

Nietzsches Kritik des christlichen Gottesbegriffs und ihre theologischen Konsequenzen*

Von Eugen BISER (Würzburg)

Einleitung

In seiner Meditation über das Sehen Gottes (*De visione Dei*) stellt Nikolaus von Kues an der Schwelle vom Mittelalter zur Neuzeit nochmals die traditionelle Frage nach der Bedingung, unter welcher der in seine Endlichkeit eingegrenzte Mensch zur Gemeinschaft mit dem unendlichen Gott gelangt: „Wie vermöchte mein Gebet dich zu erreichen, da du doch allen Versuchen, dir nahzukommen, unerreichbar bist? Wie kann ich mich überhaupt zu dir erheben? Denn was ist sinnloser als zu begehren, du möchtest dich mir schenken, da du doch alles in allem bist? Und wie könntest du dich mir geben, wenn du mir nicht zugleich Himmel und Erde und alles in ihnen gibst? Ja, wie könntest du dich mir geben, wenn du mir nicht zuerst mich selber gibst?“ Doch antwortet der Kusaner auf diese Frage ganz unkonventionell, indem er das zuletzt Erfragte zur These umwendet, die er – in einem auf Kant vorausweisenden Verfahren¹ – Gott selbst in den Mund legt: „Sei dich selbst, dann werde ich dein sein – sis tu tuus, et ego ero tuus!“²

Bemerkenswert ist an dieser These nicht nur, daß sie den menschlichen Gottesbezug mit der Frage des personalen Selbstseins verkoppelt; auffälliger ist noch, daß es dazu eines Impulses von außen in Gestalt des göttlichen Zuspruchs bedarf. Darin kündigt sich, wenn auch noch so leise, jene Krise an, die das Zeit-

* Der Beitrag bietet den erheblich erweiterten Text meiner Antrittsvorlesung an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg vom 13. Juli 1970. Er ist als eine Art Epilegomena zu meiner Nietzsche-Studie gedacht, die 1962 unter dem Titel „Gott ist tot – Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins“ im Kösel-Verlag München erschien. Ein derartiger Nachtrag war aus zwei Gründen erforderlich geworden. Einmal ließ sich die in der Abhandlung vertretene These auch vom Philologischen her unterbauen, vor allem durch eine Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte der grundlegenden Texte, die das dankenswerte Entgegenkommen des Goethe- und Schiller-Archivs in Weimar ermöglichte. Zum andern machte die Rolle, die Nietzsche durch die moderne Gott-ist-tot-Theologie zugewiesen wurde, eine klärende Unterscheidung erforderlich. Die Auseinandersetzung mit dieser durch die Texte nicht gestützten Interpretation überschreitet freilich den Rahmen des vorliegenden Beitrags. Ich verweise dafür auf meinen Aufsatz „Die Anwesenheit des Heils“, in: *Tübinger Theologische Quartalschrift* 148 (1968) 129–152.

¹ Schon in seiner ersten Frühschrift über den einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (von 1763) läßt Kant auf einem Höhepunkt seines Gedankengangs den Unendlichen zu sich selbst sprechen (8. Betrachtung), und er wiederholt diesen Satz, nur um einen Zusatz vermehrt, fast wörtlich bei der Diskussion des kosmologischen Gottesbeweises in der *Kritik der reinen Vernunft* (Ausgabe Schmidt 1930) 583.

² *De visione Dei*, cap. 7 (fol. 102 r).

alter des Subjektivismus von seinem Prinzip her in Frage stellt: die Identitätskrise, verstanden als die sich bis zur Unfähigkeit steigende Schwierigkeit des neuzeitlichen Menschen, sich mit sich selbst in Einklang und Übereinkunft zu bringen. Früheste Kundschafter dieser Krise sind Pascal und Kleist: Pascal, dem das Ich hassenswert erscheint, weil es eine ungebührliche Mittelstellung beansprucht (Frgm. 455), und dem diese Position doch nur deshalb verdächtig ist, weil alles wankt und schwindet, was sie umschreiben und stützen könnte (Frgm. 72); Kleist, weil er sich bereits im Feld der vollends weggesunkenen Stützen bewegt. Nicht umsonst stehen im Zentrum seiner Dichtungen durchweg Gestalten des gebrochenen, mit sich überworfenen, nach sich rätselnden, an sich verzweifelnden oder sich gewaltsam behauptenden Ich³.

In dieser Reihe bildet Nietzsche insofern den Höhe- und Wendepunkt, als er die radikale Gegenposition zu Nikolaus Cusanus bezieht⁴. War für diesen Gott die unerläßliche Bedingung des menschlichen Selbstseins, so deutet er die theologische Voraus-Setzung, die schon für Pascal nur noch im Wagnis der Wette zu gewinnen war (Frgm. 233), in ihr Gegenteil um. So wird Gott bei ihm in einer dialektischen Umwertung ohnegleichen, zur entscheidenden Einrede gegen das nach sich selbst verlangende Ich. Vermochte dieses für den Kusaner nur durch Gott zu sich selbst zu gelangen, so für Nietzsche nur ohne und gegen ihn. Gott ist für ihn, mit seinem eigenen Bild gesprochen, nicht mehr der unendliche Zustrom, sondern der schwächende Ausfluß des Menschseins, den es abzumauern gilt, wenn es seine volle Höhe erreichen soll⁵.

Zweifellos lassen sich für diese – als Hinwendung zum Menschen verstandene – Abkehr von Gott geistesgeschichtliche Beweggründe, die vor allem beim antichristlich gestimmten Flügel der Jungdeutschen Bewegung zu suchen wären, ins Feld führen. Doch liegen so viel stärkere Antriebe dazu in Nietzsche selbst, daß erst davon die ausschlaggebenden Aufschlüsse zu erwarten sind.

I. DER HINTERGRUND

Im Widerstreit der Ansichten

Was es mit diesen inneren Ursachen auf sich hat, spiegelt sich am deutlichsten im Gang von Nietzsches theologischer Wirkungsgeschichte wider. Anfänglich wie kaum ein anderer Kritiker des Christentums als Protagonist und Prophet eines militanten Unglaubens empfunden, erfuhr Nietzsche seit den dreißiger Jahren eine theologische Aufwertung, die ihn, wenn auch nicht in die von ihm

³ Es genügt, sich zum Beweis dessen einige der Kleistschen Hauptgestalten in Erinnerung zu rufen, etwa Robert Guiskard, die Marquise von O., den Prinzen von Homburg, die Alkmene (Amphitryon), Gustav von der Ried (Die Verlobung in St. Domingo) und Michael Kohlhaas.

⁴ Den Zusammenhang mit Kleist bestätigt die dritte der Unzeitgemäßen Betrachtungen, nach welcher Kleist, wie mit einer Anspielung auf die sogenannte „Kant-Krise“ (die in Wirklichkeit durch die Begegnung mit Fichte ausgelöst worden zu sein scheint) gesagt wird, an seiner „Verzweiflung an der Wahrheit“ zugrunde ging.

⁵ Die fröhliche Wissenschaft III, § 285.

befürchtete Rolle eines ‚Heiligen‘, so doch in die eines ‚Kirchenvaters wider Willen‘ erhob⁶.

Um nur die auffälligsten Beispiele anzuführen, so sah Ernst Benz zur nicht geringen Verwunderung seines Kritikers Jaspers in dem vermeintlichen Antichrist den „Lehrer einer imitatio Christi, welche die Kirche aus Schwachheit und Bequemlichkeit unterschlagen“ habe⁷. Desgleichen vernahm Heidegger im Schrei des ‚tollen Menschen‘ das De profundis eines mit allen Denk-Konventionen brechenden Gottsuchers⁸. Ihm schließt sich Bernhard Welte an, der in Nietzsche den ‚großen Wegweiser‘ zur Botschaft Jesu erblickt⁹. Auf derselben Linie bewegt sich in etwa auch das Nietzsche-Verständnis der Radical Theology. Es liest sich wie eine sinngleiche Umkehrung der erwähnten Hinordnung Nietzsches auf das Evangelium, wenn Thomas J. J. Altizer behauptet, daß Nietzsches Antichrist Jesus als eine Art naiven Vorläufer Zarathustras schildere¹⁰, und wenn er schließlich zu bedenken gibt, ob Nietzsche am Ende nicht den Weg zu einer Glaubensform zeige, die auf ebenso überzeugende Weise zeitgemäß und eschatologisch sei. „Erstaunliche Sätze eines Theologen“, so möchte man, den Kommentar Jaspers’ aus den späten dreißiger Jahren aufgreifend, zu dieser These bemerken, erstaunlich insbesondere für den, der sich – mit Jaspers – den Wortlaut von Nietzsches Kritik an Christus und Christentum vor Augen hält.

Im eigenen Widerspruch

Das Bild der Zerrissenheit, das Nietzsches Deutungs- und Wirkungsgeschichte bietet, ist nicht nur darin begründet, daß sein Denken zum Widerspruch herausfordert und daß sein Werk bisweilen gegen den ausdrücklichen Wortlaut verstanden sein will. Die tiefste Ursache liegt vielmehr in ihm selbst, im vielfachen Widerstreit, in welchem er mit sich und seinen Ideen steht. Symptomatisch dafür ist die Proteus-Gestalt des Werks, das eine Reihe von teilweise schroff kontrastierenden Phasen durchläuft, ohne je eine endgültige und in diesem Sinn authentische Form zu erreichen.

Sieht man von dem pathetischen Auftakt der ‚Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik‘ (von 1872) ab, die Nietzsches Lehrer Ritschl als „geistreiche Schwiemelei“ abtat, so steht am Anfang der glänzende Essayist der Unzeitgemäßen Betrachtungen (1873/74: David Strauß, der Bekenner und Schriftstel-

⁶ Ecce homo. Warum ich ein Schicksal bin, § 1. Daß derartige Versuche, Nietzsche gegen den erklärten Wortlaut seiner Äußerungen für das Christentum in Anspruch zu nehmen, schon vor der Jahrhundertwende einsetzen, hat Günther Augustin im Anhang seines Buches „Nietzsches religiöse Entwicklung“ (Stuttgart 1936, 110–121) gezeigt.

⁷ K. Jaspers, Nietzsche und das Christentum, Hameln o. J., 25.

⁸ M. Heidegger, Holzwege, Frankfurt/M. 1950, 246.

⁹ B. Welte, Nietzsches Atheismus und das Christentum, Darmstadt 1958, 63.

¹⁰ Th. J. J. Altizer und W. Hamilton, Radical Theology and the Death of God, Indianapolis, New York, Kansas City 1964, 27 f. Dazu auch H. Mühlen, Die abendländische Seinsfrage als der Tod Gottes und der Aufgang einer neuen Gotteserfahrung, Paderborn 1968.

ler; Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben; Schopenhauer als Erzieher; Richard Wagner in Bayreuth), der sich in der Folge zum hellsichtigen, zielsicher zustoßenden Kulturkritiker steigert (1876/80: Menschliches, Allzumenschliches; 1880/81: Morgenröte; 1881/82: Die fröhliche Wissenschaft). In jähem, wenn auch nicht gänzlich unvorbereitetem Umschwung präsentiert sich Nietzsche in seinem seit 1883 erscheinenden ‚Zarathustra‘ sodann als der wortgewaltige Kündler eines weltlichen Anti-Evangeliums, um alsdann mit ‚Jenseits von Gut und Böse‘ (von 1886) und der Untersuchung ‚Zur Genealogie der Moral‘ (von 1887) wieder auf die kulturkritische Linie des Frühwerks einzuschwenken. Im Zug dieses rapiden Stilwandels kündigt sich mit der im Sommer 1888 entstandenen Streitschrift ‚Der Fall Wagner‘ eine neuerliche Wende, diesmal zum Pamphletischen hin, an¹¹. In überstürzter Folge erscheinen während dieser letzten Schaffensperiode ‚Die Götzendämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert‘, ‚Der Antichrist‘ mit dem Untertitel ‚Fluch auf das Christentum‘, ‚Ecce homo. Wie man wird was man ist‘ und ‚Nietzsche contra Wagner‘, die vermutlich letzte Schrift dieser Gruppe. Gleichzeitig macht der umfangreiche Nachlaß, der unter der ebenso energischen wie skrupellosen Regie der Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche in rapide anschwellenden Editionen herauskam, mit einem ganz anderen, knapp formulierenden, streng argumentierenden und immer neue Pläne zu einem systematischen Hauptwerk entwerfenden Nietzsche bekannt, der eine Zeitlang sogar als der ‚eigentliche‘ galt. Erst die neueste Diskussion um Sinn und Wert dieser Skizzen stellte die richtigen Proportionen wieder her. Danach war die Masse der Aufzeichnungen eindeutig dazu bestimmt, stilistisch überarbeitet und nach dem Modell der kulturkritischen Schriften zu lose gebündelten Aphorismensammlungen aufgereiht zu werden, während anderes kaum weniger sicher als Material zu einem systematischen Werk gedacht war. Indessen nahm Nietzsche die Frage, für welchen der zahlreichen Werkpläne und -titel – ‚Der Wille zur Macht‘ ist nur einer von vielen¹² – er sich definitiv entschieden hätte, unbeantwortet in das Schweigen seines Wahnsinns hinein.

In diesen ‚Stilbrüchen‘ spiegelt sich aber nur die ungleich schwerere Spannung, der Nietzsches Verhältnis zu seinen Gedanken und Motiven ausgesetzt ist. Zunächst kommt es wiederholt zu enthusiastischen, bis zur Selbstberauschung gesteigerten Identifikationen. Dann hat Nietzsche – wie im Fall der Wiederkunfts-idee, der Zarathustra-Konzeption oder der Formel vom Willen zur Macht – das Gefühl, das Höchste gedacht, die Wurzel der Dinge freigelegt zu haben. Im Grenzfall, auf den ‚Ecce homo‘ im Zarathustra-Kapitel reflektiert, schlägt das Denkerlebnis sogar in sein Gegenteil um, in den Eindruck, nur noch Sprecher einer dem Sinngrund des Daseins selbst entstammenden Eingebung zu sein¹³. Ebenso oft folgt auf diese ekstatische Identifikation dann aber eine nicht minder entschiedene Abkehr, so im Fall des Zarathustra, wo er noch

¹¹ So Nietzsche selbst in seinem Brief an Friedrich Deussen.

¹² Dazu E. F. Podach, Ein Blick in Notizbücher Nietzsches. Eine schaffensanalytische Studie, Heidelberg 1963, 85–93, 129–170.

¹³ Ecce homo. Also sprach Zarathustra, § 3.

während der Niederschrift gesteht, daß sich seiner die „fürchterlichste Gegnerschaft . . . gegen das ganze Zarathustra-Gebilde“ bemächte¹⁴. Erst recht gilt das von den beiden Motiven, die Nietzsche nicht selbst entworfen, sondern übernommen oder, wie er sich im Zarathustra ausdrückt, „vom Wege aufgelesen“ hatte¹⁵, der Idee des Übermenschen und dem Wort vom Tod Gottes. Von der Fluktuation seiner Ideen vermittelt auch die Nachlaß-Notiz einen Eindruck, nach der er von der „ungewollten Gedankenkongruenz in der buntgeschichteten Masse“ seiner Einfälle bisweilen selbst überrascht war¹⁶. Denn die Regel bildet gerade nicht die Kongruenz, sondern die Inkongruenz, die Flucht und Zerstäubung der Gedanken, der sich Nietzsche mit wachsender Anspannung entgegenstemmt. Erschütternd dokumentieren das die Wahnsinnsbotschaften, in denen der Einheitswille den Zusammenbruch der Gedankenwelt kurzfristig überlebt und nun, von jedem Regulativ entblößt, auch noch das Disparateste, Dionysos und den Gekreuzigten, zu vereinbaren sucht.

Ergänzend – keineswegs erklärend – sei dem die Beobachtung hinzugefügt, daß auch Nietzsches Biographie eine überraschend große Anzahl von scheiternden menschlichen Beziehungen aufweist und somit ein Bild bietet, das dem ideellen Panorama erstaunlich genau entspricht. So führt der wiederholte Versuch, Freundschaften zu knüpfen und Gefährten zu gewinnen, zuletzt ins Gegenteil des Erstrebten, zu wachsender, für Nietzsches starkes Kommunikationsbedürfnis tödlicher Vereinsamung. Die Freundschaft mit Richard Wagner zerbricht ebenso wie die Verbindung mit Lou Salomé, in der Nietzsche eine Zeitlang die ihm durch höhere Fügung zugeschiedte Gesprächspartnerin und Schülerin gefunden zu haben glaubte¹⁷. Weggefährten, die wie Paul Deussen und Erwin Rohde treu zu ihm gestanden hatten, stößt er brüsk zurück¹⁸, während andere, deren Zuneigung er sehnlichst erhoffte, allen voran Jacob Burckhardt, in kritischer Distanz verharren, so daß er sich schließlich, mit seinen eigenen Worten ausgedrückt, nach allen Seiten hin von einer unüberbrückbaren Kluft umgeben sieht¹⁹.

Die Identitätskrise

Will man sich nicht mit einer psycho-pathologischen ‚Erklärung‘ begnügen, die als solche doch nur bei Symptomen stehenbliebe, so hift nur der Rekurs auf die eingangs erwähnte Krisenerscheinung weiter. Die Bruchstelle in Nietzsches Leben und Denken erklärt sich dann ebenso wie die insistente Anstrengung zu

¹⁴ Brief an Peter Gast von Ende August 1883.

¹⁵ Zarathustra II, Von alten und von neuen Tafeln, § 2.

¹⁶ F. Würzbach, Das Vermächtnis Friedrich Nietzsches, Salzburg-Leipzig 1940, XXXIII.

¹⁷ Monographisch behandelte diese tragisch zerbrechende Beziehung E. F. Podach, Friedrich Nietzsche und Lou Salomé. Ihre Begegnung 1882, Zürich und Leipzig o. J.

¹⁸ Dazu das Billet, in dem er schon als Doktorand Deussen schwer beleidigte, und der Brief an Rohde vom 21. Mai 1887. Ebenso bricht er am 18. Oktober 1888 mit seiner mütterlichen Freundin Malwida von Meysenbug.

¹⁹ An Peter Gast vom 20. Dezember 1887.

ihrer Überwindung aus seiner Betroffenheit durch die Identitätskrise, die mit ihm ihren Höhe- und Wendepunkt erreicht. Ihren Höhepunkt, weil sie bei ihm mehr noch als bei Kleist zur Lebensfrage wird; und ihren Wendepunkt, weil er die ‚Not‘ ihres Erleidens in die ‚Tugend‘ ihrer bewußten Überwindung umzusetzen sucht.

Nichts zeigt den Grund seines Betroffenseins wiederum so sehr wie die Wahnsinnsbotschaften, nach denen er sich zuletzt in sämtlichen Gestalten der Gesellschaft wiederzuerkennen glaubt, weil er sich vollständig entglitten ist²⁰. Von hier aus erklärt es sich, weshalb dieser Gebrochene nahezu beliebig gegen sich selber ausgespielt und gegen seine erklärten Absichten interpretiert werden kann. Ebenso liegt hier der eigentliche Antrieb dazu, Nietzsche mit anderen Gestalten der Geistesgeschichte in Vergleich zu setzen, insbesondere mit dem ihm schicksalsverwandten Hölderlin (Barthels), aber auch mit Kierkegaard (Jaspers) oder Solowjew (Biser) und schließlich mit dem deutschen Geist und Ungeist überhaupt, wie es Thomas Mann in seinem ‚Doctor Faustus‘ unternahm²¹.

Daß Nietzsche die Unfähigkeit, sich mit sich selbst gültig zu identifizieren, bisweilen mit peinigender Schärfe zu Bewußtsein kam, bestätigt am eindringlichsten das ‚Zwischen Raubvögel‘ betitelte Gedicht aus den Dionysos-Dithyramben:

...	
Ö Zarathustra,	Jetzt –
grausamster Nimrod!	einsam mit dir,
Jüngst Jäger Gottes,	zwiesam im eigenen Wissen,
das Fangnetz aller Tugend,	zwischen hundert Spiegeln
der Pfeil des Bösen!	vor dir selber falsch,
Jetzt –	zwischen hundert Erinnerungen ungewiß,
von dir selbst erjagt,	an jeder Wunde müd,
deine eigene Beute,	an jedem Froste kalt,
in dich selber eingebohrt . . .	in eignen Stricken gewürgt,
	<i>Selbstkenner!</i>
	<i>Selbsthenker!</i>

Das Gottesverhältnis

Wie sich diese Krise auf Nietzsches religiösen Standpunkt auswirkt, macht gleichfalls ein Stück aus den ‚Dionysos-Dithyramben‘ deutlich, die ‚Klage der Ariadne‘, die, noch ohne den später hinzugefügten szenischen Schluß, der ‚Zauberer‘ im vierten Teil des Zarathustra vorträgt. Es handelt sich um die – von der Nietzsche-Forschung zu wenig beachtete – Wiederaufnahme von Motiven

²⁰ Am 6. Januar 1889 schreibt Nietzsche an J. Burckhardt, es sei ihm unangenehm und setze seiner Bescheidenheit zu, daß er im Grunde jeder Name in der Geschichte sei.

²¹ Dazu G. Lukács, Faust und Faustus. Vom Drama der Menschengattung zur Tragödie der modernen Kunst, Hamburg 1962, 211–308.

des Jugendgedichts ‚Dem unbekanntem Gott‘ (von 1864)²², dessen Titel in immer neuen Variationen anklingt.

...
 So liege ich,
 biege mich, winde mich, gequält
 von allen ewigen Martern getroffen
 von dir, grausamster Jäger,
 du unbekannter – *Gott* ...

Wozu – mich martern,
 du schadenfroher unbekannter Gott?

Du schleichst heran
 bei solcher Mitternacht? ...
 Was willst du? Sprich!

Wozu die Leiter?
 Willst du *hinein*,
 ins Herz, einsteigen,
 in meine heimlichsten
 Gedanken einsteigen?
 Schamloser! Unbekannter! Dieb!

Du Räuber hinter Wolken ...
 Sprich endlich!
 Du Blitz-Verhüllter! Unbekannter! Sprich!
 Was willst du, Wegelagerer, von – *mir*? ...

Und dann mit einer Wendung, die unmittelbar an die einleitende Cusanus-Stelle erinnert:

...
 gib, ja ergib,
 grausamster Feind,
 mir – *dich*! ...

Doch der Unbekannte flieht. Daher die drängende Schlußbitte:

Nein!
 komm zurück!
 Mit allen deinen Martern!
 Alle meine Tränen laufen
 zu dir den Lauf,
 und meine letzte Herzensflamme,

²² Dazu auch die autobiographische Skizze des Neunzehnjährigen von 1863.

dir glüht sie auf.
 O komm zurück,
 mein unbekannter Gott! mein *Schmerz!*
 mein letztes Glück! . . .

Sosehr die Deutung dieser zwischen Haß und Sehnsucht schwankenden Aussage beachten muß, daß sie in der distanzierten Form von Rollenfiguren – des Zauberers und der Ariadne – gemacht sind, entspricht der Zwiespalt der Gefühle Nietzsches eigener Situation doch viel zu genau, als daß ihr Zeugniswert in Frage gestellt werden könnte. Tatsächlich sind alle direkten Äußerungen Nietzsches zum Gottesproblem denselben Schwankungen unterworfen. So weiß eine biographische Notiz davon zu berichten, daß er einmal als Kind Gott in seiner ganzen Herrlichkeit geschaut habe, während Deussen in seinen ‚Erinnerungen an Friedrich Nietzsche‘ die ‚weltentrückende Stimmung‘ vermerkt, von der die beiden Freunde bei der gemeinsamen Konfirmation ergriffen waren. Nach allen Anzeichen zu schließen, hat Nietzsche desungeachtet den Gottesglauben schon früh, vermutlich in den letzten Schuljahren, verloren. Insofern ist seine Behauptung in ‚Ecce homo‘ nicht unglaubwürdig, wonach ihm eigentlich religiöse Erfahrungen unbekannt blieben²³. Auf derselben Linie bewegen sich die wenigen wirklich verlässlichen indirekten Zeugnisse, etwa die Mitteilung Lou Salomé's, der Nietzsche auf einem Ausflug zum Monte Sacro (am Lago di Orta) die Qual eingestand, die er um den verlorenen Gottesglauben leide, oder die Bemerkung Ida Overbecks über sein „überladenes, sich selbst aufhebendes Religionsbedürfnis“, das sich im Gespräch mit ihr (im Sommer 1882) bekundet habe. Das läßt auf eine in der Abkehr fortdauernde Betroffenheit schließen, die ihrerseits zu einer genaueren Unterscheidung in Nietzsches Atheismus verhilft.

Den entscheidenden Fingerzeig geben die ganz ungleichsinnigen Äußerungen über Kirche und Christentum. Deutlicher noch als die Ausstellungen am christlichen Gottesbegriff lassen sie erkennen, daß es Nietzsches Kritik nicht so sehr um die Sache als vielmehr um die Funktion zu tun ist und daß sich daran sein Widerspruch immer neu entzündet. Nur so erklären sich die überraschend heftigen Ausbrüche gegen alles Institutionalisierte am Christentum, gegen den ‚Römerbau‘ der Kirche, dem er noch leidenschaftlicher als Alfred Loisy vorwirft, die Intentionen Jesu ins komplette Gegenteil verkehrt zu haben („ . . . exakt das, wogegen Jesus gepredigt hat – und wogegen er seine Jünger kämpfen lehrte“) ²⁴, gegen Hierarchie und Priestertum („ . . . die gefährlichste Art Parasit . . ., die eigentliche Giftspinne des Lebens“) ²⁵. Und nur so lassen sich diese Attacken mit der sonst unverständlichen Tatsache vereinbaren, daß derselbe Nietzsche dem Christentum trotz allem eine Chance des Fortbestehens, wenngleich in bescheidenstem Rahmen, zugesteht: „Das Christentum ist jeden Au-

²³ Ecce homo. Warum ich so klug bin, § 1.

²⁴ Der Antichrist, § 36.

²⁵ A. a. o., § 38.

genblick noch möglich. Es ist an keines der unverschämten Dogmen gebunden, welche sich mit seinem Namen geschmückt haben; es braucht weder die Lehre vom persönlichen Gott noch von der Sünde, noch von der Unsterblichkeit, noch von der Erlösung, noch vom Glauben; es hat schlechterdings keine Metaphysik notwendig, noch weniger Skeptizismus, noch weniger eine christliche ‚Naturwissenschaft‘. Das Christentum ist eine Praxis, keine Glaubenslehre. Es sagt uns, wie wir handeln, nicht was wir glauben sollen. Und wer jetzt sagte, ‚ich will nicht Soldat sein‘, ‚ich kümmere mich nicht um die Gerichte‘, ‚die Dienste der Polizei werden von mir nicht in Anspruch genommen‘, ‚ich will nichts tun, was den Frieden in mir selbst stört: und wenn ich daran leiden muß, nichts wird mehr mir den Frieden erhalten als Leiden‘ – der wäre Christ.“²⁶

Schon diese wenigen Äußerungen erlauben den Schluß, daß sich Nietzsches Angriff auf das Christentum weit mehr gegen das von diesem verkündigte und praktizierte Mittlertum als gegen es selber richtet. Hier liegt auch der Schlüssel zu seiner Kritik des christlichen Gottesglaubens. Widerspruchsfrei geht nämlich auch sie mit dem gelegentlich geäußerten Gedanken einer Wiederkehr Gottes nur unter der Voraussetzung zusammen, daß es entgegen der landläufigen Ansicht gerade nicht die Wirklichkeit Gottes ist, was Nietzsche bekämpft, sondern der göttliche Anspruch, dem Menschen innerlicher zu sein als er sich selbst und ihn erst wahrhaft mit sich zu versöhnen. Bedürfte es noch eines Beweises dafür, so erbrächte ihn die erstaunliche Berührung Nietzsches mit Nikolaus von Kues, die das Beispiel einer Berührung diametraler Gegensätze bietet. Beide Male die Bitte um die Selbst-Gewährung Gottes, doch im einen Fall als Bitte um die entscheidende Hilfe zur Selbstwerdung, im andern als Bitte um den endgültigen Todesstoß. Dahin war es auf dem durch Pascal und Kleist markierten Weg gekommen. Nachdem diesen die Hand, die ins Selbst verhalf, unerreichbar ferngerückt schien, stößt sie Nietzsche, wie in Verallgemeinerung der „Klage“ zu sagen ist, wie eine tödliche Bedrohung zurück. Im ungestillten und zugleich unbezähmbaren Verlangen nach Einheit mit sich – „Ich lechze nach mir“, nennt er in einem Brief vom 30. August 1877 das „fortwährende Thema“ des vorangegangenen Jahrzehnts – und seiner Welt erscheint ihm Gott als der bohrende, entzweiende, zerstörende Stachel im Fleisch des Selbstseins, den es mit allen Mitteln zu entfernen gilt. Das Mittel, dessen er sich vorzüglich bedient, ist das der ‚Toterklärung‘ Gottes.

II. DIE AKTION UND IHRE ASPEKTE

Die Toterklärung Gottes

In einer unveröffentlichten Vorstudie zum Eingangsaphorismus des dritten Buchs der Fröhlichen Wissenschaft, „Neue Kämpfe“ betitelt (§ 108), spricht Nietzsche ausdrücklich von dem Gott, „den wir todtgesagt haben“. Mit dieser

²⁶ Nachlaß (Der Wille zur Macht, § 212).

Bemerkung führt er unmittelbar auf die Formel hin, die seine Abkehr von Gott artikuliert und ihn zugleich von der gewohnten Form der Gottesleugnung unterscheidet. Damit verglichen erscheint seine Absage an Gott zugleich geschärft und relativiert. Im Unterschied zu dem ihm nahestehenden Atheismus der Aufklärung und der Jungdeutschen Bewegung sagt Nietzsche gerade nicht: „Es gibt keinen Gott“, sondern: „Gott ist tot“. Er sagt das, wie schon sein distanzierteres Verhältnis zu dem Ausspruch erkennen läßt, nicht als erster; wohl aber sagt er es als erster absolut, also im ausschließlichen Vertrauen auf die Stoßkraft dieser Formel. Nicht zu Unrecht verband sich daher in der Folge das Wort vom Tod Gottes fast unzertrennlich mit dem Gedanken an ihn und seine philosophischen Ziele. Um so mehr besteht Anlaß, nach der Auffassung zu fragen, die Nietzsche tatsächlich mit ihr verband. Dieser Frage kommt der Umstand entgegen, daß Nietzsche die Formel zweimal, das erste Mal freilich nur indirekt, in einen größeren literarischen Zusammenhang brachte, der sie authentischer als jede nachträgliche Auslegung interpretiert.

Eine erste, zumindest vorläufige Auskunft gibt die in Parabelform gehaltene Erzählung „Die Gefangenen“ im zweiten Teil von *Menschliches, Allzumenschliches* (II/II, § 84), die in nicht völlig geglückter Umsetzung die christliche Erlösungslehre persifliert. Vergeblich warten die zur Arbeit angetretenen Gefangenen im Gefängnishof auf den Wärter. Statt dessen wendet sich einer aus ihrer Mitte an sie mit der Behauptung, er sei in Wahrheit der Sohn des Abwesenden, der allein das ihnen wegen ihrer verräterischen Umtriebe drohende Strafgericht abwenden könne, vorausgesetzt, daß sie ihm glaubten. Ihm widerspricht ein anderer, der als der „letzte der Gefangenen“ eingeführt wird, mit der Behauptung, der Gefängniswärter sei „plötzlich gestorben“. Die Geschichte endet unentschieden, weil der Angegriffene bei seiner Darstellung bleibt und weiterhin einem jeden, der ihm glaube, beim Leben seines Vaters die Freiheit verspricht. So behält die Skepsis das letzte Wort. Die Gefangenen verlachen ihn nicht; aber sie lassen ihn achselzuckend stehen. So eigentümlich es klingt, besteht der Vorzug des Textes gerade in seinem Gestaltungsmangel. Denn so bleibt er auf dreifache Weise durchsichtig: auf seinen Grundgedanken, seine Absicht und seine Methode.

Im Bild vom Gefängnishof spiegelt sich fast ungebrochen die Gottesvorstellung des Pythagoreers Philolaos von Kroton wider, von der Nietzsche entweder durch sein Studium der vorsokratischen Philosophie oder durch seine Lektüre frühchristlicher Apologeten Kenntnis hatte. Bei einem von ihnen, Athenagoras von Athen, heißt es wörtlich: „Auch Philolaos liefert mit seiner Behauptung, das All sei von Gott wie von einem Gefängnis umschlossen, einen Beweis für die Einheit Gottes und für seine Erhabenheit über die Materie“ (c. 6). Danach ist Gott das Maximum des Denkbaren und Wirklichen, das als solches das Ganze der Seins- und Sinngehalte umgreift. Überblickt man Nietzsches Äußerungen, so wird deutlich, daß sich sein Widerspruch vornehmlich daran, am Moment des Maximalen im abendländischen Gottesbegriff, entzündet. Gott ist für ihn ein „Kulminations-Moment“, der „Maximal-Zustand einer Epoche“ und darum ein „Macht-Höhepunkt“, der in seiner Absolutheit jede empirische

Größe in Frage stellt²⁷. „Gott ist ein Gedanke“, lehrt Zarathustra, „der macht alles Gerade krumm, und alles, was steht, drehend.“²⁸

Von daher ergibt sich die Absicht seiner Gottesleugnung, wie sie im Aphorismus „Die Gefangenen“ zum Vorschein kommt, nahezu von selbst: Es gilt, die Hegemonie des Göttlich-Größten zu brechen, um so das Dasein aus seiner Umklammerung zu befreien. Nur scheinbar trat in diesem Bild von dem die Menschenwelt umgreifenden Gott die Identitätsproblematik in den Hintergrund. Die Metaphern sind austauschbar. Die beengende Klammer, die das All umspannt, ist gleichbedeutend mit dem Stachel, der das Innerste des Ich zerreißt. Nur hat Nietzsche aus geistesgeschichtlichen Gründen, wie sich zeigen wird, seinen Protest gegen Gott konsequenter im ersten Bild durchgeführt als im zweiten. Für dieses läßt sich neben verstreuten Hinweisen nur die „Klage der Ariadne“ anführen, für jenes außer dem erwähnten Aphorismus aus Menschliches, Allzumenschliches vor allem die Erzählung vom tollen Menschen, in der Nietzsches Gottesleugnung den überzeugendsten Ausdruck erlangt²⁹. Beides aber ist gemeint, wenn der tolle Mensch pathetisch ausruft: Gott ist tot!

Der Zusammenhang der beiden Texte springt in die Augen, da er nicht nur die thematische Aussage, sondern auch die Form ihrer literarischen Einkleidung betrifft. Ebenso deutlich ist aber auch der zwischen ihnen bestehende Unterschied. Während im ersten die mit dem tollen Menschen typenverwandte Figur des „letzten Gefangenen“, ungeachtet ihrer zentralen Rolle, erst am Schluß der Parabel auftritt, nimmt im zweiten der Botschafter des Gottestodes von vornherein die Hauptposition ein. Ohne Gegenspieler, beherrscht er mit seinem großen Monolog den größten Teil des Textes. Am auffälligsten ist der Gewinn an formaler Geschlossenheit. Im Unterschied zu dem unentschiedenen und daher auch unbefriedigenden Ausgang der Gefangenen-Parabel zeigt der Paralleltext einen kunstvollen Aufbau von hoher inhaltlicher und formaler Geschlossenheit. Auf dem Marktplatz, wo – nach Ausweis der Entstehungsgeschichte nicht zufällig – auch Zarathustra seine Lehre vom Übermenschen vorträgt, erregt der tolle Mensch durch seinen Auftritt (er erscheint am hellen Vormittag mit einer brennenden Laterne) und mehr noch durch seinen Ruf („Ich suche Gott! Ich suche Gott!“) beträchtliches Aufsehen unter den dort versammelten Gottesleugnern, denen er die Konsequenzen ihrer „Tat“ ins Gesicht schreit. Auf eine dreifache Umschreibung der Ungeheuerlichkeit des Gottestodes folgt eine Sequenz von Fragen, die von der Ausdeutung des Verlustes unmerklich zur Nennung des mit ihm Gewonnenen übergehen, gerade damit aber die hermeneutische Diskrepanz zwischen dem Redenden und seinen Hörern nur noch vertiefen. Betroffen von ihrem befremdeten Schweigen, wirft er die Laterne zu Boden, um schließlich in Worten, die deutlich auf seine Eingangssätze zurückweisen, die Unzeitgemäßheit seiner Botschaft zu beklagen. Der einleitenden Szenenangabe korrespondiert ein kleiner Epilog, der davon berichtet, daß der tolle Mensch in

²⁷ Nachlaß (Der Wille zur Macht) §§ 639 und 712.

²⁸ Zarathustra II. Auf den glückseligen Inseln.

²⁹ Die fröhliche Wissenschaft III, § 125.

verschiedenen Kirchen ein Requiem aeternam deo anstimmt, weil er in ihnen lediglich „die Gräfte und Grabmäler Gottes“ erblickt.

Wenn irgendwo Aufschlüsse über den authentischen Sinn der These „Gott ist tot“ zu erhalten sind, dann hier. Dabei darf sich das Interesse ganz auf den zweiten Text verlagern, da er, mit dem ersten verglichen, als dessen gültigere Wiederholung erscheint. Um das Gesamt der vielschichtigen Erzählung in Blick zu bekommen, wird sich die Interpretation am besten an drei Momenten orientieren: an ihrer Motivation, ihrer Intention und ihrer Strategie. Die besonderen Gegebenheiten des Textes bringen es mit sich, daß sich die Frage nach der Motivation und den grundlegenden Motiven mit der nach seiner Entstehung verbinden läßt, die Frage nach seiner Intention mit der nach seinem mutmaßlichen Modell, also mit der Frage nach seiner Herkunft, und daß sich seine Strategie am zuverlässigsten aus einer Formanalyse ergibt. Damit sind die weiteren Schritte des Gedankengangs vorgezeichnet.

Die Entstehung des Textes

Nach einigen Anzeichen zu schließen ursprünglich dem Zarathustra-Komplex zugeordnet, dann aber der Fröhlichen Wissenschaft eingegliedert, partizipiert der Aphorismus „Der tolle Mensch“ an der Entstehungsgeschichte dieses Werks, das nach Auskunft der Schwester den – vorläufigen – „Abschluß der Aphorismenliteratur“ bilden sollte³⁰. Derselben Quelle zufolge entstand die zunächst nur vier Bücher umfassende Schrift im Winter 1881/82, eine Mitteilung, die der Herausgeber Fritz Koegel dahin ergänzt, daß Nietzsche die ersten Aufzeichnungen, durchweg flüchtig hingeworfene Bleistiftnotizen, in ein vom 26. Oktober datiertes Notizbuch eintrug, nach welchem er zunächst zwei „starke Hefte“ mit ausführlicheren Niederschriften anfertigte. Ihnen folgte ein weiteres im Januar 1882 entstandenes Heft, dessen Textfassung sich von der des verlorengegangenen Druckmanuskripts, das Nietzsche – wiederum nach dem phantasievollen Bericht der Schwester³¹ – einem Naumburger Kanzleischreiber diktierte, nur noch unwesentlich unterschied. Eine ungewöhnlich günstige Textlage bringt es mit sich, daß sich für den Aphorismus 125 die Entstehungsgeschichte durch alle diese Stadien hindurchverfolgen und, was noch wichtiger ist, vom buchstäblich ersten Einfall her rekonstruieren läßt. Dieser findet sich unter den Bleistiftskizzen des Notizbuchs und lautet:

Wohin ist Gott? Haben wir
denn das *Meer* ausgetrunken?

In Form von Zusätzen, die als solche durch Kreuze gekennzeichnet sind, folgen dem noch vier weitere Notizen, von denen die drei kürzeren denselben Flüchtigkeitsgrad aufweisen wie die erste Aufzeichnung, während die längere,

³⁰ E. Förster-Nietzsche, *Der einsame Nietzsche*, Leipzig 1922, 153.

³¹ A. a. O., 172 f.

die erstmals die Formulierung „Gott ist todt“ bringt, einem wenn auch nur wenig späteren Entwicklungsstadium anzugehören scheint. Der vermutlichen Reihenfolge nach notierte Nietzsche zunächst einen Passus, der zwar bereits den Willen zu einer szenischen Profilierung des Ganzen, gleichzeitig aber auch die weite Strecke erkennen läßt, die noch bis zur Endgestalt zurückzulegen ist:

* Hier schwieg Z. von Neuem und verfiel in tiefes Nachsinnen. Endlich sagte er wie träumend: „Oder hat er sich selbst getödtet? Waren wir nur seine Hände?“

Dagegen kommen die beiden folgenden Zusätze, von denen der erste – genau wie der vorangehende Passus – erst in der übernächsten Fassung zum Tragen kommt, dem endgültigen Wortlaut schon wesentlich näher:

* Alle die nach uns leben, leben um dieser That willen in einer *höheren* Geschichte.

Und:

* Das Ereigniß – und wächst im Wandern.

Gleiches gilt auch von der längeren Stelle, nur mit der Einschränkung, daß diese ihren Ort im Ganzen erst nach erheblichen Verschiebungen findet:

Gott ist todt – wer hat ihn denn *getödtet*? Auch das Gefühl das *Heiligste Mächtigste getödtet zu haben*, muß noch über *einzelne M.* kommen – jetzt ist (eingefügt: es) noch zu früh! zu schwach! Mord der Morde! Wir erwachen als Mörder! Wie tröstet sich ein solcher? Wie reinigt er sich? *Muß er nicht der allmächtigste und heiligste Dichter selber werden?**

Ein Vergleich mit dem ausgedruckten Text lehrt, daß hier bereits alle Elemente der Erzählung vorliegen, freilich auch nur die Elemente, die erst nach einem mühsamen Erweiterungs- und Umformungsprozeß in ihren endgültigen Zusammenhang treten. Gleichzeitig bestätigt sich die Bemerkung der Schwester Nietzsches, nach der in den ersten Niederschriften wiederholt der Name Zarathustra auftaucht³². Bedenkt man, daß im Eingang des Zarathustra außer der Szenerie des Marktes auch das Motiv des Gottestodes vorkommt³³, so läßt sich die Vermutung nicht von der Hand weisen, daß der Text zunächst für diesen Zusammenhang vorgesehen war³⁴. Ebenso deutlich ist aber auch, daß er sich mit

³² A. a. O., 160.

³³ Zarathustras Vorrede, §§ 2 und 3.

³⁴ Als mutmaßliche Stelle käme entweder § 5 (Motiv des Nichtverstandenwerdens) oder § 6 (Die Tragödie des Seiltänzers) in Betracht.

wachsender Ausgestaltung immer weiter verselbständigte und vom Zarathustra-Komplex entfernte. Von der nächsten Phase dieser Ausgestaltung vermitteln zwei Textstücke aus dem einen der beiden Skizzenhefte einen Eindruck. Sie bilden die ersten Einfälle amplifikationsartig fort und bringen sie gleichzeitig in einen wenn auch noch nicht endgültigen Zusammenhang. Nur der Satz über Zarathustras Schweigen bleibt unbeachtet beiseite. Fortbildenden Charakter hat vor allem die erste Stelle:

Wo hin ist Gott (eingefügt: Was haben wir gemacht?) Haben wir denn das Meer ausgetrunken? Was war das für ein Schwamm, mit dem wir den ganzen Horizont (gestrichen: weggewischt haben?) auslöschten? Wie brachten wir dies zu Stande?, diese ewige Linie wegzuwischen, auf die bisher alle Linien (eingefügt: und Maße) sich zurückbezogen, nach der (eingefügt: bisher) alle Baumeister des Lebens bauten, ohne die es (eingefügt: überhaupt) keine Perspektiven, keine Ordnung, keine Baukunst zu geben schien? Stehen wir denn selber auf unsern Füßen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und gleichsam abwärts, rückwärts, seitwärts, nach allen Seiten? Haben wir nicht den unendlichen Raum (eingefügt: wie einen Mantel eisiger Luft) um uns gelegt. Und alle Schwerkraft verloren, weil es für uns kein Oben, kein Unten mehr giebt? Und wenn wir noch leben (eingefügt: und Luft trinken), scheinbar wie wir immer gelebt haben, ist es nicht gleichsam durch das Leuchten und Funkeln von jenen Gestirnen, die erloschen sind? Noch sehen wir unsern Tod, unsre Asche nicht (eingefügt: und dies täuscht uns*)⁸⁵.

Am Ende einer fast leer gelassenen folgenden Seite notiert Nietzsche den vorgesehenen Einschub, darunter die Fortsetzung des unterbrochenen Satzes und darüber schließlich das Ende des Fragments, so daß sich für dessen Schluß folgender Wortlaut ergibt:

- * und macht uns glauben, daß wir (eingefügt: selber) das Licht und das Leben sind – aber es ist nur das alte frühere Leben (eingefügt: im Licht), die vergangene Menschheit und der vergangene Gott, deren Strahlen (eingefügt: und Gluthen) uns immer noch erreichen – auch das Licht braucht Zeit, auch der Todt und die Asche brauchen Zeit! Und zuletzt, wir Lebenden und Leuchtenden: wie steht es mit dieser unserer Leuchtkraft, verglichen mit der vergangener Geschlechter? Ist es mehr als jenes aschgraue Licht, welches der Mond von der erleuchteten Erde erhält?

Während die abschließenden Fragen dieses Fragments den Gedanken eher in

⁸⁵ Möglicherweise knüpft das Ende dieses Passus an folgende Stelle aus den Bleistiftnotizen an: Nachts, vor dem bestirnten Himmel: – Oh, dieser todenstille Lärm! –

die Vorstellungswelt des Aphorismus „Die größte Veränderung“ § 152) hinüberspielen, bewegt sich ein zweiter Entwurf zu Beginn desselben Hefts, aufs Ganze gesehen die Fortführung des ersten, fast gradlinig auf die Endgestalt zu, nur daß er die Motive in umgekehrter Reihenfolge aufführt:

Es ist noch zu früh, das ungeheure Ereigniß ist noch nicht zu den Ohren und Herzen der Menschen gedrungen – große Nachrichten brauchen lange Zeit, um verstanden zu werden, während die kleinen Neuigkeiten vom Tage eine laute Stimme und eine Allverständlichkeit des Augenblicks haben. Gott ist todt! *Und wir haben ihn getödtet!* Das Gefühl, das Mächtigste und Heiligste, was die Welt bisher besaß, getödtet zu haben, wird noch über die Menschen kommen, es ist ein ungeheuer *neues* Gefühl! Wie tröstet sich einmal der Mörder aller Mörder? Wie wird er sich verteidigen?

Mit diesen beiden Fragmenten liegt das Motivmaterial des Aphorismus im wesentlichen vor. Die nächste Stufe wird auf dem Weg einer Osmose zwischen den beiden Textblöcken erreicht. Dabei gibt das erste Bruchstück das Motiv der Verzögerung an das zweite mit seiner Betonung der Unzeitgemäßheit des mit dem Gottestod Geschehenen ab, während es von diesem den Satz „Gott ist todt!“ mit dem daran anschließenden Komplex zu sich herüberzieht. Das Bindeglied, das den Text zugleich dramatisch gliedert, bildet die – stark umgestaltete – Stelle über Zarathustras Schweigen aus den ersten Aufzeichnungen. Da bei dieser Umschichtung die Reflexion über das Nachleuchten der untergegangenen Gottessonne wegfällt, erfährt das Ganze jetzt auch jene inhaltliche Vereinfachung, die ihm zu seiner rhythmisch ausgewogenen Faktur verhilft. In dieser Fassung lautet der Text, wie ihn das zweite Studienheft wiedergibt, wie folgt:

Einmal zündete Z. am hellen Vormittage eine Laterne an, lief auf den Markt und schrie: „Ich suche Gott! Ich suche Gott! – Da dort gerade viele von denen zusammenstanden, welche nicht an Gott glaubten, so erregte er ein großes Gelächter. Ist er denn verlorengegangen? sagte der Eine. Hat er sich verlaufen wie ein Kind? sagte der Andere. Oder hält er sich versteckt? Fürchtet er sich vor uns? Ist er zu Schiff gegangen? Ausgewandert? – so schriehen und lachten sie durcheinander. Zarath. sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! *Wir haben ihn getödtet* – ich und ihr! Wie alle sind seine Mörder. Aber wie haben wir dies gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Ohne diese Linie – was wird nun noch unsere Baukunst sein? Werden unsere Häuser noch fürderhin fest stehen? Stehen wir selbst noch fest? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts,

nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? –
Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht
und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage
angezündet werden? Hören wir noch nichts von dem Lärm der
Todtengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch nichts^v

Das ursprüngliche Satzende „vom Feuer und von der Asche in der Luft“, in dem die entsprechenden Motive des vorigen Entwurfs nachklingen, ist gestrichen und durch einen Zusatz auf der – wiederum fast zur Hälfte leer gelassenen – nächsten Seite ersetzt, so daß der Kontext nun lautet:

von der göttlichen Verwesung? – auch Götter verwesen. Gott ist todt!
Gott bleibt todt! Und wir haben ihn getödtet! Wie trösten wir uns,
die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt
bisher besaß – es ist unter unsern Messern verblutet – wer wischt
das Blut von uns ab? Mit welchen Wassern reinigen wir uns?^v

Am unteren Rand der nächsten Seite notiert Nietzsche hierzu folgenden Einschub:

Welche Sühne feiern werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Größe dieser That zu groß für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, *um nur ihrer würdig zu erscheinen?* Es gab nie eine größere That! –**

Über den beiden Nachträgen steht die Fortsetzung dieses Gedankens:

** – und wer nun immer nach uns geboren wird, gehört um dieser That willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war³⁶.

Nach diesen Ergänzungen fährt der Haupttext wie folgt fort:

– Hier schwieg Z. und sah wieder seine Zuhörer an; auch sie schwiegen und blickten befremdet auf ihn. Endlich warf Z. seine Laterne auf den Boden, daß sie erlosch und in Stücke zersprang. Ich komme zu früh, sagte er, ich bin noch nicht an der Zeit. Dies ungeheure Ereigniß ist noch unterwegs und wandert – es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen.^v

Der vorgesehene Einschub steht wiederum auf einer eigenen Seite, die sonst nur noch eine sehr flüchtig geschriebene Notiz zum Begriff der Souveränität des Individuums bei Eduard von Hartmann enthält. Er lautet:

³⁶ Das entsprechende Anführungszeichen fehlt.

- v Blitz und Donner brauchen Zeit, das Licht der Gestirne braucht Zeit,
Thaten brauchen Zeit, auch nachdem sie gethan sind.

Der Haupttext schloß ursprünglich mit der Wendung:

Es giebt Thaten, die sind noch ferner als die fernsten Sterne –
und wenn ich selber sie auch gethan habe!

Doch strich sie Nietzsche zugunsten folgender Formulierung:

Diese That ist ihnen immer noch ferner als die fernsten Gestirne –
und doch haben sie dieselbe gethan!

Gleichzeitig mit dem Abschluß dieser Fassung ist dann auch die endgültige Einleitungsformel des Aphorismus gefunden. Am oberen Rand der großenteils leeren Seite, auf deren unterer Hälfte die Ergänzungen stehen, notiert Nietzsche:

Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört.

Erst mit Hilfe der damit eingeführten Figur, die gleichzeitig auf den Gott leugnenden Toren der Bibel und des anselmischen Proslogion zurückweist und den Clown der modernen Literatur ankündigt, gelingt es Nietzsche, das zunächst der Zarathustra-Dichtung zuge dachte Stück aus diesem Zusammenhang herauszulösen und zu einer selbständigen Einheit abzurunden. Ausschlaggebend dürfte dafür die genauere Profilierung der Zarathustra-Gestalt gewesen sein, mit deren Rolle die des Botschafters von Gottes Tod nicht mehr zu vereinbaren war. Deutlichstes Anzeichen dessen ist die im vierten Buch des Zarathustra auftauchende Figur des „häßlichsten Menschen“, der als der „Mörder Gottes“ mit dem tollen Menschen in einer mindestens ebenso engen Typenverwandtschaft steht wie der „letzte der Gefangenen“, dadurch aber auch seinen Abstand von der Gestalt des Zarathustra unterstreicht. Dem trägt die folgende, dem Druckmanuskript unmittelbar vorangehende Fassung des Studienhefts (von 1882) in der Weise Rechnung, daß sie den Text, den sie gleichzeitig sprachlich glättet und um den Epilog erweitert, auf die neue Titelfigur hin stilisiert. In dieser definitiven, beim Diktat des Druckmanuskripts nur noch geringfügig geänderten Redaktion lautet er:

Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: „Ich suche Gott! Ich suche Gott!“ – Da dort gerade viele von denen zusammenstanden, welche nicht an Gott glaubten, so erregte er ein großes Gelächter. Ist er denn verlorngegangen? sagte der Eine. Hat er sich verlaufen wie ein Kind? sagte der Andere. Oder hält er sich versteckt? Fürchtet er sich vor uns? Ist er zu Schiff gegangen? Ausgewandert? – so schrien und lachten

sie durcheinander. Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! *Wir haben ihn getödtet* – ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir dies gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Und ohne diese Linie (eingefügt: und *diesen Punkt*) – was wird nun all unsre Baukunst sein? Werden unsre Häuser noch fürderhin feststehen? Stehen wir selber noch fest? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? ^v Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? Hören wir noch nichts von dem Lärm der Totengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch nichts von der göttlichen Verwesung? – auch Götter verwesen! Gott ist todt! Gott bleibt todt! Und wir haben ihn getödtet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besaß, es ist unter unsern Messern verblutet – wer wischt das Blut von uns ab? Mit welchen Wassern könnten wir uns reinigen? Welche Sühne-feiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Größe dieser That zu groß für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine größere That – und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser That willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war! – Hier schwieg der tolle Mensch und sah wieder seine Zuhörer an; auch sie schwiegen und blickten befremdet auf ihn. Endlich warf er seine Laterne auf den Boden, daß sie in Stücke sprang und erlosch. Ich komme zu früh, sagte er dann, ich bin noch nicht an der Zeit. Dies ungeheure Ereigniß ist noch unterwegs und wandert – es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen. Blitz und Donner brauchen Zeit, das Licht der Gestirne braucht Zeit, Thaten brauchen Zeit, auch nachdem sie gethan sind, um gesehen und gehört zu werden. Diese That ist ihnen immer noch ferner als die fernsten Gestirne – *und doch haben sie dieselbe gethan!*³⁵ – Man erzählt noch, daß der tolle Mensch des selbigen Tages in verschiedene Kirchen eingedrungen sei und darin sein Requiem aeternam deo angestimmt habe. Herausgeführt und zur Rede gesetzt, habe er immer nur dies entgegnet: „Was sind denn diese Kirchen noch, wenn sie nicht die Gräfte und Grabmäler Gottes sind?“ –

Das letzte Dokument der Textgeschichte bildet eine fast leere Seite des Studienhefts, die knapp unter der Mitte den an Pascals Schauer vor dem schweigenden Weltraum erinnernden Nachtrag bringt:

V Irren wir nicht (eingefügt: wie) durch ein unendliches Nichts?
Haucht uns nicht der leere Raum an?

In deutlich vergrößerter Schrift erscheint hier im oberen Feld der endgültige Titel:

Der tolle Mensch. –

Demgegenüber bringt der ausgedruckte Text nur noch eine einzige Änderung, die, mit dem Wortlaut der Vorstudien verglichen, zugleich die Stelle der größten stilistischen Unsicherheit bezeichnet. Es handelt sich um die Fortführung der Metapher vom weggewischten Horizont, die von der zweiten Fassung an fast unverändert lautete:

Und ohne diese Linie (und diesen Punkt) – was wird nun all unsre
Baukunst sein? Werden unsre Häuser noch fürderhin feststehen?
Stehen wir selber noch fest?

Was davon in die Endfassung, nun aber einem neuen Bildgedanken angeglichen, eingeht, ist lediglich die letzte Frage, die zu den subjektiven Folgen des Gottesmordes überleitet. Der neue, offensichtlich während des Diktats des Druckmanuskripts gefundene Bildgedanke ergibt anstelle der bisherigen Fortführung einen selbständigen Komplex, der sich dem Ganzen nahtlos einfügt und seinem Duktus ungemein zustatten kommt:

Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten?
Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von
allen Sonnen?

Damit wird die Gruppe der Fragen, die das Ungeheuerliche des Gottesmordes zu bedenken geben, zu einer harmonisch gegliederten Trias erweitert und die von ihnen erzwungene Besinnungsspanne fühlbar vergrößert. Darüber hinaus leitet die Metapher von der um ihre Gravitationsmitte gebrauchten Erde noch wirksamer zu der Kaskade jener Sekundärfragen über, die mit ihrem Gefälle den Vorgang des unaufhaltsamen Absturzes nachzeichnen und den Eindruck des dabei Erlittenen um so suggestiver vermitteln, als sie dabei alle Formen sinnlicher Wahrnehmung durchspielen. Damit hat sich dann aber der Impuls der einleitenden Fragen auch schon – zumindest im sensualistischen Sinn – so sehr erschöpft, daß der tolle Mensch mit dem zweifachen Hammerschlag des wiederholten „Gott ist tot“ von neuem einsetzen kann, um nicht minder beredt die Größe des Begangenen zu schildern. Der Hinweis auf sein kurzfristiges Verstummen legt eine zweite Zäsur in seinen großen Monolog, der sich damit als ein sorgfältig komponiertes, in drei etwa gleich große Abschnitte gegliedertes Redestück erweist.

Die Motivation

Auf die Frage nach der Motivation zurückbezogen, ergibt das einen bemerkenswerten, der spontanen Erwartung keineswegs konformen Befund. Als erstes fällt auf, daß am Anfang der den Gedankengang aufbauenden Motivreihe keineswegs das Wort vom Tod Gottes steht, sondern die Frage: „Wohin ist Gott?“, die sich unverzüglich in die Reflexion umsetzt: „Haben wir denn das Meer ausgetrunken?“ Daß damit ein radikalerer Anfang gemacht ist als mit der erwarteten These, beweist die Verwunderung, die sich in der Ausgangsfrage artikuliert. Alles Fragen hebt in einem Erstaunen an, so wie sich umgekehrt das Staunen zur Frage verfaßt. Anlaß der elementarsten Verwunderung und damit des anfänglichsten Fragens ist nach Heidegger die Erfahrung, daß etwas ist und nicht nichts³⁷. Davon unterscheidet sich die Ausgangsfrage des tollen Menschen aufs nachdrücklichste, sofern sie sich auf ein Nicht-Sein bezieht, auf die Erfahrung des entschwundenen Gottes. Indessen ist der Entschwundene nicht so fern, daß nicht doch noch sein Umriss ersichtlich wäre. Ihn zeichnen die anschließenden Fragen in wechselnden Bildern nach. Hier liegt also, wenn irgendwo, der tragende Beweg-Grund, ohne den der Gedankengang weder im Ganzen noch in seinen einzelnen Schritten zu verstehen ist. Das heißt freilich keineswegs, daß das Leitwort „Gott ist tot“, das nicht umsonst im Zentrum des Textes steht, an Bedeutung verliert. Es bleibt die gedankliche wie optische Mitte des Ganzen. Wohl aber heißt es, daß es von den Ausgangsfragen her interpretiert werden muß und nicht selbst zum Ausgangspunkt der Interpretation erklärt werden darf.

Das zweite Ergebnis betrifft den Stellenwert der einleitenden Bilder. Nach Ausweis der Entstehungsgeschichte ist auf den Text der Druckfassung in dieser Frage nur bedingt Verlaß. In dieser Form führt er drei anscheinend gleichrangige Motive auf, von denen insbesondere das dritte, das Bild der von ihrer Sonne losgeketteten Erde, den optimalen Einstieg zu eröffnen scheint³⁸. In Wirklichkeit fügte Nietzsche dieses Bild – eine Eingebung des buchstäblich letzten Augenblicks – jedoch erst bei der Endredaktion des Textes ein, der während des langen Gestaltungs- und Umformungsprozesses an dieser Stelle lediglich die Fortführung der Horizont-Metapher geboten hatte. Dann aber bildet offensichtlich diese, dem Eindruck der Endfassung zum Trotz, den ideellen Schwerpunkt, auf den der Text von seiner Entstehung her bezogen ist. Was das Wort vom Tod Gottes besagt, ist dann am zuverlässigsten von ihr zu erfahren. Um sie zum Reden zu bringen, muß sie nur in den Kontext eingeordnet werden, in dem sie sowohl bei Nietzsche selbst als auch darüber hinaus im Ganzen der Geistesgeschichte steht.

Um hier einzusetzen, so ordnet sich die Metapher vom weggewischten Horizont spontan der großen Tradition zu, die sich im Unterschied zu den Entwür-

³⁷ M. Heidegger, Was ist Metaphysik?

³⁸ Tatsächlich setzt Heideggers Interpretation des Nietzsche-Wortes an dieser Stelle an: Holzwege, Frankfurt/M. 1950, 241.

fen einer inhaltlichen Umschreibung des Absoluten auf eine Formal-Bestimmung Gottes konzentriert. Sie erreicht ihre Gipfelhöhe im Begriff des unüberdenklich Größten (*quo maius nihil cogitari potest*), der dem von Anselm von Canterbury entwickelten Gottesbeweis zugrunde liegt, und läßt sich von da aus mühelos nach vorwärts und rückwärts durch die abendländische Geistesgeschichte hindurchverfolgen. Nach rückwärts zu Johannes Scotus Eriugena, der Gott die *infiniti definitio, et incircumscripti circumscriptio* nennt³⁹, zu Boethius, für den Gott der unübertrefflich Beste (*cum nihil Deo melius excogitari potest*) ist⁴⁰, zu Augustinus, der bei seinem Aufweis der Existenz Gottes der anselmischen Formulierung fast ebenso nahekommt⁴¹, vor allem aber zu den Vertretern der negativen (apophatischen) Theologie, die mit Novatian an ihrer Spitze Gott als das unvergleichlich Größte und Vollkommenste denkt (*quod eiusmodi est, cui comparari nihil potest*)⁴². Denn mit dieser Bestimmung Gottes als des denkbar Größten geht, am deutlichsten bei Augustinus, die Vorstellung Hand in Hand, daß er als absoluter Grenzbegriff alle übrigen Sinngehalte umgreift und als dieses letztlich Umgreifende den Horizont des Denkbaren bildet. Noch deutlicher wird das in der Entwicklung von Anselm auf Nietzsche hin, wo Duns Scotus Gott erstmals formell das denkerische Maximum (*cogitabile summum*) nennt⁴³ und Nikolaus von Kues diesen Formalbegriff mit seinem Bild von der den Wohnort Gottes abschirmenden Paradiesesmauer überdies ins Metaphorische übersetzt⁴⁴. Das eigentliche Bindeglied zu Nietzsche bildet hier Jean Pauls Ausdeutung des ‚größten Gedankens‘, sofern man sie nur mit seiner motivverwandten ‚Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei‘⁴⁵, in Beziehung setzt: „Erhebe deinen Geist und fasse den größten Gedanken des Menschen! Da wo die Ewigkeit ist, da wo die Unermeßlichkeit ist, und wo die Nacht anfängt, da breitet ein unendlicher Geist seine Arme aus und legt sie um das große fallende Welten-All, und trägt es und wärmt es.“⁴⁶ Die besondere Nähe zu Nietzsche besteht hier in der unterschweligen Ambivalenz des Bildes. Was die Hesperus-Stelle als wärmende Umhegung schildert, wird in der Rede des toten Christus zur tödlichen Umklammerung: „Und als ich niederfiel und ins leuchtende Weltgebäude blickte: sah ich die emporgehobenen Ringe der Riesenschlange der Ewigkeit, die sich um das Welten-All gelagert hatte, – und die Ringe fielen nieder und sie umfaßte das All doppelt – und dann wand sie sich tausendfach um die Natur – und quetschte die Welten aneinander – und drückte zermalmend die unendlichen Tempel zu

³⁹ De divisione naturae 3, 4 (PL 122, 633).

⁴⁰ De consolatione Philosophiae III, pros. 10.

⁴¹ De libero arbitrio II, 15, 39: Tu autem concesseras, si quid supra mentes nostras monstrarem, Deum te esse confessurum, si adhuc nihil esset superius.

⁴² De trinitate II, 16; dazu auch II, 12: Ob hanc ergo causam semper immensus, quia nihil illo maius, semper aeternus, quia nihil illo antiquius.

⁴³ De primo principio c. 4,9 conclusio (V).

⁴⁴ De visione Dei c. 9 f. (fol. 103v–104v).

⁴⁵ Zum Folgenden W. Rehm, Experimentum medietatis. Studien zur Geistes- und Literaturgeschichte des 19. Jahrhunderts, München 1947, 7–95.

⁴⁶ Aus Hesperus (von 1794).

einer Gottesackerkirche zusammen – und alles wurde eng, düster, bang – und ein unermesslich ausgedehnter Glockenhammer sollte die letzte Stunde der Zeit schlagen und das Weltgebäude zersplittern . . . als ich erwachte.“⁴⁷

Eben diese Ambivalenz der Bedeutungen bestätigt in Nietzsches eigenem Motiv-Kontext der Zusammenhang der Metapher mit der Grundvorstellung des Aphorismus ‚Die Gefangenen‘, wo der mit dem Gefängnis identische Gott die von ihm gefangen Gehaltenen gleichfalls im negativen Sinn des Wortes umschließt. Dieser Rückbezug ist um so wichtiger, als sich erst in seinem Licht zeigt, weshalb der tolle Mensch im Gottesmord die größte aller Taten erblickt, die den Eintritt in eine höhere Geschichte – die Geschichte des vergöttlichten Menschen – ermöglicht. Der Horizont mußte verschwinden, weil er als ‚ewige Linie‘ das Zeitlich-Menschliche zugleich durchkreuzte und es, wie Zarathustra lehrt, gerade durch seine ‚Geradheit‘ krumm und durch seine ‚Festigkeit‘ drehend macht.

So gesehen ordnen sich dem Aphorismus vom tollen Menschen darüber hinaus zwei scheinbar abliegende, in Wahrheit aber eng verwandte Zarathustra-Stellen zu, durch die sich die im Motiv verborgene Motivation vollends klärt. Zunächst das Wort des ‚häßlichsten Menschen‘, dem die Typenverwandtschaft mit dem Botschafter des Gottestodes auf die Stirn geschrieben steht und den Zarathustra demgemäß als den ‚Mörder Gottes‘ enträtselt⁴⁸. Ihm sagt dieser auf den Kopf zu, warum er sich Gottes entledigte: „Du *ertrugst* den nicht, der *dich* sah . . . Du nahmst Rache an diesem Zeugen!“ und der häßlichste Mensch muß ihm recht geben: „Der Gott, der alles sah, *auch den Menschen*: dieser Gott mußte sterben! Der Mensch *erträgt* es nicht, daß solch ein Zeuge lebt.“ Es ist somit die Vorstellung von dem mitwissenden Gott und dem auf diese Mitwisserschaft angewiesenen, weil durch sie zu sich selbst vermittelten Menschen, die sich hier als der Beweggrund des Gottesmordes herauschält. In diesem Grund liegt zugleich der Zweck, an dem gemessen die Beseitigung Gottes nur das extreme Mittel ist. Er besteht eindeutig in der Gewinnung eines von keiner Dazwischenkunft beeinträchtigten, nur sich selbst verpflichteten, von sich selbst erhellten, zu sich selbst entschlossenen Menschseins. Das bestätigt die zweite, demselben Komplex entnommene Stelle. Es ist die Auskunft des ‚letzten Papstes‘, der seit dem Tod Gottes ‚außer Dienst‘ ist und in seiner Einsamkeit Zarathustra, den Frömmsten aller Gottlosen, aufsucht. Er weiß zu berichten, daß Gott an seinem ‚allzugroßen Mitleiden‘ zugrunde ging. Allzugroßes Mitleiden – das ist die Chiffre für einen Gott, der sich bis zur Selbstaufgabe auf den Menschen einließ und so zum Inbegriff menschlicher Mediatisierung wurde. Und es ist zugleich die Chiffre für den mediatisierten Menschen, der sein Eigenstes aus göttlicher Vermittlung empfängt, anstatt es in einem Akt spontaner Selbstsetzung hervorzubringen. Wie schon die biographischen Hinweise vermuten ließen, ist es somit primär das Interesse am Menschen, das zur Bestreitung Gottes führt und gerade nicht, wie es zunächst den Anschein hat, eine um ihrer selbst

⁴⁷ Aus Siebenkäs (von 1795) II, Erstes Blumenstück.

⁴⁸ Zarathustra IV, Der häßlichste Mensch.

willen betriebene Gottesleugnung. Von daher tritt der Tod Gottes in eine geradezu spiegelbildliche Entsprechung zur Selbstwerdung des Menschen. Wenn Gott an seinem ‚allzugroßen Mitleiden‘ und darum infolge seiner progressiven Humanisierung starb⁴⁹, ergibt sich als erste und wichtigste Konsequenz daraus die Devise eines Menschseins aus eigenen Gesetzen und Gnaden. „Lieber keinen Gott“, ruft Zarathustra, „lieber auf eigene Faust Schicksal machen, lieber Narr sein, lieber selber Gott sein!“ Kein Wunder, daß ihm der letzte Papst dabei ins Wort fällt mit der ebenso überraschenden wie hintergründigen Bemerkung: „O Zarathustra, du bist frömmer als du glaubst, mit einem solchen Unglauben! Irgendein Gott in dir bekehrte dich zu deiner Gottlosigkeit.“

Das Problem der Quelle

Der Eindruck größter inhaltlicher und formaler Geschlossenheit, den der Aphorismus vom tolleren Menschen erweckt, läßt den Gedanken einer Abhängigkeit nur zögernd aufkommen. Doch liegt er zu sehr in der Konsequenz der geistesgeschichtlichen Verflochtenheit des Zentralmotivs, als daß er unterdrückt werden könnte. Ist er indessen erst einmal zur Diskussion gestellt, so wächst er rasch über den Stand einer bloßen Mutmaßung hinaus. Erscheint der Text bei näherem Zusehen doch geradezu durchsetzt von Anleihen und Anspielungen unterschiedlichster Art. Nicht nur, daß die Titelfigur eindeutig nach dem Modell des Kynikers Diogenes stilisiert ist, der nach dem Bericht des – von Nietzsche in einer Preisarbeit (von 1868/69) untersuchten – Diogenes Laertius am hellen Tag ein Licht anzündet, um, wie er dazu bemerkt, ‚einen Menschen zu suchen‘; auch in seinem Monolog klingen wiederholt vorgegebene Motive vornehmlich literarischer Herkunft an. Sogar die spöttischen Einreden seiner verständnislosen Zuhörer halten sich an ein überkommenes – in diesem Fall biblisches – Muster⁵⁰. Vor allem aber stellt sich die Frage nach der Quelle im Blick auf das Motivwort vom Tod Gottes, das Nietzsche zu distanziert einsetzt, als daß es als seine eigene Schöpfung gelten könnte.

Hier ergab sich freilich eine eigentümliche Verschränkung der Verhältnisse. Von hermeneutischem Wert war die Fragestellung nämlich erst, seitdem sie mit dem Leitwort zusammen auch dessen literarischen Kontext in ihren Gesichtskreis einbezog. Es ist das Verdienst Henri de Lubacs, die Frage erstmals in diesem Sinn gestellt und überdies den entscheidenden Hinweis zu ihrer Beantwortung gegeben zu haben, wenn er Heines Essay Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland (von 1834) als die vermutliche Quelle Nietzsches nennt⁵¹. Nur kommt die von ihm angegebene Stelle – der Passus über die Humanisierung Gottes am Ende des zweiten Buchs (Von Luther bis Kant) –

⁴⁹ Dazu der Textvergleich im nächsten Abschnitt.

⁵⁰ Die Verspottung der Baalpriester durch Elija (1 Kg 18,27).

⁵¹ H. de Lubac, Die Tragödie des Humanismus ohne Gott (Originaltitel: Le drame de l'humanisme athée), Salzburg 1950, 336 f.

eher als Vorlage für andere Texte, vor allem aus dem Zarathustra und dem Antichrist, nicht jedoch für den Aphorismus vom tollen Menschen in Betracht⁵². Doch führt von hier schon ein relativ kleiner Schritt zu den Ausführungen, die in Nietzsches Aphorismus zu deutlich anklingen, als daß der Zusammenhang zu übersehen wäre. Es handelt sich um das Referat von Kants Kritik der Gottesbeweise zu Beginn des dritten Buchs (Von Kant bis Hegel), für Heine das fatale Kernstück des ‚Kantschen Hauptbuchs‘, das er mit der Inschrift von Dantes Höllentor „Laßt die Hoffnung zurück!“ überschreibt. Wie eine Synopse der Texte zeigt, betreffen die Übereinstimmungen nicht nur Grundgedanken des Aphorismus wie den der Tötung Gottes oder der verzögerten Erfassung der Todesnachricht, sondern auch Einzelmotive, sogar das der zerbrochenen Laterne, das Nietzsche überaus wirkungsvoll mit der Diogenes-Anekdote verknüpft. Im einzelnen ergibt sich folgendes Bild:

Heine

Ich enthalte mich, wie gesagt, aller popularisierender Erörterung der Kantschen Polemik gegen jene Beweise. Ich begnüge mich zu versichern, daß der Deismus seitdem im Reiche der spekulativen Vernunft erblichen ist.

Diese betrübende Todesnachricht bedarf vielleicht einiger Jahrhunderte, ehe sie sich allgemein verbreitet hat –

Nietzsche

Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. „Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! *Wir haben ihn getötet* – ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder!“

Dies ungeheure Ereigniß ist noch unterwegs und wandert – es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen

⁵² Die größte Übereinstimmung ergibt sich, der anschließenden Gegenüberstellung zufolge, im Vergleich mit einem Passus aus dem vierten Teil des Zarathustra (Außer Dienst):

Heine

Wir haben ihn so gut gekannt, von seiner Wiege an, in Ägypten, als er unter göttlichen Kälbern, Krokodillen, heiligen Zwiebeln, Ibis- und Katzen erzogen wurde – . . . wir sahen ihn späterhin, wie er . . . seine allzu menschlichen Leidenschaften ablegte, nicht mehr lauter Zorn und Rache spie, wenigstens nicht mehr wegen jeder Lumperei gleich donnerte – wir . . . sahen, wie er sich noch mehr vergeistigte, wie er sanftselig wimmerte, wie er ein liebevoller Vater wurde, ein allgemeiner Menschenfreund.

Deutliche Anklänge finden sich überdies im 16. Kapitel des Antichrist, nur umgesetzt in den plakatierend-aggressiven Stil der letzten Schriften. Wenn ein Volk die Hoffnung auf Zukunft und Freiheit mit dem Geist der Unterwerfung vertausche, heißt es hier, müsse sich freilich auch sein Gott verändern. Und wörtlich: „Er wird zum Duckmäuser, furchtsam, bescheiden, rät zum ‚Frieden der Seele‘, zum Nicht-mehr-hassen, zur Nachsicht, zur ‚Liebe‘, selbst gegen Freund und Feind. Er moralisiert beständig, er kriecht in die Höhle jeder Privatugend, wird Gott für jedermann, wird Kosmopolit . . .“

Nietzsche

Als er jung war, dieser Gott aus dem Morgenlande, da war er hart und rachsüchtig . . . Endlich aber wurde er alt und weich und mürbe und mitleidig, einem Großvater ähnlicher als einem Vater . . . Da saß er, welk in seinem Ofenwinkel, härmte sich ob seiner schwachen Beine, weltmüde, willensmüde, und erstickte eines Tages an seinem allzugroßen Mitleiden.

gedrungen. (Die Erstfassung fügte dem hinzu: große Nachrichten brauchen lange Zeit, um verstanden zu werden, während die kleinen Neuigkeiten vom Tage eine laute Stimme und eine Allverständlichkeit des Augenblicks haben.)

wir aber haben längst Trauer angelegt.
De profundis!

Man erzählt noch, daß der tolle Mensch desselbigen Tages in verschiedene Kirchen eingedrungen sei und darin sein Requiem aeternam deo angestimmt habe.

Immanuel Kant hat bis hier den unerbittlichen Philosophen traciert, er hat den Himmel gestürmt, er hat die ganze (gestrichen: ontologische, kosmologische und physikotheologische) Besatzung über die Klinge springen lassen (gestrichen: verröchelnd liegen am Boden die ontologischen, kosmologischen und physikotheologischen Leibgarden Gottes), der Oberherr der Welt schwimmt (nachträglich eingefügt: unbewiesen) in seinem Blute... (gestrichen ist außerdem das Wort „mausetodt“ vor „liegen am Boden“).

Gott ist todt! Gott bleibt todt! Und wir haben ihn getödtet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besaß, es ist unter unsern Messern verblutet – wer wischt dies Blut von uns ab?

Hat er eben dadurch, daß er alle Be-weise für das Daseyn Gottes zerstörte, uns recht zeigen wollen, wie mißlich es ist, wenn wir nichts von der Existenz Gottes wissen können? Er handelte da fast ebenso wie mein westfälischer Freund, welcher alle Laternen auf der Grohnderstraße zu Göttingen zerschlagen hatte und uns nun dort, im Dunkeln stehend, eine lange Rede hielt über die praktische Nothwendigkeit der Laternen, welche er nur deshalb theoretisch zerschlagen habe, um uns zu zeigen, wie wir ohne dieselben nicht sehen können.

Hier schwieg der tolle Mensch und sah wieder seine Zuhörer an: auch sie schwiegen und blickten befremdet auf ihn. Endlich warf er seine Laterne zu Boden, daß sie in Stücke sprang und erlosch. „Ich komme zu früh, sagte er dann, ich bin noch nicht an der Zeit...“

Die Intention

Man könnte diese wohl nur als Anleihen zu interpretierenden Analogien auf sich beruhen lassen, wenn der Text durch sie nicht in ein neues Licht träte, das ihn auf eine unerwartete Weise lesbar macht. Der neue Aspekt ergibt sich dadurch, daß Heine Kants Kritik der „drei Beweisarten vom Dasein Gottes“ seinerseits kritisch referiert. Von dem Versuch einer totalen, sogar „jede künftige Beweisführung“ übergreifenden Destruktion sieht nämlich Heine den ihm wichtigsten Beweis, den er mit Kant den ‚ontologischen‘ nennt, nicht betroffen. Das erweckt von vornherein den Verdacht, daß es sich auch bei Nietzsches Umdichtung des von Heine übernommenen Stoffs um mehr als nur um eine Paraphrase handelt. Nietzsches Denkstruktur entspricht jedenfalls weit besser die Annahme, daß er mit seiner Erzählung den Versuch einer Überbietung unternahm, die auch das noch aus den Angeln heben sollte, was nach Heines Überzeugung den Angriff Kants unversehrt überdauert hatte: jenen Beweis also, den, mit Heine gesprochen, „Descartes aufstellt, und der schon lange vorher im Mittelalter durch Anselm von Canterbury in einer rührenden Gebetform⁵³ ausgesprochen worden“ sei⁵⁴. Zwei Beobachtungen sind dazu angetan, diese Vermutung nachhaltig zu stützen. Die erste betrifft die Wahl des Ausgangspunkts, von dem aus Nietzsche seinen Gedankengang entwickelt, die zweite diejenige des Mittels, das er zum Ziel der Destruktion des noch unbeschädigten Restbestands – eine dem Nietzsche der Fröhlichen Wissenschaft auch sonst geläufige Vorstellung⁵⁵ – einsetzt.

Unabhängig von der Erkundung der Herkunft hatte der Rückgang in die Entstehungsgeschichte des Textes die Horizont-Metapher als die eigentliche Leitvorstellung des Ganzen erwiesen. Und ein geistesgeschichtlicher Motivvergleich ließ hinter dieser Metapher mühelos die abstrakte Grundform in Gestalt des Formalbegriffs von Gott erkennen. Da sich dessen strengste Fassung im Begriff des unüberdenklich Größten, dem Ausgangspunkt des anselmischen Arguments, fand, stellte sich schon dadurch der Zusammenhang mit diesem her. Das bestätigt nunmehr die Abkunft von Heine aufs nachdrücklichste. Im Zusammenhang mit Anselm gesehen, geht das ‚Gott ist tot‘ des tollen Menschen darauf aus, die geistige Hegemonie zu brechen, die der Gottesbegriff nach Nietzsche gerade in seiner streng formalen Fassung ausübte. Doch ist damit die Frage nach der Intention des Aphorismus höchstens partiell beantwortet. Was Nietzsche mit seiner Erzählung verfolgt, läßt sich zur Gänze erst einem Vergleich mit der Intention des Arguments und der hier wie dort verwendeten Mittel entnehmen.

⁵³ Nach Ausweis des nach Heines Tod wiedergefundenen Manuskripts muß die von mehreren Ausgaben gebotene Lesart „ruhende Gebetform“ in diesem Sinne berichtigt werden.

⁵⁴ Eine erstaunliche Vertrautheit mit der Vorgeschichte des Arguments beweist die anschließende Bemerkung, daß im Grunde schon „der heilige Augustin . . . im zweiten Buche ‚De libero arbitrio‘ den ontologischen Beweis aufgestellt“ habe.

⁵⁵ Dazu der Eingangsaparismus des dritten Buchs (§ 108), der unter dem Titel „Neue Kämpfe“ von dem noch zu beseitigenden „Schatten Gottes“ spricht.

Um dabei einzusetzen, so gibt Nietzsche durch den ganzen Auftritt seiner Titelfigur zu verstehen, daß die nach Heine noch unbewältigte Bastion auf spekulativem Weg nicht zu nehmen ist. Was Kants Raisonnement nicht zu beseitigen vermochte, weicht seiner Überzeugung nach allein der Macht des Wortes. Deshalb stilisiert er den tollen Menschen zu einer ausgesprochen kerygmatischen Figur. Seine ganze Bedeutung besteht in seiner Botschaft, seine ganze Glaubhaftigkeit in seiner Verkündigung. Seine ‚Logik‘ ist rhetorischer Art; sie lebt von der Durchschlagskraft der Ballung, der Amplifikation, der Wiederholung. Er entwickelt keinen Gedanken, sondern übt eine worthafte Suggestion, die das Gesagte zu vergegenwärtigen sucht. Dabei erstrebt er anstatt der erwarteten logischen Vollständigkeit eine sensitive, wenn er mit seinen Fragen das Thema des Gottestodes im Bereich sämtlicher Sinneserfahrungen durchspielt: als die Erfahrung eines richtungslosen Stürzens und einbrechender Kälte, als die Gewahrung zunehmender Finsternis, als das Hören des Lärms der Totengräber und als die Witterung der göttlichen Verwesung. Das schließt die Möglichkeit aus, daß im Grund der auf das Wort abgestimmten Erzählung doch argumentiert werde, das Wort also lediglich als die Umschreibung des Gedankens fungiere. Alles ist hier tatsächlich auf das Wort gestellt. Das Wort ist das Mittel der Beseitigung des Göttlich-Größten, mit der Metaphorik des Textes gesprochen, die Mordwaffe, mit der das Attentat auf Gott verübt wird.

Dem scheint freilich entgegenzustehen, daß der Text vom Gottesmord wie von etwas bereits Geschehenem, nahezu wie von einer Prämisse seiner eigentlichen Aussage redet. Doch dieser Eindruck wird alsbald von der Einsicht in die Anfänglichkeit des Gesagten aufgehoben. Was die Ausgangsfrage ‚Wohin ist Gott?‘ erfragt, ist gleicherweise Folge *und* Ursache: Folge, in der sich die ‚Größe‘ des Geschehenen erst wirklich darstellt; und Ursache, die sich erst über ihre Wirkungen in Blick bringen läßt. Insofern ist der tolle Mensch nicht nur der Botschafter des Gottestodes. Sein Wort will bewirken, was es referiert. Das bestätigt seine Typenverwandtschaft mit dem häßlichsten Menschen, den Zarathustra als den ‚Mörder Gottes‘ entlarvt. Die Botschaft, die er auszurichten hat, kommt nicht erst nachträglich, promulgierend und ausdeutend, zur Tat hinzu. Sie ist die Tat. Und diese Tat erschöpft sich, wie zum Zweck ihres besseren Verständnisses zu bedenken ist, keineswegs in der bloßen Negation. Sie will den Ausbruch aus der Umhegung durch das Göttlich-Größte, um die Freiheit zur unverstellten – und unvermittelten – Wirklichkeit der Welt und des menschlichen Selbst zu gewinnen. Sie betreibt den Tod Gottes im Interesse des selbst- und weltunmittelbaren Menschen. Erst damit ergibt sich die volle Konfrontation zum anselmischen Gottesbeweis. Wie dieser intendiert auch der Nietzsche-Aphorismus Wirklichkeit, jedoch nicht die Wirklichkeit des – nur als real denkbaren – Größten, sondern die des – durch die Dazwischenkunft dieses ‚größten Gedankens‘ angeblich um seine Identität gebrachten – Denkenden. Von daher läßt sich die Frage nach der Intention des Textes vollständig beantworten. Er bezweckt die Toterklärung Gottes mit Hilfe einer worthaften Destruktion des anselmischen Arguments. Oder kürzer: Er stellt sich als dessen formellen ‚Widerruf‘ dar. Der Sinn dieses Widerrufs aber ist es, alles rück-

gänglich zu machen, was je nach Maßgabe der umfassendsten aller Umrisslinien ‚gebaut‘, was also, ohne Bild gesprochen, je im Blick auf Gott gedacht und unter Berufung auf seine Existenz gewagt und an Forderungen erhoben wurde. Daher der Anschein des durchgängigen Sinn- und Seinsverlustes, der im Gefolge des Gottestodes entsteht. Die Eliminierung des Göttlich-Größten scheint in der Tat zunächst nur das reine Chaos, die totale Leere, das bodenlose Nichts zurückzulassen. Doch ist eben dieses Nichts für Nietzsche der Werdegrund, aus dem der von keiner Vermittlung mehr beeinträchtigte Mensch in der Fülle seiner Möglichkeiten hervorgeht. Das ist der Gewinn, den er sich von der ungeheuren Einbuße verspricht, die der Gottesmord über alle, die Täter wie die Nachgeborenen, bringt.

Das Problem der Form

Wie aber denkt sich Nietzsche diesen Übergang? Worauf stützt sich sein Zutrauen, durch die Vernichtung Gottes das Sein des Menschen zu gewinnen? Als der versuchte Widerruf des anselmischen Arguments verstanden, ist der Aphorismus vom tolleren Menschen eher dazu angetan, diese Fragen zu verschärfen, als sie zu beschwichtigen. Damit fällt die ganze Beweislast an das Wort. Indessen vermag der Ausspruch ‚Gott ist tot‘ das, ungeachtet seiner Magie, nicht zu leisten. Denn diese Magie besteht in seiner inneren Unmöglichkeit. Im Anschein eines regelrecht gefügten Satzes sagt er tatsächlich das Widersinnigste, indem er den Inbegriff des Seins mit der Prädikation ‚tot‘ verknüpft. So bringt dieser Un-Satz das reißende Nichts zur Sprache. Vom Sog der damit beschworenen Nichtigkeit ist die ganze Sequenz der Fragen durchherrscht, mit denen der tolle Mensch den Folgen des Gottestodes nachsinnt. Sie führt vom Nichts ins Nichts. Wie kommt es nun aber von dieser radikalen Negation zur Position der abschließenden Aussagen?

Um darauf antworten zu können, muß man entschiedener als bisher das Formproblem in die Betrachtung einbeziehen. Wie schon für die Gefangenen-Erzählung wählte Nietzsche auch für den Aphorismus vom tolleren Menschen die Form der Parabel. Das geschieht bei einem Formkünstler von seinen Graden mit vollem Bedacht. Im vorliegenden Fall verbinden sich dem stilistischen Interesse zudem theologische Überlegungen. Der Widerspruch zum Gott des Evangeliums oder doch zu dem, was er dafür hielt, gewinnt für Nietzsche die volle Stringenz erst dadurch, daß er ihn bis in die Sprachgestalt hinein durchhält. Deshalb setzt er der Bergpredigt Jesu, mit Karl Löwith gesprochen, die „antichristliche Bergpredigt“ Zarathustras⁵⁶ und den Gleichnissen vom Gottesreich die Parabeln vom Tod Gottes entgegen. Wenn das von der wenig geglückten Erzählung „Die Gefangenen“ auch nur sehr bedingt gilt, so dafür um so mehr von ihrem Gegenstück, das in der langen Reihe der Versuche, den Stil der biblischen Gleichnisse nachzuahmen, als erstes nahezu das Niveau der angezielten Sprach-

⁵⁶ So ein Turiner Vortrag des Autors im April 1962.

form erreicht. Um das Schlüsselwort nicht ausschließlich seiner eigenen Stoßkraft zu überlassen, weitet Nietzsche die „antichristliche“ Botschaft hier zu einem ausgesprochenen Anti-Gleichnis aus. Das geschieht gleicherweise im Interesse der Verstärkung wie der Determinierung. Denn erst in diesem Kontext erfüllt die Aussage den Tatbestand eines Widerrufs des anselmischen Arguments und damit die volle Opposition zu ihm.

Die Charakterisierung des Textes als Anti-Gleichnis kommt allerdings auch einer Einschränkung gleich. Als polemische Nachahmung der für die Verkündigung Jesu typischen Sprachform erreicht der Nietzsche-Text bei allem artifiziellen Rang doch nicht die Dignität der Originale. Der tolle Mensch muß aussprechen, was in den originalen Gleichnissen spontan geschieht. Insofern liegt bei ihm ungleich mehr Gewicht auf den einzelnen Motiven als bei den Gleichnissen Jesu, die allein schon durch die erzählte Bildgeschichte jenes Sprachgeschehen in Gang setzen, das den Hörer in ein neues Verhältnis zu Gott und zu sich selbst versetzt⁵⁷. Demgemäß treten bei ihm auch die sprachformalen Strukturelemente deutlicher hervor als dort, wo alles in die Selbstverständlichkeit eines elementaren Redens einbezogen bleibt. Ganz artifizielles Gebilde, ist der Nietzsche-Text zu sehr dem Geist der Reflexion verhaftet, als daß ihm der volle Ton der Gleichnissprache und ihre Spontaneität gelänge. Indessen ist er trotz dieser Einschränkungen so sehr Gleichnis, daß er nicht nur dessen Struktur aufweist, sondern bis zu einem gewissen Grad auch seinen sprachlichen Effekt – nur in entgegengesetzter Richtung – erzielt. Indem er, mit seinem eigenen Ausdruck gesprochen, „befremdet“, also Bekanntes verfremdet, Gewohntes verstört und Gewisses verunsichert, legt auch er das Fundament einer neuen, im Vergleich zur destruierten wesentlicheren Seinsweise frei. Sie meint der Botschafter des Gottestodes, wenn er den Nachgeborenen den Standort einer „höheren Geschichte“ zuspricht, „als alle Geschichte bisher war“.

Die Strategie

Grundsätzlich ist damit bereits die Frage nach der Strategie beantwortet, von der sich Nietzsche die Erreichung seines Zieles verspricht. Als bloßer Widerruf des anselmischen Arguments wäre sein Vorhaben im Sumpf der Negation steckengeblieben. Daraus vermochte er sich nur im engsten Anschluß an die Verkündigung Jesu zu befreien. In seiner Gleichnissprache fand er das Medium, das ihm zur Umsetzung der Toterklärung in eine Proklamation des uneinträchtigsten Lebens verhalf. Und damit gewann er die Möglichkeit, den mit dem Attentat auf den bisherigen Höchstwert alles Denkens und Seins hingenommenen Verlust an Sinn, Ordnung und Lebenswerten am Ende doch noch in einen Gewinn zu verwandeln.

Daß Nietzsche die Toterklärung Gottes tatsächlich mit dieser Absicht und

⁵⁷ Näheres in meiner *Theologischen Sprachtheorie und Hermeneutik*, München 1970, 441–469.

darum lediglich als ein Um-willen betrieb, erhellt mit letzter Deutlichkeit freilich erst aus dem Kontext, in welchen der Aphorismus nach seiner Ablösung aus dem Zarathustra-Komplex eingebettet wurde. Andeutungsweise sagt das bereits der Eingangsgedanke zum dritten Buch der Fröhlichen Wissenschaft, sofern er für die Beseitigung des von Gott zurückgebliebenen Schattens den Ausdruck „besiegen“ verwendet. Was hier nur mehr anklingt, bringt unüberhörbar eine gleichzeitig mit den Skizzen zur Fröhlichen Wissenschaft entstandene, aber nicht in sie aufgenommene Aufzeichnung zum Ausdruck, die unter den Paralipomena veröffentlicht wurde:

*Wenn wir nicht aus dem Tode Gottes
eine großartige Entsagung und einen
fortwährenden Sieg über uns machen,
so haben wir den Verlust zu tragen*⁵⁸.

Wenn die These von der anthropologischen Zielsetzung der „Tötung“ Gottes noch eines Beweises bedürfte, würde er durch diese Notiz erbracht. In den Anschein eines alle Werte, Bedeutungen und Sicherheiten raubenden Ereignisses tritt der Tod Gottes nur dann, wenn er nicht als jene Tat verstanden wird, durch die sich der Mensch selbst überwindet, und das heißt für Nietzsche: sich zum Optimum seines Seinkönnens erhebt. Nur dann ist er „Verlust“ im Sinne der vom tollenden Menschen aufgeworfenen Fragen, Verlust also, der ohne Hoffnung auf Gewinn hingenommen werden müßte. Mit dieser Überlegung stellt sich nicht nur der Zusammenhang mit dem thematischen Aphorismus her, sondern auch zu dessen weiterem Kontext. Schon im letzten größeren Aphorismus des dritten Buchs der Fröhlichen Wissenschaft spricht Nietzsche, wenn auch noch nicht in verknüpfender Absicht, von der Bemühung, die Dinge neu zu färben, nachdem der göttliche Glanz aus ihnen wich (§ 152). Ihm gegenüber erblickt der Aphorismus „Excelsior!“ des folgenden Buchs (§ 285), der das Entsagungs-Motiv der erwähnten Notiz aufgreift, im Tod Gottes geradezu die Vorbedingung für eine Steigerung des Menschseins zu seiner vollen Höhe. Er lautet in der Zwischenfassung des ausgeführten Entwurfs:

„Du wirst niemals mehr beten, niemals mehr anbeten, niemals mehr im (eingefügt: endlosen) Vertrauen ausruhen – du versagst es dir, vor einer letzten Weisheit, letzten Güte, letzten Macht stehen zu bleiben und deine Gedanken abzuschirren – du hast keinen fortwährenden Wächter und Freund für deine (eingefügt: sieben) Einsamkeiten – du lebst ohne den Ausblick auf ein Gebirge, das Schnee auf dem Haupte und Gluthen in seinem Herzen trägt – es giebt keinen Vergelter, keinen Verbesserer letzter Hand für dich – es giebt keine Vernunft in dem (eingefügt: mehr), was geschieht, keine Liebe in dem, was dir geschehen wird – du (gestrichen:

⁵⁸ Nachlaß (Die Unschuld des Werdens II) § 922.

willst) wirst es fürderhin deinem Auge verwehren, aufzurunden, zu Ende zu dichten, du wirst Alles als das ewig Unvollkommene auf deinen Rücken nehmen, ohne den Wahn, daß du eine Göttin über den Fluß trägst –: Mensch der Entsagung, in Alledem willst du entsagen? Wer wird dir die Kraft dazu geben? Noch hatte Niemand diese Kraft!“ – Es gab einen See, der (gestrichen: seine Wasser lange Zeit) es sich eines Tages versagte, abzufließen und einen Damm dort aufwarf, wo er bisher abfloß: seitdem steigt dieser See immer höher. Vielleicht wird die Entsagung eben jene Kraft mir geben, mit der ich die Entsagung ertrug –, vielleicht wird der Mensch von da an immer höher steigen, wo er nicht mehr in einen Gott *ausfließt* – – –.

In seinem Gedankengang spiegelt der Text weithin die Motivfolge der Erzählung vom tolleren Menschen: in seinem ersten Teil das Motiv des mit dem Gottestod erlittenen Verlusts, im zweiten die dort nur angedeutete Vorstellung von dessen Umsetzung in den entscheidenden Gewinn. Hier wird der Aphorismus „Excelsior!“ nun ungleich deutlicher. „Entsagung“ ist die Tötung Gottes in dem Sinn, daß es sich der Mensch in Zukunft versagt, den Inbegriff seines Selbstwerts in Gott zu suchen. Davon erhofft sich Nietzsche jenen „Rückstau“, der das Menschsein unvermittelt zum Optimum seines Seinkönnens führt. Durch das Motivwort „Damm“ vermittelt, schließt sich dem der Satz aus dem Zarathustra an, der sich von der totalen Abscheidung – „Ich schließe Kreise um mich und heilige Grenzen...: ich baue ein Gebirge aus immer heiligeren Bergen“⁵⁹ – die höchste Steigerung des Menschseins verspricht. Wie der Mensch zu dieser „sieghaften Entsagung“ zu bringen ist, vermag Nietzsche hier freilich so wenig wie in der Nachlaß-Notiz zu sagen, so eindringlich sie auch sein Postulat formuliert. In dieser Hinsicht ist der Aphorismus vom tolleren Menschen diesen Texten, ungeachtet seiner geringeren Ausdrücklichkeit, überlegen. Er leistet, was diese nur postulatorisch aussprechen. Und er leistet dies, sofern er in seiner imitierten Gleichnishaftigkeit ein dem Gleichnis analoges Sprachgeschehen auslöst. Was die Titelfigur mit dem Wort von der „höheren Geschichte“ zum Ausdruck bringt, ist mehr als nur ein Hinweis auf eine Zeiten- und Bewußtseinswende. Es ist der mit sprachlichen Mitteln herbeigeführte Eintritt dieser Wende, die werthafte Setzung eines Neubeginns „jenseits von Gott“.

Wie schon die Analyse des Leitworts vermuten ließ, stellt sich Nietzsches Strategie nun endgültig als eine „sprach-operative“ dar. Nachdem ihm die Destruktion des anselmischen Arguments nur durch dessen Widerruf in Gestalt der Toterklärung Gottes möglich schien, hat für ihn auch der nächste – und entscheidende Schritt, die Umsetzung des Verlusts in den „Sieg“, ausgesprochen werthafte Charakter. In einer kaum zu überbietenden Inkonsequenz – unübersehbares Zeichen der sein ganzes Vorgehen durchherrschenden Zweideutigkeit – bedient er sich eines der Botschaft Jesu entnommenen kerygmatischen

⁵⁹ Zarathustra III, Von alten und neuen Tafeln, § 19.

Mittels, um sein antichristliches Ziel zu erreichen, der Gleichnissprache. Sie hilft ihm, auf empirische Weise glaubhaft zu machen, was sonst nur postulatorische Thesen geblieben wäre. Insofern besteht seine Strategie in dem Versuch, den von der Toterklärung Gottes erhofften Gewinn kerygmatisch zu verifizieren. Mit der Wahl dieses Mittels entfernt er sich in der Methode ebenso weit von dem Atheismus seiner Zeit, wie dies seine Formulierung „Gott ist tot“ bereits für die Sache selbst erkennen ließ.*

* Teil III „Die Konsequenzen“ folgt im nächsten Halbband.