

Christliche Dekadenz und Wiederaufleben des Göttlichen

Die Ambivalenz Nietzsches und der Nietzsche-Interpretation

Wir glauben Nietzsche zu kennen: hat er sich nicht selbst als Gottlosen und Ungläubigen bezeichnet? Wissen wir nicht, daß sein Name mit dem berühmten Ausruf vom Tod Gottes verbunden ist? Und wir sind in der Tat versucht zu glauben, daß wir mit diesem „Kritiker“ und diesem „Interpreten“ schnell an ein Ende kommen, indem wir Nietzsches Philosophie als Philosophie des Atheismus oder des Immoralismus kennzeichnen. Aber eine so schnelle und bequeme Schlußfolgerung nähme die Aufgabe des Kritikers und Interpreten, die Nietzsche sich selbst zuerkennt, nicht in all ihren Dimensionen und in ihrer ganzen Tiefe ernst. Selbst wenn Nietzsche es akzeptiert, mit den Eigenschaften des Gottlosen oder des Ungläubigen belegt zu werden, so warnt er doch sofort den Leser: „Wollten wir uns einfach mit einem älteren Ausdruck Gottlose oder Ungläubige oder auch Immoralisten nennen, wir würden uns damit noch lange nicht bezeichnet glauben: wir sind alles dreies in einem zu späten Stadium, als daß man begriffe, als daß *ihr* begreifen könntet, meine Herren Neugierigen, wie es einem dabei zumute ist“ (FW, § 346).

Es stimmt zwar durchaus und ist bekannt, daß Nietzsche ein unerbittlicher Kritiker der Religion ist, und ganz besonders der christlichen Religion in all ihren verschiedenen historischen Ausdrucksformen; es stimmt zwar, daß er den Monotheismus oder den Willen zum Glauben interpretiert als eine Folge der Unfähigkeit, das Leben in seiner Tiefe und seiner Brutalität anzunehmen. Aber weder die Kritik noch die Interpretation sind eindeutig. Und wir sind es uns schuldig, diese Kritik zu interpretieren, oder jedenfalls nicht übereilt den Schluß zu ziehen, wir hätten Nietzsches Botschaft verstanden.

Diese Vorsicht ist um so nötiger, als die Philosophie Nietzsches sich nicht als systematische und einheitliche Abhandlung darbietet, sondern im Gegenteil darauf abzielt, zu täuschen, in die Irre zu leiten, zu verwirren, ins Labyrinth hineinzuführen. Es ist eine Philosophie der Verführung, die wie die Sphinx ein Rätsel aufgibt, auf das sich nicht unbedingt eine klare, einfache, entscheidende und endgültige Wahrheit finden läßt. Es wäre seltsam, wenn diese Philosophie, die zum Loslassen und zum Nicht-Besitzen erziehen will, sich bequem in eine eindeutige Interpretation einsperren ließe. Eine lange Vertrautheit, ein „Wiederkauen“ ist deshalb nötig, um diese Rede verstehen zu können, die aus der

Tiefe spricht, oder um das Gesicht zu erkennen, das sich hinter immer neuen Masken verbirgt, um ein Bild aus „Jenseits von Gut und Böse“ zu gebrauchen.

Nietzsches Kritik am „Monotonotheismus“

Ich schlage deshalb eine Interpretation von Nietzsches Kritik der Religion vor, oder genauer gesagt, des Willens zum Glauben. Wenn Nietzsche am Gläubigen kritisiert, dieser wolle nicht sehen, was ist, so deswegen, weil dieser nicht wahrhaben will, daß das Leben eine uneinheitliche, abgründige, bodenlose Wirklichkeit ist; wenn Nietzsche den Monotheismus als Monotonotheismus interpretiert (AC, § 19), so deswegen, weil die Vereinheitlichung des Wirklichen in einem einzigen oder überwesentlichen Sein eine Illusion und eine Verarmung der vielgestaltigen Wirklichkeit ist, einer nicht aufweisbaren, vom menschlichen Intellekt in keiner Form erfaßbaren Wirklichkeit. Man darf nie vergessen, daß diese Kritik gebunden ist an eine Interpretation der Wirklichkeit als Überfülle und Reichtum, als unendliche Kraft. Oder mit anderen Worten, der Tod des einen Gottes kann zur Bedingung werden für eine Metamorphose des Bezugs des Menschen zu sich selbst und zur Welt, und somit auch eine Voraussetzung für das Jasagen zur göttlichen Vielfalt.

Ich möchte deshalb folgende These näher ausführen: über die Kritik des christlichen Gottes hinaus will Nietzsche uns auf eine Interpretation der Welt hin öffnen, die dem Wirklichen erneut seine eigentlich göttliche Tiefe gibt. So gesehen erscheint uns Nietzsche viel weniger als ein Gottloser, der mit der Religion Schluß gemacht hat und sie als Illusion aus dunkler Zeit betrachtet, sondern als der Verkünder oder Prophet einer anderen Religion: einer nicht moralischen, nicht dogmatischen, sondern dionysischen Religion.

Ich möchte zuerst kurz die Kritik des Monotheismus zur Sprache bringen, weil das genaue Verständnis dieser Kritik Bedingung ist für das Verständnis dessen, was man als Polytheismus bezeichnen könnte oder als dionysische Religion. Man kann dazu eingangs einige wohlbekannte Formulierungen in Erinnerung rufen, und der erste Teil meiner Ausführungen wird darin bestehen, sie zu kommentieren.

Was bedeutet Wille zum Glauben?

Am Ende des berühmten Aphorismus aus der „Fröhlichen Wissenschaft“ „Inwiefern wir noch fromm sind“ (FW, § 344) wundert sich Nietzsche darüber, daß „auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch *unser* Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein Jahrtausendalter Glaube

entzündet hat, jener Christus-Glaube, der auch der Glaube Platos war, daß Gott die Wahrheit ist, die Wahrheit göttlich ist . . .“ Und er schließt mit folgender Frage: „Aber wenn Gott selbst sich als unsere längste Lüge erweist?“ Was man für wahr gehalten hat, was als Quelle und Grundlage jeglicher Wahrheit angesehen wurde, sollte das nur Lüge sein, die dauerhafteste von allen? Einige Jahre später schreibt Nietzsche, diesmal in einem anderen Zusammenhang, nicht in dem einer Reflexion über die Erkenntnis: „Der Begriff ‚Gott‘ war bisher der größte Einwand gegen das Dasein“ (GD, Die vier großen Irrtümer, § 8); oder fast zur gleichen Zeit, in „Ecce Homo“, „Warum ich ein Schicksal bin“: „Der Begriff ‚Gott‘ erfunden als Gegensatz-Begriff zum Leben – in ihm alles Schädliche, Vergiftende, Verleumderische, die ganze Todfeindschaft gegen das Leben in eine entsetzliche Einheit gebracht!“ (EH, § 8).

Weisen wir zunächst darauf hin, daß es sich in den beiden letzten Fällen um den Begriff von Gott handelt, und daß der erste Fall auch im Zusammenhang mit der Erkenntnis steht; Gott wird dort angesehen als Grundlage der Erkenntnis, als letzte Garantie der Wahrheit, da wahre Welt mit göttlicher Welt gleichgesetzt wird. Es handelt sich also in jedem Fall um das, was der Mensch von Gott sagt, um seine Vorstellung von der göttlichen Wirklichkeit, um sein Reden oder seine Interpretation der Wirklichkeit in ihrem letzten Grund.

Dieser Hinweis lenkt unsere Aufmerksamkeit in die richtige Richtung: denn Nietzsche kritisiert weniger den Begriff von Gott an sich, als daß er die Beziehung zu interpretieren versucht, die der Mensch mit der als Gott bezeichneten Wirklichkeit unterhält. Diese Kritik ist genealogisch, weil sie sich bemüht, zu zeigen, warum der Mensch das Bedürfnis hat, eine intelligible Wirklichkeit als Grundlage jeglicher Wahrheit zu setzen. So verschiebt sich die Fragestellung von Gott zum Menschen, der das Bedürfnis hat, Gott zu denken oder zu wollen.

Tatsächlich ist Nietzsche vor allem bestrebt, den Willen zum Glauben anzuprangern; diese Verschiebung des Standpunkts zeigt noch genauer an, was am Menschen fraglich ist, nämlich der Wille oder das Bedürfnis zu glauben. Was spielt sich in dem Willen, der glauben will, ab? Was den Glauben verführerisch macht, das ist die Beständigkeit, die Festigkeit, die er verleiht; er erlaubt zu wissen, woran man sich halten soll, in bezug auf sich selbst, sein Schicksal, das Leben und den Tod, in bezug auf das Geheimnis der Dinge. Dies ist es in der Tat, was den Glauben interessant macht: er liefert ein Mittel (ein trügerisches, das versteht sich für Nietzsche von selbst), um das Werden, die Veränderlichkeit oder das Unbekannte der Welt zu übersteigen; er erlaubt es, Schluß zu machen mit dem Unbekannten und einen festen Bezugspunkt an die Stelle der wechselnden und verwirrenden Vielfalt des Lebens zu setzen.

Wir sehen also, daß die erlangte Beständigkeit an einen Willen gebunden ist, der aus seinem Wesen heraus, durch seine körperliche und psychologische Verwurzelung, die Fremdheit des Wirklichen nicht ertragen kann, und vor allem

nicht die ganz und gar schreckliche Fremdheit, die jeder vor sich selbst empfindet, vor der verwirrenden Eigenschaft der Affekte oder vor der Gegenwart des Körpers als einer Mannigfaltigkeit, der von Spannungen durchzogen und vom Tod bedroht ist. Der Glaube erlaubt es also, eine wahrere Welt, eine Hinterwelt an die Stelle der als unerträglich empfundenen Welt des Werdens zu setzen. Da der schwache Wille die Welt in ihrer Unerbittlichkeit (oder sogar in ihrer Entsetzlichkeit) nicht wollen kann, verschafft er sich die Illusion einer Kraft, die Illusion, er könne die Welt auf dem Umweg des Glaubens überwinden. „Der Glaube ist immer dort am meisten begehrt, am dringlichsten nötig, wo es an Willen fehlt“ (FW, § 347). Das Verlangen nach Einheit, das Verlangen, eine vereinheitlichende Einheit herzustellen, weil es an Willen fehlt, ist eben gerade die Quelle des Glaubens.

Die idealistische Welt-Fiktion

Es ist deutlich zu sehen, daß ein solcher Glaubenswille eine Vereinfachung und eine Verarmung der Wirklichkeit nach sich zieht. Ein Leben aus Willensschwäche, das unfähig ist, das Andersartige zu wollen, erzeugt den Glauben an eine vereinfachte Welt, eine Welt ohne Widersprüche, ohne Böses, ohne Schattenseiten der Existenz; es postuliert also eine wahre Welt, eine wahrere als die Welt des Werdens, die lügnerisch, schlecht, ungerecht, unerträglich ist. Dabei kommt es übrigens nicht so sehr auf den Glaubensinhalt an: dieser kann auch ohne Bezug zu Gott sein, und sich dafür auf die Gerechtigkeit, die Wahrheit oder den Fortschritt beziehen. Derselbe Vorgang ist dabei am Werk: die Welt der Erscheinung wird durch eine „wahre Welt“ ersetzt. So beurteilt der Gläubige die Welt, und er beurteilt sie als seiner unwürdig, als zu klein oder zu armselig, und deshalb ist der Glaube an die „wahre Welt“ (an Gott als die „wahre Welt“) gebunden an eine Abwertung des Wirklichen, also an ihre Verarmung. Der Glaubende verwirft als unwesentlich das Werden, das Böse, die Ungerechtigkeit, die Zweideutigkeit und das Problematische an den Dingen; auf diese Weise verfälscht er die Existenz, da er sie nicht sehen will, wie sie ist, sondern sie durch eine andere Welt ersetzt, eine berichtigte, verbesserte, oder, wie Nietzsche manchmal sagt, eine „verdünnte“, „vereinfachte“.

Aber der Wille zum Glauben enthält nicht nur eine Verkürzung und Verarmung der Welt. Er hat auch zur Folge, daß der Mensch sich von der Welt ein Bild nach seinem Maß macht. Eben weil er das Maß-lose der Welt nicht akzeptiert, weil er wissen will, woran er sich halten soll, macht er sich eine Vorstellung von der Welt nach seinem Maß: eine menschliche, allzu menschliche. In seiner Kritik der sokratischen Dialektik in der „Götzen-Dämmerung“ wirft Nietzsche dieser Methode vor, sie erniedrige, was sie berühre, sie ebne ein, was unterschied-

den ist, da sie einen Zugang zur Welt der Ideen erschließen will. Die Dialektik macht gemein und herdenmäßig, was andersartig ist, denn „différence engendre haine“ (JGB, § 263), die Verschiedenheit zeugt Haß, beim Schwachen oder Kranken, der das Andersartige nicht ertragen kann. Es geht also darum, das Andere wieder gleich, das Unbekannte bekannt zu machen. Deshalb stattet der Schwache Gott mit seiner eigenen Schwäche aus und bedarf eines Gottes nach seinem Bild, um das Leben ertragen zu können.

Wir können jetzt die Bedeutung der oben zitierten Texte verstehen. Die Vorstellung von einem guten Gott ist ein Einwand gegen die Existenz, da man mit dieser Vorstellung der Existenz zum Vorwurf machen kann, das zu sein, was sie ist; aber dieser Einwand ist eine Lüge oder Täuschung: diese Vorstellung ist eine fiktive Schöpfung, wodurch wir das Leben dem Leben selbst entgegensetzen, wodurch also der Mensch sich selbst belügt, um das Leben nicht anzuerkennen. Er glaubt dadurch über das Leben urteilen zu können. Aber „Urteile, Werturteile über das Leben, für oder wider, können zuletzt niemals wahr sein: sie haben nur Wert als Symptome, sie kommen nur als Symptome in Betracht – an sich sind solche Urteile Dummheiten. Man muß durchaus seine Finger danach ausstrecken und den Versuch machen, diese erstaunliche *finesse* zu fassen, daß der Wert des Lebens nicht abgeschätzt werden kann“ (GD, Das Problem des Sokrates, § 2).

Bejahung der „Unendlichkeit“ der Welt

Das Leben kann nicht abgeschätzt werden; man soll es nicht beurteilen wollen: es geht vielmehr darum, zu ihm eine richtige Beziehung zu finden. Diese Aussage führt uns zum zweiten Teil der Überlegungen. Denn der Bezug zur Welt, den der christliche Glaube voraussetzt, ist ein verbogener, krankhafter, übertriebener. „Gott‘ ist eine viel zu extreme Hypothese“ (KGW VIII, 1, 5 [71] § 3). Eine extreme, extremistische Hypothese, die eine gestörte Beziehung des Willens zu sich selbst und zum Wirklichen voraussetzt. Das Extreme an dieser Hypothese beruht in den Augen Nietzsches auf der fehlenden Achtung, auf der Weigerung, die Distanz zu akzeptieren, auf einer Art Schamlosigkeit, also jener Grundhaltung des Glaubens, der zu wissen vorgibt, wie es um Gott bestellt ist. Dieser Glaube, der Gott so sehr vermenschlicht und aus dem Verschiedenen Gleiches gemacht hat, raubt schließlich Gott, dem Wirklichen, in seiner Tiefe sein ganzes furchtbares Geheimnis.

Auf diese Weise wird dieser Gott selbst unglaublich: es ist nicht mehr möglich, Gott in diesem Gott zu wollen: er ist, nach dem Bild des alten Weisen im Zarathustra, ein beliebig manipulierbarer Gott, aller Transzendenz entleert. Wie eine posthume Schrift aus Zeit der „Fröhlichen Wissenschaft“ sagt: „Wer das Große nicht mehr in Gott findet, findet es überhaupt nicht vor und muß es

leugnen oder – schaffen – schaffen helfen“ (KGW VII₁ I [86]). Ich werde noch auf den zweiten Teil dieses Aphorismus zurückkommen. Im Augenblick halten wir fest, daß jener Gott nicht mehr glaubwürdig sein kann, von dem der menschliche Wille meint Besitz nehmen zu können oder dem er einen Namen gegeben hat. Ist das Leben nicht unabschätzbar? Was tut man anderes, als es zu verraten oder zu verfälschen, wenn man eine Gleichung aufstellt zwischen dem Leben (oder dem Wirklichen, oder der Existenz: diese Ausdrücke bezeichnen für Nietzsche dasselbe) und dem menschlichen Urteil darüber?

Selbst wenn man nicht alle Elemente anführt, die für ein genaues Verständnis von Nietzsches These nötig wären, so kann man doch begreifen, daß der Schwund des Glaubens an den christlichen Gott ein Ergebnis des Christentums selbst ist, oder daß der Tod Gottes auf die christliche Erziehung zurückgeführt werden kann (FW, § 357). „Im Grunde ist ja nur der moralische Gott überwunden“ (KGW VIII 1, 5 [71] § 7). Der moralische Gott, das heißt jener, der den schwachen Willen narkotisiert und beruhigt, indem er sich ihm als voraussehend, gerecht und gut erweist, jener also, der das zu sehen hindert, was Nietzsche „die absolute Immoralität der Natur“ nennt. Das gilt jedoch nur vom moralischen Gott. Und genau dieser Vorbehalt interessiert uns.

Der Tod Gottes, oder mit anderen Worten, die Entdeckung der Nichtigkeit oder der Lächerlichkeit aller der Existenz gegebenen Ziele, erschließt dem Menschen erneut die Möglichkeit, das Wirkliche zu bejahen so wie es ist, es in seiner abgründigen Tiefe zu wollen, es anzuerkennen als unabschätzbar, als nicht zu rechtfertigen, jenseits von Gut und Böse, oder in seiner Unschuld. Was ist, hat nichts zu tun mit unseren Urteilen. Weit davon entfernt, die Auswirkung eines prometheischen Willens zu sein, oder die Auflehnung gegen einen Gott, der angesehen wird als unerträgliche Begrenzung, ist der strenge Atheismus ein nüchternes Wollen, eine Askese des Menschen, der nicht vorgibt, die Welt zu beurteilen, sondern der genügend Kraft hat, ihre Überfülle zu bejahen, ihre Maßlosigkeit, und somit ihre Distanz. In der Tat, denn „der Gesamt-Aspekt des Lebens ist *nicht* die Notlage, die Hungerlage, vielmehr der Reichtum, die Üppigkeit, selbst die absurde Verschwendung – wo gekämpft wird, kämpft man um *Macht* . . . Man soll nicht Malthus mit der Natur verwechseln“ (GD, Streifzüge eines Unzeitgemäßen, § 14).

Darum wird für einen verwandlungsfähigen Willen die Welt nach dem Tod Gottes wieder unendlich. „Wir haben die Brücke hinter uns – mehr noch, wir haben das Land hinter uns abgebrochen!“ (FW, § 124). Daher das Thema des unendlichen Meeres, das sich erneut vor uns öffnet, in der „Fröhlichen Wissenschaft“ oder im „Zarathustra“. Aber man muß sich in acht nehmen vor dem Band, das Nietzsche knüpft zwischen der erneut möglich gewordenen Bejahung der Unendlichkeit der Welt, und der Möglichkeit, ihre Göttlichkeit wiederzuentdecken; man muß sich in acht nehmen vor dem Band zwischen dem Aus-

löschen des Monotheismus und dem möglichen Wiederaufleben des Polytheismus. Hören wir nochmals Nietzsche: „Die Welt ist uns vielmehr noch einmal ‚unendlich‘ geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, daß sie *unendliche Interpretationen in sich schließt*. Noch einmal faßt uns der große Schauer – aber wer hätte wohl Lust, *dieses* Ungeheuere von unbekannter Welt nach alter Weise sofort wieder zu vergöttlichen? Und etwa *das* Unbekannte fürderhin als ‚den Unbekannten‘ anzubeten?“ (FW, § 374).

Die Bejahung des dionysischen Polytheismus

Das Anderssein der Welt, ihre Unendlichkeit, kann wieder bejaht werden. Jedoch darf man nicht sofort wieder versuchen, diese Unendlichkeit zu beurteilen, sie zu vergöttlichen oder zu verteufeln. Die Voraussetzung für die Bejahung dieser Andersheit, dieser vielgestaltigen Andersheit der Welt, liegt im menschlichen Willen, in seiner Fähigkeit oder Unfähigkeit, „den großen Schauer“ zu wollen. Es ist allerdings nötig, daß sich der Wille verwandeln läßt von dieser Bejahung (die der Bejahung der ewigen Wiederkehr gleichkommt), um zu entdecken, daß „der große Schauer“ das weibliche, lebenswürdige Gesicht der Ewigkeit hat, gemäß einem Abschnitt im Zarathustra. Anstatt von der Welt erdrückt zu werden, anstatt sie beurteilen zu wollen und sie als schlecht zu verurteilen, kann deshalb dieser Wille wie Zarathustra so weit kommen, sie zu segnen: nicht um der Welt einen Sinn zu geben, nicht um sich selbst in der Welt zu suchen, sondern um das, was ist, so zu wollen, wie es ist. Diese Bejahung der Welt in ihrem Schönsten und Entsetzlichsten ist gleichbedeutend mit der dionysischen Weltbejahung, der Nietzsche das Wort redet (KGW VIII, 16 [32]).

Wer aber ist Dionysos? Man darf die Antwort darauf so wenig in gelehrten Büchern suchen, wie man den „amor fati“ dem Stoizismus zuschreiben darf. Denn Nietzsche spricht ausdrücklich von „seiner Formel“, deren Sinn somit nur seinem eigenen Redevollzug zu entnehmen ist. Was aber Dionysos anlangt, dem sich Nietzsche von seiner Jugend an zugewiesen fühlt, so ist er für ihn „jener große Zweideutige und Versucher-Gott, dem ich einstmals, wie ihr wißt, in aller Heimlichkeit und Ehrfurcht meine Erstlinge dargebracht habe – als der Letzte, wie mir scheint, der ihm ein *Opfer* dargebracht hat ...“ (JGW, § 295).

Ein zweideutiger und verführerischer Gott, da er zum Menschen kommt, um mit ihm zu spielen und ihn zu besuchen, ein Gott, der erscheint und verschwindet, den man benennen oder verabsolutieren möchte, oder den der schwache Wille festhalten möchte, der aber immer wieder entwischt, verwirrt und verstört. Ein Gott, der nicht da ist wie die falschen Götter, die der Mensch nicht „glauben“, das heißt nicht wollen kann als Frucht seiner Erkenntnis. Und wirklich, wie Zarathustra sagt („Auf den glückseligen Inseln“): „Was wäre denn zu

schaffen, wenn Götter – da wären!“ Wie könnte der Mensch, der schöpferischer Wille, Kraft der Bejahung ist, eine Tatsache, eine Objektivität, ein Dasein als göttlich anerkennen, das keinerlei Bejahung herausforderte? Der Gott Dionysos fordert im Gegenteil einen schöpferischen Willen, aber er kann nicht von einem kranken Willen bejaht werden: er ist ein Gott, der verschwindet, sich auflöst, ein Gott, der vielzählige Male stirbt, aber der stirbt, um nicht vom Menschen Besitz zu ergreifen und um wieder zurückzukehren.

„Tod ist bei Göttern immer nur ein Vorurteil“ (Za IV, Das Eselsfest): das bedeutet, daß der Gott, der als moralischer Gott tot ist, vielleicht nicht tot ist als dionysischer Gott, daß der eine Gott, der starb, als vielgestaltiger Gott wiedergeboren werden kann; das bedeutet auch, daß der Gott Dionysos, der einzelne, selbst eine Vielfalt von Formen ist oder eine Vielfalt von Göttern. Seine scheinbare Einheit verhüllt eine Vielfalt von Formen, oder seine erscheinende Einheit weist hin auf eine unbegrenzte Mannigfaltigkeit. Er führt in die Irre, wenn er sich mit einem einzigen Namen nennen läßt; allein der Jünger weiß, was die falsche Einheit des Namens verbirgt: eine Mannigfaltigkeit, die unaufhörlich stirbt und neu entsteht.

Man kann nun die Frage stellen: ist der Gott, dessen Bejahung nach dem Zusammenbruch der „wahren Welt“ für einen verwandelten Willen wieder möglich wird, ein einzelner oder ein vielfältiger? Gehen wir noch weiter: handelt es sich dabei nicht um ein lächerliches Hirngespinnst, das Nietzsche in seine Darstellung einflacht, um die Atheisten zu verwirren, die sich bequem in ihrem Atheismus eingerichtet haben, die Atheisten, die die Tragweite des Todes Gottes nicht erkennen und an die sich „der tolle Mensch“ in der „Fröhlichen Wissenschaft“ richtet (FW, § 125)? Kann man ernsthaft diese These Nietzsches verteidigen, dieses Propheten einer neuen Religion, einer Religion des Jasagens? Ist der Verweis auf Dionysos nicht eine Fabel, ein letztes Götzenbild, von Nietzsche erfunden, um den Leser in die Irre zu führen?

Auf diese Fragen, die grundlegend sind für die Interpretation der Philosophie Nietzsches und für die Weise, wie er das Geschick unserer Zivilisation sieht, möchte ich schrittweise antworten:

Nietzsche – Prophet einer neuen Religion?

1. Man kann unmöglich die zahlreichen Texte mit Stillschweigen übergehen, wo Nietzsche schreibt, daß „erst nach dem Tode der Religion die Erfindung im Göttlichen wieder luxuriieren“ kann (Umwertung aller Werte, Bd. 2, § 586). Das macht verständlich, daß er im Christentum nur eine bestimmte Gestalt des Göttlichen angreift, jene nämlich, in welcher der Glaube eine Beziehung zum Göttlichen so herstellt, daß es all seiner Geheimnisse entleert wird. Das Gött-

liche aber wird im Plural konjugiert, weil es unerschöpfliche Überfülle des Wirklichen bedeutet. „Das eben ist Göttlichkeit, daß es Götter, aber keinen Gott gibt“ (Za III, Von alten und neuen Tafeln, § 11). Im Gegensatz dazu ist die Einzigkeit Gottes schon wieder Atheismus: „das gottloseste Wort ging von einem Gott selber aus; das Wort: du sollst keinen anderen Gott haben neben mir . . . So ärmlich war nie ein Gott in seiner Eifersucht, daß er gebot: ‚du sollst keinen anderen Gott haben neben mir!‘“ (KGW VII, 1, 18 [35]).

Darüber hinaus, und dieser Hinweis ist wesentlich, ist die Bejahung des Wirklichen als Vielgestaltiges und Polytheistisches nicht eine Laune oder ein Zufall in Nietzsches Rede; sie entspricht der Erkenntnistheorie des Perspektivismus, die vor allem in der „Fröhlichen Wissenschaft“ entwickelt wird; der Tod der Fiktion einer wahren Welt hat das Verschwinden der Fiktion des „Ich“ zur Folge, und damit das Verschwinden einer wahren und einzigen Objektivität. Er ermöglicht eine perspektivische Vielfalt der Interpretation: die Welt ist das Auftauchen vielgestaltiger Formen, sie ist Chaos; ebenso ist das Ich eine Fiktion, die das Spiel und den Kampf der Affekte verhüllt; das Übersetzen dieser Anschauungen auf die Ebene der Erkenntnis ergibt nichts anderes als den Perspektivismus. Man kann also zeigen, daß der Bezug zum Polytheismus nicht künstlich ist, sondern verbunden mit dem Ganzen von Nietzsches Denken, besonders mit seiner Erkenntnistheorie. Der Polytheismus ist also nur die „ontologische“ Übersetzung der perspektivischen Erkenntnistheorie. Sie ist deren Voraussetzung.

2. Ein posthumes Fragment (das in seiner Gesamtheit zugänglich ist in der Ausgabe von Colli und Montinari) zeigt zugleich die Möglichkeit des Polytheismus auf und seine Verbindung mit dem menschlichen Willen, der die Götter schafft. Das Wort „schaffen“ muß hier im Sinn Nietzsches verstanden werden, also im wesentlichen Bezug zum künstlerischen Schaffen: Schaffen bedeutet, ausgehend von den eigenen Kräften eine von sich verschiedene Wirklichkeit zu setzen, die ihr eigenes Leben hat, aber so, daß ein Vergessen des Schaffenden danach nicht mehr möglich ist. Man muß den folgenden Text lesen, um zu verstehen, wie sehr das Bilden von Göttern ein Akt der Erkenntnis ist:

„Und wie viele neue Götter sind noch möglich . . . Mir selber, in dem der religiöse, das heißt *gottbildende* Instinkt mitunter wieder lebendig werden will: wie anders, wie verschieden hat sich mir jedes Mal das Göttliche offenbart! . . . So vieles Seltsame ging schon an mir vorüber, in jenen zeitlosen Augenblicken, die ins Leben hinein wie aus dem Monde fallen, wo man schlechterdings nicht mehr weiß, wie alt man schon ist und wie jung man noch sein wird . . . Ich würde nicht zweifeln, daß es viele Arten Götter gibt . . . Die leichten Füße gehören vielleicht sogar zum Begriffe ‚Gott‘ . . . Ist es nötig auszuführen, daß ein Gott sich jeder Zeit jenseits alles Vernünftigen und Biedermännischen zu halten weiß? Jenseits auch, anbei gesagt, von Gut und Böse? Er hat die Aussicht *frei* – mit Goethe zu reden. – Und um für diesen Fall die nicht genug zu schätzende Autorität Zarathustras anzurufen: Zarathustra geht so weit, von sich zu bezeugen ich würde nur an einen Gott glauben, der zu *tanzen* verstünde. Nochmals gesagt: wie viele neue

Götter sind noch möglich! – Zarathustra selbst freilich ist bloß ein alter Atheist. Man verstehe ihn recht! Zarathustra sagt zwar, er *würde* –; aber Zarathustra wird nicht . . .“ (KGW VIII, 3, 17 [4] § 5).

Zarathustra wird nicht glauben im Sinn des alten Willens zum Glauben, der von ihm gewollte Gott wird kein moralischer Gott sein noch der Gott irgendeiner Dogmatik. Aber es wird ein Gott sein.

3. Sehr seltsame Götter sind dies, da, wie wir eben im Fragment gesehen haben, „die leichten Füße vielleicht sogar zum Begriff ‚Gott‘ gehören“. Ist das wieder Verhöhnung oder Spöttelei? Man findet dieselbe Aussage mit neuem Akzent in einem veröffentlichten Text wieder: „Die Mühsal ist ein Einwand, der Gott ist typisch vom Helden unterschieden (in meiner Sprache: die leichten Füße das erste Attribut der Göttlichkeit)“ (GD, Die vier großen Irrtümer, § 2).

Dieser Gott ist kein Held, nicht eine sichtbare Persönlichkeit, die von der Menge gefeiert wird, ohne Geheimnis, nicht im Vordergrund des Geschehens. Dieser Gott hat nicht die einnehmende Schwere des Helden; er hat die Leichtigkeit des Tänzers; er sucht den Gläubigen auf wie Dionysos, er erdrückt ihn nicht mit seiner Gegenwart, er stattet ihn nicht mit seiner Gnade aus. Dieser Gott weiß sich zu verbergen und zu verschwinden. Ein schamhafter und diskreter Gott. Schon in „Menschliches, Allzumenschliches“ setzte Nietzsche jenes Götterbild, das das Göttliche offenbart und verbirgt, dem Heldenkult entgegen, der, indem er das Göttliche enthüllt, es zugleich pervertiert: „das älteste Götterbild soll den Gott *bergen und zugleich verbergen* – ihn andeuten, aber nicht zur Schau stellen . . . In dem Unvollständigen, Andeuten oder Übervollständigen liegt eine grausenhafte Heiligkeit, welche *abwehren* soll, an Menschliches, Menschenartiges zu denken . . . So ist das Bild die Gottheit und zugleich Versteck der Gottheit“ (MA, VM § 222). Dem setzt Nietzsche den Heldenkult entgegen, bei dem der Mensch die menschliche Schönheit bewundert: „da erst verliert sich auch die Scheu vor der eigentlichen Vermenschlichung des Götterbildes“ (MA, VM § 222).

Wir verstehen also nun die tiefe, wenn auch für die traditionelle Metaphysik sehr verwirrende Bedeutung, daß die „leichten Füße“ Attribut Gottes sind. Die Gottheit steht nicht in der Verfügung des Menschen: sie enthüllt sich ihm vielleicht einmal, wenn sie will, aber diese einmalige Schau genügt, um die Welt zu retten (GFW, § 339 Vita femina).

4. Solche Götter, die immer wieder neu bejaht und also gewünscht werden müssen, sind keine abgesonderten Götter, die in einer anderen Welt leben. Sie nehmen an dieser Welt teil, und sie suchen den Menschen auf in den alltäglichsten Wirklichkeiten des Lebens, wie Dionysos. Diese sich entziehenden Götter versprechen dem Menschen keinerlei ewiges Leben; sie üben keinerlei Vergeltung am Leben; sie rechtfertigen es auch nicht. Sie sagen auf andere Weise, daß die Welt es wert ist, bejaht zu werden und daß aufgrund dieser Bejahung der frei-

gewordene, das heißt vom Glaubenswillen geleitete Mensch in jene Freude versetzt ist, die sich wieder dem Reichtum der Welt öffnen möchte. „Ein solcher *freigewordener* Geist steht mit einem freudigen und vertrauenden Fatalismus mitten im All, im *Glauben*, daß nur das Einzelne verwerflich ist, daß im Ganzen sich alles erlöst und bejaht – *er verneint nicht mehr* –. Aber ein solcher Glaube ist der höchste aller möglichen Glauben: ich habe ihn auf den Namen des Dionysos getauft“ (GD, Streifzüge eines Unzeitgemäßen, § 49; vgl. auch: EH, Warum ich so gute Bücher schreibe, Die Geburt der Tragödie, § 2).

Anfragen Nietzsches an Christentum und Theologie

Ich möchte mit einigen Bemerkungen und Fragen abschließen.

1. Mein Ziel ist es hier nicht, die Position Nietzsches zu diskutieren, seine Stimmigkeit oder seine Einseitigkeiten zu erörtern. Es ist klar, daß er als Kritiker des Christentums eine anfechtbare Interpretation liefert. Ich denke aber auch, daß diese Kritik, so übertrieben sie sein mag, es verdient, vom Standpunkt des Christen aus zur Kenntnis genommen zu werden; denn selbst in ihrer Einseitigkeit kann sie es dem Christen ermöglichen, seine eigene Tradition neu zu lesen, und zu interpretieren. Nietzsche zuzuhören, Ohren haben zu hören, wie er so oft sagt, das kann und soll den Gläubigen dazu führen, die Botschaft des Evangeliums auf neue Weise zu lesen.

Vor allem in einem Punkt erregt die Kritik Nietzsches unsere Aufmerksamkeit: wir müssen uns ernsthaft fragen, in welchem Maß eine bestimmte Art, von Gott zu reden, die Beziehung zu Gott zu moralisieren, die Beziehung des Menschen zu Gott oder Gottes zum Menschen, auch in bestimmten Christologien, zur Entwicklung des Atheismus beiträgt oder beigetragen hat. Die Kritik Nietzsches wirkt hier wie ein Keulenschlag, und nach meiner Ansicht würde es nichts nützen, eine eventuelle Unstimmigkeit der Position Nietzsches aufzuzeigen, wenn wir nicht selbst unser Reden von Gott in Frage stellen, und wenn wir nicht untersuchen, in welchem Maß dieses Reden eine wirklich göttliche, oder aber allzu menschliche Wirklichkeit aus Gott macht.

2. Die Bejahung des Polytheismus ist bei Nietzsche nicht eine Spielerei oder eine Provokation. Man müßte aufzeigen, daß sie mit dem Geschick des Nihilismus in Verbindung steht. Halten wir lediglich fest, daß sie ihren Platz hat in einer grundsätzlichen Fragestellung über die Zukunft unserer Zivilisation. Ich fasse einige solcher Fragestellungen zusammen:

Zunächst verkündet Nietzsche, der sogenannte „Atheist“, ein mögliches Wiederaufleben des Göttlichen nach dem Tod des Monotonotheismus. Er meint also keineswegs, daß der schöpferische Instinkt für Götter absterben könne oder müsse. Aber er weiß auch, daß dieser Instinkt vielerlei Götterbilder ins Leben

rufen kann: die der modernen Welt, den Nationalismus, die Ideologien des Fortschritts oder der versöhnten Gesellschaft, usw. Diese Götterbilder aber verlangen nach Blut; und deshalb ist in seinen Augen mit dem Niedergang des Christentums auf der Ebene der Zivilisation ein tragischer Preis verbunden.

Ferner betrifft der Niedergang des Monotonotheismus nicht nur die eigentlich religiöse Sphäre. Dieser Niedergang zieht mit sich den Niedergang der „wahren Welt“, und das schließt eine völlige Umwandlung der Beziehung des Menschen zu sich selbst und zu jeglicher Wirklichkeit ein. Auch hier ist der Blick Nietzsches radikal genug, um uns aufzuzeigen, daß mit dem Tod Gottes der Mensch nicht notwendigerweise erwachsen, volljährig, unabhängig wird. Und dieser Hinweis wäre es wert, vom theologischen Denken ernsthaft in Rechnung gestellt zu werden.

Zitierte Werke: KGW: Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von G. Colli und M. Montinari (Berlin 1967 ff.); MA: Menschliches, Allzumenschliches; VM: Vermischte Meinungen und Sprüche; FW: Die fröhliche Wissenschaft; Za: Also sprach Zarathustra; JGB: Jenseits von Gut und Böse; GD: Götzen-dämmerung; AC: Der Antichrist; EH: Ecce homo.