräumen ebenfalls anders verstanden werden können. Nietzsches Typus Jesus lebt das mit seinem Reden in Gleichnissen so beseligend vor, dass er als Sohn Gottes glaubwürdig wird.

Nietzsche nähert ihn – auch das wird weiterhin kontrovers diskutiert<sup>29</sup> – dem Gott an, den er selbst zum Gott seines Philosophie-rens ausgerufen hat, Dionysos (JGB 295). Beide, der Gott Jesu und Nietzsches Dionysos, stehen selbst vor dem Nichts, aus dem sie etwas schaffen können oder nicht, um den Menschen Halt zu geben oder nicht – und dabei zu riskieren, dass die Menschen sich mit diesem Halt begnügen und darüber Gott vergessen, wenn nicht sterben lassen und nur noch ihre Moral und Metaphysik zurückbehalten. Man könnte so zuletzt nicht nur Dionysos, sondern auch den biblischen Gott einen nihilistischen nennen – sofern beide keinerlei Halt außer sich und über all ihre Unterscheidungen selbst zu entscheiden haben. Auch in dieser Hinsicht wird plausibel, dass Nietzsche am Ende von EH »*Dionysos gegen den Gekreuzigten*« stellt, im Sinn des griechischen *antí*, nach dem sie einander nicht nur entgegentreten, sondern auch füreinander eintreten und einander überbieten, in ihrer beseligenden Freiheit von aller starren und harten Moral und Metaphysik.

Nietzsche hat Jesus vor allem aus zwei kardinalen Sätzen der Evangelien verstanden, dem »Widerstehe nicht dem Bösen« (*mae antistáenai tô ponerô*; Mt 5,38 f.), und dem »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« (*Eli, Eli, lama asabthani*; Mk 15,34; Mt 27,46). Den zweiten Satz, nach den Evangelisten das letzte Wort Jesu am Kreuz, hat er zunächst – in *Menschliches, Allzumenschliches* [MA] II, *Der Wanderer und sein Schatten* [WS] 80 – wiederum leicht und spöttisch genommen: Jeder habe seinen Gott, an dem er dann schon einmal zweifle, und »selbst dem Frömmsten entfuhr ja die bittere Rede ›mein Gott, warum hast du mich verlassen!‹.« Bald aber – in *Morgenröthe* [M] 114 – besinnt er sich. Nun geht er von kranken, schwer leidenden Menschen aus, deren »tiefe Einsamkeit«, eine »plötzliche und erlaubte Freiheit von allen Pflichten und Gewohn-

heiten« und eine »höchste Ernüchterung durch Schmerzen« sie alles tiefer, vorurteilsloser, klarer ›sehen‹ lasse. Nietzsche wird auch dazu in seinen neuen Vorreden zu seinen früheren Schriften und in EH aus eigener Erfahrung Ähnliches von sich selbst sagen. In M 114 fügt er in Parenthese ein:

(Es ist möglich, dass diess dem Stifter des Christenthums am Kreuze begegnete: denn die bittersten aller Worte »mein Gott, warum hast du mich verlassen!« enthalten, in aller Tiefe verstanden, wie sie verstanden werden dürfen, das Zeugniß einer allgemeinen Enttäuschung und Aufklärung über den Wahn seines Lebens; er wurde in dem Augenblicke der höchsten Qual hellsichtig über sich selber [...].)

Lassen wir offen, worin dieser Wahn bestand – jedenfalls hat sich dieser Jesus von den Bedürfnissen des Lebens gelöst und kann sie nun (wie Nietzsche selbst) ebenso klar wie verwundert sehen: »Die ungeheure Spannung des Intellectes, welcher dem Schmerz Widerpart halten will,« lasse alles »in einem neuen Lichte leuchten«, und eben »der unsägliche Reiz, den alle neuen Beleuchtungen geben,« halte weiter am Leben, lasse »das Fortleben dem Leidenden als höchst begehrenswerth erscheinen«. Der »Reiz« geht weiter als der »Muth«. Und dann umschreibt Nietzsche, was er dann den aktiven Nihilismus nennen wird:

Mit Verachtung gedenkt er der gemüthlichen warmen Nebelwelt, in der der Gesunde ohne Bedenken wandelt; mit Verachtung gedenkt er der edelsten und geliebtesten Illusionen, in denen er früher mit sich selber spielte; er hat einen Genuss daran, diese Verachtung wie aus der tiefsten Hölle heraufzubeschwören und der Seele so das bitterste Leid zu machen: durch dieses Gegengewicht hält er eben dem physischen Schmerze Stand, – er fühlt es, dass gerade diess Gegengewicht jetzt noththut! In einer schauerlichen Hellsichtigkeit über sein Wesen ruft er sich zu: »sei einmal dein eigener Ankläger und Henker, nimm einmal dein Leiden als die von dir über dich verhängte Strafe! Geniesse deine Überlegenheit als Richter; mehr noch: geniesse dein Belieben, deine tyrannische Willkür! Erhebe dich über dein Leben wie über dein Leiden, sieh hinab in die Gründe und die Grundlosigkeit!« (M 114)

Im äußersten Schmerz, im Angesicht des Todes, hinter sich die stumm erduldeten Kreuzigung, sich erinnernd an das, was geschrieben steht in Jesaja 53 (der abstoßend hässliche, kranke Gottesknecht, auf

<sup>29</sup> Vgl. zuletzt v.a. Heinrich Detering: *Der Antichrist und der Gekeuzigte. Friedrich Nietzsches letzte Texte*, Göttingen 2010.

den Gott alle Schuld lädt, der dazu schweigt und der wie ein Lamm zur Schlachtbank geführt wird) und im Psalm 22,2 (»Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?«), auch noch den letzten, einzigen Halt in Frage stellen zu können, der diesem Tod seinen Sinn, einen Menschen erlösenden Sinn gegeben hätte, das wäre, das war für Nietzsche (und für andere vielleicht nicht nachvollziehbar) der extremste Nihilismus *avant la lettre*, eine beseligende Befreiung vom Schmerz der Welt eben durch den Schmerz der Welt.

Den ersten Satz, das »Widerstehe nicht dem Bösen«, nennt er in AC »das tiefste Wort der Evangelien, ihr[en] Schlüssel in gewissem Sinne«: »die Unfähigkeit zum Widerstand wird hier Moral«. Nietzsche spricht hier von »der Seligkeit im Frieden, in der Sanftmuth, im Nicht-feind-sein-können« (AC 29), aber legt den Satz nicht näher aus. Man wird ihn selbst mit Nietzsche kaum so verstehen können, dass er zum Sündigen, zum Tun des Bösen auffordert, eher schon im Sinn der Liebe über die Moral hinaus: Dass niemand ein Recht hat, das Böse, das er beim Andern sieht, weil es seinem eigenen Verständnis des Guten nicht entspricht, schon für ein an sich Böses zu halten und selbstgerecht moralisch zu verurteilen.<sup>30</sup> Also: Widerstehe nicht einem Bösen, das ein Böses nur für dich, für den Andern aber ein Gutes sein könnte; lasse ihm sein Gutes, auch wenn du darin ein Böses siehst; lasse ihm seine Moral. Dieses Anderen-ihre-Moral-Lassen nennt man inzwischen Toleranz, soweit man sich noch immer berechtigt glaubt, selbst deren Grenzen zu ziehen.<sup>31</sup> Soweit es keine Grenzen mehr kennt, nennt man es Wert-Relativismus und rückt diesen Wert-Relativismus nahe an den Nihilismus heran, zu Recht. Denn nach diesem »Widerstehe nicht dem Bösen« gibt es kein oberstes Gutes und Böses, es führt über jede scheinbar feste Unterscheidung von Gut und Böse hinaus. Dass man »die Seligkeit im Frieden, in der Sanftmuth, im Nicht-feind-sein-können« *leben* kann, scheint für Nietzsche auch seinen Gedanken, dass Leben letztlich Wille zur

<sup>30</sup> Vgl. Werner Stegmaier: *Philosophie der Orientierung*, S. 595–597.

<sup>31</sup> Nietzsche glaubte sich dazu nicht berechtigt. Vgl. Werner Stegmaier: »Nietzsches Kritik der Toleranz«, in: Christoph Enders / Michael Kahlo (Hrsg.), *Toleranz als Ordnungsprinzip? Die moderne Bürgergesellschaft zwischen Offenheit und Selbstaufgabe*, Paderborn 2007, S. 195–206.

Macht sei, an dem sein Philosophieren über Jahre Halt gefunden und mit dem er AC geradezu dogmatisch eingeleitet hatte (AC 2), noch in Frage zu stellen. Der Wille-zur-Macht-Gedanke tritt nun hinter dem des amor fati, des Nichts-anders-haben-Wollens, zurück.<sup>32</sup>

#### 4. Beseligende Freiheit der menschlichen Orientierung

Nietzsche setzt, so die These dieses Beitrags, mit den Abschnitten zum Typus Jesus (AC 28–35) seinen eigenen entschlossenen Streit gegen das Christentum aus und legt darin, fast ungewollt, Grundzüge der aktuellen strukturalistischen Zeichentheorie, konstruktivistischen Erkenntnistheorie, antimetaphysischen Zeichenphilosophie und Philosophie der Orientierung frei. Wir schwimmen danach in der Tat in Symbolen und Unfasslichkeiten und müssen und können gleichwohl eben darin Halt gewinnen. Wir sind, wie es Pascal formulierte, zwischen zwei Unendlichkeiten gespannt, die wir nicht fassen

<sup>32</sup> Vgl. Werner Stegmaier: »Philosophie der Fluktanz«, S. 338–380, überarbeitet wiederabgedruckt in: Werner Stegmaier: »Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von »Der Antichrist« und »Ecce homo«, in: *Nietzsche-Studien* 21 (1992), S. 163–183. – Dies wirft noch einmal neues Licht auf Nietzsches Bezeichnung seines Typus Jesus als »Idiot«. Er hatte GM III 12 mit der rhetorischen Frage geschlossen: »Den Willen aber überhaupt eliminieren, die Affekte sammt und sonders aushängen, gesetzt, dass wir dies vermöchten: wie? hiesse das nicht den Intellekt *castriren*? ...« Damals schien ihm ein Leben ohne Willen zur Macht noch nicht möglich, es wäre das eines Idioten mit kastriertem Intellekt. Auch jetzt, zur Zeit von AC, schien es ihm nur so möglich – es sei denn, ein Wille zur Macht, der ein »perspektivisches Sehen« erzwingt, perspektivierte sich selbst, erreichte die Fähigkeit, »sein Für und Wider *in der Gewalt zu haben* und aus- und einzuhängen: so dass man sich gerade die *Verschiedenheit* der Perspektiven und der Affekt-Interpretationen für die Erkenntnis nutzbar zu machen weiss«, so zu einer neuen »Objektivität« im Ausgleich, der Relativierung der willensbedingten Perspektiven gegeneinander und so durch flüssig gewordene Perspektiven zum *amor fati* kommt. Dies war auch schon das Ziel des Christus ebenfalls freundlich gesonnenen Spinoza in seinem amor Dei intellectualis gewesen. Der idiotische Zustand würde dann auf nicht-idiotischem Weg erreicht. Zu Spinoza hatte Nietzsche denn auch ein ähnlich zwiespältiges Verhältnis wie zu Christus. Vgl. Werner Stegmaier: *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, 524–532.

können und die auch keinen festen Stand in der Mitte lassen, sind so völlig der Ungewissheit ausgesetzt, können aber, ohne es durch Moral und Metaphysik zu verdecken, »am Ungewissen arbeiten« (*travailler sur l'incertain*<sup>33</sup>). Man erträgt das zu Zeiten leichter, zu Zeiten schwerer. In schwierigen, schlechten Zeiten kann man nicht anders als den Halt, von dem man sonst weiß, dass man ihn selbst zu verantworten hat, über die eigene Orientierung hinaus transzendieren und ihn zu einem an sich bestehenden, allgemein und zeitlos gültigen metaphysizieren. In leichteren, besseren Zeiten kann man davon lassen. Nietzsches frohe Botschaft über Jesu frohe Botschaft war zuletzt, dass man auch in der äußersten Not davon lassen kann. Jesus oder der Typus Jesus, wie ihn Nietzsche begreift, zeigt in einem persönlich und historisch weit entrückten Milieu eine äußerste Möglichkeit auf, im Nihilismus mit dem Nihilismus zu leben, nicht in Angst vor Desorientierung, sondern in beseligender Freiheit von solchen Ängsten im Vertrauen auf die eigenen Zeichen, eine Möglichkeit, die Menschen über Jahrtausende hinweg ebenso irritiert wie fasziniert hat und die nach Nietzsche immer noch möglich ist:

Heute noch ist ein *solches* Leben möglich, für *gewisse* Menschen sogar notwendig: das echte, das ursprüngliche Christentum wird zu allen Zeiten möglich sein ... *Nicht* ein Glauben, sondern ein Thun, ein *Vieles-nicht-thun* vor Allem, ein *andres Sein* ... (AC 39).

Es ist jenes »ganz in Symbolen und Unfasslichkeiten schwimmende Sein«, in dem wir, wenn wir nur kritisch und selbstkritisch genug sind, ohnehin leben, ob wir wollen oder nicht, das wir uns aber nur mit großem Mut und darum selten eingestehen können. Die Kirche – Nietzsche war durchaus bereit, das zu sehen<sup>34</sup> – muss auch dem entgegenkommen und schwachen Menschen hilfreichen Halt in Lehren verbürgen, nicht so sehr, um auf diesen zu bestehen (sie bleiben »Glaubenswahrheiten« und müssen so formuliert sein, dass sie nicht mit »Tatsachenwahrheiten« verwechselt werden können), sondern um andere Lehren auszuschließen, zu denen Menschen, die zur Einsicht in den Nihilismus kaum oder nicht fähig sind, ansonsten Zu-

flucht suchen würden. Not rechtfertigt Dogmatik, auch und gerade für Nietzsche. Die Bejahung des äußersten Nihilismus, der Verzicht auf alle dogmatischen Seins- und Wertsetzungen, auf das, wohin ein neuer »Realismus« nun wieder zurückkehren will,<sup>35</sup> schien ihm noch zu seiner Zeit nur außerordentlichen Menschen unter außerordentlichsten Umständen möglich. Der alltäglichen Orientierung der Menschen scheint der Verzicht inzwischen allmählich leichter zu fallen. So kann er vielleicht auch für Philosoph(inn)en mit der Zeit akzeptabler werden.

<sup>33</sup> Blaise Pascal: *Pensées*, Nr. 101 (Lafuma) / Nr. 324 (Brunschvicg).

<sup>34</sup> Vgl. etwa FW 350 und 351.

<sup>35</sup> Vgl. Werner Stegmaier: »Diesseits von Realismus und Anti-Realismus: Die Realität der Orientierung«, in: Elisabeth Heinrich / Dieter Schönecker (Hrsg.): *Wirklichkeit und Wahrnehmung des Heiligen, Schönen und Guten*, Paderborn 2011, S. 39–63.