

II Stellenkommentar

Der Titel

165, 1f. *Der Antichrist. / Fluch auf das Christenthum.*] Mit der Umstellung der Werkpläne vom „Willen zur Macht“ zur „Umwerthung aller Werthe“ wird im September 1888 der Titel „Der Antichrist“ als erstes von insgesamt vier Büchern einer solchen „Umwerthung“ ins Auge gefasst (NL 1888, KSA 13, 19[8], 545, vgl. 22[14], 589). Am 30. September wird dieses erste Buch der „Umwerthung“ druckfertig, bevor N. dann im November brieflich kundtut, dieses erste Buch sei die ganze „Umwerthung“. Das Druckmanuskript von N.s Hand hat sich erhalten; es hat zwei Titelblätter: Das erste, ältere trägt die Aufschrift: „Der Antichrist. / Versuch einer Kritik des Christenthums. / Erstes Buch / der Umwerthung aller Werthe.“; auf dem zweiten steht: „Der Antichrist. / Fluch auf das Christenthum.“ Gestrichen hat N. auf diesem zweiten Blatt schließlich noch den Untertitel „Umwerthung aller Werthe“ (KSA 14, 434 f.). Titel und Untertitel sind nur das letzte Wort in einer Reihe wohl erwogener Konzepte und Titel. In der GoA und den darauf basierenden Ausgaben wurde der von N. verworfene Untertitel „Versuch einer Kritik des Christenthums“ weiter als der eigentliche geführt — ein Titel, der sich angesichts des Tones und des Gehaltes von AC allenfalls als sarkastisches Understatement lesen ließe.

Es kommt im Text von AC keine Person vor, die sich selber als *der* Antichrist, d. h. als die eschatologische Widersacher-Figur zu Christus zu erkennen gäbe (die sprechenden „Wir“ und „Ich“ sind allenfalls „Antichristen“, d. h. einfach Gegner des Christenthums) — während es immerhin in EH Warum ich so gute Bücher schreibe 2, KSA 6, 302, 11f. heißt: „ich bin, auf griechisch, und nicht nur auf griechisch, der Antichrist“. Wichtig ist die Differenz von flektierbarem „Antichrist“ ohne bestimmten Artikel zur Bezeichnung von Personen, die sich in Opposition zum Christenthum begreifen, und „dem“ unflektierbaren „Antichrist“ als Gestalt der christlichen Endzeitmythologie (Salaquarda 1973, 95–99). Dabei wird von N. offenkundig weniger eine Person, sondern vielmehr ein Buch als *der* Antichrist identifiziert: Die Buchreligion Christenthum wird durch ein Buch aufgehoben (Sommer 2000a, 51). In der kirchlichen Tradition wird *der* Antichrist demgegenüber nicht von einem Buch, sondern von einer Person verkörpert. Der Titel der Schrift evoziert die eschatologische Gestalt, so häufig die Selbstprädikation „Antichrist“ ohne bestimmten Artikel bei N. sonst vorkommen mag.

Das griechische Präfix ἀντι ist für sich genommen schon amphibolisch — meint „gegen“ und „an Stelle von“ (vgl. zu N.s Gebrauch der lateinischen Präposition „contra“ NK KSA 6, 413, 1). Der Gegner des Christus muss nicht derjenige sein, der — oder, im Falle eines Buches: dasjenige, das — die Stellung des Christus künftig für sich reklamiert. Auch das Suffix „-christ“ ist in der deutschen Sprache mehrdeutig: Es kann sich erstens auf Christus als Titel einer Person, zweitens auf diese Person selber oder drittens auf den Christen (*christianus*) beziehen, der glaubt, dass die fragliche Person der Christus, der Gesalbte Gottes oder gar Gottes Sohn sei. Im ersten Fall würde mit dem „Anti“ die Verbindung zwischen historischer Person (Jesus) und Glaubensinhalt (Jesus ist der Christus) gekappt, im dritten diejenige zwischen dem Gläubigen und dem Glaubensinhalt. Nur der zweite Fall, dass sich „Antichrist“ nämlich gegen Jesus als Person richte, lässt sich bei einer ersten Lektüre von AC ausschließen, freilich auch nur, sofern ἀντι „gegen“ bedeuten soll: Die anderen Kombinationen lassen sich nicht von vornherein abweisen.

Wer sein Werk und mittelbar sich selber — *nicht* wie seit der Zeit Friedrichs II. von Hohenstaufen *den Gegner*, wahlweise die kaiserliche oder die päpstliche Partei — als *den Antichrist* bezeichnete, dem kann es bei der damaligen Prominenz des theologischen Liberalismus nicht nur um einen Scherz gegangen sein (N. kannte übrigens auch den mittelalterlichen *Ludus de Antichristo* wenigstens dem Titel nach, vgl. NL 1873, KSA 7, 29[150], 695, 15 f.). Das eschatologische Antichrist-Motiv hatte unter dem Vorzeichen seiner rationalistischen Interpretation im Zuge der Aufklärung eine fast vollständige Entleerung erlebt. Symptomatisch ist dafür etwa Schopenhauer, der den Antichrist als volkstümlichen Ausdruck für die Leugnung der moralischen Bedeutung der Welt sieht, vgl. *Parerga* II 8: Zur Ethik § 110: „Daß die Welt bloß eine physische, keine moralische, Bedeutung habe, ist der grösste, der verderblichste, der fundamentale Irrthum, die eigentliche Perversität der Gesinnung, und ist wohl im Grunde auch Das, was der Glaube als den Antichrist personificirt hat.“ (Schopenhauer 1873–1874, 6, 215 — in N.s Exemplar mit Eselsohr markiert).

Man kann (wie Salaquarda 1973, 110–125) diese Schopenhauer-Stelle für den unmittelbaren Anlass der antichristlichen Selbstprädikation halten, versteht sich N. doch als Leugner der moralischen Weltordnung, gegen den Schopenhauer das Antichrist-Verdikt gerade bemüht. N. spielt auf die Stelle, freilich ohne Nennung der Antichrist-Figur, auch in GT Versuch einer Selbstkritik 5, KSA 1, 17, 29–32 an. Dennoch lässt sich Antichristentum bei N. nicht auf Immoralismus reduzieren — im ursprünglichen Plan zur „Umwerthung aller Werthe“ war dem „Immoralisten“ ein eigenes Buch vorbehalten (NL 1888, KSA 13, 19[8], 545, 21 f.). Schopenhauer ist beileibe nicht die einzige Inspirationsquelle für N.s Gebrauch der Vokabel „Antichrist“; „Antichrist“ ist schlagendste pole-

mische Formel und zugleich ernstester Ausdruck für die Tiefe des Kampfs“ (Balthasar 1939, 32), der keineswegs nur gegen Moral sich richtet und durchaus eine endzeitliche Dimension hat (vgl. Kaempfert 1971, 299–302). Immerhin hat N. auch zeitgenössische Theologen zur Kenntnis genommen, die aus dem Antichrist als eschatologischer Gestalt durchaus noch Kapital schlugen — so etwa den dänischen Bischof und Gegenspieler Søren Kierkegaards, Hans Lassen Martensen (vgl. zu N.s Rezeption seinen Brief an Franziska N., 27. 03. 1880, KSB 6, Nr. 18, S. 13 u. Orsucci 1996, 174–177). Martensen schildert in seiner N. bekannten *Ethik* das Heraufkommen und die Herrschaft des eschatologischen Antichrist und prangert die antichristlichen Tendenzen der Gegenwart an (Martensen 1886b, 426–429, vgl. Sommer 2000a, 59, Fn. 130).

Richtungweisend für N.s Titelwahl dürfte aber vor allem die Lektüre der französischen Übersetzung von Dostojewskijs *Dämonen* geworden sein: Bei NL 1887/88, KSA 13, 11[345], 151 („Rom predigte einen Christus, der der dritten Versuchung nachgegeben hat: es hat erklärt, daß er eines irdischen Reichs nicht entrathen könne und hat ~~ihn~~ ebendamit den Antichrist proklamirt...“; korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 40, 32–34) handelt es sich um ein direktes Dostojewskij-Zitat (Dostoïevsky 1886a, 1, 273). „Dostojewskis Antichrist ist für N.s Verständnis entscheidender als Schopenhauers Antichrist, da N. bei der Umwertung aller Werte weniger eine bloß naturalistische Weltanschauung (eine *Wahrheit*), als vielmehr eine philosophische Praxis, dem Sinn der Erde treu zu bleiben, wiederherstellen will.“ (Souladié 2008, 333, vgl. auch Stellino 2007).

Allerdings ist Dostojewskijs Antichrist-Vorstellung sehr auf den westlich-römischen Katholizismus fixiert, dem N.s Interesse nicht vornehmlich galt. Im Roman *Der Idiot* äußert die Hauptfigur Fürst Myschkin in der N. zumindest aus zweiter Hand bekannten französischen Übersetzung: „C'est une religion antichrétienne, d'abord! répondit d'un ton extrêmement roide le prince qui était en proie à une agitation extraordinaire; — voilà le premier point; en second lieu, le catholicisme romain est pire que l'athéisme lui-même, telle est mon opinion! Oui! telle est mon opinion! L'athéisme se borne à prêcher le néant, mais le catholicisme va plus loin: il prêche un Christ défiguré, un Christ qu'il calomnie et qu'il outrage, un Christ qui est le contraire du véritable! Il prêche l'Antéchrist, je vous le certifie, je vous le jure! C'est depuis longtemps ma conviction intime et elle m'a fait cruellement souffrir moi-même... Le catholicisme romain professe que l'Église ne peut subsister sur la terre si le monde entier n'est pas soumis à son pouvoir politique, et il crie: *Non possumus!* A mon avis, le catholicisme romain n'est même pas une religion, mais simplement la continuation de l'empire romain d'Occident, et tout en lui, à commencer par la foi, est subordonné à cette idée. Le pape s'est emparé de la terre, d'un trône

terrestre, et il a pris le glaive; c'est depuis lors que tout va ainsi, seulement au glaive ils ont ajouté le mensonge, l'intrigue, l'imposture, le fanatisme, la superstition, la scélératesse; ils se sont fait un jeu des sentiments populaires les plus sacrés, les plus droits, les plus naïfs, les plus ardents; ils ont tout troqué, tout, contre de l'argent, contre une basse domination terrestre. Et ce n'est pas la doctrine de l'Antéchrist? Comment donc n'auraient-ils pas donné naissance à l'athéisme? L'athéisme est sorti de là, du catholicisme romain lui-même! Ils sont la source première de l'athéisme: pouvaient-ils croire à eux-mêmes?“ (Dostoïevsky o. J., 2, 301. „Zunächst ist es eine antichristliche Religion!, antwortete in äußerst schroffer Weise der Fürst, der sich in großer Aufregung befand; – soweit der erste Punkt, an zweiter Stelle ist der römische Katholizismus viel schlimmer als der Atheismus selbst, dies ist meine Meinung dazu! Ja, genau dies ist meine Meinung! Der Atheismus begnügt sich damit, das Nichts zu predigen, aber der Katholizismus geht weiter: er predigt einen entstellten Christus, einen verleugneten und verschmähten Christus, einen Christus, der das Gegenteil des wahrhaftigen ist! Er predigt den Antichrist, dies versichere ich Ihnen, dies schwöre ich Ihnen! Das ist seit langem meine persönliche Überzeugung und ich habe darunter auf grausame Weise gelitten... Der römische Katholizismus lässt verlauten, dass die Kirche auf Erden nicht überleben könne, wenn nicht die gesamte Welt ihrer politischen Macht unterworfen sein würde, und er ruft aus: *Non possumus*! Meiner Meinung nach ist der römische Katholizismus überhaupt keine Religion, sondern ganz einfach die Fortsetzung des Weströmischen Reiches und alles in ihm, angefangen beim Glauben, ist jener Idee untergeordnet. Der Papst hat sich der Welt bemächtigt, hat einen irdischen Thron besetzt und hat das Schwert ergriffen; seitdem ist es nun so, nur sind zum Schwert noch die Lüge, die Intrige, der Betrug, der Fanatismus, der Aberglaube und die Ruchlosigkeit hinzugekommen; sie haben sich einen Spaß aus den heiligsten, ehrlichsten, naivsten und brennendsten Volksgefühlen gemacht; sie haben dies alles eingetauscht gegen Geld, gegen eine niedere irdische Übermacht. Und dies soll nicht die Doktrin des Antichrist sein? Wie hätte daraus nicht der Atheismus hervorgehen sollen? Der Atheismus kommt von dort, aus dem römischen Katholizismus selbst! Sie sind die Urquelle des Atheismus: denn konnten sie an sich selbst glauben?“) In der russischen Geistes- und Religionsgeschichte spielt die Vorstellung vom Antichrist lange vor Dostojewskij bereits eine zentrale Rolle. So haben die radikalen Altgläubigen die kirchlichen und weltlichen Erneuerungsbemühungen von Zar Peter I. als sprechende Zeichen dafür gedeutet, dass dieser der eschatologische Antichrist sein müsse (so im klandestinen *Auszug aus der Heiligen Schrift über den Antichrist* 1966, 211–228).

Vorwort.

Das Vorwort zu AC ist aus Abschnitt 3 des am 03. 09. 1888 verfassten Vorworts entstanden, das schließlich zum GD-Abschnitt „Was den Deutschen abgeht“ erweitert wurde, vgl. NK GD Vorwort. Dieser ursprüngliche Abschnitt 3 lautet: „Aber was gehen mich die Deutschen an! Ich schreibe, ich lebe für die Wenigsten. Sie sind überall, – sie sind nirgendwo. Man muß, um Ohren für mich zu haben, zuerst ein guter Europäer sein – und dann noch Einiges dazu!... Die Voraussetzungen, unter denen man meine Schriften – die ernsthafteste Litteratur, die es giebt – versteht und dann mit Nothwendigkeit versteht – ich kenne sie nur zu genau. Eine Instinkt und Leidenschaft gewordne Rechtschaffenheit, welche bei dem erröthet, was heute moralisch heißt. Eine vollkommene Gleichgültigkeit, ja Bosheit dafür, ob die Wahrheit dem, der sie sucht, nützlich oder unangenehm oder Verhängniß wird. Eine Vorliebe der Stärke für Probleme, zu denen Niemand heute den Muth hat; der Muth zum Verbotenen; die Vorherbestimmung zum Labyrinth. Die Gesundheits-Lehre der Tapferen, mit dem Wahlspruch: *increscunt animi, virescit volnere virtus*. Die Erfahrung aus sieben Einsamkeiten; neue Ohren für neue Musik; neue Augen für das Fernste; ein neues Gewissen für bisher stumm gebliebene Wahrheiten. Der Wille zur Ökonomie großen Stils: seine Kraft, seine Begeisterung beisammen behalten... Die Ehrfurcht vor sich; die Liebe zu sich; die unbedingte Freiheit gegen sich... Die Heiterkeit des an Krieg und Sieg Gewöhnten, – dessen, der auch den Tod kennt!... / Wohlan! Das sind meine Leser, meine rechten Leser, meine nothwendigen Leser: was liegt am Rest? – Der Rest ist bloß die Menschheit. – Man muß der Menschheit überlegen sein durch Kraft, durch Höhe der Seele – durch Verachtung... / Sils-Maria, Oberengadin / am 3. September 1888“ (KSA 14, 436 f.). Zum „*increscunt animi, virescit volnere virtus*“ vgl. NK KSA 6, 57, 17.

167, 2 *Dies Buch gehört den Wenigsten.*] Diese „Wenigsten“ werden im ganzen Vorwort als Abwesende behandelt; über sie äußert sich das sprechende „Ich“ (167, 4) jeweils in der dritten Person und spricht so niemanden direkt an, sondern schreibt nieder, welchen Erwartungen jene Abwesenden, die idealen Leser zu genügen haben. Die Lese-Erwartung des Lesers wird von einer kompromisslosen Leser-Erwartung des Autors übertrumpft: Dieser Autor will augenscheinlich nicht Leser gewinnen, sondern potentielle Leseaspiranten zwingen, sich seinen „Bedingungen“ (167, 7) zu unterwerfen, unter denen er sich selber allein für lesbar hält. Nicht ein Dialog zwischen Leser und Autor soll stattfinden, vielmehr hat sich der Leser in sein „Verhängniß“ (167, 14) zu schicken. Mit diesem Eingang unterläuft N. die rezeptionsästhetischen Konventionen und verwandelt die übliche *Captatio benevolentiae* eines Werkanfangs

in ihr Gegenteil. Die politisch-agitatorischen Absichten, die N. mit AC spätestens im November 1888 verfolgt, wenn er ihn in Millionenaufgaben in allen „europäischen Hauptsprachen“ herausbringen will (N. an Georg Brandes, Anfang Dezember 1888, KSB 8, Nr. 1170, S. 500, Z. 17), laufen dem esoterischen Gestus des Vorworts völlig entgegen.

167, 2–4 *Vielleicht lebt selbst noch Keiner von ihnen. Es mögen die sein, welche meinen Zarathustra verstehn*] Also sprach Zarathustra war noch „für Alle und Keinen“ (Za I Motto, KSA 4, 9) bestimmt, so dass jeder sich für angesprochen halten konnte. Mit „Lesen als Kunst“ – soweit es sich dem „Wiederkäuen“ (GM Vorrede 8, KSA 5, 256) verschrieb – konnte der Weg zur *Genealogie der Moral* geebnet werden. Nun zieht N. selbst die bei solcher Lektüre erworbenen Fähigkeiten seiner Leser in Zweifel. Die „Wenigsten“, die das Kommando verstehen, „mögen“ (167, 3) zwar dieselben sein, die den *Zarathustra* verstehen – sicher ist dies aber nicht (anders Löwith 1987b, 473).

167, 5f. *Erst das Übermorgen gehört mir. Einige werden posthu(m) geboren.*] Vgl. NK KSA 6, 61, 10–12 u. EH Warum ich so gute Bücher schreibe 1, KSA 6, 298, 7 f.: „Ich selber bin noch nicht an der Zeit, Einige werden posthum geboren.“ Auch der „tolle Mensch“ in FW 125 stellt nach der betretenen Reaktion der Menschen auf die Gottestod- und Gottesmord-Diagnose fest: „Ich komme zu früh, sagte er dann, ich bin noch nicht an der Zeit.“ (KSA 3, 481, 29 f., vgl. auch Detering 2010, 122) N. spricht in 167, 5f. nicht von einer Wiedergeburt, sondern von einer Geburt, womit er das ganze Gewicht seiner jetzigen Existenz, seines Schon-geboren-Seins in die Zukunft verlagert. Er setzt sich damit in metaphorische Analogie zum auferstandenen johanneischen Christus, dessen Gespräch ‚zu Lebzeiten‘ mit Nikodemus über die geistige (Wieder-)Geburt überdies von ähnlichem Selbstbewusstsein zeugt wie das Vorwort zu AC (Johannes 3). Wenn N. von der Zukunft Besitz ergreift, von der niemand weiß, wann sie ihr Versprechen einlösen wird, dispensiert er sich von allen Verbindlichkeiten, die sich ein Autor sonst auferlegt, wenn er in der Vorrede einen Pakt mit seinen Leserinnen und Lesern schließt. Überlegungen zu Zeitstrukturen bei N. im Anschluss an 167, 5f. stellt Large 1994 an.

167, 7–9 *Die Bedingungen, unter denen man mich versteht und dann mit Nothwendigkeit versteht (, –) ich kenne sie nur zu genau.*] Das Leser-Profil, das im Folgenden aufgestellt wird, ist freilich in hohem Grade metaphorisch unbestimmt und erlaubt niemandem zu entscheiden, wann er dieses Profil erfüllt, vgl. auch NK KSA 6, 303, 25–28. Verstandenwerden ist nicht mehr unabdingbares kommunikationstheoretisches Postulat der Autor-Leser-Beziehung, sondern eher als Forderung einer zweifelhaften demokratischen Moral verdächtig: Nicht das Verstehen, sondern das Missverstehen ist der Normalfall,

von dem man auszugehen hat. In AC wird die Geschichte des Christentums wesentlich als Geschichte eines großen Missverstehens erzählt, nämlich des Missverstehens Jesu, nicht ohne stattdessen ein besseres Verständnis anzubieten. Zu N.s Hermeneutik des Missverständnisses siehe Stegmaier 1992.

167, 9–11 *Man muss rechtschaffen sein in geistigen Dingen bis zur Härte, um auch nur meinen Ernst, meine Leidenschaft auszuhalten.*] Vgl. NK KSA 6, 105, 6–9.

167, 15 f. *Eine Vorliebe der Stärke für Fragen, zu denen Niemand heute den Muth hat; der Muth zum Verbotenen*] Das Motiv des nötigen, kaum aufzubringenden Muts für seine Fragen und Antworten ist bei N. sehr beliebt, vgl. z. B. GD Sprüche und Pfeile 2, KSA 6, 59, 6 f. Der „Muth zum Verbotenen“ ist die substantivierte Eindeutschung einer in GM III 9 (KSA 5, 357, 14) und in EH Vorwort 3 lateinisch zitierten Devise: „Nitimur in vetitum: in diesem Zeichen siegt einmal meine Philosophie, denn man verbot bisher grundsätzlich immer nur die Wahrheit. —“ (KSA 6, 259, 11–13).

Die Losung stammt aus Ovid und steht im Distichon: „Nitimur in vetitum semper cupimusque negata / Sic interdictis inminet aeger aquis.“ (*Amores* III 4, 17 f. „Wir streben immer nach dem Verbotenen und begehren das, was uns versagt wird. / So lechzt der Kranke nach dem Wasser, das ihm untersagt ist.“) N. hatte sich bei Galiani 1882, 2, 222 unterstrichen: „On ne connaît pas les hommes: *Nitimur in vetitum*. Plus une chose est difficile, pénible, coûteuse, plus les hommes l'aiment, s'y attachent, en raffolent.“ („Man kennt die Menschen nicht: *Nitimur in vetitum*. Je schwieriger, anstrengender, kostspieliger eine Sache ist, desto stärker lieben die Menschen sie und hängen daran bis zum Wahnsinn.“) Das „nitimur in vetitum“ und der „Abenteurer-Muth“ werden in JGB 227, KSA 5, 162, 30 f. mit der „Redlichkeit“ als „unsre[r] Tugend“ (KSA 5, 162, 18) direkt in Verbindung gebracht. Wenn N. „in diesem Zeichen“ (EH Vorwort 3, KSA 6, 259, 11 f.) siegen will wie einst Kaiser Konstantin im Zeichen des Kreuzes, ist es gerade das Vorenthalte – *negata* –, an dem sich die Begehrlichkeit entzündet (vgl. GD Sprüche und Pfeile 2, KSA 6, 59, 6 f.). Dass die „Wahrheit“ diese verbotene und begehrte Frucht sei – der Trank, nach dem der Kranke giert (*Amores* III 4, 18) –, ist in religionskritischem Kontext topisch. Durch den Rückbezug auf Ovid kommt aber die erotische Konnotation der verbotenen Wahrheit stark zum Tragen.

167, 16 f. *Vorherbestimmung zum Labyrinth*] Vgl. NK 169, 7 f. und NK KSA 6, 12, 23–25. Nach „Labyrinth“ folgte im Druckmanuskript der schließlich gestrichene Satz: „Eine Gesundheits-Lehre des Kriegs, mit dem Wahlspruch *increscunt animi virescit volnere virtus*.“ (KSA 14, 437) Die Streichung erfolgte wohl

während des Abfassens des endgültigen Vorwortes zu GD, wo die Sentenz aus Aulus Gellius zitiert wird, vgl. NK KSA 6, 57, 17.

167, 17 f. *Eine Erfahrung aus sieben Einsamkeiten.*] Diese „Erfahrung“ steht augenscheinlich in Analogie zu dem schon im 19. Jahrhundert geflügelten Wort des „Siebenten Himmels“, der sich hinwiederum aus jüdischen und islamischen Quellen speist: Paulus wurde nach 2. Korinther 12, 2 nur in den dritten Himmel entrückt. Nach der mittelalterlichen *Alberich-Vision* durchwanderte Alberich alle sieben Himmel (vgl. den „Wanderer“ in FW 309); im siebten steht der von Cherubim bewachte Thron Gottes (Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 1927–1942, 6, 1445). Zum Dithyrambus *Ruhm und Ewigkeit* hieß es in einem Briefentwurf an Köselitz vom 30. 12. 1888, er sei „jenseits aller sieben Himmel gedichtet“ (KSB 8, Nr. 1227, S. 566, Z. 46 f.). In DD selbst kehrt die Formel von der „siebenten Einsamkeit“ dreimal wieder (KSA 6, 393, 21; 394, 6 und 397, 1, vgl. NK KSA 6, 393, 21 f.), während EH Za 5, KSA 6, 342, 12 von „sieben Häute[n] der Einsamkeit“ spricht: „es geht Nichts mehr hindurch“. FW 309, KSA 3, 545, 25 stammt ausdrücklich „Aus der siebenten Einsamkeit“ (FW IV 309, KSA 3, 545). Das ekstatische Glücksmoment dieser Formel mit der Anspielung auf den Siebten Himmel tritt, im Unterschied zu DD, sowohl in AC Vorwort als auch in EH Za 5 zurück, denn die siebente und äußerste Einsamkeit ist beängstigend und bedrohend selbst für den, der sie zu schätzen weiß: eine „schauerliche Stille“ (KSA 6, 342, 11). Nach FW 309, KSA 3, 545, 26 f. „warf der Wanderer eine Thür hinter sich zu, blieb stehen und weinte“ — keineswegs verfällt er danach in Euphorie, sondern nimmt von allen Gewissheiten Abschied. Die „sieben Einsamkeiten“, aus denen die idealen Leser in AC Vorwort ihre „Erfahrung“ (167, 17) schöpfen, sind Stationen auf dem Weg der Umwertung, keine arkadischen Ruheplätze.

167, 20 f. *Und der Wille zur Ökonomie grossen Stils: seine Kraft, seine Begeisterung beisammen behalten...*] Vgl. GD Moral als Widernatur 6, KSA 6, 87, 22–29: „Immer mehr ist uns das Auge für jene Ökonomie aufgegangen, welche alles Das noch braucht und auszunützen weiss, was der heilige Aberwitz des Priesters, der kranken Vernunft im Priester verwirft, für jene Ökonomie im Gesetz des Lebens, die selbst aus der widerlichen species des Muckers, des Priesters, des Tugendhaften ihren Vortheil zieht, — welchen Vortheil? — Aber wir selbst, wir Immoralisten sind hier die Antwort...“ Demnach gibt es nicht nur eine Haushaltung im Stil, sondern durchaus in der Natur selbst, so dass der Ökonomiebegriff in N.s Spätwerk eine metaphysische Konnotation nicht ganz abstreifen kann, obwohl Überlegungen zur Ökonomie im Nachlass in einen biologischen Kontext eingebunden werden, vgl. NL 1888, KSA 13, 14[182], 369 f. (KGW IX 8, W II 5, 25, 5–59).

In der Formulierung von 167, 20f. wirken Lektüreindrücke aus Emanuel Herrmanns *Cultur und Natur* nach, der in seiner „reinen Ökonomie“ den sonst vertretenen Gegensatz von Natur und Kultur kassiert hat, vgl. Müller-Lauter 1999b, 177 u. zur Interpretation von 167, 20f. Müller-Lauter 1999b, 334, ferner Sommer 2000a, 71–73. Herrmann immanentisiert eine Theodizee-Vorstellung, die bereits christliche Kirchenväter vertreten hatten: „*Vom Standpunkte der Gesamtökonomie ist jedes Uebel ein Gutes, auch das böseste.*“ (Herrmann 1887, 5; Kursiviertes von N. unterstrichen.) Zum „grossen Stil“ ohne ökonomischen Zusatz siehe NK KSA 6, 304, 32–305, 1, zur Ökonomie NK KSA 6, 368, 22–30.

167, 21f. *Ehrfurcht vor sich*] Diesen Begriff konnte N. Goethes *Wilhelm Meisters Wanderjahren* entnehmen (2. Buch, 1. Kapitel), wonach „die oberste Ehrfurcht“ „die Ehrfurcht vor sich selbst“ sei. Den geistesgeschichtlichen Horizont des Ehrfurchtsbegriffs erschließt Claussen 2006. Vgl. NK KSA 6, 151, 25 f. und 152, 13.

167, 24–168, 1 *was liegt am Rest? — Der Rest ist bloss die Menschheit.*] Vgl. NK KSA 6, 35, 18. N. benutzt den Begriff der Menschheit hier synonym für die gleichgültige, große Masse der Durchschnittsmenschen. Der im frühen 18. Jahrhundert von der *humanitas* Christi her gelegentlich noch theologisch konnotierte Begriff der Menschheit wird in der spekulativ-universalistischen Geschichtsphilosophie seit etwa 1750 als Gesamtheit aller Menschen mehr und mehr quantitativ bestimmt. In 168, 1 ist eine Kritik an der geschichtsphilosophischen, insbesondere idealistischen und sozialistischen Verwendung der Menschheitsvokabel impliziert — eine Verwendung, die der Menschheit als Gattung das Entwicklungspotential zu immer erfreulicheren Zuständen zuschrieb und damit alle Einzelmenschen dem Kollektiv- oder Gattungsschicksal unterwarf. N.s Wunsch-Leser als unbedingt zukünftige stehen demgegenüber *jenseits* dieser vereinnahmenden Gesamtheit aller Menschen — es sind „Hyperboreer“ (AC 1, KSA 6, 169, 1). Die Menschheit als Summe aller Menschen kann nach N. schwerlich ‚verbessert‘ werden. Vgl. zur Begriffsgeschichte Bödeker 1980 (zu N. ebd., 1135) und zur geistesgeschichtlichen Entwicklung des „Humanitäts“-Gedankens im 19. Jahrhundert Löwith 1988, 387–408 (zu N. 405–408). Schopenhauer hingegen legt sein Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* ausdrücklich der „Menschheit“ ans Herz — aber wie N. seinen *Antichrist* „[n]icht den Zeitgenossen, nicht den Landsgenossen“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, XVI).

1–7

169, 1–174, 17 Unter dem Titel „Wir Hyperboreer“ hätten nach dem Plan vom 26. 08. 1888 die schließlich zu AC 1–7 gewordenen Abschnitte die Vorrede zum geplanten *Willen zur Macht* werden sollen (KSA 14, 437).

1

169, 2 *Sehen wir uns ins Gesicht.*] Vgl. NK KSA 6, 77, 3. Nicht mehr das alleingelassene „Ich“ spricht wie noch im Vorwort von seinen abwesenden Lesern, sondern ein „Wir“, in dem Leser und Autor aufgehoben scheinen, widmet sich der Selbstbetrachtung. Nach der Lektüre des Vorwortes, das den Leser als unerwünscht abstempelt, wird er nun in einem Akt der Überrumpelung jener abwesenden, idealen Leserschaft zugeschlagen, mit denen N. gemeinsame Sache macht.

169, 2 f. *Wir sind Hyperboreer, — wir wissen gut genug, wie abseits wir leben.*] „Hyperboreer, ein fabelhaftes Volk, das durch die Überlieferung mit den Tempeln in Delos, Delphi und Tempe in Verbindung gebracht worden ist. Der Name bedeutet, daß es hoch im Norden, noch ‚über den Boreas hinaus‘, wohnt und daher von dem kalten Nordwind nicht getroffen wird. Während Herodot und Strabon die Existenz eines solchen Volkes bezweifeln, suchen die meisten späteren Dichter und Geographen den Hyperboreern im Norden der Erde bestimmte Wohnsitze anzuweisen. [...] Allenthalben erscheinen die H. in ihrem milden, sonnigen und fruchtbaren Land als ein glückseliges Volk, ausgezeichnet durch Reinheit der Sitten und Frömmigkeit und von langer Lebensdauer. [...] /850/ [...] Sie wohnten in Hainen und Gehegen, lebten von Baumfrüchten, aßen kein Fleisch und kannten, stets in froher Muße lebend, weder Krieg noch Streit. Mit größtem Eifer lagen sie dem Kultus des Apollon, der vom Beginn des Frühlings bis in den Sommer hinein bei ihnen zu verweilen pflegte, ob [...]. — Scherzweise gebraucht man den Ausdruck H. zuweilen auch für Sonderlinge in Sitten, Kleidung etc.“ (Meyer 1885–1892, 8, 849 f.).

Eine meteorologisch-geographische Metaphorik umreißt die Geisteshaltungen, die in AC 1 einander entgegenstehen: Mit „Hyperboreer“ versus „Scirocco“ (169, 15) werden (die) zwei Alternativen der gegenwärtig möglichen Lebensvollzüge in einer geistigen Landschaft verortet. Während die Hyperboreer, wie ihr Name sagt, jenseits des Nordwindes hausen, ist es die large „Toleranz“ (169, 13), die ihnen als warmer Südwind — Scirocco — ins Gesicht zu blasen und das Eis ihrer Entschlossenheit zu schmelzen droht. Siehe auch Menzel 1870, 1, 42 u. 87–89 sowie NK 174, 17.

169, 3–5 *„Weder zu Lande, noch zu Wasser wirst du den Weg zu den Hyperboreern finden“: das hat schon Pindar von uns gewusst.*] Vgl. Pindar: *Pythische Oden* X 29–30: „ναυοὶ δ’οὔτε πεζοὶ ἰών (κεν) εὐροις / ἐς Ὑπερβορέων ἀγῶνα θαυμαστὴν ὁδόν.“ In der in N.s Bibliothek von Johannes Tycho Mommsen erhaltenen Übersetzung lautet der Passus: „Doch du fändest weder zu See noch zu Lande / zu der Hyperboreer Spiel den wunderbaren Pfad.“ (Pindaros

1846, 114) In der Übersetzung Friedrich Hölderlins suggeriert ein Optativ die Möglichkeit, dereinst am Ziele anzulangen: „In Schiffen aber nicht zu Fusse wandelnd / Möchtest du finden zu der Hyperboreer Kampfspiele / Einen wunderbaren Weg“ (Hölderlin 1998, 239, vgl. auch Hölderlins Ode *Sonnenuntergang*).

Wenn es nur Perseus, den Halbgöttern und Göttern nach Pindar beschiedenen war, das hyperboreische Land zu betreten, illustriert dies, welche übermenschliche Anstrengung N. sich und seinen Lesern abzuverlangen gesinnt ist. N. schöpft bei seinen „Hyperboreern“ den Assoziationsspielraum aus, den ihm die früheste von Pindar erhaltene Ode und die Etymologie des Wortes boten. Die Pindar-Referenz unterstreicht eine paradoxe Gleichzeitigkeit mit der ungleichzeitigen griechischen Archaik. Wie N. es mit der Gunst Apollons hält, der sich laut Pindar an hyperboreischen Gebeten und Gelagen erfreut, ist schwieriger zu beantworten. Andererseits scheinen die Hyperboreer mit Dionysos in keiner antiken Überlieferung gemeinsame Sache gemacht zu haben.

169, 5 f. *Jenseits des Nordens, des Eises, des Todes – unser Leben, unser Glück...*] Offenbar haben die Hyperboreer im Laufe einer Entwicklung, die von der Ziellosigkeit zum Zielbewusstsein führt, diesen eisernen Glückszustand erreicht, obwohl sie „[l]ieber im Eise leben als unter modernen Tugenden“ (169, 15 f.). In EH Vorwort 3 ist „das Eis“ zunächst nur „nahe“ (KSA 6, 258, 25), dann aber doch der eigentlich philosophische Lebensraum: „Philosophie, wie ich sie bisher verstanden und gelebt habe, ist das freiwillige Leben in Eis und Hochgebirge – das Aufsuchen alles Fremden und Fragwürdigen im Dasein“ (KSA 6, 258, 27–30). Die Ferne oder Nähe des Eises und damit die Applikabilität der Metapher sind stark kontextabhängig.

169, 7 f. *wir fanden den Ausgang aus ganzen Jahrtausenden des Labyrinths*] Die „Vorherbestimmung zum Labyrinth“ (AC Vorwort, KSA 6, 167, 16 f.) wird hier neu akzentuiert: War man als idealtypischer AC-Leser zur Verirrung verurteilt, so hat man nun Aussicht, den Irrgarten wieder hinter sich zu lassen. Die abwesenden Leser im Vorwort unterscheiden sich von den „Hyperboreern“ des ersten und der folgenden Paragraphen im Grad der Verwirklichung ihrer einmal festgelegten Disposition: Im Vorwort werden die Fähigkeiten aufgezählt, die für das Verständnis erforderlich seien; in AC 1 wird gesagt, wie und gegen wen diese Fähigkeiten realisiert werden können. Zunächst hätten sie brachgelegen: „wir wussten lange nicht, wohin mit unserer Tapferkeit“ (169, 17 f.). „Wir“ sind die einzigen, welche die Fähigkeiten auch zu gebrauchen verstehen und den „Ausgang“ aus dem Labyrinth finden: „Wer fand ihn sonst?“ (169, 8).

169, 9–11 *„Ich weiss nicht aus, noch ein; ich bin Alles, was nicht aus noch ein weiss“ – seufzt der moderne Mensch...*] Die Formulierung „Ich weiss nicht aus,

noch ein“ findet sich schon in Goethes Jugendwerk *Die Mitschuldigen* (1. Aufzug, 7. Auftritt): „O das verfluchte Spiel! o wär' der Kerl gehangen! / Bei'm Abzug war's nicht just; doch muß ich stille sein, / Er haut und schießt sich gleich! / Ich weiss nicht aus noch ein.“ (Goethe 1891, 61, V. 324–326).

Die Moderne, die in AC 1 die Kontrastfolie zu den Hyperboreern abgibt, zeichnet sich durch Unentschlossenheit aus – eine Krankheit, welche die „Wir“ überwunden haben (169, 11). Der „moderne Mensch“ steht im Geruch der *décadence*, als deren „physiologische Thatsächlichkeit“ gilt: „ich weiss meinen Nutzen nicht mehr zu finden“ (GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 35, KSA 6, 133, 31–134, 1). Zur Interpretation von 169, 9–11 vgl. z. B. Braatz 1988, 186.

169, 12 f. *an der ganzen tugendhaften Unsauberkeit des modernen Ja und Nein*] Die „Wir“ hingegen haben das klare Ja und Nein gefunden (169, 24 f.). Immerhin gilt die Forderung nach Klarheit im Ja und Nein als jesuanisch: „Eure Rede aber sey: Ja, ja; nein, nein: was drüber ist, das ist vom Uebel.“ (Matthäus 5, 37 [Die Bibel: Neues Testament 1818, 8]) Was gutzuheißen und was abzulehnen sei, wird in AC 2 explizit gemacht.

169, 13–15 *Diese Toleranz und largeur des Herzens, die Alles „verzeiht“, weil sie Alles „begreift“*] Ursprünglich hatte dieser Satz im Druckmanuskript gelaute: „Diese Toleranz und largeur des Herzens, die noch alle Kinder zu sich kommen heißt“ (KSA 14, 437). Das fast unverstellte Bibelzitat (Markus 10, 14) hätte einen viel offensichtlicheren Zusammenhang von christlicher und moderner Moralität hergestellt, als er im Text letzter Hand zutage tritt. N. hat sich diese Pointe aufgespart und attackiert die moderne Weitherzigkeit in AC 1 abgekoppelt von ihrer Entstehung im Schoße christlicher Gesinnung. In NL 1887/88, KSA 13, 11[151], 71, 30 (KGW IX 7, W II 3, 135, 54), spricht N. von der „largeur (de cœur)“, die den starken Naturen entgegenkomme, aber die Mittelmäßigen zerbreche. Unter dem Titel „Zuchtlosigkeit des modernen Geistes“ führt NL 1887, KSA 12, 9[165], 432 (korrigiert nach KGW IX 6, W II 1, 18, 7–10) die „largeur de sympathie“ an: „la largeur de sympathie (= ein Drittel Indifferenz, ein Drittel Neugierde, ein Drittel krankhafte Erregbarkeit)“.

Über die Nähe der „largeur de sympathie“ zur „indifférence“ hatte sich N. bei Brunetière 1887, 325 kundig gemacht (Nachweis bei Campioni 1992, 404). Brunetière 1887, 272 setzt die „largeur d'esprit“ direkt mit „indifférence“ gleich – und zwar in einem Argument gegen Versuche, Voltaire mit Rousseau zu versöhnen. Der Ausdruck „largeur du cœur“, der so in EH Warum ich so klug bin 3, KSA 6, 285, 3 gebraucht wird, kommt beispielsweise bei François de Salignac de La Mothe-Fénelon vor, so in seinem Brief an den Herzog von Beauvilliers vom 04. 11. 1703: „Je profite avec beaucoup de joie, mon bon duc,

de l'occasion de M. de Denonville, pour vous souhaiter santé, paix, joie et fidélité à Dieu, avec largeur de cœur dans toutes les épines de votre état.“ (Fénelon 1862, 296. „Ich benutze mit großer Freude, mein guter Herzog, die Gelegenheit von Herrn de Denonville, Ihnen Gesundheit, Frieden, Freude und Gottestreue mit Herzensgröße unter allen Dornen Ihres Standes zu wünschen.“) Insbesondere im religiösen Schrifttum erfreut sich die Herzensgröße einiger Beliebtheit.

169, 15 f. *ist Scirocco für uns. Lieber im Eise leben als unter modernen Tugenden und andren Südwinden!* Vgl. NK 169, 2 f. „Scirocco ([...]), im Mittelmeer allgemein der Südostwind, dann speziell ein vorzugsweise in Italien wehender heißer Wind, von welchem früher angenommen wurde, daß er seinen Ursprung in der Sahara habe und über das Atlasgebirge und das Mittelmeer gehe, wo er seine außerordentliche Trockenheit verliert, aber seine Hitze beibehält. [...] Durch Dove und Hann ist nachgewiesen, daß diese Ansicht unhaltbar ist. Letzterer hat gezeigt, daß die heißen Winde im nördlichen Italien auf der Südseite der Alpen [...] entstehen“ (Meyer 1885–1892, 14, 785). In WA 1, KSA 6, 13, 18 f. gilt der „Wagnerische Orchesterklang“ als „Scirocco“.

169, 20–23 *Wir dürsteten nach Blitz und Thaten, wir blieben am fernsten vom Glück der Schwächlinge, von der „Ergebung“... Ein Gewitter war in unsrer Luft, die Natur, die wir sind, verfinsterte sich* Die Spannung, in welche die Hyperbo-reer hineingeraten sind, weil sie in ihrer Isolation einen Ausweg fanden, muss sich entladen. Das Imperfekt macht dieses Unwetter zu einem schon vergangenen Ereignis, während die Leser es noch vor sich haben, vgl. Heinrich Köselitz' Urteil über AC in seinem Brief an Overbeck vom 13. April 1889: „Die Luft in diesem Buch [...] ist so schwül! Man erwartet jeden Augenblick einen Donner-schlag.“ (Overbeck / Köselitz 1998, 251) Die „Umwertung“ gilt in EH WA 4, KSA 6, 363, 34–364, 1 als „zerschmetternde[r] Blitzschlag“, während N. in WA 1, KSA 6, 14, 23 f. (im Blick auf Bizets *Carmen*) von Musik insgesamt sagt, sie mache den Geist frei, und er dieselbe Metaphorik verwendet: „Der graue Himmel der Abstraktion wie von Blitzen durchzuckt; das Licht stark genug für alles Filigran der Dinge“. Auch in WA 1 bildet der Scirocco (nämlich der Musik Wagners) das meteorologisch-metaphorische Gegenstück zum Gewitter (KSA 6, 13, 18 f.). Schließlich erscheint in EH Warum ich ein Schicksal bin 8, KSA 6, 373, 19 die Wahrheit selbst als Blitz.

169, 22 „*Ergebung*“ Der in pietistischem Vokabular sehr geläufige Ausdruck verweist auf die biblischen Wortfelder von ὑπομονή und μακροθυμία, denen freilich das passivische Moment von N.s ironischer Eindeutschung fehlt. Der Passus macht sich die Ambiguität des Ausdrucks „Ergebung“ zunutze, der einerseits *deditio*, andererseits *patientia* meint, und in seiner verbalen Form

„sich ergeben“ nicht erst seit Luther gern in religiösem Kontext gebraucht wird: sich Gott ergeben (vergleiche etwa 2. Korinther 8, 5). Bei dieser Verwendung fließen *patientia* und *deditio* ineinander (vgl. Grimm 1854–1971, 3, 816 f.).

169, 24 f. *Formel unsres Glücks: ein Ja, ein Nein, eine gerade Linie, ein Ziel...*] Als „Formel meines Glücks“ erscheint die Wendung in GD Sprüche und Pfeile 44, KSA 6, 66, 11 f. Vgl. oben NK 169, 12 f.

2–3

Zur Textgenese siehe NK KSA 6, 130, 27–134, 12.

2

In der Form macht AC 2 mit seiner Frageform und den knappen Antworten Anleihen bei Katechismen der Reformationszeit (vgl. auch ÜK EH 4). N. hatte auch schon in FW 268–275, KSA 3, 519 mit ähnlichen Katechismusfragen operiert. Die Antworten von AC 2 wirken in ihrer Knappheit formelhaft. Gerade diese Formelhaftigkeit in den Antworten akzentuiert das Parodistische des ganzen Paragraphen, mag es N. mit dem Gehalt der Antworten noch so ernst sein. Denn wer diese Antworten *nachbetet*, huldigt eben jener „Tugend“, deren Abschaffung AC propagiert: „nicht Tugend, sondern Tüchtigkeit (Tugend im Renaissance-Stile, *virtù*, moralinfreie Tugend)“ wird in 170, 8–10 gerade verlangt. Hyperboreer nach AC 1 zeichnen sich dadurch aus, dass sie keine vorgefertigten Antworten akzeptieren. Darin liegt eine Grundproblematik von AC: Dessen Verfasser scheint einerseits Jünger gewinnen, eine neue immoralistische Moral begründen zu wollen, andererseits einen radikalen Individualismus, eine völlig subjektivierte Sichtweise zu fordern, die niemandem mehr vorschreiben kann, was er zu glauben oder wie er zu werten habe. AC 2 ist nicht wirklich dialogisch angelegt, sondern ähnelt einem Responsorium zwischen Gemeinde und Priester. N. hält nun Antworten auf die Frage nach gut, schlecht, Glück und Schädlichkeit bereit, denen unbedingter Gehorsam geschuldet zu sein scheint. Von einer Genealogie der Moral, welche die Begriffspaare „gut“/„böse“, „schlecht“/„gut“ auf ihre Entstehungsbedingungen zurückführt, sie zeit- und sprachkritisch bricht, ist das weit entfernt. Dennoch ist ein wesentliches Resultat der genealogischen Moralkritik erhalten geblieben: dass nämlich die bisherige Moral kontingent und somit umwertbar sei. Die neue Wertetafel versucht jene Wertlücke zu füllen, die durch das Über-

handnehmen des Nihilismus (zunächst in christlichem Gewande) N. zufolge entstanden ist.

N. stellt die Frage nach „gut“ und „schlecht“ (170, 2–4) in einem außermoralischen Sinne, was sich vor allem an den Antworten zeigt. Es sind ontologische, allenfalls anthropologische Aussagen, die dennoch verpflichtend wirken. Noch bei Glück und Schädlichkeit wird ein Sein *beschrieben*, dessen Realisation oder Vermeidung den hyperboreischen Aspiranten freilich als Pflicht *vorgeschrieben* wird: N.s Seinssätze enthalten unmittelbar Wertungen; sie legen Zeugnis ab von einer Umwertung, die bereits in vollem Gange ist und genau das für „gut“ erklärt, was der Herdenmoral als „böse“ galt. Mit der Wiederaufnahme des Begriffspaares „gut“/„schlecht“ wird die Herrenmoral neu aufgelegt, die gemäß GM I 8, KSA 5, 268 für die Herrschenden vor der „Priesterherrschaft“ und dem „Sklavenaufstand in der Moral“ in grauer Vorzeit gegolten hatte.

Auch in der von N. gelesenen, zeitgenössischen französischen Literatur wird die Existenz des Guten und des Bösen an sich versuchsweise gerne bestritten, so z. B. in Paul Bourgets Roman *André Cornélis*, den N. 1887 las (vgl. NK KSA 6, 146, 19 f.): „Est-ce qu'il y a un Dieu, un bien, un mal, une justice? Rien, rien, rien, rien. /347/ Il n'y a qu'une destinée impitoyable qui pèse sur la race humaine, inique, absurde, distribuant au hasard la douleur et la joie.“ (Bourget 1887, 346 f. „Gibt es denn einen Gott, ein Gutes, ein Böses, eine Gerechtigkeit? Nichts, nichts, nichts, nichts. /347/ Es gibt nur ein erbarmungsloses Schicksal, das auf dem menschlichen Geschlecht lastet, unbillig, absurd, nach Zufall den Schmerz und die Freude verteilend.“) Für N. ist dies die typische Sicht des *décadent*, der mit der Überfülle des Leidens nicht umgehen kann.

170, 2–6 *Was ist gut? – Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht. / Was ist schlecht? – Alles, was aus der Schwäche stammt. / Was ist Glück? – Das Gefühl davon, dass die Macht wächst, dass ein Widerstand überwunden wird.*] Zunächst ist ein Einfluss von Féré 1887, 66 f. sichtbar, vgl. NK KSA 6, 124, 11 f. Wichtig für N.s emphatischen Begriff des „Gefühls der Macht“ ist Höffding 1887, 306 f., vgl. NK KSA 6, 124, 14. In 170, 2–3 verbindet N. Höffding und die bei Féré gewonnene, physiologische Einsicht, dass das „Gefühl der Macht“ mit der tatsächlichen Macht korreliert sei, nämlich zu einem Energieschub führe, mit dem eigenen philosophischen Begriff des Willens zur Macht, der als Mittler zwischen dem Gefühl und der Macht selbst fungiert. Bei Féré hingegen ist das Machtgefühl und damit die messbare Kraft direkt mit angenehmen (bzw. im Fall des Ohnmachtsgefühls: unangenehmen) Sinneswahrnehmungen verbunden, d. h. von äußeren Faktoren abhängig. Vgl. Féré 1887, 64: „Ces différentes expériences concordent par-

faitement pour nous montrer que les sensations agréables s'accompagnent d'une augmentation de l'énergie, tandis que les désagréables s'accompagnent d'une diminution. *La sensation de plaisir se résout donc dans une sensation de puissance; la sensation de déplaisir dans une sensation d'impuissance.*“ („Diese verschiedenen Erfahrungen ergänzen sich perfekt, um uns zu zeigen, dass die angenehmen Empfindungen von einer Energiezunahme, während die unangenehmen von einer Energieabnahme begleitet werden. *Das Empfinden von Freude bringt also ein Machtgefühl mit sich; das Empfinden von Verdruss hingegen ein Ohnmachtsgefühl.*“)

Substanzmetaphysisch lässt sich N.s Machtbegriff hier offensichtlich nicht mehr fassen. Der „Wille zur Macht“ wird durch die beiden Appositionen „Gefühl der Macht“ und „Macht selbst“ zwar in ein Bezugsfeld gesetzt, nicht aber, wie es auf Anhieb schien, definitorisch eingegrenzt. Eher wird mit den drei Begriffen eine aufsteigende Linie zu immer reinerer Ausprägung, das heißt, größerer Selbstgewissheit der Macht gezogen. Offen bleibt, ob das „Gefühl der Macht“ dem „Willen zur Macht“ und schließlich gar der „Macht selbst“ in der Sache entspricht: Ist das „Gefühl der Macht“ schon die „Macht selbst“? Entscheidend ist der Aspekt der Steigerung: N.s Willen zur Macht meint nicht Kraft- oder Selbsterhaltung, die bloß reaktiv sein könnte, sondern die Entfaltung einer Aktivität, die sich in der Steigerung, in der Selbstüberwindung, im Mehr-haben-Wollen manifestiert. Im Wesen der Macht liegt es, nie mit dem Gegebenen zufrieden zu sein. Für jedes Seiende, das als solches Wille zur Macht ist, ist die Realisation, die Steigerung dieses Willens zur Macht „gut“, das heißt, ihm zuträglich.

Wenn, der Allaussage entsprechend, alles, was das „Gefühl der Macht“ „erhöht“, gut sein soll, dann müsste dies ebenso für die Machtergreifung durch die „Priester“ (vgl. GM III 15, KSA 5, 372) oder den Pöbel gelten, deren ‚Usurpation‘ später schärfster Kritik verfällt. In der Tat kann eine solche positive Qualifizierung auch des plebejischen oder „priesterlichen“ Machtriebs nicht ausgeschlossen werden, wenn man „gut“ in einem außermoralischen Sinne auffasst. Für eine trockene Sachaussage wäre die Katechismusstrenge aber nicht sehr angebracht: Wollte N. bloß sagen, jedes Seiende verwirkliche seinen Willen zur Macht, weil es selber Wille zur Macht ist, dann bräuchte er dies nicht in Form von Glaubenssätzen zu tun. Wenn „gut“ in AC 2 hingegen die Durchsetzung eigener Machtinteressen gegen die Bedürfnisse der Masse ausdrückt, ist eben doch nicht alles „gut“, was das „Gefühl der Macht“ „erhöht“. Dass man hier die eingeschränkte ‚aristokratische‘ Bedeutung von „gut“ ansetzen muss, beweist der Kontext von AC 2: Es geht um „Tugend im Renaissance-Stile“ (170, 9). Demnach hat man die definitorische Verallgemeinerung mit Vorsicht zur Kenntnis zu nehmen. Zur Problematik des Machtbegriffs in AC 2 vgl. auch Porter 1999, 157–159.

Sätze wie 170, 2–6 werden in der zeitgenössischen philosophisch-ästhetischen Literatur übrigens gerne formuliert, vgl. z. B. Heinrich Viehoffs *Poetik*: „Alles, was unsere lebendige Kraft vermehrt, unsern Lebensproceß erhöht und fördert, gibt Lust, alles hingegen, was die Kraft, den Lebensproceß hemmt und herabdrückt, erzeugt Unlust“ (Viehoff 1888, 1, 188). Zur Erhärtung seines Satzes beruft sich Viehoff 1888, 1, 190 f. auf das N. wohlbekannte Buch *Über die Natur der Cometen* von Johann Carl Friedrich Zöllner (1872).

170, 4 *Was ist schlecht? – Alles, was aus der Schwäche stammt.*] AC 57, KSA 6, 244, 31 erweitert die Antwort auf diese Frage: „Alles, was aus Schwäche, aus Neid, aus Rache stammt.“ Diese ‚schwache‘ Art von Ermächtigung und Machtentfaltung hat bloß reaktiven Charakter; sie hat ihren Ursprung nicht in der Überfülle eigener Kräfte, sondern wird aus dem Ressentiment geboren.

170, 5 f. *Was ist Glück? – Das Gefühl davon, dass die Macht wächst, dass ein Widerstand überwunden wird.*] Vgl. Höffding 1887, 307: „Dass das Gefühl der Macht die aktive oder positive Form der mit der Selbsterhaltung verknüpften Gefühle ist, kommt daher, dass die Vorstellung von der Ursache eines Lustgefühls (oder von dem Hindernis eines Schmerzes) nur dann Lust erregen kann, wenn wir zugleich glauben, diese Ursache (oder dieses Hindernis) in unsrer Gewalt zu haben.“

170, 7 *Nicht Zufriedenheit, sondern mehr Macht*] Im Unterschied zu Höffding 1887, 306 liegt bei N. in der ständigen Machtsteigerung, nicht im bloßen Machterhalt das Gute. Bei Höffding wurde – unter der Kapitelüberschrift „Die Psychologie des Gefühls“ – ohnehin nur psychologisch analysiert und kein Wertekanon aufgestellt.

170, 7 f. *nicht Friede überhaupt, sondern Krieg*] Vgl. NK KSA 6, 57, 12–14. Die antichristliche Tendenz des Glücksbegriffs in 170, 5–8 wird daran deutlich, dass der Frieden gerade nicht als Wünschbarkeit erscheint. Auch zeigt sich N. hier nicht der liberalen Vorstellung zugetan, Glück sei Privatsache. Vielmehr erscheint Glück als etwas, was sich gleichfalls katechetisch dekretieren lässt. „Zufriedenheit“ (170, 7) markiert das radikale Gegenteil dieser Form von Glück. Zum Krieg vgl. NK KSA 6, 57, 12–14.

170, 8–10 *nicht Tugend, sondern Tüchtigkeit (Tugend im Renaissance-Stile, virtù, moralinfreie Tugend)*] „Glück“ meint nicht römische *fortuna*, sondern *virtù*: Es ist gewollt, selbstgemacht und kein unverdientes Geschenk des *fatum*. Dennoch scheint es schicksalsgegebene, das heißt, „natürliche“ Anlagen zu geben, die erst die krieglerische Tüchtigkeit ermöglichen. Während bei Jacob Burckhardt die „*virtù*“ nur marginal vorkommt, hat Brobjer 1995, 81, Anm. 37 nachgewiesen, dass sich N. dazu bei Gebhart 1887, 4 u. ö. inspirieren ließ. Die

einschlägigen Passagen hat N. sich angestrichen. Brobjer diskutiert auch die Frage, inwiefern N. Machiavelli selber gelesen hat, in dessen *Principe* die Entgegensetzung von *fortuna* und *virtù* leitend ist. Der Ausdruck „virtù“ kommt in N.s publizierten Werken neben 170, 9 nur noch in EH Warum ich so klug bin, KSA 6, 279, 8, dafür aber seit 1885 mehr als ein Dutzend Mal im Nachlass vor. Als weitere Quelle ist das Machiavelli-Porträt zu berücksichtigen, das Karl Hillebrand in seinen *Profilen* entworfen hat. Hillebrand 1886b, 302 erörtert „virtù“ allgemein, ebd., 306 im Zusammenhang mit Cesare Borgia.

Il principe hat N. wohl 1862 zum ersten Mal zur Kenntnis genommen, ohne dass diese Lektüre einen nachhaltigen Eindruck hinterlassen zu haben scheint (vgl. Gerhardt 1989a, 93 f.). Nach Ottmann 1999, 287–292 hat N. an Machiavelli vor allem den Realismus, die Abkehr von platonischer Moral und das Antichristentum geschätzt. Obwohl es bei N. „Macchiavellismus‘ zur Macht“ gibt, mit dem die Unterdrückten zur Herrschaft kommen wollen (NL 1887, KSA 12, 9[145], 419 = KGW IX 6, W II 1, 33–34), hat der Begriff doch meist eine positive Färbung: „Nun wird kein Philosoph darüber in Zweifel sein, was <der> Typus der Vollkommenheit in der Politik ist; nämlich der Macchiavellismus. Aber der Macchiavellismus, pur, sans mélange, cru, vert, dans toute sa force, dans toute son âpreté ist übermenschlich, göttlich, transscendent, er wird von Menschen nie erreicht, höchstens gestreift.“ (NL 1887/88, KSA 13, 11[54], 25, 30–26, 3, korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 176, 21–25; in einer früheren Fassung lautet dieselbe Passage nach KGW IX 7, W II 3, 176, 22–24: „Nun weiß jedermann, was die vollkommenste Art aller Politik ist: nämlich der Macchiavellismus. (A)ber der Macchiavellismus cru pur ist übermenschlich, er wird nie erreicht.“). Vgl. auch NK KSA 6, 156, 10–14.

170, 9 f. *moralinfreie Tugend*] Vgl. NK 240, 5 u. NK KSA 6, 18, 19.

170, 11–13 *Die Schwachen und Missrathnen sollen zu Grunde gehn: erster Satz unsrer Menschenliebe. Und man soll ihnen noch dazu helfen.*] Dieser Passus erinnert stark an die berühmte „Moral für Ärzte“ (GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 36, KSA 6, 134–136) mit ihren Euthanasie-Ratschlägen. Allerdings lohnt eine genaue Lektüre: Beim Sollen im ersten Satz 170, 11 sind die „Schwachen“ selber Subjekt, obschon sie bislang gar nie Adressaten gewesen sind. „Sollen“ hat hier eher eine ontologische statt deontologische Färbung: Alles Schwache ist dazu bestimmt, unterzugehen, ganz gleich, ob „man“ ihm dabei hilft oder es unterlässt. Dennoch ist es der „erste Satz unsrer Menschenliebe“, was die bekennenden ‚Starken‘ wiederum zu den versteckten Handlungssubjekten der auf die „Schwachen und Missrathnen“ gemünzten Forderung macht: Sie haben dafür zu sorgen, dass das zum Untergang Bestimmte auch wirklich den Untergang erleidet. Wie Schwäche und Missra-

tensein zu verstehen sind – ob biologisch, stände- oder rassenpolitisch, moralisch oder religiös – ist dem bisher Verlautbarten nicht zu entnehmen. Aus dem Erkannten lässt sich lediglich folgern, dass „schwach“ jene sind, die das „Gefühl der Macht“ oder die „Macht selbst“ nicht bejahen. Innerhalb einer Theorie, die Leben mit Willen zur Macht gleichsetzt, sprechen diese über sich das Todesurteil: Was keinen Willen zur Macht hat, hätte demnach keinen Willen zum Leben und „soll“ also untergehen. Allerdings geht dies nicht als nüchterner Schluss aus Prämissen hervor, sondern ist eine unbedingte Forderung jener praktischen Vernunft, die den Lebens- und Machtwilligen eigen sei.

Als besonders anrühlig empfindet das moralische Normalbewusstsein die Inanspruchnahme von „Menschenliebe“ für die Zwecke der neuen Machtethik. Denn „Menschenliebe“ kommt traditionell christlich den Wehrlosen und Schwachen zugute. Auch im neuen Katechismus sind sie die Empfänger dieser Empfindung, freilich in entgegengesetztem Sinn: War bislang ethisch das Bestreben herrschend, sie kraft „Menschenliebe“ wieder aufzurichten, sollen sie jetzt, zwecks Realisierung des für sie Besten, eliminiert werden. Auch bei den „Schwachen“ gibt der umwertend-antichristliche Gesetzgeber vor, sehr genau zu wissen, was für sie das Adäquate und Gute sei: nämlich gar nicht zu sein.

Bemerkenswert ist, dass N. die Wendung „unsrer Menschenliebe“ erst spät aus der Wendung „der Gesellschaft“ korrigiert hat (NL 1888, KSA 13, 11[414], 192 = KGW IX 7, W II 3, 3). In einer weiteren Vorstufe hatte es geheißsen: „Das was schwach und mißrathen ist soll zu Grunde gehn: oberster Imperativ des Lebens. Und man soll keine Tugend aus dem Mitleiden machen.“ (NL 1888, KSA 13, 15[120], 481, 7–9) Was ursprünglich ein Grundsatz des „Lebens“ oder der (neuen hyperboreischen) „Gesellschaft“ hätte sein sollen, ist zu einem Grundsatz „unsrer Menschenliebe“ geworden – wohl nicht zuletzt, um der Provokation der neuen Moral noch mehr Nachdruck zu verleihen. Die Austauschbarkeit der ‚Begriffe‘ lässt die Rhetorizität des Bekenntnisparagraphen AC 2 stark hervortreten: Auf den evokatorischen Effekt, nicht auf die dogmatische Botschaft zielt er letztlich ab. Die Polemik gegen Menschenliebe gehört übrigens zu den rhetorischen Kraftmeiereien im nationalkonservativen Lager, so etwa in Heinrich von Treitschkes berühmtem Aufsatz *Unsere Aussichten*: „Das erwachte Gewissen wendet sich vornehmlich gegen die weichliche Philanthropie unseres Zeitalters“ (Treitschke 1879b, 571, vgl. NK KSA 6, 358, 33–359, 3).

170, 12 Menschenliebe] Von N. korrigiert aus „Gesellschaft“ (KSA 14, 437).

170, 14–16 Was ist schädlicher als irgend ein Laster? – Das Mitleiden der That mit allen Missrathnen und Schwachen – das Christenthum...] Als Laster, vitium,

gilt in der ethischen und in der christlichen Überlieferung die chronisch gewordene, unmoralische Verkehrung der Willens- und Strebensrichtung. Offen bleibt an dieser Stelle, ob mit „Laster“ das gemeinhin darunter Subsumierte – beispielsweise die Sieben Todsünden der mittelalterlichen Theologie – gemeint ist oder das von N. in GWC und in EH Warum ich so gute Bücher schreibe 5, KSA 6, 307, 7–9 darunter Gefasste: „mit dem Wort Laster bekämpfe ich jede Art Widernatur oder wenn man schöne Worte liebt, Idealismus“. Bei der Schädlichkeit, die hier zum ersten Mal ins Spiel kommt, müsste eigentlich ergänzt werden, für wen oder was das Schädliche denn überhaupt schädlich sei. Wer hier Schaden leidet, wird aber explizit nicht gesagt, so dass man sowohl die „Wir“ als auch die „Missrathnen und Schwachen“ als potentiell Geschädigte an die Leerstelle setzen kann. Die einen hindert „das Mitleiden der That“ daran, richtig und stark zu leben, die andern daran, umgehend zu sterben. Somit schadet es in der Logik der Starken allen. Das Christentum, so muss man aus der Apposition folgern, ist ein solch ansteckendes „Mitleiden der That“. Die Frage des Mitleidens wird in AC 7, KSA 6, 172–174 näher erörtert.

3

Vgl. NL 1888, KSA 13, 14[133], 315–317 (KGW IX 8, W II 5, 82–83) und NK KSA 6, 120, 19–121, 10. In AC 3 nimmt N. eine Frage auf, der er etwa in Henri Jolys *Psychologie des grands hommes* begegnet war. Joly macht in Abwandlung von Hippolyte Taine (vgl. NK KSA 6, 145, 25–28) Familie, Rasse und Milieu für das Werden großer Individuen verantwortlich; auch er meint, die Kultur („civilisation“) eines Volkes ließe sich daran messen, wie sehr es die Profilierung von Ausnahmemenschen gestatte und ermögliche (Joly 1883, 19). Im Unterschied zu AC 3 betrachtet Joly aber gesellschaftliche Liberalität und Toleranz für genieträftig (ebd., 34). Die genau entgegengesetzte These wird dann in AC 56 und 57 vertreten.

170, 18–22 *Nicht, was die Menschheit ablösen soll in der Reihenfolge der Wesen, ist das Problem, das ich hiermit stelle (– der Mensch ist ein Ende –): sondern welchen Typus Mensch man züchten soll, wollen soll, als den höherwerthigeren, lebenswürdigeren, zukunftsgegewisseren.* Die hier artikulierte Überzeugung schließt an Galton 1883 an, der sich eine biologisch-„eugenische“ Verbesserung der Menschheit durch gezielte Steuerung insbesondere der Fortpflanzung erhoffte (siehe auch Ottmann 1999, 262f.). In N.s Spätwerk hat der Züchtungsgedanke ebenfalls eine biologistische Schlagseite (vgl. z. B. GD Die „Verbesserer“ der Menschheit, KSA 6, 98–102), auch wenn sein Gebrauch von Vokabeln aus dem Feld der Züchtung häufig eher in den Bereich von Bildung

und Erziehung („Zucht und Ordnung“) hineinzugehören scheint (vgl. NH 360 f. [Thomas Brobjer]). Auch an das *Paideia*-Konzept von N.s Antipoden Platon – an dessen Erziehungs- und Menschenbildungskonzept in der *Politeia* – ist bei der Erschließung des geistesgeschichtlichen Hintergrunds von „Züchtung“ in N.s Spätwerk zu denken.

Dennoch verstehen manche Interpreten N.s Züchtungsgedanken als rassistisch (Cancik 1997, 64). Immerhin wurde N. wegen Stellen wie AC 3 von nationalsozialistischen Autoren gerühmt, „die Biologie für die Philosophie wieder entdeckt zu haben“ (Römer 1940, 59). In AC 3 und 4 scheint sich N. jedenfalls mit Galton 1883, 308 anfreunden zu können: „The influence of man upon the nature of his own race has already been very large, but it has not been intelligently directed, and has in many instances done great harm.“ Friedrich Albert Lange verteidigt in seiner *Geschichte des Materialismus* Lamarcks These, erworbene Eigenschaften könnten vererbt werden. N. hat aus diesen Überlegungen folgern können, sein Züchtungsgedanke stehe mit der naturwissenschaftlichen Erkenntnis im Einklang, vgl. Salaquarda 1978a, 250 f. Die Vorstellung, man könne Menschen und erst noch einen charakterlich klar umrissenen Typus Mensch wie Kaninchen züchten, ist eine Provokation, die unzweifelhaft erneut scharf berechnet ist: Nämlich darauf, die empörten oder faszinierten Leser durch die Schroffheit des Gesagten zum Weiterlesen zu zwingen. Züchtung kann den Begriff „Erziehung“ ersetzen, sobald der Mensch, nach dem Tode Gottes, zum Tier unter Tieren geworden ist. Vgl. auch NK KSA 6, 99, 5–8 und 100, 2 f.

170, 18 f. *Nicht, was die Menschheit ablösen soll in der Reihenfolge der Wesen* Um etwaigen Missverständnissen vorzubeugen (zu denen namentlich die Lehre vom „Übermenschen“ in Za Anlass gegeben hatte, vgl. NK KSA 6, 300, 25 f.), wird klargestellt, keine humane Evolution zu einer neuen Gattung sei intendiert, so sehr das in AC 7, KSA 6, 173, 11 bemühte „Gesetz der Selection“ daran erinnert. Eine Vorarbeit zu AC 3 ist noch expliziter: „Was für ein Typus die Menschheit einmal ablösen wird? Aber das ist bloße Darwinisten-Ideologie. Als ob je Gattung abgelöst wurde! Was mich angeht, das ist das Problem der Rangordnung innerhalb der Gattung Mensch“ (NL 1888, KSA 13, 15[120], 481, 13–16). In GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 14, KSA 6, 120, 31 f. rechnet N. mit Darwin ab, indem er einen universellen Kampf um die Macht an die Stelle des Kampfes ums Dasein setzt und behauptet, die „Schwachen“ würden über die „Starken“ „immer wieder“ triumphieren – denn „sie sind die grosse Zahl, sie sind auch klüger...“.

170, 19 *das Problem, das ich hiermit stelle* Dieses „Problem“ soll nicht bloß als theoretische Frage behandelt werden, sondern verlangt nach einer Antwort

der Tat — denn daran, dass der „höherwertigere Typus“ verwirklicht werden soll, kann für die Hyperboreer oder für die Leser auf dem Weg zur Höherwertigkeit kein Zweifel bestehen. N. erzeugt die Suggestion, bei seinem Postulat oder seiner Frage handle es sich um ein tatsächliches Problem. In theoretischer Hinsicht ist das Problem des zu züchtenden Menschen zunächst rein rhetorisch. Es gilt in einer früheren Fassung des Textes ausdrücklich „mein Problem“ (NL 1887/88, KSA 13, 11[414], 192, 17 = KGW IX 7, W II 3, 3, 32) — das „Problem“ jenes „Ichs“, das die „Wir“ von AC 1 wieder ablöst. Die andere, noch stark abweichende Vorarbeit NL 1888, KSA 13, 15[120], 481, 15 f. spricht von einem „Problem“, das „mich angeht“, nämlich vom „Problem der Rangordnung innerhalb der Gattung Mensch“. Auch hier ist die Optik subjektiviert, während in 170, 19 jenes „Problem“, das das „Ich“ hat, zu dem (entscheidenden) „Problem“ wird, welches das „Ich“ den Aspiranten auf Hyperboreertum stellt.

170, 20–22 *welchen Typus Mensch man züchten soll, wollen soll, als den höherwerthigeren, lebenswürdigeren, zukunftsgewisseren*] Der zu züchtende „Typus Mensch“ ist durch Komparative gekennzeichnet, die hinwiederum keine vom Überwundenen abgelösten Prädikate sind. Das Künftige kann nur in Differenz zu dem bereits unter dem Namen „Mensch“ Aufgetretenen bestimmt werden; der neue „Typus“ ist noch nicht zu fester Gestalt geronnen. Die Komparative suspendieren die Möglichkeit des Superlativs, des definitiven „Übermenschen“ (der terminologisch hier gar nicht vorkommt). Die ersten beiden Attribute reproduzieren die Perspektive des Züchters, wohingegen das dritte immerhin die innere Befindlichkeit des neuen „Typus“ wiedergibt. Nur wer von außen urteilt und über ein *tertium comparationis* verfügt, kann ein Urteil über Höherwertigkeit und größere Lebenswürdigkeit abgeben.

170, 23–28 *Dieser höherwerthigere Typus ist oft genug schon dagewesen: aber als ein Glücksfall, als eine Ausnahme, niemals als gewollt. Vielmehr ist er gerade am besten gefürchtet worden, er war bisher beinahe das Furchtbare; — und aus der Furcht heraus wurde der umgekehrte Typus gewollt, gezüchtet, erreicht*] Wenn der neue „Typus“ durch die Steigerung einiger bisher unzureichend verwirklichter Qualitäten projiziert wird (170, 21 f.), beeinträchtigt die Unkenntnis über die Art der Qualitäten offenbar die Erkenntnis nicht, dass dieser „Typus“ gelegentlich bereits aufgetreten sei. Ihre Höherwertigkeit erweist sich gerade darin, dass sie anders, am meisten gefürchtet waren. Inwiefern verbürgt dies jedoch Höherwertigkeit? Wenn die Durchschnittsmenschen nach AC 2 in die Kategorie „schlecht“ oder „schädlich“ fallen, ist der neue „Typus“ schwerlich ihr Abkömmling. Für das mögliche Umschlagen von „schädlich“ und „schlecht“ in „besser“, gar in „gut“ bieten AC 2 und 3 keine

dialektischen Hilfestellungen, müssten sonst doch die „Schlechten“ als Ermöglicher der „Höherwerthigeren“ angesehen werden, womit die Existenz dieser „Schlechten“ gerechtfertigt wäre. Diese Beobachtung macht augenfällig, dass AC kein Begriffssystem mit logisch durchstrukturierten Begriffsbeziehungen enthält. Die durch die Komparative scheinbar suspendierte Polarität von „gut“ und „schlecht“ kehrt gleich im Vorwurf wieder, bisher sei „der umgekehrte Typus gewollt, gezüchtet, erreicht“ (170, 27 f.) worden. Die Passivkonstruktion ist symptomatisch: Es fehlt ein Adressat, an den der Vorwurf der Fehlzüchtung gerichtet ist; kein „man“ ist hier ansprechbar.

170, 28 f. *das Hausthier, das Heerdenthier, das kranke Thier Mensch, — der Christ...* Noch sind es nicht die böswilligen „Priester“ mit ihrem zur Ohnmacht verurteilten Machtwillen, die in der Herdentierzüchtung ihre Chance wittern, doch noch zur Macht zu kommen, sondern die Furcht vor Auslöschung durch die „Höherwerthigeren“, welche die „Hausthiere“ zur Aufzucht einer massenhaften Parteigängerschaft nötigt. Nur als Kollektiv fühlen sie sich stark. Dass sie gemeinsam stark *sind*, geht ebenfalls aus einer Vorarbeit zu AC 3 hervor: Der „stärkere Typus [...] hatte immer die große Zahl“ gegen sich (NL 1888, KSA 13, 15[120], 481, 24–27).

170, 28 *Heerdenthier*] Vgl. NK KSA 6, 139, 15 f.

4

In AC 4 weichen die „Wir“ einem entpersonalisierten Wissenschaftsjargon, der scheinbar Unhintergebares apodiktisch verkündet. In seiner Kritik am Fortschrittsbegriff in GM II 12, KSA 5, 315, 14–18 hatte N. noch anders akzentuiert als in AC 4: „Grösse eines ‚Fortschritts‘ bemisst sich sogar nach der Masse dessen, was ihm Alles geopfert werden musste; die Menschheit als Masse dem Gedeihen einer einzelnen stärkeren Species Mensch geopfert — das wäre ein Fortschritt...“ Damit wird — in der Fortsetzung von Ansätzen aus N.s Frühwerk, wonach „zum Wesen einer Kultur das Sklaventhum gehöre“ (CV 3, KSA 1, 767, 26 f.) — die Masse instrumentalisiert für das Entstehen einiger weniger Individuen. Das schließt auch an eine Überlegung von Rolph 1884, 121 an: „Immer noch aber opfert die Natur dem Fortschritt überall die *Masse* auf, und darum müssen wir uns ernstlich fragen, ob nicht jene *Verhältnisse der Ungleichheit*, welche unsere idealistischen Philosophen und Volksbeglückter radical ausrotten möchten, eben nöthig sind, und Bedingung des Fortschritts zum Besseren.“ (Kursiviertes von N. unterstrichen; mehrere Randmarkierungen.) Die Möglichkeit der Herausbildung höherer Typen unter

Inkaufnahme des Verderbens der meisten ist in AC 4 nicht mehr direkt intendiert, obwohl AC 3 mit der Züchtungsidee dafür die Vorlage hätte geben können. AC 4 lehnt das Fortschrittskonzept ganz ab und stellt alles dem Zufall anheim. Den „Kampf mit dem Zufall, auch mit dem Zufall des ‚großen Menschen‘“ hatte N. — inspiriert von Herrmann 1887, 78 ff. — in NL 1887, KSA 12, 9[174], 439, 18 f. (KGW IX 6, W II 1, 12, 28–30) noch als Programmpunkt erwogen.

171, 2–5 *Die Menschheit stellt nicht eine Entwicklung zum Besseren oder Stärkeren oder Höheren dar, in der Weise, wie dies heute geglaubt wird. Der „Fortschritt“ ist bloss eine moderne Idee, das heisst eine falsche Idee.* In GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 37, KSA 6, 136 f. exemplifiziert N. seine Kritik am Fortschrittsbegriff anhand der Moralentwicklung seit der Renaissance, die sich nicht — wie gemeinhin angenommen — als ein „Fortschritt“ darstelle, sondern als Verzärtelung, somit als Symptom einer dekadenten Spätzeit. Auch in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 14, KSA 6, 120 f. wird die Idee einer Vollkommenheitssteigerung der „Gattungen“ (120, 30) in Abrede gestellt, und zwar in einem expliziten Gegenentwurf zu Darwins Evolutionstheorie.

N. führt dort sowie in AC 3 u. 4 die Kritik von Nägeli 1884, 285 am Darwinismus fort: „nach Darwin ist die Veränderung das treibende Moment, die Selection das richtende und ordnende; nach meiner Ansicht ist die Veränderung zugleich das treibende und richtende Moment. Nach Darwin ist die Selection nothwendig; ohne sie könnte eine Vervollkommenung nicht stattfinden und würden die Sippen in dem nämlichen Zustande beharren, in welchem sie sich einmal befinden. Nach meiner Ansicht beseitigt die *Concurrenz* bloss das weniger Existenzfähige; *aber sie ist gänzlich ohne Einfluss auf das Zustandekommen alles Vollkommeneren und besser Angepassten.*“ (N. hat den zweiten Satz am Rand markiert; Kursivierungen entsprechen seinen Unterstreichungen.) In NL 1888, KSA 13, 14[70], 254, 3–8 (korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 142, 1–8, im Folgenden nur in der von N. überarbeiteten Fassung ohne durchgestrichene Passagen wiedergegeben) diskutiert N. allerdings einen anderen Begriff von Fortschritt, der Motive aus dem zweiten Absatz von AC 4 (171, 9–17) aufnimmt: „Die Lust tritt auf, wo Gefühl der Macht / Das Glück in dem herrschend gewordenen Bewußtsein [...] der Macht und des Siegs / Der Fortschritt: die Verstärkung des Typus, die Fähigkeit zum großen Wollen: alles Andere ist Mißverständniß, Gefahr“.

171, 4 f. *Der „Fortschritt“ ist bloss eine moderne Idee, das heisst eine falsche Idee.* Ein Satz wie dieser suggeriert zwar Wissenschaftlichkeit, ist aber als syllogistischer Schluss unvollständig. Die *maior*-Prämisse müsste lauten: ‚Alles Moderne ist falsch‘. In NL 1888, KSA 13, 16[82], 514 wird unter dem Titel „die

modernen Ideen als falsch“ alles, was sich im 19. Jahrhundert breiter Zustimmung erfreute, proskribiert: von „Freiheit“, „gleiche[n] Rechten“, „Mitleiden“, „Genie“ bis hin zu „Utilitarismus“, „Civilisation“, „Weiber-Emancipation“, „Volks-Bildung“ und „Sociologie“. „Volk“, „die Rasse“, „die Nation“ fehlen ebenso wenig wie der „Fortschritt“.

171, 5–8 *Der Europäer von Heute bleibt, in seinem Werthe tief unter dem Europäer der Renaissance; Fortentwicklung ist schlechterdings nicht mit irgend welcher Nothwendigkeit Erhöhung, Steigerung, Verstärkung.*] Zu N.s Renaissance-Bild, das einerseits eine Zeitmode bedient, andererseits dieser Mode selbst Nahrung gibt, siehe NK 250, 17–251, 1. Die Vorstellung des geschichtlichen Niedergangs ist in N.s Spätwerk unter dem Stichwort der *décadence* leitend, vgl. z. B. NK KSA 6, 67, 18 u. 71, 14; zur Antiteleologie auch Liebsch 1996, 126.

Zu 171, 5–8 stellt sich die Frage, wer im Kollektivsingular „Europäer der Renaissance“ welchem „Europäer von Heute“ gegenübergestellt wird: An einen ‚Durchschnittseuropäer‘ des 15. oder 16. Jahrhunderts wird N. nicht gedacht haben, sondern an herausragende Gestalten wie Raffael (vgl. NK KSA 6, 117, 15–18) oder Cesare Borgia (vgl. NK 251, 9). Bei diesen aber handelt es sich um jene herausragenden Einzelgestalten, die N. im zweiten Teil von AC 4 (171, 9–17) behandelt, die wiederum über den ab- oder aufsteigenden Geschichtsverlauf nicht wirklich etwas aussagen, sondern „immer möglich“ (171, 14) seien.

171, 5 *bleibt*] Korrigiert im Druckmanuskript aus: „ist“ (KSA 14, 437).

171, 6 *tief*] Korrigiert im Druckmanuskript aus: „bei weitem“ (KSA 14, 437).

171, 9–17 *In einem andren Sinne giebt es ein fortwährendes Gelingen einzelner Fälle an den verschiedensten Stellen der Erde und aus den verschiedensten Culturen heraus, mit denen in der That sich ein höherer Typus darstellt: Etwas, das im Verhältniss zur Gesamt-Menschheit eine Art Übermensch ist. Solche Glücksfälle des grossen Gelingens waren immer möglich und werden vielleicht immer möglich sein. Und selbst ganze Geschlechter, Stämme, Völker können unter Umständen einen solchen Treffer darstellen.*] Wiederum wird nicht argumentiert, sondern als gegeben behauptet, dass nämlich unter allen kulturellen, geographischen und historischen Umständen „ein höherer Typus“ auftreten könne. Darin – und nicht etwa in einer Rückschritts- statt einer Fortschrittsthese – liegt die geschichtsphilosophische Pointe des Paragraphen. Das Partikulare und Individuelle wird gegen das Allgemeine und Gattungsmäßige als eigentlicher Geschichtszweck ins Treffen geführt. Die „Glücksfälle“ werden als „möglich“ angesehen, aber es wird niemand wie noch in AC 3 dazu angehalten, sie zu züchten. Wenn sie als „Treffer“ (171, 16) bezeichnet werden, dann im Sinne von Zufallsexperimenten oder Lotterie. Ausgeblendet bleibt, wie man solche Resultate willentlich erzielen kann.

171, 11 mit denen] Korrigiert im Druckmanuskript aus: „worin“ (KSA 14, 437).

171, 13 eine Art Übermensch] Es handelt sich um die einzige Stelle in AC, wo N.s berühmtes Stichwort vorkommt. Diese „Art Übermensch“ dient als Maßstab, der es erlaubt, die restlichen Menschen für entwicklungsgeschichtlich irrelevant zu halten. N. konterkariert die fortschrittsoptimistische Gattungsgeschichtsbeachtung nicht mit einer nihilistischen, der alle Ergebnisse in der Geschichte gleichgültig wären, sondern setzt an die Stelle der Menschheit ein anderes Handlungssubjekt als Projektionsfläche seiner welthistorischen Hoffnungen. Das alternative Geschichtsmodell ist also nicht die Ewige Wiederkunft, die N. andernorts gegen die Fortschrittserwartung ins Feld führt (vgl. dazu Cancik 1998, v. a. 25–30). Das Handlungssubjekt ist nun nicht mehr das Allgemeine und Ganze – „die Menschheit“ der klassischen spekulativ-universalistischen Geschichtsphilosophie (vgl. Sommer 2006c, 351–369) –, sondern vielmehr das Einmalige und Besondere. Im Unterschied zur christlichen Erlösungslehre, die ebenfalls einem einzelnen Menschen die welthistorische Schlüsselrolle zuweist, sind es in der antichristlichen Konstruktion jedoch nicht die Vielen, zugunsten derer der große Einzelne handelt: Die höheren Menschen sind Selbstzweck; ihnen liegt kein Gemeinwohl und keine allgemeine Wohlfahrt am Herzen. Die „Erhöhung, Steigerung, Verstärkung“ (171, 8), die sie erfahren, nützt nur ihnen selbst – für die anderen, nicht herausragenden Menschen sind sie eher eine Bedrohung (vgl. z. B. GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 14).

Eine Vorarbeit zu AC 4 trägt ausdrücklich den Titel „Der **Übermensch**“ (NL 1888, KSA 13, 11[413], 191, 1 = KGW IX 7, W II 3, 5, 26). Dort wird in einem nachgestellten, in AC 4 fehlenden Absatz der progressivistische Eurozentrismus noch heftiger attackiert: „Von den ältesten uns errathbaren Zeiten der indischen, ägyptischen und chinesischen Cultur bis heute ist der höhere Typus Mensch viel gleichartiger als man denkt...“ (KSA 13, 191, 20–22 = KGW IX 7, W II 3, 5, 42–52). Diese erheblich längere Vorstufe franst thematisch aus; sie will neben der Kritik an der Fortschrittsideologie die Anruchigkeit des „Demokratismus“ (KSA 13, 191, 33 = KGW IX 7, W II 3, 5, 12) beweisen und, dass die „europäische Cultur“ „heute sich wieder jenem [...] Zustand von philosophischer Mürbigkeit und Spätcultur [...] annähert, aus dem die Entstehung eines Buddhism begreiflich wird“ (KSA 13, 191, 26–29, korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 5, 54–59; in der ursprünglichen Fassung lautet dieselbe Passage allerdings nach KGW IX 7, W II, 3, 5, 54–60: „Man vergißt, wie unsere europäische Cultur heute noch lange nicht den Zustand von philosophischer Mürbigkeit und Spätcultur darstellt [später zwischenzeitlich von N. verbessert in: ‚wieder erreicht hat‘], um die Entstehung eines Buddhism begreiflich zu machen“).

Interessant ist, dass N. hier vor allem eine Grundfigur der spekulativ-universalistischen Geschichtsphilosophie der Aufklärungszeit kassiert, nämlich

die Übertragung von individuellen Lebensaltern auf die Gattung: „Man vergißt, wie wenig die Menschheit in eine einzige Bewegung hineingehört, wie Jugend, Alter, Untergang durchaus keine Begriffe sind, die ihr als Ganzem zukommen“ (KSA 13, 191, 23–25, korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 5, 32–39). Mit der Zurückweisung der Lebensalter-Analogie beschneidet N. die Möglichkeiten geschichtsphilosophischen Denkens tiefgreifend, so dass die Gattung als Geschichtssubjekt ausfällt und nur das Individuum übrig bleibt. In der gestrafften Version von AC 4 entfällt diese Fundamentalkritik am Gedankenfundament der spekulativ-universalistischen Geschichtsphilosophie, wodurch der Text plakativer wirkt. Mehr oder weniger unverändert aus dem Notizbuch übernommen, hätte die frühere Ausarbeitung in 11[413] die Verwirrung, die sich bei den Lesern über das Subjekt des Textes eingestellt hatte (weil „Wir“ und „Ich“ ja verschwinden), noch vergrößert: Denn das „Man“ — in AC 2 Adressat der neuen Losungen — tritt in 11[413] als Träger der modernen und also falschen Ansichten auf. Zweimal heißt es zu Beginn eines Absatzes „Man vergißt“ (KSA 13, 191, 23 u. 26).

5

171, 19 f. *Man soll das Christenthum nicht schmücken und herausputzen*] In der Vorarbeit NL 1888, KSA 13, 11[408], 188, 14 (KGW IX 7, W II 3, 7, 1) ist ausdrücklich „dieser ‚zweitdeutige‘ Herr Renan“ derjenige, der dies tue.

171, 24–27 *Das Christenthum hat die Partei alles Schwachen, Niedrigen, Mistrathnen genommen, es hat ein Ideal aus dem Widerspruch gegen die Erhaltungsinstinkte des starken Lebens gemacht*] Dass Gott die Starken zunichte macht, die seine Feinde sind, ist eine schon im Alten Testament vorkommende Ansicht, vgl. z. B. Klagelieder Jeremiae 1, 15.

171, 27–30 *es hat die Vernunft selbst der geistigstärksten Naturen verdorben, indem es die obersten Werthe der Geistigkeit als sündhaft, als irreführend, als Versuchungen empfinden lehrte*] Im Hintergrund steht das erste Kapitel des 1. Korintherbriefs, aus dem als „Zeugniss allerersten Ranges für die Psychologie jeder Tschandala-Moral“ (AC 45, KSA 6, 223, 13 f.) später ausführlich zitiert wird. Für Paulus „steht geschrieben“ (nämlich bei Jesaja 29, 14 und Hiob 5, 12): „Ich will zunichte machen die Weisheit der Weisen, und den Verstand der Verständigen will ich verwerfen.“ (1. Korinther 1, 19) Hier hat N. einen handfesten Beleg dafür, dass die Starken, die Reichen im Geist für den Erfinder der christlichen Moral, den Apostel Paulus, die eigentlich Verworfenen sind. Eine bemerkenswerte Umbesetzung des „höheren Typus“ hat damit in AC 5 stattge-

funden — und zwar im Gegensatz etwa zu GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 14, KSA 6, 121, 1f.: „die Schwachen haben mehr Geist...“ (vgl. GM I 7, KSA 5, 267, 5–7: „Die menschliche Geschichte wäre eine gar zu dumme Sache ohne den Geist, der von den Ohnmächtigen her in sie gekommen ist“): Nicht der physisch, sondern der geistig Starke wird mit dem „höheren Typus“ identifiziert.

In welchem Verhältnis „Geistigkeit“ (171, 29) und Stärke zueinander stehen, wird in AC 5 nicht erläutert. Soll der Leser folgern: Je mehr Geistigkeit, desto mehr Stärke? AC 14, KSA 6, 181, 2f. klassifiziert „Geist“ [...] gerade als Symptom einer relativen Unvollkommenheit des Organismus“. Im Vergleich zur Vorarbeit zu AC 5 in NL 1887/88, KSA 13, 11[408], 188 (KGW IX 7, W II 3, 7, 1–38) ist der Unterschied von Geistigkeit und Stärke in der endgültigen Fassung verwischt: Dort erscheinen der „Widerspruch gegen die Erhaltungs-Instinkte des starken Lebens“ (KSA 13, 188, 23f., korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 7, 18–20) und das Verderben der „Vernunft selbst der geistigsten Menschen“ (KSA 13, 188, 25 = KGW IX 7, W II 3, 7, 22–24) in voneinander getrennten Absätzen, während die beiden Elemente im Text letzter Hand zu einem Satz verschmolzen, und die „geistigsten Menschen“ zu den „geistig-stärksten Naturen“ (171, 27 f.) geworden sind.

171, 30–34 *Das jammervollste Beispiel — die Verderbniss Pascals, der an die Verderbniss seiner Vernunft durch die Erbsünde glaubte, während sie nur durch sein Christentum verdorben war!* Vgl. NL 1887, KSA 12, 9[160], 430, 19 (KGW IX 6, W II 1, 21, 32) und Pascal: *Pensées* 56 (Pascal 1998–2000, 2, 560): „Il y a sans doute des lois naturelles, mais cette belle raison corrompue a tout corrompu“. In der in N.s Bibliothek erhaltenen Übersetzung der *Pensées* lautet die Stelle: „Gewiß es giebt natürliche Gesetze, aber dieser schon einmal verkehrte Verstand hat Alles verkehrt“ (Pascal 1865, 2, 165). N.s unmittelbare Quelle war wohl Brunetière 1887, 54 f.: „Je n'en citerai qu'un seul exemple. Elle terminerait la question des emprunts-si nombreux que Pascal a faits à Montaigne, pour les marquer de son originale et si profonde empreinte, je veux dire la question de l'emploi qu'il en eût fait pour son *Apologie de la religion chrétienne*. Combien de fois s'est-on demandé s'il les avait transcrits pour en autoriser ses propres démonstrations ou, au contraire, pour combattre et ré-/55/futer Montaigne? „Il y a sans doute des lois naturelles, mais cette belle raison-corrompue a tout corrompu. *Ex senatusconsultis et plebiscitis crimina exercentur.*“ Est-ce Montaigne, est-ce Pascal qui parle? Et la question ainsi posée, dans l'état d'inaachèvement où nous sont parvenues les *Pensées*, demeure en effet insoluble. Mais elle se décide, ou plutôt elle s'évanouit et ne se pose pas seulement, si nous sommes une fois convaincus du pessimisme de Pascal. Car la corruption de cette belle raison, en ce cas, est son dogme; et plus profonde est la corrup-

tion, plus éclatante en devient la nécessité de la religion que veut prouver l'apologiste.“ (Von N. teilweise am Rand markiert; „la corruption de cette belle raison“ von ihm unterstrichen. „Ich werde davon bloß ein einziges Beispiel zitieren. Damit würde die Frage nach den unzähligen Entlehnungen Pascals bei Montaigne beendet, um sie mit seinem originalen und tiefen Abdruck zu markieren; ich spreche von der Frage nach der Verwendung, die er davon für seine *Apologie der christlichen Religion* machte. Wie oft hat man sich gefragt, ob er sie abgeschrieben hat, um damit seinen eigenen Beweisen zu mehr Recht zu verhelfen oder im Gegenteil, um /55/ Montaigne zu bekämpfen und zu widerlegen? „Es gibt ohne Zweifel natürliche Gesetze, aber diese schöne, verdorbene Vernunft hat alles verdorben. *Ex senatusconsultis et plebiscitis crimina exercentur.*“ Spricht hier Montaigne oder Pascal? Und die Frage in dieser Weise gestellt, bei dem Maß an Unfertigkeit, in welchem die *Pensées* auf uns gekommen sind, bleibt in der Tat unbeantwortbar. Aber die Frage beantwortet sich oder verflüchtigt sich und stellt sich nicht, wenn wir einmal vom Pessimismus Pascals überzeugt sind. Denn die Verderbnis dieser schönen Vernunft ist in diesem Fall sein Dogma; und je tiefgreifender die Verderbnis ist, desto offensichtlicher wird die Notwendigkeit der Religion, was der Apologet beweisen will.“) Die Quintessenz von Pascals Denken ist für Brunetière 1887b, 53 die Lehre von der Erbsünde, womit der christliche Apologet in der Tradition von Augustinus steht. Vgl. zur Brunetière-Lektüre NK KSA 6, 94, 28–30, Kuhn 1989 (ebd., 615 diese Stelle nachgewiesen) sowie Piazzesi 2000; Literatur- und Quellenhinweise zu N.s Pascal-Lektüren bei Sommer 2000a, 111, Fn. 275.

6

172, 2–6 *Es ist ein schmerzliches, ein schauerliches Schauspiel, das mir aufgegangen ist: ich zog den Vorhang weg von der Verdorbenheit des Menschen. Dies Wort, in meinem Munde, ist wenigstens gegen Einen Verdacht geschützt: dass es eine moralische Anklage des Menschen enthält.*] Auffällig ist die Theatermetaphorik: Die Verdorbenheit, vor der das erneut auftretende „Ich“ „den Vorhang“ (172, 3) wegzieht, ist kein Zustand, sondern ein Prozess. Das „Ich“ selbst steht unkorumpiert außerhalb des Geschehens. N. inszeniert in Umwertungsabsicht die Schmach seines Zeitalters als Drama.

172, 7 *moralinfrei*] Vgl. NK KSA 6, 18, 19.

172, 8–10 *jene Verdorbenheit gerade dort von mir am stärksten empfunden wird, wo man bisher am bewusstesten zur „Tugend“, zur „Göttlichkeit“ aspirierte*] Also besonders im Christentum, aber überhaupt im Felde der Moral.

172, 10–14 *Ich verstehe Verdorbenheit, man erräth es bereits, im Sinne von *décadence*: meine Behauptung ist, dass alle Werthe, in denen jetzt die Menschheit ihre oberste Wünschbarkeit zusammenfasst, *décadence*-Werthe sind.]* Auffällig sind die Verallgemeinerungen in der Diagnose: „die Menschheit“, „alle Werthe“, „oberste Wünschbarkeit“. N. oder sein Buch steht dieser allgemeinen Verdorbenheit (wie schon in AC Vorwort, KSA 6, 168, 1) ganz allein gegenüber. Diese Singularität legitimiert den bestimmten Artikel hinlänglich: N. oder das Buch will *der* Antichrist sein.

172, 11 *décadence]* Zur Begriffsgeschichte siehe NK KSA 6, 11, 21 f., zur Interpretation NK KSA 6, 67, 18 und 71, 14.

172, 15–17 *Ich nenne ein Thier, eine Gattung, ein Individuum verdorben, wenn es seine Instinkte verliert, wenn es wählt, wenn es vorzieht, was ihm nachtheilig ist.]* Diese „Verdorbenheit“ steht in pointiertem Gegensatz zur Verdorbenheit, wie sie die christliche Erbsündenlehre nach AC 5 behauptet hat: nicht die Erbsünde verderbe, sondern die Lehre von der Erbsünde. In AC 6 gibt N. eine Definition der *décadence* als Instinktabirrung und artikuliert damit ein zentrales Denkmotiv des Spätwerks, vgl. z. B. NK KSA 6, 67, 18. Dass der Mensch als Tier unter Tieren erscheint, ist Ausdruck einer konsequenten Naturalisierung, die AC 14, KSA 6, 180 f. breiter entfaltet. Ein nicht geringes systematisches Problem gibt die Dekadenzdiagnose AC 6 auf, ohne dass N. auch nur beiläufig darauf einging: Wie verhält sich der in Kategorien entwicklungsgeschichtlicher Zwangsläufigkeit beschriebene Instinktverlust zur (individuellen) Wahl dessen, was „nachtheilig“ (172, 17) ist? (Zur Féré-Anleihe an dieser Stelle vgl. Wahrig-Schmidt 1988, 455) Eine Wahl wird 172, 16 ausdrücklich unterstellt, so dass sich die Frage aufdrängt, ob damit ein (wovon auch immer) freies Wählen gemeint sei. Dies wäre anzunehmen, sofern die Enthüllung des Verdorbenheitsschauspiels in AC 6 auf irgendeinen praktischen Effekt zielt und nicht bloße Tatsachenbeschreibung bleiben soll. Denn dann müsste es in der Macht der Verdorbenen oder zumindest der von Verdorbenheit Bedrohten liegen, ihrem Schicksal eine Wendung zu geben und zu ihrer wahren Bestimmung zurückzukehren. Man muss sich dazu entschließen können, die „Instinkte“ des Lebens zu realisieren. Dann aber wäre Instinktabirrung keine natürliche Gegebenheit, keine einem Mangel an natürlicher Ausstattung geschuldete Krankheit, sondern das Produkt von Entscheidung. Ein zweites Problem lauert im Hintergrund von AC 6: Wie steht es mit dem Verhältnis von Einzelwesen und von Gesamtheit zur *décadence*? Der fragliche Satz bringt beides in einer Apposition: „ein Thier, eine Gattung, ein Individuum“ (172, 15). Aber inwiefern ist es vergleichbar, wenn „eine Gattung“ ihre Instinkte verliert – das heißt: im Laufe ihres Entwicklungs-, vielleicht Zivilisationsprozesses, nicht als Folge

einer Willensentscheidung –, oder wenn einem Individuum dies widerfährt, das den Instinktverzicht womöglich gewollt hat? Der in AC ergehende Aufruf zur Umkehr scheint zunächst nur sinnvoll, wenn wenigstens die angesprochenen „Wenigsten“ nicht völlig der gattungsimmanenten Degenerationslogik unterworfen und nicht nur umkehrwillig, sondern auch umkehrfähig sind. Allerdings hat N. die damit involvierte Frage nach der Willensfreiheit auch schon früher unterlaufen (vgl. bes. GD Die vier grossen Irrthümer 7, KSA 6, 95 f.). Nimmt man beispielsweise JGB 19, KSA 5, 31–34 als Deutungsfolie von AC 6, wäre es gar nicht ausgemacht, dass N. in AC die Absicht verfolgte, freie, aber in ihrer Freiheit bedrohte Individuen zu neuen Wertschöpfungen zu animieren. Vielleicht ist das Werk AC ja auch nichts weiter als eine Determinante, das Individuen in eine bestimmte Richtung treiben soll, ohne dass diese Individuen dafür der Willensfreiheit bedürften.

172, 17–20 *Eine Geschichte der „höheren Gefühle“, der „Ideale der Menschheit“ – und es ist möglich, dass ich sie erzählen muss – wäre beinahe auch die Erklärung dafür, weshalb der Mensch so verdorben ist.*] Im Falle von Idealen und „höheren Gefühlen“ wird keine argumentative Herleitung oder Widerlegung angestrebt, sondern die Erzählung ihrer „Geschichte“ als Geschichte der *décadence* erscheint als angemessene Herangehensweise, um von diesen „Gefühlen“ und „Idealen“ ein Verständnis zu entwickeln („Erklärung“) und sie zugleich zu unterminieren. Dieses Verfahren ist ein Beispiel für N.s historisch-genealogischen Denkstil. AC als Werk insgesamt zeichnet über weite Strecken die „Geschichte der ‚höheren Gefühle‘“ nach und folgt damit dem Anspruch, das gegenwärtige menschliche Befinden nicht nur („beinahe“) erklärt, sondern auch widerlegt zu haben – soweit sich ein Befinden widerlegen lässt. AC deutet diese Geschichte als Entfremdung von den ursprünglichen Instinkten und damit als fortschreitende Degeneration. Das Ursprüngliche muss normative Geltung haben, damit eine solche Geschichtserzählung ihren Zweck erfüllt. Die Verfallsgeschichte, die N. von der Geschichte des Juden- und Christentums im Folgenden entwirft, veranschaulicht diesen narrativen Zwang. Verfallsgeschichte wird damit zum Gegenmodell des Fortschrittsdenkens, dessen Kritik AC 4 artikuliert hat.

In N.s Spätwerk sind Ausdrücke aus dem Wortfeld des Erzählens ziemlich häufig. „Spätestens vom *Antichrist* an kehrt das Wort geradezu leitmotivisch wieder, auf der Seite der angegriffenen Instanzen von Christentum und Kirche wie zur Bestimmung der eigenen Gegenentwürfe.“ (Detering 2010, 18).

172, 19 f. *wäre beinahe auch die Erklärung dafür, weshalb der Mensch so verdorben ist*] Das ließe sich so lesen, als ob die „Ideale“ und „höheren Gefühle“ nicht bloß ein Produkt der Instinktabirrung wären, sondern dass sie

selbst ursächlich für diesen Niedergang verantwortlich seien. Dann könnte man die Frage der *décadence* aber nicht mehr rein physiologisch verhandeln — ‚geistige‘ Ursachen wären mindestens ebenso in Rechnung zu stellen wie materielle. Aber mit dem „beinahe“ in 172, 19 ist wieder viel offen.

172, 21–26 *Das Leben selbst gilt mir als Instinkt für Wachsthum, für Dauer, für Häufung von Kräften, für Macht: wo der Wille zur Macht fehlt, giebt es Niedergang. Meine Behauptung ist, dass allen obersten Werthen der Menschheit dieser Wille fehlt, — dass Niedergangs-Werthe, nihilistische Werthe unter den heiligsten Namen die Herrschaft führen.*] Die hier gegebenen Definitionsversuche des Lebens und des Niedergangs werden ausdrücklich als „Behauptung“ des wieder wortführenden „Ichs“ markiert, so dass der Leser erwarten kann, im weiteren Verlauf des Textes diese Behauptung plausibilisiert zu bekommen. Die eigentliche Definitionsarbeit ist fortgesetzte Gleichsetzung durch Reihung, so dass alle spezifischen Differenzen zwischen Wachstumsinstinkt, Kräftehäufung, Macht und Wille zur Macht eingeebnet werden. Ein ähnliches Verfahren im Blick auf Macht und den Willen dazu hat N. in AC 2 gewählt, vgl. NK 170, 2–6.

172, 25 f. *Niedergangs-Werthe, nihilistische Werthe unter den heiligsten Namen*] Das „Ich“ tritt mit Enthüllungsanspruch auf, hinter dem Höchstgeschätzten, dem Heiligsten das Verderben, nämlich eben die „nihilistischen Werthe“ zu entlarven. Dabei fungiert das Nihilismusverdikt als Totschlagargument: Ob „Leben“ tatsächlich im „Instinkt für Macht“ aufgehe und niedergehendes Leben einen Machtwillensdefekt indiziere, wird nur dekretiert, nicht diskutiert.

Das Nihilismusproblem erscheint schon im „Lenzer Heide“-Notat vom 10. Juni 1887 zweischneidig: Auf der einen Seite sei die christliche Moral „das große Gegenmittel gegen den praktischen und theoretischen Nihilismus“ (NL 1887, KSA 12, 5[71]1, 211, 22 f. = KGW IX 3, N VII 3, 14, 28–30) gewesen, die erst durch die von derselben Moral großgezogene „Wahrhaftigkeit“ (211, 26 = KGW IX 3, N VII 3, 14, 36) überflüssig werde. Letztere führe durch die Elimination der Sicherheiten aber geradewegs zum Nihilismus. Auf der andern Seite ist später in der Aufzeichnung der Nihilismus „Symptom davon, daß die Schlechtweggekommenen keinen Trost mehr haben“ (5[71]12, 216, 2 f. = KGW IX 3, N VII 3, 21, 16–18). Der Nihilismus ist in beiden Fällen eine Reaktion auf das Christenthum: Im ersten Fall eine Durchgangsphase zu neuen Horizonten für jene Wahrhaftigen, welche die christlichen Werte nicht mehr akzeptieren können, im zweiten Fall aber der entfesselte, anarchistische Machtwille der Schwachen, die „keinen Grund mehr haben, ‚sich zu ergeben‘ [...]“. Dies ist die europäische Form des Buddhismus, das Nein-thun, nach-

dem alles Dasein seinen ‚Sinn‘ verloren hat“ (216, 4–10 = KGW IX 3, N VII 3, 21, 22–34). Die Starken laufen in dieser zweiten Version der Nihilismusdiagnose keine Gefahr, nihilistisch infiltriert zu werden; sie sind, im ganzen Notat, überhaupt nicht der alten Moral unterworfen. Das Christentum will hier weder „über Raubthiere Herr werden“, noch muss es dazu „krank“ machen (AC 22, KSA 6, 189, 18 f.). Die weitgehende Identifikation von Christentum und Nihilismus fehlt noch in der Aufzeichnung vom Sommer 1887; die christliche Moral kann den Starken kaum wirklich gefährlich werden, weil sie eigentlich nur die Schwachen bindet.

7

AC 7 — ursprünglich in Mp XVI 4 mit dem Titel „Das Mitleiden“ versehen (KSA 14, 437) — verknüpft systematische Hauptargumente gegen das „Mitleiden“ mit seiner Geschichte und mit den in der Gegenwart sichtbar gewordenen Resultaten dieser Geschichte. Durch diese Verquickung des systematischen mit dem historischen und gegenwartskritischen Aspekt erhält der Abschnitt seine Eindringlichkeit. In ihm werden prinzipielle Unannehmlichkeiten der christlichen Ethik exponiert, an denen sich alles Folgende orientiert. Die Beweisführung gegen die Mitleidspraktik setzt ein mit der Behauptung, Mitleiden stünde „im Gegensatz zu den tonischen Affekten“ (172, 29 f.) und untergrabe die „Kraft“ (172, 31) des Mitleidenden. Dies wird von einem pseudo-medizinischen Befund flankiert, dass nämlich Leiden durch Mitleiden „ansteckend“ (173, 2) sei. Als zweite Prämisse wird der Selektionsgedanke bemüht, nach welchem das Mitleiden gerade jene zum Untergang verurteilten Wesen am Leben erhalte, denen das Leben eigentlich nicht mehr gebühre. Entgegen der als feststehend postulierten Lebensschädlichkeit des Mitleides habe man — so will es ein weiterer historischer Exkurs — das Mitleiden zur „Tugend“ (173, 16), ja gar zum „Ursprung aller Tugenden“ (173, 18 f.) erhoben. Dies aber sei nur möglich gewesen aus dem Blickwinkel einer nihilistischen Philosophie, die sich „die Verneinung des Lebens auf ihr Schil(d schr)ieb“ (173, 21 f.). Da ist Schopenhauer gemeint, vgl. NK 173, 20–22. Positiv inspiriert ist N.s Mitleidskritik demgegenüber (implizit) von Kant sowie von Spinoza, der gleichfalls die Schädlichkeit der *commiseratio* betont und darin in stoischer Tradition steht (z. B. Spinoza: *Ethik* IV, prop. 50).

172, 28 f. *Man nennt das Christenthum die Religion des Mitleidens.*] In AC 7 wird nur hier das Christentum beim Namen genannt. Der Ausdruck „Religion des Mitleidens“ taucht bei N. erstmals in NL 1880, KSA 9, 7[26], 923 auf und wird ausführlich diskutiert in FW 338, KSA 3, 565–568 und in FW 377, KSA 3,

629 f. (vgl. auch JGB 202, KSA 5, 125 f.; JGB 206, KSA 5, 134; GM III 25, KSA 5, 403).

N. besaß eine Schrift von Hans von Wolzogen – Berufswagnerianer und Herausgeber der *Bayreuther Blätter* –, die 1883 unter dem Titel *Die Religion des Mitleidens und die Ungleichheit der menschlichen Racen* erschien. Auch Richard Wagner selbst meinte in seinem *Offenen Schreiben an Herrn Ernst von Weber* (1879), es solle „uns fortan einzig noch daran gelegen sein [...], der Religion des Mitleidens, den Bekennern des Nützlichkeitsdogmas zum Trotz, einen kräftigen Boden zu neuer Pflege bei uns gewinnen zu lassen“ (Wagner 1907, 10, 200). Entsprechend negativ vermerkte N. in WA 6 und 7 Wagners Revitalisierung der Mitleidsethik, vgl. NK KSA 6, 29, 14 f. Ein Lektüre-eindruck aus der französischen *décadence*-Literatur frischte N.s einschlägige Erinnerungen an Schopenhauer auf. Er schrieb am 10. 04. 1886 an Overbeck: „In der französischen Litteratur ist le grand succès dieses Jahres un crime d’amour von Paul Bourget: erstes Zusammentreffen der beiden geistigsten Strömungen des Pessimismus, des Schopenhauerischen (mit der ‚Religion des Mitleidens‘) und des Stendhal’schen (mit messerscharfer und grausamer Psychologie.) Man hält Vorträge über diesen Roman: der endlich einmal wieder ‚Kammermusik-Litteratur‘ ist und nichts für die Menge. Deutscherseits sagt man von ihm, wie ich höre, ein ‚Fäulnißprodukt‘.“ (KSB 7, Nr. 684, S. 171, Z. 23–31) Die letzten Worte von Bourgets *Crime d’amour* lauten: „Et Armand éprouva qu’une chose venait de naître en lui, avec laquelle il pourrait toujours trouver une raison de vivre et d’agir: le respect, la pitié, la religion de la souffrance.“ (Bourget o. J., 69. „Und Armand fühlte, dass etwas in ihm geboren worden war, dank dem er immer einen Grund zum Leben und Handeln finden würde: der Respekt, das Mitleid, die Religion des Leidens.“)

Die Kunde vom Christentum als Mitleidsreligion schlechthin drang (vom Pietismus und) von Schopenhauer her nicht nur zu den Russen (namentlich zu Tolstoi), sondern auch zu kühleren Analytikern des Christentums. Overbeck notierte in der „Zwillingsschrift“ zu UB I DS, seiner *Christlichkeit unserer heutigen Theologie* von 1873: „Lust‘ am Menschlichen hat die christliche Religion immer nur in der Form des Mitleids gehabt, und in diesem Sinne namentlich auch nur an der Menschheit ihres Christus, sofern sie ihr zum Zwecke der Erlösung als nothwendig galt, sie sonst aber diese Menschheit in jeder Weise zu vergessen gesucht hat.“ (Overbeck 1873, 44) Schon Ludwig Feuerbach hatte die Leidensfixierung des Christentums religionskritisch gewendet: „Leiden ist das höchste Gebot des Christentums – die Geschichte des Christentums selbst die Leidensgeschichte der Menschheit. [...] /130/ [...] Die christliche Religion ist die Religion des Leidens.“ (Feuerbach 1904, 129 f.) Obwohl N. Feuerbach nur selten erwähnt und kein Werk von ihm in seiner Bibliothek überliefert ist, hat

er sich doch bereits 1861/62 dessen *Wesen des Christenthums und Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* auf einen Geburtstagswunschkettel gesetzt (NL 1861/62, KGW I 2, 11[24], 307) und aus diesem Werk, ohne es allerdings explizit zu nennen, auch zitiert, nämlich in einem Brief an Gustav Krug und Wilhelm Pinder vom 27. 04. 1862, wonach die Menschheit „in sich ‚den Anfang, die Mitte, das Ende der Religion‘“ erkenne (KSB 1, Nr. 301, S. 202, Z. 28 f., vgl. Feuerbach 1903–1911, 6, 222).

In AC 7 erfahren die Leser mit Ausnahme des Einleitungssatzes 172, 28 f. jedoch nicht, wie sich nun das Mitleid zum Christentum verhalte, das „man“ „die Religion des Mitleidens“ nenne. AC 7 klärt nur ungenügend darüber auf, ob „man“ darin recht behält, auch wenn der Paragraph am Ende behauptet, nichts sei „ungesunder“ als gerade „das christliche Mitleid“ (174, 13 f.). Die Polemik richtet sich jedoch viel direkter gegen Schopenhauer und die moderne *décadence* als gegen das traditionelle Christentum, das zwar dem Mitleid stets einen prominenten Platz eingeräumt hatte, jedoch bloß als *einem* Bestandteil der *caritas*. AC 7 scheint die christliche Liebe vollständig mit Mitleid identifizieren zu wollen, vgl. auch die Vorarbeit zu AC in NL 1888, KSA 13, 11[361], 159 (KGW IX 7, W II 3, 35, 14–24). Parallel zu AC 7 formuliert N. eine scharfe Kritik an Schopenhauers Mitleidsmoral in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 37, KSA 6, 138.

172, 29–31 *Das Mitleiden steht im Gegensatz zu den tonischen Affekten, welche die Energie des Lebensgefühls erhöhen: es wirkt depressiv.* Anders als N.s Assoziation von tonischen Affekten und Lebensgefühlserhöhung hatte Féré 1888, 38 gerade die Depressionsträchtigkeit dieser Affekte festgestellt, dass nämlich die „*émotions les plus toniques sont les moins durables et suivies de dépressions proportionnelles*“ („die tonischsten Gefühle sind die am wenigsten dauerhaften und ihnen folgen entsprechende Depressionen“). Zur „tragischen Emotion als Tonikum“ ausführlich auch Port 2005, 281–366. In der ganzen Argumentation gegen das „Mitleiden“ herrscht ein medizinischer Jargon vor: Aus dem „Reich der religiös-moralischen Idiosynkrasie“ (173, 33) stammten die höchsten Begriffe der Religion; „Mitleiden“ sei „ansteckend“ (173, 2), ein „depressive[r] und contagiöse[r] Instinkt“ (173, 25 f.), den schon Aristoteles als „krankhaften und gefährlichen Zustand“ (174, 5) erkannt habe. Deswegen müsse man „Arzt“, müsse man „unerbittlich sein“ — „hier das Messer führen“ (174, 14 f.). N. will keineswegs Mitleidspraktiker eines Besseren belehren, sondern ihre Praxis als pathologisch diffamieren. Der objektivistische Anstrich medizinischen Expertenwissens lässt jeden moralischen Einwand unsachgemäß erscheinen.

172, 30 *welche die* In Mp XVI 4 ausführlicher: „welche, wie die Bravour oder der Zorn, die“ (KSA 14, 437).

172, 30 *Energie des Lebensgefühls*] In einem terminologischen strengen Sinn verwendet Höffding 1887, 283 das Wort „Lebensgefühl“: „Der Gemeinempfindung eigentümlich ist der Mangel an bestimmter und lokaler Charakteristik der einzelnen Empfindungen. Diese verschwinden in einem allgemeinen Gefühl des Wohl- oder Unwohlseins, welches gleichsam das Resultat ausmacht, zu welchem das Hirn durch die aus verschiedenen Teilen des Organismus erhaltenen Meldungen gelangt. Wir haben hier ein Gefühl von unsrer Existenz überhaupt, von dem allgemeinen Gang des Lebensprozesses; dieses mit den Gemeinempfindungen verbundene Gefühl nennen wir deshalb das Lebensgefühl.“ (Von „Unwohlsein“ bis „unsrer“ von N. am Rand angestrichen).

172, 31f. *Durch das Mitleiden*] In Mp XVI 4: „Dergestalt“ (KSA 14, 437).

173, 1 *br(ingt)*] In Mp XVI 4: „zufügt“ (KSA 14, 437).

173, 2 *durch das Mitleiden ansteckend; unter*] In Mp XVI 4: „vermöge des Mitleidens contagiös, nichts ist ansteckender als Mitleiden. Unter“ (KSA 14, 437).

173, 1–5 *Das Leiden selbst wird durch das Mitleiden ansteckend; unter Umständen kann mit ihm eine Gesamt-Einbusse an Leben und Lebens-Energie erreicht werden, die in einem absurden Verhältniss zum Quantum der Ursache steht*] N. nimmt hier einen Gedanken direkt auf, den er sich bereits in NL 1886/87, KSA 12, 7[4], 268, 23–29 notiert hat: „Das Mitleid eine Verschwendung der Gefühle, ein der moralischen Gesundheit schädlicher Parasit, es kann unmöglich Pflicht sein, die Übel in der Welt zu vermehren“. Wenn man bloß aus Mitleid wohlthut, so thut man eigentlich sich selbst wohl und nicht dem Anderen. M(itleid) beruht nicht auf Maximen, sondern auf Affekten; es ist pathologisch; das fremde Leiden steckt uns an, Mitleid ist eine Ansteckung.“

Bei dieser Passage handelt es sich freilich nicht um einen Originalgedanken N.s, sondern um ein Exzerpt frei nach Kants *Metaphysik der Sitten* (Tugendlehre, C. Theilnehmende Empfindung ist überhaupt Pflicht, § 34, AA 6, 456 f.) — ohne dass N. Kants Schrift freilich selbst gelesen hätte. Die Herausgeber des Nachlasskompilats *Der Wille zur Macht* scheinen geglaubt zu haben, hier habe N. eine besonders originelle Denkleistung vollbracht, so dass sie KSA 12, 7[4], 268, 23–29 in einen eigenen Aphorismus transformierten (WzM² 368, GoA 15, 406). An dieser Originalität scheinen auch spätere Interpreten noch festhalten zu wollen (vgl. z. B. Kim 1995, 108; Lickint 2000, 507; Leighton 2007, 100 f.). Tatsächlich aber bedient sich N. hier im Kant-Band von Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* (vgl. auch Brobjer 2001a, 421). Dort heißt es, unter sehr freier Verwendung von Kants Vorlage: „Die praktische hilfreiche Teilnahme gilt Alles, das bloße Mitleid Nichts. Bei Schopenhauer ist das

Mitleid das oberste sittliche Motiv, bei Kant ist es gar keines, es gilt ihm für einen bloß passiven, gerührten, ohnmächtigen Zustand. Das fremde Leiden steckt uns an. Das Mitleid ist nichts anderes als eine solche /272/ Ansteckung, ein pathologisches, kein praktisches Gefühl. Was hilft es, wenn ich mitleide? Was hilft es, wenn statt des Einen, den das Uebel trifft, jetzt ihrer zwei leiden? Der Eine leidet in Wahrheit, der Andere in der Einbildung. Wozu das imaginäre Leiden? So erscheint in den Augen Kant's das Mitleid als eine Verschwendung der Gefühle in Betreff der moralischen Gesundheit, als ein Parasit, den man nicht nähren muß. ‚Es kann unmöglich Pflicht sein, die Uebel in der Welt zu vermehren.‘ Das Mitleid ist eine solche unnöthige Vermehrung. Helfen, wo und soviel man kann; wo man es nicht kann, sich nicht durch eingebildete Gefühle verweichlichen und zum Handeln unfähig machen: das ist Kant's dem Mitleid widersprechende Moral. Das Mitleid ist pathologisch, es beruht nicht auf Maximen, sondern auf Affecten.“ (Fischer 1860, 2, 271 f. Spätere Auflagen bringen genau die von N. benutzte Wendung: „So erscheint in den Augen Kants das Mitleid als eine Verschwendung der Gefühle, als ein der moralischen Gesundheit schädlicher Parasit, den man sich hüten solle zu nähren.“ — Fischer 1889, 2, 192).

Die Parasitismus-Metaphorik ist Fischers Zugabe, die N. gerne aufgreift, weil sie sich in seine Strategien der Pathologisierung einpassen lässt. Es entbehrt nicht der Ironie, dass N. sein Hauptargument gegen das Mitleid ausgerechnet von Kant bezieht, den er in AC 10 bis 11 (wiederum auf der Grundlage von Fischers Buch) aufs schärfste als theologisch kontaminiert verurteilt. Bezeichnenderweise lässt er in seiner Kant-Adaption gerade den Passus weg, demzufolge man tätig helfen solle, statt mitleidig zu sein. Zu N.s Fischer-Adaption im Falle Feuerbachs siehe NK KSA 6, 431, 8.

Der Zusammenhang von Leiden und Mitleiden kommt auch in N.s sonstigem Lektüreumfeld vor. Z. B. Vogüé 1885, 341 (vgl. NK KSA 6, 50, 22–24) erinnert im Zusammenhang mit Dostojewskijs *Raskolnikow* und unter Rückgriff auf eine Karfreitagspredigt Bossuets daran, dass der Ausdruck „compassion“ Leiden mit und durch einen anderen meine („souffrir avec et par un autre“) und schließlich bis zum Mit-Leiden mit der ganzen Menschheit gehe.

173, 5f. (— *der Fall vom Tode des Nazareners*)] Als historischer Beleg für die Schädlichkeit des Mitleidens wird die Möglichkeit einer „Gesamt-Einbusse an Leben und Lebens-Energie“ (173, 3f.) in Rechnung gestellt, und zwar in Klammern mit dem Hinweis auf den „Fall“ Jesu. Dieser Hinweis fehlt in der Vorstufe Mp XVI 4 (KSA 14, 437). Bei Jesus hat, so mag man aus der knappen Andeutung und im Vorgriff auf den „psychologischen Typus des Erlösers“ (AC 29 bis 35) folgern, das Mitleiden mit aller Kreatur (und sich selbst?) zu übermäßigem Leiden, nämlich zum Kreuzestod geführt. Besonders plausibel scheint

diese Folgerung aber nicht, denn es ist schwer einzusehen, weshalb das Mitleiden die *Ursache* der Hinrichtung gewesen sein soll. Es leuchtet, anders gewendet, nicht ein, weshalb die Praxis des Mitleidens, wie sie Jesus gemäß der „Psychologie des Erlösers“ (AC 28, KSA 6, 198, 32) gelebt hat, mit größerem Todesrisiko verbunden ist als eine mitleidlose, aber gefahrenlüsterne hyperboreische Praxis. Eine Ableitung des Leidens aus dem Mitleiden bleibt im „Fall“ von Jesu Sterben zunächst rein rhetorisch. Zur Verwendung des Ausdrucks „Nazarener“ vgl. NK 191, 22.

173, 10–15 *Das Mitleiden kreuzt im Ganzen Grossen das Gesetz der Entwicklung, welches das Gesetz der Selection ist. Es erhält, was zum Untergange reif ist, es wehrt sich zu Gunsten der Enterbten und Verurtheilten des Lebens, es giebt durch die Fülle des Missrathnen aller Art, das es im Leben festhält, dem Leben selbst einen düsteren und fragwürdigen Aspekt.*] Vgl. EH Warum ich ein Schicksal bin 8, KSA 6, 374, 21–28. Auch in NL 1888, KSA 13, 14[5], 219 f. (KGW IX 8, W II 5, 186, 48–62; inspiriert von Féré, vgl. Wahrig-Schmidt 1988, 451) sowie in NL 1888, KSA 13, 15[110], 470 f. wird dem Christenthum vorgeworfen, es schütze die von Natur Benachteiligten und vertrete damit ein „Gegenprincip gegen die Selektion“ (KSA 13, 470, 11). Wird dies als Vorwurf an die Adresse des Christenthums verstanden, dann bekommt das natürliche Geschehen — nämlich zu selektieren — eine moralische Dimension: Es wird der (gemeinhin als naturalistischer Fehlschluss bezeichnete) Anschein erzeugt, Natur impliziere ein Sollen und das „Gesetz der Selection“ habe Gebotscharakter. In NL 1887, KSA 12, 9[163], 431 (KGW IX 6, W II 1, 20, 2–4 u. 18–21) hat N. die Rede von „Vervollkommnung“ und „Selektion“ entsprechend noch zu den „großen Fälschungen unter der Herrschaft der moralischen Werthe“ gerechnet, sie damit als zeittypisches Ideologem entlarvt. Dass diese Entlarvung in 173, 10–15 bzw. in EH Warum ich ein Schicksal bin 8, KSA 6, 374, 21–28 nicht erfolgt, sondern aus dem natürlich Gegebenen eine Moral deduziert wird, ist invektivenstrategisch bedingt: Jedes Mittel zur Delegitimierung christlicher Anschauungen erscheint legitim.

N.s naturwissenschaftliche Gewährsleute würden die in 173, 10–15 gemachte Voraussetzung, dass nämlich der Selektionsprozess überhaupt durchkreuzt werden kann, vermutlich verworfen haben, vgl. Schneider 1882, 97: „In unerbittlicher Weise wird durch die natürliche Selection früher oder später alles das vernichtet, was schlecht ist, und jeder bösen That folgt mit Nothwendigkeit einst die Strafe, der Niemand zu entrinnen vermag. / Die Selection ist sonach das grosse Weltgericht, das über Jeden mit eiserner Strenge und Gerechtigkeit waltet.“ Daraus folgt für Schneider 1882, 99 eine naturnotwendige „Verbesserung des Menschengeschlechtes“. N.s eigene Äußerungen zum „Gesetz der Entwicklung“ als „Gesetz der Selection“ in AC 7 scheint gleichfalls

wie bei Schneider den Fortschritt der Gattung zu implizieren. Diese Implikation steht in starker Spannung zur Abwehr der Progressionsideologie in AC 4. Dort war ja der „höhere Typus“ das Ergebnis von welthistorischen „Glücksfällen“ oder aber, in AC 3, der „Züchtung“, die als hyperboreischer Willensakt nicht auf die Gesamtheit, sondern auf einzelne, entwicklungsfähige Individuen abzielt. Im Übrigen täuscht das Reden in 173, 12f. von „Enterbten und Verurteilten des Lebens“ leicht darüber hinweg, dass völlig unklar bleibt, wer hier eigentlich enterbt und verurteilt — außer eben den „wir“ (174, 16), die sich als Anwälte des Lebens in Szene setzen.

173, 16f. (– in jeder vornehmen Moral gilt es als Schwäche –)] Fehlt in der Vorarbeit Mp XVI 4 (KSA 14, 437).

173, 20–22 vom Gesichtspunkte einer Philosophie aus, welche nihilistisch war, welche die Verneinung des Lebens auf ihr Schil(d schr)ieb] AC 7 bietet auf engstem Raum N.s fundamentale Abrechnung mit Schopenhauer (vgl. dazu eingehend Goedert 1988), der nicht einmal abstreite, dass das Mitleiden als Leiden zum Nichts überreden solle: „je mehr man leidet, desto eher [ist] der wahre Zweck des Lebens erreicht“ (Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 2, Buch 4, Kap. 49 = Schopenhauer 1873–1874, 3, 730). In seiner *Preisschrift über die Grundlage der Moral* wollte Schopenhauer in der Analyse der „Grund-Triebe der menschlichen Handlungen“ nur deren drei gelten lassen, nämlich „Egoismus; der das eigene Wohl will“, „Bosheit; die das fremde Wehe will“ und schließlich „Mitleid; welches das fremde Wohl will“ (Schopenhauer: *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, § 16 = Schopenhauer 1873–1874, 4, 210). Die ersten beiden entfallen als mögliche „Grundlage der Moral“, so dass einzig das Mitleid als moralische Triebfeder übrig bleibt. AC 7 gibt in Kurzfassung die Schopenhauersche Mitleidsethik mit ihren welt- und daseinsverneinenden Konsequenzen korrekt wieder und stimmt Schopenhauers Folgerung zu, Mitleiden sei letztlich ein Akt der Willensverneinung. Nur lässt der Abschnitt sie nicht als akzeptable Handlungsmaxime gelten. N. wählt die entgegengesetzte Option der individuellen Selbstbehauptung, die alle identifizierende Regung mit anderer Kreatur, alles Mitleiden kategorisch ausschließt. Die hyperboreische Bejahung der Welt ist vor allem auch eine Bejahung der Individuation (und des Egoismus).

173, 21f. auf ihr Schil(d schr)ieb] In Mp XVI 4: „als Ziel setzte“ (KSA 14, 437).

173, 22–25 Schopenhauer war in seinem Rechte damit: durch das Mit(leid) wird das Leben verneint, verneinungswü(rdiger) gemacht, — Mitleiden ist die Praxis des Nihilismus.] Vgl. GM Vorrede 5, KSA 5, 252, 17–22 und NL 1887/88, KSA 13, 11[361], 159 (KGW IX 7, W II 3, 35, 12–24). Roberty 1887, 52 hat Schopen-

hauers Philosophie bereits als „nihilisme pessimiste“ charakterisiert (von N. mit Randstrich markiert); N. wendet die Bezeichnung „Nihilismus“ auf Schopenhauers Philosophie erst im späten Nachlass an (NL 1887, KSA 12, 10[150], 539 f. = KGW IX 6, W II 2, 41–42, 45–46; NL 1888, KSA 13, 12[1](256), 206 = KGW IX 7, W II 4, 86, 12; NL 1888, KSA 13, 17[7], 528 f.).

173, 25–27 *dieser depressive und contagiöse Instinkt kreuzt jene Instinkte, welche auf Erhaltung und Werth-Erhöhung des Lebens aus sind*] Bereits in 173, 10 „kreuzt“ das Mitleid das „Gesetz der Entwicklung“. Die „Instinkte“ der „Erhaltung“ und „Werth-Erhöhung“ stehen damit in enger Verbindung zu jenem ominösen „Gesetz“, das nicht als individuelle Lebensmaxime oder als für eine Gemeinschaft Gesetztes, sondern als physische, eben instinktive Gegebenheit verstanden wird. Die objektivistisch-naturwissenschaftliche Lesart des „Gesetzes“ erhält dadurch Nachdruck. Immerhin handelt es sich nun um den Kampf zweier entgegengesetzter, aber jeweils (in jedem Individuum?) gegebener „Instinkte“, die sowohl erworben als auch angeboren sein könnten. Die Taxierung „depressiv“ und „contagiös“ ist offenkundig eine Wertung aus der Perspektive des „höheren Typus“, die die Angeborenheit der „Instinkte“ fragwürdig macht. Denn im Fall der Angeborenheit, des schlichten physiologischen Vorhandenseins könnten sie schwerlich „contagiös“, ansteckend sein. Wozu dann aber antichristliche Polemik, wenn die Ausbreitung des epidemischen Lebensunwillens durch die Macht des Wortes (oder des Messers) nicht unterbunden werden kann?

173, 26 *Instinkt*] In Mp XVI 4: „Affekt“ (KSA 14, 437).

173, 29 *Hauptwerkzeug*] In Mp XVI 4: „Hauptmittel“ (KSA 14, 437).

173, 29 *décadence*] In Mp XVI 4: „Degenerescenz“ (KSA 14, 437).

173, 30 *nicht*] Im Druckmanuskript „nichts“, verbessert von Heinrich Köselitz (KSA 14, 437).

173, 29–32 *Mitleiden überredet zum Nichts!... Man sagt nicht „Nichts“: man sagt dafür „Jenseits“; oder „Gott“; oder „das wahre Leben“; oder Nirvana, Erlösung, Seligkeit...*] Hier wird die bisherige Linie der Argumentation verlassen: War schon von der Anmaßung des ‚minderwertigen‘ Lebens die Rede, auf seinem Leben und Überleben zu bestehen, so wird jetzt das höhere Leben behandelt, das sich durch das Mitleiden von seinen Lebensinteressen ablenken lasse. Nicht gemeint sein kann, dass durch das Mitleid die Schwachen selber zum Nichts überredet würden. Dies käme ja dem Willen der „Wir“ entgegen, denn so beschleunigte sich der „Untergang“ der ohnehin dazu Verurteilten.

174, 3 *Mitleid*] „Mitleiden“ und „Mitleid“, das hier in AC 7 erstmals vorkommt (in 173, 23 von den Herausgebern ergänzt), werden weitgehend synonym

gebraucht, wobei zunächst wohl nicht zufällig „Mitleiden“ dominiert. Diese Vokabel macht mit dem darin vollständig erhaltenen „Leiden“ das Moment der Schwächung des Mitleidenden unmittelbar augenfällig (vgl. 173, 1 f.). Eine weitergehende Differenzierung — etwa dahingehend, im „Mitleid“ das Abstraktum innerhalb eines Begriffssystems, im „Mitleiden“ das konkret realisierte Tun zu sehen — wird vom Textbefund nicht gedeckt. Die etymologisch jüngere Form „Mitleid“ unterscheidet sich semantisch nach Grimm 1854–1971, 6, 2356 nicht von der substantivierten Verbform „Mitleiden“ und kommt im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts auf. Für „Mitleiden“ werden ebd., 2357–2359 noch drei Bedeutungsfelder genannt: 1. „gemeinsames leiden“, 2. „theilnahme am schmerzgefühl anderer“ (so schon im Mittelhochdeutschen), und 3. „theilnahme an den lasten eines gemeinwesens“.

174, 4–7 *Aristoteles sah, wie man weiss, im Mitleiden einen krankhaften und gefährlichen Zustand, dem man gut thäte, hier und da durch ein Purgativ beizukommen: er verstand die Tragödie als Purgativ.*] Vgl. Aristoteles: *Poetik* 1453b 1 ff. u. 1449b 27–30, wo der Tragödie die Fähigkeit zugeschrieben wird, „mit Hilfe von Mitleid und Furcht eine Reinigung von ebenderartigen Affekten“ zu bewerkstelligen. Bei Aristoteles wirkt das Schauspiel kathartisch. Dies interpretiert N. medizinisch und scheint sich eine ähnliche Bewältigung der nihilismusverdächtigen Mitleidsaffekte zu wünschen: „Vom Instinkte des Lebens aus müsste man in der That nach einem Mittel suchen, einer [...] krankhaften [...] Häufung des Mitleides [...] einen Stich zu versetzen: damit sie platzt...“ (174, 7–13; es liegt eine Katachrese vor, da eine „Häufung“ nicht „platzen“ kann).

Allerdings wird in AC 7 kein ästhetischer Ersatz geboten, kein Ort genannt, an dem die Mitleidsaffekte sich schadlos abreagieren können: Das „müsste“ in 174, 7 drückt einen Optativ aus, der zum Irrealis tendiert. Die „Hyperboreer“ wollen am Ende, als Ärzte, das Mitleid eher amputieren als in schönen Schein verwandeln (vgl. aber auch GD Was ich den Alten verdanke 5, KSA 6, 160).

174, 6 *hier und da*] In Mp XVI 4: „von Zeit zu Zeit“ (KSA 14, 437).

174, 9 *sie*] So Mp XVI 4; im Druckmanuskript „ihn“ (KSA 14, 437).

174, 10–12 *und leider auch unsrer gesamten litterarischen und artistischen decadence von St. Petersburg bis Paris, von Tolstoi bis Wagner*] Vgl. NK KSA 6, 22, 1–4.

174, 12 *Tolstoi*] N. las insbesondere Tolstois *Ma religion* — vgl. die Exzerpte in Heft W II 3.

174, 14–16 *Hier Arzt sein, hier unerbittlich sein, hier das Messer führen — das gehört zu uns, das ist unsre Art Menschenliebe*] Für N.s Umkehrung religiöser Schemata ist es bezeichnend, dass er mit der Arzt- und Krankheitstopik

eine zentrale Thematik christlicher Buß- und Rechtfertigungstheorie invertiert: Sünde wird dort mit schwerer, ansteckender Krankheit, Ermahnung im Glauben und Kirchenzucht mit Medizin assoziiert; die Sünder müssen mithin von den übrigen Gläubigen isoliert und behandelt werden. Zum eigentlich chirurgischen Eingriff kommt es mit der Exkommunikation; sie dient dem Schutz der Gemeinschaft. Vgl. z. B. die Belegstellen aus Clemens Alexandrinus und Augustinus bei Benrath 1981, 455 f., zu N.s Vorliebe für Physiologisches z. B. NK KSA 6, 144, 18. Die Vorliebe für medizinische Metaphorik (und für das im übertragenen Sinne verstandene ‚Sezieren‘) ist zeittypisch (z. B. bei Gustave Flaubert).

174, 16 *das ist unsre Art Menschenliebe*] Zusatz im Druckmanuskript (KSA 14, 437).

174, 16 f. *Philosophen*] Danach im Druckmanuskript gestrichen: „wir Philanthropen,“ (KSA 14, 437).

174, 17 *Hyperboreer*] Vgl. NK 169, 2f. Die „Hyperboreer“ mischen sich jetzt handfest ins Geschehen ein, sind die eigentlichen Gegner des Mitleids und begnügen sich keineswegs mit friedlicher Abgeschiedenheit. Sie verfolgen innerweltliche Interessen, die es fast zweifelhaft machen, dass sie mit den um Irdisches unbesorgten Wesen von AC 1 identisch sind.

8–14

174, 18–181, 9 Diese Abschnitte standen zunächst unter der Überschrift „Für uns – wider uns“ (KSA 14, 438).

8

Da die theologische Verkehrung der Werte bis hinein in die Philosophie ihre Kreise ziehe (174, 21), muss ihr drastisch begegnet werden. AC 8 stellt nicht nur die öffentlichen Repräsentanten der (christlichen) Religion – „Priester“ und „Theologen“ – an den Pranger, sondern verlangt die Gesinnungsprüfung auch bei vermeintlich säkularen Vertretern des Geistes. Die Sphäre der Philosophie, der Wissenschaft gerät in einen quasi gnostischen Universalverdacht – in einen Verdacht, dem sie seitens der Theologie stets ausgesetzt war, weil man sie der Weltlichkeit zieh (vgl. 175, 3). Nun hat sich das Anklageverhältnis umgekehrt.

174, 19–21 *Es ist nothwendig zu sagen, wen wir als unsern Gegensatz fühlen — die Theologen und Alles, was Theologen-Blut im Leibe hat — unsre ganze Philosophie...*] N. folgt hier der Ausschlusslogik, die der schließlich gestrichene Zwischentitel für die Abschnitte 8 bis 14 „Für uns — wider uns“ (KSA 14, 438) vorgegeben hat. Damit wird die christliche Ausschlusslogik reproduziert, die sich in Matthäus 12, 30 bzw. Lukas 11, 23 artikuliert: „Wer nicht mit mir ist, ist wider mich.“ Vgl. auch Feuerbach 1904, 365: „Wer nicht für Christus, ist wider Christus; was nicht christlich, ist antichristlich. Aber was ist christlich? Dies muss genau bestimmt, dies kann nicht freigestellt werden.“

174, 20 *Theologen*] Der Ausdruck wird hier nicht verwendet zur Bezeichnung der Vertreter einer wissenschaftlichen Disziplin, sondern der Personifikationen religiös-asketischer Ideale. Entsprechend kommt der abstrakte Begriff „Theologie“ nicht vor; nur die „Theologen“ werden genannt. Theologe-Sein erscheint als eine spezifische Form der Krankheit, einer Dekadenz, die sich eine falsche Anschauung von sich selbst und von der Realität zugelegt hat, um eine nihilistische Moral durchzusetzen (vgl. AC 9). Als Personen sind „Theologen“ interessant, weil sie symptomatisch sind für gesamtgesellschaftliche Gegebenheiten, vgl. EH Warum ich so weise bin 7, KSA 6, 274 f., ferner zur Antitheologie in N.s Umfeld Overbeck 1995, 5, 468–598.

174, 20 *Theologen-Blut*] Jeweils zu Beginn von AC 8 bis 10 kehrt die Wendung „Theologen-Blut“ wieder (175, 17 u. 176, 13), was diese Abschnitte aufeinander bezieht. Die dreifache Wiederholung drängt den Lesern die Meinung auf, niemandem stehe es frei, Theologe zu sein oder nicht zu sein. Vielmehr scheint eine offenbar physische Disposition dazu zu zwingen. Wie unter solchen Umständen eine Emanzipation vom „Verhängniss“ (174, 21) möglich sei, bleibt offen.

174, 21–24 *Man muss das Verhängniss aus der Nähe gesehn haben, noch besser, man muss es an sich erlebt, man muss an ihm fast zu Grunde gegangen sein, um hier keinen Spaass mehr zu verstehn*] Der Verweis auf N.s eigene christliche Sozialisierung liegt hier natürlich nahe. N. stellt im Spätwerk gerne zur Schau, wie sehr er sich von seiner Herkunft emanzipiert hat, vgl. Henke 1981, 134.

174, 28 *Theologen-Instinkt des Hochmuths*] Gemeint ist mit diesem „Hochmuth“, sich über die „Wirklichkeit“ — das Faktische, Materielle und Heutige — erhaben zu dünken und in die Fiktion einer besseren, idealeren Welt zu emigrieren. Die von Theologen-Gesinnung angesteckten Philosophen (vgl. 174, 21) strafen „den ‚Verstand‘, die ‚Sinne‘, die ‚Ehren‘, das ‚Wohlleben‘, die ‚Wissenschaft‘“ mit „Verachtung“ (175, 2f.). Der Vorwurf des Hochmuths als solcher ist die Umkehrung desjenigen, den man in der theologischen Sphäre jeweils gegen

diesseitige Anstrengungen wie „Wissenschaft“ und diesseitige Werte wie „Verstand“ und „Wohlleben“ zu erheben pflegte. Die *Hybris* — in spätantiker und mittelalterlicher Pönitenztheologie als *superbia* unter dem Titel einer Todsünde gebannt — wird nun jenen zugeschrieben, die nach monastischer Tradition „Demuth, Keuschheit, Armut“ (175, 6) predigten. Die Umwertung der Werte ist im gegebenen Falle eine Umkehrung.

174, 24–27 (— die Freigeisterei unsrer Herrn Naturforscher und Physiologen ist in meinen Augen ein *Spaass*, — ihnen fehlt die Leidenschaft in diesen Dingen, das Leiden an ihnen —]) Dieses „Leiden“, diese sehr persönliche Betroffenheit vom Schicksal der Philosophie ist es, was die „Wir“ zu ihrer Unbarmherzigkeit motiviert. Leiden ist positiv konnotiert, vgl. Kaempfert 1971, 188–195. Zur zeitgenössischen Freigeisterei, von der N. sich unterscheiden will, siehe NK KSA 6, 319, 6–17.

174, 27–31 *Jene Vergiftung reicht viel weiter als man denkt: ich fand den Theologen-Instinkt des Hochmuths überall wieder, wo man sich heute als „Idealist“ fühlt, — wo man, vermöge einer höheren Abkunft, ein Recht in Anspruch nimmt, zur Wirklichkeit überlegen und fremd zu blicken...*] In W II 7, 13 heißt es stattdessen nur: „Ich rede aus Erfahrung“ (KSA 14, 438). Vgl. zur Gleichsetzung von Idealismus und Religion Roberty 1887, 258: „La religion a toujours été et sera toujours un idéalisme plus ou moins rudimentaire et imparfait, de même que l'idéalisme a toujours été et sera toujours une forme plus ou moins inconséquente de la théologie.“ („Die Religion war schon immer ein mehr oder weniger rudimentärer Idealismus und wird dies immer bleiben; genau so wie der Idealismus immer eine mehr oder weniger inkonsequente Form der Theologie war und dies immer bleiben wird.“) Zur Idealismus-Kritik u. a. NK KSA 6, 300, 11–25.

174, 30 *Abkunft*] Danach im Druckmanuskript gestrichen: „und Art“ (KSA 14, 438).

174, 31–175, 3 *Der Idealist hat, ganz wie der Priester, alle grossen Begriffe in der Hand (— und nicht nur in der Hand!), er spielt sie mit einer wohlwollenden Verachtung gegen den „Verstand“, die „Sinne“, die „Ehren“, das „Wohlleben“, die „Wissenschaft“ aus]* „Priester“ sind in N.s Spätwerk keineswegs nur geistliche Amtsträger — es gibt „Priester beiderlei Geschlechts“ (AC 52, KSA 6, 233, 10) —, sondern die Verkörperungen weltverneinender Moral, deren eigentlicher „religionsgeschichtlicher Ort gleichgültig wird“ (Trillhaas 1983, 42). Das Feindbild des „Priesters“ ist ein Topos besonders der (französischen) Aufklärung, die nicht müde wurde, den „verhängnisvollen“ Einfluss einer herrschsüchtigen Priesterschaft anzuprangern. N. kritisiert nicht nur die Machtusurpa-

tion von (einzelnen) „Priestern“, sondern macht „den Priester“ insgesamt für die Abwertung der Welt, des Diesseitigen und Hiesigen verantwortlich. Hatten die Aufklärer konkrete Priesterschaften, nämlich die römisch-katholische Kirche im Blick, läuft unter der Chiffre „Priester“ bei N. eine weltverachtende Wertungsweise schlechthin. So hat Miller 1973b, 246–254 auf die Parallelen von Dostojewskijs „Grossinquisitor“ in den *Brüdern Karamasow* zu N.s Bild vom „asketischen Priester“ namentlich in der *Genealogie der Moral* aufmerksam gemacht (vgl. Benz 1956, 92–103 u. Schestow 1931). Die Funktion der anti-priesterlichen Invektiven ist im Gefüge von N.s Antichristentum basal: „Priester“ und „Theologen“ gehören zu den „grossen Begriffen“, mit denen N. gegen die „grossen Begriffe in der Hand“ (174, 32–175, 1) der Feinde ankommen zu können glaubt (freilich bleiben in AC 57 die Manu-„Priester“ von der Pauschalverurteilung wegen Lebensfeindlichkeit verschont).

Die Verwendung des Ausdrucks „Priester“ für alle möglichen Weltverneiner erweist sich als besonders nützlich, weil man so historische Evidenzen suggerieren kann, die faktisch gar nicht da sind: AC erweckt in seinen historischen Teilen den Anschein, als stimmten beispielsweise die „Priester“ des Judentums in ihren Handlungs- und Weltanschauungsmaximen mit den als „Priestern“ bezeichneten Weltverneinern späterer Zeit überein. So spart sich N. den Nachweis, dass die „Priester“ als Funktionäre einer bestimmten Religionsgemeinschaft tatsächlich ‚lebensfeindlich‘ gesinnt waren: Allein die Etikette „Priester“ scheint dies schon zu verbürgen. AC verfährt mit „grossen Begriffen“ demnach nicht zurückhaltender als seine „Priester“.

Das Thema der priesterlichen Usurpation in geschichtlicher Frühzeit, das N. in GM ausgiebig behandelt, ist z. B. unter dem Stichwort „Die Priesterkämpfe der Urzeit unter den begabtesten Culturvölkern“ bei Caspari 1877, 2, 178–205 ein bestimmendes Thema: „Der Beginn der Geschichte des Zauber- und Priesterthums zeigt uns also einen Kampf.“ (Ebd., 2, 289) War dieser Kampf zur sittlichen Hebung der Menschheit nach Caspari zunächst gerechtfertigt, so hätten die Priester mehr und mehr von unziemlichen Ansprüchen nach weltlicher Herrschaft sich leiten lassen. Damit sei dieser Kampf „ein ungerechter und verwerflicher Kampf; denn es machten sich unter seinem Einflusse anmaßende Priestergelüste nach Alleinherrschaft und Despotismus geltend“ (Ebd., 2, 191). Auch der Idealismus wird bei Caspari mit den Priestern assoziiert: „War die Basis der frühesten kindlichsten Weltbetrachtungsart [...] ein naiver Materialismus gewesen, so führte das von neuen Erfindungen, neuen Beobachtungen und höhern Naturkenntnissen geleitete erste Priesterthum zum ersten male [sic] einen primitiven Idealismus ein, der sich auf der Grundlage ihrer Heil- und Seelenanschauung /190/ aufbaute.“ (Ebd., 189 f.).

175, 9–12 *So lange der Priester noch als eine höhere Art Mensch gilt, dieser Verneiner, Verleumder, Vergifter des Lebens von Beruf, giebt es keine Antwort*

auf die Frage: was ist Wahrheit?] Die Frage des Pilatus (Johannes 18, 38) wird in AC 46, KSA 6, 225, 6–10 noch einmal aufgegriffen und diskutiert.

175, 11f. Antwort auf die Frage: was ist Wahrheit?] In W II 7, 12: „Reinlichkeit in Dingen des Geistes“ (KSA 14, 438).

9

175, 18–26 Das Pathos, das sich daraus entwickelt, heisst sich Glaube: das Auge Ein-für-alle Mal vor sich schliessen, um nicht am Aspekt unheilbarer Falschheit zu leiden. Man macht bei sich eine Moral, eine Tugend, eine Heiligkeit aus dieser fehlerhaften Optik zu allen Dingen, man knüpft das gute Gewissen an das Falsch-sehen, — man fordert, dass keine andre Art Optik mehr Werth haben dürfe, nachdem man die eigne mit den Namen „Gott“ „Erlösung“ „Ewigkeit“ sakrosankt gemacht hat.] Die Umschreibung des „Glaubens“, die N. hier gibt, lehnt sich an die etymologische Wurzel des Wortes „Mystik“ an: μύειν = „Augen und/oder Ohren verschliessen“ — nämlich vor sich selbst (175, 19–21). Der Gläubige ist demnach nicht in erster Linie einer, der sich gemäß christlicher Forderung von der ‚Welt‘ abwendet, um sich Gott zu weihen, sondern derjenige, der sich selbst gegenüber nicht redlich ist — sich nicht — wie nach AC 1 die Hyperboreer — „ins Gesicht“ (KSA 6, 169, 2) sieht.

175, 29f. Was ein Theologe als wahr empfindet, das muss falsch sein: man hat daran beinahe ein Kriterium der Wahrheit.] Dieser Satz ist eine Prämisse der in AC praktizierten Umkehrlogik. Genau genommen gibt er — so sehr er im polemischen Kontext dienlich sein mag (zu N.s Vorliebe fürs Antithetische vgl. z. B. Colli 1993, 181f.) — aber kein Kriterium für Wahrheit, sondern nur für Falschheit ab — das einschränkende „beinahe“ (175, 30) ist mit Bedacht gesetzt, denn logisch können neben den falschen Theologenansichten vielerlei andere, nichttheologische Ansichten ebenfalls falsch sein. Auch wenn jedes Theologenurteil Falschheit implizieren sollte, wäre damit über Wahrheit oder Falschheit nichttheologischer Urteile gar nichts gesagt.

175, 30–176, 5 Es ist sein unterster Selbsterhaltungs-Instinkt, der verbietet, dass die Realität in irgend einem Punkte zu Ehren oder auch nur zu Worte käme. So weit der Theologen-Einfluss reicht, ist das Werth-Urtheil auf den Kopf gestellt, sind die Begriffe „wahr“ und „falsch“ nothwendig umgekehrt: was dem Leben am schädlichsten ist, das heisst hier „wahr“, was es hebt, steigert, bejaht, rechtfertigt und triumphiren macht, das heisst „falsch“...] In 176, 4f. spielt der Gedanke der Biodizee hinein: Nicht allein Bejahung, Steigerung und Triumph

des Lebens sind erstrebenswert, sondern auch dessen Rechtfertigung, die aus der Positivität von Bejahung, Steigerung, Triumph zu folgen scheint. Das faktische Dasein von Lebewesen reicht offenbar zur Selbstlegitimation des Lebens nicht aus. Es bedarf erst der Selbstüberhebung, der Entgrenzung, um gerechtfertigt zu sein. Leben legitimiert sich bei N. im Rückgriff auf die eigenen Komparative und Superlative. Es ist nicht zu reduzieren auf schieres Dasein. Vielmehr ist es, in seiner positiven Konnotation, Selbstüberschreitung, Steigerung – und nichts außerdem. N.s Überlegung macht dann im 20. Jahrhundert auch noch theologische Karriere, siehe Tillich 1969, 31: „Das Leben, das gewillt ist, sich zu überwinden, ist das gute Leben, und das gute Leben ist das mutige Leben.“

176, 3 *notwendig*] Im Druckmanuskript korrigiert aus: „immer“ (KSA 14, 438).

176, 9 f. *der Wille zum Ende, der nihilistische Wille will zur Macht...*] Zur Begrifflichkeit siehe NK KSA 6, 12, 3. Müller-Lauter 1971, 75 deutet 176, 9 f. so, dass auch der sich in der *décadence* äußernde Wille zum Ende oder Wille zum Nichts eine Ausprägung des Willens zur Macht darstelle. Insofern sei dieser Willensbegriff eindeutig von demjenigen Schopenhauers zu unterscheiden. Ein „Machtwille zum Nichts“ würde nur dann eine Absurdität darstellen, wenn N. den Willen zur Macht als ein metaphysisches Grundprinzip postulieren sollte, „das sich aus sich selbst heraus entfaltet und sich in sich selbst emporsteigert“. Demgegenüber gehe N. von einer Pluralität von Machtwillen aus, die miteinander im Kampfe liegen, so dass im Verhältnis zweier Willen zueinander ein Wille stets der stärkere und der andere der schwächere sei. Der schwächere Machtwille, der zum stärkeren werden will, reagiert auf die Stärke des anderen, indem er diese verurteilt und verneint. Müller-Lauter versteht den Willen zum Nichts als „Gegen-Willen“, der den Schwachen zum Mittel dient, die Herrschaft über die Starken zu gewinnen. Der Wille zum Nichts sei somit „ein Wille zur Macht, der sich als dieser verbirgt. [...] Er gebärdet sich als der *absolute* Gegensatz zum Leben, um *in diesem* gegen es zu wirken. In Wirklichkeit tritt er nicht aus dem Leben heraus, sind doch alle Gegensätze *lebensimmanent*.“ (Ebd., 77 f.) Vgl. auch NK KSA 6, 134, 1.

10

176, 12 f. *Unter Deutschen versteht man sofort, wenn ich sage, dass die Philosophie durch Theologen-Blut verderbt ist.*] Vgl. z. B. FW 357, KSA 3, 597–602 u. NK 176, 15.

176, 13 f. *Der protestantische Pfarrer ist Grossvater der deutschen Philosophie*]
Die Stelle erhält ihre ironische Pointe auch dadurch, dass beide Großväter N.s — David Ernst Oehler und Friedrich August Ludwig N. — evangelische Pfarrer waren.

In seiner *Romantischen Schule* hat Heinrich Heine eine Genealogie der deutschen Philosophie entworfen, die ebenfalls mit Verwandtschaftsbeziehungen operiert: „Wahrlich, ohne alle Partheilichkeit habe ich Geistesfreiheit und Protestantismus zusammen genannt; und in der That, es besteht in Deutschland ein freundschaftliches Verhältniss zwischen beiden. Auf jeden Fall sind sie beide verwandt und zwar wie Mutter und Tochter. Wenn man auch der protestantischen Kirche manche fatale Engsinigkeit vorwirft, so muss man doch zu ihrem unsterblichen Ruhme bekennen: indem durch sie die freie Forschung in der christlichen Religion erlaubt und die Geister vom Joche der Autorität befreit wurden, hat die freie Forschung überhaupt in Deutschland Wurzel schlagen und die Wissenschaft sich selbständig entwickeln können. Die deutsche Philosophie, obgleich sie sich jetzt neben die protestantische Kirche stellt, ja sich über sie heben will, ist doch immer nur ihre Tochter; als solche ist sie immer in Betreff der Mutter zu einer schonenden Pietät verpflichtet.“ (Heine 1869, 155, vgl. Kaufmann 1982, 411, Anm. 8) Während Heine trotz aller „Engsinigkeit“ dem Protestantismus Lob zollt, weil er Geistesfreiheit ermögliche, kommentiert N. seine „halbseitige Lähmung“ spöttisch; während Heine die Philosophie zu „schonender Pietät“ gegenüber ihrer „Mutter“ ermahnt, verabscheut N. diese „Pietät“.

176, 15–17 *der Protestantismus selbst ihr peccatum originale. Definition des Protestantismus: die halbseitige Lähmung des Christenthums — und der Vernunft...*]
Korrigiert im Druckmanuskript aus: „von ihnen aus wird selbst die Wissenschaft noch beständig vergiftet“ (KSA 14, 438).

Eine ähnliche innere Widersprüchlichkeit des Protestantismus hat Guyau 1887, 120 vermerkt: „Si le protestantisme a servi finalement la liberté de conscience, c'est que toute hérésie est un exemple de liberté et d'affranchissement qui entraîne après lui une série d'autres hérésies. En d'autres termes, l'hérésie est une conquête du doute sur la foi. Par le doute, le protestantisme sert la liberté; par la foi, il cesserait de la servir et la menacerait, s'il était logique. Mais le caractère de certains esprits est précisément de s'arrêter en toutes choses à moitié chemin. Entre l'autorité et la liberté, entre la foi et la raison, entre le passé et l'avenir.“ (Von „Mais“ an von N. mit Randstrich markiert, Kursiviertes von ihm unterstrichen. „Wenn der Protestantismus schließlich der Gewissensfreiheit zuträglich war, liegt das daran, dass jede Häresie ein Beispiel für Freiheit und Befreiung ist, das eine Folge von weiteren Häresien nach sich zieht. Anders gesagt, die Häresie ist der Triumph des Zweifels über den Glau-

ben. Durch den Zweifel dient der Protestantismus der Freiheit; durch den Glauben würde er ihr zu dienen aufhören und sie sogar bedrohen, wenn er logisch wäre. Aber das Merkmal gewisser Geister ist eben genau, dass sie mit allem *auf halbem Weg* aufhören. Zwischen Autorität und Freiheit, zwischen Glauben und Vernunft, zwischen Vergangenheit und Zukunft.“).

176, 15 *peccatum originale*] Guyau 1887, 119 hatte auch daran erinnert, dass die Lehre von der Erbsünde, *peccatum originale*, zum Grundbestand der protestantischen Glaubenslehre gehört (Anstreichungen N.s). N. kehrt dieses Muster um und erklärt den Protestantismus selbst zur Erbsünde, nämlich der deutschen Philosophie. In 176, 12f. wird die Verderbnis- und Blutmetaphorik, die die Erbsündentheologie zu begleiten pflegt, bereits aufgenommen.

176, 17–19 *Man hat nur das Wort „Tübinger Stift“ auszusprechen, um zu begreifen, was die deutsche Philosophie im Grunde ist – eine hinterlistige Theologie...*] Das 1536 gegründete Evangelische Stift Tübingen, das sich der Ausbildung und Erziehung künftiger Theologen widmet(e), durchliefen im späten 18. und 19. Jahrhundert u. a. Hegel, Hölderlin, Schelling, Ferdinand Christian Baur, Friedrich Theodor Vischer, David Friedrich Strauß und Eduard Zeller. N.s kritische Wahrnehmung der geistesgeschichtlich relevant werdenden Stifter findet sich bereits in JGB 11, KSA 5, 25, 2–10: „Es kam der Honigmond der deutschen Philosophie; alle jungen Theologen des Tübinger Stifts giengen alsbald in die Büsche, — alle suchten nach ‚Vermögen‘. Und was fand man nicht Alles — in jener unschuldigen, reichen, noch jugendlichen Zeit des deutschen Geistes, in welche die Romantik, die boshafte Fee, hineinblies, hineinsang, damals, als man ‚finden‘ und ‚erfinden‘ noch nicht auseinander zu halten wusste! Vor Allem ein Vermögen für’s ‚Übersinnliche‘.“ Auch in JGB 11 steht die Auslassung über das Tübinger Stift im Zusammenhang mit einer Kant-Kritik; theologieverdächtig waren die Produkte des Tübinger Stifts schon in NL 1884, KSA 11, 25[303], 88: „die deutsche Philosophie, welche nach dem Tübinger Stift riecht“.

176, 20f. *Die Schwaben sind die besten Lügner in Deutschland, sie lügen unschuldig...*] Die Vorstellung, dass die Schwaben Lügner seien — freilich noch nicht diejenigen des Tübinger Stifts — findet sich bereits bei Johann Fischart, in dessen *Affentheurlich Naupengeheurlicher Geschichtklitterung* (1575, Cap. 57) es heißt: „ich kan auch noch fünff Sprachen ohn Schwätzenschwäbisch, das ist die sechßt, heißt Lügen“ (Fischart 1886–1891, 2, 459). Keller 1907, 165 notiert dazu: „Nur Fischart ist der Meinung, die Schwaben seien Lügner. Da sonst niemand an ihrer Ehrlichkeit zweifelt, so will Fischart damit wohl nur sagen, sie reden so schrecklich viel, daß das gar nicht alles wahr sein kann.“ Vgl. zum Schwabenland NK 233, 29–33.

176, 21–27 *Woher das Frohlocken, das beim Auftreten Kants durch die deutsche Gelehrtenwelt gieng, die zu drei Viertel aus Pfarrer- und Lehrer-Söhnen besteht —, woher die deutsche Überzeugung, die auch heute noch ihr Echo findet, dass mit Kant eine Wendung zum Besseren beginne? Der Theologen-Instinkt im deutschen Gelehrten errieth, was nunmehr wieder möglich war...*] Seine kritische Absetzung von Kant findet N. bestätigt bei Roberty 1887, 35–45 (zahlreiche Lesespuren N.s, vgl. NPB 500), der Kant ebenfalls für den Vertreter einer zu überwindenden Geisteshaltung hält: „Kant est métaphysicien jusqu'à la moelle des os“ (Roberty 1887, 36 – „Kant ist ein Metaphysiker bis ins Knochenmark“), der seine Philosophie wie die vorangegangene Metaphysik gleichfalls auf einer nicht verifizierbaren Hypothese gründet, wonach „les objets d'expérience en général, ne sont que *nos* objets, que l'objectivité n'a de valeur qu'en tant que conséquence, ou, plutôt, représentation de la subjectivité, qu'enfin la connaissance *a posteriori* doit être précédée par la connaissance *a priori* et guidée par elle“ (ebd., 37 – „die Dinge der Erfahrung im Allgemeinen sind bloß *unsere* Dinge, dass die Objektivität ihren Wert nur hat, insofern sie Folge oder eher Darstellungsform der Subjektivität ist, dass schließlich dem Erkennen *a posteriori* das Erkennen *a priori* vorangehen und dieses jenes leiten muss“). Kant habe die Essenz der alten Metaphysik gerettet, indem er ihre Formen geändert habe (ebd., 38).

176, 27–32 *Ein Schleichweg zum alten Ideal stand offen, der Begriff „wahre Welt“, der Begriff der Moral als Essenz der Welt (— diese zwei böartigsten Irrthümer, die es giebt!) waren jetzt wieder, Dank einer verschmitzt-klugen Skepsis, wenn nicht beweisbar, so doch nicht mehr widerlegbar... Die Vernunft, das Recht der Vernunft reicht nicht so weit...*] „Enfermé dans les limites de la psychologie, le philosophe allemand n'eût pu proclamer solennellement, comme premier principe et dernier résultat de la philosophie, le concept de l'incognoscible, si nécessaire à toute métaphysique. [...] il transforme immédiatement l'hypothèse psychologique en hypothèse philosophique, et s'en sert pour interpréter non pas seulement les phénomènes intellectuels, mais tous les phénomènes en général. A côté du monde phénoménal, produit de notre organisme, Kant place un autre monde indépendant du premier, le monde des conceptions absolues qui est inaccessible à l'entendement, mais qui, par une étrange contradiction, ou, plus exactement, par une singulière terminologie, se trouve être accessible à la raison. Il retombe ainsi lourdement dans la vieille ornière métaphysique.“ (Roberty 1887, 38. Mehrere Randmarkierungen N.s, Kursviertes von ihm unterstrichen. „Eingeschlossen in den Grenzen der Psychologie hätte der deutsche Philosoph nicht feierlich, als erstes Prinzip und letztes Resultat der Philosophie, das Konzept des Unerkennbaren verkünden können, welches für die Metaphysik so notwendig ist. [...] Er verwandelt die psychologi-

sche Hypothese sofort in eine philosophische und er verwendet sie nicht bloß, um die geistigen Phänomene, sondern um alle Phänomene im Allgemeinen zu interpretieren. Neben die von unserem Organismus produzierte phänomenale Welt setzt Kant eine andere, von dieser unabhängige Welt, die Welt der absoluten Begriffe, die unerreichbar ist für den Verstand, die aber durch einen seltsamen Widerspruch oder genauer, durch eine einzigartige Terminologie, für die Vernunft erreichbar ist. Somit fällt er schwer zurück in den alten metaphysischen Trott.“) Kants Kritik habe ein skeptisches Moment zugrundegelegt, betont Roberty auf derselben Seite. Nach Roberty ist es Kant nicht gelungen, den Idealismus mit dem Materialismus zu versöhnen (ebd., 39); auch sei sein Philosophieren eigentlich von seinem ethisch-religiösen Interesse bestimmt gewesen: „La réalité de l'absolu idéal constituait pour lui une arche sainte qu'il s'efforce de rendre inattaquable, et cette partie de son œuvre paraît infiniment plus importante que le développement de la critique“ (Roberty 1887, 40. „Die Wirklichkeit des idealen Absoluten stellte für ihn eine heilige Arche dar, die er unangreifbar zu machen sich bemühte. Dieser Teil seines Werkes erscheint unendlich viel wichtiger als die Entwicklung der Kritik“). N. und Roberty sind gleichermaßen der Auffassung, dass Kants Immunisierungsstrategie der Metaphysik auf Dauer nicht geholfen habe. Vgl. NK KSA 6, 80, 13–18.

Das Kant-Bild in AC 10 wird von der Roberty-Lektüre bestimmt, während – gegen Sommer 2000a, 140, Fn. 350 – die Kant-Exzerpte aus NL 1886/87, KSA 12, 7[4], 264–270 hier kaum eine Rolle spielen, aber in AC 11 aufgenommen werden (diese Exzerpte folgen Fischer 1860).

176, 28 Begriff „wahre Welt“ Vgl. NL 1886/87, KSA 12, 7[3], 254, 9–19: „Die Transcendentalisten, welche finden, daß alle menschliche Erkenntniß nicht den Wünschen ihres Herzens genughut, vielmehr ihnen widerspricht und Schauer macht, – sie setzen unschuldig eine Welt irgendwo an, welche dennoch ihren Wünschen entspricht, und die eben nicht unserer Erkenntniß <sich> zugänglich zeigt: diese Welt, meinen sie, sei die wahre Welt, im Verhältniß zu welcher unsere erkennbare Welt nur Täuschung ist. So Kant, so schon die Vedanta-Philosophie, so manche Amerikaner. – ‚Wahr‘, das heißt für sie: was dem Wunsche unseres Herzens entspricht. Ehemals hieß wahr: was der Vernunft entspricht.“

Im *System des Vedānta* seines Freundes Paul Deussen konnte N. lesen: „Der Gedanke, dass die empirische Betrachtung der Natur nicht im Stande ist, uns zur letzten Ergründung des Wesens der Dinge zu führen, tritt uns nicht nur bei den Indern, sondern auch in der Philosophie des Occidents in mannigfacher Form entgegen; ja, genau betrachtet, ist dieser Gedanke die eigentliche Wurzel aller Metaphysik, sofern ohne ihn überhaupt keine Metaphysik entstehen oder bestehen kann. [...] 49/ [...] Wenn daher die Metaphysiker alter und

neuer Zeit, von dem empirischen Wissen unbefriedigt, zu einer Metaphysik fortgegangen sind, so erklärt sich dieser Schritt nur aus dem mehr oder weniger deutlichen Bewusstsein, daß alles empirische Forschen und Wissen zuletzt nur auf eine grosse, in der Natur unseres Erkenntnisvermögens begründete Täuschung hinauslaufe, über welche uns die Augen zu öffnen die Aufgabe der Metaphysik ist. / Dreimal, so viel wir wissen, ist diese Erkenntnis in der Menschheit zum ursprünglichen Durchbruche gelangt [...]: das eine Mal bei den Indern, von denen wir reden wollen, das andere Mal in der griechischen Philosophie durch Parmenides, das dritte Mal in der neuern Philosophie durch Kant.“ (Deussen 1883, 48 f.).

176, 29 *zwei böseartigsten Irrthümer*] Korrigiert im Druckmanuskript aus: „beiden nichtswürdigsten Lehren“. In W II 7, 15 stand: „zwei nichtswürdigsten Lügen“ (KSA 14, 438).

176, 30 *Dank einer verschmitzt-klugen Skepsis*] Zu N.s Begriff der Skepsis und N.s eigener Inanspruchnahme skeptischer Überlegungen in Abgrenzung von einer glaubensaffinen Skepsis vgl. Sommer 2006b, ferner Berry 2011.

176, 30 *verschmitzt-klugen*] Korrigiert im Druckmanuskript aus: „hinterlistigen“ (KSA 14, 438).

176, 32–177, 3 *Man hatte aus der Realität eine „Scheinbarkeit“ gemacht; man hatte eine vollkommen erlogne Welt, die des Seienden, zur Realität gemacht...*] Vgl. GD Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde, KSA 6, 80 f.

177, 3 *Der Erfolg Kant's ist bloss ein Theologen-Erfolg*] Das ist eine Auffassung, die N. mit Roberty teilt. Dieser zitiert eine einschlägige Kritik, die N. mit einem „NB“ und Strichen markiert: „Le véritable but de Kant était d'ériger sur les ruines du matérialisme la partie la plus importante de la philosophie — la philosophie morale ou pratique. Selon la juste remarque d'un critique récent (*Revue philos.*, t. XVII, p. 558), la morale de Kant est toujours théologique et autoritaire. [...] Kant est le dernier des Pères de l'Église.“ (Roberty 1887, 337. „Das eigentliche Ziel Kants war es, auf den Ruinen des Materialismus den wichtigsten Teil der Philosophie zu errichten — nämlich die moralische oder praktische Philosophie. Laut der richtigen Bemerkung eines Kritikers (*Revue philosophique*, Bd. 17, S. 558), ist die Moral Kants immer theologisch und autoritär. [...] Kant ist der letzte der Kirchenväter.“) In Heines *Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* ist die von Kant initiierte „philosophische[.] Revolution“ nichts weiter als „die letzte Konsequenz des Protestantismus“ (1861a, 107).

177, 3–5 *Kant war, gleich Luther, gleich Leibnitz, ein Hemmschuh mehr in der an sich nicht taktfesten deutschen Rechtschaffenheit*] Im Druckmanuskript kor-

rigiert aus: „Kant war der größte Hemmschuh der intellektuellen Rechtschaffenheit“. In W II 7, 15 hieß es stattdessen: „Unsere ganze Cultur stinkt nach Theologie...“ (KSA 14, 438). Vgl. NK KSA 6, 360, 7 f.

177, 4 Leibnitz] In N.s Spätwerk taucht Leibniz als Platzhalter für die metaphysische Tradition der deutschen Philosophie auf; eine vertiefende Lektüre lässt sich nicht feststellen. Das Zitat aus der *Theodizee* in NL 1886–1887, KSA 12, 7[4], 264, 7–9 und damit den Beleg für die theologische Kontamination von Leibniz' Denken — „Man muß mit mir ab effectu urtheilen: weil Gott diese Welt, so wie sie ist, gewählt hat, darum ist sie die beste“ — hat N. keineswegs aus eigener Quellenlektüre geschöpft, sondern aus dem Leibniz-Band von Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* exzerpiert (Fischer 1867, 688).

177, 5 Rechtschaffenheit] Die Tugend der Rechtschaffenheit verneint bei N. Hinter- und Nebenwelten, konzentriert sich auf das Nahe- und Nächstliegende. Sie bescheidet sich nicht mit einem theologisch inspirierten Skeptizismus, der Höheres für möglich, ja für wahrscheinlich hält, sondern wählt einen antiidealistischen Heroismus, der die Existenz aller metaphysischen oder moralischen Ersatzwelten als Betrug diskreditiert.

„Rechtschaffenheit“ ähnelt stark der „Redlichkeit“ in M 456, KSA 3, 275, 25–27, die eine „der jüngsten Tugenden [sei], noch wenig gereift, noch oft wechselt und verkannt, ihrer selber noch kaum bewusst“. Sie steht dort im Gegensatz zu antiken und christlichen Glücksverheißungen, denen eine letzte Wahrhaftigkeit abgehe, denn wenn die antiken oder christlichen Menschen „sich selbstlos fühlen, scheint es ihnen erlaubt, es mit der Wahrheit leichter zu nehmen“ (ebd., 275, 21–23). In GM konturiert sich das Bild der Redlichkeit weiter. Nun verfällt der „Wille zur Wahrheit“ selbst der Kritik: „bestimmen wir hiermit unsre eigene Aufgabe —, der Werth der Wahrheit ist versuchsweise einmal in Frage zu stellen...“ (GM III 24, KSA 5, 401, 23–25). Die Redlichkeit ist hier Stimulans, Medium und zugleich Zweck einer Experimentalphilosophie, die mit ihrem eindringlichen Fragen und Hinterfragen nicht einmal vor ihren eigenen Möglichkeitsbedingungen halt macht (vgl. Gerhardt 1986 u. Kaulbach 1980, kritisch dazu Maurer 1982, 502–504). Einerseits erscheint Redlichkeit damit als ein letzter Wert nach der Suspendierung aller Werte und Moralen, andererseits könnte — so Jaspers 1947, 204 f. — eine „Selbstbegrenzung der Redlichkeit“ bei N. da vorliegen, wo sie Lebensinteressen gefährdet (vgl. auch Grau 1958).

„Die Redlichkeit ist Redlichkeit vor der *Unhaltbarkeit* der Wahrheit.“ (Nancy 1986, 179) Davon hat sich der Rechtschaffenheitsappell in AC 10 wieder entfernt. In AC kommt nirgends ein Ausdruck aus dem Wortfeld „redlich“ auch

nur vor. Der Wahrheitswille, der hier gegen die christliche und philosophische Lüge aufgeboten wird, ist auf Selbstinquisition und -applikation kaum mehr bedacht. „Rechtschaffenheit“ hat ohnehin andere Konnotationen als „Redlichkeit“. Bei ihr steht die *probitas*, umfassende sittliche Qualität, die „ganze Rechtschaffenheit der Erkenntnis“ Pate, die in der vorchristlichen Antike „bereits da“ gewesen sei (AC 59, KSA 6, 248, 11 f.). In „Rechtschaffenheit“ drückt sich eher eine gegebene Eigenschaft als eine erworbene Tugend aus. Die Verbindung von „Rechtschaffenheit“ mit „Takt“ (177, 5; ähnlich in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 16, KSA 6, 121 f.), lässt vermuten, sie sei an Vorgegebenes, an bestimmte Rhythmen, an Wahrheiten gebunden: Sie wäre, im Unterschied zur Redlichkeit in der *Genealogie der Moral*, nicht ein Letztes, das selbst noch den Wahrheitswillen problematisiert. In AC 12, KSA 6, 178, 15 kommt auch die Wendung „intellektuelle Rechtschaffenheit“ explizit vor, die später Max Weber in seinem Vortrag *Wissenschaft als Beruf* aufnimmt (Weber 1988, 601).

11

177, 7 *Ein Wort noch gegen Kant als Moralist.*] Diese Abgrenzung von Kants praktischer Philosophie scheint auch deswegen besonders notwendig, weil N. in AC 7 – ohne das freilich explizit zu machen – weitgehend von Kants Kritik an der Mitleidsmoral zehrt. N. versucht damit die Gefahr der Verwechslung auszuräumen, die er so sehr fürchtet (vgl. EH Vorwort 1, KSA 6, 257, 17 f.). Zur Adaption von Kants Mitleidskritik siehe NK 173, 1–5. Wenn es sich, wie Striet 1998, 132 argumentiert, bei N.s Spätphilosophie um „eine Radikalisierung der Kantischen Vernunftkritik“ handeln sollte, wird das Abgrenzungsbedürfnis bei N. besonders ausgeprägt gewesen sein.

In der zeitgenössischen Rezeption wurde gerne auf die protestantischen Wurzeln von Kants Ethik hingewiesen, jedoch vornehmlich in affirmativem Sinne (vgl. Treitschke 1879a, 78 f., zitiert und kommentiert in NK KSA 6, 358, 29–33). N. teilt diese Einschätzung, aber bewertet den Sachverhalt negativ. Zum Begriff des „Moralisten“ siehe NK KSA 6, 11, 10–13.

177, 14–16 *Hirngespinnste, in denen sich der Niedergang, die letzte Entkräftung des Lebens, das Königsberger Chinesenthum ausdrückt*] Vgl. NK KSA 6, 369, 9 f. Der Ausdruck „Königsberger Chinesenthum“ dient als Metapher für die Nivellierung und Demokratisierung in Moral und Politik, die durch Kant zum Tragen kamen. In FW 377, KSA 3, 629 wird der Ausdruck „Chineserei“ synonym verwendet zum „Reich der tiefsten Vermittelmässigung“, wodurch sich die Über-

tragung eines gesellschaftlich-geistigen Sachverhalts in ein geographisches Bild erläutern lässt: Das „Reich der Mitte“, wie China sich selber sah, wird nun zu einem Reich der Mittelmäßigkeit, der „Vermittelmässigung“, das sich von der Welt – von der Physis, von den sinnlichen Antrieben – ebenso meint isolieren zu können wie es das Chinesische Reich bis zum Opiumkrieg zu tun vermochte.

Eine Inspirationsquelle für N.s Kritik an der Chineserei dürfte Mill 1869–1880, 1, 75 gewesen sein, siehe NK KSA 6, 142, 29. Kant haftet schon in JGB 210, KSA 5, 144, 6 f. der entsprechende Geruch an: „Auch der grosse Chinese von Königsberg war nur ein grosser Kritiker.“ Gegen das bei Mill (und später N.) vorherrschende Stillstands- und Niedergangsszenario versucht Friedrich von Hellwald in seiner von N. studierten *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung* zu zeigen, dass die im Westen allgemein angenommene „Erstarrung der chinesischen Cultur“ nur eine „angebliche“ sei und China keineswegs, wie das landläufige Vorurteil wolle, „eine erstarrte Säule, ein Volk [sei], dessen Cultur sich seit Jahrtausenden nicht von der Stelle bewegt“ (Hellwald 1876, 1, 149).

177, 15 *der Niedergang, die letzte Entkräftung des Lebens*] In Lichtenberg 1867, 1, 100 hat N. die folgende Stelle markiert (vgl. Stingelin 1996, 180): „Sollte nicht manches von dem was Hr. Kant lehrt, zumal in Rücksicht auf das Sittengesetz, Folge des Alters sein, wo Leidenschaften und Meinungen ihre Kraft verloren haben, und Vernunft allein übrig bleibt?“

177, 19–21 *Ein Volk geht zu Grunde, wenn es seine Pflicht mit dem Pflichtbegriff überhaupt verwechselt. Nichts ruinirt tiefer, innerlicher als jede „unpersönliche“ Pflicht*] In Guyaus *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* hatte sich N. folgende Stelle mit einem „NB.“ markiert (Lampl 1990, 15): „Maintenant, les esprits les plus élevés parmi nous adorent le devoir; ce dernier culte, cette dernière superstition ne s'en ira-t-elle pas comme les autres?“ (Guyau 1885, 125. „Nun beten die höchsten Geister unter uns die Pflicht an; dieser letzte Kultus, dieser letzte Aberglaube, wird er nicht wie alle anderen verschwinden?“).

177, 21f. *jede Opferung vor dem Moloch der Abstraktion*] „Moloch“ kommt in N.s Werken nur hier vor. „Moloch („König“), Gottheit der Kanaaniter, ursprünglich die sengende Glut der Sonne im Hochsommer [...], dann der finstere Gott des harten, vernichtenden Kriegs [...]. Er wurde in Stiergestalt oder mit dem Stierkopf (Minotauros) dargestellt. Ihm wurden zum Dank für den von ihm verliehenen Sieg nicht nur gefangene Feinde in Menge geopfert, sondern auch, um seine Gunst zu gewinnen oder seinen Zorn zu beschwichtigen, Menschen-

opfer, besonders Kinder und Jünglinge [...] dargebracht.“ (Meyer 1885–1892, 11, 729).

In übertragener Bedeutung ist „Moloch“ im 19. Jh. geläufig, vgl. z. B. Bauer 1838, 124–126, wonach Moloch die natur- und endlichkeitsverneinende Geistigkeit verkörpere (vgl. Hartwich 1997a, 127). Aber auch im Zusammenhang mit Kants Moralphilosophie von „Moloch“ zu reden, ist keine Innovation N.s. So heißt es beispielsweise zu der von Kants Philosophie beeinflussten Lyrik Schillers in der Darstellung *Die deutsche Nationalliteratur* von Rudolf (von) Gottschall: „Was nun den Inhalt betrifft, so beginnen seine [sc. Schillers] philosophischen Dichtungen im ‚Kampf‘ und ‚der Resignation‘ mit dem Bankerott und der Verzweiflung. Das moralische ‚Sollen‘ steht hier vor uns wie eine finstere Macht, ein Moloch, welchem das Glück geopfert wird.“ (Gottschall 1872, 86) Zwar betrachtete N. Gottschall schon früh als „ewigen Gymnasiasten“ (NL 1872/73, KSA 7, 19[273], 504, 25) und beabsichtigte ihn „[a]nzugreifen“ (19[259], 500, 19), ließ ihm aber doch ein Exemplar von JGB schicken (Brief an den Verleger Naumann, 02. 08. 1886, KSB 7, Nr. 726, S. 218).

177, 22 f. *kategorischen Imperativ Kant's]* In FW 335, KSA 3, 562 wird ebenfalls ausgeführt, wie im Kategorischen Imperativ die physiologischen Grundlagen handelnder Personen verkannt würden. Es stelle sich heraus, wie viel „Selbstsucht“ in der scheinbar reinen Moralität liege. Vgl. NK 236, 10 f.

177, 24–28 *Eine Handlung, zu der der Instinkt des Lebens zwingt, hat in der Lust ihren Beweis, eine rechte Handlung zu sein: und jener Nihilist mit christlich-dogmatischen Eingeweiden verstand die Lust als Einwand [...]* Zum „Beweis der Lust“ siehe auch NK KSA 6, 93, 12 f. Dem hedonistischen Argument in 177, 24–28 gegen eine lustfeindliche Ethik widerspricht AC 50 energisch: „wäre [...] Lust jemals ein Beweis der Wahrheit? So wenig, dass es beinahe den Gegenbeweis, jedenfalls den höchsten Argwohn gegen ‚Wahrheit‘ abgiebt, wenn Lustempfindungen über die Frage ‚was ist wahr‘ mitreden.“ (KSA 6, 229, 31–230, 3).

Ein Dissens zur Lustabhängigkeit von Wahrheit wird in NL 1887/88, KSA 13, 11[61], 30, 18–20 (KGW IX 7, W II 3, 170, 10–12, im Folgenden ohne dort gestrichene Passagen wiedergegeben) gegen Eduard von Hartmann vorformuliert: „Lust und Unlust sind Nebensachen, keine Ursachen; es sind Werthurteile zweiten Ranges, die sich erst ableiten von einem regierenden Werth“. In AC 11 schlägt sich N. demgegenüber auf die Seite einer Partei, deren unreflektiertes Lustprimat dem eigenen Rechtschaffenheitspostulat, das die Wahrheit um jeden Preis will – auch um den Preis der Lust – geradewegs zuwiderläuft. In diesem von den unterschiedlichen Diskussionskontexten bedingten Widerspruch liegt ein fundamentales systematisches Problem: Kann man die Wahr-

heit um jeden Preis wollen, auch wenn diese Wahrheit dem Lebenswillen abträglich ist, wenn sie Unlust und Lebensüberdruß statt Lust und Willen zur Macht fördert? Ist mögliche größere Lust nicht Motivation zu einer Steigerung des Machtwillens oder mindestens ein unabdingbarer Effekt solcher Steigerung?

Die Kontradiktion zwischen AC 11 und AC 50 belegt, wie stark N. in AC situativ argumentiert. Zum einen zeigt sich daran, dass er den antichristlichen Standpunkt jeweils als das Andere des Christentums näher bestimmt, während dessen sonstige Attribute austausch-, ja umkehrbar sind: Manchmal ist das Antichristentum lebensfreundlich und wahrheitsfeindlich, ein andermal das Gegenteil; manchmal elitär und hermetisch, ein andermal die neue frohe Botschaft für alle (vgl. NK KSA 6, 366, 5 f.). Zum anderen hat auch das angegriffene Christentum keine stabile Identität; mitunter ist es lustfeindlich, mitunter lustfreundlich, und beides wird rücksichtslos ausgebeutet.

177, 31 *Idiotismus*] „Idiotismus“ ist im 19. Jahrhundert als Synonym für Idiotie ein medizinischer Fachbegriff, der laut Konversationslexikon freilich gerade nicht auf eine Altersdemenz wie diejenige Kants anzuwenden wäre: „*Idiotie* (*Idiotismus*, griech.), in der Medizin derjenige Zustand der geistigen Abschwächung und des Blödsinns, welcher entweder (meist) angeboren, oder in frühesten Kindheit erworben ist.“ (Meyer 1885–1892, 8, 876) Über Idiotismus im medizinischen Sinn hatte sich N. etwa in Férés *Dégénérescence et criminalité* kundig machen können: „Au bas de l'échelle des dégénérés on trouve l'idiot, qui avec une déchéance psychique plus profonde présente des caractères somatiques aussi plus nets, dignes d'être mis en parallèle avec les caractères somatiques des plus inférieurs des criminels, ceux qui ont été condamnés à mort pour l'atrocité des leurs forfaits et qui peuvent être considérés comme des idiots moraux“ (Féré 1888, 86. „Am Fuß der Leiter der Degenerierten findet man den Idioten, der mit tiefstem psychischen Verfall auch die deutlichsten somatischen Charakteristika zeigt, würdig in Parallele gesetzt zu werden mit den niedrigsten somatischen Charakteristika der Kriminellen, jener, die zum Tode verurteilt wurden für die Grausamkeit ihrer Untaten, und die man als moralische Idioten ansehen kann“).

177, 31f. *Kant wurde Idiot. — Und das war der Zeitgenosse Goethes!*] Vgl. NK KSA 6, 151, 17–19. In Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* lautet die Schilderung von Kants Siechtum wie folgt: „Von einem heftigen Anfall im October 1803 erholte er sich noch einmal für wenige Monate. Die Kräfte versiegten jetzt von Tag zu Tag. Er vermochte nicht mehr seinen Namen zu schreiben, die Buchstaben sah er nicht, die geschriebenen vergaß er in demselben Augenblicke, die Bilder waren seiner Vorstellung entfallen, selbst die gewöhnlichsten

Ausdrücke des täglichen Lebens versagten ihm, die täglichen Freunde sogar vermochte er nicht mehr zu erkennen, sein Körper, den er oft scherzend ‚seine Armseligkeit‘ genannt hatte, war mumienartig vertrocknet.“ (Fischer 1889, 1, 85).

177, 32–178, 1 *Dies Verhängniss von Spinne*] Kant als Spinne webt aus sich, aus seiner fingierten Autonomie heraus große Systemnetze, in denen sich die mit „Theologen-Instinkt“ Ausgestatteten als ihrem „Verhängniss“ verfangen. Schon Francis Bacon: *Novum Organon* I 95 assoziiert die metaphysischen Dogmatiker mit Spinnen (Bacon 1830, 74). Bei Heine 1861b, 167 ist zu lesen: „Es ist wahr, die metaphysischen Systeme der meisten deutschen Philosophen gliichen nur allzusehr bloßem Spinnweb. Aber was schadete Das?“ Vgl. NK 185, 3.

178, 3–5 *Hat Kant nicht in der französischen Revolution den Übergang aus der unorganischen Form des Staats in die organische gesehen?*] N. nimmt hier einen Passus aus NL 1886/87, KSA 12, 7[4], 266, 33–267, 2 auf: „Kant bezeichnet die französische Revolution als den Übergang aus dem mechanischen in das organische Staatswesen!“ N. schöpft seine Kenntnis nicht aus einer Kant-Originalquelle (vgl. *Streit der Fakultäten*, 2. Abschnitt u. *Kritik der Urtheilskraft*, 2. Theil, § 65), sondern aus dem Kant-Band von Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie*: „Zutreffender ist die Analogie des Staates, der die Individuen nicht bloß als Theile zusammenfügt, sondern als Glieder ordnet, der nicht Staatsmaschine, sondern Staatsorganismus ist, in dem jeder einzelne Bürger zugleich als Mittel und Zweck des Ganzen gilt. Kant bezeichnet an dieser Stelle die französische Revolution als den Uebergang aus dem mechanischen in das organische Staatswesen, als den Versuch einer Staatsorganisation, die in allen Gliedern die Idee des Ganzen im politischen Sinne verwirklicht.“ (Fischer 1889, 2, 481).

178, 5–9 *Hat er sich nicht gefragt, ob es eine Begebenheit giebt, die gar nicht anders erklärt werden könne als durch eine moralische Anlage der Menschheit, so dass mit ihr, Ein-für-alles Mal, die „Tendenz der Menschheit zum Guten“ bewiesen sei? Antwort Kant's: „das ist die Revolution.“*] Vgl. NL 1886/87, KSA 12, 7[4], 267, 18–26; „Die Frage, ob die Menschheit eine Tendenz zum Guten hat, wird durch die Frage vorbereitet, ob es eine Begebenheit giebt, die gar nicht anders erklärt werden kann als durch jene moralische Anlage der Menschheit. Dies ist die Revolution. ‚Ein solches Phänomen in der Menschengeschichte vergißt sich nicht mehr, weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur zum Besseren aufgedeckt hat, dergleichen kein Politiker aus dem bisherigen Lauf der Dinge herausgeklügelt hätte.“ Das Zitat stammt wiederum aus dem *Streit der Fakultäten*, 2. Abschnitt, § 7, AA VIII, 88:

„Denn ein solches Phänomen in der Menschengeschichte vergißt sich nicht mehr, weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur zum Besseren aufgedeckt hat, dergleichen kein Politiker aus dem bisherigen Laufe der Dinge herausgeklügelt hätte, und welches allein Natur und Freiheit, nach inneren Rechtsprincipien im Menschengeschlechte vereinigt, aber, was die Zeit betrifft, nur als unbestimmt und Begebenheit aus Zufall verheißen konnte.“ Hingegen ist die „Tendenz der Menschheit zum Guten“ in AC 11 keineswegs ein originales Kant-Zitat, sondern findet sich in der Quelle, die auch KSA 12, 7[4], 267, 18–26 zugrunde liegt, nämlich Fischers *Geschichte der neuern Philosophie*: „Wenn der Menschheit eine Tendenz zum Guten, eine Richtung auf die sittliche Idee inwohnt, so ist davon der beständige Fortschritt zum Besseren die unausbleibliche Folge. Es ist die Frage, ob diese Tendenz zum Guten durch ein geschichtliches Factum bewiesen ist, durch eine Begebenheit, die gar nicht anders erklärt werden kann, als durch jene moralische Anlage der Menschheit? Gibt es eine solche Begebenheit, so ist sie das unzweideutige Zeichen, aus dem wir den beständigen Fortschritt der Menschheit erkennen; sie ist nicht selbst die Ursache des Fortschritts, sondern nur das geschichtliche Symptom oder der Erkenntnißgrund desselben. [...] /387/ [...] Diese bedeutungsvolle, für das gesammte Menschengeschlecht charakteristische Begebenheit findet Kant in dem Versuch des französischen Volks, den Rechtsstaat zu gründen.“ (Fischer 1889, 2, 386 f.) Es folgen einige Zitate aus dem *Streit der Fakultäten*, 2. Abschnitt, § 7 — darunter auch der von N. exzerpierte und oben zitierte Passus.

178, 10 *die Widernatur*] Korrigiert im Druckmanuskript aus: „das Verhängniß“ (KSA 14, 438).

12

Eine Vorarbeit zu AC 12 ist NL 1888, KSA 13, 15[28], 422.

178, 13 f. *Ich nehme ein Paar Skeptiker bei Seite, den anständigen Typus in der Geschichte der Philosophie*] Vgl. EH Warum ich so klug bin 3, KSA 6, 284, 27–30, wo auch Brochards *Les sceptiques grècs* als die Lektüre namhaft gemacht wird, die N. zu diesem Urteil motiviert. Ausführlicher wird eine skeptische Option in AC 54, KSA 6, 236 f. entfaltet. Vgl. zum Thema Bett 2000 u. Sommer 2006b.

178, 15 *intellektuellen Rechtschaffenheit*] Vgl. NK 177, 5.

178, 16–19 *Sie machen es allesammt wie die Weiblein, alle diese grossen Schwärmer und Wunderthiere, — sie halten die „schönen Gefühle“ bereits für*

Argumente, den „gehobenen Busen“ für einen Blasebalg der Gottheit] Wie ihr „Busen“ „hoch sich hebet“, besingt Elisabeth in der ersten Szene des zweiten Aufzugs von Wagners *Tannhäuser* (Wagner 1871–1873, 2, 24 = Wagner 1907, 2, 17). Auch in WA 6, KSA 6, 25, 32 hat der „gehobene Busen“ seinen Platz in der Wagner-Kritik. Zum Blasebalg vgl. NK KSA 6, 114, 23 f.

178, 17 *Schwärmer und Wunderthiere]* Nahe beieinander, wenn auch nicht gepaart, tauchen „Schwärmer“ und „Wunderthier“ z. B. in Christoph Martin Wielands polemischem Aufsatz *Magnetismus* (1787) auf (Wieland 1858, 349).

178, 20 „deutscher“] In Mp XVI 4: „aller“ (KSA 14, 438).

178, 21 f. *Mangel an intellektuellem Gewissen]* Vgl. NK KSA 6, 122, 13.

178, 23 *versucht]* In Mp XVI 4: „gesucht“ (KSA 14, 438).

178, 26–29 *Erwägt man, dass fast bei allen Völkern der Philosoph nur die Weiterentwicklung des priesterlichen Typus ist, so überrascht dieses Erbstück des Priesters, die Falschmünzerei vor sich selbst, nicht mehr.]* Hatte in AC 10 und 11 die deutsche Philosophie mit ihrer protestantischen Abkunft als Sündenbock herhalten müssen, wenn es darum ging, die anhaltende Präsenz des „Theologen-Instinktes“ zu erklären, wird der Horizont nun, in einer abschließenden Variation zum Thema, universalisiert und „der Philosoph“ pauschal in eine Abkunftsbeziehung zum „Priester“ gebracht. Sein Fehler bestehe darin, dass er eine „Überzeugung“ (178, 19) habe und diese „Überzeugung“ in Zusammenhang mit der Wahrheit bringe, „Überzeugung“ gar für ein Wahrheitskriterium halte (vgl. AC 54, KSA 6, 236 f.).

178, 28 *Falschmünzerei]* Das ist die erste Stelle in AC, an der das sonst in N.s Spätwerk prominente Schlagwort auftaucht. Zur Interpretation siehe NK KSA 6, 95, 31.

178, 29 *nicht mehr]* In Mp XVI 4: „nicht“ (KSA 14, 438).

178, 32 *steht]* In Mp XVI 4: „ist“ (KSA 14, 438).

179, 1 *ausserhalb]* In Mp XVI 4: „jenseits“ (KSA 14, 438).

179, 4–6 *Und der Priester hat bisher geherrscht! Er bestimmte den Begriff „wahr“ und „unwahr“!...] In Mp XVI 4 stattdessen ausführlicher:* „Der Gegensatz zur Herkunft der Philosophie ist interessant genug, nämlich die Herkunft der Wissenschaft. Wenn eine Familie lange bei Einer Art von Thätigkeit verbleibt und es in ihr zur Meisterschaft bringt, so kann es vorkommen, daß die ganze einmagazinirte Tüchtigkeit, die Gewöhnung an Consequenz, an Feinheit, an Vorsicht, an Zähigkeit, endlich souverain wird und ins Geistige übergreift. Die formale Vorschulung des Geistes löst sich gleichsam vom bisherigen Zweck

dieser Vorschulung ab und wird ein Bedürfnis für sich, ein Hunger nach Problemen, — das Mittel selbst wird Zweck. — Wissenschaftlichkeit ist der Ausdruck altvererbter *Solidität* *virtù* und Feinheit im Denken und Handeln. Man findet deshalb die Genies der Wissenschaft fast ausschließlich unter den Nachkommen der Handwerker, der Handelsleute, der Ärzte, der Advokaten: der Sohn eines Juden hat keine kleine Wahrscheinlichkeit, ein tüchtiger Gelehrter zu werden. Dagegen werden aus Söhnen von Pfarrern — Philosophen“ (KSA 14, 438).

Die Signifikanz dieses schließlich gestrichenen Gedankenganges liegt — neben der Personalisierung eines vermeintlich abstrakten Sachverhalts — erstens in der unvorhersehbaren Übertragung des angestammten gewerblichen Interesses auf ein wissenschaftliches; zweitens in der unüberbrückbaren Kluft zwischen „Herkunft“ der Wissenschaft und „Herkunft“ der Philosophie; drittens schließlich in der selbstironischen Dimension: Der Philosoph N. ist bekanntlich Pfarrerssohn. Freilich fügt sich dieser schließlich gestrichene Passus mit seiner deskriptiven, am Ende schalkhaften Tendenz nur schwer in den Kriegslärm des theologie- und philosophiekritischen Kontexts ein. So bemerkenswert die skizzierte Wissenschaftsgenealogie in ihrer Antithetik zur Philosophiegenealogie für sich genommen ist, hätte sie doch die Intensität der Polemik durch Horizonterweiterung geschmälert.

13

In Mp XVI 4 lautet eine frühere Fassung dieses Abschnitts: „Die werthvollsten Einsichten wurden am spätesten gefunden; aber die werthvollste Einsicht sind die *Methoden*. Alle Methoden, alle Voraussetzungen unsrer jetzigen Wissenschaftlichkeit, haben Jahrtausende lang die tiefste Verachtung gegen sich gehabt, auf sie hin war man aus dem Verkehr mit honnetten Menschen ausgeschlossen, — man galt als ‚Feind Gottes‘, als Verächter der Wahrheit, als ‚Besessener‘. Als wissenschaftlicher Charakter war man Tschandala... Wir haben das ganze Pathos der Menschheit gegen uns gehabt — ihren Begriff von dem, was Wahrheit sein soll, was der Dienst der Wahrheit sein soll: unsre Objekte, unsre Praktiken, unsre stille vorsichtige, mißtrauische Art — Alles schien ihr vollkommen unwürdig und verächtlich. — Es scheint, als ob da ein Gegensatz erreicht, ein Sprung gemacht worden sei. Aber so redet nur der Augenschein. In Wahrheit hat jene Schulung durch Hyperbeln selbst Schritt für Schritt jenes Pathos milderer Art vorbereitet, das als wissenschaftlicher Charakter heute leibhaftig wird und zu Ehren kommt. Die Gewissenhaftigkeit im Kleinen, die rigoröse Selbstcontrole des religiösen Menschen war eine Vor-

übung und gleichsam Vorform des wissenschaftlichen Charakters: vor allem jene Gesinnung, welche Probleme ernst nimmt, noch abgesehen davon, was persönlich dabei herauskommt. Zuletzt dürfte man erwägen, ob es eigentlich nicht ein ästhetisches Bedürfnis war, was die Menschheit in so langer Blindheit gehalten hat: sie verlangte von der Wahrheit einen pittoresken Effekt, sie verlangte insgleichen vom Erkennenden, daß er stark auf die Phantasie wirke. Unsere Bescheidenheit gieng am längsten ihr wider den Geschmack.“ (KSA 14, 438 f.).

In W II 6, 66 gibt es eine frühere Fassung, aus der N.s Nachlassverwalter WzM² 469 (GoA 16, 3 f.) komponiert haben: „Die werthvollsten Einsichten werden am spätesten gefunden: aber die werthvollsten Einsichten sind die Methoden. Alle Methoden, alle Voraussetzungen unsrer jetzigen Wissenschaft haben Jahrtausende lang die tiefste Verachtung gegen sich gehabt: auf sie hin ist man aus dem Verkehr mit honnetten Menschen ausgeschlossen worden, — man galt als ‚Feind Gottes‘, als Verächter des höchsten Ideals, als ‚Besessener‘. Wir haben das ganze Pathos der Menschheit gegen uns gehabt — ihren [WzM² 469 irrtümlich: „unser“] Begriff von dem, was die ‚Wahrheit‘ sein soll, was der Dienst der Wahrheit sein soll. — Unsre Objektivität, unsere Methode, unsere stille, vorsichtige, mißtrauische Art war vollkommen verächtlich... ‘Im Grunde war es ein aesthetisches Vorurtheil [WzM² 469: „Geschmack“ nach AC 13], was die Menschheit am längsten gehindert hat: sie glaubte an den pittoresken Effekt der Wahrheit, sie verlangte vom Erkennenden, daß er stark auf die Phantasie wirke’ Das sieht aus, als ob ein Gegensatz, ein Sprung gemacht worden sei: in Wahrheit hat jene Schulung durch die Moral-Ideal-Hyperbeln Schritt für Schritt jenes Pathos milderer Art vorbereitet, das sich ~~jetzt wissenschaftlich bethätigt~~ als wissenschaftlicher Charakter leibhaft wurde... Die Gewissenhaftigkeit im Kleinen, die Selbstopcontroale des religiösen Menschen war eine Vorschule zum wissenschaftlichen Instinkt Charakter: vor allem die Gesinnung, welche Probleme ernst nimmt, noch abgesehen davon, was persönlich dabei für Einen herauskommt...“ (KSA 14, 439) Zum Vergleich der beiden Vorstufen mit AC 13 siehe Sommer 2000a, 160–162.

179, 8 f. *wir selbst, wir freien Geister, sind bereits eine „Umwertung aller Werthe“*] Passagen wie diese, die die „Umwertung aller Werthe“ nicht als literarisches Werk, sondern in Gestalt realer Personen vor Augen stellen, können zu erklären helfen, weshalb N. schließlich darauf verzichtete, eine *Umwertung aller Werthe* in vier Büchern zu schreiben, sondern in AC dieses Werk bereits vollendet fand. In EH stellt N. sich als sich selbst vollziehende, die *décadence* überwindende Umwertung dar.

179, 9–11 *eine leibhafte Kriegs- und Siegs-Erklärung an alle alten Begriffe von „wahr“ und „unwahr“*] Mit der Sperrung der Leibhaftigkeit wird zum einen auf die Rehabilitation der Leiblichkeit gegen die leibfeindliche Metaphysik der Theologen angespielt. Zum anderen identifizieren sich die „freien Geister“ völlig mit ihrer Bestimmung, wie sich der johanneische Christus mit dem Weg, der Wahrheit und dem Leben identifiziert hat (Johannes 14, 6). Überdies ist die Leibhaftigkeit ein Prädikat, das besonders gern dem Teufel zugeschrieben wird, je mehr man sich angewöhnt hat, an seiner Existenz zu zweifeln (vgl. auch Grimm 1854–1971, 12, 601–603).

179, 11–13 *Die werthvollsten Einsichten werden am spätesten gefunden; aber die werthvollsten Einsichten sind die Methoden.*] Bei N.s methodischem Bewusstsein spielt die frühe philologisch-historische Schulung eine entscheidende Rolle: „Eigentlich habe ich erst in den letzten 10 Jahren mir Kenntnisse verschafft; von der Philologie her lernte ich im Grunde nur Methoden“, schrieb er Overbeck am 13. 07. 1885, KSB 7, Nr. 612, S. 67, Z. 33–35. In AC 52, KSA 6, 233, 16 f. wird das „Unvermögen“ des „Theologen“ zur Philologie gerade damit begründet, dass diesem „die Vorsicht, die Geduld, die Feinheit“ (233, 20 f.) fehle, mithin jene Eigenschaften, durch welche die freien Geister in der christlichen Vergangenheit Misstrauen und Verachtung auf sich gezogen hätten. Methode – nicht nur die streng philologisch verstandene – ist Vorbedingung jener Redlichkeit und „intellektuellen Rechtschaffenheit“, auf die N. in seiner Auseinandersetzung mit dem Christentum das Schwergewicht legt (vgl. auch Grau 1958, 178–180 und zu N.s philologischem Methodenbewusstsein ausführlich Benne 2005b und zur Entwicklung seines Methodenbegriffs Denat 2010). Roberty 1887, 171–186 betont die methodischen Mängel der herkömmlichen Philosophie und nimmt für seine positivistische „nouvelle philosophie“ ein entsprechend avanciertes Methodenbewusstsein in Anspruch.

179, 17 *„Feind Gottes“*] Die durchaus schon biblische Wendung „Feind Gottes“ (vgl. Jakobus 4, 4: „Wer der Welt Freund seyn will, der wird Gottes Feind seyn“ – Die Bibel: Neues Testament 1818, 287) ist im 19. Jh. in unterschiedlichen Kontexten weit verbreitet. Vgl. z. B. Roskoff 1869, 1, 202 oder Heine: *Reisebilder*, 4. Theil, Kapitel 14: „Es giebt aber eine fromme Dialektik, lieber Leser, die dir aufs bündigste beweisen wird, daß ein Gegner des Kirchthums einer solchen Staatsreligion auch ein Feind der Religion und des Staats sey, ein Feind Gottes und des Königs, oder, wie die gewöhnliche Formel lautet: ein Feind des Throns und des Altars.“ (Heine 1834, 4, 104) Vgl. auch Kaftan 1888, 296 zum dogmatischen Begriff: „Indem das Christentum als die Religion der Versöhnung auftritt, setzt es voraus, daß sich die Menschen ohne Christum in einem Verhältniß der Feindschaft zu Gott befinden.“ Zu N. und Kaftan siehe NK KSA 6, 299, 11–16.

179, 18 *Als wissenschaftlicher Charakter war man Tschandala...*] Während nach N.s Dafürhalten doch gerade mit dem Christentum die „Tschandala-Moral“ als Moral der niedersten Schichten obenauf kommt, vgl. AC 57, KSA 6, 241–244. Zum Begriff „Tschandala“ vgl. NK KSA 6, 100, 17 f. u. NK 198, 18 f.

179, 27–29 *sie verlangte von der Wahrheit einen pittoresken Effekt, sie verlangte insgleichen vom Erkennenden, dass er stark auf die Sinne wirke*] Vgl. Sommer 2000a, 164–166. In Bourget 1886, 185 hat sich N. die nach der Klammer folgende Textpassage am rechten Rand mit Bleistift markiert und die kursivierten Worte unterstrichen: „[Les Goncourt sont donc des artistes éperdûment amoureux du pittoresque, et par suite, quand ils écrivent,] leur besoin est de faire passer dans les mots *des sensations de pittoresque*.“ („[Die Brüder Goncourt sind also Künstler, die ungemein in das Pittoreske verliebt sind und so, wenn sie schreiben,] ist es ihr Bedürfnis, mit den Worten *Empfindungen des Pittoresken* zu übermitteln.“) S. 192 fügt N. links und rechts am Rand „NB“ zu Bourgets Feststellung hinzu: „*avoir du style*, se trouve être le synonyme de cette autre: *écrire avec pittoresque*“ („*Stil haben* erweist sich als Synonym von: *schreiben mit Pittoreskem*“). Danach heißt es, ohne Randglossen, aber mit hier wiederum kursivierten Unterstreichungen: „C'est pour avoir négligé le pittoresque de la phrase que Stendhal, ce psychologue d'une *si fine justesse de notation*, et par conséquent cet admirable écrivain, est traité par M. Edmond de Goncourt [...], de ‚pauvre styliste...‘“ („Weil er das Pittoreske des Satzes gering geschätzt hat, wird Stendhal, dieser Psychologe *einer so feinen Angemessenheit der Bezeichnung und in der Konsequenz dieser bewundernswerte Schriftsteller*, von Herrn Edmond de Goncourt [...] als ‚armseliger Stilist‘ behandelt...“) Noch in EH Warum ich so klug bin 10, KSA 6, 296, 34 warnt N. „vor allen pittoresken Menschen“. Vgl. zum „pittoresken“ Bedürfnis der Masse AC 54, KSA 6, 237, 18 f., zu N.s Bourget-Rezeption Platz 1937.

Dass auch AC „stark auf die Sinne“ wirken soll, versteht sich. Zeitgleich zu AC hat übrigens Heinrich Wölfflin in *Renaissance und Barock* (1888) daran erinnert, dass „[ü]bereinstimmend [...] von den Geschichtsschreibern der Kunst als wesentlichstes Merkmal der Barockarchitektur der *malerische* Charakter angegeben“ werde (Wölfflin 2009, 27). Wölfflin erläutert diesen pittoresken Stil ausführlich (ebd., 27–38).

179, 29 f. *Unsre Bescheidenheit gieng ihr am längsten wider den Geschmack...*] „Bescheidenheit“ als Kardinaltugend der „freien Geister“ mag überraschen: Die platonische σωφροσύνη — die von der *temperantia* christlich zur *humilitas*, zur Demut konvertierte — um der maßlosen *superbia* Einhalt zu gebieten, taucht antichristlich frisch drapiert als „Bescheidenheit“ wieder auf — eine „Bescheidenheit“, die der sokratischen Selbstbescheidung ähnlich

sieht – und wendet ihren Stachel gegen die traditionellen metaphysisch-christlichen Wahrheitshüter, die zu wissen behaupten, was sie gar nicht wissen können. In 179, 29 f. wird exemplarisch nicht nur vorgeführt, wie sich etwas traditionell christlich Konnotiertes antichristlich usurpieren lässt, sondern auch die Konsequenz der Selbstapplikation einer vermeintlich christlichen Tugend, die zur Auflösung aller vorgeblichen christlichen Wahrheiten führt. Worin die neue Bescheidenheit besteht, erläutert AC 14, KSA 6, 180 f.

179, 30 f. *diese Truthähne Gottes*] Das Wort „Truthahn“ oder „Truthuhn“ kommt in N.s Werken sonst nirgendwo vor. Grimm 1854–1971, 22, 1433 führt „Truthahn“ als „bild“ „für einen prahlerischen, eingebildeten, hochmütigen menschen“ an, wobei als Beleg neben Christian Weise, Jean Paul, Görres und Fontane auch 179, 31 genannt wird. Die Leser von AC 13 sollen die „Theologen“ als eingebildete, stolze Gockel entlarven, die doch eigentlich nur degenerierte, flugunfähige Zuchttiere sind.

14

180, 2–5 *umgelernt. Wir sind in allen Stücken bescheidner geworden. Wir leiten den Menschen nicht mehr vom „Geist“, von der „Gottheit“ ab, wir haben ihn unter die Thiere zurückgestellt*] In Mp XVI 4: „den Menschen unter die Thiere zurückgestellt, wir sind bescheidner geworden“ (KSA 14, 440).

180, 2 f. *Wir sind in allen Stücken bescheidner geworden.*] Vgl. NK 179, 29 f. Die „Bescheidenheit“ der „freien Geister“ (AC 13) gewinnt jetzt konkrete Gestalt: Sie beraubt den Menschen seiner metaphysischen Bestimmung und degradiert ihn zu einem Tier unter Tieren. Die „Wir“ begreifen sich als Sachwalter einer naturalistischen Desillusionierung. Was dem Menschen nach metaphysischer Überzeugung zur höchsten Ehre gereichte, dass er nämlich ein *animal rationale*, ein vernunftbegabtes Lebewesen sei, wird in AC 14 gegengelesen als Symptom seiner Krankhaftigkeit. Ob es freilich wirklich „bescheidener“ ist, den Menschen ganz unabhängig von Gott zu denken, sei dahingestellt. Christen würden gerade dies als Hybris interpretieren.

180, 3–9 *Wir leiten den Menschen nicht mehr vom „Geist“, von der „Gottheit“ ab, wir haben ihn unter die Thiere zurückgestellt. Er gilt uns als das stärkste Thier, weil er das listigste ist: eine Folge davon ist seine Geistigkeit. Wir wehren uns andererseits gegen eine Eitelkeit, die auch hier wieder laut werden möchte: wie als ob der Mensch die grosse Hinterabsicht der thierischen Entwicklung gewesen sei.*] Dass der Mensch keinen Sonderstatus im Gesamtgefüge der Welt

beanspruchen könne, ist im Zuge des Darwinismus eine zu N.s Zeit bereits weit verbreitete Ansicht, vgl. z. B. die von N. gerne benutzte *Culturgeschichte* Friedrich von Hellwalds: „Wie aus dieser Darstellung erhellt, kann der Mensch in keiner Weise von den übrigen Wesen der belebten Schöpfung getrennt werden. Er steht mitten inne gleichwie jedes andere Geschöpf. Es ist daher auch vergebliches Beginnen für ihn eine Sonderstellung zu beanspruchen.“ (Hellwald 1876, 1, 6) Von einer dualistischen Naturkonzeption hat man sich nach Hellwald in Richtung eines Monismus verabschiedet. „Ebenso haltlos, ja weniger noch zu begründen, ist der Unterschied zwischen Thier und Mensch. [...]. Schon ist in hohem Grade wahrscheinlich gemacht, dass zwischen den geistigen Fähigkeiten des Menschen und des Thieres kein qualitativer, sondern nur ein quantitativer Unterschied bestehe“ (Hellwald 1876, 1, 7, vgl. ähnlich Caspari 1877, 1, 22). In *The Descent of Man* wollte Charles Darwin zeigen, „dass zwischen dem Menschen und den höheren Säugethieren kein fundamentaler Unterschied in Bezug auf ihre geistigen Fähigkeiten besteht“ (Darwin 1871, 1, 29, vgl. ebd., 90). Zur Listigkeit des Tieres Mensch siehe auch NK KSA 6, 131, 1–4 u. NK KSA 6, 377, 18–20.

180, 7 eine] In Mp XVI 4: „die“ (KSA 14, 440).

180, 9 *Er ist durchaus keine Krone der Schöpfung*] So hat die christliche Theologie die Stellung des Menschen nach Genesis 1–2 und Psalm 8, 6 verstanden, beispielsweise noch N.s Basler Professorenkollege Karl Rudolf Hagenbach: „Nach biblischer Lehre ist der Mensch die Krone der Schöpfung, insofern sich in ihm das Werk derselben abschließt und vollendet (Mikrokosmos).“ (Hagenbach 1853, 196, § 73).

Während N. mit biologischer Begründung die Gleichstufigkeit aller Lebewesen betont (180, 10 f.), hält der führende deutsche Evolutionsbiologe Ernst Haeckel in seiner *Anthropogenie* an der Höherstufigkeit des Menschen und auch an der – freilich in ironische Anführungszeichen – gesetzten Vorstellung von der „Krone der Schöpfung“ fest: „Als höchstes Entwicklungs-Product dieser Säugethier-Linie tritt uns der Mensch entgegen, die sogenannte ‚Krone der Schöpfung‘.“ (Haeckel 1874a, 456) Beim Vorzeigematerialisten Ludwig Büchner hatte es freilich schon vor der Darwin-Rezeption geheißen, dass sich „die vorweltliche Schöpfung gar nicht als eine solche einfache Entwicklungsreihe von der Monade bis zum Menschen begreifen läßt, und daß die Vorstellung, von der ersten Pflanzenzelle bis hinauf zur Krone der Schöpfung sei immer das höhere Glied aus dem vorhergehenden niederen hervorgegangen, eine ganz unhaltbare ist. Vielmehr zeigt uns jene Wissenschaft [sc. die Paläontologie], daß die an Vollkommenheit verschiedensten Pflanzen- und Thiergruppen auf mannichfaltige Weise zu denselben Zeiten durcheinander spielen“ (Büchner 1857, 251).

180, 10 f. *jedes Wesen ist, neben ihm, auf einer gleichen Stufe der Vollkommenheit*] Nach Nägeli 1884, 567 „entspricht der Grad der Vollkommenheit, zu dem sich jedes Sinneswerkzeug [beim Menschen] ausgebildet hat, genau dem Bedürfnisse, und es giebt keines, in welchem der menschliche Organismus nicht von irgend einer Thierspecies sich weit übertroffen sähe“. Vgl. auch das Kapitel „Problem der Vervollkommnung“ bei Rolph 1884, 71–121.

180, 12–15 *der Mensch ist, relativ genommen, das missrathenste Thier, das krankhafteste, das von seinen Instinkten am gefährlichste(n) abgeirrte — freilich, mit alle dem, auch das interessanteste!*] Das Interesse am Menschen wird also pathologisch begründet: Er ist ein ganz besonders interessanter klinischer Fall, dessen Hirngespinnste Aufmerksamkeit verdienen, vgl. schon Feuerbach 1904, 26, der religiöse Phänomene, namentlich Theologie als Fälle „psychische[r] Pathologie“ behandelt. Dass der Mensch im Vergleich zu anderen Tieren Instinkte verloren habe, ist eine in der zeitgenössischen naturwissenschaftlichen Literatur verbreitete Ansicht, die beispielsweise Charles Darwin in *The Descent of Man* prominent vertreten hat, ohne diesen Sachverhalt jedoch wie N. negativ zu bewerten. Im Gegenteil führt er gerade das sozial-altruistische Verhalten des Menschen auf die tierische Gattungsgeschichte zurück, während N. (in der *Genealogie der Moral*) dieses Verhalten erst aus der jüngeren Menschheitsgeschichte heraufdämmern sieht: „Obschon der Mensch, wie er jetzt existirt, wenig specielle Instincte hat und wohl alle, welche seine frühen Urerzeuger besessen haben mögen, verloren hat, so ist dies doch kein Grund, warum er nicht von einer äusserst entfernten Zeit her einen gewissen Grad instinctiver Liebe und Sympathie für seine Genossen behalten haben sollte.“ (Darwin 1871, 1, 72).

180, 15–21 *Was die Thiere betrifft, so hat zuerst Descartes, mit verehrungswürdiger Kühnheit, den Gedanken gewagt, das Thier als machina zu verstehen: unsre ganze Physiologie bemüht sich um den Beweis dieses Satzes. Auch stellen wir logischer Weise den Menschen nicht bei Seite, wie noch Descartes that: was überhaupt heute vom Menschen begriffen ist, geht genau so weit als er machinal begriffen ist.*] Vgl. z. B. Liebmann 1880, 504 f.: „Wenn Leibnitz die ‚consecutiones bestiarum‘ für bloße Gedächtnissache, d. h. Associationsproduct, erklärt, den Thieren den *Verstand*, also die *Erkenntniß der Identität, Nichtidentität und des Causalnexus* abspricht, so scheint mir dies einer Widerlegung ebenso unwürdig, als wenn Descartes sie für blossen Maschinen erklärt, während der Mensch unter allen Erdenbewohnern allein eine ‚substantia cogitans‘ in seiner *Zirbeldrüse* herumtragen soll. Dergleichen offenbar tendenziös erfundene, /505/ widernatürliche Dogmen richten sich selbst. Die Thiere haben Verstand; und die gesuchte Grenze liegt ohne Zweifel irgendwo auf

der [...] Scala der Verstandesgrade.“ (Von „bestiarum“ bis „erfundene“ von N. mit Randstrich markiert; von ihm Unterstrichenenes kursiviert.) Liebmann sieht das Unterscheidungsmerkmal zwischen Mensch und Tier im Sprachvermögen und in der Fähigkeit, abstrakte Begriffe zu entwickeln, ohne den Tieren deshalb Verstand abzusprechen: „Die Thiere haben Verstand. Und wenn man sie für psychologische Maschinen erklärt, so ist der Mensch dies auch.“ (Liebmann 1880, 507).

Monistische Konsequenzen aus Descartes' Vorgaben zieht hingegen Höffding 1887, 12: „Descartes selbst fand nur bei den Menschen Anlass zur Annahme eines Bewusstseins; die Tiere betrachtete er als blossе Maschinen. Dies war ein Paradoxon, deutet jedoch auf eine Reform der Naturauffassung hin. Anstatt an mystisch wirkende Kräfte zu appellieren, kann jetzt, nachdem die ‚Seele‘ aus der körperlichen Welt ausgeschieden ist, eine rein mechanische Naturerklärung eingeleitet werden.“ (Vgl. auch ebd., 19, Lesespur N.s). In der Radikalisierung des Cartesianismus 180, 15–21 wird der Mensch ausschließlich maschinell begriffen. Der einst von Descartes propagierte Substanzdualismus weicht (wie schon in Julien Offray de La Mettrie's *L'homme machine* von 1748) einem Monismus, der alles Mentale als physisches Epiphänomen zu begreifen vorschlägt. Auch Heine 1861a, 115 f. stellt die entsprechende philosophische Tradition bis La Mettrie vor und notiert etwa zu Locke: „Er machte den menschlichen Geist zu einer Art Rechenkasten, der ganze Mensch wurde eine englische Maschine.“ (Ebd., 115) AC 14 legt eine materialistische Auslegung des Menschen nahe und entzieht damit der christlichen Lehre vom Menschen und seiner Anbindung an das Göttliche den Boden. Falls es keine vom Leiblichen unabhängige Seele gibt, ist die ganze Jenseitsmetaphysik hinfällig. Zum Thema NK KSA 6, 129, 25 f., zur Auseinandersetzung um den Materialismus als Weltanschauung bereits um 1850 siehe die Beiträge in Bayertz / Gerhard / Jaeschke 2007, 2.

180, 17 *machina*] In Mp XVI 4: „Mechanismus“ (KSA 14, 440).

180, 21 *ist*] In Mp XVI 4: „wird“ (KSA 14, 440).

180, 21–24 *Ehedem gab man dem Menschen als seine Mitgift aus einer höheren Ordnung den „freien Willen“: heute haben wir ihm selbst den Willen genommen, in dem Sinne, dass darunter kein Vermögen mehr verstanden werden darf.*] In seiner Opposition gegen die Lehre vom freien Willen berühren sich N.s Überlegungen mit Herzen 1887, 173–196, vgl. Wahrig-Schmidt 1988, 460.

180, 24–28 *Das alte Wort „Wille“ dient nur dazu, eine Resultante zu bezeichnen, eine Art individueller Reaktion, die nothwendig auf eine Menge theils widersprechender, theils zusammenstimmender Reize folgt: — der Wille „wirkt“ nicht*

mehr, „bewegt“ nicht mehr...] Es handelt sich um eine verkürzende Wiedergabe folgender Stelle aus Férés *Dégénérescence et criminalité*: „Les études physiologiques ont eu beau démontrer que la liberté morale, dont l’homme sain est supposé jouir, n’est qu’une fiction, et que la volonté n’est en somme qu’une résultante, une réaction individuelle, conséquence /99/ *nécessaire d’excitations multiples*, contradictoires ou concordantes, que toutes les déterminations humaines sont soumises à toutes sortes d’influences matérielles, dont les effets varient suivant le ton de l’individu, mais ne peuvent être modifiées par aucune force immatérielle; les esprits les plus éclairés continuent à raisonner en matière de responsabilité comme si le libre arbitre était démontré par des preuves objectives au-dessus de toute contestation.“ (Féré 1888, 98 f.; von N. Unterstrichenen hier kursiviert. „Die physiologischen Forschungen konnten gut zeigen, dass die moralische Freiheit, von der man annimmt, der gesunde Mensch erfreue sich ihrer, nichts als eine Fiktion ist, und dass der Wille in der Summe nichts anderes als eine Resultante, eine individuelle Reaktion, /99/ *notwendige Konsequenz vielfältiger, widersprüchlicher oder zusammenspielender Reize* ist, dass alle menschlichen Bestimmungen allen Arten materieller Einflüsse unterworfen sind, deren Wirkung gemäß der Tönung des Individuums variieren, die aber durch keine immaterielle Macht modifiziert werden können. Und doch fahren die aufgeklärtesten Geister in Sachen Verantwortung so zu rasonieren fort, als ob der freie Wille durch objektive Beweise über alle Zweifel erhaben und bewiesen wäre.“ Vgl. auch Féré 1887, 68; beide Nachweise bei Brusotti 2011).

Das in 180, 24–28 Behauptete, das N. stillschweigend von Féré übernimmt, ist mit seinen sonstigen Verlautbarungen zum „Willen zur Macht“ nur schwer zu harmonisieren: wie ließe sich ein „Wille zur Macht“ denken, wenn „Wille“ ein bloß reaktives, durch die jeweiligen Umstände („Reize“) determiniertes Vermögen, eine „Resultante“ wäre? Müsste, um den „Willen zur Macht“ als universales Prinzip anzusetzen, sich der Wille – ob nun frei oder unfrei – nicht von seiner Reizgebundenheit, von bloßer Reaktivität lösen, um ein Erstes, Unableitbares zu sein?

180, 29 f. *Ehemals sah man im Bewusstsein des Menschen, im „Geist“, den Beweis seiner höheren Abkunft, seiner Göttlichkeit]* Vgl. NK KSA 6, 295, 33–296, 6.

180, 31 f. *nach der Art der Schildkröte, die Sinne in sich hineinzuziehn]* Vgl. NL 1887/88, KSA 13, 11[64], 32, 8–11 (korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 168, 10–14): „wenn du, der Schildkröte gleich, die ihre fünf Gliedmaßen in ihre Schale zurückzieht, deine fünf Sinne in dich selber zurückziehst, so wird dir dies noch nach dem Tode zu Gunsten kommen. (D)u wirst die himmlische Seligkeit

erhalten““. Dabei handelt es sich um eine Übersetzung aus Foucher 1873, der wiederum aus der *Morale du Tirouvallouver* (Lamaire 1867) zitiert, einem hinduistischen Text, und nicht einem chinesischen, wie N. eingangs von 11[64] suggeriert: „Si à l’instar de la tortue, qui rentre ces cinq membres dans sa coquille — tu rentres en toi-même tes cinq sens, cela te vaudra la sublimité même après ta mort — car tu obtiendras la béatitude céleste.“ (Foucher 1873, 185. „Wenn du anstelle der Schildkröte, die ihre fünf Glieder in ihre Schale zurückzieht — deine fünf Sinne in dich zurückziehst, wird dies dir Erhabenheit sogar nach deinem Tod sichern — denn du wirst die himmlische Glückseligkeit erfahren.“).

181, 1 besser] In Mp XVI 4: „anders“ (KSA 14, 440).

181, 1–6 *das Bewusstwerden, der „Geist“, gilt uns gerade als Symptom einer relativen Unvollkommenheit des Organismus, als ein Versuchen, Tasten, Fehlgreifen, als eine Mühsal, bei der unnötig viel Nervenkraft verbraucht wird, — wir leugnen, dass irgend Etwas vollkommen gemacht werden kann, so lange es noch bewusst gemacht wird]* Unter dem Titel „Philosophie als *décadence*“ (wohl angeregt von Brochard 1887) bespricht N. in NL 1888, KSA 13, 14[111], 288, 18 f. (KGW IX 8, W II 5, 106, 20) die „Auflösung der griechischen Instinkte“ bei Sokrates und seiner Dialektik, die die logische Rechtfertigung der Moral gefordert habe. Dagegen setzt N. das Unbewusstsein als Vollkommenheit: „In der That gehört dieses Unbewußtsein zu jeder Art Vollkommenheit: selbst noch der Mathematiker handhabt seine Combinationen unbewußt...“ (288, 9–11 = KGW IX 8, W II 5, 106, 8–10). Hier übernimmt N. einen Gedanken aus Alexandre Herzens *Le cerveau et l’activité cérébrale* (1887, 266 f., vgl. Wahrig-Schmidt 1988, 459). Herzen wählt gleichfalls den Mathematiker als Beispiel und folgert: „en effet, *le processus mental conscient trahit une imperfection de l’organisation cérébrale*“ (Herzen 1887, 267 — „in der That verrät der bewusste mentale Prozess eine Unvollkommenheit der Gehirnorganisation“). Vgl. NK KSA 6, 72, 18–20.

Auch andere Lektüren sekundieren den Gedankengang: „Jeder Organismus producirt nur eine gewisse Menge Nervenkraft. Soweit diese nun zur geistigen Arbeit verbraucht wird, so weit wird sie den körperlichen Leistungen und der Ausbildung körperlicher Gesundheit entzogen. Je mehr aber dies der Fall ist, desto mehr schwindet die Energie des Wollens und das Streben nach dem natürlichen, die Arterhaltung fördernden Leben, nach dem Guten. So wirkt also in gewisser Weise die erhöhte Geistesthätigkeit dem Streben nach dem Guten entgegen, und es würde auch in der That das Menschengeschlecht mit der Entwicklung des Culturlebens verkommen und schlechter werden, wenn — das Prinzip der Selection nicht vorhanden wäre und keine Anpassung

stattfände.“ (Schneider 1882, 100) Den Begriff „Nervenkraft“ hat sich N. in einem Schneider-Exzerpt 1883 notiert (NL 1883, KSA 10, 7[239], 316); er kommt allerdings schon in M 173, KSA 3, 154, 12 vor. Eine weitere einschlägige Quelle ist neben Guyau 1885 (vgl. Lampl 1990, 26) überdies Rolph 1884, 179: „Es ist auch klar, dass der complicirte thierische Organismus nicht so prompt agiren könnte, wenn jeder Reiz erst den langwierigen Weg durch das Bewusstsein nehmen müsste, ehe die entsprechende Bewegung ausgelöst wird. *Die Ausschaltung des Bewusstseins* stellt sich somit als ein Vorthail für den complicirteren Organismus heraus, als eine Anpassung an *die gesteigerten Forderungen des Lebens*. Und eine Anpassung ist stets eine secundäre Erscheinung. Fällt das Bewusstsein fort, so gewinnt die Action aber nicht nur an Sicherheit und Schnelligkeit, sondern auch an Kraft, da zur Erregung des Bewusstseins ein Theil der Kraft, die sonst vollkommener zur Hauptleistung verwendet werden kann, verloren geht.“ (Von N. mehrfach am Rand markiert; von ihm Unterstrichenes hier kursiviert).

Positiv mit dem „höheren Typus“ ist „Geistigkeit“ allerdings in AC 5 verknüpft, vgl. NK 171, 27–30. An einen Geist als Widersacher der Seele im Stil von Ludwig Klages denkt N. nicht, da es bei ihm gar keine Seele gibt – dafür denkt er über die Reduktion des Geistes auf „eine Art dieses Stoffwechsels“ (EH Warum ich so klug bin 2, KSA 6, 282, 16 f.) nach.

181, 6–9 Der „reine Geist“ ist eine reine Dummheit: rechnen wir das Nervensystem und die Sinne ab, die „sterbliche Hülle“, so verrechnen wir uns – weiter nichts!...] Penzo 1986, 140 führt die Gleichung „reiner Geist“ – „reine Lüge“ auf Max Stirner zurück. N. hat schon früh Forschungsliteratur zur Kenntnis genommen, die den alten cartesianischen Substanzdualismus von Körper und Geist aufgrund geirnhysiologischer Erkenntnisse in Frage gestellt hat. So sieht beispielsweise Alexander Bain in seinem Buch *Geist und Körper* (1874, NPB 131) eine enge Verflochtenheit des bewussten Seelenlebens mit dem Gehirn. Für ihn ist Geist in der uns bekannten Form auf einen Körper angewiesen.

15–19

181, 10–185, 29 Diese Abschnitte standen ursprünglich unter der Überschrift „Begriff einer Décadence-Religion“ (KSA 14, 440), obwohl in diesen Abschnitten hauptsächlich Juden- und Christentum abgehandelt werden, und nicht etwa der ebenfalls zu den „décadence-Religionen“ (AC 20, KSA 6, 186, 6) zählende Buddhismus. Das Christentum gilt als Inbegriff einer „Décadence-Religion“.

15

Eine systematische Rekonstruktion des Abschnitts bietet Sleinis 1994, 119–122. Er empfiehlt, N.s Argumentation strategisch zu verstehen. Vgl. GD Die vier grossen Irrthümer 4–6, KSA 6, 92–95.

181, 11f. *Weder die Moral noch die Religion berührt sich im Christenthume mit irgend einem Punkte der Wirklichkeit.*] Guyau 1887, 103 f. hatte für die ursprünglichen, primitiven Religionen eine erheblich größere Wirklichkeitsnähe behauptet: „La foi, dans les religions primitives, était tout expéri-/104/mentale, physique; elle ne s’opposait pas à la croyance scientifique, qui, a vrai dire, n’existait pas. [...] On a attribué l’origine de la foi religieuse au seul besoin du merveilleux, de l’extraordinaire; nous avons déjà montré que les religions font, au contraire, ce qu’elles peuvent pour régler la marche de l’imagination, tout en l’excitant, et pour ramener l’inconnu au connu. Il faut que le merveilleux soit un moyen de rendre une chose compréhensible en apparence; il faut que l’invisible se fasse toucher du doigt.“ („Der Glaube in den primitiven Religionen war ganz experimentell, /104/ körperlich; dieser Glaube war kein Gegensatz zu den wissenschaftlichen Überzeugungen, die, um die Wahrheit zu sagen, noch gar nicht existierten. [...] Man hat den Ursprung des religiösen Glaubens einzig im Bedürfnis nach Wunderbarem, nach Besonderem gesehen; wir haben jedoch bereits gezeigt, dass die Religionen ganz im Gegenteil alles tun, was sie können, um den Gang der Einbildungskraft zu regulieren, sie aber gleichzeitig reizen, und um das Unbekannte auf das Bekannte zurückzuführen. Das Wunderbare muss ein Mittel sein, eine Sache vordergründig erfassbar zu machen; es ist notwendig, dass sich das Unsichtbare mit dem Finger berühren lässt.“) Dieser verhältnismässigen Wirklichkeitsnähe vor- und außerchristlicher Religion gegenüber bringt N. nun sein Argument in Stellung, das Christentum verleugne alle Wirklichkeit – und zwar aus „Hass gegen das Natürliche“ (181, 32). Der Gedanke von 181, 11f. kehrt in AC 47, KSA 6, 225, 20 f. wieder.

181, 12–14 *Lauter imaginäre Ursachen* („Gott“, „Seele“, „Ich“ „Geist“, „der freie Wille“ – oder auch „der unfreie“) Diese zum Grundbestand der abendländischen Metaphysik gehörenden Begriffe scheinen nicht spezifisch christlich zu sein; N. sagt auch nicht, von welchen Ursachen eine nicht-imaginäre Kausalitätslehre stattdessen auszugehen hätte. Dass der Begriff der „imaginären Ursachen“ beim späten N. flüssig bleibt, zeigt ein Blick auf GD Die vier grossen Irrthümer 4–6 und 7 (KSA 6, 92–96), wo der „freie Wille“ als eigener großer Irrtum abgehandelt wird und gerade nicht unter die „imaginären Ursachen“ subsumiert wird.

181, 14–16 *lauter imaginäre Wirkungen* („Sünde“, „Erlösung“, „Gnade“, „Strafe“, „Vergebung der Sünde“) Im Unterschied zu den „imaginären Ursa-

chen“ handelt es sich hier um typisch christliche Begriffe. Dennoch haftet der Aufzählung eine gewisse Beliebigkeit an, besteht doch nach landläufiger christlicher Vorstellung die „Gnade“ gerade in der „Erlösung“, der die „Vergebung der Sünde“ vorausgehen muss oder die selber mit dieser „Vergebung“ identisch ist. Diese drei Schlagworte haben jedenfalls einen Teil ihres semantischen Feldes gemeinsam. Das Herbeizitierte gehört zu den Dingen, die von einer der „imaginären Ursachen“, nämlich nach christlicher Auffassung von „Gott“ bewirkt werden. Eine Ausnahme macht nur die „Sünde“, der man die „Seele“, das „Ich“ oder den „freien“ (bzw. unfrei gewordenen) „Willen“ als Ursache zuordnen kann.

181, 16 f. *Ein Verkehr zwischen imaginären Wesen („Gott“ „Geister“ „Seelen“)]* Guyau 1887, 71 hält die „dépendance imaginaire“ von einem Übersinnlichen für ein Charakteristikum von Religion. „L’homme s’est placé, par l’imagination, en société avec des êtres bienfaisants ou malfaisants, d’abord visibles et tangibles, puis de plus en plus invisibles et séparés des objets qu’ils hantent voilà, avons-nous dit, le début de la religion.“ (Ebd., 82. „Der Mensch hat sich mit der Vorstellungskraft in die Gesellschaft mit Wesen begeben, die Gutes oder Schlechtes tun, zuerst sicht- und berührbar, dann zunehmend unsichtbar und getrennt von den Dingen, die sie verfolgen, so, sagten wir, war der Anfang der Religion.“).

181, 19 *eine imaginäre Psychologie]* Auch Feuerbach 1843, 130 f. verwendet den Begriff: „unsre Aufgabe ist es ja eben, zu zeigen, daß die Theologie nichts ist als eine sich selbst verborgene, als die esoterische /131/ Patho-, Anthro- und Psychologie, und daß daher die wirkliche Anthropologie, die wirkliche Pathologie, die wirkliche Psychologie weit mehr Anspruch auf den Namen: Theologie haben, als die Theologie selbst, weil diese doch nichts weiter ist, als eine imaginäre Psychologie und Anthropologie. Aber es soll der Inhalt dieser Lehre oder Anschauung — und darum ist sie eben Mystik und Phantastik — nicht Pathologie, sondern Theologie, Theologie im alten oder gewöhnlichen Sinne des Wortes sein; es soll hier das Leben eines andern von uns unterschiednen Wesens aufgeschlossen werden, und es wird doch nur unser eignes Wesen aufgeschlossen, aber zugleich wieder verschlossen, weil es das Wesen eines andern Wesens sein soll.“

181, 20–22 *Interpretationen angenehmer oder unangenehmer Allgemeingefühle, zum Beispiel der Zustände des nervus sympathicus]* Vgl. NK KSA 6, 92, 16–21. Hier werden wie in GD Die vier grossen Irrthümer 4 Lektürenotizen von Richet 1884 aus NL 1884, KSA 11, 26[92], 174 und NL 1885, KSA 11, 38[1], 596 auf die strategischen Bedürfnisse des neuen Kontextes hin justiert. Das zeitgenössische Wissen zum Sympathikus als Teil des vegetativen Nervensystems resü-

miert Brockhaus 1882–1887, 15, 403: „Der Sympathicus gibt Zweige ab zu den Blutgefäßen, zu den Lungen, dem Herzen, dem Verdauungskanal und zu allen Drüsen, also zu den Organen des sog. vegetativen Lebens, zu den vom Willen unabhängigen Organen, und beeinflusst so die Blutbewegung, die Blutverteilung, die Verdauung und die Drüsenabsonderung. Seine Unabhängigkeit vom Gehirn und Rückenmark tritt namentlich da sehr hervor, wo jene Nervencentren von Krankheiten getroffen, z. B. gelähmt werden.“

181, 22 f. *mit Hilfe der Zeichensprache religiös-moralischer Idiosynkrasie*] Die Symptome werden als Zeichen gelesen, wobei „Idiosynkrasie“ pathologisch verstanden werden soll: als krankhafte Überempfindlichkeit und Überanfälligkeit – selber schon als Nervenleiden. „Die Idiosynkrasie findet sich vorzugsweise bei Hysterie und andern Nervenleiden.“ (Brockhaus 1882–1887, 9, S. 528) Der Begriff kehrt in AC 7 (173, 33) und AC 31 (202, 12) wieder, dort im Plural, vgl. zu N.s Verwendung auch NK KSA 6, 74, 3. „Die vage Bedeutung des Begriffes (pendelnd zwischen ‚besonderer Konstitution‘, pathologischem Zustand, und ‚Konstitution‘ im allgemeinen) ließ für vielfältige Anwendungen Raum. Das so entstehende terminologische Durcheinander erreichte im 19. Jh. einen Höhepunkt“ (Kudlien 1976, 187).

181, 24 f. *eine imaginäre Teleologie („das Reich Gottes“, „das jüngste Gericht“, „das ewige Leben“)*] Guyau 1887, 82 hält das Denken in Finalursachen für ein Charakteristikum schon ursprünglicher Religionsformen: „la religion a été d’abord une explication physique des événements, surtout des événements heureux ou terribles pour l’homme, au moyen de causes agissant pour une fin, comme la volonté humaine; c’était donc à la fois une explication par les causes efficientes proprement dites et par les causes finales: la *théologie* a été un développement de la *téléologie* primitive“ („die Religion war zuerst eine physische Erklärung der Ereignisse, vor allem der für den Menschen glücklichen oder schrecklichen Ereignisse, mittels *Ursachen*, die auf einen *Zweck* hin agierten, wie der menschliche Wille; es war gleichzeitig eine Erklärung durch Wirkursachen und durch Finalursachen: die *Theologie* war eine Entwicklung der ursprünglichen *Teleologie*“). Auch Spinoza hatte scharfe Kritik am Denken in teleologischen Kategorien geäußert. N. war diese Kritik über die Lektüre des Spinoza-Bandes in Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* wohlbekannt (vgl. z. B. NL 1881, KSA 9, 11[194], 519 nach Fischer 1865, 2, 235).

181, 23 „Gewissensbiss“] Vgl. NK KSA 6, 60, 14–16.

181, 25 „das jüngste Gericht“] Vgl. NK KSA 6, 133, 16 f.

185, 26–29 *Diese reine Fiktions-Welt unterscheidet sich dadurch sehr zu ihren Ungunsten von der Traumwelt, dass letztere die Wirklichkeit wieder-*

spiegelt, während sie die Wirklichkeit fälscht, entwerthet, verneint.] Bei Roberty 1887, 266 hat sich N. eine Passage markiert, die von den Theoretikern des Unerkennbaren sagt, sie verträten die These, wonach „l'homme, pour se compléter et pour compléter le monde réel, a toujours besoin d'un monde imaginaire“ („der Mensch, um sich zu vervollständigen und um die reale Welt zu vervollständigen, immer eine imaginäre Welt nötig hat“). Nach N.s Lesart in AC 14 dichtet das Christentum nicht bloß Begriffe zu den natürlichen Welterklärungen hinzu, um sich leichter mit dieser Welt abzufinden, vermehrt also die Begriffe über Gebühr, sondern es hat mit der Wirklichkeit überhaupt keine Berührungspunkte: Es entwerfe eine Gegenwelt, in der sich nicht etwa reale und irreale Bestandteile verbänden; sie setze sich vielmehr ausschließlich aus irrealen, „imaginären“ Bestandteilen zusammen.

181, 31–182, 2 *jene ganze Fiktions-Welt hat ihre Wurzel im Hass gegen das Natürliche (– die Wirklichkeit! –), sie ist der Ausdruck eines tiefen Missbehagens am Wirklichen...*] Bei Guyau 1887, 99 hat sich N. die folgende Stelle doppelt angestrichen: „Quiconque sur terre n'aime pas assez et n'est pas assez aimé, cherchera toujours à se tourner vers le ciel: cela est régulier comme le parallélogramme des forces.“ („Wer auch immer auf der Welt nicht genügend liebt und nicht genügend geliebt wird, versucht sich immer himmelwärts zu wenden: dies ist so regelmäßig wie das Parallelogramm der Kräfte.“) Ebd., 136 zitiert Guyau Renan mit den Worten: „le sacrifice du réel à l'idéal, telle est, dit-il, l'essence de la religion“ („die Opferung des Realen an das Ideal, dies ist, sagt er, das Wesen der Religion“. N. markiert dies mit einer zweifachen Anstreichung). Den Selbsthass beschreibt Guyau 1887, 171 als treibendes (und zu überwindendes) Motiv des Asketen: „L'ascète se hait lui-même; mais il ne faut haïr personne, pas même soi; il faut comprendre et régler. La haine de soi vient d'une impuissance de la volonté à diriger les sens; celui qui se possède assez lui-même n'a pas lieu de se mépriser.“ („Der Asket hasst sich selbst; aber man sollte niemanden hassen, nicht einmal sich selbst; man sollte verstehen und regeln. Der Hass auf sich selbst kommt vom Unvermögen des Willens, die Sinne zu lenken; wer sich selbst genügend besitzt, der hat keinen Grund, sich zu verachten.“ Von N. mit Ausrufezeichen am Rand markiert.) Roberty 1887, 263 spricht von der materialistischen Religionskritik, die Religion für „terreur transcendante“ halte und die geißle (ebd., 264), dass Religion die dem Menschen so nützlichen „tendances naturelles“ verurteile, womit sie sich als etwas „d'anti-humain“ erweise.

182, 5–8 *Das Übergewicht der Unlustgefühle über die Lustgefühle ist die Ursache jener fiktiven Moral und Religion: ein solches Übergewicht giebt aber die Formel ab für décadence...*] N. begibt sich in 182, 5–8 auf die Suche nach

einer „Ursache“, die offenbar nicht imaginär sein soll. Aber auf welchen unausgewiesenen Voraussetzungen beruht diese Ursachenbehauptung? Welche Vorentscheidungen – der Glaube an das Vorhandensein einer guten, das heißt grundsätzlich lustbringenden Welt und einer grundsätzlich guten, das heißt zum Lustgewinn fähigen menschlichen Natur? – müssen getroffen sein, damit der Fiktionalismusvorwurf gegen das Christentum sticht? Wenn der Mensch „das missrathenste Thier“ (AC 14, KSA 6, 180, 12 f.) ist, woher rührt dann der Optimismus hinsichtlich einer dem Menschen prädierten Potenz, die Lust- über die Unlustgefühle dominieren zu lassen? Oder ist der Mensch gerade deswegen missraten, weil ihm dies nicht gelingt, aber doch eigentlich gelingen müsste, weil die Welt so großartig beschaffen ist? Weshalb soll das Übergewicht des Negativen nicht eine Erfahrung sein, die wirklichkeitsgemäß ist?

Die in AC 15 suggerierte, antichristliche Anthropologie erbringt den Beweis dafür nicht, dass sie wirklichkeitsnäher und illusionsloser als die christliche sei. Ist „Lust“, fragt später AC 50, denn ein „Beweis der Wahrheit“ (KSA 6, 229, 32)? „So wenig, dass es beinahe den Gegenbeweis, jedenfalls den höchsten Argwohn gegen ‚Wahrheit‘ abgiebt, wenn Lustempfindungen über die Frage ‚was ist wahr‘ mitreden.“ (Ebd., 230, 1–3) Demzufolge ist die Behauptung zu beargwöhnen, „an der Wirklichkeit leiden heisst eine verunglückte Wirklichkeit sein“ (182, 4 f.). In GT 17, KSA 1, 109, 2–4 hatte N. schon argumentiert, „die dionysische Kunst“ wolle „uns von der ewigen Lust des Daseins überzeugen: nur sollen wir diese Lust nicht in den Erscheinungen, sondern hinter den Erscheinungen suchen“.

16–19

182, 9–185, 29 Die Abschnitte 16 bis 19 verwerten die ersten vier Teile einer fünfteiligen Kurzabhandlung „Zur Geschichte des Gottesbegriffs“ in Heft W II 8, die in NL 1888, KSA 13, 17[4], 523–526 abgedruckt ist. Den fünften und letzten Abschnitt von 17[4] benutzt N. in AC nicht (später erscheint er dann dekontextualisiert als WzM² 1038). Schellong 1989, 351 bemerkt, dass dieser Abschnitt „zu sehr nur experimentellen Charakter“ gehabt habe, um in AC Aufnahme zu finden (zur Interpretation Sommer 2000a, 202 f.). Die Destruktion des jüdisch-christlichen Gottes fußt auf dem Nachweis seiner historischen Kontingenz, vgl. M 95, KSA 3, 86. Die Kritik des Gottesbegriffes in AC 16 bis 19 gibt „dem abendländischen Garanten der Unveränderlichkeit der Moral, dem monotheistischen Gott, seine Entstehungsgeschichte“ (Schmidt-Biggemann

1993, 332). Damit wird N.s Projekt einer Moralgenealogie konsequent komplettiert: Weder Moralen noch sie garantierende Götter sind ewig.

16

182, 10 f. *Zu dem gleichen Schlusse nöthigt eine Kritik des christlichen Gottesbegriffs.*] Am Ende von AC 15 stand, wenn überhaupt ein „Schluss“, dann nur der, dass das „Übergewicht der Unlustgefühle über die Lustgefühle“ „Ursache jener fiktiven Moral und Religion“ (182, 5–7) gewesen sei. Nach den in AC 16 folgenden Ausführungen ist der christliche Gott genauso wie das Christentum insgesamt aus dem Kraftverlust, aus dem Niedergang tatkräftiger Selbstgewissheit hervorgegangen. Von da her gelesen ist der „Schluss“ zwar der „gleiche“, jedoch ist nur behauptet, nicht bewiesen, dass man dazu genötigt werde. Zur Strategie des Textes gehört es wesentlich, zwischen AC 15 und AC 16 eine Verbindung herzustellen, die gedanklich außer über das Dekadenzverdikt nicht unmittelbar besteht.

182, 11–13 *Ein Volk, das noch an sich selbst glaubt, hat auch noch seinen eignen Gott. In ihm verehrt es die Bedingungen, durch die es obenauf ist, seine Tugenden*] Eine Hauptquelle für AC 16 ist eine Erläuterung Chatows in Dostojewskijs Roman *Bessy*, den N. in einer französischen Übersetzung von 1886 gelesen hat. In NL 1887/88, KSA 13, 11[346], 151 f. (KGW IX 7, W II 3, 40, 36–58–41, 26–28 u. 32–48) exzerpiert N. die in AC 16 weiter verarbeitete Passage Dostojewsky 1886a, 1, 274 f. und verquickt sie nach Ahlsdorf 1997, 197 bereits mit Überlegungen, die er bei Wellhausen gefunden hat (vgl. NK 182, 16–20). Bei Dostojewskij lauten die einschlägigen Passagen: „Les nations se forment et se meuvent en vertu d’une force maîtresse dont l’origine est inconnue et inexplicable. Cette force est le désir insatiable d’arriver au terme, et en même temps elle nie le terme. C’est chez un peuple l’affirmation constante infatigable de son existence et la négation de la mort. ‚L’esprit de vie‘, comme dit l’Ecriture, les ‚courants d’eau vive‘ dont l’Apocalypse prophétise le dessèchement, le principe esthétique ou moral des philosophes, ‚la recherche de Dieu‘, pour employer le mot le plus simple. Chez chaque peuple, à chaque période de son existence, le but de tout le mouvement national est seulement la recherche de Dieu, d’un Dieu à lui, à qui il croie comme au seul véritable. Dieu est la personnalité synthétique de tout un peuple, considéré depuis ses origines jusqu’à sa fin. On n’a pas encore vu tous les peuples ou beaucoup d’entre eux se réunir dans l’adoration commune d’un même Dieu, toujours chacun a eu sa divinité propre. Quand les cultes commencent à se généraliser, la destruction des nationalités est proche.“

Quand les dieux perdent leur caractère indigène, ils meurent, et avec eux les peuples. Plus une nation est forte, plus son dieu est distinct des autres. Il ne s'est encore jamais rencontré de peuple sans religion, c'est-à-dire sans la notion du bien et du mal. Chaque peuple /275/ entend ces mots à sa manière. Les idées de bien et de mal viennent-elles à être comprises de même chez plusieurs peuples, ceux-ci meurent, et la différence même entre le mal et le bien commence à s'effacer et à disparaître. Jamais la raison n'a pu définir le mal et le bien, ni même les distinguer, ne fût-ce qu'approximativement, l'un de l'autre; toujours au contraire elle les a honteusement confondus; la science a conclu en faveur de la force brutale. [...] Je rabaisse Dieu en le considérant comme un attribut de la nationalité? cria Chatoff, — au contraire j'élève le peuple jusqu'à Dieu. Et quand en a-t-il été autrement? Le peuple, c'est le corps de Dieu. Une nation ne mérite ce nom qu'aussi longtemps qu'elle a son dieu particulier et qu'elle repousse obstinément tous les autres; aussi longtemps qu'elle compte avec son dieu vaincre et chasser du monde toutes les divinités étrangères. Telle a été depuis le commencement des siècles la croyance de tous les grands peuples“ (Dostoïevsky 1886a, 1, 274 f. „Die Nationen entstehen und verändern sich in ihrer Tugend durch eine Kraft mit unbekanntem und unerklärbarem Ursprung. Diese Kraft ist das unstillbare Verlangen, an ein Ziel zu gelangen, und gleichzeitig negiert sie das Ziel. Dies ist bei einem Volk die unaufhörliche, unermüdliche Bejahung seiner Existenz und die Verneinung des Todes. ‚Der Geist des Lebens‘, wie die heilige Schrift sagt, die ‚Flüsse des Lebenswassers‘, denen die Apokalypse das Austrocknen prophezeit, das ästhetische oder moralische Prinzip der Philosophen, ‚die Suche nach Gott‘, um das einfachste Wort zu benutzen. Bei jedem Volk in jedem Abschnitt seiner Existenz ist das Ziel jeder nationalen Bewegung bloß die Suche nach Gott, seinem Gott, an den es glaubt, wie an den einzig wahren. Gott ist die synthetische Persönlichkeit jedes Volkes seit seinem Anbeginn bis zu seinem Ende. Man hat noch nicht alle Völker oder auch nur viele Völker gesehen, die sich in der Anbetung desselben Gottes vereint haben, jeder hatte immer seine eigene Gottheit. Wenn die Kulte allgemeiner werden, steht die Zerstörung der Nationalitäten bevor. Wenn die Götter ihre eingeborenen Eigenschaften verlieren, sterben sie und mit ihnen die Völker. Je stärker eine Nation ist, desto stärker unterscheidet sich ihr Gott von den anderen. Es hat noch niemals ein Volk ohne Religion gegeben, das heißt, ohne Begriff von Gut und Böse. Jedes Volk /275/ versteht diese Worte in seiner Art und Weise. Wenn die Vorstellung von Gut und Böse von mehreren Völkern auf dieselbe Weise verstanden wird, werden diese Völker sterben, und der Unterschied selbst zwischen Gut und Böse beginnt zu verwischen und zu verschwinden. Die Vernunft hat niemals Gut und Böse definieren können, sie konnte sie nicht einmal unterscheiden, nicht

einmal ungefähr auseinanderhalten; im Gegenteil hat sie diese immer zu ihrer Schande verwechselt; die Wissenschaft hat zugunsten der brutalen Gewalt entschieden. [...] Erniedrige ich Gott, wenn ich ihn als Merkmal der Nationalität betrachte?, schrie Chatoff, – im Gegenteil, ich erhebe das Volk auf die Höhe von Gott. Und wann war dies schon anders? Das Volk ist der Körper Gottes. Eine Nation verdient diesen Namen bloß so lange, wie sie ihren eigenen Gott hat und alle anderen Götter absolut zurückstößt; so lange wie sie mit ihrem Gott über andere Götter siegt und alle fremden Gottheiten aus der Welt jagt. Dies war seit Anbeginn der Zeit der Glaube aller großen Völker.“) N. dekontextualisiert einen fiktiven Text – der im russischen Volk das „seul peuple ‚dédifié‘“ (ebd., 276) sieht! – und benutzt ihn so, als ob es sich um eine verlässliche religionsgeschichtliche Quelle handelte – natürlich ohne in AC 16 die Herkunft zu verraten. Vgl. auch NK 183, 31 f.

182, 14 f. *es projicirt seine Lust an sich, sein Machtgefühl in ein Wesen, dem man dafür danken kann*] Damit variiert N. einen Grundgedanken der insbesondere in Feuerbachs *Wesen des Christenthums* ausgearbeiteten Projektionstheorie, wonach Gott nichts weiter als eine Projektion menschlicher Wünsche ist. Die Überlegung findet sich z. B. auch in dem für AC 20–23 benutzten Werk *Buddha* von Hermann Oldenberg: „Ein jedes Volk schafft sich seine Götter nach seinem Bilde und wird nicht minder umgekehrt durch das, was seine Götter sind, zu dem geschaffen, was es selbst ist. Ein geschichtliches Volk schafft sich Götter, die in der Geschichte ihre Macht beweisen, die seine Schlachten mitschlagen und seinen Staat mitregieren.“ (Oldenberg 1881, 54) Paul Rée zitiert diese Stelle in seiner Schrift *Die Entstehung des Gewissens* (Rée 1885, 134, Anm. 59; Rée 2004, 287, dort Anm. 58), wo er ein Kapitel (§ 21) ganz der „Menschenähnlichkeit der Götter“ widmet (Rée 2004, 285–292).

Das spezifische Motiv der Dankbarkeit – siehe 182, 16–20 – als Quelle von Religion trägt N. in sein Bild der altisraelitischen Religion ein, vgl. NK 193, 20–24.

Dieses Thema dürfte auch im Gespräch mit Lou von Salomé eine Rolle gespielt haben, jedenfalls ist es in deren Roman *Im Kampf um Gott* präsent: „Aber im Glücke würde mich nach einem Gott verlangen. Das bloße Glück, es hat etwas Gemeines und Rohes, es gleicht einem herrenlosen, gleichsam auf der Straße aufgegriffenen Gut, nach welchem Alle haschen und das der Zufall Einem unter ihnen in die Hand schiebt. [...] Es veredelt das Glück, daß wir für dasselbe danken können; und vielleicht ist es noch schwerer im Glücke als im Leide einsam zu sein.“ ([Salomé] 1885, 197 = Salomé 2007, 168).

182, 14 *sein Machtgefühl*] Vgl. 1888, KSA 13, 14[124], 306, 14–16 (KGW IX 8, W II 5, 92, 48–50): „In summa: der Ursprung der Religion liegt in den extremen

Gefühlen der Macht, welche als fremd den Menschen überraschen“. Den zentralen Machtaspekt der alten germanischen Gottesvorstellung betont Lippert 1882, 330 f. Zu den systematischen Implikationen dieser machtpsychologisierenden Überlegungen siehe Weischedel 1971, 1, 435 f.

182, 16–20 *Religion, innerhalb solcher Voraussetzungen, ist eine Form der Dankbarkeit. Man ist für sich selber dankbar: dazu braucht man einen Gott. — Ein solcher Gott muss nützen und schaden können, muss Freund und Feind sein können*] Vgl. NK 182, 14 f. Relevante religionsgeschichtliche Information zur Entwicklung des Gottesbegriffs im Alten Israel bezog N. neben der Verwertung von Dostoïevsky 1886a (siehe NK 182, 11–13) aus Wellhausens *Skizzen und Vorarbeiten*: „Nie wurde das Wort zur Mutter des Gedankens gemacht, aber die lebendige Evidenz des Gefühlten vertrug sich mit grosser Sorglosigkeit des Ausdrucks. Die Wahrhaftigkeit der Empfindung hatte auch vor Widersprüchen keine Scheu. Jahve hatte unberechenbare *Launen*, er liess sein Antlitz leuchten und zürnte man wusste nicht warum, *er schuf Gutes und schuf Böses, strafte die Sünde und verleitete zur Sünde* — der Satan hatte ihm damals noch keinen Teil seines Wesens abgenommen.“ (Wellhausen 1884, 46; von N. Unterstrichenenes hier kursiv).

In Israel kamen nach Wellhausen mit dem Verfall des davidischen Königtums und der politischen Integrität des Landes, mit den Propheten und dem Exil bald schon andere Vorstellungen auf. So heisst es — von N. am Rand markiert — über den Gott der Propheten: „Was Jahve fordert, ist Gerechtigkeit, nichts anderes; was er hasst, ist das Unrecht. Die Beleidigung der Gottheit, die Sünde, ist durchaus moralischer Natur. Mit so ungeheuerem Nachdruck war das nie zuvor betont worden. Die Moral ist es, wodurch alle Dinge Bestand haben, das allein Wesenhafte in der Welt. Sie ist kein Postulat, keine Idee, sondern Notwendigkeit und Thatsache zugleich.“ (Ebd., 48 f.) Die Entwicklung schritt — von N. am Rand mit „NB“ hervorgehoben — unaufhaltsam fort: „Die Moral sprengte, in Folge eines geschichtlichen Anlasses, die Schranken des engen Glaubens, in dem sie aufgewachsen war, und führte den Fortschritt der Gotteserkenntnis herbei. Dies ist der sogenannte ethische Monotheismus der Propheten; sie glauben *an die sittliche Weltordnung, an die ausnahmslose Geltung der Gerechtigkeit als obersten Gesetzes für die ganze Welt*. Von da aus scheinen nun die *Prärogative Israels* hinfällig zu werden.“ (Ebd., 50; von N. Unterstrichenenes kursiv).

In AC 16 ist der Volksgott die Kontrastfolie, von der sich der abstrakt-moralische Gott unvorteilhaft abhebt, was keineswegs gleichbedeutend ist mit einer „Bejahung“ dessen, was als Kontrastfolie herhält (vgl. dazu Orsucci 1996, 323). N. entwirft in AC gerade nicht das Gegenbild eines dionysischen Gottes, an den man nun anstelle des christlichen glauben solle (gegen Hirsch 1986). Vgl.

zu 182, 16–20 auch Guyau 1887, VII: „Notre sensibilité, développée par l’instinct héréditaire de sociabilité et par l’élan même de notre imagination, déborde par delà ce monde, cherche une personne, *une grande âme* à qui elle puisse s’attacher, se *confier*. Nous éprouvons dans la joie le besoin de bénir quelqu’un, dans le malheur, celui de nous plaindre à quelqu’un, de gémir, de maudire même. Il est dur de se résigner à croire que nul ne nous entend, que nul ne sympathise de loin avec nous, que le fourmillement de l’univers est entouré d’une immense solitude. Dieu est l’ami toujours présent de la première et de la dernière heure, celui qui nous accompagne partout“. (Von N. am Rand markiert, von ihm Unterstrichenes kursiviert. „Unsere Empfindsamkeit, entwickelt durch den erblichen Instinkt für Geselligkeit und die Eigendynamik unserer Vorstellungskraft, überschwemmt diese Welt, sucht eine Person, *eine große Seele*, an die sie sich hängen, der sie sich *anvertrauen* kann. Wir empfinden in der Freude die Notwendigkeit, jemanden zu preisen, im Unglück jedoch, uns bei jemandem zu beklagen, zu seufzen, sogar zu verfluchen. Es ist schwierig sich einzugestehen, dass niemand uns hört, dass niemand von Ferne mit uns mitfühlt, dass das Gewusel des Universums umgeben ist von einer immensen Einsamkeit. Gott ist der Freund, der immer da ist von der ersten bis zur letzten Stunde, der uns überall hin begleitet.“).

182, 16 f. *Religion, innerhalb solcher Voraussetzungen, ist eine Form der Dankbarkeit.*] In NL 1884, KSA 11, 26[4], 151 hatte sich N. notiert: „Die Menschen lieben aus Dankgefühl, aus überströmendem Herzen, weil man dem Tode entronnen ist‘ Lagarde p. 54. gegen die ‚Humanität‘“. Die fragliche Stelle steht in Paul de Lagardes „Bericht“ *Über die gegenwärtige lage des deutschen reichs*: „das ethische handeln erwächst aus dem dankgeföhle für die durch gott und dessen boten zu teil gewordene, über das physische dasein hinaus hebende förderung des vor der berührung mit gottes aposteln nur im keime vorhanden gewesen geistigen lebens“ (Lagarde 1876, 54 = Lagarde 1878, 1, 110). Bei der Wiederaufnahme des Gedankens in AC geht es nicht um Dankbarkeit für die bloße Existenz, sondern in Verquickung mit den Überlegungen von Dostojewskij und Wellhausen um Dankbarkeit für die ganz konkret umrissene Existenz jenes starken Volkes, das dankbar ist. Die Pointe besteht darin, dass jener von Lagarde noch selbstverständlich vorausgesetzte Gott lediglich ein menschliches Konstrukt ist, eigens erfunden, um dieses „Dankgefühl“ auszuleben. Zur Interpretation vgl. Sommer 1998b, 187–189.

182, 20 f. *man bewundert ihn im Guten wie im Schlimmen*] Vgl. die sehr ähnliche Formulierung in GT Versuch einer Selbstkritik 5, KSA 1, 17, 12–18, die (auf dem Hintergrund von Platons Demiurgen-Mythos im *Timaos*) die Nähe von Gott und Künstler in N.s Vorstellungswelt augenfällig macht: „In der That,

das ganze Buch kennt nur einen Künstler-Sinn und -Hintersinn hinter allem Geschehen, — einen ‚Gott‘, wenn man will, aber gewiss nur einen gänzlich unbedenklichen und unmoralischen Künstler-Gott, der im Bauen wie im Zerstören, im Guten wie im Schlimmen, seiner gleichen Lust und Selbstherrlichkeit inne werden will“.

182, 21–23 *Die widernatürliche Castration eines Gottes zu einem Gotte bloss des Guten läge hier ausserhalb aller Wünschbarkeit.*] Zum Gebrauch der Kastrationsmetapher vgl. NK KSA 6, 83, 2–4 u. 143, 20–22. Wann ist eine Kastration nicht „widernatürlich“? Demgegenüber hatte Guyau 1887, VIII die Herausbildung einer moralischen Gottesvorstellung für ein positives Anzeichen der Gattungsentwicklung gehalten: „Plus tard se produisit une conception supérieure; l’homme, en grandissant, grandit son Dieu, il lui donna un caractère plus moral: *ce dieu est le nôtre*.“ (Kursiviertes von N. unterstrichen; am Rand mit Ausrufezeichen markiert. „Später entstand ein höheres Konzept; während der Mensch wuchs, wuchs auch sein Gott, der Mensch gab ihm einen moralischen Charakter, *dieser Gott ist der unsere*.“) AC 16 interpretiert die Entwicklung des Gottesbegriffs nicht wie in der damaligen Religionswissenschaft üblich als eine Aufstiegs-, sondern als eine Verfallsgeschichte. Der Gott des Christentums ist keinesfalls — wie selbst noch für Feuerbach — die höchste Form des sich objektivierenden Gattungsbewusstseins, sondern im Gegenteil seine äußerste Degenerationsform.

182, 25 f. *Was läge an einem Gotte, der nicht Zorn, Rache, Neid, Hohn, List, Gewaltthat kannte?*] Die Diagnose, dass Israels ambivalenter Stammesgott schließlich zu einem rückhaltlos guten Gott werde, deckt sich teilweise mit Wellhausen (vgl. z. B. 1887, 164, 168 u. 218). Jedoch wird im Judentum für Wellhausen „Jahve zwar zum Weltgott, aber er bleibt weiterhin ‚zornig‘ und verspricht weiterhin die Vollstreckung seiner Rache“ (Ahlsdorf 1990, 201, vgl. Wellhausen 1884, 48 f. u. 1883, 443).

182, 29–183, 2 *Freilich: wenn ein Volk zu Grunde geht; wenn es den Glauben an Zukunft, seine Hoffnung auf Freiheit endgültig schwinden fühlt; wenn ihm die Unterwerfung als erste Nützlichkeit, die Tugenden der Unterworfenen als Erhaltungsbedingungen in’s Bewusstsein treten, dann muss sich auch sein Gott verändern.*] N. hat unter dem Eindruck der Lektüre von Wellhausen und Renan offenbar das Judentum des Babylonischen Exils und die Zeit danach vor Augen.

183, 3 f. *„Frieden der Seele“*] Vgl. NK KSA 6, 84, 21–23.

183, 6 wird Gott für Jedermann] Vgl. Wellhausen 1884, 87, wonach „*der Schwerpunkt des Judentums*“ „im Individuum“ gelegen hat: „*Aus zerstreuten Elementen war es gesammelt, es beruhte auf der Arbeit des Einzelnen, sich selbst zum Juden zu machen*“ (Kursiviertes von N. unterstrichen).

183, 6–13 wird Privatmann, wird Kosmopolit... Ehemals stellte er ein Volk, die Stärke eines Volkes, alles Aggressive und Machtdurstige aus der Seele eines Volkes dar: jetzt ist er bloss noch der gute Gott... In der That, es giebt keine andre Alternative für Götter: entweder sind sie der Wille zur Macht – und so lange werden sie Volksgötter sein – oder aber die Ohnmacht zur Macht – und dann werden sie nothwendig gut...] N. greift hier wiederum Dostöevsky 1886a, 1, 274–276 auf, hat aber im Unterschied zu dessen Romanfigur Chatow kein Interesse daran, das russische als das eigentliche Gottesvolk herauszustellen, sondern will eine allgemeine Dekadenzdiagnose stellen. Die Quelle ist wiedergegeben in NK 182, 11–13.

183, 12 Volksgötter] Vgl. NK 183, 31 f.

17

183, 20 f. Sie heissen sich selbst nicht die Schwachen, sie heissen sich „die Guten“...] Die Beobachtung, bezogen auf die Propheten des Alten Testaments, steht bei Renan 1867, 187 f. (1863, 180 f.) und ist von N. exzerpiert worden: „Les prophètes, vrais tribuns et, on peut le dire, les plus hardis des tribuns, avaient tonné sans cesse contre les grands et établi une étroite relation entre les mots de ‚pauvre, doux, humble, pieux(‘) et de relation entre les mots ‚riche, impie, violent, méchant‘.“ (NL 1887/88, KSA 13, 11[405], 186, korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 8, 12–18. „Die Propheten, wahre Tribunen und, dies kann man sagen, die mutigsten der Tribunen, hatten ohne Unterlass gegen die Großen gedonnert und eine enge Verbindung zwischen den Worten ‚arm, sanft, bescheiden, fromm‘ und den Worten ‚reich, gottlos, gewalttätig, böse‘ geschaffen.“) N. hat die Stelle bereits in JGB 195, KSA 5, 117 verwendet.

183, 21–27 Man versteht, ohne dass ein Wink noch Noth thäte, in welchen Augenblicken der Geschichte erst die dualistische Fiktion eines guten und eines bösen Gottes möglich wird. Mit demselben Instinkte, mit dem die Unterworfenen ihren Gott zum „Guten an sich“ herunterbringen, streichen sie aus dem Gotte ihrer Überwinder die guten Eigenschaften aus; sie nehmen Rache an ihren Herrn, dadurch dass sie deren Gott verteufeln.] Vgl. NK 182, 29–183, 2. N. scheint

mit Wellhausen anzunehmen, der Dualismus habe sich erst in nachexilischer Spätzeit bei den Juden herausgebildet, vgl. z. B. Wellhausen 1884, 96: „Ein Schritt weiter führte dazu, dass der Kampf des irdischen Dualismus in den Lüften vorgespielt wurde, von den Engeln als Vertretern der Mächte und Nationen. Auch dem Satan wurde in diesem Kampfe eine Stelle zugewiesen; während er zunächst bloss der von Gott selbst bestellte Ankläger war, in dieser Eigenschaft auch die Sünden der Juden vor dem Stuhle Gottes geltend machte und dadurch die richterliche Entscheidung zu ihren Gunsten aufhielt, wurde er zuletzt, indessen erst ziemlich spät und noch nicht im Buche Daniel, zum selbständigen Führer der widergöttlichen Macht, kraft der Identifizierung der Sache Gottes und der Juden.“ (Vgl. auch Lippert 1882, 96–111.) In NL 1887/88, KSA 13, 11[287], 112 notiert N. (korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 88, 2–10, im Folgenden zunächst in der ursprünglichen Fassung wiedergegeben): „In den Begriff der Macht, sei es eines Gottes, sei es eines Menschen, ist immer zugleich die Fähigkeit zu nützen und die Fähigkeit zu schaden eingerechnet. So bei den Arabern; so bei den Hebräern. / Es ist ein verhängnisvoller Schritt, wenn man dualistisch die Kraft zum Einen von der zum Anderen trennt... und verschiedene Personen substituiert.“

In der von N. überarbeiteten Fassung lautet dieselbe Passage nach KGW IX 7, W II 3, 88, 2–12: „In den Begriff der Macht, sei es eines Gottes, sei es eines Menschen, ist immer zugleich die Fähigkeit zu nützen und die Fähigkeit zu schaden eingerechnet. So bei den Arabern; so bei den Hebräern. So bei allen stark gerathenen Rassen. / Es ist ein verhängnisvoller Schritt, wenn man dualistisch die Kraft zum Einen von der zum Anderen trennt... Damit wird die Moral zur Giftmischerin des Lebens...“ Der erste Abschnitt paraphrasiert hier Wellhausen 1887, 218, der zweite hingegen, soweit er von der Moral als „Giftmischerin des Lebens“ spricht und das Ganze in ein Dekadenzmodell einbaut, ist die genuine Zutat N.s.

183, 29–184, 2 *Wie kann man heute noch der Einfalt christlicher Theologen so viel nachgeben, um mit ihnen zu dekretiren, die Fortentwicklung des Gottesbegriffs vom „Gotte Israels“, vom Volksgotte zum christlichen Gotte, zum Inbegriff alles Guten sei ein Fortschritt? — Aber selbst Renan thut es. Als ob Renan ein Recht auf Einfalt hätte!* N. distanziert sich hier scharf von der liberalen Theologie, die im Christentum einen humanistischen Gottesbegriff entwickelt sehen will, welcher sich vom jüdischen Stammesgott positiv unterscheide (vgl. Santaniello 1994, 122–134). N. bezieht sich bei Renan wohl auf Stellen wie die folgende: „Le Dieu de Jésus n'est pas le despote partial qui a choisi Israël pour son peuple et le protège envers et contre tous. C'est le Dieu de l'humanité. Jésus ne sera pas un patriote comme les Macchabées, un théocrate comme

Juda le Gaulonite. S'élevant hardiment au-dessus des préjugées de sa nation, il établira l'universelle paternité de Dieu.“ (Renan 1863, 78. „Der Gott Jesu ist nicht der parteiische Despot, der Israel als sein Volk gewählt hat und es gegen alle verteidigt. Er ist der Gott der Menschlichkeit. Jesus wird kein Patriot sein wie die Makkabäer, kein Theokrat wie Judas der Galiläer. Indem er sich mutig über die Vorurteile seiner Nation stellte, wird er die universelle Vaterschaft Gottes aufrichten.“) Im Unterschied zu N. löst Renan diesen humanitären, universalisierten Gott von den jüdischen Vorstellungen ab und deklariert ihn als exklusive Erfindung Jesu. („Une haute notion de la divinité, qu'il ne dut pas au judaïsme, et qui semble avoir été de toutes pièces la création de sa grande âme, fut en quelque sorte le principe de toute sa force.“ Renan 1863, 74. „Ein hoher Begriff von Gott, den er nicht dem Judentum verdankte und die in jeder Hinsicht eine Schöpfung seiner großen Seele gewesen zu sein scheint, war in gewisser Weise das Prinzip seiner ganzen Stärke.“) Eine derartige schöpferische Originalität streitet N. Jesus ab; er betrachtet die Entwicklung des Gottesbegriffes vom israelitischen Stammesgott über den exilischen und nachexilischen Gott der Erwählten bis hin zum universalen christlichen Gott vielmehr als eine notwendige und schlüssige Abfolge in der Geschichte der Dekadenz.

183, 31f. *Volksgotte*] Wellhausen gebraucht den Ausdruck, vgl. z. B. Wellhausen 1887, 184: „Bei den Hebräern hat der Volksgott die Fülle der Göttlichkeit aufgesogen ohne sein Wesen als Volksgott und seinen dadurch bedingten historisch-realistischen Inhalt aufzugeben.“ Zum Thema eingehend Orsucci 1996, 322–325, ferner Orsucci 2011. Bei Wellhausen 1884, 44 waren „[n]icht Gott und Welt, nicht Gott und Mensch, sondern Gott und Volk [...] die Correlata“. Jahve als Weltgott stelle eine kompensatorische Erfindung der Propheten nach dem politischen Zusammenbruch in den Königreichen von Juda und Israel dar: „Jahves Machtbereich geht über sein eigenes Volk hinaus, ihm gehorcht die ganze Welt. So bleibt das Vertrauen bestehen, auch wenn das Volk unterzugehen droht – was normalerweise zur Folge gehabt hätte, dass, wie Wellhausen es so drastisch formuliert, die Götter in der ‚Rumpelkammer‘ gelandet wären.“ (Ahlsdorf 1990, 194 nach Wellhausen 1884, 49) Dieser Gott erweitert nach Wellhausen zunächst „zwar seinen Machtbereich, aber er bleibt ein Gott der Juden, dem es weiterhin nur um sein eigenes auserwähltes Volk geht, und dieses erhält er auch als Volk. Zumindest in diesem Punkt geht N. deshalb über Wellhausen hinaus, seine Version des Gottes der Juden wird in AC 16 einen Schritt zu schnell zum christlichen Gott für alle Menschen.“ (Ahlsdorf 1990, 185) Götter als synthetischen Ausdruck eines Volkscharakters hatte N. auch in Dostojewskijs *Bessy* dargestellt gefunden; eine Darstellung, die er in AC 16 und 17 mit Wellhausen und Renan kontaminiert, vgl. NK 182, 11–13.

184, 3–22 Wenn die Voraussetzungen des aufsteigenden Lebens, wenn alles Starke, Tapfere, Herrische, Stolze aus dem Gottesbegriffe eliminirt werden, wenn er Schritt für Schritt zum Symbol eines Stabs für Müde, eines Rettungsankers für alle Ertrinkenden heruntersinkt, wenn er Arme-Leute-Gott, Sünder-Gott, Kranken-Gott *par excellence* wird, und das Prädikat „Heiland“, „Erlöser“ gleichsam übrig bleibt als göttliches Prädikat überhaupt: wovon redet eine solche Verwandlung? eine solche Reduktion des Göttlichen? – Freilich: „das Reich Gottes“ ist damit grösser geworden. Ehemals hatte er nur sein Volk, sein „auserwähltes“ Volk. Inzwischen gieng er, ganz wie sein Volk selber, in die Fremde, auf Wanderschaft, er sass seitdem nirgendswo mehr still: bis er endlich überall heimisch wurde, der grosse Cosmopolit, – bis er „die grosse Zahl“ und die halbe Erde auf seine Seite bekam. Aber der Gott der „grossen Zahl“, der Demokrat unter den Göttern, wurde trotzdem kein stolzer Heidengott: er blieb Jude, er blieb der Gott der Winkel, der Gott aller dunklen Ecken und Stellen, aller ungesunden Quartiere der ganzen Welt!... Sein Weltreich ist nach wie vor ein Unterwelts-Reich, ein Hospital, ein Souterrain-Reich, ein Ghetto-Reich...] Biser 1982, 31 f. vergleicht damit die folgende Passage in Heines *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*: „Wir sahen ihn [sc. den alten Gott] auswandern nach Rom, der Hauptstadt, wo er aller Nationalvorurtheile entsagte, und die himmlische Gleichheit aller Völker proklamierte, und mit solchen schönen Phrasen gegen den alten Jupiter Opposition bildete, und so lange intriguierte bis er zur Herrschaft gelangte, und vom Capitele herab die Stadt und die Welt, urbem et orbem, regierte – /178/ Wir sahen, wie er sich noch mehr vergeistigte, wie er sanftselig wimmerte, wie er ein liebevoller Vater wurde, ein allgemeiner Menschenfreund, ein Weltbeglucker, ein Philanthrop – es konnte ihm Alles Nichts helfen. – / Hört Ihr das Glöckchen klingeln? Kniert nieder – Man bringt die Sakramente einem sterbenden Gotte.“ (Heine 1861a, 177 f.).

184, 7 f. *Arme-Leute-Gott, Sünder-Gott, Kranken-Gott par excellence*] Schon der heidnische Christentumsgegner Kelsos hatte die prekäre Nähe von Kranken und Wahnsinnigen zum christlichen Gott kritisiert (Origenes: *Contra Celsum* IV, 18), vgl. zu N.s möglicher Kelsos-Lektüre Sommer 2000a, 186, Fn. 55.

184, 22 *ein Hospital*] Vgl. NK KSA 6, 137, 18–20, Wahrig-Schmidt 1988, 435–437, Wahrig-Schmidt 1992 und Sommer 2000a, 194 f. Schon Seneca (*Epistulae morales ad Lucilium* 27 und 68) beschreibt die Welt als Krankenhaus; die Vorstellung könnte N. nicht nur bei Goethe und in der Romantik begegnet sein, sondern etwa auch bei Bauer 1877, 36.

184, 22 *Souterrain-Reich*] Es liegt nahe, bei der Wendung „Souterrain-Reich“, in dem der christliche Gott herrsche, an Dostojewskij und seinen unter dem französischen Titel *L'esprit souterrain* erschienenen Erzählband zu denken

(Dostoïevsky 1886b), von dessen Lektüre N. Overbeck am 23. 02. 1887 enthusiastisch berichtet (KSB 8, Nr. 804, S. 27 f., vgl. zu N.s Entdeckung dieses editorisch zweifelhaften Textes Miller 1973b). Dass N. von Dostojewskij und Tolstoi für seine Schilderung jener Welt, auf der das Christentum gewachsen ist, wichtige Anregungen empfangen hat, verhehlt er nicht, sondern spricht offen von einer „seltsamen und kranken Welt, in die uns die Evangelien einführen — eine Welt, wie aus einem russischen Romane“ (AC 31, KSA 6, 201, 30–32) —, und bedauert, „dass nicht ein Dostojewsky in der Nähe dieses interessantesten *décadent* [sc. Jesus] gelebt hat, ich meine Jemand, der gerade den ergreifenden Reiz einer solchen Mischung von Sublimem, Krankem und Kindlichem zu empfinden wusste“ (ebd., KSA 6, 202, 14–17). Im zitierten Brief berichtet N. wesentlich weniger wohlwollend auch von seiner Renan-Lektüre (KSB 8, S. 28), obgleich eine Analyse von AC zeigt, wie sehr N. der *Vie de Jésus* verpflichtet bleibt (auch indem er mit AC nach Shapiro 1982, 217–219 historiographisch einen pointierten Gegenentwurf vorlegt).

Der erste Satz in der *Introduction* von Renans Werk evoziert nun gerade das Dunkle, Untergründige, Souterrane der Epoche, in der das Christentum entsteht: „Une histoire des ‚Origines du Christianisme‘ devrait embrasser toute la période obscure, et, si j’ose le dire, souterraine, qui s’étend depuis les premiers commencements de cette religion jusqu’au moment où son existence devient un fait public, notoire, évident aux yeux de tous.“ (Renan 1863, III. „Eine Geschichte über die ‚Ursprünge des Christentums‘ müsste die gesamte undurchsichtige und, ich wage zu sagen, unterirdische Periode umfassen, die sich von den Anfängen dieser Religion bis zu dem Moment erstreckt, in welchem ihre Existenz eine öffentliche Tatsache wurde, bekannt und offenkundig vor aller Augen.“) N. meint beim „Souterrain-Reich“ des christlichen Gottes jedoch nicht die Dunkelheit, die über den Ursprüngen des Christentums liegt, sondern es ist die Ursprungsgeschichte selber, die sich in sozialen Unterweltsgefilten, beherrscht von Herdeninstinkt und Sklavenmoral, abspielen soll (vgl. Feuerbach 1904, 294: „Die Nacht ist die Mutter der Religion“). Und etwas Ähnliches klingt in Renans Eingangssatz ebenfalls an: nicht bloß „obscure“ sei diese Periode, vielmehr „si j’ose le dire, souterraine“. Auch Renan muss zunächst zu den kleinen Leuten herabsteigen, was ihm sein Jesus insofern vergilt, als er nach Renans Einschätzung eine sentimentalisch-moralische Wende in der Weltgeschichte vollbringt, die sehr weite Kreise zieht und das „Souterrain-Reich“ überwindet. Bei N. werden hingegen die Möglichkeitsbedingungen dieses Reiches in der Geschichte des Christentums ständig reproduziert: Das „Souterrain-Reich“ ginge erst mit dem Christentum unter. Vgl. NK 188, 10 f.

184, 22 f. *Und er selbst, so blass, so schwach, so décadent...*] In dieser Schilderung von Gottes Dekadenz in AC 17 sieht Wahrig-Schmidt 1988, 455 f. einen deutlichen Einfluss Férés (1887 u. 1888).

184, 23–31 *Selbst die Blassesten der Blassen wurden noch über ihn Herr, die Herrn Metaphysiker, die Begriffs-Albinos. Diese spannen so lange um ihn herum, bis er, hypnotisirt durch ihre Bewegungen, selbst Spinne, selbst Metaphysicus wurde. Nunmehr spann er wieder die Welt aus sich heraus — sub specie Spinozae —, nunmehr transfigurirte er sich ins immer Dünnere und Blässere, ward „Ideal“, ward „reiner Geist“, ward „absolutum“, ward „Ding an sich“... Verfall eines Gottes: Gott ward „Ding an sich“...* N. nimmt hier Überlegungen auf aus NL 1888, KSA 13, 16[55], [56] u. [58], 504 f.

184, 25–28 spielt auf die Überformung des Gottesbegriffes bei den griechischen und später den lateinischen Kirchenvätern bis hin zu den Scholastikern an, „die vom IV(.) Jh. an das Christenthum auf den Weg einer absurden Metaphysik drängen“ (NL 1887/88, KSA 13, 11[397]184, 13–15, korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 10, 2–4). Hier wiederum handelt es sich um eine Paraphrase von Renan 1863, 444: „Les moins chrétiens des hommes furent, d’une part, les docteurs de l’Église grecque, qui, à partir du IV^e siècle, engagèrent le christianisme dans une voie de puériles discussions métaphysiques, et d’une autre part, les scolastiques du moyen âge latin“. („Die am wenigsten christlichen Menschen waren einerseits die Lehrer der griechischen Kirche, die ab dem 4. Jahrhundert das Christenthum in einen Weg der kindischen metaphysischen Diskussionen drängten, und andererseits die Scholastiker des lateinischen Mittelalters“).

Die *species aeternitatis*, die Ewigkeitsperspektive, unter der Spinoza die Natur angesehen hatte, mutiert 184, 28 zur *species Spinozae*. Spinoza wird zum Prototyp der metaphysischen „Begriffs-Albinos“ (184, 25), die den christlichen Gott endgültig zum „Ding an sich“ (184, 31) transformierten. Damit ist noch das letzte „göttliche[.] Prädikat“ weggefallen, auf dem die Christen bestanden hatten: „Heiland“, „Erlöser“ (184, 8 f.). Zu Gott als Spinne siehe NK 185, 2 f., zur Assoziation von Spinne und Metaphysik NK 177, 32–178, 1. In AC 17 lebt die Spinnenmetaphorik auch von der Alliteration Spinne / Spinoza. Spinoza wird als metaphysischer Blutsauger bereits in FW 372, KSA 3, 624 unter Verdacht gestellt. Bei Fragen der Hypnose ist Braid 1882 die N. inspirierende Lektüre.

184, 29 *ward „Ideal“*] Vgl. NK KSA 6, 61, 4 f.

184, 31 *Gott ward „Ding an sich“*] Vgl. Oldenberg 1881, 60: „Das Ding an sich als solches wäre denn doch selbst für den Inder ein allzu unconcreter Gott gewesen. So personificirte das Neutrum sich zu einem Masculinum, aus dem Brahma wurde der Gott Brahman, der ‚Ahnherr aller Welt‘, das erstgeborne unter den Wesen.“ Zum „Ding an sich“ vgl. NK KSA 6, 130, 1–3.

18

185, 2 f. *Gott als Spinne*] Vgl. NK 184, 23–31 und Menzel 1870, 1, 42 (auf derselben Seite werden auch die Hyperboreer behandelt): „Im indischen *Oupnakhat* III. 67. IV. 80. spinnt Gott als Spinne alles aus sich heraus. Noch Eriugena, de div. nat. 3. theilt diese Vorstellung und glaubt, wie Gott alles aus sich habe hervorgehen lassen, so werde er auch alles wieder in sich hineinziehen.“ Die Spinne gilt als Hinter-, ein Unterweltswesen, deren Netzen man sich schwerlich entzieht. Der mit der Spinne gleichgesetzte Gott ist zwar der Gott der Ohnmächtigen, hat aber seine Netze überall. Bekanntlich wollte derjenige, den man für den Sohn jenes Spinnengottes hielt, die Fischer, die am galiläischen See ihre Netze auswarfen, zu „Menschenfischern“ machen (Matthäus 4, 19): „Hybris ist unsre Stellung zu Gott, will sagen zu irgend einer angeblichen Zweck- und Sittlichkeits-Spinne hinter dem grossen Fangnetz-Gewebe der Ursächlichkeit — wir dürften wie Karl der Kühne im Kampfe mit Ludwig dem Elften sagen ‚je combats l’universelle araignée‘“ (GM III 9, KSA 5, 357, 26–30. Die Quelle für diese Information zu Karl dem Kühnen, dass er im französischen König die universelle Spinne bekämpfe, ist Paul de Saint-Victors Aufsatzband *Hommes et dieux* — Saint-Victor 1867, 144). Gott wird selber zum Metaphysiker, zur Spinne, weil sich die Metaphysiker seiner angenommen haben, vgl. auch NK 177, 32–178, 1.

Die Spinne schafft Verbindungen zwischen Dingen, die nichts miteinander zu tun haben, knüpft Kausalitäten, die es in der Welt nicht gibt, sondern die erst durch das moralisch-metaphysische Netz ermöglicht werden: „Für die Spinne ist die Spinne das vollkommenste Wesen; für den Metaphysiker ist Gott ein Metaphysiker: das heißt, er spinnt...“ (NL 1888, KSA 13, 16[58], 505). Bei Lichtenberg hatte es geheißen — und N. hatte diese Stelle am Rande rot markiert: „Wir müssen glauben, dass Alles eine Ursache habe, so wie diese Spinne ihr Netz spinnt, um Fliegen zu fangen. Sie thut dieses, ehe sie weiss, dass es Fliegen in der Welt gibt.“ (Lichtenberg 1867, 1, 107, vgl. Stingelin 1996, 181) In Heines *Romantischer Schule* heißt es: „In einem abgelegenen Kirchwinkel lag es lauernd, das Christenthum, wie eine Spinne, und sprang dann und wann hastig hervor, wenn es ein Kind in der Wiege oder einen Greis im Sarge erhaschen konnte.“ (Heine 1869, 240).

185, 3 *Gott als Geist*] Vgl. z. B. Kaftan 1888, 400: „Gott ist nach christlichem Glauben überweltlicher persönlicher Geist. Mit diesem Glauben von Gott steht und fällt die christliche Religion“.

185, 5 f. *Pegel des Tiefstands in der absteigenden Entwicklung des Götter-Typus*] Auch Feuerbach 1904, 163 will die „Entwicklungs-, d. i. Krankheitsgeschichte

Gottes“ darstellen, fügt aber in einer Parenthese hinzu: „Entwicklungen sind Krankheiten“.

185, 11f. *der Wille zum Nichts heilig gesprochen!...*] In NL 1888, KSA 13, 17[4]3, 525, 9–12 folgt darauf: „So weit haben wir's gebracht!... / Weiß man es noch nicht? das Christenthum ist eine nihilistische Religion – um ihres Gottes willen...“ Die ausdrückliche Identifikation des Christentums als nihilistischer Religion fehlt bei der Erörterung der Entwicklung des Gottesbegriffs in AC 16 bis 19, wird aber in AC 20, KSA 6, 186, 5 ausgesprochen.

19

Der Abschnitt ähnelt jenen Texten, die von der Forschung aus dem Nachlass als Belege für eine Neubelebung des Göttlichen beim späten N. herangezogen wurden. Diese sogenannten „Auferstehungstexte“ scheinen eine immoralistische Überwindung der „Gott-ist-todt“-Diagnose in FW 125, KSA 3, 480–482 anzudeuten und einen dionysisch-herakliteischen Gott jenseits von Gut und Böse zu postulieren (vgl. die abwägenden Erörterungen bei Margreiter 1978 u. 1991 sowie Striet 1998). Dagegen ist einzuwenden, dass die Annahme eines solchen späten Theismus sich einerseits mit den von N. publizierten und zur Publikation vorgesehenen Texten schwerlich zur Deckung bringen lässt, und dass sie andererseits dazu verführt, die erdrückenden Zeugnisse für N.s Atheismus als Selbstverfehlung hinzustellen. AC 19 charakterisiert es nur als bedenklichen Mangel an schöpferischer Phantasie, dass „die starken Rassen“ „keinen Gott mehr geschaffen“ (185, 14 u. 22) hätten. Nach AC 16 dient die Gotteserfindung einem Volk dazu, sein Selbstbewusstsein, seine Identität zu konstituieren und zum Ausdruck zu bringen; sie ist rein funktional. Die metareligiöse Reflexion in AC 16 bis 19 stellt das Illusionäre und Fiktionäre jeder Gotteskonstruktion qua Konstruktion eines höchsten Wertes heraus: Sie mag nützlich sein, „wahr“ ist sie darum nicht.

185, 14–18 *Dass die starken Rassen des nördlichen Europa den christlichen Gott nicht von sich gestossen haben, macht ihrer religiösen Begabung wahrlich keine Ehre, um nicht vom Geschmacke zu reden. Mit einer solchen krankhaften und altersschwachen Ausgeburth der *décadence* hätten sie fertig werden müssen.*] Hellwald 1877a, 2, 8f. erzählt die Missionsgeschichte mit anderem Akzent: „In Betreff der Grundanschauung des Christenthums standen die germanischen Völker, Angelsachsen, Deutsche und Nordländer, in vollständiger Uebereinstimmung mit einander. Sie gehen aus von einem /9/ allerdings einseitigen, oft recht unbändigen, immer aber kräftigem Persönlichkeitsgeföhle. Männlich

energischer Wille, Freiheit, Ehre, Keuschheit sind hoch geachtet; das Haus und die Heimath mit der sie umgebenden Natur liebt man. Dies war der Fruchtboden, in welchen die Saat des Evangeliums fiel. Daher das Christusbild, wie es sich dem germanischen Gemüthe eingeprägt hat, wie es aus der christlichen Dichtung uns entgegen leuchtet: Christus der Heldenkönig, tapfer, mannesmuthig, huldvoll und aufopfernd. Dem entspricht das Bild des Christenvolkes als eines mannhaften Heergefolges, dessen Beruf ist, Streiter des Herrn Christi zu sein (denn das Christenleben ist ein Kampf), und dessen Ehre in seiner Treue steht.“ Religionsgeschichtlich bezieht sich 185, 14–18 auf die Christianisierung der Germanen (vgl. auch NK KSA 6, 99, 17–32), und ist nicht frei von den ideologischen Voreingenommenheiten, die schon auf Tacitus zurückgehen. Dieser hatte in seiner *Germania* die Stämme nördlich der römischen Reichsgrenzen wie hier N. einer dekadenten Mittelmeerwelt gegenübergestellt. Vom Römischen Reich — diesem angeblich „bewunderungswürdigsten Kunstwerk des grossen Stils“ (AC 58, KSA 6, 246, 2) — schweigt AC 19 (ausführlich dazu Sommer 2000a, 199–201). Die antichristliche Negation des Christlichen ist vielfältig, multiperspektivisch. Daher können historische Größen wie die Germanen oder das Römische Reich unterschiedlich kontextualisiert werden, ohne dass N. dadurch ein überzeugter Verfechter des römischen Imperialismus oder der germanischen Ursprünglichkeit würde. Eine wichtige Quelle für N.s Bild von der Christianisierung der Germanen ist Lippert 1882, vgl. NK 189, 8–12.

185, 16 f. *um nicht vom Geschmacke zu reden*] Vgl. FW 132, KSA 3, 485, 14 f.: „Gegen das Christenthum. — Jetzt entscheidet unser Geschmack gegen das Christenthum, nicht mehr unsere Gründe.“

185, 21 f. *sie haben seitdem keinen Gott mehr geschaffen!*] Vgl. Guyau 1887, 420: „Il serait peut-être moins difficile encore de créer que d’anéantir, de faire Dieu que de le tuer.“ („Es wäre vielleicht weniger schwierig zu schöpfen als zu vernichten, Gott zu machen als ihn zu töten.“).

185, 24 f. *ein ultimum und maximum der gottbildenden Kraft, des creator spiritus im Menschen*] Niemand nimmt dem Menschen die Rolle des „Schöpfer Geistes“ ab, wie es die Christenheit etwa in ihrem alten Pfingsthymnus *Veni creator spiritus* ihren Gott hat tun lassen. Die dritte Person des dreifaltigen Gottes wurde als Heiliger Geist verstanden, der zugleich schöpferisch tätig ist.

185, 26 *Monotono-Theismus*] Die Wendung taucht auch auf in GD Die „Vernunft“ in der Philosophie 1, KSA 6, 75, 3 sowie in der Vorarbeit NL 1888, KSA 13, 17[4], 525, 27. Nach Valadier 1978, 396 nennt N. den Monotheismus „Monotono-Theismus“, „weil die Vereinheitlichung des Wirklichen in einem einzigen oder überweltlichen Sein eine Illusion und eine Verarmung der vielge-

staltigen Wirklichkeit ist, einer nicht aufweisbaren, vom menschlichen Intellekt in keiner Form erfassbaren Wirklichkeit“. Zu N.s Sympathien für den Polytheismus vgl. z. B. Ledure 1975, 135–145 u. Sleinis 1994, 100.

185, 26–29 *dies hybride Verfalls-Gebilde aus Null, Begriff und Widerspruch, in dem alle Décadence-Instinkte, alle Feigheiten und Müdigkeiten der Seele ihre Sanktion haben!]* In NL 1888, KSA 13, 17[4]4, 525, 27–29 lautete der Passus noch: „dies hybride Verfallsgebilde aus Null, Begriff und Großpapa, in dem alle Décadence-Instinkte ihre Sanktion erlangt haben!...“

20–23

186, 1–191, 13 Die Abschnitte 20 bis 23 trugen ursprünglich den Titel „Buddhismus und Christentum“ (KSA 14, 440). Dieser Versuch in vergleichender Religionswissenschaft will nachweisen, dass religiös ausgeprägte Dekadenz nicht notwendig jene schlimmstmögliche Wendung nehmen müsse, die sie im Christentum genommen habe. Der gleichfalls nihilistische Buddhismus wird als Kontrapunkt des Christentums so positiv gezeichnet, wie dies in N.s früheren Reflexionen zum Thema selten geschieht. Dort wurden Buddhismus und Christentum häufig in eine Nähe zueinander gerückt, die es nicht erlaubte, das eine als Gegenstück des anderen stark zu machen (vgl. Mistry 1981, Morrison 1997, Sommer 1999 u. Skowron 2002, zu den systematischen Bezügen zwischen Buddhismus und N.s Denken Constantinidès / MacDonald 2009). Bezeichnenderweise wird jenes Charakteristikum des Buddhismus, das ihn N. bisher hatte verdächtig sein lassen, das Mitleid, in der Religionstypologie von AC ausgeblendet.

20

186, 5 *Beide gehören als nihilistische Religionen zusammen]* Diese Einschätzung geht wohl auf Max Müllers *Essays* zurück, der den „Nihilismus“-Verdacht gegen den Buddhismus diskutiert und wenigstens für einen „Theil des buddhistischen Kanons“ nicht leugnen kann (Müller 1869, 204). N. hatte, obwohl in seiner Bibliothek nur der zweite Band von Müllers *Essays* erhalten ist, auch den ersten schon 1870/71 gelesen und exzerpiert (siehe NL 1870/71, KSA 7, 5[30]–5[71], 99–109).

186, 6 f. *beide sind von einander in der merkwürdigsten Weise getrennt]* Demgegenüber pflegt die zeitgenössische, nicht christlich-apologetische Literatur

eher „die auffälligen Aehnlichkeiten“ des Buddhismus und des Christentums zu betonen (Hellwald 1876, 1, 196).

186, 6 *décadence-Religionen*] Korrigiert im Druckmanuskript aus: „Schluß-Religionen“ (KSA 14, 440).

186, 7–9 *Dass man sie jetzt vergleichen kann, dafür ist der Kritiker des Christenthums den indischen Gelehrten tief dankbar.*] Die von N. konsultierte Forschung zum Thema ist freilich ausschließlich europäisch, meist deutsch, namentlich Oldenberg 1881 und Müller 1869.

186, 13 *der Begriff „Gott“ ist bereits abgethan, als er kommt*] Vgl. z. B. Oldenberg 1881, 54: „Wenn im Buddhismus der grossartige Versuch gemacht ist, eine Erlösung zu denken, in welcher sich der Mensch selber erlöst, so hat die brahmanische Speculation diesem Gedanken den Boden bereitet. Sie hat den Begriff der Gottheit Schritt für Schritt zurückgedrängt“ (vgl. ebd., 132; Hellwald 1876, 1, 194 u. Müller 1869, 220 mit einem Zitat von Barthélemy Saint-Hilaire: „Der Buddhismus hat keinen Gott“).

186, 14 f. *Der Buddhismus ist die einzige eigentlich positivistische Religion*] Diese Qualifizierung ist in der von N. studierten Literatur geradezu topisch: Müller 1869, 168 meint, es sei im Westen genügend zum Thema Buddhismus geschrieben worden, um „die Philosophen durch das Factum bestürzt zu machen, dass sie in Positivismus und Nihilismus von den Bewohnern der chinesischen Klöster bei weitem übertroffen werden“. Hellwald 1877a, 2, 189 merkt an: „In ihrem Verlaufe aber [...] entwickelte die buddhistische Lehre den Idealismus wie den Materialismus, den Positivismus wie den Nihilismus.“ Teichmüller 1882, 357 notiert schließlich: „Der Buddhismus [...] hält sich an die Erscheinungen (Sankhara) in positivistischer Weise“.

186, 16–18 *er sagt nicht mehr „Kampf gegen Sünde“, sondern, ganz der Wirklichkeit das Recht gebend, „Kampf gegen das Leiden“*] Vgl. z. B. Müller 1869, 197, wonach Buddha „lehrt, dass das Leben nur Leid sei; dass dieses Leid nur aus unsern Neigungen entspringt, dass wir unsere Neigungen unterdrücken müssen, um die Wurzel unserer Leiden zu vertilgen; dass er die Menschheit lehren kann, wie sie jede Neigung, jede Leidenschaft, jeden Wunsch ausrotten könne.“ Die Wendung „Kampf gegen das Leiden“ findet sich bei Oldenberg 1881, 437.

186, 20 f. *er steht, in meiner Sprache geredet, jenseits von Gut und Böse*] Vgl. NL 1884, KSA 11, 26[221], 207, eine Aufzeichnung nach Oldenberg 1881, 50, wo es heißt: „Der ewige Âtman ist über Lohn und Strafe, über Heiligkeit und Unheiligkeit gleich hoch erhaben.“

186, 26 f. *zum Vortheil des „Unpersönlichen“]* Vgl. auch NK KSA 6, 121, 16–23.

186, 29–31 *Auf Grund dieser physiologischen Bedingungen ist eine Depression entstanden: gegen diese geht Buddha hygienisch vor.]* In N.s Lesart ist Buddhas Therapievorschlagn auch medizinischer Natur, vgl. EH Warum ich so weise bin 6, KSA 6, 273, 3 f. „Die Predigt Buddha's von der Erlösung wird dem Wirken des Arztes verglichen, der den vergifteten Pfeil aus der Wunde zieht und die Macht des Giftes mit heilsamen Kräutern überwindet.“ (Oldenberg 1881, 194, dazu Mistry 1981, 124) Als Physiologe hat Buddha nach dem in AC 20 gezeichneten Bild keinerlei metaphysischen Interessen, stattdessen führt er alles Geistige auf physisch-physiologische Ursachen zurück.

186, 31–187, 1 *Er wendet dagegen das Leben im Freien an, das Wanderleben, die Mässigung und die Wahl in der Kost; die Vorsicht gegen alle Spirituosa; die Vorsicht insgleichen gegen alle Affekte, die Galle machen, die das Blut erhitzen]* Vgl. N.s eigene Diätregeln in EH Warum ich so klug bin 1, KSA 6, 278–283 (zur Galle siehe NK KSA 6, 272, 29–34). Das „Wanderleben“ Buddhas ist ausgiebig Thema bei Oldenberg 1881, 143–146.

187, 5 *Gebet ist ausgeschlossen, ebenso wie die Askese]* „Buddha aber ist in das Nirvāna eingegangen; wollten seine Gläubigen zu ihm rufen, er könnte sie nicht hören. Darum ist der Buddhismus eine Religion ohne Gebet.“ (Oldenberg 1881, 378) Zur Askese vgl. ebd., 178: „Was vor Allem Buddha von den Meisten seiner Rivalen trennte, war seine ablehnende Haltung gegenüber den Kasteiungen, in welchen Jene den Weg der Erlösung erkannten.“ (Ähnlich bereits Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 2, Buch 4, Kap. 48).

187, 6–8 *kein Zwang überhaupt, selbst nicht innerhalb der Klostergemeinschaft (– man kann wieder hinaus –)]* „Abgesehen davon, dass dem Orden die äussere Möglichkeit gefehlt haben würde, seine Glieder durch Gewaltmittel irgendwelcher Art zu fesseln, hätte auch Nichts dem Wesen des Buddhismus schärfer widersprochen als ein solcher Zwang.“ (Oldenberg 1881, 362, zur Austrittsmöglichkeit ebd., 361).

187, 9 f. *Eben darum fordert er auch keinen Kampf gegen Andersdenkende]* Dieser Aspekt des Buddhismus wird stark betont in Carl Friedrich Koeppens Werk *Die Religion des Buddha*, das sich N. 1870/71 aus der Basler Universitätsbibliothek entliehen hatte (Crescenzi 1994, 401): „Ein charakteristischer Zug der Buddhalehre, der besonders hervorgehoben zu werden verdient, weil er dieselbe von allen andern positiven Religionen unterscheidet und sich in Sitte und Denkungsart der buddhistischen Nationen ein- und ausgeprägt hat, ist die Duld-

samkeit, die religiöse und kirchliche Toleranz.“ (Koeppen 1857–1859, 1, 461).

187, 12 f. „*nicht durch Feindschaft kommt Feindschaft zu Ende*“] Nach einem Quellenzitat aus dem *Dhammapada* bei Oldenberg 1881, 299: „Er hat mich gescholten, er hat mich geschlagen, er hat mich bedrückt, er hat mich beraubt“ — die solchen Gedanken nicht nachhängen, bei denen kommt die Feindschaft zur Ruhe. Denn nicht durch Feindschaft kommt je Feindschaft zur Ruhe hienieden; durch Nichtfeindschaft kommt sie zur Ruhe; das ist die Ordnung von Ewigkeit her.“ Das Zitat kehrt wieder in EH Warum ich so weise bin 6, KSA 6, 273, 8 f. Mit einer (letztlich irrationalen) christlichen Feindes*liebe* hat diese buddhistische Haltung nichts zu tun. Guyau 1887, 157 f. (mit Glosse N.s) stellt fest, dass es der Fehler des Christentums im Unterschied zu seiner „religion parallèle“, dem Buddhismus, sei, die Liebe ganz auf Gott zu projizieren. Vielmehr steht, wie Oldenberg 1881, 298 darlegt, die kühle Kalkulation der Leidensverminderung hinter der buddhistischen Feindesduldung, die das Nicht-Rächen-Wollen fordere: „Der Buddhismus gebietet nicht sowohl, seinen Feind zu lieben, als seinen Feind nicht zu hassen; er erweckt und nährt die Stimmung freundlicher Güte und Barmherzigkeit gegen alle Wesen, ein Gefühl, in welchem nicht die grundlos räthselhafte Selbsthingabe des Liebenden das treibende Moment ist, sondern vielmehr reflectirende Verständigkeit, die Überzeugung, dass es so für Alle das Beste ist, nicht zum mindesten aber die Erwartung, dass an solches Handeln das Naturgesetz der Vergeltung den reichsten Lohn knüpfen wird.“

Die Differenz zwischen Feindesduldung und Feindes*liebe* ist fundamental, denn erstere mündet nicht in die Selbstaufgabe, die die Liebe stets mit sich zu bringen droht. Feindes*liebe* ist nach N.s Lesart für Buddha, der „hygienisch“ (186, 31) gegen die depressive Entselbstung vorgehen will, kein probates Mittel, um den „Egoismus“ (187, 20 f.) wieder anzustacheln, der jedem gebietet, gegen sein eigenes Leiden zu kämpfen. Buddha unterscheidet sich hierin auch maßgeblich von Jesus, wie er in AC 29–31 erscheint: Jesus wird zwar ebenfalls von „einer extremen Leid- und Reizfähigkeit“ (AC 30, KSA 6, 201, 1 f.) heimgesucht, folgt jedoch dem entgegengesetzten Weg, nämlich einer „Instinkt-Ausschliessung aller Abneigung, aller Feindschaft, aller Grenzen und Distanzen im Gefühl“ (AC 30, KSA 6, 200, 31–201, 1). Der besonnenen Strategie Buddhas, Leiden durch das Individualinteresse an der Leidensminderung zu kanalisieren, indem man Grenzen errichtet, die involvierende Anteilnahme am universellen Leiden ersparen, steht die jesuanische Selbstaufgabe entgegen, die in der Einheit mit Gott und der Welt alles individuelle Leiden hinter sich zurücklässt. Dennoch mute Jesu „Erscheinung“ an „wie

ein Buddha auf einem sehr wenig indischen Boden“ (AC 31, KSA 6, 202, 25 f., vgl. Müller-Lauter 1971, 88 f.).

N.s Interesse in AC ist nicht die Konstruktion eines Gegensatzes zwischen Jesus und Buddha, sondern vielmehr zwischen dem institutionalisierten Christentum auf der einen, Buddha und Jesus auf der andern Seite. Die antichristliche Polemik schließt von der Gründerfigur Gotama Buddha auf die reale Verfassung des Buddhismus als Religionsgemeinschaft — eine Verfahrensweise, die N. beim Christentum und seinem unfreiwilligen Gründer Jesus vollkommen abwegig fände. Hellwald 1877a, 2, 185 merkt sogar an, dass der Buddhismus im Laufe seiner Geschichte noch „mehr Veränderungen durchlebte“ als das Christentum.

187, 20 f. *In der Lehre Buddha's wird der Egoismus Pflicht*] Vgl. Hellwald 1876, 1, 196 f.: „Wird einerseits die Toleranz des Buddhismus rühmend hervorgehoben, der allerdings niemals das Schwert zur Hand nahm, um sich seine fünft-halb hundert Millionen Bekenner zu unterwerfen, so wollen wir andererseits nicht vergessen, dass, da der Zweck des buddhistischen Mönchssystems durchaus persönlicher Natur, die Erlangung individueller Glückseligkeit war, es unfehlbar äußerste Selbstsucht erzeugen musste. Es prägte jedem ein, einerlei was aus allen Uebrigen werden möchte, sein eigenes Heil zu suchen. [...] In wirtschaftlicher Hinsicht waren die Folgen nicht minder traurig, denn eine Religion, welche die Glückseligkeit in der Ruhe, der Unthätigkeit sucht, ist eine geborene Feindin der /197/ Arbeit, die allein Werthe schafft. Von diesem Gesichtspunkte aus darf man den Buddhismus eine Religion der Faulheit nennen.“

187, 21 „Eins ist Noth“] Lukas 10, 42, vgl. NK 217, 17 u. NK KSA 6, 32, 16.

187, 21 f. *das „wie kommst du vom Leiden los“ regulirt und begrenzt die ganze geistige Diät*] „Die Lehre des Buddhismus [...] will nicht eine Philosophie sein, welche den letzten Gründen der Dinge nachforscht, die Weiten und Tiefen des Weltalls erschliesst. Sie wendet sich an den in Leiden versunkenen Menschen und indem sie ihn sein Leiden verstehen lehrt, zeigt sie ihm den Weg, dasselbe mit der Wurzel zu vernichten. Dies ist das einzige Problem, welches das buddhistische Denken beschäftigt.“ (Oldenberg 1881, 209).

187, 22 *geistige Diät*] N. konnte diese seinerzeit bereits geläufige Formulierung, die in EH Warum ich so klug bin 2, KSA 6, 283, 22 wiederholt wird, etwa bei Schöll 1882, 65 finden, der über Goethe schreibt: „Er erwarb sich eine geistige Diät, eine bedachte Oekonomie seiner Neigungen und Obliegenheiten.“

187, 22–26 *man darf sich vielleicht an jenen Athener erinnern, der der reinen „Wissenschaftlichkeit“ gleichfalls den Krieg machte, an Sokrates, der den Perso-*

nal-Egoismus auch im Reich der Probleme zur Moral erhob] Hier erscheint Sokrates, mit Buddhas praktischem Sinn assoziiert, nicht in jenem negativen Licht, in das ihn GD Das Problem des Sokrates, KSA 6, 67–73 taucht. Sokrates ist dort Repräsentant der *décadence*. Auch Buddha bewältigt nach AC 20 Dekadenzsymptome, aber eben nicht, wie Sokrates, durch die Erfindung von Moral. In AC scheint „Das Problem des Sokrates“ nicht mehr virulent zu sein.

187, 25 f. *den Personal-Egoismus auch im Reich der Probleme zur Moral erhob*] Korrigiert im Druckmanuskript aus: „den Egoismus als die Moral verstand“ (KSA 14, 440).

21

187, 28 f. *Die Voraussetzung für den Buddhismus ist ein sehr mildes Klima*] Die Frage, wie das Klima bestimmte Verhaltensweisen, Kulturformen und Denkfikturen begünstigt oder sogar hervorbringt, ist spätestens seit dem 18. Jahrhundert und Montesquieus einschlägigen Überlegungen in kulturhistorischen Texten stark präsent. In der von N. konsultierten Literatur heißt es etwa bei Hellwald 1876, 1, 193 f.: „Unter solchen Umständen musste der Hang des Nachdenkens gefördert durch das Klima der warmen Länder, wo die Natur leicht hinweghilft über den Erwerb der Nothdurft und die heißen Tagesstunden ohnehin körperliche Anstrengungen verhindern, daher die Gelegenheiten zu inneren Vertiefungen viel reichlicher sind, zur wahren Folterung der Gemüther werden bei den Indern, denen ein endloses /194/ Echo von Wanderungen der Seele zu drohen schien.“ Bei Oldenberg 1881, 363 f.: „Die einfachen Bedürfnisse, welche in dem Klima Indiens /364/ dem Leben des Mönchs und dem Gemeinschaftsleben des Mönchsordens zukommen, sind leicht befriedigt.“

187, 29 *eine grosse Sanftmuth*] Oldenberg 1881, 178 spricht von den „Höhen heiliger Sanftmuth, auf denen die orthodoxe Ueberlieferung“ Buddha und seine Jünger thronen lasse.

187, 30 f. *dass es die höheren und selbst gelehrten Stände sind, in denen die Bewegung ihren Heerd hat*] Die „Herkunft aus den obersten Kasten“ hatte N. auch bei einer Reflexion auf die Entstehung des Buddhismus in NL 1888, KSA 13, 14[91], 267, 27 (KGW IX 8, W II 5, 130, 34–35) behauptet. Der gesellschaftliche Ort des Buddhismus wird in 187, 30 f. festgeschrieben, wobei N. sich wiederum auf Oldenberg 1881, 157 berufen kann: Es „habe durchaus den Anschein, als ob die thatsächliche Zusammensetzung des Kreises, der die Person Buddha’s umgab, und die Zusammensetzung der ältern Gemeinde über-

haupt jener Theorie von der Gleichberechtigung Aller keineswegs vollkommen entsprochen hat; wenn auch die brahmanische Exklusivität nicht geradezu aufrecht erhalten wurde, scheint doch eine entschiedene Hinneigung zur Aristokratie als Erbteil der Vergangenheit dem älteren Buddhismus geblieben zu sein.“ Diese soziale Situierung des Buddhismus kontrastiert schroff mit dem Christentum als einer Bewegung, in der N. zufolge „die Instinkte Unterworfenner und Unterdrückter in den Vordergrund“ (188, 3 f.) rücken. Gerade weil seine Anhänger sich (angeblich) aus oberen Schichten rekrutieren, hat der Buddhismus nach N.s Diagnose zu dem werden können, was er ist, nämlich eine Interpretation der Welt als Leiden ohne Weltverteufelung und ohne Ressentiment.

187, 31–188, 2 *Man will die Heiterkeit, die Stille, die Wunschlosigkeit als höchstes Ziel, und man erreicht sein Ziel. Der Buddhismus ist keine Religion, in der man bloss auf Vollkommenheit aspirirt: das Vollkommne ist der normale Fall.*] Die buddhistische „Vollkommenheit“ wird hier nicht wie in früheren Texten mit dem Erlöschen im Nichts, in einem als Nichts begriffenen Nirvana gleichgesetzt (vgl. z. B. FW Vorrede 3, KSA 3, 350, 19–22 und GM I 6, KSA 5, 266, 2–4). AC 7 sprach bei der Analyse des Mitleidens davon, dass dieses zum Nichts überrede, man dazu aber nicht „Nichts“ sage, sondern „Jenseits“, „Gott“, „das wahre Leben“, oder „Nirvana, Erlösung, Seligkeit“ (KSA 6, 173, 30–32). Die buddhistische „Vollkommenheit“ fasst AC 21 nicht länger als Auflösung, als Aufhören des Individuiert-Seins auf – das Wort „Nirvana“ kommt nicht vor –, sondern als innerweltlichen Zustand der Leidensfreiheit. N. bezieht sich hier implizit auf die Diskussionen bei Müller und Oldenberg, wie das (hinduistische oder buddhistische) Nirvana beschaffen sei: ob mit dem Nichts identisch (vgl. Müller 1869, 202–204 u. 242–252; ferner auch [Salomé] 1885, 201 = Salomé 2007, 171) oder ob als Leben nach dem Tode. Oldenberg 1881, 271 nimmt N.s Folgerung vorweg: „Will man also den Punkt genau bezeichnen, wo für den Buddhisten das Ziel erreicht ist, so hat man nicht auf das Eingehen des sterbenden Vollendeten in das Reich des Ewigen – sei dies nun das ewige Sein oder das ewige Nichts – hinzublicken, sondern auf den Augenblick eines irdischen Lebens, wo er den Stand der Sündlosigkeit und Leidlosigkeit erlangt hat; dies ist das wahre Nirvâna.“ Entsprechend agnostisch habe sich Buddha in metaphysischen Fragen verhalten: „Weshalb hat Buddha seine Jünger nicht gelehrt, ob die Welt endlich oder unendlich sei, ob der Heilige im Jenseits fortlebt oder nicht? Weil das Wissen von diesen Dingen den Wandel in Heiligkeit nicht fördert, weil es nicht zum Frieden und zur Erleuchtung dient.“ (Ebd., 282).

Die von Buddha gelehrt Praxis legt das Schwergewicht nicht auf jenseitige Leidenskompensation, sondern auf diesseitige Leidensvermeidung. Nach der Versuchsanlage von AC 21 stellt das Christentum die Erlösung ganz ins Verfü-

gen und in die Willkür seines Gottes, macht es damit individuell unverfügbar (darauf beruht die auf Paulus zurückgehende, sehr einflussreiche Erbsündenlehre von Augustinus), wogegen der Buddhismus jedem Strebenden die Selbsterlösung durch Leidensverminderung beibringt. Hier erscheint der Buddhismus keineswegs mehr wie in GM III 17, KSA 5, 380, 32 f. neben dem Christentum als eine der „so gründlich vermoralisirten Religionen“.

188, 3–5 *Im Christenthume kommen die Instinkte Unterworfenner und Unterdrückter in den Vordergrund: es sind die niedersten Stände, die in ihm ihr Heil suchen.*] Die im zweiten Halbsatz artikulierte Auffassung ist N. in seinen Lektüren bei Lecky 1879, Baumann 1879 und in den diversen Bänden von Renans *Histoire des origines du Christianisme* wiederholt begegnet (vgl. ausführlich Orsucci 1996, 284–303). Der erste Halbsatz ist N.s eigene polemische Pointierung.

188, 10 f. *Hier fehlt auch die Öffentlichkeit; der Versteck, der dunkle Raum ist christlich.*] Dieser Ansicht hält Hellwald 1876, 1, 553 den archäologischen Befund zur öffentlichen Sichtbarkeit und Zugänglichkeit der Katakomben entgegen. „Damit widerlegt sich auch die viel verbreitete Annahme von den dunklen, im Stillen wachsenden Ursprüngen des Christenthums in Rom. Ganz im Gegentheile trat es vielmehr sogleich offen zu Tage, weder Dunkel noch Verborgenheit suchend, und es muss ihm augenscheinlich, wie die ältesten Katakomben beweisen, gelungen sein, schon sehr frühe mächtige und einflussreiche Gönner in der kaiserlichen Capitale zu gewinnen.“

Die Vorstellung von den im wahrsten Sinne des Wortes dunklen, untergründigen Ursprüngen des Christentums ist spätestens seit Edward Gibbons *The Decline and Fall of the Roman Empire* (1776–1788) topisch, vgl. Sommer 2000a, 217, Fn. 158 u. NK 184, 22. N.s Quelle dürfte Renan gewesen sein, der z. B. in *Les Apôtres* schreibt: „Cet entassement irrégulier de constructions (église, presbytère, écoles, prison), ces fidèles allant et venant en leur petite cité fermée, ces tombes fraîchement ouvertes et sur lesquelles brûle une lampe, cette odeur cadavérique, cette impression de moisissure humide, ce murmure de prières, ces appels à l’aumône, forment une atmosphère molle et chaude, qu’un étranger, par moments, peut trouver assez fade, mais qui doit être bien douce pour l’affilié.“ (Renan 1866, 361. „Diese unregelmäßige Anhäufung von Bauwerken (Kirche, Presbyterium, Schulen, Gefängnis), diese Gläubigen, die kommen und gehen in ihre kleine geschlossene Stätte, diese frisch geöffneten Gräber, auf denen eine Lampe brennt, dieser Kadavergeruch, dieser Eindruck von feuchtem Schimmel, dieses Murmeln der Gebete, diese Rufe nach Almosen, dies alles fügt sich zu einer weichen und heißen Atmosphäre, die ein zufälliger Fremder als abgeschmackt empfinden kann, die aber für einen Zugehörigen angenehm sein muss.“) Vgl. Orsucci 1996, 302 u. NK 253, 5 f.

188, 11 *der Versteck]* Ursprünglich ist das Genus von Versteck überwiegend maskulin; im 19. Jahrhundert setzt sich das Neutrum durch (vgl. z. B. Grimm 1854–1971, 25, 1638 f.).

188, 13–16 (— *die erste christliche Massregel nach Vertreibung der Mauren war die Schliessung der öffentlichen Bäder, von denen Cordova allein 270 besass]*) August Müller nennt in seinem von N. vielleicht konsultierten Werk *Der Islam im Morgen- und Abendland* (vgl. NL 1888, KSA 13, 21[1], 579 = KGW IX 3, N VII 4, 2, 2) für Cordoba in der Hochblüte unter Abderrachmán III. die Zahl von 300 Bädern (Müller 1887, 2, 508). Freilich versank Cordoba nach Müller schon längst vor der christlichen Eroberung in Bedeutungslosigkeit.

188, 16–18 *Christlich ist ein gewisser Sinn der Grausamkeit, gegen sich und Andre; der Hass gegen die Andersdenkenden; der Wille, zu verfolgen.]* Ein Zeugnis dafür hatte N. bei Novalis gefunden, den er in MA I 142, KSA 2, 138, 30–33 wie folgt zitiert: „Es ist wunderbar genug, dass nicht längst die Association von Wollust, Religion und Grausamkeit die Menschen aufmerksam auf ihre innige Verwandtschaft und gemeinschaftliche Tendenz gemacht hat.“ (Novalis 1928, 3, 294 [18. Junius 1799, Nr. 96]: „Es ist sonderbar, dass nicht längst die Assoziation von Wollust, Religion und Grausamkeit die Leute aufmerksam auf ihre innige Verwandtschaft und ihre gemeinschaftliche Tendenz gemacht hat.“) Der Zusammenhang von Grausamkeit und Moral ist ein bestimmendes Thema von GM.

188, 19–22 *die höchstbegehrten, mit den höchsten Namen bezeichneten Zustände sind Epilepsoiden; die Diät wird so gewährt, dass sie morbide Erscheinungen begünstigt und die Nerven überreizt.]* Vgl. z. B. Galton 1883, 65 f.: „The highest form of emotional instability exists in confirmed epilepsy, where its manifestations have often been studied; it is found in a high but somewhat less extraordinary degree in the hysterical and allied affections. In the confirmed epileptic constitution the signs of general instability of nervous action are muscular convulsions, irregularities of bodily temperature, mobile intellectual activity, and extraordinary /66/ oscillations between opposed emotional states. I am assured by excellent authority that instable manifestations of extreme piety and of extreme vice are almost invariably shown by epileptics, and should be regarded as a prominent feature of their peculiar constitution.“ Die krankmachende Wirkung religiös motivierter, asketischer Praktiken hat sich N. aus Galton 1883, 66 f. in NL 1884, KSA 11, 25[33], 20 notiert. Dabei hat er sich für sein eigenes Verfahren offensichtlich folgende Forderung zu eigen gemacht: „No professor of metaphysics, psychology, or religion can claim to know the elements of what he teaches, unless he is acquainted with the ordinary phenomena of idiocy, madness, and epilepsy.“ (Galton 1883, 68) Vgl. NK 230, 31–231,

12 und Haase 1989, 639–642. Eine ausführliche Symptom- und Therapiebeschreibung der Epilepsie konnte N. auch bei Kunze 1881, 100–104 finden. Schließlich dürften die Lektüren der französischen Physiologen sowie von Dostojewskijs *Bessy* die Assoziation von Epilepsie und religiöser Dekadenz befördert haben, vgl. Wahrig-Schmidt 1988, 443 f. und Miller 1975, 172.

188, 24 f. *man lässt ihnen den „Leib“, man will nur die „Seele“]* Vgl. Herrmann 1887, 220: „Nachdem so eine Spaltung der Menschenseele absichtlich herbeigeführt worden, concentrirt die Religion die edlere Partie derselben zu einem ewig fortdauernden, unendlicher Vollendung fähigen und mit dem höchsten Gute, mit Gott selbst vereinigten Geiste. Sie schuf die Fiction einer *Persönlichkeit*“ (von N. Unterstrichenenes kursiviert). Vgl. NK KSA 6, 149, 25–30.

22

188, 30–32 *Dies Christenthum, als es seinen ersten Boden verliess, die niedrigsten Stände, die Unterwelt der antiken Welt, als es unter Barbaren-Völkern nach Macht ausgieng]* Beim entwicklungsgeschichtlichen Abriss des Christentums nach AC 22 fällt auf, dass die Hellenisierung des Christentums nach seinem Heraustreten aus dem jüdischen Umfeld unterschlagen wird: Es klingt so, als ob auf die palästinische Ghettowelt unmittelbar die Missionierung der Goten, Vandalen, Langobarden und Franken gefolgt sei, ohne dass die erlösungssüchtige, hellenistisch-römische Spätkultur vom Christentum in irgendeiner Weise affiziert worden wäre. Eine subtile griechische Dogmatik, deren Vertretern von Origenes bis Athanasius man alles Mögliche, nur nicht pauschal „Verachtung des Geistes und der Cultur“ (189, 10 f.) zum Vorwurf machen kann, scheint es in diesem Abriss der Christentumsgeschichte nie gegeben zu haben. N. vollzieht den Sprung von Palästina zu den „Barbaren“ in systematischer Absicht: Denn einerseits will er den Buddhismus als die der aristokratischen Dekadenz allein angemessene Religionsform hinstellen; andererseits das Römische Reich von der Verantwortung freisprechen, mit dem Christentum und seiner Ausbreitung etwas zu tun zu haben. Das Römische Reich gilt dann nach AC 60 ausdrücklich selbst als Opfer des Christentums.

189, 1–3 *sondern innerlich verwilderte und sich zerreissende, — den starken Menschen, aber den missrathenen]* Vgl. NK KSA 6, 146, 20–22.

189, 8–12 *Das Christenthum hatte barbarische Begriffe und Werthe nöthig, um über Barbaren Herr zu werden: solche sind das Erstlingsopfer, das Bluttrinken im Abendmahl, die Verachtung des Geistes und der Cultur; die Folterung in*

allen Formen, sinnlich und unsinnlich; der grosse Pomp des Cultus.] Die Liste der Mittel, mit denen das Christenthum sich die Macht über die Barbaren angeeignet haben soll, wirft Schwierigkeiten auf: „Bluttrinken im Abendmahl“ (189, 10; vgl. AC 58, KSA 6, 246, 20 sowie die Wellhausen-Exzerpte NL 1887/88, KSA 13, 11[292], 113 = KGW IX 7, W II 3, 88, 46–56–89, 57 und KSA 13, 11[293], 113 f. = KGW IX 7, W II 3, 89, 36–42), „Pomp des Cultus“ (189, 12) und „Folterung in allen Formen“ (189, 11) mag man als Topoi des aufklärerischen Antiklerikalismus auf sich beruhen lassen, ebenso die dem Christenthum in all seinen Phasen ohnehin unterschobene „Verachtung des Geistes und der Cultur“ (189, 10 f.).

Die Erwähnung des „Erstlingsopfers“, eine in den altorientalischen Religionen verbreitete Erscheinung (was N. sehr wohl weiß, vgl. JGB 55, KSA 5, 74, 5 f.), für die es im Alten Testament diverse Belege gibt, die sich aber durch das Opfer Christi nach christlicher Vorstellung erledigt hat, ist hingegen erläuterungsbedürftig. Die im Hintergrund stehende religionsgeschichtliche Theorie hat N. sich bei Julius Lippert angelesen: „Es ist nicht zu verkennen, dass das Christenthum dadurch, dass es ein überall bestellbares ‚Opfer‘ mit sich brachte, das einerseits in die grausigsten Gefühle der Vorzeit zurückgriff, und andererseits dem Uropfer die in Betreff der Ansprüche an den Menschen mildeste ‚Lösung‘ gab, für das so grossgezogene Bedürfniss des Menschen unendlich Vieles gewährte und Viele versöhnte. Das christliche ‚Opfer‘ — dieser Terminus gilt ja noch — ist an sich ein wirkliches, entsetzlich hohes und blutiges Opfer, das allerhöchste aller schweren Opfer, das nach der Empfindung des in jenem Gedankenkreise erwachsenen Menschen die Macht haben musste, jede Sühne zu vollbringen — das uralte Opfer des Erstgeborenen, und zwar, was nicht mehr überboten werden kann, des Erstgeborenen des Stammvaters aller Welt. Aber dieses eine, einmal wirklich und blutig gebrachte Opfer ist zugleich aller Opfer Lösung, es ist die letzte und bedeutungsvollste Lösung — wie sie ja die Kirche selbst ganz treffend dem Abrahamsopfer als einem schwachen ‚Vorbilde‘ gegenüberstellt. An diesem Opfer und seiner Sühnkraft durch eine nur sinnbildliche, unblutige und durch das Wunder zur Realität gehobene Wiederholung theilzunehmen, theilzunehmen am Bundesmahl in der Form der alten Opfermahle, das war die Lehre von einem neuen grossen Heilthum, wie sie nach vielen Seiten hin befriedigen musste. Für die Kunde von der milden Lehre Jesu, seinem Wandel und seinem Tode hatte die Welt in ihrer Noth und eitlen Glückshast kein Ohr, aber in der von Paulus so glücklich erfassten Opfer- und Erlösungstheorie schossen alle schwebenden Vorstellungen wie zu einem Krystalle zusammen, dessen Glanz viele nach ihrem Heile ausschauende Augen traf. Nicht minder konnte die Entdeckung der grossen vorgeschichtlichen Erbschuld der Menschheit, als der nothwendigen Kehrseite der Erlösungstheorie, auf ein vorbereitetes Verständniss rechnen. In dieser Auffassung

trat auch das Christenthum nicht aus dem Kreise der Seelencultvorstellungen heraus — es vollzog nur die Einheit, vereinigte die Sühne und die Schuld und löste alle Opfer und Opferschuld in einer Weise, die auch das ängstlichste Gewissen entlastete.“ (Lippert 1881, 483, zum „Blutopfer“ auch ausführlich Lippert 1887, 2, 325–342, zum Abendmahl als Opfermahl ebd., 618–620).

Umfassender hat sich Lippert in *Christenthum, Volksglaube und Volksbrauch* (1882) zum Zusammenhang von Christenthum und Barbarenmission und zu dem ins Abendmahl transsubstantiierten „Erstlingsopfer“ verbreitet. Dieses Buch empfahl N. in seinem Brief an Franz Overbeck vom 10. 04. 1886 als ein Werk, „von dem man in Deutschland nichts wissen will, aber das viel von meiner Art, über Religion zu denken, und eine Menge suggestive Fakta enthält“ (KSB 7, Nr. 684, S. 171, Z. 37–39). Einige Lektüreindrücke aus Lippert 1882 hielt N. in NL 1885/86, KSA 12, 1[5], 12f. (KGW IX 2, N VII 2, 167–168) fest; zu N.s einschlägiger Lippert-Rezeption siehe auch Orsucci 1996, 217–220 u. 294–297. Das Motiv des christlichen Erstlingsopfers (in Anlehnung an 1. Korinther 15, 20) taucht in NL 1887/88, KSA 13, 11[378], 178 (KGW IX 7, W II 3, 16, 24) wieder auf.

189, 17–20 *Das Christenthum will über Raubthiere Herr werden; sein Mittel ist, sie krank zu machen, — die Schwächung ist das christliche Rezept zur Zähmung, zur „Civilisation“.*] Dasselbe Bild benutzt Herrmann 1887, 219, freilich milder gestimmt: „Während der culturlose Mensch gleich den Raubthieren nur jene Triebe entfaltet, welche demselben reichliche Nahrung verschaffen und ihn vor dem Untergange durch Feinde und schädliche Einflüsse der Natur bewahren, erweckt die Religion das Bewußtsein edlerer Triebe, sie cultivirt zuerst *den Glauben, die Hoffnung und die Liebe*.“ (Kursiviertes von N. unterstrichen) Auch Heine 1869, 142 bedient sich — bei entgegengesetzter Bewertung — einer ähnlichen Metaphorik: „Jener Spiritualismus [sc. das Christenthum] wirkte heilsam auf die übergesunden Völker des Nordens; die allzuvollblütigen barbarischen Leiber wurden christlich vergeistigt; es begann die europäische Civilisation. Das ist eine preiswürdige, heilige Seite des Christenthums. Die katholische Kirche erwarb sich in dieser Hinsicht die grössten Ansprüche auf unsere Verehrung und Bewunderung. Sie hat, durch grosse geniale Institutionen, die Bestialität der nordischen Barbaren zu zähmen und die brutale Materie zu bewältigen gewusst.“ Ausführlich entfaltet N. das Thema in GD Die „Verbesserer“ der Menschheit 2, vgl. NK KSA 6, 99, 17–32, zur Raubtiermetaphorik auch NK KSA 6, 99, 5–8.

189, 18 f. *sein Mittel ist, sie krank zu machen*] Die Assoziation von Krankheit und Sünde hat N. etwa bei Lippert 1882, 23 als religionsgeschichtlich verbürgt finden können: „Der märkische Bauer nennt das Besprechen der Krankheiten

‚büeten‘ (büßen); diese Handlung ist aber nichts als das Rudiment einer Cult-handlung: die Krankheit verräth eine ungetilgte Sühnschuld und consequent ist ‚die Krankheit beheben‘ und ‚die Sühnschuld tilgen‘, d. i. büßen einerlei.“ (Vgl. ebd., 178 f.).

189, 20 „Civilisation“] Vgl. Lecky 1873, 1, 239: „Das Christenthum ist das einzige Beispiel einer Religion, die nicht naturgemäss von der Civilisation geschwächt wurde.“ N. notierte dazu am Rand: „Unsinn!“ Zum „Cultur“-Verhältnis von Christenthum und Buddhismus siehe auch NL 1887/88, KSA 13, 11[373], 167 (KGW IX 7, W II 3, 27, 2–14).

23

189, 26–29 *Er hat nicht mehr nöthig, sich sein Leiden, seine Schmerzfähigkeit anständig zu machen durch die Interpretation der Sünde, — er sagt bloss, was er denkt „ich leide“.*] Oldenberg 1881, 264 geht noch weiter: „Das Denken hat das steinerne, sich selbst gleiche Sein des Brahmanismus zerschlagen; hier ergreift es klar bewusst die letzte Consequenz seiner That: ist es das schlechthin rastlose Fliessen der Dinge, was Leiden schafft, so kann man nicht mehr sagen, dass ich leide, dass du leidest; es bleibt allein die Gewissheit über, dass Leiden da ist, oder besser noch, dass Leiden entstehend und vergehend sich zuträgt.“

189, 32–190, 3 *Hier war das Wort „Teufel“ eine Wohlthat: man hatte einen übermächtigen und furchtbaren Feind, — man brauchte sich nicht zu schämen, an einem solchen Feind zu leiden.*] Vgl. NK 183, 21–27 u. NK KSA 6, 84, 16–18. Lecky 1873, 1, 1–107 (viele Lesespuren N.s) und Lippert 1882, 96–111 versorgten N. mit religionsgeschichtlichem Material zum Teufel (vgl. auch Roskoff 1869), aber die funktionale Zuspitzung, weshalb der krank gemachte Barbar des Teufels bedarf, lässt sich bei diesen Autoren nicht nachweisen. Zusammenfassend Lippert 1882, 559: „Der Streit, ob die volksthümliche Teufelsvorstellung christlich oder heidnisch sei, ist bei solcher Fragestellung nicht zu lösen. Die Vorstellung kann ohne Voraussetzung vorchristlicher nicht bestehen, aber die vorchristlichen hätten auch niemals diesen Inhalt angenommen ohne den christlich-jüdischen Teufelsbegriff. Heidnisch ist der Begriff überhaupt nicht, und mit dem christlichen der Schrift deckt sich der des Volkes nicht. Was in der genannten Vorstellung der vorchristlichen Zeit durchaus fremd ist, das ist der Begriff eines absolut Bösen und zwar insbesondere des Bösen im ethischen Sinne. [...] Alle Geister konnten dem Germanen als böse Geister entgegentreten, selbst die eigenen Geister des Hauses; aber sie waren darum weder sittlich

böse, noch absolut böse. Dieser Begriff ist erst geschaffen worden, da das Christentum jedes Compromiss mit anderen Gottesbegriffen ablehnte und keinen Versuch zulassen wollte, neben seinem absoluten Gottesbegriffe noch andere anzuerkennen, wie einst die griechische Philosophie versucht hatte.“

190, 4 f. *Das Christentum hat einige Feinheiten auf dem Grunde, die zum Orient gehören.*] Renan 1866, 295 spricht von der „conquête de l'Occident par l'Orient“, die dem Christentum den Boden bereitet habe (vgl. auch Orsucci 1996, 299). Zum Orientalismus des Christentums stellen auch Feuerbach (1904, 125) und Overbeck einschlägige Überlegungen an, vgl. Sommer 2000a, 231.

190, 5–13 *Vor allem weiss es, dass es an sich ganz gleichgültig ist, ob Etwas wahr (ist), aber von höchster Wichtigkeit, sofern es als wahr geglaubt wird. Die Wahrheit und der Glaube, dass Etwas wahr sei: zwei ganz auseinanderliegende Interessen-Welten, fast Gegensatz-Welten — man kommt zum Einen und zum Andren auf grundverschiednen Wegen. Hierüber wissend zu sein — das macht im Orient beinahe den Weisen: so verstehn es die Brahmanen, so versteht es Plato, so jeder Schüler esoterischer Weisheit.*] Das Thema der „heiligen Lüge“ bespricht N. etwa in GD Die „Verbesserer“ der Menschheit 5, vgl. NK KSA 6, 102, 13–16, den Zusammenhang von Glaube und Lüge in AC 55, KSA 6, 237–239. Der erkenntnistheoretische Status der in 190, 5–13 gegen den „Glauben“ aufgebauten Wahrheit bleibt freilich unbestimmt: Gibt es für N. eine erkennbare Wahrheit im Sinne einer Übereinstimmung von Begriff und Sache, die gegen den bloßen Glauben ausgespielt werden kann, oder doch nur eine irreduzible Vielfalt von Perspektiven? AC suggeriert unverdrossen die Möglichkeit unbeschnittener Wahrheitserkenntnis und postuliert so einen unversöhnlichen Gegensatz von Wissenschaft und Glauben, der „die Vernunft, die Erkenntniss, die Forschung in Misskredit bringen“ (190, 17 f.) wolle. Die These, die in AC 48, KSA 6, 226 f. wiederkehrt, lebt von einer Ausschlusslogik, die AC insgesamt beherrscht.

190, 13 *esoterischer Weisheit*] Korrigiert im Druckmanuskript aus: „des Orients“ (KSA 14, 440).

190, 19–27 *Die starke Hoffnung ist ein viel grösseres Stimulans des Lebens, als irgend ein einzelnes wirklich eintretendes Glück. Man muss Leidende durch eine Hoffnung aufrecht erhalten, welcher durch keine Wirklichkeit widersprochen werden kann, — welche nicht durch eine Erfüllung abgethan wird: eine Jenseits-Hoffnung. (Gerade wegen dieser Fähigkeit, den Unglücklichen hinzuhalten, galt die Hoffnung bei den Griechen als Übel der Übel, als das eigentlich tückische Übel: es blieb im Fass des Übels zurück.)*] Der Hinweis auf die Hoffnung als dem „im Fass“ zurückbleibenden Übel bezieht sich auf die Geschichte der

Pandora, die die Büchse mit allen Übeln geöffnet haben soll. Diese kamen damit über die Menschen — mit Ausnahme der Hoffnung, vgl. Hesiod: *Werke und Tage*, V. 90–100. In MA I 71 wo N. die Pandora-Geschichte deutet, gilt die Hoffnung als das „übelste der Uebel, weil sie die Qual der Menschen verlängert“ (KSA 2, 82, 19 f.). Gewöhnlich neigen die Hesiod-Interpreten dazu, die Hoffnung nicht als Übel anzusehen — der Hesiod-Kommentar in N.s Bibliothek lässt die Frage nach dem Charakter der Hoffnung unbestimmt (Schoemann 1868, 213).

190, 28–34 *Damit Liebe möglich ist, muss Gott Person sein; damit die untersten Instinkte mitreden können, muss Gott jung sein. Man hat für die Inbrunst der Weiber einen schönen Heiligen, für die der Männer eine Maria in den Vordergrund zu rücken. Dies unter der Voraussetzung, dass das Christenthum auf einem Boden Herr werden will, wo aphrodisische oder Adonis-Culte den Begriff des Cultus bereits bestimmt haben.*] Eine Quelle für diesen Passus ist Guyau 1887, 101 f. (den dort unmittelbar vorangehenden Passus verwertet N. in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 4, vgl. NK KSA 6, 113, 12–16): „Dans le christianisme, la conception de Jésus, ce jeune homme *beau* et doux, incarnant l'esprit sous la forme la plus pure et la plus idéale, favorise plus que dans toute autre religion cette déviation de l'amour. C'est la croyance la plus *anthropomorphique* qui existe, car c'est celle qui, après s'être fait de Dieu l'idée la plus élevée, l'abaisse, sans l'avilir, dans la condition la plus humaine. Par un paganisme bien plus raffiné, bien plus profond que le paganisme antique, la religion chrétienne réussit à faire de Dieu l'objet d'un amour ardent sans cesser d'en faire un objet de respect. Mythe bien plus séduisant et plus poétique que celui même de Psyché: nous voyons Dieu, le vrai Dieu, descendu sur la terre comme un blond et souriant jeune homme; nous l'entendons parler tout bas à l'oreille de Madeleine, au soir naissant; puis cette vision disparaît soudain, et nous n'apercevons plus dans l'ombre que deux bras déchirés qui se tendent vers nous, un cœur qui saigne pour l'humanité. Dans cette légende tous les ressorts de l'imagination sont mis en jeu, toutes les fibres intérieures /102/ sont remuées: c'est une œuvre d'art accomplie. Quoi d'étonnant à ce que le Christ ait été et soit encore le grand séducteur des âmes? Chez la jeune fille son nom éveille à la fois tous les instincts, jusqu'à celui de la mère, car on représente souvent Jésus sous la forme d'un enfant, avec les mêmes traits bouffis et roses sous lesquels les Grecs peignaient Eros. Le cœur de la femme est ainsi pris de tous les côtés à la fois: son imagination incertaine et craintive s'arrête tour à tour sur le chérubin, sur l'éphèbe, sur le crucifié pâle, dont la tête retombe le long de la croix. Peut-être, depuis la naissance du christianisme jusqu'à nos jours, n'y a-t-il pas eu de femme d'une piété un peu exaltée dont le premier battement de cœur étouffé et à peine conscient n'ait été pour son dieu, pour

son Jésus, pour le type le plus aimable et le plus aimant qu'ait jamais conçu l'esprit humain.“ (Die ersten drei Zeilen von N. am Rand mit Strich und Fragezeichen markiert; „beau“ von ihm unterstrichen. „Im Christentum begünstigt die Vorstellung von Jesus, diesem *schönen* und sanften Jüngling, der den Geist in seiner reinsten und idealsten Form verkörpert, mehr als in anderen Religionen diese Umleitung der Liebe. Dies ist der *anthropomorpheste* Glaube, der existiert, denn es ist derjenige, der, nachdem er sich von Gott die höchste Vorstellung gemacht hat, ihn in den menschlichsten Zustand herabsetzt, ohne ihn zu entwürdigen. Durch ein viel raffinierteres Heidentum, das viel tiefer war als das antike Heidentum, gelang es der christlichen Religion, aus Gott ein Objekt der brennendsten Liebe zu machen, ohne zu unterlassen, aus ihm ein Objekt des Respekts zu machen. Ein weit verlockenderer und poetischerer Mythos als selbst der Mythos von Psyche: Wir sehen Gott, den wahren Gott, auf die Erde herabgestiegen als blonden und lächelnden Jüngling; wir hören ihn ganz leise in Maria Magdalenas Ohr flüstern zu Beginn des Abends; dann verschwindet die Vision plötzlich, und wir machen im Schatten bloß zwei aufgerissene Arme aus, die sich nach uns strecken, ein Herz, das für die Menschheit blutet. In dieser Legende sind alle Möglichkeiten der Vorstellung ausgeschöpft worden, alle inneren Fasern /102/ werden bewegt: es ist ein vollendetes Kunstwerk. Wie kann es erstaunen, dass Christus ein großer Verführer der Seelen war und noch ist? Bei einem jungen Mädchen erweckt sein Name gleichzeitig alle Instinkte, bis zum Mutterinstinkt, denn Jesus wird oft als Kind abgebildet mit denselben schwülstigen und rosigen Gesichtszügen, mit welchen die Griechen Eros malten. Das Herz der Frau wird dadurch von allen Seiten gleichzeitig erobert: Ihre unsichere und furchtsame Einbildungskraft verweilt je nachdem auf dem Cherubim, auf dem Epheben oder auf dem bleichen Gekreuzigten, dessen Kopf am Kreuz entlang nach unten gefallen ist. Seit der Geburt des Christentums bis heute hat es vielleicht keine Frau mit exaltierter Frömmigkeit gegeben, deren erster und kaum bewusster Herzschlag nicht für ihren Gott, ihren Jesus, für den liebsten und liebendsten Typus geschlagen hätte, den der menschliche Geist je geschaffen hat.“)

Dem Adonis-Kult ist N. in der religionswissenschaftlichen Literatur schon bei der Vorbereitung seiner Basler Vorlesung *Der Gottesdienst der Griechen* gelegentlich begegnet, vgl. Orsucci 1996, 117 u. 128–130. In Renans *Marc-Aurèle et la fin du monde antique* ist im Zusammenhang mit dem religiösen Synkretismus der Spätantike auch vom Adonis-Kult die Rede als dem Boden, den das Christentum betrat. Vgl. z. B. Renan 1882, 574 f.: „Une foule d'autres dieux étaient accueillis sans opposition, avec bienveillance même. La Junon /575/ céleste, la Bellone asiatique, Sabazius, Adonis, la déesse de Syrie avaient leurs fidèles. Les soldats étaient le véhicule de ces cultes divers“ (als Beleg für den Adonis-

Kult nennt Renan Ovid: *Ars amatoria* I 75. „Eine Menge anderer Götter waren angenommen worden ohne Widerspruch, sogar mit Wohlwollen. Die himmlische /575/ Juno, die asiatische Bellona, Sabazius, Adonis, die syrische Göttin mit ihren Anhängern. Die Soldaten waren das Vehikel dieser verschiedenen Kulte“. Das zeitgenössische Wissen fasst Meyer 1885–1892, 1, 129 zusammen: „*Adonis*, im griech. Mythos ein Jüngling von sprichwörtlich gewordener Schönheit [...]. Um die Gunst des lieblichen Knaben buhlte Aphrodite. [...] Ein Eber, von Artemis gesendet, verwundete ihn tödlich. Aphrodite konnte den Geliebten nicht vom Tod erretten, doch erlangte sie von Zeus, daß er jährlich nur sechs Monate im Schattenreich bei Persephone, die ihn nicht minder liebte, die andre Hälfte des Jahrs dagegen bei ihr auf der Oberwelt verweile. Dem A. war ein feierlicher und zeremonienreicher Kultus gewidmet, dessen Ursprung im Orient zu suchen ist, und der, wie der Osirisdienst in Ägypten und die Julfeste unsers germanischen Nordens, den Jubel über die wieder steigende Sonne und wieder erwachende Schöpfung sowie die Klage über beide, wenn sie gleichsam begraben sind, zum Mittelpunkt hat.“ Zum sozialen Hintergrund spezifisch weiblicher Frömmigkeit siehe auch NK 235, 22–24.

191, 3–7 *Die Liebe ist der Zustand, wo der Mensch die Dinge am meisten so sieht, wie sie nicht sind. Die illusorische Kraft ist da auf ihrer Höhe, ebenso die versüssende, die verklärende Kraft. Man erträgt in der Liebe mehr als sonst, man duldet Alles.*] Herrmann 1887, 224 betrachtet die „Geschlechtsliebe in ihrer idealsten Entwicklung als ein Narcoticum“ (von N. mit Randstrich markiert), als ein „*physiologische[s] Blendwerk[.]* der Natur“ (Kursiviertes von N. unterstrichen). Und weiter: „Der *Liebende* schaut stets im Superlativ von Licht und Freude, er vermag in der Kuhmagd eine Göttin zu erblicken.“ (Herrmann 1887, 223. Von N. mit Randstrich markiert; Kursiviertes von ihm unterstrichen.) Vgl. auch NK KSA 6, 141, 34–142, 12.

191, 10 *die drei christlichen Tugenden Glaube, Liebe, Hoffnung*] Vgl. 1. Korinther 13, 13.

24

Der Abschnitt stand im Druckmanuskript unter dem Titel „Die Wurzeln des Christenthums“ (KSA 14, 440). Damit und mit 191, 15 f. ist die Anlehnung an und zugleich die Abgrenzung von Renans *Histoire des origines du Christianisme* deutlich markiert: Was Renan in sieben dicken Bänden ausbreitet, erledigt N. auf wenigen Seiten.

191, 16–20 *das Christenthum ist einzig aus dem Boden zu verstehn, aus dem es gewachsen ist, — es ist nicht eine Gegenbewegung gegen den jüdischen In-*

stinkt, es ist dessen Folgerichtigkeit selbst, ein Schluss weiter in dessen furchteinflössender Logik] Dass die Wurzeln des Christentums im nachexilischen Judentum liegen, ist keine Neuentdeckung N.s. Mit der Etablierung einer kritischen Bibelwissenschaft hat sich diese implizit immer schon vorhandene Einsicht samt ihren weit reichenden Konsequenzen spätestens seit dem 18. Jahrhundert durchgesetzt und ist bei den Autoritäten, die N. verarbeitet – allen voran Wellhausen und Renan – unbestritten. Bemerkenswert ist aber die bruchlose Kontinuität, die N. zwischen Judentum und (paulinischem) Christentum konstruiert: Im Gegensatz zum theologischen Konsens seit den Kirchenvätern stellt das Christentum, das sich seit seiner Frühzeit in dezidiertem Antithese zum Judentum definiert hat, für N. keine Emanzipation aus dem Judentum, sondern dessen Fortschreibung dar (vgl. z. B. Kofman 1994, 85). Um den zäsurfreien Übergang vom Judentum zum Christentum plausibel zu machen, muss erstens die Rolle Jesu überdacht werden. Zweitens muss eine Neubewertung der christlichen Theologie und insbesondere des Paulinismus stattfinden, die aufzeigt, dass das, was sich selber als Emanzipation vom Judentum darstellt, in Wahrheit nur eine Travestie ebendesselben Judentums „in unsäglich vergrößerten Proportionen“ (192, 7 f.) sei. Den ersten Aspekt behandeln AC 28 bis 35, den zweiten AC 39 bis 47.

191, 21 „*das Heil kommt von den Juden*“] Johannes 4, 22. Vgl. NL 1887, KSA 12, 10[182] (KGW IX 6, W II 2, 15, 1), 565 u. Ahlstdorf 1990, 184. In NL 1880, KSA 9, 3[20], 52 wird diesem vorgeblichen Herrenwort bereits eine katalytische Funktion beim Übergang des antiken Heidentums zum Christentum zugeschrieben. N. greift es in AC 58, KSA 6, 247, 5 f. wieder auf und schließt damit seine Darstellung der jüdisch-christlichen Geschichte. N. schreibt in AC die Heilsgeschichte zu einer Unheilsgeschichte um.

191, 22–26 *der psychologische Typus des Galiläers ist noch erkennbar, aber erst in seiner vollständigen Entartung (die zugleich Verstümmelung und Überladung mit fremden Zügen ist –) hat er dazu dienen können, wozu er gebraucht worden ist, zum Typus eines Erlösers der Menschheit]* Das wird in AC 28–35, KSA 6, 198–208 ausführlich erörtert. N. macht einen ironischen Gebrauch von den Ausdrücken „Heil“ (191, 21) und „Erlöser“.

191, 22 *Galiläers]* N. hält sich an Renans Sprachregelung, wenn er, den Evangelien folgend, Jesus als „Galiläer“ oder als „Nazarener“ (AC 7, KSA 6, 173, 5 f.) bezeichnet, sei dieser doch nicht, wie die Legende es wolle, in Bethlehem geboren (Renan 1863, 19 f.). Wagners *Religion und Kunst* zufolge bleibe „es mehr als zweifelhaft, ob Jesus selbst von jüdischem Stamme gewesen sei, da die Bewohner von Galiläa eben ihrer unächtlichen Herkunft wegen von den Juden verachtet waren“ (Wagner 1907, 10, 231 f.).

191, 27–32 *Die Juden sind das merkwürdigste Volk der Weltgeschichte, weil sie, vor die Frage von Sein und Nichtsein gestellt, mit einer vollkommen unheimlichen Bewusstheit das Sein um jeden Preis vorgezogen haben: dieser Preis war die radikale Fälschung aller Natur, aller Natürlichkeit, aller Realität, der ganzen inneren Welt so gut als der äusseren.*] In GM I 7, KSA 5, 268, 2 war es noch der Machtwille der Priester, der zum „Sklavenaufstand in der Moral“ geführt hat, in AC 24 sind es demgegenüber die Selbsterhaltungsinteressen eines ganzen Volkes, die die Fälschung vorantreiben (vgl. auch Duffy / Mittelman 1988, 315). AC beschreibt nicht etwa werturteilsfrei die Prozesse, die im Judentum zur Erfindung einer moralischen Hinterwelt geführt haben, sondern ergreift Partei für das durch die moralische Weltinterpretation diffamierte Leben – „die aufsteigende Bewegung des Lebens, die Wohlgerathenheit, die Macht, die Schönheit, die Selbstbejahung“ (192, 20–21).

Der Topos vom „Sein um jeden Preis“ (191, 29f.), auf das es dem jüdischen Volk ankomme, ist, wie Ahlsdorf 1990, 127–158 herausstreicht, bei Antisemiten wie Theodor Fritsch (vgl. z. B. Ferrari Zumbini 1993, 137–140 und Niemeyer 2011a, 56–64) ebenso verbreitet wie in seriöser religionswissenschaftlicher Literatur (vgl. z. B. Müller 1869, 1, 55; Lüdemann 1872, 37f.). Wellhausen 1884, 57 hatte darauf hingewiesen, dass die Judäer „ihren Glauben im babylonischen Exil festhielten und sich selber dadurch unter allen Umständen behaupteten. Es lag an den Propheten, wenn der Untergang Samariens die Religion Jahve's nicht schädigte, sondern befestigte.“ N. hat diese Passage am Rand dreifach angestrichen. Vgl. auch ebd., 87 (Kursiviertes von N. unterstrichen): „Denn der Schwerpunkt des Judentums lag im Individuum. Aus zerstreuten Elementen war es gesammelt, es beruhte auf der Arbeit des Einzelnen, sich selbst zum Juden zu machen, das ist das Geheimnis seiner Selbstbehauptung auch in der Diaspora.“

191, 29 *Bewusstheit*] Während hier der Ausdruck „Bewusstheit“ als Synonym von „Innesein“ oder „Wissen“ benutzt wird, wird er in FW 11 (und 357) durchaus in Gegensatz zum scheinbar so festgefügtten Sein des Bewusstseins gesetzt, das eben kein Sein ist. Der Ausdruck kommt schon in N.s Frühwerk vor (z. B. GT 7 u. 14) und wird zu N.s Zeit in erkenntnisphilosophischem Kontext gebraucht (so von Liebmann 1880, 213), ist also kein Neologismus N.s.

192, 6 *Natur-Werthen*] Vom „Naturwerth des Egoismus“ in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 33, KSA 6, 131, 27 abgesehen, kommen „Natur-Werthe“ in N.s Werken nur in AC vor, nämlich in AC 25, KSA 6, 193, 11 und AC 38, KSA 6, 210, 24, im Singular schließlich noch in AC 27, KSA 6, 197, 13. Diese Häufung zeigt an, wie stark die Naturalisierung von Moral hilfreich ist, um eine antichristliche Position zu beziehen. Dass das späte Judentum in Wider-

spruch zu den „Natur-Werthen“ geraten sei, um seine Selbsterhaltung zu sichern, ist ein zentraler Gedanke von Wellhausens Analyse der israelitisch-jüdischen Geschichte. Wellhausen 1883, 105 spricht von „Denaturalisation“. Die von Wellhausen betriebene Rekonstruktion des Ursprünglichen – dort bezogen auf das vorexilische Israel – wird in AC auf das Neue Testament übertragen, bei dem N., Wellhausens Verfahren imitierend, den „verstümmelten oder mit fremden Zügen überladenen“ „psychologischen Typus des Erlösers“ (AC 29, KSA 6, 199, 16–19) herausschälen will. Allerdings ist bei Wellhausen das Ursprüngliche oder das „Natürliche“ kein absoluter, unhintergehbare Wert; der Alttestamentler steht dem Zivilisationsprozess, wenn er zu einem ethischen Individualismus wie – nach seiner Interpretation – bei Jesus führt, durchaus positiv gegenüber.

192, 9 „Volk der Heiligen“] Vgl. Daniel 7, 27. Schenkel 1873, 305 diskutiert Jesu eschatologisches Selbstverständnis anhand dieser Stelle: „Der Menschensohn ist ja das Volk der Heiligen, das nicht erst vom Himmel kommen wird, weil es bereits auf der Erde wohnt“.

192, 10–14 *Die Juden sind, ebendamt, das verhängnissvollste Volk der Weltgeschichte: in ihrer Nachwirkung haben sie die Menschheit dermaassen falsch gemacht, dass heute noch der Christ antijüdisch fühlen kann, ohne sich als die letzte jüdische Consequenz zu verstehn.*] N. gibt damit eine Erklärung für den christlichen Antisemitismus, der ihm etwa in der Gestalt der Berliner „Hofprediger-Canaille“ (NL 1887/88, KSA 13, 11[235], 92, 32 = KGW IX 7, W II 3, 106, 10) Adolf Stöcker vor Augen stand. Mit dem Ausleben eines aggressiven Affektes gegen „die“ Juden, der unbewusst eigentlich der eigenen Verdorbenheit gilt, ist eine für die sozialpsychologische Antisemitismustheorie wichtige Vorarbeit geleistet. Wer „letzte jüdische Consequenz“ ist, hat kein Recht, das zu verurteilen, dessen Konsequenz er ist, es sei denn, er höre auf, solche Konsequenz zu sein.

192, 15 *in meiner „Genealogie der Moral“*] Nämlich in GM I.

192, 16–18 *Gegensatz-Begriff einer vornehmen Moral und einer ressentiment-Moral psychologisch vorgeführt, letztere aus dem Nein gegen die erstere entsprungen*] Vgl. NK 176, 9 f.

192, 31 f. *Sie sind das Gegenstück aller décadents: sie haben sie darstellen müssen bis zur Illusion*] Vgl. NK 193, 2–8.

192, 33 *einem non-plus-ultra des schauspielerischen Genies*] Vgl. NK 193, 2–8.

192, 34–193, 1 *als Christenthum des Paulus*] Dazu ausführlich AC 42, KSA 6, 215–217. Um bei aller Verwandtschaft die Differenz zwischen Judentum und

Christentum dingfest zu machen, bietet sich Paulus an, da sich nach herkömmlicher Ansicht mit dessen Lehren das sogenannte Heidenchristentum vom Judentum zu lösen begonnen hat. N. legt in AC 42 alles Gewicht auf den Nachweis, dass gerade bei Paulus die wirkliche Ablösung des Christentums vom Judentum eine Chimäre sei und im Gegenteil eine Rejudaisierung stattfinde. Diese Lesart der Geschichte widerspricht jeder konventionellen Selbstinterpretation des Christentums. Selbst für Kritiker vom Schlage Wellhausens ist Paulus der „grosse Patholog des Judentums“ (Wellhausen 1883, 451; N. zitiert diese Stelle in NL 1887/88, KSA 13, 11[377], 174, 25 = KGW IX 7, W II 3, 21, 26), nicht dessen Sachwalter.

193, 2–8 *Die décadence ist, für die im Juden- und Christentum zur Macht verlangende Art von Mensch, eine priesterliche Art, nur Mittel: diese Art von Mensch hat ein Lebens-Interesse daran, die Menschheit krank zu machen und die Begriffe „gut“ und „böse“, „wahr“ und „falsch“ in einen lebensgefährlichen und weltverleumderischen Sinn umzudrehn.*] Die Priester leben also dafür – vgl. auch AC 22, KSA 6, 189, 19 –, die von Natur Starken krank zu machen. Schon GM I 6–7, KSA 5, 264–267 exponiert die „Priester“ als Gegentypen zu den Krieger-Adligen, ohne dass klar würde, wo N. diesen Gegensatz historisch dingfest machen will – es sei denn, man denke an das alte, kriegerische Israel bei Wellhausen, das später „priesterlich“ bereinigt worden sei. Nach GM I 7, KSA 5, 266, 30–267, 2 sind die „Priester“ „die ohnmächtigsten [...]“. Aus der Ohnmacht wächst bei ihnen der Hass in's Ungeheure und Unheimliche, in's Geistigste und Giftigste“. Zur „Weltverleumdung“ siehe NK KSA 6, 371, 6.

25

In Wortwahl und Akzentuierung orientiert sich dieser Abschnitt nicht an dem umfangreichen Exzerpt aus Wellhausens *Prolegomena* in NL 1887/88, KSA 13, 11[377], 169–174 (KGW IX 7, W II 3, 20–23, 22–26 u. 38–70). Der Hinweis in KSA 14, 440, „die Quelle Ns für diesen Paragraphen und den folgenden“ seien die *Prolegomena*, so sehr der historische Gedankengang Wellhausen 1883, 435–451 nahekommt, ist nicht ganz zutreffend: Vielmehr stützt sich AC 25 bis in den Wortlaut hinein neben den *Prolegomena* auch auf das erste Heft von Wellhausens *Skizzen und Vorarbeiten*, das N. ebenfalls mit zahlreichen Anstreichungen versehen hat (vgl. Hartwich 1996, 191; Orsucci 1996, 319–340 sowie Ahlstdorf 1990/1997).

AC 24–26 haben die Frage provoziert, inwiefern AC als ein antisemitisches Pamphlet gelten kann, vgl. Cancik 1993, 62, dgg. Orsucci 1996, 318 f. (zur antisemitischen N.-Rezeption im Allgemeinen siehe Mittmann 2006). Aus der

Beschreibung der Geschichte Israels als eines Verfallsprozesses kann jedenfalls nicht mit Golomb 1988, 378 abgeleitet werden, dass N. auf eine Wiedererweckung des vorprophetischen und vorpriesterlichen Gottes von Israel sinne. Aus Wellhausens Schriften ist ein solches Ansinnen ebensowenig zu extrahieren. Der Jahve des Alten Israel verdient bei N. ebenso wie bei Wellhausen nur deswegen Aufmerksamkeit, weil er — im Unterschied zu den andern Göttern des mediterranen Raumes — eine singuläre Entwicklung der Universalisierung und Moralisierung durchgemacht hat, — *nicht*, weil er eines besonderen Schutzes gegen seine spätere Rezeption würdig wäre. Nach der Geschichtskonstruktion von AC ist der vorexilische Gott Israels für die Gegenwart ebensowenig relevant wie das nachpaulinische Judentum. Da in AC das reale Judentum der letzten 1800 Jahre ausfällt (mit Ausnahme von AC 46, KSA 6, 223, 23–25), ist die Frage nach der philo- oder antisemitischen Tendenz der Schrift hermeneutisch zweifelhaft. Wenn N. die jüdisch-christliche Moral als Verderberin aller „Natürlichkeit“ an den Pranger stellt, dann opponiert er gegen die Kulturtradition des Abendlandes insgesamt.

193, 11 *Entnatürlichung der Natur-Werthe*] Vgl. NK 192, 6; NK KSA 6, 85, 16–18 und NK KSA 6, 131, 27. Die Überlegung knüpft an Wellhausen 1883, 105 an.

193, 12–20 *Ursprünglich, vor allem in der Zeit des Königthums, stand auch Israel zu allen Dingen in der richtigen, das heisst der natürlichen Beziehung. Sein Javeh war der Ausdruck des Macht-Bewusstseins, der Freude an sich, der Hoffnung auf sich: in ihm erwartete man Sieg und Heil, mit ihm vertraute man der Natur, dass sie giebt, was das Volk nöthig hat — vor allem Regen. Javeh ist der Gott Israels und folglich Gott der Gerechtigkeit: die Logik jedes Volks, das in Macht ist und ein gutes Gewissen davon hat.*] Vgl. Wellhausen 1884, 44 (kursivierte Passagen hat N. unterstrichen und fast den ganzen Abschnitt am Rand markiert): „Nicht Gott und Welt, nicht Gott und Mensch, sondern *Gott und Volk* waren die Correlata. [...]. Das Verhältnis Jahve's zu Israel war nicht einzigartig; was den *lebendigen* Charakter einer Nation ausmachte, was sie innen verband und gegen aussen *abschloss*, das wurde überall als das *Heilige* empfunden. [...] die *Zusammengehörigkeit* beider [sc. Jahves und Israels] war eine *gegebene Thatsache*. Das Verhältnis war ein angestammtes, natürliches, es war nicht lösbar und beruhte *nicht* auf den Bedingungen eines Vertrages. Bethätigt [sic] wurde es vom Volke durch den Cultus. [...] Gott bedeutete *Helfer*, das war der Begriff des Wortes. Hilfe, Unterstützung in irdischen Angelegenheiten wurde von Jahve erwartet, *kein Heil im christlichen Sinne*. [...] Die Hauptsache war, dass Jahve Regen und Sieg verlieh.“ Von Wellhausens Schilderung weicht die schon aus AC 16, KSA 6, 182, 11–15 bekannte Definition eines Gottes

als „Ausdruck des Macht-Bewusstseins“ ab. Bei Wellhausen spielt die Veränderung des Gottesbegriffes in der jüdischen Geschichte zwar auch eine bestimmende Rolle, aber er erhebt die Machtfrage nicht zur Zentralkategorie.

193, 18 f. unterscheidet sich von der Vorlage in der kausalen Ableitung des Gerechtigkeits- und Helfermotivs, wonach Jahve „der Gott Israels und folglich Gott der Gerechtigkeit“ sei. Bei Wellhausen 1884, 45 ist der Sachverhalt komplizierter: „Es gab aber noch einen anderen Hauptartikel des Glaubens, nämlich dass Jahve richte und vergelte, auf Erden, nicht nach dem Tode, denn ein Jenseits wurde nicht geglaubt. [...] Übrigens war es nicht immer leicht, diesen zweiten Glaubenssatz mit dem ersten, dass Jahve der Helfer Israels sei, ins Verhältnis zu bringen. Thatsächlich wurde der erste übergeordnet. Wenn gleich nicht ausgeschlossen war, dass Jahve Israel züchtigte und strafte, so lief doch endlich seine Gerechtigkeit dahin aus, dass er seinem Volk gegen die Feinde Recht gab und Recht schaffte.“ N.s einfache Deduktion der Gerechtigkeit aus der Tatsache, dass Jahve der Gott Israels gewesen ist, suggeriert, dass den alten Israeliten als gerecht nur galt, was ihnen selber zuträglich schien. Gerechtigkeit soll ursprünglich all das auszeichnen, was das eigene Leben und die eigene Macht steigert. Bei Wellhausen hingegen ist schon für die israelitische Frühzeit ein Konflikt zwischen Gerechtigkeit und Selbstentfaltung angelegt, der sich dann bei den Propheten zu einer unbedingten Forderung nach Gottes Gerechtigkeit unter Inkaufnahme des Untergangs von Israel radikalisieren sollte. Dass in Wellhausens Skizze das Helfermotiv über das Gerechtigkeitsmotiv „endlich“ triumphiert, heißt keineswegs, dass Selbsterhaltungsbedingungen und Gerechtigkeit für die alten Israeliten identisch gewesen wären. Wellhausen strebt weder eine Umwertung noch eine Fundamentalkritik der Moral an.

193, 20–24 *Im Fest-Cultus drücken sich diese beiden Seiten der Selbstbejahung eines Volks aus: es ist dankbar für die grossen Schicksale, durch die es obenauf kam, es ist dankbar im Verhältniss zum Jahreskreislauf und allem Glück in Viehzucht und Ackerbau.*] Zum Motiv der Dankbarkeit als Quelle von Religion siehe 182, 14 f. u. 182, 16–20. Vgl. Wellhausen 1883, 92: „Die einfachsten natürlichsten und allgemeinsten Opfer, die Erstlinge von den Erzeugnissen des Ackerbaues und der Viehzucht, deren Anlässe sich regelmässig mit den Jahreszeiten wiederholen — aus denen sind die Feste geworden.“ Weiter heißt es: „Im Ganzen und Grossen kann es nicht zweifelhaft sein, dass nicht nur in der jehovistischen, sondern auch in der deuteronomischen Gesetzgebung die *Feste auf dem Ackerbau* fussen, der die Grundlage wie des Lebens so der Religion ist.“ (Ebd., 95; Kursiviertes von N. unterstrichen.) „[D]urch die Übernahme des kanaanitischen Festcultus“ habe „der alte Gott der Wüste“, Jahve, „eine Zeit lang in Gefahr geschwebt [...] ein Gott des Ackerbaus und der Viehzucht zu werden

wie Baal-Dionysus“ (ebd., 438 f.). In NL 1887/88, KSA 13, 11[377], 170, 6–9 (KGW IX 7, W II 3, 22, 18–20) gibt N. diesen Punkt noch der Vorlage gemäß wieder, während in AC 25 der Eindruck entsteht, Jahve sei ursprünglich und nicht erst durch Synkretismen eine für Acker und Vieh zuständige Naturgottheit gewesen. Für Wellhausen blieb der „Festcultus“ „noch lange die Quelle des Heidentums“ (1883, 439), sei aber nicht originär hebräisch.

193, 24–30 *Dieser Zustand der Ding(e) blieb noch lange das Ideal, auch als er auf eine traurige Weise abgethan war: die Anarchie im Innern, der Assyrer von aussen. Aber das Volk hielt als höchste Wünschbarkeit jene Vision eines Königs fest, der ein guter Soldat und ein strenger Richter ist: vor allem jener typische Prophet (das heisst Kritiker und Satyriker des Augenblicks) Jesaia.* Der Passus erweckt den Eindruck, Volk und Propheten stimmten in ihren Wünschen überein, während bei Wellhausen das Prophetentum und insbesondere Jesaja gegen den herrschenden Zeitgeist opponiert haben. Der nur sehr knappe Hinweis in AC auf die prophetische Bewegung (dagegen meint Santaniello 1997, 36, N. stimme mit Renan [!] überein, dass das Christentum seinen Ursprung gerade bei Jesaja habe, vgl. auch Duffy / Mittelman 1988, 316) nimmt NL 1887/88, KSA 13, 11[377], 170 (KGW IX 7, W II 3, 22, 32–50) auf und bezieht sich auf die *Prolegomena*. In den *Skizzen* wird der Kontrast zwischen Volksfrömmigkeit und prophetischer Verkündigung sehr viel stärker herausgearbeitet als in den *Prolegomena*: Die „Volksreligion“ habe sich „auf Leben und Tod gegen ihre Angreifer“, eben die Propheten gewehrt, „in dem Bewusstsein, dass ihre Existenz gefährdet und dass kein Friede möglich sei“ (Wellhausen 1884, 67). „Den Propheten ist an der Hand der Weltgeschichte der furchtbare Ernst Jahve’s aufgegangen, sie sind die Begründer der Religion des Gesetzes.“ (Ebd., 52) AC 25 blendet diesen Aspekt aus und erwähnt einzig die Rückwendung der Propheten zum alten Königsideal des guten Soldaten und strengen Richters, nicht aber ihren „ethische[n] Monotheismus“ (Wellhausen 1884, 50).

194, 1f. *Man veränderte seinen Begriff, — man entnatürlichte seinen Begriff* Wer dieses „man“ ist, wenn schon die Propheten (vgl. NK 193, 24–30) nicht verantwortlich gemacht werden können, bleibt ungesagt und erlaubt alle möglichen Spekulationen über eine heimtückische Priesterverschwörung, vgl. 194, 6.

194, 3–8 *Javeh der Gott der „Gerechtigkeit“, — nicht mehr eine Einheit mit Israel, ein Ausdruck des Volks-Selbstgefühls: nur noch ein Gott unter Bedingungen... Sein Begriff wird ein Werkzeug in den Händen priesterlicher Agitatoren, welche alles Glück nunmehr als Lohn, alles Unglück als Strafe für Ungehorsam gegen Gott, für „Sünde“, interpretiren* Vgl. z. B. Wellhausen 1883, 258 f. — von N. mit einer doppelten Anstreichung am Rand versehen — wo es heißt, dass

sich die Zuhörer Samuels „ihrer schweren Sünde bewusst“ werden: „immer haben sie der Gottheit gegenüber das ängstliche Gefühl, Strafe verdient zu haben“. Ebd., 257 hat sich N. am Rande angestrichen: „[D]ie selbstverständliche Annahme, dass das Joch der Fremdherrschaft zur Strafe der Sünde auferlegt sei und dass die Sünde im Götzendienste bestehe, ist bezeichnend für diese Betrachtungsweise“. Jedoch gilt die Moralisierung des Gottesbegriffes bei Wellhausen nicht als etwas fundamental Neues, das sich erst mit den Propheten oder gar der deuteronomistischen Bearbeitung der ursprünglichen Texte herausgebildet hätte: Die Propheten akzentuieren eine Tendenz, die schon früher angelegt war, aber nicht zu voller Geltung gelangen konnte.

N. eliminiert die Propheten als Übergangsgestalten und also die Dreistufigkeit von Wellhausens Schema, um eine tiefe Kluft in das scheinbare Entwicklungskontinuum zu reißen. Wo Wellhausen Verständnis für Entwicklungen wecken will, setzt N. auf Zäsuren. Dennoch haben gerade nach Wellhausen 1884, 51 die Propheten Israels Verhältnis zu Gott „aus einem natürlichen zu einem bedingten“ gemacht. „Das ganze Leben wurde in eine gewiesene *heilige* Bahn gelenkt, es gab alle Augenblicke ein göttliches Gebot zu erfüllen, wodurch man abgehalten wurde, den Gedanken und Gelüsten des eigenen Herzens nachzuschweifen. Mit Ernst und Eifer ohne gleichen *erzogen die Juden sich selber*, um bei dem Abwesen aller *natürlichen* Bedingungen ein *heiliges Volkstum zu schaffen, das dem Gesetze, dem concret gemachten Ideale der Propheten, entspräche*.“ (Ebd., 88; Kursiviertes von N. unterstrichen) Nach Wellhausen 1883, 443 „zerschnitten“ bereits Elias und Amos „das natürliche Band“ zwischen Gott und Volk „und setzten ein bedingtes und zwar sittlich bedingtes Verhältnis an die Stelle. Zu oberst war ihnen Jahve der Gott der Gerechtigkeit, Gott Israels erst in zweiter Linie und nur insofern, als Israel seinen Gerechtigkeitsansprüchen entsprach, die er ihm aus Gnade offenbart hatte: sie drehten die hergebrachte Anordnung dieser beiden Fundamentalartikel des Glaubens um.“ (Vgl. Wellhausen 1884, 51 f. u. 48, wo sich N. folgende Stelle am Rand angestrichen hat: „Was Jahve fordert, ist Gerechtigkeit, nichts anderes; was er hasst, ist das Unrecht. Die Beleidigung der Gottheit, die Sünde, ist durchaus moralischer Natur. Mit so ungeheuerem Nachdruck war das nie zuvor betont worden. Die Moral ist es, wodurch alle Dinge Bestand haben, das allein Wesenhafte in der Welt. Sie ist kein Postulat.“) NL 1887/88, KSA 13, 11[377], 171 (KGW IX 7, W II 3, 22, 52–62–23, 38–42) gibt Wellhausen 1883, 443 fast wörtlich wieder und nennt noch Amos und Elias als Urheber dieser Umkehrung, während AC 25 sie in die nachexilische Zeit des Priesterregimentes verlegt.

194, 8–11 jene verlogenste Interpretations-Manier einer angeblich „sittlichen Weltordnung“, mit der, ein für alle Mal, der Naturbegriff „Ursache“ und „Wir-

„auf den Kopf gestellt ist] Bei Wellhausen 1884, 50 waren es, wie N. sehr wohl gelesen und mit einem „NB“ markiert hatte, bereits die Propheten, die „an die sittliche Weltordnung, an die ausnahmslose Geltung der Gerechtigkeit als obersten Gesetzes für die ganze Welt“ geglaubt hatten – und nicht erst die ominösen Priester! Vgl. GD Die vier grossen Irrthümer 7, KSA 6, 96, 7–9, wo die „sittliche Weltordnung“ attackiert wird, weil sie den Schuld- und Strafbegriff einführt und damit zugleich einen freien Willen annimmt. Zum Begriff auch NK 195, 10–19; NK 210, 19 f. und NK KSA 6, 358, 29–33 („sittliche Weltordnung“ bei den „Germanen“).

194, 14 Unnatur] Vgl. NK KSA 6, 60, 2–3.

194, 17–20 *Die Moral, nicht mehr der Ausdruck der Lebens- und Wachstums-Bedingungen eines Volk(s), nicht mehr sein unterster Instinkt des Lebens, sondern abstrakt geworden, Gegensatz zum Leben geworden]* Vgl. Wellhausen 1884, 95: „Das bloss subjective Gefühl genügte nicht, um den Widerspruch der Natur zu überwinden, es musste eine transcendente Welt, die den Forderungen der Moral entsprach, aus sich aufbauen, um sie der wirklichen Welt entgegenzustellen. Das Verdienst, diese nothwendige religiöse Metaphysik angebahnt zu haben, gebührt wenn nicht den Pharisäern selber, so doch den Kreisen, aus denen sie unmittelbar hervorgegangen sind.“ Diese Entwicklung ist für Wellhausen aber keine irreversible Verfallsgeschichte. Gerade durch Jesus und Paulus wird diese „Metaphysik“ für ihn grundsätzlich in Frage gestellt und überwunden. Bei N. hingegen bringt erst die eigene Umwertung aller Werte die Wende. Nachdem er die Binnendifferenzen, die unendliche Vielfalt der moralisch-religiösen Weltinterpretationen im jüdischen und christlichen Bereich auf den einen Nenner der Sklavenmoral gebracht hat, kann er als Umwerter und Antichrist auftreten.

In rezeptionsgeschichtlicher Perspektive ist anzumerken, dass sich nationalsozialistische N.-Interpreten gerade auf die „Entnatürlichung“ der Moral durch die „Priester“ berufen haben und für sich selbst in Anspruch nahmen, diesen Prozess rückgängig zu machen, vgl. Römer 1940, 61, dazu Aschheim 1997, 9.

194, 14 f. Ein Gott, der fordert – an Stelle eines Gottes, der hilft] Ahlsdorf 1990, 204 f. hat auf die Differenzen in der Entwicklung des Gottesbegriffs zwischen AC 16 und AC 25 aufmerksam gemacht. In AC 16 muss sich der israelitische Gott eine „widernatürliche Castration [...] zu einem Gotte bloss des Guten“ (KSA 6, 182, 21 f.) gefallen lassen. Dies steht im Widerspruch zum unerbittlich fordernden und in diesen moralischen Forderungen alle positiven Lebensantriebe ausrottenden Gott in AC 25. Der gute Gott von AC 16 hat eine starke Affinität zum Gott Jesu in AC 33, KSA 6, 205 f., der wie der „Typus des

Erlösers“ alle Schranken fallen lässt und deswegen in pointiertem Gegensatz zum despotischen Gott des Spätjudentums steht.

194, 22 f. *Der Zufall um seine Unschuld gebracht*] N.s Spätwerk lässt sich als großangelegter Versuch lesen, den Zufall gegen die vom Christentum, von der Philosophie und von der Kunst verteidigte Notwendigkeit zu rehabilitieren. Demgegenüber strebte etwa Herrmann 1887, 1 dezidiert „[d]ie Erlösung vom Zufalle“ an (vgl. auch NK KSA 6, 115, 26–28).

26

194, 29 *jüdische Priesterschaft*] Vom realpolitischen Machtverlust des exilischen und nachexilischen Judentums als einer Ursache der „Entnatürlichung“ ist in AC 26 nichts zu vernehmen, dafür umso mehr von der Priesterherrschaft. Wellhausen bemühte sich demgegenüber, die rein religiöse, nationale Gestalt und Größe bloß noch imaginierende Gemeinschaft des Judentums mit dem Verlust der politischen Eigenständigkeit zu erklären, wodurch der Überlebenswille sich auf ein anderes Feld, nämlich das der Selbstdefinition durch Religion verlagert habe. Dass die „Priester“ die Träger dieser Bewegung gewesen seien, bezweifelt Wellhausen zwar nicht; er klammert aber nicht wie N. die konkreten Verhältnisse aus, die eine solche Entwicklung herbeigeführt haben. In Wellhausens Darstellung geht es um Selbstbehauptung (vgl. auch AC 24, KSA 6, 191, 29 f.), die freilich nur um den Preis der kultischen Versteinerung und der religiösen Re-Interpretation der eigenen Vergangenheit gelingen konnte. In AC verschwinden außer dem Machtwillen der „Priester“ die weiteren Ursachen für die Veränderung des moralisch-weltanschaulichen Gefüges mehr und mehr.

194, 31–195, 3 *Diese Priester haben jenes Wunderwerk von Fälschung zu Stande gebracht, als deren Dokument uns ein guter Theil der Bibel vorliegt: sie haben ihre eigne Volks-Vergangenheit mit einem Hohn ohne Gleichen gegen jede Überlieferung, gegen jede historische Realität in's Religiöse übersetzt*] N. unternimmt seinerseits in AC 26 die Rückübersetzung dessen, was angeblich „literarische Fälschung“ (196, 7) ist, die wir seiner These zufolge in Gestalt großer Teile des Alten Testaments vor Augen haben. Es handelt sich um eine Überpointierung von Wellhausens quellenkritischer Arbeit. An zwei Stellen wird dies mit der Wendung „auf deutsch“ ausdrücklich angezeigt (196, 6; 197, 9; nur in AC 43, KSA 6, 217, 29 kehrt die Wendung wieder). Dort gibt der Rückübersetzer zunächst jeweils die orthodoxe Lehrmeinung wieder: „Offenbarung“ und Sündenvergebung, um sogleich ihren Realgrund: den „priesterlichen“ Machtwillen zu nennen. Wellhausen 1883, 308 zieht das Bild der Verfärbung dem

der Fälschung vor: „Was der gewöhnlichen Vorstellung als der spezifische Charakter der israelitischen Geschichte erscheint und derselben vorzugsweise den Namen der heiligen Geschichte eingetragen hat, beruht zumeist auf nachträglicher Übermalung des ursprünglichen Bildes. Schon früh beginnen die verfärbenden Einflüsse.“

In GM III 22, KSA 5, 393, 24–29 — vor der intensiven Wellhausen-Lektüre — beurteilte N. das Alte Testament noch grundlegend anders: „alle Achtung vor dem alten Testament! In ihm finde ich grosse Menschen, eine heroische Landschaft und Etwas vom Allerseltensten auf Erden, die unvergleichliche Naivetät des starken Herzens; mehr noch, ich finde ein Volk. Im neuen dagegen lauter kleine Sekten-Wirthschaft“.

195, 3–5 *aus ihr einen stupiden Heils-Mechanismus von Schuld gegen Javeh und Strafe, von Frömmigkeit gegen Javeh und Lohn gemacht*] Die moralische Interpretation des Vergangenen in Kategorien von Schuld, Sühne und Gnade ist bei Wellhausen für die prophetische und nachprophetische Geschichtsdeutung charakteristisch: „Kurz, was man so eigentlich für *das Theokratische* in der Geschichte Israels ausgiebt, das ist *durch die Bearbeitung hineingebracht*. Da greifen *Gnade* und *Sünde* wie die mechanistischsten Kräfte in das Getriebe der Ereignisse ein, der Lauf der Welt wird methodisch der Analogie entzogen, die Wunder sind nichts ausserordentliches, sondern die regelmässige Form des Geschehens, verstehen sich von selbst und machen gar keinen Eindruck. Dieser *pedantische Supranaturalismus, die heilige Geschichte nach dem Recept*, findet sich in den ursprünglichen Erzählungen nicht“ (Wellhausen 1883, 245; Kursiviertes von N. unterstrichen, Markierung am Rand). Da N. mit Wellhausen eine Spätdatierung des überlieferten Pentateuch und der historischen Bücher des Alten Testaments vornimmt, fällt es ihm leicht, alles Moralische und Moralistische den „Priestern“ in die Schuhe zu schieben, und das Alte Israel in einen vormoralischen Zustand zu versetzen.

195, 6–9 *Wir würden diesen schmachvollsten Akt der Geschichts-Fälschung viel schmerzhafter empfinden, wenn uns nicht die kirchliche Geschichts-Interpretation von Jahrtausenden fast stumpf für die Forderungen der Rechtschaffenheit in historicis gemacht hätte.*] Auch hierin erweist sich das Christentum nicht als eine „Gegenbewegung gegen den jüdischen Instinkt, es ist dessen Folgerichtigkeit selbst“ (AC 24, KSA 6, 191, 18 f.). Zur Rechtschaffenheit vgl. NK 177, 5.

195, 10–19 *Und der Kirche sekundirten die Philosophen: die Lüge „der sittlichen Weltordnung“ geht durch die ganze Entwicklung selbst der neueren Philosophie. Was bedeutet „sittliche Weltordnung“? Dass es, ein für alle Mal, einen Willen Gottes giebt, was der Mensch zu thun, was er zu lassen habe; dass der Werth eines Volkes, eines Einzelnen sich darnach bemesse, wie sehr oder wie*

wenig dem Willen Gottes gehorcht wird; dass in den Schicksalen eines Volkes, eines Einzelnen sich der Wille Gottes als herrschend, das heisst als strafend und belohnend, je nach dem Grade des Gehorsams, beweist.] Die schon in AC 25, KSA 6, 194, 9 bemühte „sittliche Weltordnung“ ist ein in AC mehrfach wiederkehrender Topos: Sie sei „erfunden gegen die Wissenschaft, – gegen die Ablösung des Menschen vom Priester“ (AC 49, KSA 6, 228, 12f.). Eine „Lüge“ stellt sie deswegen dar, weil „[a]uch der Priester weiss, so gut es Jedermann weiss, dass es keinen ‚Gott‘ mehr giebt, keinen ‚Sünder‘, keinen ‚Erlöser‘“ (AC 38, KSA 6, 210, 17–19). Der religionsgeschichtliche Kontext, in welchem N. der „sittlichen Weltordnung“ begegnete, nämlich die in NK 194, 8–11 zitierte Wellhausen-Stelle, ist aber nicht die Agitation der „Priester“, sondern die der Propheten. Ähnliches gilt für eine zweite mögliche Quelle N.s, nämlich Paul de Lagardes *Über die gegenwärtige lage des deutschen reichs*, wo der einschlägige Passus lautet: „die urkunden des christenthumes, die wenigen ursprünglichen berichte über das dem christenthume zur veranlassung dienende evangelium wissen von sittlicher weltordnung und von humanität nicht ein wort.“ (Lagarde 1878, 1, 109) Diese Stelle kommt N.s immoralistischer Deutung des „Erlösers“ auf halbem Wege entgegen; bei Lagarde steht die „sittliche Weltordnung“ indes im Verdacht, eine moderne Erfindung zu sein, während Wellhausen sie nicht bloß bei den Propheten bereits findet, sondern sie begrüßt und in ihrem Gefolge auch Jesu Erscheinen ansiedelt. „Die Moral sprengte“, heißt es bei Wellhausen 1884, 50 (von N. mit „NB“ am Rand glossiert) über die Propheten, „in Folge eines geschichtlichen Anlasses, die Schranken des engen Glaubens, in dem sie aufgewachsen war, und führte den Fortschritt der Gotteserkenntnis herbei.“

N. seinerseits gelangt zu einer prinzipiellen Verwerfung einer moralischen Weltordnung. Dass die Philosophen die Theologen in Sachen „sittlicher Weltordnung“ nach wie vor zu sekundieren pflegen, hat N. bei seiner Lektüre von Otto Liebmanns *Analysis der Wirklichkeit* vermerkt: „Religion ist vielmehr Hypostasirung der Idee einer *moralischen Weltordnung*. Indem der Mensch den ihm immanenten und angeborenen moralischen Maaßstab seines persönlichen Gewissens auf die in der menschlichen Gesellschaft vor ihm ausgebreitet liegenden Verhältnisse in Anwendung bringt, wird er gewahr, daß in dieser Welt recht viel schreiendes Unrecht geschieht und ohne sichtbare *Sühne* vorübergeht. Unschuldige und Edle sieht er unverdient leiden und untergehen [...]. Dadurch wird sein sittliches Gefühl auf's äußerste beleidigt, tödtlich gekränkt; und er verlangt, fordert absolut eine höhere Ausgleichung, schließliche Versöhnung, einen höchsten Richter, eine moralische Weltordnung“ (Liebmann 1880, 675. Von N. am Rand markiert; Kursiviertes von ihm unterstrichen). Für Liebmann entsteht Religion nicht etwa aus Furcht, sondern

aus diesem moralischen Bedürfnis, das er für sehr gerechtfertigt hält. N.s Polemik gegen die „sittliche Weltordnung“ läuft demgegenüber darauf hinaus, dass dem Handeln seine Dignität genommen wird, wenn es nicht um seiner selbst willen, sondern einzig im Hinblick auf Vergeltung geschieht. Die Nähe zu Kants Ethik ist hier offenkundig.

195, 20 f. *eine parasitische Art Mensch, die nur auf Kosten aller gesunden Bildungen des Lebens gedeiht*] Vgl. NK KSA 6, 18, 13–18.

195, 28–196, 3 *Man sehe sie am Werk: unter den Händen der jüdischen Priester wurde die grosse Zeit in der Geschichte Israels eine Verfalls-Zeit; das Exil, das lange Unglück verwandelte sich in eine ewige Strafe für die grosse Zeit — eine Zeit, in der der Priester noch nichts war... Sie haben aus den mächtigen, sehr frei gerathenen Gestalten der Geschichte Israels, je nach Bedürfniss, armselige Ducker und Mucker oder „Gottlose“ gemacht, sie haben die Psychologie jedes grossen Ereignisses auf die Idioten-Formel „Gehorsam oder Ungehorsam gegen Gott“ vereinfacht.*] Wellhausens nachexilisches Judentum erhält weniger durch die despotischen Ambitionen der „Priester“ als durch einen Realitätsverlust im Dienste religiöser Selbstabschottung sein spezifisches Gepräge: „Die Juden [...] entbehrten eine nationale und geschichtliche Existenz; sie machten indessen keine Anstalt sie sich zu erwerben, sondern sie erhofften sie als Lohn treuer Gesetzeserfüllung. [...] Sie betrachteten die Weltgeschichte als einen grossen Process zwischen sich und den Heiden.“ (Wellhausen 1884, 90 f.) Demgegenüber entspringt die Konstruktion eines illusionären Weltbildes bei N. dem machtpolitischen Kalkül der „Priester“, die nur durch Täuschung ihre Ziele erreichen können und sich deswegen auf Betrug großen Stils spezialisieren.

Die Bibelstelle, auf die N. sich mit der „Idioten-Formel“ bezieht, ist 1. Samuel 15, 22 f., die er bei Wellhausen 1883, 270 f. zitiert findet: „Jahve erteilt durch Samuel dem Könige [sc. Saul] Befehl, die Amalekiter zur Strafe für eine vor Alters gegen Israel begangene Heimtücke zu bannen und nichts von ihnen übrig zu lassen. Demzufolge bekriegt Saul die Amalekiter und schlägt sie, führt aber den Bann nicht ganz streng aus, sondern schont des besten Viehs und des gefangenen Königs Agag. Darüber in Gilgal, wo man den Sieg vor Jahve feiert, von Samuel zur Rede gestellt gibt er vor, die Beute zum Opfer Jahve's bestimmt zu haben. Damit macht er keinen Eindruck. ‚Siehe Gehorsam ist besser als Opfer; Aufmerken mehr wert als Widderfett; siehe wie Wahrsagerei ist das Widerstreben /271/ und wie Bilder- und Götzendienst der Ungehorsam: weil du Jahve's Wort verschmäht hast, hat er dich als König verschmäht.‘“

196, 6 *Auf deutsch*] Vgl. NK 194, 31–195, 3.

196, 7–13 *eine „heilige Schrift“ wird entdeckt, — unter allem hieratischen Pomp, mit Busstagen und Jammergeschrei über die lange „Sünde“ wird sie öffentlich*

gemacht. Der „Wille Gottes“ stand längst fest: das ganze Unheil liegt darin, dass man sich der „heiligen Schrift“ entfremdet hat... Moses schon war der „Wille Gottes“ offenbart...] Hier werden im Gefolge von Wellhausen zwei Geschichten — 2. Könige 22 und 23 sowie Nehemia 8 bis 10 —, nämlich die Auffindung des Buches Deuteronomium im Jerusalemer Tempel unter König Josia im Jahre 621 v. Chr. und die Kundgabe der ganzen Thora im Jahre 444 v. Chr. durch Esra kontaminiert und gegen den Strich gelesen. Dem Geschehen haften in AC 26 die Symptome einer religiösen Massenpsychose an. Wellhausen 1883, 434 hat die Parallelität der beiden „Offenbarungsereignisse“ herausgestellt und daraus den Schluss gezogen, „dass das Deuteronomium die erste, die priesterliche Thora die zweite Stufe der Gesetzgebung ist.“ Auf Mose zurückgeführt (196, 12f.) wird die Offenbarung im Bericht bei Nehemia gleich zu Beginn (8, 1). Dass Mose dieser Gesetzgeber und Religionsstifter nicht war, jedenfalls nicht so, wie ihn der Priestercodex vor Augen stellt, macht Wellhausen wiederholt deutlich (z. B. 1883, 367). Die historische Mythologie vom Gründervater und Offenbarer Mose gehorcht bei N. wiederum dem „priesterlichen“ Machtinteresse.

196, 13–24 *Was war geschehn? Der Priester hatte, mit Strenge, mit Pedanterie, bis auf die grossen und kleinen Steuern, die man ihm zu zahlen hatte (— die schmackhaftesten Stücke vom Fleisch nicht zu vergessen: denn der Priester ist ein Beefsteak-Fresser) ein für alle Mal formulirt, was er haben will, „was der Wille Gottes ist“... Von nun an sind alle Dinge des Lebens so geordnet, dass der Priester überall unentbehrlich ist; in allen natürlichen Vorkommnissen des Lebens, bei der Geburt, der Ehe, der Krankheit, dem Tode, gar nicht vom Opfer („der Mahlzeit“) zu reden, erscheint der heilige Parasit, um sie zu entnätürlichen: in seiner Sprache zu „heiligen“...]* Zum Fleischgebrauch bei den Opfern ausführlich Wellhausen 1883, 159–165 (zu N.s Interesse am „sakralen Charakter von Mahlzeiten“ siehe Ahlsdorf 1990, 165, Anm. 18) und Wellhausen 1883, 66: „So ward zwar keineswegs jede Mahlzeit, wohl aber jede Schlachtung ein Opfer. Zunächst handelte es sich dabei um eine blosser Zurückgabe ihres Eigentums an die Gottheit, jedoch ergab sich leicht eine Combination mit dem Opferbegriff, wodurch dieser selbst eigentümlich modificiert wurde. Die sühnende Wirkung der Gabe fing man an vorzugsweise dem Blute und der stellvertretenden Kraft des getöteten Lebens zuzuschreiben. Das Blutausgiessen und -sprengen war bei allen Opfern ein Ritus von hervorragender Wichtigkeit und auch die Schlachtung selber bei einigen und gerade den geschätztesten ein heiliger Akt.“ (Von N. Unterstrichenes kursiviert; mit Randstrich markiert.) Den Aspekt der sozialen Disziplinierung und religiösen Überformung des Alltagslebens arbeitet Wellhausen 1884, 86 heraus (von N. am Rand markiert): „In dieser Weise kommt die Herrschaft der Heiligen in Israel äusserlich zur Erschei-

nung. Innerlich beherrscht das Ideal der Heiligkeit das Leben durch ein Netz von Ceremonien und Observanzen, welche den Juden vom Menschen trennen. Heilig bedeutet fast so viel wie exklusiv. Ursprünglich gleichbedeutend mit göttlich wird es jetzt vorzugsweise im Sinne von geistlich, priesterlich angewandt, als sei das Göttliche dem Weltlichen, Natürlichen durch äussere Merkmale entgegengesetzt.“

196, 16 f. *der Priester ist ein Beefsteak-Fresser*] Brockhaus 1882–1887, 2, 683 weiß zu berichten, dass „Beef“ ein „Spotname für Engländer“ sei und „Beef-eater“ die „scherzhafte Bezeichnung der engl. Leibwache“. NL 1884, KSA 11, 26[161], 192, 9 f. meint freimütig: „Die unzureichende Kenntniß eines Beefsteaks wird Niemanden hindern, es sich schmecken zu lassen.“ Damals, also 1884, scheint N. das Beefsteak-Problem so nachhaltig beschäftigt zu haben, dass in AC, also 1888, das zwischenzeitlich Verdrängte, eben das Beefsteak als ursprüngliches, aber wohl nicht genossenes Objekt der Begierde wiederkehren konnte, siehe NL 1884, KSA 11, 26[456], 272: „Daß ein Beefsteak nur eine Erscheinung sein soll, eigentlich aber das Ding an sich, so etwas wie das Absolutum oder der liebe Gott: das glaube, wer — — —“. Das Beefsteak war N.s Hauptgericht 1875 während seiner Magenkur in Steinabad bei Josef Weil und begleitete ihn noch weiter, vgl. Volz 1990, 125 u. 128, so energisch er sich in EH Warum ich so klug bin 1, KSA 6, 280, 7–9 auch gegen die kannibalistische „englische Diät“ verwahren mag. In NK KSA 6, 280, 7 wird das „Beefsteak à l'anglaise“ nach Quellen belegt.

196, 22 *Parasit*] Es gehörte zum gängigen antisemitischen Repertoire der Zeit, „die Juden“ als „Parasiten“ zu verunglimpfen, vgl. die Nachweise bei Cobet 1973, 218. Zu N.s Lektüren über Parasitismus siehe NK KSA 6, 18, 13–18.

196, 24–29 *jede natürliche Sitte, jede natürliche Institution (Staat, Gerichts-Ordnung, Ehe, Kranken- und Armenpflege), jede vom Instinkt des Lebens eingegebne Forderung, kurz Alles, was seinen Werth in sich hat, wird durch den Parasitismus des Priesters (oder der „sittlichen Weltordnung“) grundsätzlich werthlos, werth-widrig gemacht*] Die ganze Passage hat ähnlich wie GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 38–41, KSA 6, 139–143 einen Zug ins Reaktionäre, der sich mit der Gleichsetzung von „Christ und Anarchist“ (AC 58, KSA 6, 245, 4) weiter verhärtet: Ebenso künstliche (das heißt: von Menschen gemachte) Institutionen wie die religiösen, nämlich politische, werden auf Unkosten der religiösen für „natürlich“ erklärt werden. Genealogisch ist schlechterdings nicht einzusehen, weshalb der Staat, die Gerichtsbarkeit oder die Ehe Einrichtungen verkörpern sollen, die einen „Werth in sich“ (196, 27) haben, wenn man doch von N. selbst gelernt hat, dass diese Dinge keineswegs natur- und gottgewollt seien, sondern bloß das Zusammenleben (mehr oder weniger gewaltsam)

ermöglichen. Wie die Religion ist auch der Staat nur ein Instrument, das einem bestimmten Willen zur Macht dient.

27

Vgl. NL 1887/88, KSA 13, 11[280], 106 f. (KGW IX 7, W II 3, 92, 20–54). AC 27 skizziert die soziale und politische Entstehungsgeschichte des Christentums, für die im engeren Sinne religiöse Motive keine Rolle spielen, und die daher den christlich-theologischen Erklärungen der Genese des Christentums aus der Mitte des Judentums geradewegs zuwiderläuft. Hier löst sich N. auch von Wellhausen als Vorlage: Das Christentum bereitete N.s Auffassung nach keineswegs der Versteinerung des hierokratischen Judentums ein Ende, sondern war vielmehr die Wiederholung der jüdischen Umwertung auf welthistorischem Parkett. Dass das Christentum in eminentem Sinne aus dem Judentum hervorgegangen sein müsse, war N. längst vor seiner Wellhausen-Lektüre geläufig, vgl. z. B. NL Frühjahr 1880, KSA 9, 3[137], 93. In NL 1887, KSA 12, 10[79], 501, 28 (KGW IX 6, W II 2, 82, 23–24) erscheint das Christentum als Judentum in „zweite[r] Potenz“ (vgl. dazu Cancik 1993). Mit der Verleugnung der jüdischen Nationalidee durch das Christentum bringt sich das Judentum zugleich um seine (Über-)Lebensgrundlage, weswegen das Urchristentum innerhalb des Judentums, wie in AC 27 geschildert, als eine subversive und anarchistische Bewegung erscheint.

197, 12 f. *jede Natur, jeder Natur-Werth, jede Realität*] Vgl. NK KSA 6, 131, 27.

197, 25–27 *aufständische Bewegung, die auf den Namen des Jesus von Nazareth getauft wird*] Vgl. NK 198, 17–26.

197, 29 f. *die Erfindung einer noch abgezogneren Daseinsform*] Im Urchristentum entfällt offensichtlich jener als typisch jüdisch charakterisierte Überlebenswille, „das Sein um jeden Preis“ (AC 24, KSA 6, 191, 29 f.) dem Nichtsein vorzuziehen. Die Urchristen wenden sich gegen die Voraussetzungen des Judentums selbst.

198, 1–3 *als dessen Urheber Jesus verstanden oder missverstanden worden ist*] Vgl. NK 198, 17–26.

198, 3–5 *die jüdische Kirche war, Kirche genau in dem Sinn genommen, in dem wir heute das Wort nehmen*] Vgl. Wellhausen 1883, 448: „Ästhetisch anstößig mag es sein wenn man von der jüdischen Kirche redet, historisch unrichtig ist es nicht“. N. nimmt das auf in NL 1887/88, KSA 13, 11[377], 173, 12 f. (KGW IX 7, W II 3, 20, 52–54).

198, 5–17 *Es war ein Aufstand gegen „die Guten und Gerechten“, gegen „die Heiligen Israels“, gegen die Hierarchie der Gesellschaft — nicht gegen deren Verderbniss, sondern gegen die Kaste, das Privilegium, die Ordnung, die Formel; es war der Unglaube an die „höheren Menschen“, das Nein gesprochen gegen Alles, was Priester und Theologe war. Aber die Hierarchie, die damit, wenn auch nur für einen Augenblick, in Frage gestellt wurde, war der Pfahlbau, auf dem das jüdische Volk, mitten im „Wasser“, überhaupt noch fortbestand, die mühsam errungene letzte Möglichkeit, übrig zu bleiben, das residuum seiner politischen Sonder-Existenz: ein Angriff auf sie war ein Angriff auf den tiefsten Volks-Instinkt, auf den zähesten Volks-Lebens-Willen, der je auf Erden dagewesen ist.]* Die ersten Christen scheinen fanatische Überzeugungstäter gewesen zu sein, unbekümmert um den selbstzerstörerischen Effekt ihres Tuns. Das Christentum als Rebellion wandte sich nach AC 27 nicht gegen die Korruption der herrschenden Verhältnisse, sondern gegen jede Art höherer Menschen, damit gegen Ordnung überhaupt. Die Ordnung des Judentums bestand nach AC 26 gerade darin, eine „priesterliche“ zu sein, die sich die Elimination der „von Natur“ Starken zum Ziel gesetzt hatte und dieses Ziel sogar erreichte. Mit der dem Urchristentum unterstellten, prinzipiellen Gegnerschaft zu dieser Ordnung gewinnt es an Umwertungspotential, das mit N.s eigenen Umwertungsplänen korrespondiert. „[D]as Nein gesprochen gegen Alles, was Priester und Theologe“ ist, durchzieht AC als Leitmotiv. Und die Entstehung des Christentums aus dem Judentum erscheint als Präfiguration der Heraufkunft des Antichrist aus dem Christentum. Dennoch ist das anarchistische Christentum der Frühzeit nicht einfach die vorweggenommene Umwertung der Priestermoral in eine Herrenmoral. Es kulminiert in extremster Auflehnung der Schwachen gegen jede Art „Starke“, als die eben auch der „Priester“ erscheinen. Mit den „höheren Menschen“ ist gleichzeitig der „höherwerthige“ „Typus Mensch“ (AC 2, KSA 6, 170, 20 f.) attackiert, den N.s Umwertung ermöglichen will.

198, 6 *„die Heiligen Israels“]* Vgl. NK 192, 9 und das Wellhausen-Zitat in NK 196, 13–24.

198, 17–26 *Dieser heilige Anarchist, der das niedere Volk, die Ausgestossnen und „Sünder“, die Tschandala innerhalb des Judenthums zum Widerspruch gegen die herrschende Ordnung aufrief — mit einer Sprache, falls den Evangelien zu trauen wäre, die auch heute noch nach Sibirien führen würde, war ein politischer Verbrecher, so weit eben politische Verbrecher in einer absurd-unpolitischen Gemeinschaft möglich waren. Dies brachte ihn an's Kreuz: der Beweis dafür ist die Aufschrift des Kreuzes. Er starb für seine Schuld]* Die ersten auf Jesus bezogenen Formulierungen in AC 27 sind voller Vorbehalte und verbieten jeden Rückschluss auf Jesus als echtes Handlungssubjekt, vgl. z. B. 197, 25–27. Das Ver-

hältnis des Aufstandes, „als dessen Urheber Jesus verstanden oder missverstanden worden ist“ (198, 1–3), zu Jesus ist intrikat: Keinesfalls kann als gesichert gelten, dass Jesus tatsächlich der initiale Aufrührer ist, für die ihn jene halten, die sich als seine Mitstreiter, Jünger und Nachfolger ausgeben. Die Vermutung, die „Bewegung“ sei tatsächlich von Jesus angefacht worden und intendiert gewesen, tun AC 28–35, KSA 6, 198–208 als unwahrscheinlich ab.

Gegen Ende von AC 27 bekommt Jesus ein etwas anderes Gesicht, nämlich als „heilige[r] Anarchist“ (198, 18), der das Volk aufwiegelt, „mit einer Sprache, falls den Evangelien zu trauen wäre, die auch heute noch nach Sibirien führen würde“ (198, 20–22). Bei Renan 1863, 127 hatte es geheißen: „Ce qui distingue, en effet, Jésus des agitateurs de son temps et de ceux de tous les siècles, c’est son parfait idéalisme. Jésus, à quelques égards, est un anarchiste, car il n’a aucune idée du gouvernement civil. Ce gouvernement lui semble purement et simplement un abus.“ („Was Jesus im Grunde von den Aufrührern seiner Zeit und aller Zeiten unterscheidet, ist sein völliger Idealismus. In gewisser Weise ist Jesus ein Anarchist, denn er hat keine Vorstellung von ziviler Regierung. Diese Regierung scheint ihm klar und einfach ein Missbrauch.“) In N.s Adaption fällt der Irrealis auf: Den Evangelien, weil verfasst von Leuten, die den Meister, dem sie vermeintlich nachfolgen, gar nicht verstanden haben, ist nicht zu trauen, vgl. AC 44–45, KSA 6, 218–222.

In der Vorstufe von AC 27 in NL 1887/88, KSA 13, 11[280], 106 f. (KGW IX 7, W II 3, 92, 20–54) fehlt gerade der Einschub, der die Authentizität der Evangelienberichte in Zweifel zieht: Dort wird Jesus noch linear politisch interpretiert. Auch am Ende von AC 27 bleibt es, außerhalb der Parenthese über die Sprache und Sibirien, beim Indikativ: Jesus „war ein politischer Verbrecher“. Diese Tatsachenbehauptung muss eine starke Spannung zum völlig unpolitischen „Typus des Erlösers“ aushalten, wie er von AC 28 an diskutiert wird. Die indikativischen Schlusssätze von AC 27 geben eine Lesart der Person Jesu, die nachfolgend nicht mehr als verbindlich gilt. Dass die politische Interpretation Jesu als Missverständnis der Jünger anzusehen sei, kommt in der „Psychologie des Erlösers“ dann klar genug zum Ausdruck. Dennoch aber hat das Gedankenexperiment, Jesus als politischen Verbrecher zu sehen, seine ganz eigene Sprengkraft. Es erlaubt, die christliche Lehre vom Opfertod Christi, der für alle sein Blut vergossen hat, nebenbei zu eliminieren (198, 26 f.): Jesus wurde als politischer Verbrecher für seine eigene Schuld hingerichtet – oder doch als jemand, den man als politischen Verbrecher verstand.

Wie weit sich die anarchistische Bewegung nicht nur gegen das Judentum gerichtet hat – was beispielsweise Renan 1863 ständig unterstreicht –, sondern auch gegen die römische Obrigkeit, erörtert AC 27 nicht. Erst hieran ließe

sich jedoch die profan(un)politische Dimension des Urchristentums abschätzen. Überhaupt erweckt AC 27 den Eindruck, als ob die „absurd-unpolitische Gemeinschaft“ (vgl. dazu auch Wellhausen 1884, 101, Lesespur N.s) der Juden ganz außerhalb der römischen Reichsgewalt bestanden hätte.

Die politische Auslegung Jesu, die keine theologische mehr sein will, hat eine beachtenswerte Parallele in Caput XIII von Heinrich Heines *Deutschland. Ein Wintermärchen* (Heine 1844, 337–339, von N. mit einem Eselsohr markiert). Ausführlich dazu Sommer 2000a, 273–275; zu N.s Heine-Rezeption auf dem Hintergrund seiner Judentums-Konstrukte Gilman 1997; zu thematischen Überschneidungen zwischen Heine und dem späten N. Sternberger 1972, 302–308 u. 390–393.

198, 17 f. *Dieser heilige Anarchist*] Die Quelle dafür ist Renan 1863, 127, vgl. NK 198, 17–26. Die Vorarbeit zu AC 27 aktualisiert noch stärker: „Unter andere Verhältnisse gestellt, zum Beispiel mitten in das heutige Europa hinein, würde dieselbe Art Mensch als Nihilist leben, lehren und reden: und auch in diesem Falle würde man seitens seiner Partei zu hören bekommen, ihr Meister sei für [...] die Gerechtigkeit und die Liebe zwischen Mensch und Mensch gestorben – nicht um seiner Schuld willen, sondern um unserer Schuld willen“ (NL 1887/88, KSA 13, 11[280], 107, 23–29, korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 92, 46–54, hier ohne durchgestrichene Passagen wiedergegeben). Renan 1863, 85 f. hingegen hält Jesus nur für einen spirituellen Anarchisten: „Un culte pur, une religion sans prêtres et sans pratiques extérieures, reposant toute sur les sentiments de cœur, sur l’imitation de Dieu, sur le rapport immédiat de la conscience avec le Père céleste, étaient la suite de ces principes. Jésus ne recula jamais devant cette hardie conséquence, qui faisait de lui, dans le sein du judaïsme, un révolutionnaire au premier chef.“ („Ein reiner Kult, eine Religion ohne Priester und ohne äußerliche Praktiken, die ganz auf den Gefühlen des Herzens ruht, auf der Nachahmung Gottes, auf der unmittelbaren Beziehung des Gewissens mit dem himmlischen Vater, war die Folge dieser Prinzipien. Jesus rückte niemals von dieser kühnen Konsequenz ab, die aus ihm, im Herzen des Judentums, einen Revolutionär ersten Ranges machte.“).

198, 18 f. *das niedere Volk, die Ausgestossnen und „Sünder“, die Tschandala innerhalb des Judenthums*] Z. B. Hellwald 1876, 1, 546 betont, dass das Christentum zu Beginn ein Unterschichtenphänomen gewesen sei: „Und wie stets neue Glaubensformen die untersten Schichten der Gesellschaft zuerst ergreifen, so waren auch hier Leute aus dem niedersten Volke die Träger der christlichen Idee.“ In GD Die „Verbesserer der Menschheit“ 4 hat N. das Christentum gesamthaft zur Tschandala-Religion erklärt, vgl. NK KSA 6, 101, 28–102, 5, zum Begriff „Tschandala“ vgl. NK KSA 6, 100, 17 f.

Der Ausdruck „Tschandala“, der in AC 13 schon einmal vorgekommen ist (KSA 6, 179, 18) und in AC 27 zum ersten Mal spezifisch für „das niedere Volk, die Ausgestossnen und ‚Sünder‘“ verwendet wird, taucht in nicht weniger als sieben weiteren AC-Abschnitten auf. Er ist ein stehender Terminus in N.s Schriften von 1888 (früher kommt er nicht vor). N. löst den Ausdruck von seiner religionsgeschichtlichen und geographischen Spezifizierung im hinduistischen Kontext, wo er Angehörige der niedersten Kasten bezeichnet (vgl. Jacolliot 1876). Typisch ist, wie N. ein partikulares kulturelles Phänomen in umwerterischer Absicht generalisiert.

198, 20–22 *mit einer Sprache, falls den Evangelien zu trauen wäre, die auch heute noch nach Sibirien führen würde*] Vgl. z. B. Vogüé 1885, 321–324 und NK KSA 6, 147, 8–19. In Otto von Corvins berüchtigtem antikatholischem *Pfaffen-spiegel*, dessen erste Fassung 1845 publiziert und danach sehr häufig wieder aufgelegt wurde, heißt es: „Jesus war ein Revolutionär, der auch in unserer Zeit, wenn nicht gekreuzigt, doch standrechtlich erschossen oder in ein Zuchthaus gesperrt werden würde.“ (Corvin 1885, 35) Eine direkte Bekanntschaft N.s mit Corvins Buch lässt sich freilich nicht nachweisen.

198, 22–24 *ein politischer Verbrecher, so weit eben politische Verbrecher in einer absurd-unpolitischen Gemeinschaft möglich waren*] Ein solches Bild Jesu als politischem Verbrecher gegen Renans Schönfärberei entwirft Théophile Gautier in einem bei Goncourt 1887, 2, 132 (17. Juli 1863) überlieferten Gespräch, das N. gelesen hat (vgl. NPB 260). Aber schon ein Jahrhundert früher hat Hermann Samuel Reimarus Jesus in seiner *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* als Verbrecher gesehen, vgl. Strauß 1862.

198, 26 f. *es fehlt jeder Grund dafür, so oft es auch behauptet worden ist, dass er für die Schuld Anderer starb*] Nach älterer christlicher Lehre hat Jesus mit seinem Opfertod die sündige Menschheit vom Teufel losgekauft, dem sie durch ihre Schuld verfallen war. Diese redemptionistische Position ist in der mittelalterlichen Satisfaktionslehre (Anselm von Canterbury: *Cur deus homo*) dahingehend modifiziert worden, dass die unendliche menschliche Schuld gegenüber Gott bestehe und daher auch von einem Menschen getilgt werden müsse. Dies vermöge nur ein Gott-Mensch, eben Christus, zu leisten. Vgl. NK 198, 17–26.

28

198, 32 *das Problem der Psychologie des Erlösers*] Theologische Interpreten hat diese „Psychologie des Erlösers“ manchmal veranlasst, N. christlich

zu repatriieren, vgl. z. B. Schäfer 1973, 328. Es fällt auf, mit welcher Selbstverständlichkeit in 198, 32 vom „Erlöser“ die Rede ist (auch Schenkel 1864 – eine von N.s ersten einschlägigen Lektüren – spricht sehr häufig vom „Erlöser“, obwohl der Verfasser als theologisch Liberaler für sich in Anspruch nimmt, die ausgeleiterten, „überlieferten Formen und Formeln“ [ebd., 11] der freien Forschung geopfert zu haben). Beim Fortgang von N.s Gedanken stellt sich jedoch bald heraus, dass von diesem „Erlöser“ nur wenig traditioneller Gehalt sich erhält.

In AC 17 hatte es als Verfallssymptom gegolten, dass „Heiland‘, ‚Erlöser‘ gleichsam übrig bleibt als göttliches Prädikat überhaupt“ (KSA 6, 184, 8–10). AC 24 (KSA 6, 191, 25 f.), AC 37 (KSA 6, 209, 2) und AC 42 (KSA 6, 216, 13) sehen es als Missverständnis an, dass die Apostel Jesus zu ihrem Erlöser auserkoren haben. Ersichtlich gibt es Nuancen im antichristlichen Gebrauch des Wortes „Erlöser“. Einerseits steht es für den historischen Jesus, dessen psychologischer Typus rekonstruiert werden kann (z. B. AC 35, KSA 6, 208, 2), andererseits für den vorgeblich welterlösenden Christus der paulinischen Verkündigung (vgl. AC 42, KSA 6, 216, 13), in dessen Namen die Menschheit geknechtet worden sei (vgl. auch GM I 8, KSA 5, 268 f.). Erlösung von Erlösungsansprüchen und Erlösern wird beim späten N. – gegen Schopenhauer, Wagner und den eigenen jugendlichen Erlösungstaukel – geradezu programmatisch, vgl. NK KSA 6, 41, 17–23 u. 42, 1–2. Zarathustra, so heißt es in EH Vorwort 4, KSA 6, 260, 18 f., spreche und sei „anders“ als ein „Welt-Erlöser“. Einen Schlusstrich unter alle Erlöserhoffnung zieht GWC, 6. Satz: „man soll die Worte ‚Gott‘, ‚Heiland‘, ‚Erlöser‘, ‚Heiliger‘ zu Schimpfworten, zu Verbrecher-Abzeichen benutzen“ (254, 28–30).

In der Formel „Psychologie des Erlösers“ soll wohl ein ironischer Selbstwiderspruch inszeniert werden: Wenn der „Erlöser“ Gegenstand der menschlich-allzumenschlichen Disziplin der Psychologie werden kann, ist es mit der versprochenen Erlösung nicht weit her. Wenn man nicht mehr, wie in der Alten Kirche, über die Frage streitet, wie sich die beiden Naturen (φύσεις) Christi (die göttliche und die menschliche) zueinander verhalten, sondern vielmehr die Psyche des *décadent* Jesus zur Debatte steht, dann bedarf es der ironischen Anführungszeichen nicht, um zu verdeutlichen, dass von diesem Mann kein Weltenheil zu erwarten ist. Jesus wird spätestens nach vollzogener Psychologisierung seines Typus aufhören, ein ernstzunehmender Erlöser zu sein. Bei der Unternehmung geht es überdies nur vordergründig um den individualpsychologischen Aspekt, faktisch aber um einen moral- und geschichtstypologischen: Der Erlöser als „psychologischer Typus“ (AC 29, KSA 6, 199, 16) hat aufgehört, eine einzigartige, unvergleichliche welthistorische Erscheinung und zugleich die Mitte der Geschichte zu sein. Dass „Erlösung“ bestenfalls Selbsterlösung in ganz profanem, innerweltlichem Sinne meint, stellt AC 30 klar.

Parallel zur „Psychologie des Erlösers“ wird in AC 49 die „Psychologie des Priesters“ behandelt (KSA 6, 228, 3), die in eine AC 50 bis 55 umfassende „Psychologie des ‚Glaubens‘, der ‚Gläubigen‘“ (AC 50, KSA 6, 229, 7 f.; AC 55, KSA 6, 237, 21 f.) mündet. Diese Psychologien stellen Unheil an den Pranger. Einen psychologischen Zugang zur Jesus-Gestalt zu suchen, war im späten 19. Jahrhundert durchaus nicht singulär; in Lou von Salomés 1885 unter dem Pseudonym Henri Lou veröffentlichten, N. wohlbekannten Roman *Im Kampf um Gott* bekennt der Ich-Erzähler beispielsweise: „mich bannt der psychologische Reiz dieser Jesusgestalt“ ([Salomé] 1885, 85 = Salomé 2007, 77).

199, 1–14 *Ich bekenne, dass ich wenige Bücher mit solchen Schwierigkeiten lese wie die Evangelien. Diese Schwierigkeiten sind andre, als die, an deren Nachweis die gelehrte Neugierde des deutschen Geistes einen ihrer unvergesslichsten Triumphe gefeiert hat. Die Zeit ist fern, wo auch ich, gleich jedem jungen Gelehrten, mit der klugen Langsamkeit eines raffinierten Philologen das Werk des unvergleichlichen Strauss auskostete. Damals war ich zwanzig Jahr alt: jetzt bin ich zu ernst dafür. Was gehen mich die Widersprüche der „Überlieferung“ an? Wie kann man Heiligen-Legenden überhaupt „Überlieferung“ nennen! Die Geschichten von Heiligen sind die zweideutigste Litteratur, die es überhaupt giebt: auf sie die wissenschaftliche Methode anwenden, wenn sonst keine Urkunden vorliegen, scheint mir von vornherein verurtheilt – blosser gelehrter Müssiggang...* Während die Dokumente für das Leben Jesu und seine „Psychologie“ hier und in AC 29 behandelt und zersetzender Kritik ausgesetzt werden, blieb die Quellenfrage bei den vorangehenden religions- und moralgeschichtlichen Erörterungen in AC weitgehend ausgeblendet: Weder verrät der Text, woraus sich das Bild des Buddhismus speist, das AC 20 bis 23 entwerfen, noch woher die prätendierten Kenntnisse über die Entwicklung des Gottesbegriffes (AC 16 bis 18) oder die Degeneration der israelitischen Religion (AC 24 bis 27) stammen. Dort gibt der Text vor, die Tatsachen lägen offen zu Tage, während N. selbst offenkundig seine Quellen, beispielsweise Oldenberg oder Wellhausen, verschleiert und für sich selbst die ausschließliche Autorität in Anspruch nimmt, die er mit keiner sekundären Referenz zu teilen bereit ist. Der Antichrist, sei es als Text, sei es als Person, will ganz neu und unerhört sein, weswegen er sich auf Vergangenes und Geschriebenes zumeist nur negativ bezieht. Die für AC benutzten Quellen und Autoritäten sind lediglich Mittel zum Zweck.

Im Fall der „Psychologie des Erlösers“ stellt N. die Materialgrundlage als unbrauchbar hin; auf ihr lasse sich keine wissenschaftliche Erkenntnis gründen. Als wissenschaftlich will diese „Psychologie des Erlösers“ anscheinend auch nicht auftreten, beginnt der Abschnitt über die Quellenlage doch schon mit einem als subjektiv gekennzeichneten Rechenschaftsbericht (199, 1–4).

„Gelehrte Neugierde“ (199, 3) ist nicht mehr der Beweggrund antichristlichen Schreibens; das „Ich“, das sich hier in Szene setzt, ist die Stimme jenes antichristlichen Umwerter, der sich als *der* Gegner alles moralisch bislang Gültigen versteht – als Gegner, dessen Autorität keiner weiteren Referenzen und Legitimationen bedarf. Dieses „Ich“ legitimiert sich selber, indem es spricht. Zu Zeiten der studentischen Strauß-Lektüre (vgl. NK 199, 4–8) hatte sich der Sprechende noch „gleich“ anderen Leuten mit Bücherlesen beschäftigt; nun aber ist – für ihn allein – die Zeit des Handelns gekommen. So gering N. die Evangelien als Quellen schätzt – später gelten sie immer „als Zeugnis für die bereits unaufhaltsame Corruption innerhalb der ersten Gemeinde“ (AC 44, KSA 6, 218, 25 f.) –, könnten sich in ihnen doch Spuren des „psychologischen Typus des Erlösers“ (AC 29, KSA 6, 199, 16 f.) erhalten haben, die es herauszupräparieren gilt.

Auch Renan reflektiert einleitend zu seiner *Vie de Jésus* eingehend den Quellenwert der Evangelien und kommt zum Schluss, sie seien „ni des biographies à la façon de Suétone, ni des légendes fictives à la manière de Philostrate; ce sont des biographies légendaires“ (Renan 1863, XLIV – „weder Biographien nach der Art Suetons noch fiktive Legenden in der Form von Philostratos; sie sind legendenhafte Biographien“).

199, 4–8 *Die Zeit ist fern, wo auch ich, gleich jedem jungen Gelehrten, mit der klugen Langsamkeit eines raffinierten Philologen das Werk des unvergleichlichen Strauss auskostete. Damals war ich zwanzig Jahr alt; jetzt bin ich zu ernst dafür.* N. hat David Friedrich Strauß' *Leben Jesu* 1865 gelesen, wohl in der „für das deutsche Volk“ bearbeiteten Version von 1864 (gekauft hat er das Werk freilich erst 1868 – und später wieder verkauft). Vielleicht ist er – so Pernet 1989, 95 u. 150, Anm. 74 – erst durch die Lektüre von Schenkel 1864 mit den Namen Renan und Strauß bekannt geworden, auch wenn ihm die Leben-Jesu-Diskussionen durchaus schon früher geläufig waren (vgl. Hödl 2009, 257 f.). Die Strauß-Lektüre hat N. nach Janz 1979, 1, 146 „zur letzten Klarheit verholfen“, so dass er das Studium der Theologie aufgab. Angesichts der Abrechnung mit Strauß' *Altem und Neuem Glauben* in UB I DS tut man gut daran, mit Valadier 1979, 117 im Epitheton „unvergleichlich“ eine „ironische nuance“ zu sehen. Ausführlich zu N.s früher Beschäftigung mit Strauß' Werk Hödl 2009, 253–263.

29

Eine Vorarbeit zu AC 29 akzentuiert den Gegensatz von Genie und Idiotie noch stärker: „Typus ‚Jesus‘. / Jesus ist das Gegenstück eines Genies: er ist ein Idiot. Man fühle seine Unfähigkeit, eine Realität zu verstehen: er

bewegt sich im Kreise um fünf, sechs Begriffe die er früher gehört und allmählich verstanden (dh. falsch verst~~a~~nden)) hat — in ihnen hat er seine Erfahrung, seine Welt, seine Wahrheit, — der Rest ist ihm fremd. Er spricht Worte, wie sie Jedermann braucht — er versteht sie nicht wie Jedermann, er versteht nur seine fünf, sechs schwimmenden Begriffe. Daß die eigentlichen Manns-Instinkte — nicht nur die Geschlechtlichen, sondern auch die des Kampfes, des Stolzes, des Heroismus — nie bei ihm aufgewacht sind, daß er zurückgeblieben ist und kindhaft im Alter der Pubertät geblieben ist: das gehört zum Typus gewisser epileptischer Neurosen. / Jesus ist in seinen tiefsten Instinkten [...] unheroisch: er kämpft nie: [...] wer etwas wie einen Helden in ihm sieht, wie Renan, hat den Typus vulgarisiert ins Unerkennliche. / man fühle andererseits seine Unfähigkeit, etwas Geistiges zu verstehen: das Wort Geist wird in seinem Munde zum Mißverständnis. [...] Nicht der entfernteste Hauch von Wissenschaft, Geschmack, geistiger Zucht, Logik hat diesen heiligen Idioten angeweht: so wenig als ihn das Leben berührt hat. / Natur? Gesetze der Natur? — Niemand hat ihm verrathen daß es eine Natur giebt. Er kennt nur moralische Wirkungen: Zeichen der untersten und absurdesten Cultur. Man muß das festhalten: [...] Er ist Idiot inmitten eines sehr klugen Volkes... Nur daß seine Schüler es nicht mehr (waren) — Paulus war ganz und gar kein Idiot! — daran hängt die Geschichte des Christenthums.“ (NL 1888, KSA 13, 14[38], 237, korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 168, 1–18–169, 1–24, hier in der von N. überarbeiteten Fassung ohne durchgestrichene Passagen wiedergegeben).

199, 16 f. *Was mich angeht, ist der psychologische Typus des Erlösers.*] „Das Wort ‚Typus‘ [...] verhindert die Einfühlung in den Mann von Nazareth und empfiehlt die folgende Konstruktion aus Physiologie und Psychologie einem für Naturwissenschaften und Medizin aufgeschlossenen Publikum.“ (Cancik / Cancik-Lindemaier 1988, 117 f.) Die Typologisierung steht pointiert gegen das Unternehmen, wie Renan eine Biographie zu schreiben. Unter dem unmittelbaren Eindruck der Renan-Lektüre hatte N. im Brief an Overbeck vom 23. 02. 1887 seiner Intuition Ausdruck verliehen, dass man vielleicht nicht nur keine Geschichte Jesu schreiben könne: „Zuletzt geht mein Mißtrauen jetzt bis zur Frage, ob Geschichte überhaupt möglich ist? Was will man denn feststellen? — etwas, das im Augenblick des Geschehens selbst nicht ‚feststand?‘“ (KSB 8, Nr. 804, S. 28, Z. 37–40, vgl. auch Shapiro 1982, 219: „Nietzsche’s non-narrative ‚life of Jesus‘ is really an attack on the narrative principle itself.“) Also müssen typologische Gesichtspunkte an die Stelle der biographisch-historischen treten, was N. im Falle Jesu durchexerziert. Overbeck seinerseits hat in einer Besprechung von Renan 1863 festgestellt: „Eine Biographie Jesu zu schreiben ist eine Verirrung schon aus dem einfachen Grunde, weil man die Biographie eines Lebens nicht schreiben kann, dessen Überlieferung, von ganz

wenigen Notizen abgesehen, aller Wahrscheinlichkeit nach nur ein Jahr umfasst.“ (Overbeck 1863, 1059) Vgl. NK 198, 32.

199, 17–20 *Derselbe könnte ja in den Evangelien enthalten sein trotz den Evangelien, wie sehr auch immer verstümmelt oder mit fremden Zügen überladen: wie der des Franciscus von Assisi in seinen Legenden erhalten ist trotz seinen Legenden.*] Ein ähnliches Verfahren wendet Schleiermacher an, um sich dem wirklichen Sokrates trotz der Widersprüche zwischen Xenophon und Platon zu nähern, vgl. Zeller 1859, 71. Die Quelle für die Franziskus-Analogie ist Renan 1867, XLVIII: „Que les Évangiles soient en partie légendaires, c’est ce qui est évident, puisqu’ils sont pleins de miracles et de surnaturel; mais il y a légende et légende. Personne ne doute des principaux traits de la vie de François d’Assise, quoique le surnaturel s’y rencontre à chaque pas. Personne, au contraire, n’accorde de créance à la ‚Vie d’Apollonius de Tyane‘, parce qu’elle a été écrite longtemps après le héros et dans les conditions d’un pur roman. A quelle époque, par quelles mains, dans quelles conditions les Évangiles ont-ils été rédigés? Voilà donc la question capitale d’où dépend l’opinion qu’il faut se former de leur crédibilité.“ („Dass die Evangelien teilweise legendarisch sind, liegt auf der Hand, denn sie sind voller Wunder und Übernatürlichem; aber es gibt Legende und Legende. Niemand bezweifelt die Hauptzüge des Lebens von Franz von Assisi, auch wenn das Übernatürliche hier auf jedem Schritt begegnet. Im Gegensatz dazu würde niemand dem *Leben des Apollonius von Tyana* Glauben schenken, weil es lange nach der Lebzeit des Helden geschrieben wurde und unter den Bedingungen eines reinen Romans. In welcher Epoche, durch welche Hände, unter welchen Bedingungen wurden die Evangelien redigiert? Dies ist also die zentrale Frage, von der die Meinung abhängt, die man sich von ihrer Glaubwürdigkeit machen muss.“) Vgl. ferner ebd., 465 f.: „Plaçons donc au plus haut sommet de la grandeur humaine la personne de Jésus. Ne nous laissons pas égarer par des défiances exagérées en présence d’une légende qui nous tient toujours dans un monde surhumain. La vie de François d’Assise n’est aussi qu’un tissu de miracles. A-t-on jamais douté cependant /466/ de l’existence et du rôle de François d’Assise?“ („Setzen wir also auf den höchsten Gipfel der menschlichen Größe die Person Jesus. Lassen wir uns nicht in die Irre führen von übertriebenem Argwohn betreffend einer Legende, die uns immerfort in einer übermenschlichen Welt hält. Das Leben des Franz von Assisi ist auch nichts anderes als ein Gewebe von Wundern. Hat man aber jemals /466/ an der Existenz und der Rolle des Franz von Assisi gezweifelt?“ Zu dieser Stelle vgl. Morillas Esteban 2006b).

Der Franziskus-Vergleich in 199, 19 setzt beim Leser offenbar ein Wissen darüber voraus, dass man die Legenden über Franziskus — angefangen bei der Vogelpredigt bis hin zur Stigmatisierung — zwar nicht für bare Münze zu neh-

men brauche, sich hinter ihnen aber die wahre Gestalt des Heiligen verberge. Wie aber kann dieses Wissen vorausgesetzt werden, wo doch, zumindest in deutschen protestantischen und säkularen Kreisen, die Diskussionen über das authentische Jesusbild viel präsenter sein dürften als die über das authentische Franziskusbild? Der Vergleich trägt, so wie er vorgetragen und von Renan (der für ein katholisches französisches Publikum mit anderem Vorwissen schreibt) adaptiert wird, also nicht viel zur Erhellung bei, weil die Vergleichsgröße, die Verborgenheit des Franziskus hinter seinen Legenden, vermutlich schlechter bekannt ist als das, womit sie verglichen wird. Tatsächlich verfolgt die Parallelsetzung gar nicht die Absicht, ein bei der Leserin oder dem Leser vorhandenes Wissen ins Gedächtnis zurückzurufen, mit dessen Hilfe die „Psychologie des Erlösers“ leichter begriffen werden könnte. Vielmehr soll dem Leser suggeriert werden, bei Franziskus sei das, was nun für Jesus postuliert wird, ausgemachte Sache und wissenschaftlicher Minimalkonsens. So lässt sich, mit Schützenhilfe der Analogisierung von Jesus und Franziskus, etwaiger Widerstand gegen die neue Jesuskonstruktion unter Rückgriff auf eine Wissensfiktion beseitigen.

199, 20–23 *Nicht die Wahrheit darüber, was er gethan, was er gesagt, wie er eigentlich gestorben ist: sondern die Frage, ob sein Typus überhaupt noch vorstellbar, ob er „überliefert“ ist?*] Abrupt ist der Übergang von den theoretischen Vorüberlegungen in 199, 20–23 zu grundsätzlichen und sachhaltigen Äußerungen über diesen „Typus“ in der zweiten Hälfte von AC 29. Ermöglicht wird dieser Übergang durch die polemische Absetzung von Renan, dessen als falsch gebrandmarkte Charakterisierung Jesu eine katalytische Wirkung hat: Erst der Einsicht, dass sie falsch sein muss, verdankt sich in der Anlage des Textes die richtige „Psychologie des Erlösers“, die mit zwei Herrenworten aus den synoptischen Evangelien (200, 1 f. u. 200, 24 f.) umrahmt wird. Der unvermittelte Sprung in die Konkretion des Erlösertypus löst die heiklen Quellenfragen keineswegs, sondern beseitigt sie durch einen Überraschungscoup: Der Leser wird, so das Textkalkül, Renans Jesusbild seltsam oder abgeschmackt finden und sich gerne auf den antichristlichen Gegenvorschlag einlassen. Argumentativ begründet wird der Übergang nicht; ebensowenig wird die Quellenbasis der neuen Jesus-Deutung sichtbar, mit deren Hilfe die gegenläufige Deutung als „verabscheuungswürdige[.] psychologische[.] Leichtfertigkeit“ (199, 25 f.) abqualifiziert werden kann.

199, 26 f. *Herr Renan, dieser Hanswurst in psychologics*] Zu N.s Kritik an Renan vgl. z. B. GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 2, KSA 6, 111 f.

199, 27–30 *hat die zwei ungehörigsten Begriffe zu seiner Erklärung des Typus Jesus hinzugebracht, die es hierfür geben kann: den Begriff Genie und den Begriff Held („héros“)*] Zu Jesus als Held siehe Renan 1867, 392: „Il accepta

de boire le calice jusqu'à la lie. Désormais, en effet, Jésus se retrouve tout entier et sans nuage. Les subtilités du polémiste, la crédulité du thaumaturge et de l'exorciste sont oubliées. Il ne reste que le héros incomparable de la Passion, le fondateur des droits de la conscience libre, le modèle accompli que toutes les âmes souffrantes méditeront pour se fortifier et se consoler.“ („Er willigte ein, den Kelch bis zur Neige zu trinken. Von diesem Moment an findet sich Jesus in der Tat ganz komplett und ungetrübt wieder. Die Feinheiten des Polemikers, die Leichtgläubigkeit des Wunderheilers und des Teufelaustreibers sind vergessen. Es bleibt nur der unvergleichliche Held der Passionsgeschichte zurück, der Gründer der Rechte des freien Gewissens, das vollendete Modell, über das alle leidenden Seelen meditieren werden, um sich zu stärken und zu trösten.“) Der Begriff des Genies kommt in Renans Werk häufig vor, vgl. z. B. Renan 1867, 362: „Son [sc. Jesu] doux et pénétrant génie lui inspirait, quand il était seul avec ses disciples, des accents pleins de charme“. („Sein sanfter und eindringlicher Genius inspirierte ihn zu einem Tonfall voller Charme, wenn er mit seinen Jüngern alleine war.“) Zum Genie vgl. NK KSA 6, 145, 2, zum Helden NK KSA 6, 294, 31–34.

199, 31–200, 1 *Gerade der Gegensatz zu allem Ringen, zu allem Sich-in-Kampf-fühlen ist hier Instinkt geworden: die Unfähigkeit zum Widerstand wird hier Moral*] N.s Jesus ist unfähig zum „Kampf“ und erweist sich dadurch als typischer *décadent*, wie ihn Féré 1888, 92 unter dem Stichwort „l'impuissance à la lutte“ beschrieben hatte: „Das Unvermögen zum Kampf: das ist Degenerescenz / ,man muß den Kampf abschaffen / die Kämpfenden zuerst!“ (NL 1888, KSA 13, 15[37], 431, 11–13) Die neue antichristliche Methode, Jesus zu behandeln, ist nicht biographisch, sondern pathographisch. Die Widerstands-unfähigkeit taucht als *décadence*-Symptom in N.s Spätwerk gelegentlich auf und gibt Anlass, ihr gegenüber Praktiken der Distanznahme zu kultivieren, vgl. NK KSA 6, 270, 15–19. Zu N.s Selbstbeschreibung als unheroisch in EH siehe NK KSA 6, 294, 31–34.

200, 1–3 („widerstehe nicht dem Bösen“ das tiefste Wort der Evangelien, ihr Schlüssel in gewissem Sinne)] Das Zitat aus Matthäus 5, 39 (vgl. NK 205, 14–16) hat in der von N. gelesenen, französischen Fassung von Leo Tolstois Bekenntnis *Ma religion* bereits das Herzstück eines genuinen Jesus-Verständnisses abgegeben: „Le passage qui devint pour moi la clef de tout fut celui qui est renfermé dans les 38^e et 39^e versets de Matth., V. ,Vous avez appris qu'il a a été dit: Oeil pour oeil et dent pour dent: Or moi je vous dis de ne point résister au mal que l'on veut vous faire.“ (Tolstoi 1885, 12 „Der Abschnitt, der für mich den Schlüssel zu allem darstellt, ist in Matthäus 5, Vers 38 und 39 verborgen. ,Ihr habt gelernt, dass gesagt worden war: Auge um Auge, Zahn um Zahn.

Ich aber sage euch, ihr sollt dem Bösen, das man euch zufügen will, nicht widerstehen.“) N. hatte sich dies, verbunden mit einer Frage, exzerpiert: „ – ‚dem Bösen‘ nicht widerstehen... / Aber wenn man nicht an Gut und Böse glaubt, was heißt dies dann?“ (NL 1887/88, KSA 13, 11[246], 96 = KGW IX 7, W II 3, 104, 24–26; vgl. KSA 13, 11[247] = KGW IX 7, W II 3, 104, 28–30) Vielleicht hätte N. die Schwierigkeiten mit dem „Bösen“ nicht, wenn er, der Luther-Übersetzung folgend, an dessen Stelle „Übel“ setzte. Anfang 1888 hat N. Tolstois Werk durchgearbeitet (vgl. KSA 13, 11[236]–11[282] und passim), woraus einiges über Jesus in AC einfluss. Die Darstellung des Themas Tolstoi-N. bei Kessler 1978 ist ideologisch verzerrt.

200, 4–7 *Was heisst „frohe Botschaft“? Das wahre Leben, das ewige Leben ist gefunden – es wird nicht verheissen, es ist da, es ist in euch: als Leben in der Liebe, in der Liebe ohne Abzug und Ausschluss, ohne Distanz.*] Damit ist Jesus von der „priesterlichen“ Verschwörung unbehelligt geblieben. Er gehört nicht zu denjenigen, die sich aus ihrer Ohnmacht hinaushelfen, indem sie die Mächtigen diabolisieren und selber an die Macht drängen; er ist nicht an einer sklavischen Umwertung der Welt und der Moral beteiligt, sondern hebt noch die letzten moralischen Ordnungen, die letzten durch das „Priestertum“ installierten Hierarchien zugunsten reiner Unmittelbarkeit auf, welche alle Ordnung, alle Hierarchie verneint. Das, was die Kirche mit Jesus angestellt hat, illustriert prototypisch ihren Umgang mit der Welt. Der angestrebte faktische Aufweis der christlichen Fälschungspraxis steht genau genommen auf keinem festeren Grund als die *petitio principii* der christlichen Verfälschung der Naturwerte, da ja eine unmittelbare und zuverlässige Quelle für den Typus des Erlösers fehlt, wenn den Evangelien nicht zu trauen ist. Das Prekäre dieser Lage soll der vermeintlich wissenschaftliche Zugriff auf Jesus als Fall für die Psychiatrie zwar überspielen – tatsächlich beruht die Rekonstruktion des Erlösertypus weniger auf der „Strenge des Physiologen“ als auf Intuition (vgl. Kühneweg 1986, 385). Dazu kommt die von N. bewusst betriebene, rhetorische Inszenierung von Geschichte in der Psychologie des Erlösers. Nichts ist auf Dauer ermüdender als die Schilderung einer unaufhaltsamen, ununterbrochenen Dekadenz. Ohne Spannung, ohne Antithetik, ohne Dialektik ist die Schilderung eines geschichtlichen Prozesses unendlich langweilig – und unglaublich.

So stellt der Vergleich mit dem Buddhismus (AC 20 bis 23) eine solche Belebung des AC-Textes dar, und ebenso die „Psychologie des Erlösers“, die zudem neuartigen Methoden der historischen Analyse Bahn brechen will. Naturwissenschaftlich-medizinische Paradigmen sollen die biographisch-narrativen ablösen. Diese Ablösung ist indes eine scheinbare: Wohl wird das Biographische bei Jesus eskamotiert; nicht aber das Narrative. Die klinische Diktion, die medizinische Fallbeschreibung ist vielmehr ein Mittel, der Erzählung

eine der gewöhnlichen Historiographie unbekannte Intensität zu verleihen – einer Erzählung, die zugleich *Rückübersetzung* dessen sein will, was der „Entnatürlichung“ (AC 25, KSA 6, 193, 11) zum Opfer gefallen war. Zu N.s Selbstbeschreibung als „froher Botschafter“ siehe NK KSA 6, 366, 5 f.

200, 7–9 *Jeder ist das Kind Gottes – Jesus nimmt durchaus nichts für sich allein in Anspruch – als Kind Gottes ist Jeder mit Jedem gleich...*] Die Gotteskindschaft wird beispielsweise bei Wellhausen 1884, 100 in ähnlichem Sinne verstanden (N. hat diesen Passus markiert, das Kursivierte von ihm unterstrichen): „er [sc. Jesus] steht wie ein Kind zu ihm [sc. Gott] und nennt ihn am liebsten den *himmlischen Vater*. Der Ausdruck ist einfach, *aber die Sache ist neu*. Er zuerst weiss sich, nicht in der Emotion, sondern in aller Ruhe, als Kind Gottes; vor ihm hat niemand sich so gefühlt und so bezeichnet. Er ist der Erstgeborene des Vaters, jedoch nach seiner eigenen Absicht ein Erstgeborener unter *vielen Brüdern*. Denn nicht weil er einzigartiger Natur ist, steht er in diesem Verhältnis zu Gott, sondern *weil er Mensch ist*.“

200, 13–15 *Mit der Strenge des Physiologen gesprochen, wäre hier ein ganz andres Wort eher noch am Platz: das Wort Idiot.*] Bei der berichtigten, von Elisabeth Förster-N. in ihren AC-Ausgaben unterdrückten Qualifizierung Jesu als Idiot geht es eher um ein Krankheitsbild als um den ἰδιώτης, den unpolitischen Privatmann der griechischen Antike (vgl. aber Dibelius 1944, 65–73). Immerhin hat schon Francesco Petrarca: *De sui ipsius et multorum ignorantia* IV 120 seinen Gegnern vorgeworfen, sie würden selbst Jesus des Idiotismus bezichtigen („Quomodo enim cristianus homo literatus videretur his, qui ydiotam Cristum, magistrum et dominum nostrum, dicunt“). Der Kontext einer physiologischen Betrachtungsweise, die in den Schlusssätzen von AC 29 fortgeführt wird, hätte bei der Auslegung von AC 29 eigentlich jeden Zweifel darüber, dass die Idiotisierung Jesu vornehmlich (psycho)pathologisch gemeint war, zerstreuen müssen (vgl. auch Roos 1987, 30). Einzig als Aussage über Jesu physiologisch-psychologische Disposition macht das Prädikat „Idiot“ als Antwort auf das Renansche „Genie“ überhaupt Sinn (vgl. zu N.s medizinischem Verständnis von Idiotismus auch NK 177, 31). Renan 1863, 31 hatte gerade behauptet: „Ce serait une grande erreur cependant de s’imaginer que Jésus fut ce que nous appelons un ignorant.“ („Es wäre allerdings ein großer Irrtum, sich vorzustellen, dass Jesus das war, was wir einen Ignoranten nennen.“) Im Verdikt „Idiot“ geht es primär um Wesensprädikationen, allenfalls sekundär um die Bestimmung von Jesu Beziehung zur Gesellschaft oder zur Politik, die „in einer absurd-unpolitischen Gemeinschaft“ (AC 27, KSA 6, 198, 23 f.) wie dem Judentum unter römischer Besatzung ohnehin prekär gewesen sein dürfte. In der nachexilischen Theokratie, deren Zweck ja gerade darin bestehen soll,

dass sie alle Lebensbereiche unter die Verfügungsgewalt der „Priester“ bringt –, dass es keine ausdifferenzierten Bereiche des Privaten oder Politischen (mehr) gibt, hätte eine politisch gemeinte Unterscheidung von ἰδιώτης und dem am Geschehen in der Polis aktiv beteiligten Bürger wenig Sinn. Allerdings steht Jesus nach der „Psychologie des Erlösers“, und insofern ist er tatsächlich ἰδιώτης, außerhalb des zeitgenössischen gesellschaftlichen und kulturellen Gefüges. Er ist zu gut für diese Welt, was einen an Dostojewskijsche Helden, in erster Linie an Fürst Myschkin, den *Idioten* im gleichnamigen Roman, denken lässt (vgl. NK 202, 13–17 und NL 1888, KSA 13, 15[9], 409, sodann Andler 1931, 6, 164; Jaspers 1946, 21; Benz 1956, 102; Gesemann 1956, 142–145; Kaufmann 1982, 396–398; Stellino 2007; Sommer 2010a; kritisch Morillas / Morillas Esteban 2011).

Meta von Salis-Marschlins berichtet in ihrem Rückblick auf gemeinsame Spaziergänge mit N. in der Umgebung von Sils-Maria im Sommer 1888: „Auf dem zweiten [...] trafen wir plötzlich auf alle meine näheren Bekannten aus der ‚Alpenrose‘, lauter in helle Kleider geschlüpfte junge, lebensfrohe Mädchen. Der Contrast zwischen ihrer sorglosen Liebenswürdigkeit und dem bedeutungsschweren Gegenstand, den der Denker eben erörterte, hätte nicht grösser sein können. Dostojewsky’s Idiot und die Gestalt Jesu nach den vier Evangelien!“ (Salis-Marschlins 1897, zitiert nach KGB III 7/3, 2, S. 1017) Hofmiller 1931, 83, der die von Elisabeth Förster-N. bis dahin unterdrückten Stellen im AC-Manuskript, darunter „Idiot“ (200, 15), erstmals zugänglich macht, schreibt zu 200, 13–15: „Diese Stelle muss endlich einmal zitiert werden, weil sie einen wesentlichen Beitrag zum Krankheitsbilde [sc. N.s!] darstellt. Warum ist sie bisher immer unterdrückt worden? Offenbar, weil sich jeder Leser gesagt hätte: Der Mann, der das schrieb, war irrsinnig. Und irrsinnig durfte N. nicht gewesen sein.“ Diese Feststellung setzt N. genau dem Pathologieverdict aus, das dieser über Jesus verhängt hat (gegen Hofmiller Dibelius 1944, 62).

Wer einen Vergleich des „psychologischen Typus des Erlösers“ mit den Jesusbildern beispielsweise bei Wellhausen, bei Tolstoi, aber auch bei Renan anstellt, wird konstatieren, dass die Differenzen kleiner sind, als der Text in seiner schroffen Absetzung von Renan suggeriert. Das Neuartige ist der andere, nun nämlich psychologisch-physiologische Beschreibungsmodus und die immoralistische Akzentuierung, die in der Vorarbeit NL 1888, KSA 13, 14[38], 237 (KGW IX 8, W II 5, 168, 1–18–169, 1–24) gerade noch nicht vollständig durchgeführt ist. Für die liberale Theologie, aber auch für Renan war der Mann aus Nazareth demgegenüber vor allem der Lehrer einer neuen Moral; selbst Tolstoi will der Einzigartigkeit Jesu in seiner revolutionären Ethik des Nicht-Widerstehens und Nicht-Richtens habhaft werden. Dennoch konnte N.s Jesus-Darstellung selbst einen profunden Kenner theologischer Jesus-Bilder begeistern: Über AC schreibt Overbeck am 13. März 1889 an Heinrich Köselitz: „Sie können

sich denken, dass es dem Christenthum dabei geht, wie dem Marsyas vom Apollo. Nicht zwar dem Stifter — Alle bisherigen Versuche eine menschliche Figur aus ihm zu machen erscheinen lächerlich abstract und nur als Illustration zu einer rationalistischen Dogmatik neben der Leistung N.'s und der Art, wie dabei aus dem Originellen der Person auch das Menschliche hervorspringt, — aber Allem was folgt.“ (Overbeck / Köselitz 1998, 243).

200, 24 f. „*Das Reich Gottes ist in euch*“...] Lukas 17, 21. NL 1887/88, KSA 13, 11[392], 184 (KGW IX 7, W II 3, 13, 14) gibt N. eine andere, kalauernde Übersetzung: „Das Reich Gottes ist unter uns“, vielleicht nach Renan 1867, 83, Anm. 83 (vgl. Campioni 1992, 406): „La traduction ‚au dedans de vous‘ est moins exacte, bien qu'elle ne s'écarte pas de la pensée de Jésus en cet endroit.“ („Die Übersetzung ‚innerhalb von euch‘ ist weniger genau, auch wenn sie sich an dieser Stelle nicht vom Gedanken Jesu entfernt.“) Die früheren Ausgaben der *Vie de Jésus* hatte diesen Satz in der Anmerkung noch nicht (vgl. Renan 1863, 80, Anm. 1). N. hält in AC, sich darin von Renan abgrenzend, die Naherwartung Jesu für eine nachträgliche Projektion der Apostel. Vgl. NK 207, 18–21.

30

200, 27–30 *Der Instinkt-Hass gegen die Realität: Folge einer extremen Leid- und Reizfähigkeit, welche überhaupt nicht mehr „berührt“ werden will, weil sie jede Berührung zu tief empfindet.*] Vgl. NK 200, 31–201, 2. Jesus verfügt offenkundig über keine natürliche oder erworbene Resistenz gegen das, was von außen auf ihn eindringt, gleichsam keine Haut, an der abgeleitet, was ihn verletzt. Sein „Hass“ verwandelt sich in einen Habitus des Geschehenlassens, des Nichtwiderstrebens, weil so am wenigsten Schmerz zu gewärtigen ist. Jesus „Hass“ zuzuschreiben, zumal wenn er sich „gegen die Realität“ überhaupt richten soll, ist ein Bruch mit dem christlichen, aber auch rationalistischen oder romantischen Verständnis Jesu. Hass ist ein unkontrollierbarer Affekt, der mit dem Verlust von Selbstkontrolle einhergeht, und dem Gottmenschen oder dem idealen Menschheitslehrer nach herkömmlicher Auffassung nicht zukommen darf.

200, 31–201, 2 *Die Instinkt-Ausschliessung aller Abneigung, aller Feindschaft, aller Grenzen und Distanzen im Gefühl: Folge einer extremen Leid- und Reizfähigkeit*] AC 30 begnügt sich beim „Typus des Erlösers“ nicht mit der bloßen Ableitung pathologischer Symptome aus dem Quellenmaterial, sondern macht die Bedingungen namhaft, unter denen solche Symptome erst auftreten. Es sind Bedingungen physischer Dekadenz, die eine bestimmte psychisch-praktische Reaktion, ein bestimmtes Realitäts- und

Weltverhältnis provozieren, das durch seine physiologischen Bedingungen vollständig determiniert zu sein scheint. Das Verfahren zielt mit der Suggestion von Notwendigkeit darauf, Jesus, der bei Renan als sanftmütiges Produkt einer azurhimmelbeschränkten Landschaft auftrat, als Produkt der physisch-moralischen Degeneration seines Volkes endgültig zu einem Fall für den Nervenarzt zu stempeln. Das Romanhafte und Dramatische, mit dem Renan das Leben Jesu umspinn, weicht einer klinischen Berichterstattung. Physiologische Ursachen für die psychische Befindlichkeit und das Handeln des „Erlösers“ konterkarieren die Möglichkeit, sich mit ihm zu identifizieren. Vgl. auch NK KSA 6, 270, 15–19.

201, 2–8 *welche jedes Widerstreben, Widerstreben-Müssen bereits als unerträgliche Unlust (das heisst als schädlich, als vom Selbsterhaltungs-Instinkte widerrathen) empfindet und die Seligkeit (die Lust) allein darin kennt, nicht mehr, Niemandem mehr, weder dem Übel, noch dem Bösen, Widerstand zu leisten, — die Liebe als einzige, als letzte Lebens-Möglichkeit...*] Erst durch die „Instinkt-Ausschliessung aller Abneigung“ wird Jesus zu dem, was er ist, nämlich ein Mensch, der alle Distanzen aufgegeben hat, weil ihm „jedes Widerstreben“ unerträglich ist. Daher mutiert der „Hass“ zu „Liebe“ „als einzige[r], als letzte[r] Lebens-Möglichkeit...“ (201, 8 f.). Instinkte liegen miteinander im Widerstreit: Eigentlich würde man sich, vom „Instinkt-Hass gegen die Realität“ gezeichnet, die Abschottung von dieser Realität, die stoische Selbstgenügsamkeit wünschen. Aber gerade dies ist nicht Jesu Fall, weil bei ihm, ebenfalls instinktiv und nicht willentlich, alle Grenzen und Distanzen fallen. Er ist eher Epikureer als Stoiker (vgl. 201, 12–14). Bei diesem Menschen ist die Liebe die paradoxe Konsequenz des „Instinkt-Hasses“ — eine Konsequenz aus dem Unvermögen, die Wirklichkeit zu ertragen, und aus dem Aufgeben aller Grenzen. Inspiration dürfte N. hierzu bei Guyau 1887, 98–101 u. 157–170 gefunden haben. Die Liebe verdankt sich dem „Selbsterhaltungs-Instinkte“; das Aufgeben aller Grenzen ist die einzige Überlebensoption, die sich für diesen „Typus“ noch bietet. Die *décadence* ist bei Jesus schon so weit fortgeschritten, dass er nicht einmal mehr die Kraft zum Widerstreben in sich fühlt, ihm das Widerstreben „unerträgliche Unlust“ bereitet, so dass ihm das Mit-sich-geschehen-Lassen als „Seligkeit (die Lust)“ erscheint. Die Desillusionierung allfälliger Jesus-Identifikationen wird mit dem Begriffspaar „Unlust“-„Lust“ erbarmungslos zu Ende geführt: Kein altruistisches Motiv begründet Jesu Handeln, sondern der pure Selbsterhaltungsinstinkt, der sich mehr zufällig in einer die Mitmenschen begünstigenden Weise auswirkt. Die Liebe ist keine Ursprungsmacht, sondern ein sekundäres Phänomen. Wenn die Liebe nicht ursprünglich und nicht unableitbar ist, gerät der ganze Bau der christlichen Moral und Metaphysik ins Wanken.

201, 9–12 *Dies sind die zwei physiologischen Realitäten, auf denen, aus denen die Erlösungs-Lehre gewachsen ist. Ich nenne sie eine sublimen Weiter-Entwicklung des Hedonismus auf durchaus morbider Grundlage.] Vgl. NK 198, 32. Nicht ganz klar erscheint, was die beiden „physiologischen Realitäten“ sein sollen, spricht N. vom „Instinkt-Hass“ und von der „Instinkt-Ausschliessung“ doch jeweils selber schon als von „Folgen einer extremen Leid- und Reizfähigkeit“ und damit nicht von primären Realitäten. Bei näherem Hinsehen wirken die Begründungsgänge ohnehin nicht mehr ganz transparent: Sowohl die „Instinkt-Ausschliessung“ als auch der „Instinkt-Hass“ sind „Folge“ derselben Disposition, nämlich der äußersten Empfindsamkeit, stehen zueinander aber doch in gewissem Gegensatz. Ein schizoider Charakter scheint in dieser Exposition bereits angelegt zu sein. Einerseits alle Realität hassen und andererseits alle Realität „im Gefühl“ zulassen – dies zu verbinden, ist lebenspraktisch vermutlich nicht ganz leicht. Und beides sollen Elemente einer „Erlösungs-Lehre“ sein, was wiederum hermeneutische Probleme aufwirft, stehen sie doch, als instinktive Konsequenzen einer bestimmten Veranlagung, keineswegs im Verfügen desjenigen, der von ihnen bestimmt wird. Sie können mit anderen Worten kaum Bestandteile einer „Lehre“ sein, die man sich nach Gutdünken aneignen und in die Tat umsetzen kann. Aber N.s Formulierung ist vorbehaltvoll: Beide genannten „physiologischen Realitäten“ seien der Boden, „aus denen die Erlösungs-Lehre gewachsen ist“ – und nicht deren Lehrsätze. Sie sind vielmehr die Bedingungen dafür, dass sich das Bedürfnis nach einer „Erlösungs-Lehre“ überhaupt einstellt. Die Terminologie, die auch eine parodistische Qualität hat, überführt die Soteriologie in die Immanenz: „Erlösung“ meint „Selbst-Erlösung“, wenigstens solange die jesuanische Praxis als „eine sublimen Weiter-Entwicklung des Hedonismus“ (201, 11) verstanden wird. Die Parallele zum Buddhismus, wie ihn AC 20 als egoistische Praxis zur Leidensreduktion darstellt, ist unverkennbar – sie wird in AC 31, KSA 6, 202, 25 f. explizit gemacht.*

201, 12–18 *Nächstverwandte, wenn auch mit einem grossen Zuschuss von griechischer Vitalität und Nervenkraft, bleibt ihr der Epicureismus, die Erlösungs-Lehre des Heidenthums. Epicur ein typischer décadent: zuerst von mir als solcher erkannt. – Die Furcht vor dem Schmerz, selbst vor dem Unendlich-Kleinen im Schmerz – sie kann gar nicht anders enden als in einer Religion der Liebe...]* Roberty 1887, 86 f. (Lesespuren N.s) hatte das vornehmlich lebenspraktische Interesse des Epikureismus betont, vgl. NK 242, 10. Das traditionelle christliche und nachchristliche Verständnis wird in 201, 12–18 umgekehrt: Jesus ist nicht der singuläre Gottmensch, der für die Sünden der Menschheit gestorben ist, oder der große Praktiker des humanistischen Altruismus, der aus Überfülle alles gibt, sondern ein Hedonist, ein Epikureer, dem es um die Verminderung der Unlust und die Vermehrung der Lust – und zwar der eige-

nen zu tun ist. Die insinuierte Nähe Jesu zu Epikur stellt eine Provokation dar (zu einer möglichen Dostojewskij-Parallele Miller 1975, 177 f.), gelten Epikur und seine Schule doch in der theologischen Tradition des Christentums als Feindbild (ohne dass man mit ihren Lehren sehr klare Vorstellungen verbunden hätte). Epikureismus ist synonym für schwärzestes, gottlosestes Heidentum. Erst in der Neuzeit (namentlich von Pierre Gassendi an) beginnt sich die Wahrnehmung Epikurs zu verändern.

Hinter der angeblichen Verwandtschaft der jesuanischen „Weiter-Entwicklung des Hedonismus“ mit dem „Epicureismus“ steht aber nicht nur der provokatorische Effekt. Eine systematische Parallele, die mit einer neuen geistesgeschichtlichen Bewertung Epikurs einhergeht, zeichnete sich bereits in JGB 270 ab. Dort erscheint der Epikureismus als eine „der feinsten Verkleidungs-Formen“ des tiefempfundenen Leidens: „eine gewisse fürderhin zur Schau getragene Tapferkeit des Geschmacks, welche das Leiden leichtfertig nimmt und sich gegen alles Traurige und Tiefe zur Wehre setzt“ (KSA 5, 226, 1–4). In AC 30 wird er als „Erlösungs-Lehre des Heidenthums“ mit der von Jesus initiierten „Erlösungs-Lehre“ analogisiert; beide beruhten auf *décadence*. Einer Nachlassnotiz zufolge ist die „geistliche“ (dh. symbolisch-psychologische) Sphäre „als *décadence*“ – im Falle Jesu, so darf man ergänzen – ein „Seitenstück zum ‚Epicureismus‘... das Paradies, nach persischem Begriff, auch nur der (,)Garten Epicurs“ (NL 1887/88, KSA 13, 11[365], 161, 27–29, korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 30, 8–26, hier ohne durchgestrichene Passagen wiedergegeben). Beim „Epicureismus im Christentum“ (NL 1888, KSA 13, 14[87], 265, 16 = KGW IX 8, W II 5, 135, 56–58) stehen Steigerung der Lust und Vermeidung der Unlust im Zentrum der praktischen Anstrengung – soweit Jesus überhaupt im Stande ist, sich anzustrengen. Das jesuanische „Ideal“ „bleibt eine Consequenz des Willens zur Lust – und zu nichts weiter!“ (NL 1887/88, KSA 13, 11[363], 160, 19 f. = KGW IX 7, W II 3, 32, 46) Die Nähe von Epikur und den Christen – ohne spezielle Markierung Jesu – betont N. auch in der Bearbeitung von FW 370, wie er sie in NW Wir Antipoden vornimmt, vgl. NK KSA 6, 426, 7–19. Zu N.s später Epikur-Deutung siehe auch Bornmann 1984, bes. 186–188, der N.s „Abwendung von Epikur“ (ebd., 187) freilich etwas überzeichnet.

31

Viele in AC 31 bis 42 aufgenommene Formulierungen stammen aus dem „Meine Theorie vom Typus Jesu“ betitelten Notat NL 1887/88, KSA 13, 11[378], 175–178 (KGW IX 7, W II 3, 16 u. 18–19).

201, 20–25 *Ich habe meine Antwort auf das Problem vorweg gegeben. Die Voraussetzung für sie ist, dass der Typus des Erlösers uns nur in einer starken*

Entstellung erhalten ist. Diese Entstellung hat an sich viel Wahrscheinlichkeit: ein solcher Typus konnte aus mehreren Gründen nicht rein, nicht ganz, nicht frei von Zuthaten bleiben.] Im Folgenden werden Gründe genannt, weshalb eine solche „Entstellung“ wahrscheinlich sei. Die Hauptfrage besteht darin, unter welchen Bedingungen die Jünger und die Evangelisten überhaupt imstande waren, ihren Meister wahrzunehmen, und mit welchen Interessen propagandistischer und apologetischer Art sie ihr Jesusbild entworfen haben. Die „Voraussetzung“ für N.s eigene Antwort, wer denn Jesus gewesen sei, nämlich die Voraussetzung, dass Jesus in den einzig vorhandenen Dokumenten über sein Leben bloß entstellt wiedergegeben werde, kann zwar als notwendige, nicht aber als hinreichende Bedingung für N.s Erlösertypologie gelten. Denn aus dem einmal als gegeben angenommenen Umstand der Entstellung folgt keineswegs, dass N.s Jesus-Rekonstruktion irgendwelche größere Plausibilität hat als andere Rekonstruktionen. Das Argument der „Entstellung“ besagt keineswegs, dass das Gegenteil von dem wahr sein muss, was die Evangelisten schreiben. Zwar kann man eindeutig tendenziöse Stellen der willentlichen und unwillentlichen Verfälschung zuschlagen; was aber unter die Rubrik „entstellt“ fällt, und was nicht, ist dem Belieben des Interpreten anheimgestellt. Es fehlt ein Kriterium, das N.s Darstellung zu verifizieren erlaubte.

201, 25 f. *das milieu, in dem sich diese fremde Gestalt bewegte]* N. bedient sich hier der soziologischen Milieu-Theorie zur Erklärung individueller Erscheinungen, die er in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 44 als Möglichkeit, das Auftreten von Genies zu verstehen, schroff zurückgewiesen hat, vgl. NK KSA 6, 145, 25–28. Jesus wird aber hier auch nicht als bloßes Kausalprodukt dieses Milieus verstanden, sondern erscheint darin als ein Fremdkörper. Auch zur (späteren) Geschichte des Christentums notiert N. in NL 1887/88, KSA 13, 11[364], 160, 31 f. (KGW IX 7, W II 3, 33, 14–18): „Fortwährende Veränderung des milieu: die christliche Lehre verändert damit fortwährend ihr Sch w e r g e w i c h t.“

201, 30–202, 2 *Jene seltsame und kranke Welt, in die uns die Evangelien einführen — eine Welt, wie aus einem russischen Romane, in der sich Auswurf der Gesellschaft, Nervenleiden und „kindliches“ Idiotenthum ein Stelldichein zu geben scheinen]* Vgl. zur Anspielung auf Dostojewskij NK 202, 13–17 und NL 1887/88, KSA 13, 11[378], 175 (KGW IX 7, W II 3, 18). Der Titel eines Hauptwerkes von Vogüé, dessen Name N. zumindest kannte (NL 1888/89, KSA 13, 25[4], 639), heißt *Le roman russe* (1886).

201, 32 *Auswurf der Gesellschaft]* Den Ausdruck „Auswurf der Gesellschaft“ wendet Buckhardt 1880, 164 auf „herumziehende Priesterschaften“ an, die in spätrömischer Zeit „haufenweise von Ort zu Ort reisen und im Namen des

kleinen Götterbildes, das sie auf dem Rücken eines Esels mit sich führen, die unverschämteste Bettelei treiben“.

202, 2–10 *muss unter allen Umständen den Typus vergrößert haben: die ersten Jünger in Sonderheit übersetzten ein ganz in Symbolen und Unfasslichkeiten schwimmendes Sein erst in die eigne Crudität, um überhaupt Etwas davon zu verstehen, — für sie war der Typus erst nach einer Einformung in bekanntere Formen vorhanden... Der Prophet, der Messias, der zukünftige Richter, der Morallehrer, der Wundermann, Johannes der Täufer — ebensoviele Gelegenheiten, den Typus zu verkennen...]* Vgl. NL 1887/88, KSA 13, 11[356], 155 (KGW IX 7, W II 3, 36, 2–6). Die Welt, in der Jesus lebt, bringt offenbar die Voraussetzungen nicht mit, deren sie bedürfte, um ihn wirklich zu verstehen. Das dekadente „milieu“ (201, 25) ist offensichtlich nicht fähig, den *décadent* Jesus zu erkennen; es fügt seine Zutaten hinzu, um ihn mindestens halbwegs in seinen Verstehenshorizont einzupassen. Jesus erscheint nicht als Produkt seines „milieu“, sondern steht seltsam isoliert. Diese Isolation Jesu hat im Geschichtsentwurf von AC eine systematische Pointe, indem sie die Illegitimität bereits der apostolischen Berufung auf Jesus herausstreicht.

202, 10–13 *Unterschätzen wir endlich das proprium aller grossen, namentlich sektirerischen Verehrung nicht: sie löscht die originalen, oft peinlich-fremden Züge und Idiosynkrasien an dem verehrten Wesen aus — sie sieht sie selbst nicht.*] Nach dem Unvermögen der Jünger, das Unfassliche ihres Meisters zu fassen, beginnt hier eine zweite Phase der Retouchierung des Jesusbildes, und zwar in der eigentlichen Urgemeinde, die sich als religiöse Anhängerschaft Jesu, ihres Christus zu begreifen begonnen hat. Jene Dinge, die „die ersten Jünger“ (202, 3) trotz der Beschränktheit ihres Horizontes vielleicht sehr wohl an ihrem Rabbi wahrgenommen hatten und möglicherweise zu ihrer Irritation beitrugen, fallen in dieser zweiten Periode der Zensur zum Opfer. Man entwirft einen Erlöser, an den zu glauben sich lohnt.

202, 13–17 *Man hätte zu bedauern, dass nicht ein Dostoiewsky in der Nähe dieses interessantesten *décadent* gelebt hat, ich meine Jemand, der gerade den ergreifenden Reiz einer solchen Mischung von Sublimem, Krankem und Kindlichem zu empfinden wusste.*] Vgl. NL 1887/88, KSA 13, 11[378], 175 (KGW IX 7, W II 3, 18, 22–28) und NK KSA 6, 50, 22–24. Auch wenn N. Dostojewskijs Roman *Der Idiot* vielleicht nicht aus eigener Lektüre kannte — eine französische Ausgabe in der Übersetzung von Victor Derély stand damals bereits zur Verfügung (Dostoïevsky o. J.) —, dürften ihm die Charakteristika des Fürsten Myschkin zumindest sekundär zur Kenntnis gebracht worden sein. Vgl. NL 1888, KSA 13, 15[9], 409, 10–20: „Jesus: Dostoiewsky / Ich kenne nur Einen Psychologen, der in der Welt gelebt hat, wo das Christenthum möglich ist, wo ein Christus jeden

Augenblick entstehen kann.. Das ist Dostoiewsky. Er hat Christus errathen: — und instinktiv ist er vor allem behütet geblieben diesen Typus sich mit der Vulgarität Renans vorzustellen... Und in Paris glaubt man, daß Renan an zu vielen finesses leidet!... Aber kann man ärger fehlgreifen, als wenn man aus Christus, der ein Idiot war, ein Genie macht? Wenn man aus Christus, der den Gegensatz eines heroischen Gefühls darstellt, einen Helden herauslügt?“ (Vgl. auch NL 1888, KSA 13, 14[90], 267 = KGW IX 8, W II 5, 130, 2–12) Vogüé 1885, 345, führt bei Myschkin ebenfalls die Elemente des Sublimen, Kranken und Kindlichen an: „D’abord, l’idiot‘ est épileptique. [...] Ces données pathologiques une fois acceptées, ce caractère de fiction est développé avec une persistance et une vraisemblance étonnantes. Dostoïevsky s’était proposé d’abord de transporter dans la vie contemporaine le type du don Quichotte, l’idéal redresseur de torts, ça et là, la préoccupation de ce modèle est évidente; mais bientôt, entraîné par sa création, il vise plus haut, il ramasse dans l’âme où il s’admire lui-même les traits les plus sublimes de l’évangile, il tente un effort désespéré pour agrandir la figure aux propositions morales d’un saint. Imaginez un être d’exception que serait homme par la maturité de l’esprit, par la plus haute raison, tout en restant enfant par la simplicité du cœur; qui réaliserait, en un mot, le précepte évangélique: ‚Soyez comme des petits enfants.‘ Tel est le prince Muichkine, l’idiot.‘ La maladie nerveuse s’est chargée, par un heureux hasard, d’accomplir ce phénomène; elle a aboli les parties de l’intellect où résident nos défauts: l’ironie, l’arrogance, l’égoïsme, la concupiscence; les parties nobles se sont librement développées.“ („Zuerst einmal ist ‚der Idiot‘ Epileptiker. [...] Nachdem diese pathologischen Tatsachen einmal akzeptiert sind, wird dieser fiktive Charakter mit einer überraschenden Nachhaltigkeit und Glaubhaftigkeit entwickelt. Dostojewskij hatte zuerst geplant, den Typ des Don Quijote, einen idealen Rächer des Unrechts, in das zeitgenössische Leben zu versetzen; hier und da ist die Auseinandersetzung mit diesem Modell evident; aber bald, durch seine Schöpfung ermuntert, zielt er höher, er versammelt in der Seele, dem Ort, wo er sich selbst bewundert, die höchsten Züge des Evangeliums, er wagt einen verzweiferten Versuch, die Figur den moralischen Ansprüchen eines Heiligen anzupassen. Stellen Sie sich ein Ausnahmewesen vor, der Mensch ist durch die Reife des Geistes sowie durch die höchste Vernunft und der zugleich Kind bleibt durch seine Einfachheit im Herzen, der, in einem Wort, das Gebot des Evangeliums umsetzen würde: ‚Seid wie die Kinder‘. So ist der Fürst Myschkin, ‚der Idiot‘. Die Nervenkrankheit hat durch einen glücklichen Zufall die Erfüllung dieses Phänomens übernommen; sie hat den Bereich des Intellekts, wo unsere Fehler liegen, ausgeschaltet: die Ironie, die Arroganz, den Egoismus, die Lüsternheit; die edeln Bereiche hingegen haben sich frei entwickelt.“)

Zur Umwelt des Idioten schreibt Vogüé 1885, 346: „Il vit dans un monde d'usuriers, de menteurs, de coquins; ces gens le traitent d'idiot, mais l'entourent de respect et de vénération; ils subissent son influence et deviennent meilleurs. Les femmes aussi rient d'abord de l'idiot, elles finissent toutes par s'éprendre de lui; il ne répond à leurs adorations que par une tendre pitié; par cet amour de compassion, le seul que Dostoïevsky permette à ses élus. / Sans cesse l'écrivain revient à son idée obstinée, la suprématie du simple d'esprit et du souffrant; je voudrais pourtant la creuser jusqu'au fond. Pourquoi cet acharnement de tous les idéalistes russes contre la pensée, contre la plénitude de la vie? Voici, je crois, la raison secrète et inconsciente de cette déraison. Ils ont l'instinct de cette vérité fondamentale que vivre, agir, penser, c'est faire un œuvre inextricable, mêlée de mal et de bien; quiconque agit crée et détruit en même temps, ce fait sa place aux dépens de quelqu'un ou de quelque chose. Donc ne pas penser, ne pas agir, c'est supprimer cette fatalité, la production du mal à côté du bien; et, comme le mal les affecte plus que le bien, ils se réfugient dans le recours au néant, ils admirent et sanctifient l'idiot, le neutre, l'inactif; il ne fait pas de bien, c'est vrai, mais il ne fait pas du mal: partant, dans leur conception pessimiste du monde, il est le meilleur.“ („Er lebt in einer Welt von Wucherern, Lügnern, Schelmen; diese Menschen behandeln ihn wie einen Idioten, aber sie umgeben ihn mit Respekt und Verehrung; sie unterliegen seinem Einfluss und werden bessere Menschen. Auch die Frauen lachen den Idioten anfangs aus, doch sie verlieren schließlich alle ihr Herz an ihn; er erwidert ihre Bewunderungen bloß durch ein sanftes Mitleid, mit einer mitfühlenden Liebe, die einzige Art Liebe, die Dostojewskij seinen Auserwählten zugesteht. / Ohne Unterlass kehrt der Schriftsteller verbissen zu seiner Idee zurück, die Idee der Überlegenheit des einfachen Geistes und des Leidenden; dennoch möchte ich hier bis zum Grund vordringen. Weshalb diese Versessenheit aller russischen Idealisten gegen das Denken, gegen die Gesamtheit des Lebens? Dies ist, so glaube ich, der geheime und unbewusste Grund dieses Unverständes: Sie haben den Instinkt der fundamentalen Wahrheit, dass Leben, Handeln, Denken das Ausführen eines unentwirrbaren Werkes sei, in dem sich Gut und Böse vermischen; jeder, der also handelt, erschafft und zerstört etwas im selben Moment, dies geschieht auf Kosten von jemandem oder von etwas. Also sind Nicht-Denken, Nicht-Handeln die Aufhebung dieser Fatalität, dem Schaffen von Bösem neben dem Guten; und weil sie das Böse stärker behelligt als das Gute, flüchten sie sich in das Nichts als Ausweg, sie bewundern und vergöttern den Idioten, den Neutralen, den Untätigen; er macht zwar nichts Gutes, das stimmt, aber er tut auch nichts Schlechtes: Aus der Sicht ihres pessimistischen Konzeptes der Welt ist er der Beste.“)

In einer Besprechung des *Idioten* für das *Journal des Débats* vom 2. April 1887 hebt Vogüé den Aspekt des Kindlichen an Fürst Myschkin noch stärker

hervor und zitiert den Romanhelden: „L'âme se guérit près des enfans et par eux“ (Vogüé 1887, 4. „Die Seele genest in der Nähe von Kindern und durch sie“). Auch auf die physiologisch-psychiatrische Diagnose-Kompetenz von Dostojewskijs Schriftstellerei weist Vogüé mit einem direkten Hinweis auf Jean-Martin Charcot (vgl. NK KSA 6, 69, 1–3) hin und vermerkt: „Il considère la folie comme un phénomène d'ordre général, normal en un sens, que tout être humain subit à certains momens et jusqu'à un certain degré.“ (Ebd. „Er [sc. Dostojewskij] hält den Wahnsinn für ein Phänomen der allgemeinen Ordnung, normal in dem Sinn, dass ihm jedes menschliche Wesen in gewissen Augenblicken und bis zu einem gewissen Grad unterliegt.“)

Brandes hatte N. am 16. 11. 1888 über Dostojewskij warnend geschrieben, dieser sei „ein grosser Poet, aber ein abscheulicher Kerl, ganz christlich in seinem Gefühlsleben und zugleich ganz sadique. All seine Moral ist, was Sie Sklavenmoral getauft haben“ (KGB III 6, Nr. 606, S. 352). N. antwortet darauf am 20. 11. 1888, er glaube diesen „Worten“ „unbedingt“; andererseits schätze er Dostojewskij „als das werthvollste psychologische Material“, das er kenne (KSB 8, Nr. 1151, S. 483, Z. 42–44). Er habe zu ihm ein ähnliches Verhältnis wie zu Pascal. Zu diesem Zeitpunkt liegt die „Psychologie des Erlösers“ bereits in der Reinschrift vor. Dass er dafür Dostojewskij hat benutzen können, ist deutlich — dass er dabei die Vorzeichen vertauscht, ebenfalls (vgl. Miller 1978, 136 f.). „N.s zwiespältige Bewertung der moribunden ‚Mischung von Sublimem, Krankem und Kindlichem‘ am ‚décadent‘ Jesus ([...]) zeigt sich in der Konkurrenz zweier verschiedener Vokabulare, die von ihm explizit nicht mehr vermittelt werden: einer Semantik der Erhabenheit und Stärke, und einer Semantik der Unfähigkeit und Schwäche.“ (Busche 1992, 102) Vinzens 1999, 46 zeigt demgegenüber, dass auf Jesus „die Übersetzung des Wortes ‚sublim‘ im Sinne von ‚erhaben‘, ‚kultiviert‘, ‚hervorragend‘ etc. nicht oder nur unter grober Missachtung von N.s Sprachempfinden“ zutreffe.

202, 18–21 *der Typus könnte, als décadence-Typus, thatsächlich von einer eigenthümlichen Vielheit und Widersprüchlichkeit gewesen sein: eine solche Möglichkeit ist nicht völlig auszuschliessen*] Müller-Lauter 1971, 91 weist darauf hin, dass N. den Gedanken erwägt, Jesus könne nicht bloß „der Gegensatzlose“ gewesen sein, sondern auch das Gegenteil eines Aufhebers aller Gegensätze.

202, 24–29 *Einstweilen klappt ein Widerspruch zwischen dem Berg- See- und Wiesen-Prediger, dessen Erscheinung wie ein Buddha auf einem sehr wenig indischen Boden anmuthet, und jenem Fanatiker des Angriffs, dem Theologen- und Priester-Todfeind, den Renan's Bosheit als „le grand maître en ironie“ verherrlicht hat.*] Die Indien-Assoziation ist durchaus nicht neu, vgl. z. B. Schopenhauer: *Parerga und Paralipomena* (Bd. 2, § 180): „Das N. T. hingegen muß irgendwie

indischer Abstammung seyn: davon zeugt seine durchaus indische, die Moral in die Askese überführende Ethik, sein Pessimismus und sein Avatar.“ (Schoenhauer 1873–1874, 6, 407) Müller 1869, 194 weist darauf hin, dass es eine Zeit gab, „in der man Buddha mit Christus identisch erklärte. Die Manichäer mussten sogar den Glauben abschwören, dass Buddha, Christus und Mani ein und dieselbe Person sei.“

Zu Jesu Ironie heißt es bei Renan 1863, 334: „Mais il était juste aussi que ce grand maître en ironie payât de la vie son triomphe.“ („Aber es stimmt auch, dass dieser große Meister der Ironie seinen Triumph mit dem Leben bezahlt hat.“ Vgl. auch NL 1887/88, KSA 13, 11[385], 182 = KGW IX 7, W II 3, 12, 2–14) Als entschiedenem Gegner der Pharisäer, der unerbittlich ihre Schwächen bloßstellte, kam Jesus nach Renan seine Ironie teuer zu stehen. Während die antichristliche Erlöserpsychologie das Disparate im neutestamentlich überlieferten Jesusbild ganz zu eliminieren trachtet, lässt Renan die Gegensätze in Jesus selbst bestehen, indem sein „Galiläer“ nicht bloß als liebenswürdiger Moralist, sondern auch als (welt)politischer Revolutionär auftritt. Zu N.s Jesus passt es schlecht, ein „Theologen- und Priester-Todfeind“ zu sein, weil ihm erstens überhaupt alles Dezidierte abgeht, und er zweitens nicht durch Predigt oder heftigen Aktivismus, sondern allein durch seine neue, gar nicht auf das „Priesterliche“ und Theologische in direkter Weise bezogene Praxis die „priesterliche“ Herrschaft untergräbt. Wenn jeder zu Gott unmittelbar in Beziehung tritt, das „Reich Gottes“ in ihm ist, dann braucht es keine Vermittlung mit Gott mehr, wie sie die Priesterschaft exklusiv leisten zu können glaubte.

202, 34–203, 6 *Als die erste Gemeinde einen richtenden, hadernden, zürnenden, böseartig spitzfindigen Theologen nöthig hatte, gegen Theologen, schuf sie sich ihren „Gott“ nach ihrem Bedürfnisse: wie sie ihm auch jene völlig unevangelischen Begriffe, die sie jetzt nicht entbehren konnte, „Wiederkunft“, „jüngstes Gericht“, jede Art zeitlicher Erwartung und Verheissung ohne Zögern in den Mund gab.]* Schon in der Christologie des Johannesevangeliums (Johannes 1) avanciert der Messias bekanntlich zu einem Gott, was später dann dogmatisch fixiert wurde. Dass dieser Gott, ob nun als inkarnierter Logos oder als künftiger Weltenrichter, ob als Sohn oder als Vater, eine diesem spezifischen „Bedürfnisse“ geschuldete Erfindung gewesen sein muss, steht nach AC 16 bis 19 für N. außer Frage. Ebenso, dass die eschatologischen Erwartungen der ersten Christen — „Wiederkunft“, „jüngstes Gericht“ — allein solchem epigonalen Ressentiment-Bedürfnis entsprungen seien. Renan unterstreicht demgegenüber, dass sich bei Jesus in der letzten Lebensphase apokalyptische Visionen eingestellt hätten, in deren Sog vor allem die Predigt vom Reich Gottes als seiner „idée fondamentale“ (Renan 1863, 270–289) geraten sei. Jesus habe das nahe Ende der Welt, das Jüngste Gericht unter seinem Vorsitz und das Herein-

brechen des Gottesreiches geweißt. N., der in JGB 269, KSA 5, 225, 1–16 ein solches stärker eschatologisches Jesus-Bild wohl im Anschluss an Renan noch erwägt (vgl. dazu NK KSA 6, 435, 8–13), tilgt nun die Naherwartung und die Endzeitsehnsucht ganz aus seinem Psychogramm des „Erlösers“. Mit der Eschatologie-Projektion der Urgemeinde auf Jesus geht in N.s Lesart dessen Re-Theologisierung einher. Die Christen bleiben mit andern Worten völlig in jenem „priesterlich“-theologischen Diskurs befangen, aus dem ihnen Jesus mit seiner Praxis eigentlich einen Ausweg gewiesen hatte. Die frühen Christen reproduzieren bloß unter neuen Vorzeichen das Altbekannte.

32

Vorstufen zu AC 32 in NL 1887/88, KSA 13 11[368] und [369], 164–166 (KGW IX 7, W II 3, 28–29).

203, 9–11 *das Wort impérieux, das Renan gebraucht, annulliert allein schon den Typus*] Vgl. NL 1886/87, KSA 12, 5[43], 200 (korrigiert nach KGW IX 3, N VII 3, 143, 12–22): „ce jeune Juif, à la fois doux et terrible, fin et impérieux, naïf [sic] et profond, rempli du zèle désintéressé d’une moralité sublime et de l’ardeur d’une personnalité exalté [sic]‘ (‘les évangiles’) Renan.“ Die Quelle ist der fünfte Band von Renans *Histoire des origines du Christianisme*, nämlich *Les Évangiles*, wo es heißt: „Ajoutons qu’à côté des traits d’idéal qui composent la figure du héros des Évangiles, il y a aussi des traits de temps, de race et de caractère individuel. Ce jeune Juif, à la fois doux et terrible, fin et impérieux, naïf et profond, rempli du zèle désintéressé d’une moralité sublime et de l’ardeur d’une personnalité exaltée, a bel et bien existé.“ („Fügen wir hinzu, dass neben den Charakterzügen des Ideals, die die Figur des Helden der Evangelien bilden, auch Züge der damaligen Zeit, der Rasse und des individuellen Charakters einfließen. Dieser junge Jude, gleichzeitig sanft und furchteinflößend, zart und herrisch, naïf und tiefgründig, erfüllt vom uninteressierten Drang einer überirdischen Moralität und dem Eifer einer exaltierten Persönlichkeit, hat schön und gut existiert.“)

203, 12 *das Himmelreich gehört den Kindern*] Vgl. Matthäus 19, 14: „Lasset die Kindlein, und wehret ihnen nicht zu mir zu kommen; denn solcher ist das Himmelreich.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 26).

203, 12–24 *der Glaube, der hier laut wird, ist kein erkämpfter Glaube, — er ist da, er ist von Anfang, er ist gleichsam eine ins Geistige zurückgetretene Kindlichkeit. Der Fall der verzögerten und im Organismus unausgebildeten Pubertät als Folgeerscheinung der Degenerescenz ist wenigstens den Physiologen vertraut. —*

Ein solcher Glaube zürnt nicht, tadelt nicht, wehrt sich nicht: er bringt nicht „das Schwert“, — er ahnt gar nicht, in wiefern er einmal trennen könnte. Er beweist sich nicht, weder durch Wunder, noch durch Lohn und Verheissung, noch gar „durch die Schrift“: er selbst ist jeden Augenblick sein Wunder, sein Lohn, sein Beweis, sein „Reich Gottes“. Dieser Glaube formuliert sich auch nicht — er lebt, er wehrt sich gegen Formeln.] Nicht um den Glauben, den Christen nach kirchlicher Lehre dem Erlösungswerk Christi schenken sollen, geht es, sondern um Jesu eigenen Glauben. Dieser ist offenkundig kein Glaube an eine transzendente Welt, an einen jenseitigen Gott, an Vergeltung und immerwährende moralische Werte — auch kein Glaube, der von Jüngern in den Fußstapfen ihres Herrn einfach reproduziert werden kann. Die physiologische Reduktion des jesuanischen Glaubens auf eine „Folgerscheinung der Degenerescenz“ macht die willentliche Annäherung an diesen Glauben ebenso unmöglich wie dies schon seine völlige Unbestimmtheit tut. Denn was Jesus mit seinem Glauben glaubt, kann nicht Gegenstand von Glaubenssätzen sein. Glauben ist eine Haltung, ein Zustand, nichts Erwerbbares. Damit entfällt die Möglichkeit einer doktrinären, einer dogmatisch-theologischen Aneignung Jesu. Weil dessen Glaube sich schließlich gegen alle Festschreibung sperrt, bleiben alle Bestimmungen approximativ.

Glaubensvoraussetzung scheint die „gute Botschaft“ zu sein, nämlich, „dass es keine Gegensätze mehr giebt; das Himmelreich gehört den Kindern“ (203, 11 f.). Aber diese Botschaft fällt mit dem Glauben zusammen; es gibt kein zeitliches oder logisches Folgeverhältnis zwischen „guter Botschaft“ und „Glaube“. Jesus ist mit seiner Botschaft und mit seinem Glauben identisch — ein Glaube übrigens, der nie direkt als „sein Glaube“, als etwas Jesus Gehörendes, Jesus Verfügbares apostrophiert wird. Glauben meint nicht mehr Fürwahrhalten bestimmter propositionaler Gehalte, meint nicht mehr Überzeugtsein von moralischen Wertungen und Urteilen. Glaube ist die alles umfassende Befindlichkeit, die keine Unterscheidungen von Innen und Außen mehr kennt.

203, 16 *Degenerescenz*] N. übernimmt den Begriff aus dem Titel von Férés *Dégénérescence et criminalité* (1888), vgl. NK KSA 6, 22, 34–23, 2 sowie NK KSA 6, 71, 14.

203, 18 f. *er bringt nicht „das Schwert“*] Was Jesus bei Matthäus 10, 34 in den Mund gelegt wird.

203, 20 f. *Er beweist sich nicht, weder durch Wunder, noch durch Lohn und Verheissung, noch gar „durch die Schrift“*] Wunder sind in den Evangelien für die Beglaubigung von Jesu Lehre von zentraler Bedeutung; und der „Schriftbeweis“ erfreut sich schon bei den Evangelisten und bei Paulus einiger Beliebtheit, vgl. z. B. Johannes 7, 38 und 17, 12 oder 1. Korinther 15, 3 f.

203, 26–29 *das erste Christenthum handhabt nur jüdisch-semitische Begriffe (— das Essen und Trinken beim Abendmahl gehört dahin, jener von der Kirche, wie alles Jüdische, so schlimm missbrauchte Begriff)]* Dies ist direkt auf Jesus gemünzt, dessen „Umgebung“ (203, 25) ihm die Schablonen für seinen Symbolismus vorgegeben habe: „Aber man hüte sich darin mehr als eine Zeichenrede, eine Semiotik, eine Gelegenheit zu Gleichnissen zu sehn.“ (203, 29–31) In NL 1887/88, KSA 13, 11[292], 113 (KGW IX 7, W II 3, 88, 46–48) wird dem Christenthum unterstellt, es habe das Abendmahl nicht verstanden, nämlich als „die communio durch Fleisch und Trank, die sich auf natürlichem Wege in Fleisch und Blut transsubstantiiren“. Demgegenüber nennt AC „das Essen und Trinken im Abendmahl“ als einzigen der vom „ersten Christenthum“ gehandhabten jüdischen „Begriffe“. Die Inspiration zu dieser Abendmahlspassage verdankt sich Wellhausen 1887, 119 f. u. 122. Kritik an der späteren christlichen Abendmahlstheologie artikuliert schon NL 1882/83, KSA 10, 4[32], 117: „Liebesmahle heißen sie's, wenn man seinen Erlöser aus Liebe auffrißt.“

203, 29–204, 1 *Aber man hüte sich darin mehr als eine Zeichenrede, eine Semiotik, eine Gelegenheit zu Gleichnissen zu sehn. Gerade, dass kein Wort wörtlich genommen wird, ist diesem Anti-Realisten die Vorbedingung, um überhaupt reden zu können.*] Türcke 1989, 156 weist darauf hin, dass Jesu Flucht ins Unfassliche und Unbegreifliche an den „intuitiven Menschen“ in WL 2, KSA 1, 888, 25–29 erinnere, der das „Gebälk und Bretterwerk der Begriffe [...] zerschlägt, durcheinanderwirft“. Tatsächlich kehrt im „freien Geist“ (204, 4) Jesus N.s eigene Sprachskepsis wieder, die jedoch bei Jesus nicht durch Reflexion auf die (fehlende) Erkenntniskraft der Sprache bedingt, sondern intuitiv ist.

203, 29 f. *eine Zeichenrede, eine Semiotik*] Vgl. NK KSA 6, 27, 34–28, 1 und NK KSA 6, 98, 17–22. Im 19. Jahrhundert wird „Semiotik“ v. a. in medizinischem Kontext benutzt.

204, 1 f. *Unter Indern würde er sich der Sankhyam-Begriffe, unter Chinesen der des Laotse bedient haben*] Inspiration für die „Sankhyam-Begriffe“ kann N. nach Mistry 1981, 17 aus der Lektüre der Werke seines Freundes Paul Deussen gezogen haben, vgl. auch Brobjer 2004a, 15 f. Müller 1869, 245 macht darauf aufmerksam, dass die „Sânkhya-Philosophie“ nur ein „subjectives Ich“ zugelassen „und die Schöpfung als eine Täuschung dieses Ichs“ angesehen habe. „Ihr Endziel ist nicht die Absorbirung in Gott, [...] sondern Moksha, die Befreiung der Seele von allem Schmerze und aller Täuschung, und die Wiedererlangung ihrer eigenen Natur durch die Seele.“ (Vgl. auch ebd., 197).

Das *Tao-te-king* von Lao-tse erwarb N. 1875 in der (moralisierenden und christianisierenden) Übersetzung mit Kommentar von Reinhold von Plaenck-

ner (Leipzig 1870). Freilich hat es sich in seiner Bibliothek nicht erhalten (NPB 338). In Plaenckners Einleitung heißt es, Lao-tse habe sich der „bildliche[n] Bezeichnung *táo* für das höchste Wesen“ (Lao-tse 1870, VII) bedient. Das bildliche Sprechen hält Plaenckner bei Laotse für charakteristisch. Das Argument, dass das jeweilige Begriffsrepertoire, auf das ein Genius zur Artikulation seiner innersten Erfahrung zurückgreife, arbiträr sei, hatte N. übrigens schon in UB III SE 7, KSA 1, 410 f. bei Schopenhauer vorgebracht – und in EH UB 3, KSA 6, 319 f. auf sich selbst angewandt.

204, 3 f. *Man könnte, mit einiger Toleranz im Ausdruck, Jesus einen „freien Geist“ nennen*] Schenkel 1864, 22 f. schreibt in der Tradition der liberalen Theologie: „Sein [sc. Jesu] innerliches, auf Geistesfreiheit begründetes Himmelreich war allerdings mit der überlieferten Satzung, der hierarchischen Anstalt, mit Tempel-, Opfer- und Sabbath-Dienst, insbesondere auch mit den Zukunftsplänen des nationalen Judenthums unverträglich.“ Aus dem Neuen Testament ließe sich beispielsweise die Erzählung von der Begegnung mit der Samariterin am Jakobsbrunnen in Johannes 4, 5–24 als Beleg für freigeistige Tendenzen Jesu anführen (Die Bibel: Neues Testament 1818, 112). Aber N. sieht sich natürlich nicht als Fortsetzer der liberalen Theologie, sondern ist vor allem daran interessiert, Jesus den theologischen Interpreten zu entreißen und neu zu codieren, indem er seine Konzeption vom freien Geist auf ihn appliziert und ihn als freien Geist die überlieferten sozialen, moralischen und religiösen Banden kappen lässt (vgl. auch AC 36).

204, 5 f. *das Wort tödtet, alles was fest ist, tödtet*] Nicht Jesus ist es, sondern Paulus im 2. Korintherbrief 3, 6, der sich dahingehend äußert: „Denn der Buchstabe tödtet, aber der Geist macht lebendig.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 215).

204, 6–8 *Der Begriff, die Erfahrung „Leben“, wie er sie allein kennt, widerstrebt bei ihm jeder Art Wort, Formel, Gesetz, Glaube, Dogma.*] Vgl. Tolstoi 1885, 221: „la doctrine de Jésus est par elle-même une protestation contre toute forme, c’est-à-dire la négation, non seulement du cérémoniel judaïque, mais même de toute espèce de culte extérieur“ („die Lehre Jesu ist durch sich selbst ein Protest gegen jede Form, das heißt die Negation nicht bloß des jüdischen Zeremoniells, sondern auch jeder Art von äußerlichem Kultus“).

204, 18 *sein „Wissen“ ist eben die reine Thorheit*] Wie bei Wagners Parsifal, vgl. NK KSA 6, 130, 14–17. Im Druckmanuskript stand zunächst anstelle der „reinen Thorheit“ „vollkommen ahnungslose Unwissenheit“ (KSA 14, 442).

204, 29 f. *innere Lust-Gefühle und Selbstbejahungen, lauter „Beweise der Kraft“*] Hier wird jene Physiologisierung des alten theologischen „Beweises der

Kraft“ vollzogen, der sich schon in GD mit der Féré-Rezeption angekündigt hat, siehe NK KSA 6, 57, 6 sowie NK KSA 6, 93, 12f. Eine ausführliche Erörterung findet sich in AC 50 (KSA 6, 229 f.).

204, 30–205, 2 *Eine solche Lehre kann auch nicht widersprechen, sie begreift gar nicht, dass es andre Lehren giebt, geben kann, sie weiss sich ein gegentheiliges Urtheilen gar nicht vorzustellen... Wo sie es antrifft, wird sie aus innerstem Mitgeföhle über „Blindheit“ trauern, — denn sie sieht das „Licht“ —, aber keinen Einwand machen...]* Hier werden die Selbstbeschreibungen Jesu im Johannes-evangelium („Ich bin das Licht der Welt“ — Johannes 8, 12; „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben“ — Johannes 14, 6) und die Metaphorik des Johannesprologs („Und das Licht scheint in die Finsternis, und die Finsternis hat's nicht begriffen“ — Johannes 1, 5) aufgenommen, aber in ihrem Exklusivitätsanspruch relativiert: N.s „Erlöser“ beansprucht nicht, als einziger Licht, Wahrheit und Leben zu verkörpern. Über die „Blindheit“ seiner Mitmenschen, insbesondere der Pharisäer, beklagt sich auch der neutestamentliche Jesus (vgl. z. B. Matthäus 15, 14; 23, 16–26; Johannes 9, 39–41).

33

205, 6–8 *jedwedes Distanz-Verhältniss zwischen Gott und Mensch ist abgeschafft, — eben das ist die „frohe Botschaft“]* In seiner *Divinity School Address* von 1838 argumentiert der von N. seit Jugendtagen intensiv gelesene Ralph Waldo Emerson ähnlich: „He [sc. Jesus] saw with open eye the mystery of the soul. Drawn by its severe harmony, ravished with its beauty, he lived in it, and had his being there. Alone in all history, he estimated the greatness of man. One man was true to what is in you and me. He saw that God incarnates himself in man, and evermore goes forth anew to take possession of his world. He said, in this jubilee of sublime emotion, ‚I am divine. Through me, God acts; through me, speaks. Would you see God, see me; or, see thee, when thou also thinkest as I now think.‘“ (Emerson 1860, 194) Vgl. dazu auch Detering 2010, 49.

205, 11–14 *Die Folge eines solchen Zustandes projecirt sich in eine neue Praktik, die eigentlich evangelische Praktik. Nicht ein „Glaube“ unterscheidet den Christen: der Christ handelt, er unterscheidet sich durch ein andres Handeln.]* Die altertümliche Wortform „Praktik“ anstelle von „Praxis“ geht auf die mittellateinische *practica* zurück und wurde gewöhnlich verwendet im Sinne von „ausübung und anwendung wovon, die art eines geschäftes oder verfahrens“ und von „ausübung einer kunst“ (Grimm 1854–1971, 13, 2052). Bei N. nähert

sich Jesu „Praktik“ einem Habitus an. Das Neue dieser Praktik ist, dass sie ethische Maximalforderungen verwirklicht (vgl. 205, 14–23), nämlich die nahe-
liegenden Eigeninteressen des Individuums scheinbar leugnet. Dieses Nicht-
Widerstehen ist aber nach AC 30 dennoch durch Eigeninteresse bedingt. Offen-
bar ist es diesem Interesse dienlicher, nicht zu widerstehen, weil jeder Wider-
stand als unerträglicher Schmerz empfunden würde.

205, 14–16 *Dass er dem, der böse gegen ihn ist, weder durch Wort, noch im Herzen Widerstand leistet]* Vgl. NK 200, 1–3 u. Matthäus 5, 39.

205, 16–18 *Dass er keinen Unterschied zwischen Fremden und Einheimischen, zwischen Juden und Nichtjuden macht („der Nächste“ eigentlich der Glaubensge-
nosse, der Jude)]* Vgl. Matthäus 5, 43 f. und (ebenso zu 205, 19–23) Renan 1863, 85.

205, 18 f. *Dass er sich gegen Niemanden erzürnt, Niemanden geringschätzt]* Vgl. Matthäus 5, 22.

205, 19–21 *Dass er sich bei Gerichtshöfen weder sehn lässt, noch in Anspruch nehmen lässt („nicht schwören“)]* Vgl. Matthäus 5, 34–36.

205, 21–23 *Dass er sich unter keinen Umstände(n), auch nicht im Falle bewiesener Untreue des Weibes, von seinem Weibe scheidet]* Vgl. Matthäus 5, 31 f.

205, 25–28 *Das Leben des Erlösers war nichts anderes als diese Praktik, — sein Tod war auch nichts anderes... Er hatte keine Formeln, keinen Ritus für den Verkehr mit Gott mehr nöthig — nicht einmal das Gebet.]* In der Aufhebung aller Distanz, insbesondere der Distanz zu Gott, der nicht mehr als transzendent, sondern als anwesend, nämlich als seligmachende Praxis begriffen wird, liegt die Erfüllung. Vgl. Wellhausen 1884, 100: „Er [sc. Jesus] kann sich für die Welt opfern, weil er nichts von der Welt verlangt, sondern in der Geborgenheit bei Gott Gleichmut und Seelenfrieden gewonnen hat.“ (Kursiviertes von N. unterstrichen).

205, 28–31 *Er hat mit der ganzen jüdischen Buss- und Versöhnungs-Lehre abgerechnet; er weiss, wie es allein die Praktik des Lebens ist, mit der man sich „göttlich“, „selig“, „evangelisch“, jeder Zeit ein „Kind Gottes“ fühlt.]* Vgl. Renan 1863. 46: „Jésus, de même, ne fut pas un théologien, un philosophe ayant un système plus ou moins bien composé. Pour être disciple de Jésus, il ne fallait signer aucun formulaire, ni prononcer aucune profession de foi; il ne fallait qu’une seule chose, s’attacher à lui, l’aimer. Il ne disputa jamais sur Dieu, car il le sentait directement en lui.“ („Jesus selbst war kein Theologe, kein Philosoph, der ein mehr oder weniger gut zusammengesetztes System hat. Um ein Jünger Jesu zu werden, musste man kein Formular unterzeichnen, noch musste

man irgendein Glaubensbekenntnis aussprechen; man benötigte nur eine Sache: sich mit ihm verbinden, ihn lieben. Er disputierte niemals über Gott, denn er fühlte ihn direkt in sich selbst“).

206, 4–6 *die ganze jüdische Kirchen-Lehre war in der „frohen Botschaft“ verneint]* Vgl. die Schilderung der Religion Jesu bei Renan 1863, 85 f, die in NK 198, 17f. mitgeteilt wird. Bei Renan 1863, 86 heißt es weiter: „Pourquoi des intermédiaires entre l’homme et son Père? Dieu ne voyant que le coeur, à quoi bon ces purifications, ces pratiques qui n’atteignent que le corps? La tradition même, chose si sainte pour le juif, n’est rien, comparée au sentiment pur.“ („Weshalb Mittelsmänner zwischen dem Menschen und seinem Vater? Weshalb diese Reinigungen von den Sünden, diese Praktiken, die bloß den Körper berühren, wenn Gott nur das Herz sieht? Die Tradition selbst, eine so heilige Sache für den Juden, ist nichts gegen das reine Gefühl“).

206, 7–11 *Der tiefe Instinkt dafür, wie man leben müsse, um sich „im Himmel“ zu fühlen, um sich „ewig“ zu fühlen, während man sich bei jedem andren Verhalten durchaus nicht „im Himmel fühlt“: dies allein ist die psychologische Realität der „Erlösung“. – Ein neuer Wandel, nicht ein neuer Glaube...*] Vgl. NL 1888, KSA 13, 11[357], 157 (korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 37, 31–36, im Folgenden ohne durchgestrichene Passagen wiedergegeben): „(der) tiefe Instinkt dafür, wie man leben müsse, um sich ‚im Himmel‘ zu fühlen, während man sich im anderen Falle durchaus nicht im Himmel fühlt ... das ist die psychologische Realität des Chr(istentum)s“.

34

Vgl. die Vorarbeiten in NL 1887/88, KSA 13, 11[354]–[355], 154 f.

206, 13–15 *Wenn ich irgend Etwas von diesem grossen Symbolisten verstehe, so ist es das, dass er nur innere Realitäten als Realitäten, als „Wahrheiten“ nahm]* Vgl. Renan 1863, 251: „Jésus n’est pas un spiritualiste; car tout aboutit pour lui à une réalisation palpable; il n’a pas la moindre notion d’une âme séparée du corps. Mais c’est un idéaliste accompli, la matière n’étant pour lui que le signe de l’idée, et le réel l’expression vivante de ce qui ne paraît pas.“ („Jesus ist kein Spiritualist, denn alles mündet für ihn in eine handgreifliche Realisierung; er hat keinen Begriff einer vom Körper getrennten Seele. Aber er ist doch ein vollendeter Idealist, für den die Materie nur das Zeichen der Idee ist, und die Wirklichkeit der lebendige Ausdruck dessen, was nicht in Erscheinung tritt.“) Renan sieht im Symbolismus freilich eine späte Schwundstufe des eigentlichen Christentums, vgl. NK 209, 2–6.

206, 13 *Symbolisten*] Korrigiert im Druckmanuskript aus: „Symbolikers“ (KSA 14, 442).

206, 17–20 *Der Begriff „des Menschen Sohn“ ist nicht eine concrete Person, die in die Geschichte gehört, irgend etwas Einzelnes, Einmaliges, sondern eine „ewige“ Thatsächlichkeit, ein von dem Zeitbegriff erlöstes psychologisches Symbol.*] Dagegen stehen die Ausführungen bei Renan 1863, 131–133: „*Fils de l’homme* est dans les langues sémitiques, surtout dans les dialectes araméens, un simple synonyme d’homme. Mais ce passage capital de /132/ Daniel [sc. Daniel 7, 13 f.] frappa les esprits; le mot de fils de l’homme devint, au moins dans certaines écoles, un des titres du Messie envisagé comme juge du monde et comme roi de l’ère nouvelle qui allait s’ouvrir. L’application que s’en faisait Jésus à lui-même était donc la proclamation de sa messianité et l’affirmation de la prochaine catastrophe où il devait figurer en juge, revêtu des pleins pouvoirs que lui avait délégués l’Ancien des jours. [...] /133/ [...] Pour lui, le titre qu’il préférait était celui de ‚Fils de l’homme‘ titre humble en apparence, mais qui se rattachait directement aux espérances messianiques. C’est par ce mot qu’il se désignait, si bien que dans sa bouche, ‚le Fils de l’homme‘ était synonyme du pronom ‚je‘, dont il évitait de se servir.“ („*Menschensohn* ist in den semitischen Sprachen, vor allem in den aramäischen Dialekten, ein einfaches Synonym für den Menschen. Aber dieser kapitale Textabschnitt von /132/ Daniel [sc. Daniel 7, 13 f.] hat die Geister aufgerüttelt; das Wort Menschensohn wurde, zumindest in gewissen Schulen, einer der Titel für den Messias, der als Richter der Welt und König eines neuen Zeitalters erwartet wurde, das beginnen würde. Der Gebrauch, den Jesus selbst davon machte, war also die Verkündigung seiner Messianität und die Versicherung, dass die nächste Katastrophe kommen wird, wo er als Richter auftreten würde, ausgestattet mit allen Vollmachten, die ihm der Vater der Zeit anvertraut hatte. [...] /133/ [...] Für ihn war der Titel, den er bevorzugte, ‚Menschensohn‘, ein scheinbar demütiger Titel, der sich aber geradewegs an die messianischen Hoffnungen band. Mit diesem Wort, mit dem er sich bezeichnete, das ihm so gut im Munde lag, war ‚Menschensohn‘ ein Synonym für das Pronomen ‚ich‘, welches er auszusprechen vermied.“) Vgl. NK 206, 23 und zum neutestamentlichen Sprachgebrauch von „Menschensohn“ die Erläuterungen bei Sommer 2000a, 329, Anm. 241.

206, 23 „*Kindschaft Gottes*“] In einem Exzerpt zu Renan 1863, 243 heißt es in NL 1887/88, KSA 13, 11[389], 183, 14–20 (korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 12, 44–48–13, 36–38): „Er wehrt sich, gut genannt zu werden. Er ist Gottes Sohn: alle können es werden (— so ist es jüdisch: die göttliche Sohnschaft wird mehreren Personen im alten Testament zugetheilt, von denen man durchaus nicht prätendirt, daß sie Gott gleich sind) ‚Sohn‘ in den semitischen Spra-

chen ist ein äußerst vager, freier Begriff“. Im Unterschied zu Renan geht der Gotteskindschaft in N.s Jesus-Darstellung jede apokalyptische Konnotation ab; sie wolle nur in einem zeichenhaften Sinn aufgefasst werden.

206, 23f. *Nichts ist unchristlicher als die kirchlichen Cruditäten*] Anhand der jesuanischen Hauptsymbole wird in AC 34 gegen die christliche Kirche polemisiert, die diese Symbole in unendlicher Vergrößerung zu Lehrstücken ihrer Dogmatik gemacht und ins Jenseits transferiert habe. Der antichristliche Agitator nimmt Jesus in Schutz vor dem Missbrauch, den die Kirche mit ihm getrieben haben soll, so dass sich, wenn man diese Passagen isoliert betrachtet, die Parallele zu spiritualistisch-pietistischen und rationalistischen Verteidigungen Jesu zwecks Diskreditierung der Kirche aufdrängt. Wenn Jesu Verbindung mit der sich auf ihn berufenden Institution durchtrennt werden kann, ist deren Legitimation hinfällig.

206, 29f. *ein welthistorischer Cynismus in der Verhöhnung des Symbols*] Zu N.s Begriff des Cynismus siehe NK KSA 6, 302, 26–30.

206, 31–207, 4 *Aber es liegt ja auf der Hand, was mit den Zeichen „Vater“ und „Sohn“ angerührt wird – nicht auf jeder Hand, ich gebe es zu: mit dem Wort „Sohn“ ist der Eintritt in das Gesamt-Verklärungs-Gefühl aller Dinge (die Seligkeit) ausgedrückt, mit dem Wort „Vater“ dieses Gefühl selbst, das Ewigkeits-, das Vollendungs-Gefühl.*] Vgl. neben Johannes 14, 6 und Matthäus 11, 27 z. B. Renan 1863, 75: „Au premier rang de cette grande famille des vrais fils de Dieu, il faut placer Jésus. Jésus n’a pas de visions; Dieu ne lui parle pas comme à quelqu’un hors de lui; Dieu est en lui; il se sent avec Dieu, et il tire de son cœur ce qu’il dit de son Père. Il vit au sein de Dieu par une communication de tous les instants; il ne le voit pas, mais il l’entend, sans qu’il ait besoin de tonnerre et de buisson ardent comme Moïse [...]. Jésus n’énonce pas un moment l’idée sacrilège qu’il soit Dieu. Il se croit en rapport direct avec Dieu, il se croit fils de Dieu. La plus haute conscience de Dieu qui ait existé au sein de l’humanité a été celle de Jésus.“ („An erster Stelle dieser großen Familie der echten Söhne Gottes muss Jesus gestellt werden. Jesus hat keine Visionen; Gott spricht nicht mit ihm wie mit jemandem, der außerhalb von ihm ist; Gott ist in ihm; er fühlt sich mit Gott und er entnimmt seinem Herzen, was er von seinem Vater sagt. Er lebt im Innersten von Gott durch eine Kommunikation in jedem Moment; er sieht ihn nicht, aber er hört ihn, ohne dass er einen Donner oder einen Feuerbusch wie Moses [...] nötig hätte. [...] Jesus spricht in keinem Moment die frevelhafte Idee aus, er sei Gott. Er glaubt eine direkte Verbindung zu Gott zu haben, er glaubt, der Sohn Gottes zu sein. Das höchste Bewusstsein von Gott, das jemals im Herzen der Menschheit existiert hat, war

dasjenige Jesu.“) Zur Interpretation von 206, 31–207, 4 auf dem Hintergrund von Johannes 14, 6 und Matthäus 11, 27 siehe Sommer 2000a, 330 f.

In der französischen Übersetzung von Dostojewskijs *Idiot* heißt es: „C'est une femme du peuple qui m'a dit cela, presque dans ces mêmes termes, qui a exprimé cette pensée si profonde, si fine, si véritablement religieuse, où se trouve tout le fond du christianisme, c'est-à-dire la notion de Dieu considéré comme notre père, et l'idée que Dieu se réjouit à la vue de l'homme comme un père à la vue de son enfant, — la principale pensée du Christ!“ (Dostoïevsky o. J., 1, 290. „Es ist eine Frau aus dem Volk, die mir dies fast in denselben Worten gesagt hat, die diesen so tiefen Gedanken geäußert hat, so feinfühlig, so wahrhaftig religiös, in dem sich das gesamte Fundament des Christentums befindet, das heißt, der Begriff von Gott, der als unser Vater gesehen wird, und die Idee, dass sich Gott beim Anblick des Menschen freut, wie sich ein Vater beim Anblick seines Kindes freut, — der Hauptgedanke Christi!“).

207, 4–7 *Ich schäme mich daran zu erinnern, was die Kirche aus diesem Symbolismus gemacht hat: hat sie nicht eine Amphitryon-Geschichte an die Schwelle des christlichen „Glaubens“ gesetzt?*] Natürlich geht es um die Frage der Vaterschaft Jesu, für die Joseph, der Mann von Jesu Mutter Maria, nicht in Frage gekommen sein soll. Amphitryon, ein Held aus dem thebanischen Sagenkreis, hatte das Pech, dass, während er in siegreicher Schlacht seinen Mann stellte, Zeus in Amphitryon-Gestalt seiner Gattin Alkmene beiwohnte — „in einer Nacht, die er [sc. Zeus] bis zur dreifachen Zeit verlängerte“ (Apollodor 1828, 1, 92). Aus dieser Verbindung ging Herakles hervor. N. besaß die antike Quelle, die den Amphitryon-Stoff zusammenhängend vorträgt, nämlich Apollodors *Bibliothek* (II 4, 6–8) im griechischen Original und in deutscher Übersetzung, ebenso die lateinische Komödie von Plautus (Plautus 1863). Überdies dürfte N. Heinrich von Kleists Tragikomödie *Amphitryon* von 1807 gekannt haben, obwohl das Drama in der unter seinen Büchern überlieferten Ausgabe von Kleists *Gesammelten Werken* (1868) nicht enthalten ist. Auch Molières *Amphitryon* besaß N. trotz mehrerer anderer Molière-Bände (NPB 390–392) nicht. Zum „Symbolismus“ siehe NK 209, 2–6.

207, 7–9 *Und ein Dogma von der „unbefleckten Empfängnis“ noch oben-drein?... Aber damit hat sie die Empfängnis befleckt*] KSA 14, 442 bemängelt, dass N. den Begriff der „unbefleckten Empfängnis“ auf unkanonische Weise gebrauche, wenn er ihn auf Jesu und nicht Mariae Empfängnis anwendet. *Immaculata conceptio* bedeutet in dogmatischer Terminologie, dass Maria selber ohne Makel der Erbsünde *singulari gratia* empfangen wurde. Dogmatisch verbindlich wurde diese aus dem Scotismus stammende Lehre nur in der Römisch-katholischen Kirche durch die Bulle *Ineffabilis Deus* von 1854.

In AC 34 liegt der Akzent ungeachtet dieser Details auf der Verkehrung, die Natürlichkeit der Empfängnis durch supranaturalen Eingriff zu entnatürlichen. Der lateinische Begriff taucht in AC 56, KSA 6, 240, 21 auf, um dort die Stellung der Frau und des Geschlechtlichen im Christentum von derjenigen im *Gesetzbuch des Manu* schroff abzugrenzen. Auffällig ist, dass Heine 1869, 145 von „der unbefleckten Jungfrauschaft Mariä“ und Wagner 1907, 10, 217 ebenfalls von „unbefleckte[r] Empfängniß“ sprechen, wo Jesu Jungfrauengeburt gemeint ist. Für Wagner ist dieser Mythos ein „unendlich tiefer Gedanke“ (ebd., 216). Natürlich muss N. da das Gegenteil behaupten.

207, 10–17 *Das „Himmelreich“ ist ein Zustand des Herzens – nicht Etwas, das „über der Erde“ oder „nach dem Tode“ kommt. Der ganze Begriff des natürlichen Todes fehlt im Evangelium: der Tod ist keine Brücke, kein Übergang, er fehlt, weil einer ganz andern bloss scheinbaren, bloss zu Zeichen nützlichen Welt zugehörig. Die „Todesstunde“ ist kein christlicher Begriff – die „Stunde“, die Zeit, das physische Leben und seine Krisen sind gar nicht vorhanden für den Lehrer der „frohen Botschaft“...* Auch das Himmelreich hat in Jesu symbolischer Sprechweise keine eschatologische Dimension; es ist nicht etwa am Ende einer Lebens- oder Weltzeit angesetzt als ein noch ausstehendes Anderssein. Entsprechend wird in 207, 19 f. auch jeder Chiliasmus als unjesuanisch abgewiesen. Um das Fehlen aller Eschatologie plausibel zu machen, muss N. die Vorstellung des physischen Todes aus dem reinen Evangelium entfernen (207, 13–17). Wenn Jesus tatsächlich keinen Realitätsbezug gehabt hat, dann sind auch Raum und Zeit für ihn hinfällig.

207, 18–21 *Das „Reich Gottes“ ist nichts, das man erwartet; es hat kein Gestern und kein Übermorgen, es kommt nicht in „tausend Jahren“ – es ist eine Erfahrung an einem Herzen; es ist überall da, es ist nirgends da...* Vgl. NK 200, 24 f. u. NL 1887/88, KSA 13, 11[354], 154, 10–12 (KGW IX 7, W II 3, 38, 48–50). „Le royaume de Dieu“ stellt bei Renan 1863, 113–129 u. 270–289 das Hauptstück der Lehre Jesu dar und wird eschatologisch verstanden. AC 34 tilgt hingegen alle Züge, die an Jesus auf Eschatologie und auf politische Theologie hinzuweisen scheinen. Der Erlöser lebt nicht im Bewusstsein des nahen Weltendes; er fordert nicht mit der Drohung des Untergangs die moralische und politische Umkehr. Es handelt sich um eine konsequente Enteschatologisierung Jesu (etwa im Unterschied zu Renan), die in wirkungsvollem Kontrast dazu steht, wie N. mit AC das Ende des Christentums apokalyptisch in Szene setzt.

207, 19 f. in „tausend Jahren“] Vgl. Offenbarung des Johannes 20, 4 u. NK 207, 10–17.

35

207, 23–25 *Dieser „frohe Botschafter“ starb wie er lebte, wie er lehrte — nicht um „die Menschen zu erlösen“, sondern um zu zeigen, wie man zu leben hat.]* Jesu Leiden und Sterben besiegeln auch in der antichristlichen „Psychologie des Erlösers“ sein Lebenswerk, wie sie es nach kirchlicher Lehre tun — nur eben, dass dieses Lebenswerk völlig anders verstanden wird, das Gewicht auf der „Praktik“ (207, 25) liegt, und dem Tode Jesu selber keine transzendenzverheißende Heilsbedeutung zugemessen wird. Auch unter den außerordentlichen Bedingungen von Anklage, Verurteilung und Kreuzigung bleibt Jesus seinem Typus treu, weil seine Disposition gar nichts anderes zulässt: „weiter hat ja der Tod Chr(isti) keinen Sinn als das stärkste Vorbild und die stärkste Erprobung seiner Lehre zu sein...“ (NL 1887/88, KSA 13, 11[378], 176, 20–22, korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 19, 6–8, hier zunächst in der ursprünglichen Version wiedergegeben). In einer späteren, von N. überarbeiteten Fassung lautet dieselbe Passage (KGW IX 7, W II 3, 19, 5–9): „An sich konnte Jesus mit seinem Tode nichts weiter wollen als das stärkste Vorbild und die stärkste Erprobung seiner Lehre zu geben...“

207, 25–32 *Die Praktik ist es, welche er der Menschheit hinterliess: sein Verhalten vor den Richtern, vor den Häschern, vor den Anklägern und aller Art Verleumdung und Hohn, — sein Verhalten am Kreuz. Er widersteht nicht, er vertheidigt nicht sein Recht, er thut keinen Schritt, der das Äusserste von ihm abwehrt, mehr noch, er fordert es heraus... Und er bittet, er leidet, er liebt mit denen, in denen, die ihm Böses thun...]* Ohne Quellenkritik folgt N. den Evangelien-Berichten über Jesu Leidensweg, spart aber den dort vermerkten inneren Kampf vollständig aus: Es gibt in AC 35 keinen Ölberg, keinen Garten Gethsemane, wo Jesus mit sich ringt: „Vater, willst du, so nimm diesen Kelch von mir“ (Lukas 22, 42). N.s „Erlöser“ denkt niemals daran, sich zu widersetzen; es regt sich in ihm kein Selbstbehauptungswille, weil seine „Selbsterhaltungs-Instinkte“ (AC 30, KSA 6, 201, 4) nur in der Ergebung ihre angemessene Form finden. Dadurch ist das antichristliche Bild Jesu viel geschlossener als dasjenige der Evangelien. So wird auch in der Passion Jesus auf den einmal festgelegten „Typus“ reduziert. Was die Synoptiker von „Anfechtung“ in der Nacht vor der Verurteilung zu berichten wissen, will N. um der Einheitlichkeit seiner Erlösertypologie willen nicht dulden, da er doch *seinen* „Typus“ als einen in sich kohärenten Gegenentwurf zur paulinischen und kirchlichen Christologie etablieren will (vgl. die Übersicht der Deutungsansätze bei Willers 1985/86). Der Preis, den das antichristliche Jesusbild dafür entrichtet, besteht in der psychologischen Unnachvollziehbarkeit dieses „Typus“, der dieser Welt

entrückt zu sein scheint. Seiner unmenschlichen Vollkommenheit im Geschehen lassen wegen gerät dieser antichristliche Jesus in die Nähe des johanneischen Christus. Die Passionserzählung im Johannesevangelium lässt die Gebetskampfszene ebenfalls weg.

207, 32–208, 5 *Die Worte zum Schächer am Kreuz enthalten das ganze Evangelium. „Das ist wahrlich ein göttlicher Mensch gewesen, ein „Kind Gottes“ sagt der Schächer. „Wenn du dies fühlst – antwortet der Erlöser – so bist du im Paradiese, so bist auch du ein Kind Gottes...“ Nicht sich wehren, nicht zürnen, nicht verantwortlich-machen... Sondern auch nicht dem Bösen widerstehen, – ihn lieben...]* Der Passus 207, 32–208, 3 fehlt in den vom Weimarer N.-Archiv veranstalteten AC-Ausgaben, da N. sich hier wenig bibelfest zeigt (vgl. aber WzM² 162, GoA 15, 261). Nach Lukas – dem einzigen Evangelisten, der die Schächerepisode erzählt (Lukas 23, 39–43) – ist es keineswegs einer der beiden zusammen mit Jesus Gekreuzigten, der von Jesus sagt: „Das ist wahrlich ein göttlicher Mensch gewesen“, sondern der am Fuß des Kreuzes stehende Hauptmann (Lukas 23, 47; vgl. Matthäus 27, 54), und zwar erst nach dem Tode Jesu (vgl. zu Dostojewskij-Bezügen Miller 1975, 182f.). Man kann argumentieren, N. habe in der Eile aus dem Kopfe zitiert und deswegen die beiden Stellen kontaminiert. Die verschiedenen Lesarten, welche die griechischen Handschriften bei Lukas 23, 42f. geben, können jedenfalls N.s sehr freie Version auch von Jesu Antwort textkritisch nicht plausibler machen. N. geht es offensichtlich darum, die Gegenwärtigkeit der Erfüllung, des „Im-Paradiese-Seins“ gegen den Wortlaut auszuspielen, der ein künftiges, allerdings sehr nahes Paradies verheißt. Vgl. auch die Vorarbeit NL 1887/88, KSA 13, 11[354], 154 (KGW IX 7, W II 3, 38, 39–54–39, 2–20). In ästhetisch-musikalischem, aber ebenfalls präsentischem Sinne wird Lukas 23, 43 schon NL 1875, KSA 8, 13[1], 272, 9–11 bemüht: „Mit mir seid heute im Paradiese‘ – wer hörte sich dieses Erlöserwort nicht zugerufen, wenn er der Pastoral-Symphonie lauschte?“ Hierbei handelt es sich indes um ein Zitat aus Richard Wagners *Beethoven* (Wagner 1871–1873, 9, 113 = Wagner 1907, 9, 92).

36

Der Abschnitt bewerkstelligt den Übergang zwischen den Passagen über den „Typus des Erlösers“ und denjenigen über die sich auf ihn berufende Bewegung. Er hat die Gestalt einer Selbstreflexion der als erst „freigewordene[.] Geister“ sprechenden „Wir“ (208, 7).

208, 9f. *jene Instinkt und Leidenschaft gewordene Rechtschaffenheit]* Zur Rechtschaffenheit vgl. NK 177, 5.

208, 10 „heiligen Lüge“] Vgl. z. B. NK KSA 6, 102, 13–16. Zum ersten Mal in AC wird hier die „heilige Lüge“ als solche beim Namen genannt, vgl. AC 44, KSA 6, 219, 11; AC 55, KSA 6, 239, 21–24; AC 56, KSA 6, 240, 32 und AC 57, KSA 6, 242, 15 und schon MA II WS 75, KSA 2, 587. „Heilige Lüge“ ist eine Eindeutschung der *pia fraus*, des frommen Betrügers. Dabei geht es nicht nur darum, dass die „Priester“ nicht die Wahrheit sagen (Lüge qua *mendacium*), sondern die Täuschung böswillig dazu nutzen, die Menschen zu etwas zu bringen, was diese selber nicht wollen können. Die „heilige Lüge“ ist mehr als „Etwas nicht sehn wollen, das man sieht, Etwas nicht so sehn wollen, wie man es sieht“ (AC 55, KSA 6, 238, 2–4) — was häufig nur Selbstbelügung bedeute; „das Belügen Andrer ist relativ der Ausnahmefall“ (238, 6 f.). „Heilige Lüge“ ist kein analytischer Begriff, sondern eine polemische Waffe. Lüge ist das, was das „Leben“ beeinträchtigt. In einem „Besserung“ / Kritik der heiligen Lüge“ betitelten Notat in NL 1888, 15[42], KSA 13, 433–436 erörtert N. ausgiebig Ursprung, Bedingungen, Sinn und Zweck der „heiligen Lüge“, wie sie die „Priester“ und Philosophen anwendeten.

208, 14–17 *man wollte jeder Zeit, mit einer unverschämten Selbstsucht, nur seinen Vortheil darin, man hat aus dem Gegensatz zum Evangelium die Kirche aufgebaut...*] Vgl. die Vorstufe in der Notiz NL 1887/88, KSA 13, 11[358], 157, 22–24 (korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 37, 45–48, hier ohne durchgestrichene Passagen wiedergegeben): „man war in einer schmählischen Weise(,) zu allen Zeiten der Kirche, egoistisch-blind, zudringlich, unverschämt, immer mit der Miene unterwürfigster Verehrung“. Ähnlich auch NL 1887/88, 11[276], KSA 13, 104 (korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 97, 2–4), wo es heißt, man müsse begreifen, „daß die Kirche nicht nur die Carikatur des Christenthums, sondern der organisirte Krieg gegen das Christenthum ist“ — Christenthum im Sinne von Jesu „Praktik“.

208, 16 f. *man hat aus dem Gegensatz zum Evangelium die Kirche aufgebaut*] Vgl. Tolstoi 1885, 220: „Et j’acquis la conviction que la doctrine de l’Eglise, quoiqu’elle ait pris le nom de ‚chrétienne‘, ressemble singulièrement à ces ténèbres contre lesquelles luttait Jésus et contre lesquelles il recommande à ses disciples de lutter“. („Und ich gewann die Überzeugung, dass die Lehre der Kirche, auch wenn sie den Namen ‚christlich‘ angenommen hat, den dunklen Mächten einzigartig ähnlich ist, gegen die Jesus kämpfte und gegen die zu kämpfen er seinen Jüngern empfahl.“) Dieses Tolstoi-Zitat hat N. exzerpiert: „die Kirche ist exakt das, wogegen Jesus gepredigt hat — und wogegen er seine Jünger kämpfen lehrte —“ (NL 1887/88, KSA 13, 11[257], 98 = KGW IX 7, W II 3, 102, 40–42).

208, 18–21 *Wer nach Zeichen dafür suchte, dass hinter dem grossen Welten-Spiel eine ironische Göttlichkeit die Finger handhabte, er fände keinen kleinen*

Anhalt in dem ungeheuren Fragezeichen, das Christenthum heisst.] Falls, wie die christliche Theologie behauptet, ein göttliches Wesen wirklich Herr der Geschichte ist, dann müsste es, so der antichristliche Umkehrschluss, der angnostische Reflexionen erinnert, ein nach christlichen Begriffen völlig unakzeptabler, moralisch defekter Gott sein, der die Zügel in der Hand hält: ein Gott nach der Art des Kindes, das bei Heraklit die Weltgeschicke spielenderweise lenkt (Diels / Kranz 1951, 22 B 52, ein von N. im Frühwerk häufig zitiertes Fragment, das später explizit nur noch in GM II 16, KSA 5, 323, 33 f. vorkommt). Die Pointe besteht darin, dass nicht einfach ein göttliches Welt- und Geschichtsregiment geleugnet wird, sondern sich die „freigewordenen Geister“ versuchsweise Gedanken darüber machen, wie dieser Gott denn beschaffen sein müsste, falls er der Regisseur eines solchen Dramas von Irrtum und Lüge wäre, wie die Weltgeschichte im Allgemeinen und die Kirchengeschichte im Besonderen es darstellen. Ähnliche Überlegungen finden sich beispielsweise bei Hertslet 1886, 9: „Ebensowenig als die Geschichte malerisch ist, ist sie systematisch; wenigstens ist sie es nicht augenscheinlich; ihr Regisseur steht noch unter dem eines herumziehenden Provinzialtheaters.“ Die „Wir“ in AC 36 wenden selber jene Ironie an, die sie in die Transzendenz projizieren, um damit den allgütigen, allmächtigen und allwissenden christlichen Gott ganz in den Schatten zu stellen. An eine „ironische Göttlichkeit“ kann niemand seine Gebete richten, niemand an sie ‚glauben‘; von ihr ist nichts zu erhoffen und nichts Menschenfreundliches zu erwarten.

208, 25–27 *man sucht vergebens nach einer grösseren Form welthistorischer Ironie*] Die „welthistorische Ironie“ kehrt wieder in EH WA 4, KSA 6, 363, 33. Die Wendung ist keine Neuschöpfung N.s, sondern im 19. Jh. durchaus geläufig, vgl. z. B. Mundt 1848, 3, 355 im Blick auf Ludwig Börne: „Seine welthistorische Ironie trägt den schwarzen Fluch der Kassandra mit sich herum, an dem eigenen Untergang zehren zu müssen, und je tiefer die Anschauung, je rettungsloser stürzt sie ihn in den Wahnsinn der Selbstzerfleischung hinein.“

In AC 36 erfolgt die Übersetzung der „welthistorischen Ironie“ in die Ironie des Textes mittels einer Gottesbeweisparodie, die Anleihen bei einer dümmlichen Frömmigkeit macht, die in allen Lebenslagen und in allen geschichtlichen Verhältnissen nach Indizien für das Wirken Gottes sucht (vgl. AC 52, KSA 6, 234). Die Existenz einer „ironischen Göttlichkeit“ wird ‚bewiesen‘ aus geschichtlicher Evidenz. Die Parodie verbirgt nicht den ernstesten Kern des Problems: Historische Theodizee, wie sie geschichtsphilosophisch im 18. Jahrhundert aufkam (vgl. Sommer 2006c, 441–457), ist unter der Bedingung, dass ein moralisch integerer, den Menschen wohlwollender Gott bewiesen werden soll, bei einer vorurteilslosen Betrachtung der Geschichte nichts als Lüge. Die umgekehrte Version, nämlich eine „ironische Göttlichkeit“ als Herrin der

Geschichte, könnte deren Verlauf rational durchsichtiger machen. Dies bedeutet nicht, dass die „freigewordenen Geister“ an die Existenz einer solchen Herrin der Geschichte — der antiken Fortuna nicht unähnlich — auch glaubten.

Als Zweifler an der Vollkommenheit des Schöpfer- und Lenkergottes hatte N. 1873 gegen Strauß Georg Christoph Lichtenberg bemüht: „Wäre dann nicht vielmehr unsere Welt, wie das Lichtenberg einmal ausgedrückt hat, das Werk eines untergeordneten Wesens, das die Sache noch nicht recht verstand, also ein Versuch? ein Probestück, an dem noch gearbeitet wird?“ (UB I DS 7, KSA 1, 198, 24–27, vgl. Lichtenberg 1867, 1, 90 u. Stingelin 1996, 177 f.).

37

208, 29–209, 2 *Unser Zeitalter ist stolz auf seinen historischen Sinn: wie hat es sich den Unsinn glaublich machen können, dass an dem Anfange des Christenthums die grobe Wunderthäter- und Erlöser-Fabel steht*] Es reicht für das Zerschlagen der christlichen Scheuklappen nicht, „historischen Sinn“ zu entwickeln, den N. nach EH UB 1, KSA 6, 316, 20 f. in der *Zweiten unzeitgemäßen Betrachtung* „zum ersten Mal als Krankheit erkannt“ haben will. Der Ausdruck „historischer Sinn“ — der in der zeitgenössischen Literatur vor N. bereits oft erscheint (vgl. z. B. Bernhardt 1861, 670 [fehlt in der früheren Fassung Bernhardt 1836, 468]; Jahn 1866a, 109; Schmidt 1858, 114) — wird in der *Historien-schrift* meist zur negativen Charakterisierung der Gegenwart gebraucht (vgl. UB II HL 3, KSA 1, 267 f.; ebd. 7, KSA 1, 295, vgl. Sommer 1997, 44–72). Das bedeutet aber nicht, dass für N. der „historische Sinn“ an sich etwas Schlechtes wäre, sondern bloß, dass er „noch etwas so Armes und Kaltes“ (FW 337, KSA 3, 564, 27) ist, dessen Entwicklung aussteht. Als „die Fähigkeit, die Rangordnung von Werthschätzungen schnell zu errathen, nach welchen ein Volk, eine Gesellschaft, ein Mensch gelebt hat“, als „Sinn und Instinkt für Alles, den Geschmack und die Zunge für Alles“ ist er freilich „ein unvornehmer Sinn“ (JGB 224, KSA 5, 157 f., dazu ausführlich NK KSA 6, 351, 5 f.). Die Gegenwart als „Halbbarbarei“ (ebd.) hat sich mit ihm überall Zugänge erschlossen, hat mit seiner Hilfe alles sich einzuverleiben und zu verdauen gelernt (vgl. NL 1885, KSA 11, 35[43], 529 = KGW IX 4, W I 3, 86, 88, 10–37 u. 89). Der „historische Sinn“ in der Bedeutung des Alles-verstehen-Könnens und Alles-Vergleichgültigens widerstrebt in AC 37 den „freigewordenen Geistern“, die sich zu vornehm sind, um sich jeglichem anzuverwandeln, was die Geschichte bereithält. In seiner Egalisierung aller Dinge scheint der „historische Sinn“ unfähig, die Neutralität da abzulegen, wo sie abgelegt werden muss. Bloße Historisierung

reicht nicht, um dem Christentum wirkungsvoll zu begegnen. Daher wird in AC eine radikal parteiiche Version der Christentumsgeschichte vorgeschlagen.

209, 2–6 *dass alles Spirituale und Symbolische erst eine spätere Entwicklung ist? Umgekehrt: die Geschichte des Christentums – und zwar vom Tode am Kreuze an – ist die Geschichte des schrittweise immer größeren Missverständns eines ursprünglichen Symbolismus.*] Damit wendet sich N. direkt gegen Renan, der gleich zu Beginn der *Vie de Jésus* den besonders in Ägypten auftretenden Symbolismus für eine kulturell späte Erscheinung hält: „L'Égypte, malgré une sorte de fétichisme apparent, put avoir de bonne heure des dogmes métaphysiques et un symbolisme relevé. Mais sans doute ces interprétations d'une théologie raffinée n'étaient pas primitives. Jamais l'homme, en possession d'une idée claire, ne s'est amusé à la revêtir de symboles: c'est le plus souvent à la suite de longues réflexions, et par l'impossibilité où est l'esprit humain de se résigner à l'absurde, qu'on cherche des idées sous les vieilles images mystiques dont le sens est perdu.“ (Renan 1867, 3. „Ägypten konnte trotz einer offensichtlichen Art von Fetischismus schon früh metaphysische Dogmen und einen hochgebürsteten Symbolismus entwickeln. Aber diese Interpretationen einer verfeinerten Theologie waren ohne Zweifel nicht ursprünglich. Der Mensch, im Besitz einer klaren Idee, hat sich niemals damit amüsiert, diese durch Symbole zu verkleiden: es geschieht meistens in der Folge von anhaltenden Reflexionen und durch die Unmöglichkeit des menschlichen Geistes, sich mit dem Absurden abzufinden, dass man Ideen hinter alten mystischen Bildern sucht, deren Sinn verloren ist.“) Auch im Appendix über das Johannesevangelium gilt der Symbolismus bei Renan als ein ägyptisch-alexandrinisches Beiwerk: „Notre Évangile est dogmatique, je le reconnais, mais il n'est nullement allégorique. Les écrits vraiment allégoriques des premiers siècles, l'Apocalypse, le *Pasteur d'Hermas*, la *Pisté Sophia*, ont une bien autre allure. Au fond, tout ce symbolisme est le pendant du mythisme de M. Strauss: expédients de théologiens aux abois, se sauvant par l'allégorie, le mythe, le symbole. Pour nous, qui ne cherchons que la pure vérité historique sans une ombre d'arrière-pensée théologique ou politique, nous devons être plus libres. Pour nous, tout cela n'est pas mythique, tout cela n'est pas symbolique; tout cela est de l'histoire sectaire et populaire. Il y faut porter de grandes défiances, mais non un parti pris de commodes explications. / On allègue divers exemples. L'école alexandrine, telle que nous la connaissons par les écrits de Philon, exerça sans contredit une forte influence sur la théologie du siècle apostolique. Or, ne voyons-nous pas cette école pousser le goût du symbolisme jusqu'à la folie?“ (Renan 1867, 508. „Unser Evangelium ist dogmatisch, ich sehe dies ein, aber es ist in keinster Weise allegorisch. Die wirklich allegorischen Schriften der ersten Jahrhunderte, die Apokalypse, der *Hirte des*

Hermas, die *Pistis Sophia*, haben ein ziemlich anderes Aussehen. Im Grunde genommen ist dieser gesamte Symbolismus das Gegenstück zum Mythismus von Herrn Strauß: die Theologen in äußerste Bedrängnis bringend, sich rettend durch die Allegorie, den Mythos, das Symbol. Wir, die wir nichts als die reine historische Wahrheit suchen ohne den Schatten eines theologischen oder politischen Hintergedankens, müssen viel freier sein. Für uns ist dies alles nicht mythisch, nicht symbolisch; dies alles ist sektirerische und volkstümliche Geschichte. Man muss großes Misstrauen entgegenbringen, aber keine Voreingenommenheit durch bequeme Erklärungen. / Man bringt verschiedene Beispiele vor. Die alexandrinische Schule, wie wir sie durch die Schriften von Philon kennen, übte ohne Zweifel einen starken Einfluss auf die Theologie des apostolischen Jahrhunderts aus. Nun aber sehen wir nicht, wie diese Schule die Vorliebe für den Symbolismus bis zum Wahnsinn treibt?“).

209, 6–13 *Mit jeder Ausbreitung des Christenthums über noch breitere, noch rohere Massen, denen die Voraussetzungen immer mehr abgingen, aus denen es geboren ist, wurde es nöthiger, das Christenthum zu vulgarisiren, zu barbarisiren, – es hat Lehren und Riten aller unterirdischen Culte des imperium Romanum, es hat den Unsinn aller Arten kranker Vernunft in sich eingeschluckt.*] Zur Barbarisierung durch Christenthum vgl. z. B. NK 189, 8–12, 17–20 u. NK KSA 6, 99, 17–32. Eine wesentliche Quelle ist Lippert 1882, vgl. Orsucci 1996, 294–297.

209, 11 *unterirdischen Culte*] Metaphern aus dem Bereich des Unterirdischen und Souterranen sind in AC häufig, vgl. AC 9, KSA 6, 175, 28; AC 17, KSA 6, 184, 22; AC 43, KSA 6, 218, 16 f.; AC 49, KSA 6, 228, 28; AC 58, KSA 6, 246, 27 f. u. 247, 6 f. sowie AC 62, KSA 6, 253, 5 f. Die Metaphorik bezieht sich erstens auf die anarchistische Tendenz des Christenthums, alles zu untergraben. Zweitens ist dieses als unterirdisches auch das Fundament für ein Gebäude von Lüge und Irrtum. Drittens kann das Unterirdische auf ein fiktives Überirdisches deuten. Vgl. auch NK KSA 6, 310, 28–30 und 371, 4–7.

209, 20–23 *Die christlichen – die vornehmen Werthe: erst wir, wir freigewordenen Geister, haben diesen grössten Werth-Gegensatz, den es giebt, wiederhergestellt!*] Die „Wir“ deuten damit den Geschichtsverlauf des christlichen Abendlandes undialektisch als Geschichte des monotonen Niedergangs unter dem Regime eines einzigen Wertekanons. Sie stehen so als radikale Neuerer da, die selber die neuen Maßstäbe bestimmen, nach denen zu richten sein wird. Die identische Formel „erst wir, wir freigewordenen Geister“ (209, 21 f. und AC 36, KSA 6, 208, 7) schweißt die beiden Abschnitte 36 und 37 nicht nur mittels einrahmender Wiederholung zusammen, sondern dient der Steigerung, die von neuer Erkenntnis bis zu neuem Handeln reicht. Da ist nun nicht mehr wie gegenüber Jesus „Neutralität“ (AC 36, KSA 6, 208, 12 f.) gefragt, vielmehr

Parteinahme zugunsten der „vornehmen Werthe“ (209, 21). Unter dem Diktat der christlichen Werte fing die „kranke Barbarei“ (209, 17) zu herrschen an. Davon haben sich die „Geister“ losgesagt und dringen daher auf die Wiedererrichtung des Archaisch-Vornehmen. Die zweifache Sperrung des Attributs „freigeworden“ streicht heraus, dass auf dem Akt der Befreiung die Emphase liegt.

38

210, 2 *Irrenhaus-Welt ganzer Jahrtausende*] Die Welt als Irrenhaus — siehe auch AC 51, KSA 6, 230, 29 f. — ist eine Metapher, die sich beispielsweise bei E. T. A. Hoffmann, bei Jean Paul, bei Jean Etienne Dominique Esquirol, bei Voltaire und schon in der *Laus stultitiae* des Erasmus findet (vgl. auch Wahrig-Schmidt 1988, 436 f.). Sie ist derjenigen einer „Welt als Hospital“ benachbart, vgl. NK 184, 22. In der deutschen Übersetzung von Renans *L'Antéchrist* — dem vierten Buch der von N. studierten *Origines du Christianisme* und Titelgeschwister von N.s *Antichrist* — heißt es, die „Verbrecherschule“, in der Kaiser Nero aufgewachsen sei, und „der schändliche Einfluss seiner abscheulichen Mutter“ „ließen ihn die Welt als ein Narrenhaus betrachten, in welchem alles nach seiner Geige tanzte“ (Renan 1873b, 1). Im französischen Original ist unspezifischer vom „monde comme une horrible comédie“ die Rede (Renan 1873a, 2). Nero galt nach Renan 1873b, 141 den verfolgten Christen als die Verleiblichung des Antichrist.

210, 11–211, 1 *wir halten es nicht einmal mehr aus, wenn ein Priester das Wort „Wahrheit“ auch nur in den Mund nimmt. Selbst bei dem bescheidensten Anspruch auf Rechtschaffenheit muss man heute wissen, dass ein Theologe, ein Priester, ein Papst mit jedem Satz, den er spricht, nicht nur irrt, sondern lügt, — dass es ihm nicht mehr freisteht, aus „Unschuld“, aus „Unwissenheit“ zu lügen. Auch der Priester weiss, so gut es Jedermann weiss, dass es keinen „Gott“ mehr gibt, keinen „Sünder“, keinen „Erlöser“, — dass „freier Wille“, „sittliche Weltordnung“ Lügen sind: — der Ernst, die tiefe Selbstüberwindung des Geistes erlaubt Niemandem mehr, hierüber nicht zu wissen... Alle Begriffe der Kirche sind erkannt als das was sie sind, als die böseste Falschmünzerei, die es gibt, zum Zweck, die Natur, die Natur-Werthe zu entwerthen; der Priester selbst ist erkannt als das, was er ist, als die gefährlichste Art Parasit, als die eigentliche Giftspinne des Lebens... Wir wissen, unser Gewissen weiss es heute —, was überhaupt jene unheimlichen Erfindungen der Priester und der Kirche werth sind, wozu sie dienen, mit denen jener Zustand von Selbst-*

schändung der Menschheit erreicht worden ist, der Ekel vor ihrem Anblick machen kann — die Begriffe „Jenseits“, „jüngstes Gericht“, „Unsterblichkeit der Seele“, die „Seele“ selbst; es sind Folter-Instrumente, es sind Systeme von Grausamkeiten, vermöge deren der Priester Herr wurde, Herr blieb... Jedermann weiss das: und trotzdem bleibt Alles beim Alten.] In W II 8, 147 f. lautet der Passus: „Jedermann weiß es, Jedermann könnte es wissen, daß es weder einen Gott, noch Sünde, noch Erlöser, noch ‚freien Willen‘ noch sittliche Weltordnung giebt; daß der Priester die widerlichste Art von allen Parasiten ist, daß das Christenthum der Wille zum Nichts, der Wille zum Niedergang, der Wille zur Selbst-Schändung der Menschheit ist — daß Jenseits, Unsterblichkeit der Seele, die Seele selbst erbärmliche Lügen geworden sind. Trotzdem bleibt Alles beim Alten: und gerade weil Alles neu, Alles modern geworden ist, erregt das beim-Alten-bleiben Verachtung“ (KSA 14, 442).

In der ursprünglichen Fassung von 210, 11–211, 1 aus W II 8, 147 f. fehlt der Passus, wonach „ein Theologe, ein Priester, ein Papst mit jedem Satz, den er spricht, nicht nur irrt, sondern lügt, — dass es ihm nicht mehr freisteht, aus ‚Unschuld‘, aus ‚Unwissenheit‘ zu lügen“ (210, 14–17). Die Kleriker als Dunkel männer sind zwar in einer überreizten Kulturkampfatmosphäre der 1870er Jahre nicht gerade eine originelle Erscheinung. Ihnen und ihren Verlautbarungen aber für die Gegenwart eine so große Bedeutung zuzumessen, wie es in AC 38 geschieht, steht im Widerspruch zu ihrem realgeschichtlichen Bedeutungsverlust im 19. Jahrhundert. Jedoch sind in AC 38 die „Priester“ und „Theologen“ nicht einfach mit den konkreten Amtsträgern der Kirchen identisch, sondern als Typen gerade dadurch bestimmt, dass sie nicht glauben, was sie sagen, das heißt, unredlich sind. Zur Figur der Selbstüberwindung siehe NK KSA 6, 11, 10–13.

210, 11 f. *wir halten es nicht einmal mehr aus]* Korrigiert im Druckmanuskript aus: „bin selbst außer Stande, es auch nur auszuhalten“ (KSA 14, 442).

210, 19 f. *dass „freier Wille“, „sittliche Weltordnung“ Lügen sind]* Vgl. GD Die vier grossen Irrthümer 7, KSA 6, 96, 7–9. Eine vergleichbare Kritik an der Lügenhaftigkeit der Religion findet sich in Max Nordaus *Die conventionellen Lügen der Kulturmenschheit* von 1883 (Nordau o. J., 58–67). Zu den Details und N.s möglicher Rezeption vgl. Sommer 2000a, 355 f.

210, 21 *des Geistes]* Korrigiert im Druckmanuskript aus: „der strengsten, der höchstgesinnten Geister von zwei Jahrhunderten“ (KSA 14, 442).

210, 25 f. *selbst ist erkannt als das, was er ist, als die gefährlichste Art Parasit, als die eigentliche Giftspinne des Lebens]* In W II 8, 151 lautet der Passus: „— dieser Parasit, dieser giftmischer Vampyr des Lebens von Instinkt — dieser Parasit und Giftpilz des Lebens“ (KSA 14, 442).

210, 26 *die eigentliche Giftspinne*] Korrigiert im Druckmanuskript aus: „der Blutaussauger“ (KSA 14, 442).

210, 33 *Systeme von*] Korrigiert im Druckmanuskript aus: „seelische“ (KSA 14, 442).

211, 2–5 *Wohin kam das letzte Gefühl von Anstand, von Achtung vor sich selbst, wenn unsere Staatsmänner sogar, eine sonst sehr unbefangene Art Menschen und Antichristen der That durch und durch, sich heute noch Christen nennen und zum Abendmahl gehn?...*] Vgl. auch NK KSA 6, 52, 20 f. In AC 38 verbirgt sich ein für den späten N. charakteristisches systematisches Problem, nämlich der Widerstreit des Willens zur Wahrhaftigkeit und des Willens zur Macht. Wie kann sich der immoralistisch-antichristliche Wortführer darüber aufhalten, dass der Wille zur Macht über denjenigen zur Wahrhaftigkeit triumphiert, wie dies bei den „Antichristen der That“ (N. denkt wohl vor allem an Bismarck) geschieht, die sich des Christentums nur als eines Mittels bedienen, um zur Macht zu kommen? In AC 61, KSA 6, 251, 9–12 wird dies an Cesare Borgia gerade gerühmt.

211, 4 *Antichristen der That*] Vgl. NK KSA 6, 84, 8.

211, 6–8 *Ein junger Fürst, an der Spitze seiner Regimente(r), prachtvoll als Ausdruck der Selbstsucht und Selbstüberhebung seines Volks, – aber, ohne jede Scham, sich als Christen bekennend!...*] An dieser in der ersten Ausgabe von AC aus Angst vor Zensur manipulierten Stelle – „junger“ (211, 6) wurde dort ersatzlos gestrichen – ist das Bild von Wilhelm II., der eben die Regierung angetreten hatte, von seinem christlichen Lippenbekenntnis getrübt. N. hatte wohl die Thronrede des Kaisers vom 22. November 1888 vor Augen, von der er aus der Tagespresse erfuhr, vgl. NK KSA 6, 427, 7–12. N. scheint, die *Norddeutsche Allgemeine Zeitung* lesend (NW Wohin Wagner gehört, KSA 6, 427, 7), die christlich-konservative Interpretation der kaiserlichen Verlautbarungen gut gekannt zu haben: „Die konservativen Blätter heben namentlich die christliche Gesinnung hervor, welche den ganzen Charakter unseres Monarchen beherrsche, sie betonen, daß die Liebe zum Volke, die großen Aufgaben der sozialen Versöhnung ihre eigentliche Wurzel in dem Christenthum hätten, das berufen erscheine, eine ganz neue Kraft in unserem Staatsleben zu entfalten. / [...] Gewiß ist es unmöglich, das Elend aus der Welt zu schaffen, und das erkennt Kaiser Wilhelm ebenso an, wie sein in Gott ruhender Vater; aber er erklärt es als eine Pflicht des Staates, dem allerdings unerreichbaren Ideale nach Kräften nahezukommen. Es liegt in dieser Anschauung kein Gegensatz zu Kaiser Friedrich, wohl aber kennzeichnet sie sich als eine innige Uebereinstimmung mit Kaiser Wilhelm I., dem Vater des Gedankens, das Christenthum im Staatsleben

praktisch werden zu lassen.“ (*Norddeutsche Allgemeine Zeitung*, Jg. 28, Nr. 555, Abend-Ausgabe, 23. 11. 1888, S. 1) Vgl. NK KSA 361, 27–29.

In EH wird der Ton gegen Wilhelm II. noch schärfer, vgl. NK KSA 6, 268, 23 f. Ein milderer Urteil gab N. gesprächsweise Meta von Salis-Marschlins gegenüber wahrscheinlich im August 1888 (vgl. KGB III 7/3, 2, S. 1017) ab: „Mein Aufenthalt in Rom, zur Zeit als Kaiser Wilhelm [sc. Wilhelm I.] starb, die ergreifende Episode der Regierung seines todkranken Sohnes und die so bald eingetretene Nachfolge seines jugendkräftigen Enkels führten uns auf die Erwartungen, die sich an den Charakter des letzteren knüpfen liessen. Ich wiederholte die oberflächlichen aperçus einzelner unserer Blätter. Mit der ablehnenden Handbewegung schob N. diese gleichsam bei Seite und hob die Gewissenhaftigkeit als einen wohl zu berücksichtigenden Zug in dem bis dahin wahrnehmbar gewordenen Herrscherprofil im Nachdruck hervor. [...] Das stark Persönliche in Wilhelm II. berührte ihn sympathisch.“ (Salis-Marschlins 1897, zitiert nach KGB III 7/3, 2, S. 1018).

Friedrich III., Sohn von Wilhelm I. und Vater von Wilhelm II., war nach 99 Amtstagen am 15. Juni 1888 verstorben; die harscheren Urteile über Wilhelm II. in AC und EH stammen erst vom Herbst 1888, namentlich aus der Zeit nach der Thronrede im November. Zur Annäherung des Kaisers an den Papst siehe NK KSA 6, 296, 12–19.

39

211, 18 f. *Ich kehre zurück, ich erzähle die echte Geschichte des Christenthums.*] AC 39 verzichtet jedoch auf eine Erzählung (sie setzt erst in AC 40 ein), um stattdessen Differenzen zwischen jesuanischem und epigonalem Christentum zu entfalten, die eine solche Erzählung erst ermöglichen.

211, 21–24 *Das „Evangelium“ starb am Kreuz. Was von diesem Augenblick an „Evangelium“ heisst, war bereits der Gegensatz dessen, was er gelebt: eine „schlimme Botschaft“, ein Dysangelium.*] Auch Lagarde identifiziert in seiner Schrift *Ueber das verhältnis des deutschen staates zu theologie, kirche und religion* (1873) Jesus mit dem „Evangelium“ – verstanden als „eine durch religiöse Genialität gefundene Darlegung der Gesetze des geistigen Lebens“ (Lagarde 1920, 63). Von diesem Evangelium sei streng zu unterscheiden, was die Jünger und insbesondere Paulus unter dem Titel „Christentum“ daraus gemacht hätten (vgl. Sommer 2008c).

„Dysangelium“ als Analogiebildung zum Evangelium, zur „guten Botschaft“ eine „schlimme Botschaft“ ist kein Neologismus N.s. Carlyle 1859, 2,

612f. schreibt über Voltaire: „im Hintergrund hat Friedrich unarticulirt ein Gefühl als ob in diesem Menschen etwas Größeres als alle Literaturen stecke: eine Reform des menschlichen Gedankens selber; ein neues Evangelium, gute Nachricht oder /613/ Gottesbotschaft, durch diesen Menschen; — und Friedrich hat nicht den mindesten Verdacht, wie die Welt ihn mit Entsetzen hat, daß es ein neues Dysangelium, oder Teufelsbotschaft böser Nachricht sei!“

211, 28–32 *Heute noch ist ein solches Leben möglich, für gewisse Menschen sogar nothwendig: das echte, das ursprüngliche Christenthum wird zu allen Zeiten möglich sein... Nicht ein Glauben, sondern ein Thun, ein Vieles-nicht-thun vor Allem, ein andres Sein...*] In W II 8, 146 heißt es stattdessen: „Der Glaube ist das Grundfalsche des christlichen ‚Evangeliums‘“ (KSA 14, 443). 211, 28–32 hat häufig dazu gedient, N. eine Parteinahme für Jesus nachzusagen, während er hier bloß die anhaltende Möglichkeit einer jesuanischen Praxis einräumt, nicht für sich selbst diese Praxis in Anspruch nimmt.

212, 3 f. *strenger geredet, der ganze Begriff geistiger Ursächlichkeit ist falsch*] Vgl. GD Die vier grossen Irrthümer 3, KSA 6, 90 f. Statt „geistiger“ 212, 4 stand im Druckmanuskript „bewußt-geistiger“ (KSA 14, 443).

212, 5 u. 6 f. *Christlichkeit*] Der Ausdruck taucht in AC nur hier auf und weicht in seiner Bedeutung merklich von den übrigen rund 25 „Christlichkeits“-Stellen in N.s Werk und Nachlass ab. Dort gilt „Christlichkeit“ mehrheitlich als (unmetaphysische) Essenz des Nichtjesuanisch-„Christlichen“, des Verachtungswürdigen: „Die Christlichkeit als Krankheit“ (NL 1888, KSA 13, 14[13], 224 = KGW IX 8, W II 5, 182, 2). Näher kommt AC 39 das Notat NL 1887/88, 13, 11[366], 163 (KGW IX 7, W II 3, 31, 6–8), demzufolge „eine Christlichkeit ohne die absurden Dogmen möglich“ sei: „Christlichkeit“ ist in 212, 5–7 das, was die Praxis Jesu ausmacht; sie ist ein anderes Tun, ein anderes Leben. N. hat dabei wohl auch Inhalt und Titel der Schrift *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* (1873) seines Freundes Overbeck vor Augen, die nachweisen wollte, dass es mit der „Christlichkeit“ der heutigen, ja überhaupt aller Theologie nicht weit her sei. „Christlichkeit“ wird bei Overbeck normativ verstanden; sie ist *essentia christianismi*, nämlich eine von Eschatologie und Weltabwendung gekennzeichnete, ursprüngliche „Lebensansicht“, die im Verlaufe der Christentumsge-schichte mehr und mehr in Vergessenheit geriet (vgl. Peter 1992 u. Sommer 1997, 83–108). Grimm 1854–1971, 2, 625 verzeichnet den Ausdruck „Christlichkeit“ nicht.

212, 7 *negiren*] Korrigiert im Druckmanuskript aus: „annulliren“ (KSA 14, 443).

212, 11–14 *Der „Glaube“ war zu allen Zeiten, beispielsweise bei Luther, nur ein Mantel, ein Vorwand, ein Vorhang, hinter dem die Instinkte ihr Spiel spielten*] Im *sola fide*, in der Rechtfertigung allein durch den Glauben nach Römer 3,

21–28 wird bekanntlich eine Hauptmaxime der von Martin Luther initiierten Reformation gesehen. Nach N. vertuscht der „Glaube“ nur die faktische Herrschaft der „Instinkte“, wobei der Text nicht sagt, wie diese „Instinkte“ beschaffen seien und wie sie sich von jenen unterschieden, die Jesu „Instinkt-Hass gegen jede Wirklichkeit“ bestimmten. In GM III 2, KSA 5, 340, 33 betonte N. noch Luthers „Muth zu seiner Sinnlichkeit“ — eine nach Lob klingende Äußerung, die er bei der Bearbeitung des Passus für NW Wagner als Apostel der Keuschheit ersatzlos streicht, vgl. NK KSA 6, 429, 17–19.

212, 17–23 *In der Vorstellungswelt des Christen kommt Nichts vor, was die Wirklichkeit auch nur anrührt: dagegen erkannten wir im Instinkt-Hass gegen jede Wirklichkeit das treibende, das einzig treibende Element in der Wurzel des Christenthums. Was folgt daraus? Dass auch in psychologicis hier der Irrthum radikal, das heisst wesen-bestimmend, das heisst Substanz ist.*] AC-Übersetzungen ins Französische und ins Englische suggerieren, es sei auch im Falle des „Instinkt-Hasses gegen jede Wirklichkeit“ etwas über das nachjesuanische Christentum und nicht über Jesus ausgesagt. AC 29 und 30 nehmen den „Instinkt-Hass gegen jede Realität“ (KSA 6, 200, 19; vgl. 200, 27) aber gerade als physiologische Voraussetzung der „Erlösungs-Lehre“ (201, 10) Jesu in Anspruch, so dass es naheliegt, in AC 39 die „Wurzel des Christenthums“ ebenfalls mit Jesus zu identifizieren. Die andere, durch die Übersetzungen suggerierte Lesart bezieht sowohl den „Instinkt-Hass gegen jede Wirklichkeit“ als auch die Berührungslosigkeit der „Vorstellungswelt“ mit der „Wirklichkeit“ auf die sich zum nachjesuanischen Christentum Bekennenden. Der „in psychologicis“ radikale „Irrthum“ (212, 22) bestünde dann darin, dass der Christ in einem Glauben lebt, der mit der Wirklichkeit nichts zu tun hat, während seine wahre (Handlungs- und Glaubens-) Motivation eben in seinem „Instinkt-Hass“ auf die Wirklichkeit besteht (in der er zu kurz gekommen ist). Diese einfachere Lösung, die hier keinen Vergleich von jesuanischem und nachjesuanischem Christentum angestellt sieht, kann jedoch nicht erklären, weshalb hier dann von „Wurzel des Christenthums“ (212, 21) gesprochen wird, und vor allem, weshalb nun plötzlich der bislang Jesus vorbehaltene „Instinkt-Hass“ den Epigonen prädiert wird.

212, 23–25 *Ein Begriff hier weg, eine einzige Realität an dessen Stelle — und das ganze Christentum rollt in's Nichts!*] N. zufolge ist es das nachjesuanische Christentum, welches eine „reine Fiktions-Welt“ hervorbringt, die „die Wirklichkeit fälscht, entwerthet, verneint“ (AC 15, KSA 6, 181, 26 u. 28 f.). Gerade dies tut Jesus in N.s Sicht nicht; er negiert keine Wirklichkeiten, sondern entwickelt praktische Strategien, mit dem umzugehen, was eben unvermeidlich da ist. Für das falsche Christentum hingegen ist der Irrtum, der in der Realitätsvergessenheit begründet liegt, konstitutiv.

212, 25–30 *Aus der Höhe gesehn, bleibt diese fremdartigste aller Thatsachen, eine durch Irrthümer nicht nur bedingte, sondern nur in schädlichen, nur in leben- und herzvergiftenden Irrthümern erfinderische und selbst geniale Religion ein Schauspiel für Götter, – für jene Gottheiten, welche zugleich Philosophen sind]* Vgl. NK 208, 18–21 u. NK KSA 6, 123, 30–124, 3.

212, 30 f. *welche zugleich Philosophen sind, und denen ich zum Beispiel bei jenen berühmten Zwiegesprächen auf Naxos begegnet bin]* In W II 8, 145 heißt es stattdessen: „zu welchen ich auch die Psychologen rechne“ (KSA 14, 443). Zu den „Zwiegesprächen auf Naxos“ vgl. NK KSA 6, 123, 30–124, 3 und DD Klage der Ariadne, KSA 6, 398–401.

212, 31–213, 2 *Im Augenblick, wo der Ekel von ihnen weicht (– und von uns!), werden sie dankbar für das Schauspiel des Christen: das erbärmliche kleine Gestirn, das Erde heisst, verdient vielleicht allein um dieses curiosen Falls willen einen göttlichen Blick, eine göttliche Antheilnahme...]* Vgl. AC 61, KSA 6, 251, 6–8, zur Metapher auch NL 1881, KSA 9, 12[29], 581, ferner als mögliche Anregung Guyau 1887, 62 zur Naturgeschichte des Vorsehungsglaubens. Das Ende von AC 39 ist eine ironische Kontrafaktur des christlichen Glaubens an die göttliche Fürsorge und Vorsehung – eine Kontrafaktur, die jede geschichtstheologische Selbstversicherung der Christen abblockt. Die Götter N.s sind nicht aus Liebe oder Mitgefühl am irdischen Geschehen interessiert, sondern weil das Schauspiel des Christentums sie aus ihrer Langeweile (vgl. AC 48, KSA 6, 226, 22) herauszureißen verspricht.

213, 2–5 *Unterschätzen wir nämlich den Christen nicht: der Christ, falsch bis zur Unschuld, ist weit über dem Affen, – in Hinsicht auf Christen wird eine bekannte Herkunfts-Theorie zur blossen Artigkeit...]* Ironisch wird den christlichen Einwänden gegen die Abstammungslehre Darwins Recht gegeben, jedoch nicht, weil diese eine Abstammung des Menschen vom Affen behauptet und damit dem biblischen Schöpfungsbericht widerspricht, sondern, weil die Abstammungslehre das Christentum nicht evolutionär erklären kann. Es wäre eine unverdiente Verharmlosung, eine unverdiente „Artigkeit“, mit der man den Christen auszeichnen würde, wenn man ihn zum Nachfahren des Affen stempelte. Eine schon wieder Natur, wieder „Unschuld“ gewordene Falschheit lässt sich – so die sarkastische Behauptung – nicht auf lebensbejahende Instinktwesen zurückbuchstabieren; sie ist ein entwicklungsgeschichtlicher Irrläufer und keine höhere Evolutionsstufe. Trotz aller Ironie bleibt eine wesentliche antiteleologische Spitze unüberhörbar: Wenn die Gattung Mensch so etwas wie das Christentum hervorgebracht hat, grenzt es an Aberwitz, von einer Höherentwicklung der Arten zu sprechen. Gerade der Instinktverlust hat den Menschen zu einem höchst zweifelhaften Wesen werden lassen.

40

Vgl. NL 1887/88, KSA 13, 11[378], 175–178 (KGW IX 7, W II 3, 16 u. 18–19).

213, 8–10 *Erst der Tod, dieser unerwartete schmähhliche Tod, erst das Kreuz, das im Allgemeinen bloss für die canaille aufgespart blieb*] Vgl. Renan 1863, 414 f.: „La croix était un supplice romain, réservé pour les esclaves et pour les cas où l'on voulait ajouter à la mort l'aggravation de l'ignominie. En l'appliquant à Jésus, on le traitait comme les voleurs de grand chemin, les brigands, les bandits, ou comme ces ennemis de bas étage auxquels les Romains n'accordaient pas les honneurs de la mort par la glaive. C'était le chimérique ‚roi des Juifs‘, non le dogmatiste hétérodoxe, que l'on punissait.“ („Das Kreuz war eine römische Hinrichtungsart, die für die Sklaven und für die Fälle reserviert war, wo man dem Tod die Verschlimmerung der Schande hinzufügen wollte. Indem man sie bei Jesus anwandte, behandelte man ihn wie die Wegelagerer, Straßenräuber, Banditen oder wie die Staatsfeinde aus der untersten Schicht, denen die Römer nicht die Ehre eines Todes durch das Schwert gewährten. Es war der chimärische ‚König der Juden‘ und nicht der ketzerische Dogmatiker, den man damit bestrafte.“).

213, 10–15 *erst diese schauerlichste Paradoxie brachte die Jünger vor das eigentliche Räthsel: „wer war das? was war das?“ — Das erschütterte und im Tiefsten beleidigte Gefühl, der Argwohn, es möchte ein solcher Tod die Widerlegung ihrer Sache sein, das schreckliche Fragezeichen „warum gerade so?“*] Nach AC 35 ist der „Erlöser“ gestorben, wie er gelebt hat. Aber dies löst noch nicht die Frage der Jünger, warum Jesus denn überhaupt habe sterben müssen. AC 27 hatte probenhalber angedeutet, dass nämlich Jesus bereits zu Lebzeiten als eine Art politischer Verbrecher empfunden worden sei, vgl. NK 213, 8–10.

213, 18–23 *Erst jetzt trat die Kluft auseinander: „wer hat ihn getödtet? wer war sein natürlicher Feind?“ — diese Frage sp(r)ang wie ein Blitz hervor. Antwort: das herrschende Judenthum, sein oberster Stand. Man empfand sich von diesem Augenblick im Aufruhr gegen die Ordnung, man verstand hinterdrein Jesus als im Aufruhr gegen die Ordnung.*] Der Disput um Jesus erscheint zunächst als eine rein innerjüdische Angelegenheit, ein „Aufruhr gegen die Ordnung“ des Judentums, ein Geschwisterzwist zweier Ausformungen des Ressentiments. Erst in einem weiteren Entwicklungsschritt kann sich das Christentum gegen die Vertreter einer „vornehmen Moral“ wenden. Die römische Besatzungsmacht in Palästina als Repräsentantin der „Ordnung“ und als Letztverantwortliche für Jesu Kreuzigung ist hier noch gar nicht im Blick der ersten Christen.

213, 29–31 *An sich konnte Jesus mit seinem Tode nichts wollen als öffentlich die stärkste Probe, den Beweis seiner Lehre zu geben...*] In NL 1887/88, KSA 13, 11[378], 176 heißt es (korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 19, 2–8, im Folgenden zunächst in der ursprünglichen Fassung wiedergegeben): „weiter hat ja der Tod Chr(isti) keinen Sinn als das stärkste Vorbild und die stärkste Erprobung seiner Lehre zu sein...“ Die spätere, von N. überarbeitete Fassung derselben Passage lautet (KGW IX 7, W II 3, 19, 1–9): „An sich konnte Jesus mit seinem Tode nichts wollen als das stärkste Vorbild und die stärkste Erprobung seiner Lehre zu geben...“

214, 4–7 *Unmöglich konnte die Sache mit diesem Tode zu Ende sein: man brauchte „Vergeltung“, „Gericht“ (– und doch was kann noch unevangelischer sein als „Vergeltung“, „Strafe“, „Gericht-halten“!)]* In NL 1887/88, KSA 13, 11[383], 181, 5–27 (KGW IX 7, W II 3, 14, 44–48 u. 15, 24) heißt es: „Mit dem Tode Christi und der psychologischen Nöthigung, hierin keinen Schluß zu sehen, waren sämmtliche Populär-Tendenzen wieder hergestellt: alle die Cruditäten, welche in Geist umzuwandeln die Arbeit jenes typischen Spiritualisten war – [...] Als Nachwirkung dieses Schlags, dem diese ungewisse und schwärmerische Bande [später verändert in: Gesellschaft] nicht gewachsen war, trat sofort die vollkommene Entartung ein: es war Alles umsonst gewesen...“ Vgl. NK KSA 6, 271, 6–8.

214, 14–18 *Jetzt erst trug man die ganze Verachtung und Bitterkeit gegen Pharisäer und Theologen in den Typus des Meisters ein, – man machte damit aus ihm einen Pharisäer und Theologen!]* Demgegenüber wird Renan in der *Vie de Jésus* nicht müde, zu betonen, wie sehr sich Jesu Gemüt in seinen letzten Wochen durch Endzeiterwartung und Priesterhass verdüstert habe.

214, 19 *aus den Fugen]* In GT 7, KSA 1, 57, 3 f. spricht N. von der „Welt, die aus den Fugen ist“. Das wiederum ist eine Shakespeare-Paraphrase. *Hamlet* I, 5 in der Übersetzung von August Wilhelm von Schlegel und Ludwig Tieck: „Die Zeit ist aus den Fugen.“ (Shak[e]speare 1853–1855, 4, 366; keine Lesespur N.s) N. benutzt die Metapher gelegentlich.

214, 24–26 *Der Eine Gott und der Eine Sohn Gottes: Beides Erzeugnisse des ressentiment...*] Es ist auffällig, dass jenes Werk, das eine Inspirationsquelle zum Titel von EH gewesen sein könnte, John Seeleys *Ecce homo*, dem „Law of Ressentment“ ein ganzes Kapitel widmet und dort behauptet, Jesus selbst habe das „Ressentment“, den Groll gegen die Feinde seiner Botschaft geradezu zum Gesetz gemacht (Seeley 1867, 244–264). Seeley ist mit N., wenn auch unter gänzlich anderen Vorzeichen, darin einig, dass das Christentum eine Moralisierung der Welt gebracht habe. Nur führt AC diese Entwicklung nicht wie Seeleys

Ecce homo auf Jesus, sondern auf seine ungetreuen Epigonen zurück. Ressentiment ist in AC 40 strukturbildend, identitätsstiftend. Die Gruppe, die an Jesus hing und mit seinem Tod jede Orientierung verlor, gewann ihre Gestalt erst durch die Abgrenzung von ihrer jüdischen Mutter-„Kirche“. Die Hypostasierung Jesu zum Sohn Gottes setzt einen höchsten Wert, von dem aus sich eine ganze Skala von Werten, eine ganze Moral organisiert. Zum Begriff des Ressentiments vgl. NK KSA 6, 70, 21.

41

214, 31 *zur Vergebung der Sünden*] Vgl. Lippert 1882, 172: „Wohl aber ist die Erlösungstheorie schon in dem Zusatze ausgedrückt, das Blut werde vergossen ‚zur Vergebung der Sünden‘“. Zitiert ist Matthäus 26, 28: „Das ist mein Blut des neuen Testaments, welches vergossen wird für viele, zur Vergebung der Sünden.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 37).

214, 31f. *als Opfer*] Während N. in AC 41 den christlichen Opfergedanken scharf angreift, wendet er sich im Spätwerk sonst nicht prinzipiell gegen Opfervorstellungen, vgl. z. B. AC 16, KSA 6, 182, 16. Auch Dionysos opfert sich — entscheidend ist, wofür: „Dionysos gegen den ‚Gekreuzigten‘: da habt ihr den Gegensatz. Es ist nicht eine Differenz hinsichtlich des Martyriums, — nur hat dasselbe einen anderen Sinn. Das Leben selbst, seine ewige Fruchtbarkeit und Wiederkehr bedingt die Qual, die Zerstörung, den Willen zur Vernichtung... / im anderen Fall gilt das Leiden, der ‚Gekreuzigte als der Unschuldige‘, als Einwand gegen dieses Leben, als Formel seiner Verurtheilung. / Man erräth: das Problem ist das vom Sinn des Leidens: ob ein christlicher Sinn, ob ein tragischer Sinn... Im ersten Falle soll es der Weg sein zu einem seligen Sein, im letzteren gilt das Sein als selig genug, um ein Ungeheures von Leid noch zu rechtfertigen“ (NL 1888, KSA 13, 14[89], 266, 17–29 = KGW IX 8, W II 5, 132, 40–54–133, 26–28).

215, 1–3 *Das Schuldopfer und zwar in seiner widerlichsten, barbarischsten Form, das Opfer des Unschuldigen für die Sünden der Schuldigen! Welches schauderhafte Heidenthum!*] Vgl. NK 189, 8–12. Bereits Lagarde 1878, 1, 31 hatte Paulus für das Eindringen der „jüdischen opfertheorie“ in das Christenthum verantwortlich gemacht. Auch Lipperts *Christenthum, Volksglaube und Volksbrauch* scheint in die Deutung von 215, 1–3 hineinzuspielen. Dort heißt es z. B.: „Die Lehre nun, welche Paulus verbreitete, war im Wesentlichen die folgende. Der Sohn des höchsten Gottes ist als Mensch auf Erden erschienen, hat sich freiwillig als Opfer dargebracht für die Sünden der Menschen und ist den

blutigen Opfertod gestorben. Durch dieses höchste Opfer, das Gott angenommen hat, ist ein für allemal die Entsühnung des Menschen erfolgt und es ist nur noch des einzelnen Menschen Sache, sich an dieser Entsühnung Antheil zu verschaffen. Diesen erwirbt er, indem er glaubt, dass jener Jesus in der genannten Art das Opfer für alle Sühnschuld der Menschheit gewesen ist, und indem er sich der eingesetzten Formen der Theilnahme bedient. Das ist die Erlösung der Menschen.“ (Lippert 1882, 34, vgl. ebd., 38 sowie Lippert 1887, 2, 615–617).

215, 1f. *in seiner widerlichsten, barbarischsten Form*] Im Druckmanuskript stand ursprünglich „in seiner widerlichsten, barbarenhaftesten Form“ (KSA 14, 443). Mit der Denunziation des christlichen Opfergedankens als schreckliche Barbarei unterminiert N. bewusst den (etwa von Lippert unternommenen) Versuch, die spezifische Rationalität dieses Gedankens zu verstehen. N.s Polemik findet ihren Zerrspiegel in Wagners *Religion und Kunst*, wo Jesu Tod „als letztes höchstes Sühnungsoffer für alles sündhaft vergossene Blut“ (Wagner 1907, 10, 230) enthusiastisch gepriesen wird, während Wagner sonst nicht müde wird, die „jüdischen“ Relikte im Christentum zu geißeln. AC 41–42 kehrt die Sache gerade um, indem dort die Sühnetheologie als ärgstes jüdisches Relikt erscheint.

215, 6 *Einheit vom Gott als Mensch*] GoAK 8, 269 (Leipzig 1896) hat hier stillschweigend emendiert „von Gott und Mensch“ (durch Peter Gast im Druckmanuskript so ‚verbessert‘).

215, 7–10 *Von nun an tritt schrittweise in den Typus des Erlösers hinein: die Lehre vom Gericht und von der Wiederkunft, die Lehre vom Tod als einem Opfertode, die Lehre von der Auferstehung*] Der Zusammenhang, der zwischen diesen Lehrstücken suggeriert wird, ist nicht klar. Sobald man genauer wissen will, wie eine von Rachedurst und Selbstbehauptungsnotstand gepeinigte Gruppe auf die Subtilitäten einer kosmischen Soteriologie habe verfallen können, während sie gleichzeitig ihren Gefühlen in blutrünstigen Rachevisionen Ausdruck gibt, stößt man auf Aporien. Es ist offenbar schwierig, alle in der frühen Christengemeinde auftretenden Phänomene in eine lineare Verfallslogik einzupassen. Hier will N. den Anschein erwecken, die verschiedenen Vorstellungen stünden von vornherein in einer genetischen Abhängigkeit voneinander. Sobald die von AC angestrebte Vereinheitlichung der Geschichte durch die Vielgestaltigkeit der darin zu integrierenden Fakten bedroht wird, wird der Tonfall sichtlich gehässiger, reihen sich Invektiven an Invektiven (vgl. 215, 3; 13; 14; 17 f. u. 18 f.).

215, 13–20 *Paulus hat diese Auffassung, diese Unzucht von Auffassung mit jener rabbinerhaften Frechheit, die ihn in allen Stücken auszeichnet, dahin logisirt: „wenn Christus nicht auferstanden ist von den Todten, so ist unser Glaube eitel“. – Und mit Einem Male wurde aus dem Evangelium die verächtlichste aller unerfüllbaren Versprechungen, die unverschämte Lehre von der Personal-Unsterblichkeit... Paulus selbst lehrte sie noch als Lohn!...*] Was genau die bei Lippert 1882, 53 zitierte Paulus-Sentenz (215, 15 f.) aus dem 1. Korintherbrief „logisirt“ habe, ist nicht klar: Geht es um die leibliche oder die geistliche Auferstehung? In der von N. benutzten Bibel lautet der Satz 1. Korinther 15, 17: „Ist Christus aber nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel, so seyd ihr noch in euren Sünden“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 211).

Im Sommer 1880 hatte sich N. aus Hermann Lüdemanns *Anthropologie des Apostels Paulus* exzerpiert: „Paulus kennt 1) keine Auferstehung des Fleisches 2) keine Auferstehung der Unerlösten.“ (NL 1880, KSA 9, 4[164], 143, 15 f., vgl. Lüdemann 1872, 148) N. mag von der Auferstehungsinterpretation Kirilows in Dostojewskijs *Bessy* angeregt worden sein (vgl. Miller 1975, S. 174 f.); seine Hauptquelle für die Äußerungen über Opfertod und Auferstehung ist aber Lipperts *Christenthum, Volksglaube und Volksbrauch*, wo es stark abweichend von Lüdemann heißt: „Die einzige äussere Stütze, die er [sc. Paulus] seinem in sich logisch vollendeten Systeme durch Thatsachen zu geben versucht, ist die Thatsache der Auferstehung Jesu von den Todten. An sich ist sie, wenn wir zunächst nur des Paulus Berichte im Auge behalten, nichts weniger als unerschütterlich. Er selbst ist nicht Zeuge des Faktums, er hat nur den mündlichen Bericht darüber vernommen [...]. Aber er weiss es selbst, dass Jesus auferstanden ist, denn (1. Korinth. 15, 8) wie hätte er ihm im Gesichte erscheinen können, wenn er im Grabe läge?“ (Lippert 1882, 52).

215, 14 *rabbinerhaften Frechheit*] Die an antisemitisches Ressentiment appellierende Wendung hat ihren Ursprung in der trockenen Information bei Lippert 1882, 34, Paulus sei „zum Rabbi vorgebildet“.

215, 19 f. *Paulus selbst lehrte sie noch als Lohn!...*] Die Quelle ist Lippert 1882, 146 f.: „In diesem Auferwecktwerden zu einem unvergänglichen, verklärten Leben sucht nun Paulus die Zukunft und den Lohn der Gerechtfertigten, in dem fortdauernden Tode den grossen Glückseligkeitsverlust der Nichtgerechtfertigten.“

42

215, 30–216, 1 *In Paulus verkörpert sich der Gegensatz-Typus zum „frohen Botschafter“, das Genie im Hass, in der Vision des Hasses, in der unerbittlichen*

Logik des Hasses.] In Paul de Lagardes *Verhältnis des deutschen Staates zur theologie* wird ein Paulus-Bild entworfen, das demjenigen in AC 42 ähnelt (vgl. Sommer 1998b, 191–193 u. 2000a, 400–402). Hass unterstellt Lagarde 1878, 1, 29 Paulus ebenfalls, aber doch spezifiziert als „hass gegen Iesu jünger“, während N. dieses Motiv generalisiert. Renan wiederum erinnert im Paulus-Band seiner *Origines du Christianisme* immer nur an den Hass, dessen Opfer Paulus selbst innerhalb der christlichen Gemeinden geworden sei, nachzulesen etwa in Johannesapokalypse 2 u. 3 (Renan 1899a, 367). Vgl. allgemein zum Paulusbild bei N. auch Barba 2010 (mit starker theologiegeschichtlicher Kontextualisierung) u. Havemann 2002, ferner Acampora 2002, 33–39, zur Frage der Nähe von N.s und Overbecks Paulus-Verständnis Sommer 2000a, 396–400.

216, 1 *Dysangelist*] Im Druckmanuskript steht an dieser Stelle „Dysevangelist“, das zu „Dysangelist“ emendiert wurde nach W II 8, 143 (KSA 14, 443) und GoAK 8, 270 (Leipzig 1896). Vgl. NK 211, 21–24 u. NL 1887/88, KSA 13, 11[282], 109, 26 f. (korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 93, 13–17, im Folgenden nur in der von N. überarbeiteten Fassung ohne durchgestrichene Passagen wiedergegeben): „Man sieht, was mit dem Tode am Kreuze zu Ende war [...]. Als der Dämon des Dysangeliums erscheint Paulus...“

216, 2 f. *Vor allem den Erlöser: er schlug ihn an sein Kreuz.*] Diese Metapher ist zum einen die Umkehrung der Rede über die „Priester“ in Za II Von den Priestern, KSA 4, 117, 18–22: „Gefangene sind es mir und Abgezeichnete. Der, welchen sie Erlöser nennen, schlug sie in Banden: — / In Banden falscher Werthe und Wahn-Worte! Ach dass Einer sie noch von ihrem Erlöser erlöste!“ Zum andern adaptiert sie eine alte kontroverstheologische Gedankenfigur der Reformierten, die das Messopfer als barbarische Perpetuierung des einmaligen Sühnetodes Christi schroff ablehnten, weil die Wiederholung des Opfers in der Messe die Wirksamkeit des singulären Opfers Christi am Kreuz in Zweifel ziehe (Johannes Calvin: *Institutio religionis christianae*, ed. 1559, IV 18, 3). Goethe spricht in der *Italiänischen Reise* 1786 vom Mythos der zweiten Kreuzigung Jesu: „Dem Mittelpunkte des Katholicismus mich nähernd, [...] trat mir so lebhaft vor die Seele, dass vom ursprünglichen Christenthum alle Spur verloschen ist [...]. Da fiel mir der ewige Jude wieder ein, der Zeuge aller dieser wundersamen Ent- und Aufwicklungen gewesen und so einen wunderlichen Zustand erlebte, dass Christus selbst, als er zurückkommt, um sich nach den Früchten seiner Lehre umzusehen, in Gefahr geräth, zum zweitenmal gekreuzigt zu werden. Jene Legende: *venio iterum crucifigi*, sollte mir bei dieser Katastrophe zum Stoff dienen.“ (Goethe 1903, 192 – Terni, 27. Oktober 1786) N. überträgt den Mythos *venio iterum crucifigi* polemisch zugespitzt auf Pauli Umgang mit Jesus.

216, 7–11 *Und noch einmal verübte der Priester-Instinkt des Juden das gleiche grosse Verbrechen an der Historie, — er strich das Gestern, das Vorgestern des Christenthums einfach durch, er erfand sich eine Geschichte des ersten Christenthums.]* Hatte N. den „Typus des Erlösers“ zunächst nur als heuristische Konjektur eingeführt, ohne sich darauf festzulegen, ob dieser „Typus“ tatsächlich in den evangelistischen Zeugnissen über Jesu Leben noch erhalten sei (vgl. AC 29, KSA 6, 199, 17–19), scheint er jetzt über die historische Wahrheit exklusiv zu verfügen, die der „Dysangelist“ mit so viel Verschlagenheit in ihr Gegenteil verkehrt habe. N. und sein Paulus benutzen beide Geschichte, um sich eine eigene Legitimation zu verschaffen, um eigene Interessen zu artikulieren. Beide treiben Heilsgeschichte, der eine in christlicher, der andere in antichristlicher Absicht, und beide negieren bei ihren spekulativen Geschichtsschreibungsunternehmen alle andern Versionen derselben Geschichte.

216, 11–15 *Mehr noch: er fälschte die Geschichte Israels nochmals um, um als Vorgeschichte für seine That zu erscheinen: alle Propheten haben von seinem „Erlöser“ geredet... Die Kirche fälschte später sogar die Geschichte der Menschheit zur Vorgeschichte des Christenthums...]* Mit der Fälschung der Geschichte Israels muss sich Paulus, folgt man der Wellhausen-Adaption in AC 26, bereits auf die Fälschung der spätjüdischen „Priester“ bezogen haben. Abgesehen davon, dass Paulus diese Geschichte auf Jesu Messianität und Gottessohnschaft hin teleologisch strukturiert, wird allerdings nicht gesagt, welche inhaltlichen Veränderungen Paulus am schon bestehenden falschen Geschichtsbild vornimmt — auch im Matthäus-Evangelium erscheint der Alte Bund als die Verheißung des Neuen. Die Sühneopfer- und Auferstehungsdoktrin half nur, das schon vor Paulus im Judentum praktizierte Ausweichen auf eine Hinterwelt kraft des vorgeblich historischen Ereignisses der Menschwerdung Gottes zu akzentuieren. Die antichristliche Empörung über die Fälschungen des Paulus verliert viel von ihrem Biss, wenn man in Paulus einen bloßen Fortschreiber der imaginären Geschichte Israels sieht, dessen einzige Originalität darin besteht, Jesu Tod und Auferstehung in die Heilslogik eingebaut und das Heilsversprechen universalisiert zu haben. Falls Paulus ein Fälscher im emphatischen Sinne gewesen ist, muss er Jesu Evangelium willentlich verunstaltet haben, muss also im Unterschied zur traumatisierten unmittelbaren Jüngergemeinde gewusst haben, worum es Jesus eigentlich gegangen ist, wenn er „den Erlöser“ „dem Hasse zum Opfer gebracht“ (216, 1 f.) hat.

216, 18 f. *Paulus verlegte einfach das Schwergewicht jenes ganzen Daseins hinter dies Dasein]* Dieser Satz ist Prämisse und zugleich Konklusion der antichristlichen Revision der paulinischen Geschichtskonstruktion (vgl. NK 216, 7–

11 u. 11–15). N. fragt, ob die paulinische Adaption Jesu seinem eigenen, als unhintergebar wahr hingestellten Erlösertypus entspricht und kommt zu einem negativen Ergebnis. Es fällt außer Betracht, dass N.s eigenes Jesusbild ebenso unbewiesen ist wie das paulinische, das immerhin den Vorteil hat, zeitlich näher am Ursprung zu liegen. Der Eindruck, die Erläuterungen zum „Typus des Erlösers“ dienten vornehmlich dazu, die paulinische Fälschung mit theatralischer Geste zu entlarven, ist nicht leicht von der Hand zu weisen. N. ist nicht derjenige, der Jesu „Evangelium“ wieder neu in Praxis umsetzen und gegen Paulus rehabilitieren möchte (wie etwa Tolstoi), sondern er braucht ihn, um das auf Jesus folgende Christentum zu diskreditieren. Die „Typologie des Erlösers“ hat ihren Zweck erfüllt, wenn gezeigt worden ist, dass sich das landläufige „Christentum“ zu Unrecht auf Jesus als seinen Urheber beruft, und wenn Paulus als Verfälscher des Jesuanismus hat bloßgestellt werden können.

216, 23 f. *der seine Heimath an dem Hauptsitz der stoischen Aufklärung hatte* Im Druckmanuskript stand zunächst: „der seine Heimath an der Hauptuniversität des antiken Stoicismus hatte“ (KSA 14, 443). Tarsos als Heimatstadt des Paulus spielt als eine stoische Metropole etwa in der Darstellung Renans oder bei Lagarde und Lippert keine Rolle, aber schon damals wurde diskutiert, inwiefern Paulus von stoisch-griechischem Gedankengut beeinflusst worden war (Belege bei Sommer 2000a, 394). Die präzise Information von 216, 23 f. kann N. aus dem in seiner Bibliothek vorhandenen Buch von Georg Peter Weygoldt über *Die Philosophie der Stoa* gezogen haben — ein Buch, das die Parallelen zwischen Christentum und Stoizismus sehr stark macht: „Die Stoa hat aber auch ganz direkt auf Paulus und somit auf das Christentum gewirkt. Der cilicische Vorort Tarsos war der berühmteste Sitz der stoischen Weisheit in ganz Asien. Fast jede Generation bis herab in die Zeiten des Kaiserreiches hatte einen hervorragenden Stoiker aufzuweisen, der in Tarsos geboren und gebildet war. [...] Es war also ganz natürlich, dass in Tarsos unter allen Philosophenschulen sich keine eines so hohen Ansehens erfreute als die stoische, die immer und immer wieder eine Berühmtheit in die Welt zu schicken hatte. Da nun auch Paulus seine Erziehung und Bildung in dieser Stadt erhielt, so darf als sicher angenommen werden, dass der junge Rabbi, so ausschliesslich sich auch seine Studien im Geleise des jüdischen Schriftgelehrtentums bewegen mochten, die Lehren der damals berühmtesten Philosophenschule wenigstens in ihren Grundzügen kennen lernte.“ (Weygoldt 1883, 212, vgl. auch Benne 2005b, 41–43).

Weygoldt freilich will zeigen, wie viel Stoa durch Paulus auf das Christentum übergegangen sei, während N. die Herkunft und mögliche stoische Prägung des Apostels mit dessen Mangel an Ehrlichkeit in Verbindung bringt. In AC war Paulus bis dahin ausschließlich aus seinem Judentum, seinem „Phari-

säerthum“ heraus interpretiert worden. Nun erscheint er als ein Stadtmensch, der mit den andern Philosophen auf der Agora konkurriert (vgl. Türcke 1989, 20). Nach JGB 9, KSA 5, 22 interpretieren, ja fälschen die Stoiker die als Richtschnur von ihnen selbst vorgegebene „Natur“ und nehmen damit eine gewaltsame Weltinterpretation vor, in der wie bei Paulus der Zweck die Mittel heiligt. In verstreuten Nachlassnotizen wird der Stoizismus — der „in einer moralistisch aufgeklärten Welt gar nicht möglich gewesen“ (NL 1883, KSA 10, 8[15], 336, 6f.) wäre — mit dem „Einsiedler-Typus“ des „vollkommene[n] ‚Hornochs[en]‘“ (NL 1887/88, KSA 13, 11[297], 125 = KGW IX 7, W II 3, 75, 8) in Verbindung gebracht und mit seiner deontologischen Ethik des „Du sollst“ Kant und dem Christentum angenähert (NL 1884, KSA 11, 25[351], 105, zu N.s Verhältnis zur Stoa vgl. Neymeyr 2008b). Gegen Paulus benützt N. nun das Stoiker-Verdikt nicht so sehr, um ihn als „Hornochsen“ hinzustellen, als vielmehr, um seine Glaubwürdigkeit zu diskreditieren: Wie die Stoiker, aus deren Hochburg Paulus kommt, ordnet der Heidenapostel alles seinen Wünschen, seiner zurechtgefälschten Natur unter. Über den Stoizismus hat sich N. 1886/87 auch durch die Lektüre von Simplikios' *Commentar zu Epiktetos Handbuch* (1867) unterrichtet, vgl. Brobjer 2003d, 433 f.

216, 24–29 *für ehrlich halten, wenn er sich aus einer Hallucination den Beweis vom Noch-Leben des Erlösers zurecht macht, oder auch nur seiner Erzählung, dass er diese Hallucination gehabt hat, Glauben schenken, wäre eine wahre niaiserie seitens eines Psychologen: Paulus wollte den Zweck, folglich wollte er auch die Mittel...* Den Zusammenhang von übermäßiger Askese und Hallucinationen hat N. z. B. bei Lecky 1879, 2, 69–71 erörtert gefunden (vgl. Orsucci 1996, 172 f.). Lagarde notiert, Paulus, der „auch nach seinem übertritt Pharisäer vom scheitel bis zur sohle“ geblieben sei, habe „durch eine vision auf der reise nach Damascus die überzeugung gewonnen, dass er in Iesu lehre die wahrheit verfolge. man kann das psychologisch denkbar finden, und ich bezweifle nicht im mindesten, dass ein so fanatischer kopf in folge einer hallucination in das gegenteil von dem umschlag, was er bislang gewesen war. unerhört ist aber, dass historisch gebildete männer auf diesen Paulus irgend welches gewicht legen.“ (Lagarde 1878, 1, 29) 216, 24–29 dürfte diese Stelle bei Lagarde voraussetzen, — worauf nicht nur die „hallucination“ hinweist, sondern auch die „psychologische“ Betrachtungsweise — in einer für N.s Umgang mit Lagarde typischen Umbesetzung allerdings: Während Lagarde das Faktum der „hallucination“ bei der Disposition des Heidenapostels für „psychologisch denkbar“ hält, behauptet N., ein solcher Glaube schon nur an das Faktum der „Hallucination“ „wäre eine wahre niaiserie seitens eines Psychologen“ (216, 27f.). N. stellt es als Tatsache hin, dass Paulus, weil sein „priesterlicher“ Instinkt an die Macht drängte, die Vision auf der Reise nach Damaskus (Apostel-

geschichte 9, 3–20, vgl. 1. Korinther 15, 8) als ein „Mittel“ erfunden haben müsse, „die Idioten“ (216, 30) von der Wahrheit seiner Sache zu überzeugen (bei Lippert 1882, 44–48 dient die Vision des Paulus zwar auch zu dessen Selbstlegitimation, wird aber nicht unmittelbar als Erfindung denunziert).

Das provoziert die Frage, wie mit N.s eigenen Schilderungen vom Offenbarwerden der „Wiederkunftslehre“ (vgl. NL 1881, KSA 9, 11[141], 494) zu verfahren sei (vgl. auch Salaquarda 1996, 311 f.). Liegt da nicht derselbe Unehrllichkeitsverdacht nahe, zumal N.s eigene Offenbarung zu Sils-Maria 1881 in der Erzählstruktur Pauli Vision vor Damaskus zu kopieren scheint? Der ersten Niederschrift der Wiederkunfts-Inspiration schiebt N. gleich eine Kritik an diesem Offenbarungsanspruch hinterher (NL 1881, KSA 9, 11[142], 496, 4 f.). Vgl. NK KSA 6, 339, 9–21.

In AC 58 kehrt der „Augenblick von Damaskus“ wieder: Paulus habe damals begriffen, „dass er den Unsterblichkeits-Glauben nöthig hatte, um ‚die Welt‘ zu entwerthen“ (247, 15–17). N. hatte in Sils-Maria etwas anderes begriffen: Dass er nämlich die Lehre von der „Ewigen Wiederkunft des Gleichen“ nötig habe, um „die Welt“ wieder aufzuwerten.

216, 29–31 *Was er selbst nicht glaubte, die Idioten, unter die er seine Lehre warf, glaubten es.*] Während man nach AC 40 den direkten Herrenjüngern keine böswillige Betrugsintention unterschieben wird, sondern allenfalls feststellen, dass sie sich selber betrogen hätten, benutzt Paulus seine unter christlichem Namen laufende Doktrin allein dazu, Entwurzelte und Verunsicherte gefügig zu machen. Paulus wird von vornherein jene Gutgläubigkeit abgesprochen, die man der unmittelbaren Jesusgemeinschaft immerhin noch attestieren könnte.

216, 34–217, 3 *Was allein entlehnte später Muhamed dem Christenthum? Die Erfindung des Paulus, sein Mittel zur Priester-Tyrannie, zur Heerden-Bildung den Unsterblichkeits-Glauben – das heisst die Lehre vom „Gericht“ ...*] Vgl. NL 1888, KSA 13, 14[204], 386, 24 f. (KGW IX 8, W II 5, 13, 40–42): „Muhammedanismus hat von den Christen wiederum gelernt: die Benutzung des ‚Jenseits‘ als Straf-Organ.“ Die Quelle ist Wellhausen 1887, 209 f. (Kursiviertes von N. unterstrichen): „Damit haben wir ein entscheidendes Indicium für den Zusammenhang der Anfänge des Islam mit dem *Christenthum* gewonnen. Muhammed hat von den frommen Dissenters in Mekka seine ersten Anregungen empfangen. [...] Dazu stimmt es, dass Muhammed zu Anfang seines Auftretens ganz beherrscht wird von dem *Gedanken an das Gericht*. [...] Dieses individuelle Gericht nun ist den Juden kaum in der Theorie bekannt, in der Praxis jedenfalls ganz unbekannt. Von der allgemeinen Verantwortung am jüngsten Tage, von Himmel und Hölle im Sinne des Neuen Testaments wissen die Juden nichts, so nahe diese Vorstellungen ihnen auch zu liegen scheinen. Vielmehr sind dies

spezifisch *christliche Gedankenmächte*, mit denen Johannes der Täufer und Jesus Christus den *assekurirten Kindern Abrahams entgegen treten*. Von der kirchlichen Orthodoxie in den Hintergrund gedrängt hatten sich dieselben in voller Kraft erhalten bei den *Asceten der Wüste*, die ihr ganzes Leben, oder wenigstens, nach einer erschütternden Vergangenheit, *den Rest ihres Lebens der Vorbereitung auf den Tod und auf das Gericht widmeten*. Wenn also die *Rückkehr des Menschen zu Gott und seine Verantwortlichkeit von ihm nach dem Tode bei Muhammed*, besonders zu Anfang, als die Seele seines Monotheismus hervortritt, so entstammt die *Seele des Islams dem Christentum*.“ (Vgl. die Nachweise bei Orsucci 1996, 339 f.; Brobjer 1999b, 357 f. u. Sommer 2000a, 395 auch zu N.s Marginalien bei Wellhausen 1887, 210.) Bei der Applikation Wellhausens auf Paulus scheint es N. nicht zu stören, dass nicht der Heidenapostel, sondern vielmehr der synoptische Jesus und der Apokalyptiker Johannes die großen Gerichtsprediger des Neuen Testaments sind.

217, 2 Unsterblichkeits-Glauben] Vgl. auch Hellwald 1876, 1, 79 ff.

43

217, 7–9 Die grosse Lüge von der Personal-Unsterblichkeit zerstört jede Vernunft, jede Natur im Instinkte] Tolstoi 1885, 148–151 attackiert die Vorstellung von persönlicher Unsterblichkeit oder Individualauferstehung als ebenso unjüdisch wie unjesuanisch, eine Überlegung, die N. unmittelbar in NL 1887/88, KSA 13, 11[281], 108 f. (KGW IX 7, W II 3, 93, 1–56) übernimmt. In AC 43 hingegen verschweigt N., da er die Lehre offensichtlich mit dem „rabbinerhaften“ (AC 41, KSA 6, 215, 14) Paulus assoziieren will, ihren nach Tolstoi gänzlich unjüdischen Charakter. Vgl. auch Orsucci 1993, 336–338. Die Frage, wie sich die „grosse Lüge von der Personal-Unsterblichkeit“ mit der neutestamentlichen Auferstehungshoffnung verträgt, stellt AC 43 nicht zur Diskussion, obwohl diese Hoffnung sich keineswegs auf ein einfaches Weiterleben nach dem Tode richtet, und N. beispielsweise bei Lippert 1882, 317 detaillierte Angaben zum intrikaten Auferstehungskonzept bei Paulus hätte finden können. N. ebnet die Differenz zwischen dem pythagoreisch-platonischen Fortexistieren der Seele nach dem Tod und der Auferstehung des Leibes ein, da so oder so der Akzent auf dem Jenseits, auf dem Nachher und Anderswo liegt.

Damit, und das ist in AC 43 der eine Haupteinwand, wird alles Diesseitige als bloßes Mittel für ein Ziel in einer anderen Welt entwertet. Der zweite Haupteinwand richtet sich gegen die Demokratisierung der Unsterblichkeitsansprüche. Unsterblich wird bei den Christen nicht mehr wie im vorplatonischen Grie-

chenland, wer sich durch großes Verdienst im Gedächtnis der Nachfahren zu halten versteht. Jeder Zu-kurz-Gekommene dürfe nun auf die Perpetuierung seines nichtswürdigen Daseins hoffen.

217, 17 „*Eins ist noth*“] Lukas 10, 42. In christentumskritischer Absicht wird die bei N. ohnehin häufig zitierte Losung auch in GM III 16, KSA 5, 375, 27 bemüht, in AC 20, KSA 6, 187, 21 hingegen auf den Buddhismus übertragen. Notizen über Jesu Gebrauch dieser Wendung finden sich in NL 1886/87, KSA 12, 7[6], 283, 4–7 u. NL 1887/88, KSA 13, 11[378], 176, 12–17. Vgl. NK KSA 6, 32, 16.

217, 17–24 *Dass Jeder als „unsterbliche Seele“ mit Jedem gleichen Rang hat, dass in der Gesamtheit aller Wesen das „Heil“ jedes Einzelnen eine ewige Wichtigkeit in Anspruch nehmen darf, dass kleine Mucker und Dreiviertels-Verrückte sich einbilden dürfen, dass um ihretwillen die Gesetze der Natur beständig durchbrochen werden – eine solche Steigerung jeder Art Selbstsucht ins Unendliche, ins Unverschämte kann man nicht mit genug Verachtung brandmarken.*] In W II 8, 141 lautete dieser Satz: „Dass in der Gesamtheit aller Wesen das Heil jedes Einzelnen eine unsterbliche Wichtigkeit hat, – daß kleine Mucker und Lügen-Heilige sich für eine Art Mittelpunkt-Interesse Gottes halten dürfen – diese unverschämteste Wiederherstellung der Eckensteher-Selbstsucht unter dem Anspruch auf ‚höhere Aufgaben‘ kann man nicht mit genug Verachtung brandmarken.“ (KSA 14, 443) Die Überlegung, dass der Glaube an eine eigene Seele das Selbstbewusstsein der Schwachen aufwertet, findet sich auch schon in GM I 13, KSA 5, 280, 34–281, 5.

217, 22 f. *solche Steigerung*] Im Druckmanuskript lautete die Stelle zunächst: „solche unverschämte Wiederherstellung und Steigerung“ (KSA 14, 443).

217, 23 *Selbstsucht*] Im Druckmanuskript lautete die Stelle zunächst: „Eckensteher-Selbstsucht“ (KSA 14, 443).

217, 23 f. *ins Unendliche, ins Unverschämte*] Im Druckmanuskript lautete die Stelle zunächst: „unter dem Anspruch auf ‚höhere Bestimmung‘“ (KSA 14, 443).

217, 26 *Personal-Eitelkeit*] Im Druckmanuskript folgte darauf die schließlich gestrichene Spezifikation: „der Niedrigsten“ (KSA 14, 443).

217, 30–218, 7 *Das Gift der Lehre „gleiche Rechte für Alle“ – das Christenthum hat es am grundsätzlichsten ausgesät; das Christenthum hat jedem Ehrfurchts- und Distanz-Gefühl zwischen Mensch und Mensch, das heisst der Voraussetzung zu jeder Erhöhung, zu jedem Wachsthum der Cultur einen Todkrieg aus den heimlichsten Winkeln schlechter Instinkte gemacht, – es hat aus dem Ressentiment der Massen sich seine Hauptwaffe geschmiedet gegen*

uns, gegen alles Vornehme, Frohe, Hochherzige auf Erden, gegen unser Glück auf Erden...] In W II 8, 142 lautete der Passus: „Mit der Seelen-Atomistik der ‚gleichen Rechte für Alle‘ sähte das Christenthum jeder Zeit das Gift der aufrührerischen Hebung, das ressentiment gegen alles Vornehme, Schöne, Zufriedene aus — die Demokratie, die Revolutionen macht, ist bloß eine Praxis mehr jenes christlichen — —“ (KSA 14, 443). Zu N.s Fundamentalkritik an der Vorstellung von der Rechtsgleichheit siehe NK KSA 6, 27, 25 u. KSA 6, 138, 15–18.

218, 9–11 *Und unterschätzen wir das Verhängniss nicht, das vom Christenthum aus sich bis in die Politik eingeschlichen hat!*] Zum einen vernichte der Individualismus der christlichen Unsterblichkeitsidee „Gemeinsinn“ (217, 13) und „Gesamt-Wohl“ (217, 15), weil nun nicht mehr die Gemeinschaft als höchstes Gut gelte, an dem alle sich unbedingt auszurichten hätten. Zum andern sei die christliche Unsterblichkeitsdoktrin für eine unstatthafte Demokratisierung verantwortlich, die jedes Distanzgefühl, alle Vornehmheit unmöglich mache.

218, 14 *Pathos der Distanz*] Zu diesem Signalbegriff N.s vgl. NK KSA 6, 138, 20f. Der Ausdruck erscheint in AC 43 als festgefügtter Begriff, der keiner weiteren Erläuterung mehr zu bedürfen scheint. Gerade der gänzliche Mangel an „Pathos der Distanz“ zeichnet den „Typus des Erlösers“ aus; er verzichtet auf Individualität, auf alle „Grenzen und Distanzen im Gefühl“, weil er daran zu sehr leidet. In NL 1887/88, KSA 13, 11[363], 159 (KGW IX 7, W II 3, 32–33, 46–58) nimmt N. für sich in Anspruch, „das christliche Ideal“, d. h. das jesuanische, „wieder hergestellt“ zu haben und fragt: „Welche Werthe werden durch dasselbe negirt: was enthält das Gegensatz-Ideal?“ Die Antwort, die nicht deutlicher sein könnte, lautet: „Stolz, Pathos der Distanz, die große Verantwortung, den Übermuth, die prachtvolle Animalität, die kriegerischen und eroberungslustigen Instinkte, die Vergöttlichung der Leidenschaft, der Rache, der List, des Zorns, der Wollust, des Abenteuers, der Erkenntniß...“ (KSA 13, 159, 25–160, 2 = KGW IX77, W II 3, 32, 2–16).

218, 15 f. *Aristokratismus der Gesinnung*] Die Wendung kommt in N.s Werken nur hier vor und erinnert an den „Aristokratismus des Geistes“, vgl. NK KSA 6, 112, 2f. „Adel der Gesinnung“ begegnet im Schrifttum des 19. Jahrhunderts häufig und sollte einen Gegensatz zur Erbaristokratie markieren. Diese Prägung diente N. auch als Titel von MA I 493, KSA 2, 319, 13. Bei der Lektüre der *Zeiten, Völker und Menschen* von Karl Hillebrand ist N. der Wendung häufiger begegnet (vgl. z. B. Hillebrand 1875, 23; 440 u. 462 = Hillebrand 1892, 21; 436 u. 457). Die Begrifflichkeit hatte, wie die 90. Sitzung der Verhandlungen der preußischen Verfassungsversammlung vom 31. Oktober 1848 dokumentiert, in der über die Frage eines allgemeinen Ordensverbots gestritten wurde, auch

eine unmittelbar politische Konnotation: „Es solle künftig nur einen Seelenadel, nur eine Aristokratie des Geistes und der Gesinnung geben. Dagegen wurde erwidert [sic]: Das solle auch nicht sein. Geistes-, Seelen-, Gesinnungs-Aristokratie dürfe es nicht geben. Alle Staatsbürger müßten vollkommen gleich sein.“ (Stenographische Berichte 1848, 1894).

218, 17–21 *der Glaube an das „Vorrecht der Meisten“ Revolutionen macht und machen wird, das Christenthum ist es, man zweifle nicht daran, christliche Werthurtheile sind es, welche jede Revolution bloss in Blut und Verbrechen übersetzt!* In W II 8, 141 lautete der Passus: „Der Glaube an das Vorrecht der Meisten, der Revolutionen macht, ist bloß eine Übersetzung christlicher Werthurtheile in die Muskeln ...“ (KSA 14, 443).

218, 21–23 *Das Christenthum ist ein Aufstand alles Am-Boden-Kriechenden gegen das, was Höhe hat: das Evangelium der „Niedrigen“ macht niedrig...* Im Druckmanuskript lautete die Stelle zunächst: „Das Christenthum ist der Massenaufstand gegen Alles, was Werth hat, — das Evangelium des ‚Niedrigen‘“ (KSA 14, 443).

218, 22 f. *das Evangelium der „Niedrigen“* Vgl. NK KSA 6, 112, 4.

44

Vgl. NL 1887, KSA 12, 10[72] u. [73], 497 f. (KGW IX 6, W II 2, 86, 1–42 u. KGW IX 6, W II 2, 85, 18–38–86, 44–48) In W II 6, 13 gibt es zu AC 44 folgende Vorarbeit: „43. / Für einen Psychologen ~~‚vorausgesetzt, daß man kein falscher ist‘~~ wird, im neuen Testament zu lesen, zu keiner kleinen Aufgabe. Der Eindruck von soviel ~~[-] Corruption~~ ist zu stark; er hat beinahe heroische Mittel, sich wieder herzustellen (Einige Seiten Petronius zum Beispiel: ~~[-] —~~) Dies Buch hat seine Wege für sich ~~— auch seinen Weg für sich~~: es ist das Gegenstück einer ~~‚jeden‘~~ naiven Verderbniß, es ist das Raffinement ~~‚par excellence‘~~ in der Verderbniß Man ist unter Juden: erster Gesichtspunkt, um nicht völlig hier den Faden zu verlieren. Diese hier beinahe Genie gewordne Selbstverstellung ‚ins Heilige‘, diese psychologische Falschmünzerei als Kunst ist nicht das Resultat einer einzelnen Begabung eines einzelnen Geschlechts irgend welcher Begabung, irgend welcher Ausnahme-Natur: hierzu gehört Rasse — im Christenthum als die Kunst, heilig zu lügen, gipfelt kommt nochmals der jüdische Instinkt das Judenthum zu seinem Gipfel, eine hundertjährige jüdische Vorübung und Technik zur Meisterschaft. Die grundsätzliche Entscheidung ~~‚Wille nur‘~~ die Begriffe, die Worte, ~~‚Gebärde anzuwenden‘~~ Man darf kein Wort glauben: die Worte auf die ~~priesterliche ———~~ das, was ein Priester allein

brauchen kann, welche in der Praxis des Priesters nützlich sind, das Augen-Schließen Instinkt-Widerstreben vor jeder Möglichkeit, anders als priesterlich zu reden, sich zu gebärden, andere als priesterliche Psychologie zuzulassen Werthe und Attitüden zuzulassen ist nicht nur Tradition, es ist Erbschaft: nur als Erbschaft konnte es mit dieser Vollendung zum Ausdruck kommen wird es hier Genie wirkt es hier wie Natur. Die 'ganze' Menschheit hat sich täuschen lassen: kein kleiner Fingerzeig 'dafür', wie groß hier die Kunst ist gut, wie erstaunlich hier geschauspielert worden ist. — Würde man sie sehen, auch nur einen Augenblick nur im Vorübergehen, 'alle' diese kleinen Mucker und Heiligen, so wäre es freilich am Ende: man würde 'eine' gewisse Augen-Aufschläge Art, die Augen aufzuschlagen durchaus nicht hinunterschlucken werden aushalten. Zum Glück ist es bloß Litteratur: — die Möglichkeit des Christenthums beruht darauf, daß man seine 'heiligen Bücher' nicht an die heilige [sic] Carikaturen messen konnte, die in ihnen von sich 'Worte' machen die Kunst handhaben, ihre Kunst üben 'heilig zu lügen' die Kunst, 'heilig zu lügen'... / Kleine Teufel, an alle böartigen und engen Gefühle ange-schnallt, aber vollkommen sicher über die Aufgabe, wie man die 'Heiligen' auf Erden darzustellen hat; mit jedem Instinkt für gekleideten Stolz an Gebärden, an Farben, an Stirnfalten; Psychologen in der Kunst, alle eitlen und selbstsüchtigen Bedürfnisse unter dem Anschein des Gegentheils zu befriedigen. Sehen wir sie einen Augenblick am Werk: — — — “.

In W II 8, 144 gibt es eine Variante, die den gestrichenen Anfang von W II 6, 13 (bis „in der Verderbniß“) hätte ersetzen sollen: „43. / Die Evangelien sind unschätzbar als Zeugniß für die vollkommene bereits unaufhaltsame Corruption schon in innerhalb der ersten Gemeinde: — was Paulus später mit der prachtvollen Instinkts-Sicherheit Cynismus eines Rabbiners zu Ende führte, war trotzdem nur ein Verfalls-Prozeß, der schon mit dem Tode des Erlösers eintrat. Hier wird ein Wort nicht ungelegen sein, das dem ganzen neuen Testament gilt Diese Evangelien kann man nicht behutsam genug lesen: diese Art Bücher hat die größte Schwierigkeit an sich. Was hier zu Worte kommt, ist der Gegensatz aller naiven Verderbniß, die Evangelien sind das Raffinement der Verderbniß par excellence in der Verderbniß“ (KSA 14, 443–445).

218, 25–29 *Die Evangelien sind unschätzbar als Zeugniß für die bereits unaufhaltsame Corruption innerhalb der ersten Gemeinde. Was Paulus später mit dem Logiker-Cynismus eines Rabbiners zu Ende führte, war trotzdem bloss der Verfalls-Prozess, der mit dem Tode des Erlösers begann.* In der Chronologie scheint N. Paulus nach den Evangelien anzusiedeln, wenn sich das „später“ (218, 27) auf den Heidenapostel im Vergleich zur „ersten Gemeinde“ (218, 26) bezieht. Eine Frühdatierung der Evangelien erlaubt es, sie ihrem jüdischen Kontext noch stärker anzugleichen als Renan 1877a es bereits tut. Wenn die

Evangelisten erst nach Paulus aufgetreten sind, diesen indes nicht oder nicht wirklich rezipiert haben, sondern beispielsweise noch den Stand der „ersten Gemeinde“ repräsentieren, dann wird man Paulus schwerlich vorhalten können, er habe das Christentum vollständig korrumpiert. Der Paulinismus kann, wenn die Synoptiker und Johannes erst nachher auf der Bildfläche erschienen sind, keineswegs die spätere Geschichte des Christentums allein dominieren (N.s Freund Franz Overbeck zeigt z. B., wie sehr Paulus bald missverstanden und zurückgedrängt worden ist, vgl. Overbeck 1877).

Um also die weltgeschichtliche Dämonisierung des Paulus nicht relativieren zu müssen, setzt AC 44 gegen die historische Wahrscheinlichkeit die Evangelien nicht ans Ende der christlichen „Ur-Litteratur“ (Overbeck), sondern an deren Anfang, als Zwischenstadien auf dem Weg zum endgültigen paulinischen Verderben.

218, 29–31 *Diese Evangelien kann man nicht behutsam genug lesen; sie haben ihre Schwierigkeiten hinter jedem Wort.*] Behutsamkeit galt beim Bibellesen immer schon als hermeneutische Tugend; hier ist die Absicht indes keine erbauliche. Ansonsten lässt AC 44 von Behutsamkeit in der Lektüre nichts spüren, sondern interpretiert die Texte von Anfang an als Ausdruck einer „Künstlerschaft in der psychologischen Verderbniss“ (219, 2f.). „Die Evangelien stehn für sich.“ (219, 3) Sie sind geschlossene Werke einer „Kunst, heilig zu lügen“ (219, 11), nicht aber das Produkt einer jahrzehntelangen Textgenese. N. greift bei seiner Einordnung der Evangelien nicht zur naheliegenden Lösung, sie als redaktionelle Überarbeitungen mündlichen Traditionsgutes zu betrachten – eines Traditionsgutes, das zurückreicht bis in die Zeit Jesu und der ersten Jünger. Beim Pentateuch war er, unter Rückgriff auf Wellhausen, rasch bei der Hand, die „grosse litterarische Fälschung“ (AC 26, KSA 6, 196, 7) zu demaskieren, dort nämlich die skrupellose Adaption des Überlieferten für die („priesterlichen“) Zwecke der nachexilischen Zeit. An den Konstitutionsbedingungen der neutestamentlichen Texte zeigt sich N. hingegen nicht interessiert, weil er sie als eine Text- und Gesinnungseinheit verstehen will.

219, 3f. *Die Bibel überhaupt verträgt keinen Vergleich.*] Vgl. demgegenüber einen typischen derartigen Vergleich bei Joubert 1874, 2, 32: „La Bible est aux religions ce que l’Iliade est à la poésie.“ („Die Bibel ist für die Religionen, was die Ilias für die Poesie ist.“) Zu N.s Joubert-Rezeption vgl. NK 219, 22f., zu N.s eigenem Gebrauch biblischer Sprache Large 2001, ferner Sommer 2008b.

219, 10–13 *Hierzu gehört Rasse. Im Christenthum, als der Kunst, heilig zu lügen, kommt das ganze Judenthum, eine mehrhundertjährige jüdische allerernsthafteste Vorübung und Technik zur letzten Meisterschaft.*] Auch Renan 1877a, 68 betont, dass die Christen und die Juden „gens de même race“ gewe-

sen seien — wobei die Extension des Ausdrucks „race“ sich nicht ganz mit dem deutschen Begriff „Rasse“ deckt: Renan 1877a, 60 u. ö. spricht beispielsweise auch von „la race de David“, dem Geschlecht Davids, aus dem der Messias entstammen soll. In der zeitgenössischen Diskussion bedeutet der Begriff oft einfach „biologische Veranlagung“ (vgl. NK KSA 6, 100, 2 f.). In 219, 20 steht der Rassenbegriff verglichen mit den elaborierten Versuchen von AC 24 bis 26, die vorgeblich verhängnisvolle Rolle des Judentums genealogisch zu erhellen, merkwürdig isoliert da. Auch wenn man argumentiert, „Rasse“ sei nicht nur durch „Natur“, sondern auch durch Geschichte bedingt, wirkt der Begriff in seiner Isolation zumindest auf heutige Leser wie ein Appell an antisemitisches Ressentiment.

219, 22 f. *Man hat das Evangelium als Buch der Unschuld gelesen...*] 1885 erschien der Novellenband *Buch der Unschuld* von Oskar Welten, dessen Titel N. aufgeschnappt haben könnte. Die eigentliche Quelle, von der N. sich schroff abgrenzt, sind die *Pensées* des französischen Moralisten Joseph Joubert, die N. durchgearbeitet hat (N.s Joubert-Rezeption ist, von spärlichen Hinweisen etwa bei Campioni 2009a, 321 f. abgesehen, bislang nicht untersucht worden). Dort heißt es: „La Bible apprend le bien et le mal; l'Évangile, au contraire, semble écrit pour les prédestinés; c'est le livre de l'innocence. La première est faite pour la terre, l'autre semble fait pour le ciel. Selon que ces livres sont, l'un ou l'autre, plus répandus dans une nation, ils y nourrissent des humeurs religieuses diverses.“ (Joubert 1874, 2, 33. „Die Bibel lehrt das Gute und das Schlechte; das Evangelium scheint im Gegenteil für die Prädestinierten geschrieben zu sein; es ist das Buch der Unschuld. Die erste ist für die Erde bestimmt, das zweite scheint für den Himmel gemacht zu sein. Je nachdem, wie diese Bücher, das eine oder das andere, verbreitet sind in einer Nation, nähren sie dort verschiedene religiöse Stimmungen.“).

219, 31–34 *Man muss sich nicht irreführen lassen: „richtet nicht!“ sagen sie, aber sie schicken Alles in die Hölle, was ihnen im Wege steht. Indem sie Gott richten lassen, richten sie selber*] Vgl. NK 221, 32–222, 3. Grammatisch müsste sich „sie“ in 219, 32 auf die „Allermeisten“ (219, 31) oder allenfalls auf „Bücher“ (219, 30) beziehen. Aber die Handlungssubjekte sind wohl die „wunderlichen Mucker und Kunst-Heiligen“ (219, 26 f.). (In der Vorstufe W II 6, 13 ist der Bezug klarer: „Sie“ sind „Kleine Teufel“.) Dennoch bleibt seltsam unbestimmt, wer hier seine „priesterlichen“ Machtinstinkte unter dem Deckmantel der Heiligkeit durchsetzen will: Sind es die Evangelisten, sind es die tonangebenden Leute „innerhalb der ersten Gemeinde“ (218, 26), sind es die Personen, von denen die Evangelien berichten? Die antichristliche Kritik an den Evangelien konkretisiert nicht, wer genau hier fälscht. Auch Renan stellt eine starke Kontinuität

des frühen Christentums zum Judentum fest, sieht im fraglichen das Richten verbietenden Herrenwort Matthäus 7, 1 aber gerade eine Reaktion Jesu auf die richtende Selbstgerechtigkeit im talmudischen Schulkontext und wirft den Christen nicht unmittelbar vor, sie seien wieder in das alte Schema zurückgefallen, siehe Renan 1867, 67 f.

220, 5 f. „Wir leben, wir sterben, wir opfern uns für das Gute“] Z. B. Joubert 1874, 2, 30 schildert, wie wir täglich Gott alles, ja uns selbst opfern sollen.

220, 10 als Pflicht] In GoA wird nach einer Verbesserung von Heinrich Köselitz im Druckmanuskript emendiert zu „aus Pflicht“ (KSA 14, 445).

220, 8–11 *Indem sie nach Art von Duckmäusern sich durchdrücken, im Winkel sitzen, im Schatten schattenhaft dahinleben, machen sie sich eine Pflicht daraus: als Pflicht erscheint ihr Leben als Demuth, als Demuth ist es ein Beweis mehr für Frömmigkeit...*] Nach Lecky 1879, 2, 54 (von N. mit Eselsohr markiert) hat das Christentum „zum ersten Mal den servilen Tugenden einen hervorragenden Platz in dem sittlichen Typus“ angewiesen: „Demuth, Gehorsam, Sanftmuth, Geduld, Ergebung sind Haupt- oder Grundtugenden in dem christlichen Charakter“. Weiter heißt es ebd., 52: „Die Sklaverei wurde vom Christenthume entschieden und formell anerkannt, und keine Religion arbeitete je mehr darauf hin, Unterwürfigkeit und leidenden Gehorsam zur Gewohnheit zu machen.“ Vgl. Orsucci 1996, 287 f., Fn. 16 u. 317, Fn. 6.

220, 17–22 *Die Realität ist, dass hier der bewussteste Auserwählten-Dünkel die Bescheidenheit spielt: man hat sich, die „Gemeinde“, die „Guten und Gerechten“ ein für alle Mal auf die Eine Seite gestellt, auf die „der Wahrheit“ — und den Rest, „die Welt“, auf die andre...*] Vgl. NK 220, 30–221, 4.

220, 18 *bewussteste*] Im Druckmanuskript stand ursprünglich „unsinnigste“ (KSA 14, 445).

220, 30–221, 4 *Das ganze Verhängniss wurde dadurch allein ermöglicht, dass schon eine verwandte, rassenverwandte Art von Grössenwahn in der Welt war, der jüdische: sobald einmal die Kluft zwischen Juden und Juden-Christen sich aufriss, blieb letzteren gar keine Wahl, als dieselben Prozeduren der Selbsterhaltung, die der jüdische Instinkt anrieth, gegen die Juden selber anzuwenden, während die Juden sie bisher bloss gegen alles Nicht-Jüdische angewendet hatten.*] Renan stellt in *Les Évangiles* die frappanten Parallelen zwischen der spätjüdischen und der christlichen Apokalyptik heraus, die insbesondere im Welt-hass und Auserwählungsbewusstsein lägen. „On voit quelles racines profondes avaient déjà dans le judaïsme les atroces doctrines d’élection et de prédestination qui devaient causer plus tard à tant d’âmes excellentes de si cruelles tortures. Ces effroyables duretés, dont toutes les écoles préoccupées de damna-

tion sont coutumières, révoltent par moments le sentiment pieux de l'auteur [sc. der Esra-Apokalypse].“ (Renan 1877a, 361. „Man sieht, welche tiefen Wurzeln schon im Judentum die schrecklichen Lehren von Erwählung und Prädestination hatten, die später so vielen vorzüglichen Seelen so grausame Qualen verursachten. Diese entsetzlichen Härten, die in jeder Schule, die um die Verdammnis besorgt ist, Brauch sind, wühlt in manchen Momenten das fromme Gefühl des Autors [sc. der Esra-Apokalypse] auf.“)

45

221, 7–9 *Ich gebe ein Paar Proben von dem, was sich diese kleinen Leute in den Kopf gesetzt, was sie ihrem Meister in den Mund gelegt haben*] AC 45 nimmt das Neue Testament beim Wort und gibt dreizehn Stellen daraus wieder, die er mit kurzen sarkastischen Glossen versieht. Die Stellen sollen zeigen, welch unevangelische, also vom „Typus des Erlösers“ entfremdete Lehren das Christentum verbreitet, und wie sehr sich dann bei Paulus endgültig die „Tschandala-Moral“ (223, 13 f.) durchgesetzt habe. N. greift dazu auf Vorarbeiten in NL 1887, KSA 12, 10[179], 562 f. (KGW IX 6, W II 2, 19–20, 2–12 u. 36–44) sowie 10[200], 576–579 (KGW IX 6, W II 2, 3–6) zurück. Von den dreizehn in AC 45 zitierten Stellen stammen fünf aus dem Markus-, vier aus dem Matthäus-, eine aus dem Lukasevangelium und die drei restlichen aus dem 1. Korintherbrief. Die zehn Synoptikerstellen sind allesamt Bestandteile der Lehr- und Gleichnisreden Jesu. Die johanneische Tradition – sowohl Evangelium, als auch Offenbarung und Briefe – bleibt ausgespart.

221, 9 *lauter Bekenntnisse „schöner Seelen“*] Der Begriff der schönen Seele ist bereits antik, bekommt dann aber eine christliche Wendung, gegen die sich N. v. a. verwahrt, vgl. detailliert Konersmann 1993 u. 1995 sowie NK KSA 6, 157, 2–4. In 221, 9 greift N. den Titel des 6. Buches von Goethes *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (Goethe 1899, 257–356) mit den pietistisch gefärbten „Bekenntnissen einer schönen Seele“ auf, denen die Aufzeichnungen Susanna Katharina von Klettenbergs zugrunde liegen. Der letzte Abschnitt beginnt mit den Worten: „Ich erinnere mich kaum eines Gebotes; nichts erscheint mir in Gestalt eines Gesetzes; es ist ein Trieb, der mich leitet und mich immer recht führet; ich folge mit Freiheit meinen Gesinnungen, und weiss so wenig von Einschränkung als von Reue.“ (ebd., 356) Daran lässt sich die ironisch ausgebeutete Spannung ermessen, in der die Urheber der in AC 45 mitgeteilten Bibelstellen zu einer „schönen Seele“ nach dem Verständnis der deutschen Klassik stehen.

Bei den vermeintlich „schönen Seelen“, die für den Inhalt des Neuen Testaments verantwortlich zeichnen, ist es nach antichristlicher Darstellung die

plebejische Ohnmacht zur Macht, die sich gerade durch „Gebot“, „Gesetz“, „Einschränkung“ und „Reue“ die Welt untertan machen wolle. In EH MA 2, KSA 6, 324, 6 f. sagt N. in abfälligem Ton, er „habe alle Art Bekenntnisse ‚schöner Seelen‘ über Wagner gehört“, während eine Notiz in NL 1888, KSA 13, 24[1]7, 624, 16–18 die Vorliebe für Petron u. a. mit dessen „souveräner Freiheit vor der ‚Moral‘, vor den tugendhaften Armseligkeiten ‚schöner Seelen‘“ begründet. Dem altchristlichen Schriftsteller Tertullian wird im Brief an Overbeck vom 17. 07. 1887 – wo N. um die Mitteilung jener berüchtigten Stelle aus *De spectaculis* 30 bittet, welche die jenseitigen Martern der Heiden ausmalt (die wiederum in GM I 15 verwertet wird) – sarkastisch eine solche „schöne Seele“ zugestanden (KSB 8, Nr. 876, S. 109).

221, 10–14 *„Und welche euch nicht aufnehmen und hören, da geht von dannen hinaus und schüttelt den Staub ab von euren Füßen, zu einem Zeugnis über sie. Ich sage euch: Wahrlich, es wird Sodom und Gomorrha am jüngsten Gerichte erträglicher ergehen, denn solcher Stadt“ (Marc. 6, 11) – Wie evangelisch!]* Markus 6, 11 wird in NL 1887/88, KSA 13, 11[360], 158, 29–31 (KGW IX 7, W II 3, 34, 46–48) mit den Worten kommentiert: „die ganze Propheten- und Wunderthäter-Attitüde, der Zorn, das Heraufbeschwören des Gerichts ist eine abscheuliche Verderbniß“.

221, 10 und] GoAK 8, 276 (Leipzig 1896) emendiert hier nach der Luther-Übersetzung: „noch“.

221, 19–23 *„Ärgert dich dein Auge, so wirf es von dir. Es ist dir besser, dass du einäugig in das Reich Gottes gehst, denn dass du zwei Augen habest und werdest in das höllische Feuer geworfen; da ihr Wurm nicht stirbt und ihr Feuer nicht erlischt“ (Marc. 9, 47) – Es ist nicht gerade das Auge gemeint...]* N. zitiert Markus 9, 47 f. Vgl. NK KSA 6, 82, 14. Das Notat NL 1887, KSA 12, 10[200], 579, 6 f. (korrigiert nach KGW IX 6, W II 2, 4, 34–36) verdeutlicht, was „gemeint“ ist, nämlich „eine Aufforderung zur Castration; wie sich aus der entsprechenden Stelle ergibt Matth. 5, 28“. Bei den nachlassunkundigen Lesern setzt N. in 221, 19–23 also nicht nur voraus, dass sie in antichristlicher Bibelhermeneutik beschlagen sind, sondern auch, dass sie die Parallele bei Matthäus kennen. Dass das Christentum asketisch und geschlechtsfeindlich sei, gehört ins Standardrepertoire antikirchlicher Argumentation seit der Aufklärung.

221, 24–26 *„Wahrlich, ich sage euch, es stehen Etliche hier, die werden den Tod nicht schmecken, bis dass sie sehen das Reich Gottes in Kraft kommen“ (Marc. 9, 1). – Gut gelogen, Löwe...]* Der Löwe ist das Symbol des Evangelisten Markus; N. parodiert hier William Shakespeare: *A Midsummer Night's Dream* V 1, Vers 265: „Well roar'd, Lion.“ („Gut gebrüllt, Löwe!“ in der Übersetzung von August Wilhelm Schlegel und Ludwig Tieck).

221, 27–31 „*Wer mir will nachfolgen, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach. Denn...*“ (*Anmerkung eines Psychologen. Die christliche Moral wird durch ihre Denn's widerlegt: ihre „Gründe“ widerlegen, – so ist es christlich*) Marc. 8, 34.] Nach dem „Denn“ folgt in Markus 8, 35: „wer sein Leben will behalten, der wird es verlieren; und wer sein Leben verlieret um meinet und des Evangelii willen, der wird es behalten“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 52). Die vorbereitende Notiz NL 1887, KSA 12, 10[200], 578, 22–30 (korrigiert nach KGW IX 6, W II 2, 4, 6–19) zitiert Vers 8, 34 und 8, 35 und gibt eine ausführlichere Begründung: „Alles ist gefälscht und verdorben; / der Tod als Strafe; das Fleisch; das Irdische; die Erkenntniß / das ewige Leben als Lohn / die sämmtlichen Handlungen der Liebe, Mildthätigkeit und seel(ischer) Delikatesse als Schlaueiten der Auserwählten in Hinsicht auf die überreichlichste Belohnung / die ganze Tugend ist um ihre ‚Unschuld‘ gebracht... / – Die Widerlegung der evangelischen Reden liegt in ihrem ‚Denn‘“. In der Fassung letzter Hand übt sich N. hingegen in Aussparung, sind seine eigenen „Denns“ den Lesern doch mittlerweile hinlänglich bekannt.

221, 32–222, 3 „*Richtet nicht, auf dass ihr nicht gerichtet werdet. Mit welcherlei Mass ihr messet, wird euch gemessen werden.*“ (Matth. 7, 1) — *Welcher Begriff von Gerechtigkeit, von einem „gerechten“ Richter!...*] N. zitiert Matthäus 7, 1 f. Vgl. 219, 31–34. In NL 1887, KSA 12, 9[16], 345, 21–28 (korrigiert nach KGW IX 6, W II 1, 122, 4–14) wird Matthäus 7, 1 genauer erläutert: „Das ‚auf das‘ [sic] ist verächtlich. Unvornehm... / 1) man giebt, wenn man die Befugniß zu richten hat, damit schlechterdings nicht zu, daß Andere die Befugniß haben, uns zu richten... / 2) die unangenehmen Folgen kommen für einen, der zu irgend einer Aufgabe geschaffen ist, nicht als Gegengründe gegen diese Aufgabe in Betracht: unter Umständen können es Reizmittel sein.“ AC 45 verschweigt Matthäus 7, 2 nicht, was die Situation insofern verschärft, als darin der nach antichristlicher Lesart typisch christliche Gerechtigkeitsbegriff zum Tragen kommt: Jeder wird nach dem Maß gemessen, mit dem er selber gemessen hat. N. nimmt Anstoß am Gerichtetwerden nach demselben Maß, nach dem man gerichtet hat.

222, 4–9 „*Denn so ihr liebet, die euch lieben, was werdet ihr für Lohn haben? Thun nicht dasselbe auch die Zöllner? Und so ihr nur zu euren Brüdern freundlich thut, was thut ihr Sonderliches? Thun nicht die Zöllner auch also?* (Matth. 5, 46) — *Princip der „christlichen Liebe“: sie will zuletzt gut bezahlt sein...*] N. zitiert Matthäus 5, 46 f. Das Notat NL 1887, KSA 12, 10[200], 576, 7 (KGW IX 6, W II 2, 5, 10) merkt dazu an: „Zwei Motive: Lohn und Absonderung“. Diese Deutung freilich ist Projektion, denn die beiden

zitierten Verse Matthäus 5, 46 f. haben in ihrem Kontext gerade den Zweck, die Maximaethik der Feindesliebe (Matthäus 5, 44) von der allgemein verbreiteten *do-ut-des*-Ethik abzuheben: Auch die „Zöllner“ handeln so, weil sie für ihre Liebe Gegenliebe, Lohn erwarten, nicht aber die Christen, denen N. dies mit seinem selektiven Zitat unterstellt.

222, 10 *Denn so ihr*] GoAK 8, 277 (Leipzig 1896) emendiert hier nach der Luther-Übersetzung: „Wo ihr aber“. Der unmittelbar vorausgehende Vers Matthäus 6, 14, den N. hier kontaminiert, lautet: „Denn so ihr den Menschen ihre Fehler vergebet, so wird euch euer himmlischer Vater auch vergeben.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 8).

222, 11 *im Himmel*] GoAK 8, 277 (Leipzig 1896) emendiert hier nach der Luther-Übersetzung: „eure Fehler“.

222, 17 *Gleich darauf*] GoAK 8, 277 (Leipzig 1896) emendiert hier: „Kurz vorher“, da die jetzt gemeinte Stelle Matthäus 6, 29 vor Matthäus 6, 33 (222, 13–15) steht.

222, 19–22 *„Freuet euch alsdann und hüpfet: denn siehe, euer Lohn ist gross im Himmel. Desgleichen thaten ihre Väter den Propheten auch“* ((Luc. 6, 23)) *Unverschämtes Gesindel! Es vergleicht sich bereits mit den Propheten...*] Vgl. NL 1887, KSA 12, 10[200], 577, 16–19 (korrigiert nach KGW IX 6, W II 2, 6, 26–30, im Folgenden ohne durchgestrichene Passagen wiedergegeben): „welche zügellose Frechheit, diesem armen Jünger-Gesindel anzudeuten, sich gleichen Ranges mit den Proph(eten) fühlen zu dürfen, weil sie gleiches Schicksal haben!“

In Lukas 6, 22 werden diejenigen selig gepriesen, die von Menschen gehasst und verworfen werden „um des Menschensohns willen“. Der Hass stellt für den Jesus des Lukas-Evangeliums den Beweis dar, dass der Lohn im Himmel groß sein müsse, sei doch den Propheten gleiches Unrecht widerfahren. Bemerkenswert ist, wie N. die Propheten hier als positive Schablone benutzt, während sie in seiner Rekapitulation der Geschichte Israels (im Unterschied zu Wellhausen und Lagarde) vernachlässigt werden. In AC 53, KSA 6, 234, 30–235, 2 erscheinen die Propheten erneut in schlechter Gesellschaft. Das ambivalente Verhältnis zum Prophetischen belegt die situative Anpassung des polemischen Instrumentariums; der argumentative Status des verwendeten historischen Materials ist keineswegs für immer festgeschrieben. Einmal gelten die Propheten als Degenerationsprodukte, ein andermal sind sie dem christlichen Pöbel unendlich überlegen.

222, 23–27 *„Wisset ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt? So Jemand den Tempel Gottes verderbet, den wird Gott*

verderben: denn der Tempel Gottes ist heilig, der seid ihr“ (Paul. I Cor. 3, 16) — Dergleichen kann man nicht genug verachten...] NL 1887, KSA 12, 10[179], 562, 18 f. (KGW IX 6, W II 2, 19, 1) versammelt unter dem Titel „Typus der Predigt des ressentiment / Proben der heiligen Unverschämtheit“ die Paulus-Worte aus AC 45 bereits und notiert: „Die Menschheit hat die Selbstvergötterung dieser kleinen Leute theuer bezahlen müssen: es ist das Judenthum noch einmal“ (KSA 12, 563, 17–19 = KGW IX 6, W II 2, 19, 38–40).

222, 31 f. *Dieser fürchterliche Betrüger*] Renan berichtet im Paulus-Band seiner *Origines*, schon frühe judenchristliche Gegner des Apostels hätten ihn als Betrüger gesehen: „C’est de Paul qu’il fut question, quand les fanatiques du parti s’entretenaient entre eux à mots couverts d’un personnage qu’ils appelaient ,l’apostat‘, ou ,l’homme ennemi‘, ou ,l’imposteur‘, précurseur de l’Antéchrist“ (Renan 1899a, 305. „Es ging um Paulus, wenn die Fanatischen der Partei sich mit verschlüsselten Worten unterhielten über eine Person, die sie ‚den Abtrünnigen‘ oder ‚den feindlichen Mann‘ oder ‚den Betrüger‘, Wegbereiter des Antichrist nannten“).

223, 12 (*Paul. I Cor. 1, 20 ff*)] 223, 1–12 ist eine Kontraktion von 1. Korinther 1, 20–21 und 26–29. Stillschweigend werden die bei Paulus dazwischengefügten Ausführungen über Juden und Griechen gestrichen; insbesondere auch Vers 25, den N. in seinem Handexemplar von Pascals *Pensées* am rechten Seitenrand mit Bleistift doppelt angestrichen hatte: „Quod stultum est Dei sapientius est hominibus. 1 Cor 1, 25.“ (Pascal 1865, 2, 89, Fn.) In NL 1887, KSA 12, 10[179], 562 f. (KGW IX 6, W II 2, 19–20, 36–44) wird für die dort notierten Zitate noch die genaue Verszählung angegeben. Vgl. NK 224, 13–15.

46

223, 20 f. *Was folgt daraus? Dass man gut thut, Handschuhe anzuziehen, wenn man das neue Testament liest.*] Zum Motiv der Handschuhe vgl. EH Vorwort 2, KSA 6, 259, 10 f.: „Ich widerlege die Ideale nicht, ich ziehe bloss Handschuhe vor ihnen an...“ In DD Ruhm und Ewigkeit wird der „Ruhm“ als jene „Münze“ ausgegeben, „mit der alle Welt bezahlt“ (KSA 6, 403, 8 f.), während das „Ich“ sich von ihr lossagt: „mit Handschuhen fasse ich diese Münze an“ (404, 11). Auch in NL 1888, KSA 13, 23[1], 601, 21–23 sind die „Handschuhe“ der drohenden Ansteckung wegen ein weiteres Mal unverzichtbar: „Ich ziehe Handschuhe an, wenn ich die Partitur des Tristan lese... Die immer mehr um sich greifende Wagnerei ist eine leichtere Sinnlichkeits-Epidemie“.

223, 22–25 Wir würden uns „erste Christen“ so wenig wie polnische Juden zum Umgang wählen: nicht dass man gegen sie auch nur einen Einwand nöthig hätte... Sie riechen beide nicht gut.] Die Metaphorik findet sich auch in GD Die „Verbesserer“ der Menschheit 3, KSA 6, 100, 14 sowie in AC 59, KSA 6, 248, 33. In GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 44, KSA 6, 145, 28 wird über die Verbreitung der Milieu-Theorie in Frankreich gesagt, das röche nicht gut – sowie vom Milieu-Romancier Zola in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 1, KSA 6, 111, 16, er oder sein Werk verkörpere „die Freude zu stinken“. Der schlechte Geruch scheint in N.s Metaphernhaushalt mit niedriger sozialer Schichtung assoziiert zu sein.

Was N. hingegen von polnischen Juden wusste, ist fraglich. Eine Rezeption des 1888 in dritter Auflage erschienenen Bandes *Polnische Juden. Geschichten und Bilder* von Leo Herzberg-Fränkell, in dem dieser „wahrheitsgetreue Bilder aus dem Leben seines Volkes“ (Vorwort zur 2. Auflage) geben will, lässt sich nicht belegen. Ausführlich behandelt und polemisch kommentiert wird die Rolle der Juden in Polen in Ernst von der Brüggen's Werk *Polens Auflösung. Kulturgeschichtliche Skizzen aus den letzten Jahrzehnten der polnischen Selbstständigkeit* (1878), zu dem N. in NL 1878, KSA 8, 30[54], 530 f. ein Exzerpt angefertigt hat. Da N. in EH Warum ich so weise bin 3, KSA 6, 268, 2 f. u. 18 f. mit der Idee einer eigenen polnischen Herkunft liebäugelt, könnte die Vermutung naheliegen, N. komme 1888 wieder auf die Brüggen-Lektüre von 1878 zurück (ausführlich dazu Devreese / Biebuyck 2006). Brüggen 1878, 51, 59, 100 f., 123 f., 241 u. ö. beschreibt die Rolle der jüdischen Bevölkerung in Polen, die sich dem Adel angedient und diesen von sich abhängig gemacht habe (und zwar im Verein mit den Jesuiten, vgl. ebd., 123 f.). Daneben gehen, so Brüggen 1878, 63 die Juden etwa in Krakau „kleinem, meist schmutzigem Erwerb“ nach. Brüggen's Werk reflektiert die in der zeitgenössischen deutschen Publizistik heftig diskutierte Frage, ob die Einwanderung polnischer Juden nach Preußen eine Gefahr darstelle. In NL 1885, KSA 11, 41[13], 688, 18–20 (korrigiert nach KGW IX 4, W I 5, 4, 36–38) wird diese Diskussion aufgegriffen und mit dem Ratschlag an die deutschen Juden quittiert, sie möchten doch selber Grenzen setzen gegen „die schauerliche und verächtliche Häßlichkeit neu einwandernder polnischer und russischer(,) ungarischer und galizischer Juden“.

In 223, 22–25 macht N. sich offen antisemitisches Ressentiment zunutze, das etwa Heinrich von Treitschke, die Angst vor den unkontrolliert über die Ostgrenze ins Deutsche Reich strömenden Juden schürend, wirkmächtig artikuliert hatte: „Die Zahl der Juden in Westeuropa ist so gering, daß sie einen fühlbaren Einfluß auf die nationale Gesittung nicht ausüben können; über unsere Ostgrenze aber dringt Jahr für Jahr aus der unerschöpflichen polnischen Wiege eine Schaar strebsamer hosenverkaufender Jünglinge herein, deren Kin-

der und Kindeskind der einst Deutschlands Börsen und Zeitungen /573/ beherrschen sollen“ (Treitschke 1879b, 572 f.; vgl. NK KSA 6, 358, 33–359, 3).

Mit dem politisch nicht gerade korrekten Vergleich von „ersten Christen“ und „polnischen Juden“, die beide nicht gut riechen, suggeriert N., dass sich eine argumentative Auseinandersetzung erübrige. Das Problem wird auf die Ebene des Geschmacks verlagert, aber so vorgeführt, als ob die behauptete Empfindung ein objektiver Sachverhalt wäre. N. schreibt nicht, er könne diese Leute nicht riechen, sondern sie riechen schlecht. 223, 22–25 hascht nach dem billigen Beifall jener Leute, die ebensowenig wie das „Ich“ jemals selber „erste Christen“ oder „polnische Juden“ vor ihrer Nase hatten, jedoch die „polnischen Juden“ innerhalb ihres eigenen ideologischen Rasters mühelos unterbringen können (wohlwollender interpretiert Gilman 1997, 95 f. diese Stelle). Der Vergleich legt den Antisemiten nahe, wenn sie die Gesellschaft von „polnischen Juden“ mieden, müssten sie auch diejenige der („ersten“) Christen meiden. Während N. in JGB 251, KSA 5, 192–195 noch eine neue, aus deutscher und jüdischer Aristokratie hervorgehende Elite Europas imaginiert, sieht N. nun „ethnische und kulturelle Minderheiten wie das orthodoxe Ostjudentum als disparate Elemente an [...], die aus der Rasse der Zukunft ausgeschlossen werden müssen“ (Hartwich 1997b, 294).

222, 22–25 will eine Übertragung der negativen Affekte von einem primären Objekt (den Juden) auf ein sekundäres (das Christentum) bewirken, freilich ohne Entlastung des primären Objektes. Das antisemitische Vorurteil wird nicht in ein antichristliches Urteil umgemünzt, sondern der (verdoppelte?) Hass auf beide Objekte gleich verteilt. Paradox ist beim Vergleich zwischen polnischen Juden und ersten Christen, dass er das Unbekannte nicht mit etwas wirklich Bekanntem in Beziehung setzt, sondern mit etwas ebenfalls Unbekanntem: Die meisten Leser werden wie N. weder „erste Christen“ noch „polnische Juden“ jemals gerochen haben (wohl der einzige „polnische Jude“, den N. kannte, war Siegfried Lipiner, vgl. NL 1885, KSA 11, 39[20], 627 = KGW IX 2, N VII 2, 173, 2–10 u. Reich 2004, 127).

224, 1–7 *Jedes Buch wird reinlich, wenn man eben das neue Testament gelesen hat: ich las, um ein Beispiel zu geben, mit Entzücken unmittelbar nach Paulus jenen anmuthigsten, übermüthigsten Spötter Petronius, von dem man sagen könnte, was Domenico Boccaccio über Cesare Borgia an den Herzog von Parma schrieb: „è tutto festo“ — unsterblich gesund, unsterblich heiter und wohlgerathen...* Diese Stelle, die N.s Hochschätzung des fragmentarisch überlieferten, römischen Romans *Satyricon* des Titus Petronius Arbiter (1. Jh. n. Chr.) dokumentiert, bedient sich für den Vergleich mit Cesare Borgia nicht, wie man bislang glaubte, eines Artikels in der *Revue des deux mondes* von 1885, denn dort ist von Giovanni Boccaccio die Rede (Yriarte 1885, 363, der lateinische

Text bei Gregorovius 1874, 54 ist leicht abweichend, Nachweis bei Campioni 1999, 369 und Diskussion bei Campioni 2001, 165–170 bzw. Campioni 2009a, 205–212). Die Quelle ist – der sonst nicht belegte (falsche) Vorname „Domenico“ erhärtet es – wohl vielmehr *Le journal des médecins de Lucrèce Borgia, Duchesse de Ferrare*, das A. Gagnière in der *Nouvelle Revue* von 1888 publiziert hat. Dort heißt es: „Au surplus, on se tromperait fort en se représentant les Borgia comme de sombres ténébreux. Jamais nature plus gaie et plus joviale que la leur. Sans parler de Rodrigue Borgia qui bouffonnait avec tous, grands et petits, pour les tromper mieux encore, César avait particulièrement l’humeur sereine: *e tutto festo*, écrivait Domenico Boccacio à son maître le duc de Ferrare. Les reparties heureuses de la belle Lucrèce ne ménageaient personne, pas même les sommités ecclésiastiques de la cour d’Alexandre VI. Ce rire perpétuel des Borgia sonne comme le ricanement satanique d’anges déchus qui défient la justice de Dieu et des hommes.“ (Gagnière 1888, 304. „Zu allem Überflus würde man sich sehr täuschen, wenn man sich die Borgias als düstere, dunkle Gestalten vorstellte. Niemals gab es eine fröhlichere und lustigere Natur als die ihrige. Ich spreche hier noch nicht einmal über Rodriguez Borgia, der alle zum Narren hielt, groß und klein, um sie noch besser täuschen zu können, Cesare war ein außerordentlich heiteres Gemüt: *e tutto festo*, schrieb Domenico Boccacio seinem Herrn, dem Herzog von Ferrara. Die glückliche Schlagfertigkeit der schönen Lucrezia schonte niemanden, nicht einmal die geistlichen Würdenträger am Hof von Alexander VI. Das immerwährende Lachen der Borgias tönt wie das satanische Grinsen der gefallenen Engel, welche die Gerechtigkeit Gottes und der Menschen verspotten.“) Zu N.s Renaissance-Verständnis siehe NK 250, 17–251, 1; zu seinem Borgia-Bild NK 251, 9. Cesare Borgias Gesundheit (vgl. NL 1884, KSA 11, 25[37], 21) wird etwa auch bei Saint-Victor 1867, 155 betont: „Rien de malade en lui, ni d’aliéné, ni de chimérique.“ („Nichts Krankes in ihm, weder Geisteskrankes noch Trügerisches.“)

Petron als Gegengift zur neutestamentlichen Moral ist eine von N. an mehreren Nachlassstellen beschworene Option (hier zunächst in der wohl ursprünglichen Variante wiedergegeben): „Welche kranke und verstockte Luft mitten aus all dem Gerede von ‚Erlösung‘, Liebe, Keuschheit, Glaube, Wahrheit, ‚ewigem Leben‘! Man nehme einmal ein eigentlich heidnisches Buch dagegen, zb. [sic] Petronius, wo im Grunde nichts gethan, gesagt, gewollt und geschätzt wird, was nicht, nach einem Muckerischen Werthmaße, Todsünde ist. Und trotzdem: es ist die reinere Luft, die boshafte Geistigkeit, die überschüssige Kraft. Im ganzen neuen Testament kommt keine einzige Bouffonnerie vor: wie kann man ein Buch, wie kann man das Leben ohne diese Zukost aushalten! Mit ihm verglichen bleibt das neue Testament ein Symptom der Corruption – und als solches hat es gewirkt, als Ferment der Zersetzung.“

In der von N. überarbeiteten Fassung lautet dieselbe Passage: „Wie wenig liegt am Gegenstand! Der Geist ist es, der lebendig macht! Welche kranke und verstockte Luft mitten aus all dem aufgeregten Gerede von ‚Erlösung‘, Liebe, ‚Seligkeit‘, Glaube, Wahrheit, ‚ewigem Leben‘! Man nehme einmal ein eigentlich heidnisches Buch dagegen, zb. [sic] Petronius, wo im Grunde nichts gethan, gesagt, gewollt und geschätzt wird, was nicht, nach einem christlich-Muckerischen Werthmaße, Sünde, selbst Todsünde ist. Und trotzdem: [...] welches Wohlgefühl <der> reinere(n) Luft, <der> überlegenen Geistigkeit, <der> des schnelleren Schrittes freigewordenen und überschüssigen, zukunftsgewissen Kraft? Im ganzen neuen Testament kommt keine einzige Bouffonnerie vor: aber damit ist ein Buch widerlegt... wie das neue Testament ein Symptom des Niedergangs und der Cultur-Corruption <ist> — und als solches hat es gewirkt, als Ferment der Verwesung“ (NL 1887, KSA 12, 9[143], 416, korrigiert nach KGW IX 6, W II 1, 37, 40–46–38 u. 21–36, vgl. NL 1888, KSA 13, 24[1]7, 624; NL 1887, KSA 12, 10[70], 496 = KGW IX 6, W II 2, 88, 18–28 und NL 1887, KSA 12, 10[193], 572 = KGW IX 6, W II 2, 10, 6–16). Selbst wenn Petron bloßer „Schmutz“ sein sollte, sei er — so NL 1887, KSA 12, 10[93], 509 f. (KGW IX 6, W II 2, 72, 2–12) — der neutestamentlichen „Verwesung“ noch vielfach überlegen. Baudelaires Vorbehalte gegen die „terrifiantes impuretés“ und „bouffonneries attristantes“ bei Petron (Baudelaire 1887, 62) hält N. für „Unsinn: aber symptomatisch ...“ (NL 1887/88, KSA 13, 11[163], 76 = KGW IX 7, W II 3, 126, 2–6). Baudelaire kann sich an der fraglichen Stelle nicht genug darüber verwundern, dass der ehemalige Sklave und neureich-ungebildete Protzer Trimalchio bei Petron obwohl „bête“, zugleich glücklich sei: „vous prendriez volontiers parti pour Trimalcion, *puisque'il est heureux*“ (Baudelaire 1887, 62 — „Sie nähmen bereitwillig Partei für Trimalchio, *denn er ist glücklich*“). Auch nach der oben in NK ÜK AC 44 zitierten Vorarbeit W II 6, 13 ist das *Satyricon* ein Gegengift, das allzugroßen Schaden bei der Bibellektüre abwenden könne.

Der Petron-Exkurs 224, 2–7 ist noch nicht nahtlos ins Textgefüge und in den Gang des Gedankens eingefügt; er wird auch anderswo verwertet, vgl. NK KSA 6, 285, 4–286, 12. Die Abschweifung nimmt übrigens ein *Aperçu* Heines auf und verkehrt es in sein Gegenteil: „so erkennt man auch die Heilsamkeit des ascetischen Spiritualismus, wenn man etwa den Petron oder den Apulejus gelesen, Bücher, die man als *pièces justificatives* des Christenthums betrachten kann. Das Fleisch war so frech geworden in dieser Römerwelt, dass es wohl der christlichen Disciplin bedurfte um es zu züchtigen. Nach dem Gastmahl eines Trimalcion bedurfte man einer Hungerkur gleich dem Christenthum“ (Heine 1861b, 21).

224, 7 Mucker] Vgl. NK KSA 6, 26, 12–14, ferner NK KSA 6, 87, 3.

224, 13–15 *nicht zu reden von der „Weisheit dieser Welt“, welche ein frecher Windmacher „durch thörichte Predigt“ umsonst zu Schanden zu machen sucht...]* Vgl. AC 44, KSA 6, 223, 1–12 und 1. Korinther 1, 20 f.: „Wo sind die Klugen? Wo sind die Schriftgelehrten? Wo sind die Weltweisen? Hat nicht GOtt die Weisheit dieser Welt zur Thorheit gemacht? Denn dieweil die Welt durch ihre Weisheit GOtt in seiner Weisheit nicht erkannte, gefiel es GOtt wohl, durch thörichte Predigt selig zu machen die, so daran glauben.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 197 f.).

224, 15–21 *Aber selbst die Pharisäer und Schriftgelehrten haben ihren Vorthail von einer solchen Gegnerschaft: sie müssen schon etwas werth gewesen sein, um auf eine so unanständige Weise gehasst zu werden. Heuchelei — das wäre ein Vorwurf, den „erste Christen“ machen dürften! — Zuletzt waren es die Privilegirten: dies genügt, der Tschandala-Hass braucht keine Gründe mehr.]* Mit den „Privilegirten“ sind augenscheinlich Pharisäer und Schriftgelehrte gemeint, auch wenn der grammatische Bezug nicht eindeutig ist. Tatsächlich werden die Schriftgelehrten und Pharisäer in Matthäus 23, 13–15; 23; 25; 27 u. 29 wenigstens siebenmal als Heuchler verunglimpft. Es ist klar, dass N. den Weheruf Jesu nicht für authentisch hält, sondern für den Ausdruck des Ressentiments der „ersten“ Christen. „Heuchelei“ scheint ein Vorwurf gegen das jüdische Establishment zu sein, den „erste Christen“ gerade *nicht* machen dürften. Dass der „Tschandala-Hass“ gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten „keine Gründe mehr“ nötig habe, da deren Privilegien als Anstoß und Motivation des Hasses vollständig ausreichen, deckt sich freilich nicht ganz mit den Anklagen in Matthäus 23, 13–33. Dort wird begründet, weshalb ihnen Verdammnis drohe, nämlich, weil sie das Himmelreich nur sich selber vorbehalten wollten und weil ihre Frömmigkeit eine rituell-äußerliche sei, die mit ihrem egoistischen Handeln in keiner Weise zusammenpasse. Die Begründung ist eine dezidiert religiöse, die sich gegen die buchstäblich-engstirnige Interpretation der Überlieferung und gegen deren Wirkungslosigkeit in der Lebenspraxis richtet. In der antipharisäischen Polemik bei Matthäus ist (zumindest vordergründig) nicht irdische, sondern angemaaßte himmlische Privilegierung der Stein des Anstoßes. Die antipharisäische Invektive zielt auf eine Öffnung des Himmels für alle, womit der demokratische Instinkt des jungen Christentums — vgl. 224, 24 f. — belegt werden könnte, solange man nicht wie N. wortlos darüber hinweggeht, dass dieses gar nicht unbedingt eine innerweltliche Demokratisierung anstrebt.

Die Pharisäer sind ja ohnehin keine Standespartei der aristokratischen Priesterfamilien (wie die Sadduzäer), sondern vielmehr eine Gruppe von Gesetzeszeiferern aus allen Ständen, vornehmlich aus dem unterprivilegierten Handwerk, wobei etwa bei Renan 1863, 327–335 der soziale und sozialintegrative

Aspekt des Pharisäismus kaum berührt wird. Sollte das Christentum bereits in der Generation der ersten Jünger eine anarchistische Bewegung gewesen sein, müsste es zu denken geben, dass im Neuen Testament viel weniger gegen die tatsächlich privilegierten Sadduzäer (oder gar gegen die römische Besatzungsmacht) als gegen die Pharisäer agitiert wird.

224, 18 f. *Heuchelei — das wäre ein Vorwurf, den „erste Christen“ machen dürften!]* Vgl. NK KSA 6, 122, 13–19.

224, 24 f. *er lebt, er kämpft immer für „gleiche Rechte“...*] Vgl. NK KSA 6, 27, 25.

224, 31–225, 2 *Moral: jedes Wort im Munde eines „ersten Christen“ ist eine Lüge, jede Handlung, die er thut, eine Instinkt-Falschheit, — alle seine Werthe, alle seine Ziele sind schädlich, aber wen er hasst, was er hasst, das hat Werth... Der Christ, der Priester-Christ in Sonderheit, ist ein Kriterium für Werthe]* Die antichristliche Urgeschichte des Christentums hat also eine „Moral“, was ihren historiographischen Status problematisch macht: Weist antichristliche Geschichtsschreibung — ebenso wie die christliche für die Christen — erbaulichen Charakter auf, nur eben für antichristlich Gesinnte? Die antichristliche Geschichte des Christentums will belehren, und zwar nicht über reale Zusammenhänge, sondern über aristokratische Glaubenssätze. Mit 224, 34–225, 2 wird in ein positives Licht gerückt, was AC 24 bis 27 als „Entnaturalisierung“ der wahren Naturwerte gegeißelt hatten, nämlich das ganze späte, „priesterliche“ Judentum, gegen das die jungen Christen den Aufstand proben. Gewiss ist es nur relativ gut — gut im Vergleich zur Schlechtigkeit des Christentums, nicht aber im Vergleich zu den „von Natur“ Starken. N. kehrt die christliche Umkehrung um, durch die alles als böse erscheint, was nicht christlich ist. Damit steht der christliche Ausschließlichkeitsanspruch dem antichristlichen unvermittelbar gegenüber. Das Nichtchristliche ist den Christen „böse“, während es den Antichristen „gut“ und recht ist.

225, 2–10 *Habe ich noch zu sagen, dass im ganzen neuen Testament bloss eine einzige Figur vorkommt, die man ehren muss? Pilatus, der römische Statthalter. Einen Judenhandel ernst zu nehmen — dazu überredet er sich nicht. Ein Jude mehr oder weniger — was liegt daran?... Der vornehme Hohn eines Römers, vor dem ein unverschämter Missbrauch mit dem Wort „Wahrheit“ getrieben wird, hat das neue Testament mit dem einzigen Wort bereichert, das Werth hat, — das seine Kritik, seine Vernichtung selbst ist: „was ist Wahrheit!“...*] Vgl. NK KSA 6, 80, 3–7. Campioni 1995, 402 führt als Inspirationsquelle eine Passage bei Renan 1867, 413–418 an, deren Fazit lautet: „Le manque total de prosélytisme religieux et philosophique chez les Romains de cette époque leur faisait regar-

der le dévouement à la vérité comme une chimère. Ces débats les ennuyaient et leur paraissaient /418/ dénués de sens.“ (Ebd., 417 f. „Das absolute Fehlen eines religiösen und philosophischen Bekehrungseifers bei den Römern dieser Epoche ließ sie die Hingebung an die Wahrheit als ein Hirngespinnst ansehen. Diese Debatten langweilten sie und erschienen ihnen /418/ bar jeden Sinns.“) 1888 liest N. wohl auch (in) Anatole Frances *La vie littéraire* (vgl. NK KSA 6, 285, 25). Darin beginnt ein Essay über Jules Lemaître's „conte philosophique“ *Sérénus*, der von Unfähigkeit handelt, zu glauben, mit folgenden Worten: „Le temps est proche où Ponce-Pilate sera en grande estime pour avoir prononcé une parole qui pendant dix-huit siècles pesa lourdement sur sa mémoire. Jésus lui ayant dit: ‚Je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité; quiconque est de la vérité écoute ma voix‘, Pilate lui répondit: ‚Qu'est-ce que la vérité?‘ Aujourd'hui, les plus intelligents d'entre nous ne disent pas autre chose: ‚Qu'est-ce que la vérité?‘“ (France 1888, 9, vgl. Campioni 2001, 80 u. 2009, 101. „Die Zeit ist nahe, wo Pontius Pilatus große Wertschätzung erfahren wird, dafür dass er einen Satz gesagt hat, der während achtzehn Jahrhunderten schwer auf seiner Erinnerung lastete. Jesus habe ihm gesagt: ‚Ich bin in die Welt gekommen, um für die Wahrheit zu zeugen. Wer aus der Wahrheit ist, der höre meine Stimme‘, Pilatus antwortete ihm: ‚Was ist die Wahrheit?‘ Heute sagen die intelligentesten unter uns nichts anderes: ‚Was ist die Wahrheit?‘“)

Der Auftritt des vornehmen Statthalters in AC 46 lebt vor allem auch vom Gegensatz jüdisch/römisch. Das Maß der jüdisch-christlichen Korruption wird an einem Außenstehenden gespiegelt und erscheint deshalb umso krasser. „Es wird erzählt (daß) der berühmte Stifter des Christentums vor Pilatus sagte ‚ich bin die Wahrheit‘; die Antwort des Römers darauf ist Roms würdig: als die größte Urbanität aller Zeiten.“ (NL 1884, KSA 11, 25[338], 100) Es bleibt ferner zu vermerken, dass die Richterschaft von Pilatus in AC 46 ebensowenig erwähnt wird wie die Tatsache, dass Pilatus derjenige ist, der Jesus ans Kreuz nageln lässt. Nach Johannes 18, 14 sei es ja auch Kaiphas gewesen, „der den Juden geraten hatte, es sei gut, dass *ein* Mensch für das Volk stürbe“. In seinem letzten Brief, am 6. Januar 1889, schreibt N. an Burckhardt: „Ich habe Kaiphas in Ketten legen lassen“ (KSB 8, Nr. 1256, S. 579, Z. 62). Zu N. und Pilatus vgl. Sommer 2004.

47

225, 17 *Verbrechen am Leben...*] Vgl. NK KSA 6, 371, 24–26.

225, 17–19 *Wir leugnen Gott als Gott... Wenn man uns diesen Gott der Christen bewiese, wir würden ihn noch weniger zu glauben wissen.*] 225, 17 ist die

Umkehrung des christlichen Bekenntnisses, an Gott als Gott zu glauben — der christliche Gott erscheint in AC 47 demgegenüber als nichts- bzw. „erbarungswürdig“ (225, 15). In der Vorarbeit NL 1887/88, KSA 13, 11[122], 58, 9–20 (korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 144, 30–40, im Folgenden nur in der von N. überarbeiteten Fassung wiedergegeben) wird erläutert, warum „wir Gott als Gott leugnen“: „Es ist der Gipfel der psychologischen Verlogenheit des Menschen, sich ein Wesen als Anfang und ‚An-sich‘ (nach) seinem Winkel-Maßstab des ihm gerade gut, weise, mächtig, werthvoll Erscheinenden herauszurechnen — und dabei die ganze Ursächlichkeit, vermöge deren überhaupt irgendwelche Güte, irgendwelche Weisheit, irgendwelche Macht besteht und Werth hat, wegzudenken. Kurz, Elemente der spätesten und bedingtesten Herkunft als nicht entstanden, sondern als ‚an sich‘ zu setzen und womöglich gar als Ursache alles Entstehens überhaupt!...“ Hier steht die Lebensschädlichkeit des christlichen Gottes noch nicht als Dogma der antichristlichen Polemik im Zentrum (sie wird freilich gegen Ende der Notiz ebenfalls postuliert). Die Christen verkennen, so der Tenor, bei der Erfindung ihres Gottes dessen kontingente Genealogie.

225, 19 f. *deus, qualem Paulus creavit, dei negatio*] Lateinisch: „Gott, wie ihn Paulus erschaffen hat, ist die Verneinung Gottes“. Der von Paulus erschaffene Gott gilt N. als Verneinung eines Gottes, der stark, froh und gewalttätig agiert — eines Gottes, der das Leben der Starken, Frohen und Gewalttätigen lebenswert macht und es nicht herabsetzt.

225, 23–226, 5 *der „Weisheit der Welt“, will sagen der Wissenschaft, todtfeind sein, — sie wird alle Mittel gut heissen, mit denen die Zucht des Geistes, die Lauterkeit und Strenge in Gewissenssachen des Geistes, die vornehme Kühle und Freiheit des Geistes vergiftet, verleumdet, verrufen gemacht werden kann. Der „Glaube“ als Imperativ ist das Veto gegen die Wissenschaft, — in praxi die Lüge um jeden Preis... Paulus begriff, dass die Lüge — dass „der Glaube“ noth that; die Kirche begriff später wieder Paulus. — Jener „Gott“, den Paulus sich erfand, ein Gott, der „die Weisheit der Welt“ (im engern Sinn die beiden grossen Gegnerinnen alles Aberglaubens, Philologie und Medizin) „zu Schanden macht“, ist in Wahrheit nur der resolute Entschluss des Paulus selbst dazu: „Gott“ seinen eignen Willen zu nennen, thora, das ist urjüdisch.] In W II 8, 132 lautet dieser Passus: „gegen jeden geraden Weg, der zur Erkenntniß führt, gegen jede Zucht des Geistes, gegen jede Rechtschaffenheit und Lauterkeit in Dingen des Geistes einen Vernichtungskrieg auf Leben und Tod führen. Paulus begriff, daß das nöthig that: die Kirche begriff Paulus... Jener Gott, den Paulus sich erfand, der ‚die Weisheit der Welt‘ (unsere Wissenschaft, mit Verlaub gesagt —) zu Schanden macht, ist in Wahrheit bloß ein ‚frommer Wunsch‘ resoluter Ent-*

schluß dazu: wir, Paulus, wollen die Wissenschaft zu Schanden machen — ‚Gott‘ ist das Wort für Alles, was Paulus will...“ (KSA 14, 445) Der Passus 225, 32–226, 5 („Jener ‚Gott‘“ bis „urjüdisch“) lautet in W II 3, 145: „Ein Gott, der die ‚Weisheit der Welt zu Schanden‘ macht, ist, psychologisch zurecht gelegt, ein Gott, der eine entsetzliche Furcht vor der Erkenntniß hat“ (zitiert nach KGW IX 7, W II 3, 145, 8–10, vgl. KSA 14, 445). Die Bibelstelle, auf die hier angespielt wird, ist 1. Korinther 1, 27: „Sondern was thöricht ist vor der Welt, das hat Gott erwählet, daß er die Weisen zu Schanden mache; und was schwach ist vor der Welt, das hat Gott erwählet, daß er zu Schanden mache, was stark ist“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 198).

226, 3–5 *der resolute Entschluss des Paulus selbst dazu: „Gott“ seinen eigenen Willen zu nennen, thora, das ist urjüdisch.*] Das steht so weder in den Nachlassfragmenten noch bei Wellhausen. Immerhin heißt es im Wellhausenexzerpt NL 1887/88, KSA 13, 11[377], 171, 8–11 (korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 23, 38–42) nach Wellhausen 1883, 443: „Die Thora Jahves, ursprünglich wie all sein Thun ein Helfen, ein Rechtschaffen, Wegweisen, Lösen verwickelter Probleme wurde Inbegriff seiner Forderungen, von denen seine Beziehungen zu I(sra-el) abhieng [sic].“ Paulus identifiziert nun den Willen Gottes mit dem eigenen.

226, 6–8 *seine Feinde sind die guten Philologen und Ärzte alexandrinischer Schulung —, ihnen macht er den Krieg*] Mit der offenen Parteinahme für die alexandrinische Wissenschaft ist nicht die alexandrinische Spätkultur gemeint, die sich durch eine allegorische Textinterpretationstechnik auszeichnet und in Figuren wie Philo sowie Clemens und Origenes charakteristische Vertreter hat. In N.s Blick ist hier nach Benne 2005b, 39 f. die ältere alexandrinische Tradition (das Museion), die sich unter klassischen Philologen gerade mit einem Verzicht auf Allegorese sowie mit strenger Textkritik assoziiert und in Aristarchos von Samothrake (ca. 216–144 v. Chr.) einen typischen Vertreter hat. Allerdings ist nicht zu verkennen, dass sich beim frühen N. die Denunziation der „alexandrinischen Cultur“ als antidionysisch (vgl. z. B. GT 18, KSA 1, 116 f.) auch gegen diese ältere alexandrinische Schule richtet. Dort bleibt der „alexandrinische Mensch, der im Grunde Bibliothekar und Corrector ist und an Bücherstaub und Druckfehlern elend erblindet“, „doch der ewig Hungernde, der ‚Kritiker‘ ohne Lust und Kraft“ (ebd., 120). Nicht weniger scharf geht der abtrünnige Philologie-Professor in den siebziger Jahren mit jener Philologie ins Gericht, die bloß „Aufklärung“ und „alexandrinische Bildung“, nicht aber wahres „Hellenenthum“ im Sinn habe (NL 1875, KSA 8, 5[136], 75). Und das Christentum wird in dieser Zeit als „eine mit ausschweifender Gründlichkeit zu Ende gedachte und gehandelte Form des Alterthums“ gesehen: „Das Alexandrinische — die Richtung ist geblieben.“ (NL 1875, KSA 8, 10[10], 187) Seit

1881 stellt 226, 7 den ersten und einzigen nachweisbaren Gebrauch eines Ausdrucks aus dem Wortfeld „Alexandrinier, alexandrinisch“ dar. NL 1881, KSA 9, 10[D81], 431 steht im Zusammenhang mit N.s Interesse am frühchristlichen Theologen Justinus Martyr: „Der Kampf um die Deutung des alten Testaments: nach alexandrinischer Methode wurde es ganz als ein Buch christlicher Lehre gedeutet.“ N. war sich sehr wohl bewusst, dass die Gelehrsamkeit von Alexandrien das theologische Geschick des Christentums wesentlich mitgestaltet hat.

226, 6–8 unterstellt, Paulus habe von der offenbar vorallegorischen, historisch-kritischen Gelehrsamkeit Alexandriens so gute Kenntnisse gehabt, dass er sie als seine Feindin betrachten konnte. Zudem wird unterstellt, dass die Adressaten, die er von der Schädlichkeit der Weltweisheit überzeugen wolle, tatsächlich versucht gewesen seien, sich statt für den Glauben für die Wissenschaft zu entscheiden. N.s Gewährsmann für die behauptete Nähe des Paulus zur Stoa (vgl. NK 216, 23 f.), Weygoldt 1883, 211 betont demgegenüber gerade Pauli Nähe zum Hauptkennzeichen der ihm zeitgenössischen alexandrinischen Philologie und zur Allegorese: „Von Alexandria aus verbreitete sich die Allegorik in die jüdischen Schulen und bildete einen sehr wesentlichen Teil der rabbinischen Schriftgelehrsamkeit. Auch Paulus wurde in ihre Geheimnisse eingeführt und benützte sie später mit Vorliebe, um das Christentum aus dem alten Testamente zu erweisen.“ Renan 1899a, LIX wiederum hebt die Verwandtschaft des nichtpaulinischen Hebräerbriefs zur allegorischen alexandrinischen Exegese hervor, die sich von der paulinischen unterscheidet. Schließlich arbeitet Lippert 1882, 216–222 die Überformung des frühen Christentums durch die alexandrinische Allegorese im Stile Philos heraus.

226, 8–12 *In der That, man ist nicht Philolog und Arzt, ohne nicht zugleich auch Antichrist zu sein. Als Philolog schaut man nämlich hinter die „heiligen Bücher“, als Arzt hinter die physiologische Verkommenheit des typischen Christen. Der Arzt sagt „unheilbar“, der Philolog „Schwindel“...* Im Vergleich zum emphatischen Philologiebegriff des frühen N., der in dieser Disziplin eine stark konstruktive Kraft sah, fällt auf, wie desillusionierend und destruktiv Philologie und Medizin hier erscheinen. Ihnen wird das Geschäft der Vernichtung religiöser Gewissheiten übertragen, ohne dass sie dadurch in den Stand gesetzt wären, das durch den Verlust des Christentums allenfalls entstandene Sinndefizit zu decken. Die Medizin wird ausschließlich als pathologische Disziplin geschildert, die nicht zur Heilung beiträgt, sondern nur das Todesurteil spricht. Die Philologie ist rein historisch-kritisch, ohne dass sie – wie noch in N.s Basler Antrittsvorlesung *Homer und die klassische Philologie* von 1869 (vgl. Sommer 1997) – als berufene Vermittlerin der zeitlosen Wahrheiten die Gegen-

wart in eine fruchtbare Verbindung zur Vergangenheit brächte, aus der der Gegenwart Orientierung erwüchse. Vgl. NK KSA 6, 283, 17–21.

48

AC 48 kehrt mit einer heterodoxen Interpretation der Schöpfungs- und Sündenfallgeschichte in Genesis 2–3 nach den Kapiteln über das frühe Christentum zurück zum Alten Testament. Das verbindende Thema ist die Wissenschaftsfeindlichkeit, die sich im 1. Korintherbrief ebenso artikulieren soll wie im Schöpfungsbericht der Genesis. Sein ungeheures theologisches Gewicht hat der Sündenfall erst durch die Transformation in die Lehre von der Erbsünde erhalten, wie sie Paulus im Römerbrief ansatzweise entwickelt (Römer 5, 12–21) und wie sie Augustin ausformuliert. Entsprechend behandelt auch Lippert 1882, 62–66 die Anfangskapitel der Bibel in einem Abschnitt über das „System des Römerbriefes“. AC 48 hebt freilich auf die paulinische Interpretation des Sündenfalls nicht eigens ab, vielleicht, weil N. vornehmlich den 1. Korinther- und nicht den Römerbrief im Blick hat.

Die Angst vor der Wissenschaft wird als eine Konstante des „priesterlichen“ Glaubens und Handelns dargestellt, die sich sowohl an Paulus als auch an der Genesis erhärten lässt. Die polemische Nacherzählung von Genesis 2, 5 bis 3, 24 in AC 48 stützt sich auf die in NL 1887, KSA 12, 9[72], 373 f. (KGW IX 6, W II 1, 89, 30–42–90) kompilierten Erläuterungen bei Wellhausen 1883, 310–336 zur jehovistischen Paradieserzählung, die im Unterschied zur Schöpfungsgeschichte des Priestercodex – die in Genesis 1–2, 4 überliefert ist – die Emanzipation des Menschen nicht als positiv und begrüßenswert deutet. AC 48 unterschlägt, dass es im ersten Buch der Bibel zwei verschiedene Versionen des Schöpfungsberichtes gibt (auch Lippert 1882, 62 betont das), und erweckt den Anschein, als ob die jehovistische Version die „priesterliche“ sei. Zur Wellhausen-Rezeption in AC 48 siehe auch Ahlstdorf 1990, 180–183 u. Hartwich 1996, 194.

226, 14f. *Hat man eigentlich die berühmte Geschichte verstanden, die am Anfang der Bibel steht*] Genau genommen steht die von N. interpretierte Geschichte Genesis 2, 5–3, 24 nicht „am Anfang der Bibel“; nicht mit ihr „beginnt“ das „Priester-Buch par excellence“ (226, 17). Nach Wellhausen 1883, 321 beginnt die Bibel in Genesis 1 vielmehr mit „aufgeklärten Vorstellungen über die Natur“ und „dem ‚geläuterten‘ Gottesbegriff“. Wellhausen zufolge „fühlt sich“ im Priestercodex der Mensch „gottverwandt und frei, als Herr der Natur“; „die Sünde, als erklärende und ausrottbare Wurzel des Verderbens, steht im Gegensatz zu dem dumpfen unabwendbaren Verhängniss“ (ebd., 332, vgl. Ahlstdorf 1990, 183). Würde AC 48 im Geiste jener Philologie, die in AC 47

hochgehalten wird, mit dem quellenkritischen Befund etwas sorgfältiger verfahren, könnten unmöglich die ersten Kapitel der Genesis, ja die Bibel insgesamt in ein einheitliches ideologisches Raster gezwängt werden. Mit der Neuerzählung der Schöpfungs- und Sündenfallgeschichte sollen nicht intrikate Probleme der alttestamentlichen Exegese auf Grundlage der Wellhausenschen Quellenscheidung erörtert, sondern vielmehr die psychische Disposition und die Machtintentionen aller „priesterlich“ Gesinnten im jüdisch-christlichen Kulturkreis entlarvt werden.

226, 15 f. *Höllenangst Gottes vor der Wissenschaft*] In WA Nachschrift wird auch Wagner ein „Todhass auf die Erkenntniss!“ (KSA 6, 43, 34) attestiert — und zwar dem späten Wagner, der mit dem *Parsifal* die christliche Erlösungslehre adaptiert hatte.

226, 17–19 *Dies Priester-Buch par excellence beginnt, wie billig, mit der grossen inneren Schwierigkeit des Priesters: er hat nur Eine grosse Gefahr, folglich hat „Gott“ nur Eine grosse Gefahr.*] Bei Wellhausen 1883, 316 hat sich N. markiert, das „gegenwärtige öde Erdenlos ist das eigentliche Problem der [sc. jehovistischen] Erzählung. Es wird empfunden als klaffender Widerspruch gegen unsere wahre Bestimmung, es kann nicht das Ursprüngliche sein.“ Bei N. hingegen ist es eigentlich der Priester, vorgeblich aber Gott, der ein Problem hat, sich nämlich der Anmaßungen seiner eigenen Geschöpfe zu erwehren. Dieser Gott erinnert stark an den Zeus in Goethes *Prometheus* — ein Gott, der seine Privilegien eifersüchtig hütet und jedes unerlaubte Trachten grausam ahndet. Goethes Gedicht hat in GT N.s Bild der Prometheusgestalt bei Aischylos mitbestimmt (vgl. GT 9, KSA 1, 67 f. u. Reibnitz 1992, 240 f.).

226, 20–22 *Der alte Gott, ganz „Geist“, ganz Hohe(r)priester, ganz Vollkommenheit, lustwandelt in seinem Garten: nur dass er sich langweilt.*] Vgl. Wellhausen 1883, 321: „Gewiss war ferner das Paradies ursprünglich *nicht* für den Menschen gepflanzt, sondern *es war die Wohnung der Gottheit selbst*. Spuren davon sind noch erkennbar. Jahve fährt hier nicht vom Himmel hernieder, sondern *lustwandelt* Abends im Garten als ob er da zu Hause wäre“ (Kursiviertes von N. unterstrichen). Vom Lustwandeln Gottes weiß Genesis 3, 8 erst nach dem Sündenfall und nicht schon vor der Erschaffung des Menschen zu berichten. Auch Lippert 1882, 63 resümiert dies: „Er pflanzt einen Garten an einer ganz bestimmten Stelle der Erde, in dem er nachmals ‚bei der Kühle des Tages‘ zu lustwandeln pflegt (c. 3, V. 8); in diesen Garten setzt dieser Gott ganz in der lokalisierenden Auffassung der kindlichsten Zeit seinen Lehm Menschen, damit er ihn bebaue und hüte (c. 2, v. 15) ganz entsprechend einem Patriarchen, dessen Ahnengeist von seinen Unterthanen, die für jenen arbeiteten, verehrt wurde.“

226, 22 *Gegen die Langeweile kämpfen Götter selbst vergebens.*] Vgl. Friedrich Schiller: *Die Jungfrau von Orléans*, 3. Aufzug, 6. Auftritt: „Mit der Dummheit kämpfen Götter selbst vergebens.“ Talbot fährt dort fort: „Dem Narrenkönig gehört die Welt“. Im Gedicht *Ecce homo!* aus Karl Bleibtreus *Lyrischem Tagebuch*, das N. besessen hat (NPB 144), heißt es: „Als Gott, auf daß er sich von Langeweile erlöse, / Auf diese Erde warf das Gute und das Böse, / Da fand ich weiter nichts als meinen Theil der Sorgen.“ (Bleibtreu 1885, 60).

226, 24 *Aber siehe da, auch der Mensch langweilt sich.*] In der Vorarbeit NL 1887, KSA 12, 9[72] (KGW IX 6, W II 1, 89, 30–42–90) ist die universelle Langeweile, die Gott und Mensch im Paradies gleichermaßen gepeinigt haben soll, ebensowenig Thema wie bei Wellhausen 1883. Es heißt in NL 1887, KSA 12, 9[72], 373, 30–33 (korrigiert nach KGW IX 6, W II 1, 90, 29–34) nur, Gott schaffe dem Menschen „Thiere, dann das Weib, damit er [...] Gesellschaft hat[...], – damit er Unterhaltung hat (damit er nicht auf schlechte Gedanken kommt[,]) auf(‘)s Denken, auf’s Erkennen“. Mit dem Rekurs auf die Langeweile kann N. den Schöpfungsakt ebenso wie die Handlungsdynamik gleichsam psychologisch erklären.

Zu AC 48 findet sich in Søren Kierkegaards *Enten-Eller* (1843) eine bemerkenswerte Parallele: „Die Götter langweilten sich, darum schufen sie die Menschen. Adam langweilte sich, weil er allein war, darum wurde Eva erschaffen. Von dem Augenblick an kam die Langeweile in die Welt und wuchs an Grösse in genauem Verhältniß zu dem Wachstum der Volksmenge. Adam langweilte sich allein, dann langweilten Adam und Eva sich gemeinsam, dann langweilten Adam und Eva und Kain und Abel sich *en famille*, dann nahm die Volksmenge in der Welt zu und die Völker langweilten sich *en masse*.“ (Kierkegaard 1988, 1, 332) Kierkegaard wendet den Verdacht, alles sei der Langeweile entsprungen, noch konsequenter als N. auf die Geschichte des Menschen an, wie sie das Buch Genesis erzählt; es trübt kein weiteres Handlungsmotiv, nämlich die „Höllenangst“ Gottes oder der Erkenntniswille des Menschen das Verhältnis beider. Dafür fällt bei Kierkegaard der Sündenfall hier ganz weg, so dass die Langeweile steter und einziger Antrieb des Handelns bleibt.

Man hat wiederholt darauf hingewiesen, dass N., nachdem er durch Georg Brandes’ Brief vom 11. 01. 1888 auf Kierkegaard aufmerksam gemacht worden war (KGB III 6, Nr. 512, S. 143 f.) und diesem versprochen hatte, sich „mit dem psychologischen Problem Kierkegaard zu beschäftigen“ (19. 02. 1888, KSB 8, Nr. 997, S. 259, Z. 13 f.), dann doch nicht dazu gekommen sei, Kierkegaard im Original zu lesen (z. B. Janz 1978, 2, 585 f.; Löwith 1987a, 97; zum Thema N./Kierkegaard vgl. auch Hyde 2010, Kellenberger 1997 u. Bonifazi 1953). Das mag zutreffen, aber Brobjer 2003c hat nachgewiesen, dass N. über sekundäre Quellen, namentlich Höffding, Martensen und Brandes sehr wohl mit Kierkegaard

in Berührung gekommen ist. Auffällig ist die Motivparallelität der Langeweile Gottes in AC und in *Entweder — Oder*, zumal in N.s Vorarbeit von 1887 der Gedanke ja noch fehlt. Eine erste deutsche Übersetzung von Kierkegaards Werk ist 1885 erschienen; in Brandes' eigenem Buch über Kierkegaard, das der Verfasser im Brief an N. „in psychologischer Hinsicht entschieden“ als „das feinste“ charakterisiert, „was ich veröffentlicht habe“ (KGB III 6, Nr. 512, S. 144), ist ausführlich von *Entweder — Oder* die Rede und auch der Langeweile gedacht, von der der Ästhetiker A alle Menschen angesteckt sieht (Brandes 1879, 50, vgl. auch Brandes 1887a, 79). Aber die oben wiedergegebene Passage selbst wird anscheinend nicht zitiert. Bei N.s Lektüren spielt auch im *Journal* der Brüder Goncourt und bei Schopenhauer Langeweile — allerdings nicht diejenige Gottes — eine wichtige Rolle.

226, 26–29 *er schuf alsbald noch andre Thiere. Erster Fehlgriff Gottes: der Mensch fand die Thiere nicht unterhaltend, — er herrschte über sie, er wollte nicht einmal „Thier“ sein. — Folglich schuf Gott das Weib.*] Vgl. Wellhausen 1883, 322: „Er pflanzt und wässert den Garten, er formt den Menschen und haucht ihm den Atem in die Nase, er baut das Weib aus des Mannes Rippe, nachdem er vorher in dem Streben ihm Gesellschaft zu verschaffen nicht das Rechte getroffen: die Tiere sind lebendige Zeugen seiner mislungenen [sic] Experimente. Auch sonst verfährt er wie ein Mensch.“ (Kursiviertes von N. unterstrichen.) Ähnlich distanziert lässt sich auch Lippert 1882, 63 vernehmen: „dann erst schuf dieser Gott, wieder mit seinen Fingern aus Erde sie bildend, allerlei Thiere und zwar zu dem Zwecke, dass sein Feldhüter unter diesen sich eine Hülfe aussuche, wie etwa der Schäfer den Hund gebraucht und der Ackerer den Ochsen vor den Pflug spannt. Aber ganz der tiefsten Culturstufe entsprechend wusste dieser Colone mit all den Thieren nichts anzufangen; er wünschte sich vielmehr jenes Geschöpf, das wirklich auf der tiefsten Culturstufe als Pflugbespannung dient — ein Weib. Daraufhin erst musste sein Grundherr unter allerlei chirurgischen Veranstaltungen aus ihm selbst — zweifellos angeleitet durch die Redensart ‚aus den Lenden‘ — ein solches hinzu schaffen.“

226, 32–227, 4 *„Das Weib ist seinem Wesen nach Schlange, Heva“ — das weiss jeder Priester; „vom Weib kommt jedes Unheil in der Welt“ — das weiss ebenfalls jeder Priester. „Folglich kommt von ihm auch die Wissenschaft“... Erst durch das Weib lernte der Mensch vom Baume der Erkenntniss kosten.*] Vgl. Wellhausen 1883, 324, Fn. 1 (von N. am Rand markiert, von ihm Unterstrichenes hier kursiviert): „Darnach sieht es nicht aus, dass der Mensch und das Weib an der Spitze der Genealogie des Menschengeschlechtes stehen; man sollte an dieser Stelle viel eher die (nach ursprünglichem semitischen Glauben keines-

wegs widergöttliche) *Schlange* vermuten, wie im Chronicon Edessenum und in der abessynischen Sage, und vielleicht hat sich davon in dem Namen der *Heva* eine Spur erhalten, wie Nöldeke meint: sicher ist, dass dieser Name bei Philo (de agric. Noe § 21) und im Midrasch Rabba zu Gen. 3, 20 als *Schlange* gedeutet wird.“ (Siehe auch Wellhausen 1887, 217 und NL 1887/88, KSA 13, 11[289], 112 = KGW IX 7, W II 3, 88, 18–20; zur Identifikation von Gott und Schlange vgl. EH JGB 2, KSA 6, 351, 23–27.) AC 48 setzt nun die Gleichung von Weib und Schlange in der „priesterlichen“ Logik als selbstverständlich voraus, ungeachtet des unsichereren historischen Befundes. Wesentlich ist in dieser Logik die Kontamination Schlange-Weib-Erkenntnis-Wissenschaft-Sünde, die laut der hier unternommenen Deutung von Genesis 3 zu deren Tabuisierung geführt habe. Nicht zu vergessen ist die Zweideutigkeit des Wortes „erkennen“ in Luthers Bibelübersetzung: Erkennen bedeutet nicht nur, sich Wissen aneignen, sondern — nach Genesis 4, 1 — ebenso Geschlechtsverkehr vollziehen.

227, 6 f. *er hatte sich einen Rivalen geschaffen, die Wissenschaft macht gottgleich*] Bei Pascal 1865, 2, 247 hat sich N. folgende Passage am Rand mit Bleistift doppelt angestrichen: „Eritis sicut dii, scientes bonum et malum. Jedermann macht sich zu Gott, wenn er urtheilt: diess ist gut oder schlecht, und wenn er sich über irgend ein Ereigniss zu sehr freut oder betrübt.“

227, 9–12 *Moral: die Wissenschaft ist das Verbotene an sich, — sie allein ist verboten. Die Wissenschaft ist die erste Sünde, der Keim aller Sünde, die Erbsünde. Dies allein ist Moral. — „Du sollst nicht erkennen“*] N. findet dieses Motiv eines prinzipiellen Frage- und Wissenschaftsverbots auch in Richard Wagners *Lohengrin*, vgl. NK KSA 6, 17, 31–34. Wellhausen 1883, 317 befand, der jehovistische Erzähler rede „nicht von *relativem* sondern von *absolutem Verbot der Erkenntnis*; er meint *sie stehe* nur Gott zu, und wenn der Mensch die Hand danach ausstrecke, so überschreite er seine Schranken und *wolle werden wie Gott*“ (Kursiviertes von N. unterstrichen). Es gehe dabei nicht so sehr um moralische, sondern um „allgemeine Erkenntnis, das Klugwerden, wie es hinterdrein genannt wird. Das ist's, was nach des Verfassers Meinung über die Schranken unserer Natur hinausgeht: das Geheimnis der Dinge, das Geheimnis der Welt zu ergründen, Gott gleichsam in die Karten zu gucken, wie er es bei seinem lebendigen Wirken anfängt, um es etwa ihm abzusehen und nachzumachen. Denn Wissen ist der alten Welt zugleich auch Können, keine blossе Metaphysik.“ (Ebd., 317; von N. mehrfach markiert) N. setzt die Übertretung des Erkenntnisverbotes nach Wellhausen als Ursünde an, die erklärt, weshalb der Mensch aus dem Paradies vertrieben worden sei. Es entsteht bei ihm der Eindruck, als ob dieses Verbot in der Intention des Jehovisten auch nach dem Verlust des Paradieses nach wie vor gültig sei — als ob die „Priester“ als

Sachwalter der Religion es nach wie vor darauf angelegt hätten, alle Erkenntnis zu unterbinden. Bei Wellhausen 1883, 23 liest sich das viel differenzierter: „Der Hauptpunkt, worin der Gegensatz [sc. zwischen Jehovist und Priestercodex] zusammenläuft und sich zuspitzt, ist folgender. In Gen. 2. 3 ist es dem Menschen eigentlich verboten, den Schleier der Dinge abzuheben und die Welt, repräsentiert im Baume des Wissens, zu erkennen; in Gen. 1 ist dies die ihm von Anfang an gestellte Aufgabe, zu herrschen über die ganze Erde: Herrschaft und Wissen bedeutet gleichviel, bedeutet Civilisation.“

227, 32f. *es hilft Nichts, man muss ihn ersäufen!*“...] Nämlich in der Sintflut, vgl. Genesis 6–9. Die beiden Versionen dieser Geschichte analysiert Wellhausen 1883, 326–336.

49

228, 4f. *der gesunde Begriff von Ursache und Wirkung*] Vgl. GD Die vier grossen Irrthümer 1–6, KSA 6, 88–95.

228, 5–7 *Aber die Wissenschaft gedeiht im Ganzen nur unter glücklichen Verhältnissen, — man muss Zeit, man muss Geist überflüssig haben, um zu „erkennen“...*] Nach Aristoteles: *Metaphysik* I 2, 982b ist die Voraussetzung einer zweckfreien Wissenschaft das zum Leben Notwendige. Unter den Vorgaben von AC erscheint diese Voraussetzung freilich problematisch, da Wissenschaft hier offensichtlich eine praktisch-emanzipatorische Funktion hat (vgl. z. B. AC 47 u. 48, KSA 6, 225–227) und also durchaus auch aus der Not und nicht notwendig aus dem Überfluss geboren sein könnte.

228, 8–11 *„Folglich muss man den Menschen unglücklich machen“, — dies war zu jeder Zeit die Logik des Priesters. — Man erräth bereits, was, dieser Logik gemäss, damit erst in die Welt gekommen ist: — die „Sünde“...*] In GD Die vier grossen Irrthümer 6, KSA 6, 94, 7–10 gilt Sünde als eine imaginäre Ursache, die erfunden wurde, um ein Unwohlbefinden zu erklären. In AC 49 wird in der Sünde hingegen nur ein Instrument in den Händen der Priester gesehen, die Menschen von der Wissenschaft abzubringen, während sie in GD Die „Verbesserer“ der Menschheit 2 als Mittel erscheint, die Starken, namentlich die Germanen gefügig zu machen, vgl. NK KSA 6, 99, 17–32.

228, 11–13 *Der Schuld- und Strafbegriff, die ganze „sittliche Weltordnung“ ist erfunden gegen die Wissenschaft*] Vgl. NK 194, 8–11 und GD Die vier grossen Irrthümer 7, KSA 6, 96, 7–9. Historisch ist diese Behauptung auch nach N.s eigenen, früheren Überlegungen nicht unproblematisch, suggeriert sie doch,

es habe vor der moralischen Weltinterpretation einen moralisch unbefangenen, wissenschaftlichen Blick auf die Welt gegeben. Folgt man N.s eigener früher Interpretation der Vorsokratiker, wird man feststellen, dass bereits „der erste philosophische Schriftsteller der Alten“ (PHG 4, KSA 1, 818, 1 f.), nämlich Anaximander sich darauf verstand, „alles Werden wie eine strafwürdige Emancipation vom ewigen Sein anzusehn, als ein Unrecht, das mit dem Untergange zu büßen ist“ (ebd., 819, 5–7, vgl. NK KSA 6, 96, 32–97, 5). Mit der Deutung des Kosmos in Kategorien von Schuld und Sühne zeigt sich bei Anaximander genauso wenig wie bei den Tragödiendichtern ein physikalistisches Verständnis der natürlichen Zusammenhänge, das nach AC offensichtlich erst von den „Priestern“ verunstaltet worden ist, aber irgendwie schon davor bestanden haben muss. Die antichristliche Konstruktion einer „vorpriesterlichen“ Frühzeit, in der alles in Ordnung, aber nichts schon in „sittlicher Weltordnung“ gewesen sei, bleibt eine bloße *petitio principii*. Darüber täuscht auch die grelle Rhetorik von „Parasiten-Attentat“ (228, 27) bis hin zum „grösste[n] Verbrechen an der Menschheit“ (228, 34) nicht hinweg.

228, 16 f. *er soll überhaupt gar nicht sehn: er soll leiden... Und er soll so leiden, dass er jeder Zeit den Priester nöthig hat.*] Vgl. Feuerbach 1904, 126: „die Christen heiligten das Leiden“ u. ebd., 129: „Leiden ist das höchste Gebot des Christentums — die Geschichte des Christentums selbst die Leidensgeschichte der Menschheit.“

228, 18–24 *Der Schuld- und Strafbegriff, eingerechnet die Lehre von der „Gnade“, von der „Erlösung“, von der „Vergebung“ — Lügen durch und durch und ohne jede psychologische Realität — sind erfunden, um den Ursachen-Sinn des Menschen zu zerstören: sie sind das Attentat gegen den Begriff Ursache und Wirkung!*] Vgl. z. B. GD Die vier grossen Irrthümer 5, KSA 6, 93, 30 und NL 1888, KSA 13, 16[84], 515.

228, 21–229, 1 *sind erfunden, um den Ursachen-Sinn des Menschen zu zerstören: sie sind das Attentat gegen den Begriff Ursache und Wirkung! — Und nicht ein Attentat mit der Faust, mit dem Messer, mit der Ehrlichkeit in Hass und Liebe! Sondern aus den feigsten, listigsten, niedrigsten Instinkten heraus! Ein Priester-Attentat! Ein Parasiten-Attentat! Ein Vampirismus bleicher unterirdischer Blutsauger!... Wenn die natürlichen Folgen einer That nicht mehr „natürlich“ sind, sondern durch Begriffs-Gespenster des Aberglaubens, durch „Gott“, durch „Geister“, durch „Seelen“ bewirkt gedacht werden, als bloss „moralische“ Konsequenzen, als Lohn, Strafe, Wink, Erziehungsmittel, so ist die Voraussetzung zur Erkenntniss zerstört, — so hat man das grösste Verbrechen an der Menschheit begangen*] In W II 8, 130 lautet der Passus: „verdirt ein für alle Mal den Ursachen-Sinn des Menschen. Wenn die natürlichen Folgen einer

That nicht mehr ‚natürlich‘ sind, sondern Lohn oder Strafe verbergen eine jenseitig waltende Macht, so ist die Voraussetzung zum Erkennen zerstört. Mit dem Begriff ‚Lohn und Strafe‘ ist die Wissenschaft abgeschafft“ (KSA 14, 445).

228, 27f. *Ein Vampyrismus bleicher unterirdischer Blutsauger!* Der Vampirismus-Vorwurf an die Adresse des Christentums kehrt in AC 58, KSA 6, 245, 30 f. und in AC 59, KSA 6, 248, 25–27 wieder. In FW 372, KSA 3, 624, 9 f. waren hingegen die „alten Philosophen“ des Vampirismus verdächtig gewesen, während MA II WS 83, KSA 2, 590, 6–9 beschreibt, wie die „Sinnlichkeit“ beim Christen, der sie abtöten will, vampirisch fortlebt. Schon früh erwägt N. den vampirischen Charakter von Wissenschaft, vgl. ZB 1, KSA 1, 670, 20–22 u. NL 1880, KSA 9, 6[313], 278, ferner MA I 260, KSA 2, 214, 19. EH Warum ich ein Schicksal bin 8, KSA 6, 373, 25 konstatiert schließlich schlicht: „Moral als Vampyrismus...“

Die Anwendung der Vampir-Metapher auf das Christentum konnte N. in Renans *Marc-Aurèle et la fin du monde antique* finden, wo ebenfalls wie in AC 58 und 59 das Römische Reich Opfer der vampirischen Attacken wird: „Ainsi, à mesure que l’empire baisse, le christianisme s’élève. Durant le III^e siècle, le christianisme suce comme un vampire la société antique, soutire toutes ses forces et amène cet épuisement général contre lequel luttent vainement les empereurs patriotes. Le christianisme n’a pas besoin d’attaquer de vive force; il n’a qu’à se renfermer dans ses églises. Il se venge en ne servant pas l’État, car il détient presque à lui seul des principes sans lesquels l’État ne saurait prospérer.“ (Renan 1882, 589. „So fällt das Reich im gleichen Maße wie das Christentum sich erhebt. Während des 3. Jahrhunderts saugt das Christentum die antike Gesellschaft aus wie ein Vampir, es entzieht ihr ihre gesamte Kraft und führt zu dieser allgemeinen Entnervung, gegen die die patriotischen Kaiser vergeblich ankämpfen. Das Christentum braucht nicht mit ganzen Kräften anzugreifen; es reicht, wenn es sich in seinen Kirchen einschließt. Es rächt sich, indem es dem Staat nicht dient, denn es verfügt fast alleine über die Prinzipien, ohne die der Staat nicht gedeihen könnte.“)

Dass die Christen Blutsauger seien, ist ein Vorwurf, den bereits Kaiser Julianus II. in *Contra Galileos* gegen die Christen erhoben hatte. N.s Freund Overbeck hatte sich die fragliche Stelle wie folgt notiert: „Kaiser *Julian* meint die Xsten [sc. Christen] hätten es in Hinsicht auf die Juden wie die Blutigel gemacht, welche das schlechte Blut in sich saugen und das reine zurücklassen. (contra Christian. p. 198sq. ed. Neumann. Lips. 1880.). Sie hätten also gerade das Schlechteste davon an sich genommen.“ (Overbeck 1995, 4, 215).

Der Ausdruck „Blutsauger“ ist schon bei Luther ein gängiges Schimpfwort, das im späten 19. Jahrhundert eine spezifisch antisemitische Färbung

bekommt, vgl. die Stellennachweise bei Cobet 1973, 193. Heine 1861a, 135 benutzt die Metapher im Zusammenhang mit der romantischen Wiederbelebung des Mittelalters: „Die heiligen Vampyre des Mittelalters haben uns so viel Lebensblut ausgesaugt.“

228, 34–229, 1 *an der Menschheit begangen*] Im Druckmanuskript korrigiert aus: „in die Welt gebracht, die Erfindung der Sünde“ (KSA 14, 446).

50

Die „Psychologie des ‚Glaubens‘, der ‚Gläubigen‘“ (229, 7 f.) reicht bis AC 55 (vgl. KSA 6, 237, 21 f.), ist eine pathographische Bestandsaufnahme der christlichen Fühl-, Denk- und Handlungsweisen und richtet sich explizit auch an die „Gläubigen“ selbst (229, 8 f.), die bislang als Adressaten von AC nicht in Frage zu kommen schienen. Der agitatorisch-antichristliche Zweck einer allgemein raumgreifenden Umwertung aller Werte ist nur dann zu erreichen, wenn sich auch die „Gläubigen“ dazu bereitfinden. Die programmatische Esoterik der Eingangspassagen von AC, die Schrift richte sich nur an die „Wenigsten“ (AC Vorwort, KSA 6, 167, 2), tritt damit zugunsten einer breiteren Wirkungsabsicht in den Hintergrund: „Meine Stimme erreicht auch die Harthörigen.“ (229, 12 f.)

229, 7 f. *eine Psychologie des „Glaubens“*] In W II 8, 125 heißt es stattdessen: „Kritik des ‚Glaubens‘“ (KSA 14, 446). Das Wort „Psychologie“ in 229, 7 stellt eine Verbindung zum Vorangegangenen her, die gleichzeitig auf die Fortsetzung verweist: Nach der „Psychologie des Erlösers“, der Psychologie der Urgemeinde, der Apostel und des Paulus, schließlich nach der „Psychologie des Priesters“ verspricht eine „Psychologie des Glaubens“ die Summe aus dem Bisherigen.

229, 11 *Abzeichen von *décadence**] In W II 8, 126 heißt es stattdessen: „Zeichen von Kranksein“ (KSA 14, 446).

229, 13 *erreicht*] Korrigiert im Druckmanuskript aus: „heilt“ (KSA 14, 446).

229, 15 *„den Beweis der Kraft“*] Vgl. NK 204, 29 f., NK KSA 6, 57, 6 sowie NK KSA 6, 93, 12 f. Die Zusammenstellung von „Beweis der Kraft“ und „Beweis der ‚Lust‘“ (230, 3 f.) findet sich bereits in MA I 120 (KSA 2, 120). Zur Interpretation ausführlich Sommer 2000a, 478–488; unter dem Titel „Berufungsinstanz“ eine kritische Gegenlektüre von AC 50 zu diesem Thema in Theodor W. Adornos *Minima Moralia* (Adorno 1980, 4, 107, Nr. 61). Moralgenealogisch wird der „Beweis der Kraft“ in NL 1888, KSA 13, 15[46], 441 untersucht.

229, 16 *Der Glaube macht selig*] Vgl. Markus 16, 16. Die Überzeugung, dass der Glaube selig mache, ist eine Grundlehre besonders der lutheranischen Theologie (*sola fide*), die sich dabei etwa auf Römer 3, 26–31 beruft. N. benutzt den Spruch auch bei seiner Umarbeitung von FW 370 in NW Wir Antipoden, KSA 6, 426, 14 f.

229, 18 f. *die Seligkeit an die Bedingung des „Glaubens“ geknüpft*] In W II 8, 126 heißt es stattdessen: „als Wirkung des Glaubens“ (KSA 14, 446).

229, 27 f. *Dies „folglich“ wäre das absurdum selbst als Criterium der Wahrheit.*] Dem altkirchlichen Schriftsteller Tertullian hat man das Bekenntnis zugeschrieben: *credo quia absurdum*, „ich glaube, weil es absurd ist“. N. geht darauf in M Vorrede 3 u. 4, KSA 3, 15, 13 u. 15, 30 f. sowie in M 417, KSA 3, 256 ein.

229, 31–230, 3 *wäre Seligkeit, — technischer geredet, Lust jemals ein Beweis der Wahrheit? So wenig, dass es beinahe den Gegenbeweis, jedenfalls den höchsten Argwohn gegen „Wahrheit“ abgibt, wenn Lustempfindungen über die Frage „was ist wahr“ mitreden.*] Vgl. NK 177, 24–28. In AC 11 wird Lust gegen Kant und den „Theologen-Instinkt“ gerade als „Beweis, eine rechte Handlung zu sein“ (177, 26), bemüht, während die Argumentation gegen das nun unverhofft als lustfreundlich dargestellte Christentum in AC 50 kontradiktorisch verläuft. In die Definition von Seligkeit hat beispielsweise Augustinus (*De civitate Dei* XIX 13) das Moment der *fruitio dei*, des Gottesgenusses eingeschrieben. N. reduziert bei seiner Umschreibung der Seligkeit als „Lust“ den Genuss auf eine Verfassung, der es letztlich egal bleibt, was ihr Gegenstand ist: Hauptsache, dass es dauernde und ungeschmälerte Lust bereitet. Mag man N.s Vorgehen auch reduktionistisch finden, so lässt sich doch von christlichen Jenseitsvorstellungen kaum das zentrale Moment der Lust abziehen. Die als Äquivalent der Seligkeit eingeführte Lust ist ein positives Gefühl der Erfüllung von Bedürfnissen, das nach christlicher Überzeugung ewig anhält. Nach orthodoxer Ansicht ist Lust freilich allenfalls eine Begleiterscheinung der in der Seligkeit erreichten Wiederherstellung des wahren Menschen.

N.s Identifikation von Seligkeit und Lust ist auch terminologisch ein Affront, da bekanntlich christliche Theologie vielfach Geschmack daran fand, die „Lust“ zu verdammen und diejenige am Göttlichen allenfalls als Freude oder als Genuss (Gottes) zu beschreiben. Paulus tut sich in der Verdächtigung der ἡδονή und der ἐπιθυμία als weltlich und gottfern hervor, vgl. 2. Timotheus 3, 4; Römer 7, 7 f.; Galater 5, 24 u. 1. Thessalonicher 4, 5. Χαρά, Freude ist hingegen in den Evangelien, namentlich bei Lukas (z. B. 10, 20; 13, 17; 15, 5–7) eine gottgefällige Empfindung.

230, 3–9 *Der Beweis der „Lust“ ist ein Beweis für „Lust“, — nichts mehr; woher um Alles in der Welt stünde es fest, dass gerade wahre Urtheile mehr Vergnü-*

gen machten als falsche, und, gemäss einer prästabilierten Harmonie, angenehme Gefühle mit Nothwendigkeit hinter sich drein zögen? — Die Erfahrung aller strengen, aller tief gearteten Geister lehrt das Umgekehrte.] Im Vergleich zu den Stellen zum Beweis der Kraft / der Lust in GD (bes. GD Die vier grossen Irrthümer 5, KSA 6, 93, 12f.), die eine starke Nähe zu der etwa bei Féré 1887, 64 propagierten Gleichsetzung von Kraft und Lustempfinden verraten, wird in AC 50 scheinbar ganz im Sinne der philosophischen Tradition die Ebene einer Wahrheit eingezogen, die von Kraft und Lust entweder ganz unberührt bleiben soll oder sogar — im Sinne tragischer Erkenntnis — als extrem lustabträglich erscheint. Zu N.s Argumentation und ihren Defiziten im einzelnen Sommer 2000a, 478–488.

In MA I 517, KSA 2, 323 hat N. bestritten, dass es „zwischen der Förderung der Wahrheit und dem Wohle der Menschheit“ eine „prästabilierte Harmonie“ gebe. Dies ist neben GT 21, KSA 1, 137, 27 die einzige Stelle in den von N. selbst publizierten Werken, wo er Leibniz' Begriff der „prästabilierten Harmonie“ aufgreift. Bei Leibniz meint der Begriff, dass Gott sowohl die Beziehungen zwischen Leib und Seele als auch zwischen den Einzeldingen von Beginn an in zweck- und gesetzmässiger Parallelität festgesetzt hat, ohne dass etwa zwischen Leib und Seele ein direktes Kausalverhältnis bestünde. N.s Gebrauch der Wendung verzichtet auf diesen metaphysischen Kontext.

230, 8–17 *Die Erfahrung aller strengen, aller tief gearteten Geister lehrt das Umgekehrte. Man hat jeden Schritt breit Wahrheit sich abringen müssen, man hat fast Alles dagegen preisgeben müssen, woran sonst das Herz, woran unsre Liebe, unser Vertrauen zum Leben hängt. Es bedarf Grösse der Seele dazu: der Dienst der Wahrheit ist der härteste Dienst. — Was heisst denn rechtschaffen sein in geistigen Dingen? Dass man streng gegen sein Herz ist, dass man die „schönen Gefühle“ verachtet, dass man sich aus jedem Ja und Nein ein Gewissen macht! — — — Der]* In W II 8, 125 f. lautet der Passus: „Die Erfahrung jedes strengen, jedes tief gearteten Geistes ist die umgekehrte: er hat jeden Schritt breit Wahrheit sich abringen müssen, er hat Alles dagegen preisgeben müssen, Ruhe, Sicherheit, Frieden, Vertrauen, — er hat sein Gewissen darin, sich nicht durch ‚schöne Gefühle‘ überreden zu lassen... Die Lust schmeichelt, die Lust betrügt — der“ (KSA 14, 446). Wagner und der mit ihm assoziierte Idealismus stützen sich nach WA 6, KSA 6, 25, 33 gerade auf das „schöne Gefühl“, was N. wiederum als Beweis für ihren verderblichen Einfluss wertet.

230, 12 f. *Es bedarf Grösse der Seele dazu: der Dienst]* Korrigiert im Druckmanuskript aus: „Es bedarf Grösse der Seele, den Anblick der Wahrheit auch nur auszuhalten“ (KSA 14, 446).

51

230, 19 f. *dass Seligkeit aus einer fixen Idee noch nicht eine wahre Idee macht*] Die Verbindung von fixer Idee und Irrsinn stellt MA I 161, KSA 2, 151, 17 her (vgl. MA II WS 230, KSA 2, 657; FW 3, KSA 3, 374, 19), während M 68, KSA 3, 65 Paulus die „fixe Idee“ der Erfüllung des Gesetzes bescheinigt und N. in GM I 2, KSA 5, 260, 18–20 das moderne Vorurteil, „moralisch“ und „unegoistisch“ für deckungsgleich zu halten, als „fixe Idee“ betrachtet. In GM II 22, KSA 5, 332, 28 f. sinnt er schließlich darüber nach, wie sich der unter schlechtem Gewissen Leidende den Ausweg aus dem „Labyrinth von ‚fixen Ideen‘“ selbst verbaut.

Der Ausdruck „fixe Idee“ kursiert im späteren 19. Jahrhundert weithin; über die Handlungsfolgen psychopathologisch fixer Ideen hat sich N. etwa bei Baumann 1879, 73 belesen. Meyer 1885–1892, 6, 320 resümiert knapp: „*Fixe Idee*, im weiteren Sinn eine solche Vorstellung, welche in der Seele habituell geworden ist; im engern Sinne nennt man fixe Ideen (fixer Wahn) habituell gewordene Irrtümer oder Selbsttäuschungen (Illusionen, Halluzinationen), die es nicht mehr zu ungetrübtem Erkennen, Fühlen, Wollen kommen lassen.“ Auch die von N. 1888 begeistert gelesene Tragödie *Fadren* von August Strindberg bemüht die „fixe Idee“ als das, was man dem Protagonisten einreden will, um ihn schließlich tatsächlich in den Wahnsinn zu treiben (Strindberg o. J., 18 u. 49).

230, 20–22 *dass der Glaube keine Berge versetzt, wohl aber Berge hinsetzt, wo es keine giebt*] Um die christliche Horizontverengung zu illustrieren, wird Matthäus 17, 20 transponiert, wonach der Glaube Berge versetzt.

230, 25 f. *Das Christenthum hat die Krankheit nöthig*] Die Assoziation von Krankheit und Religion findet sich in den positivistisch inspirierten Lektüren N.s häufiger. Bei Roberty 1887, 264 hat er die folgende Passage gelesen: „on verra clairement que la théologie pure et le mysticisme métaphysique n'ont jamais été que des perversions pathologiques d'une tendance légitime et féconde de l'esprit vers l'unité de la conception des phénomènes“ („man wird deutlich sehen, dass die reine Theologie und der metaphysische Mystizismus niemals mehr als krankhafte Persionen eines berechtigten und fruchtbaren Strebens des Geistes hin zu einer Einheit in der Auffassung der Erscheinungen waren“). Ebd., 274 fährt er fort (von N. mit Randanstreichungen und zwei „gut“ markiert, von ihm Kursiviertes unterstrichen, die Seite ist faksimiliert in NPB 502): „La religion a beau être une *maladie*, une monstruosité, mais qui nous dit que l'organisme social, dans les conditions où il se trouve, peut se passer de monstruosités et de maladies? Et ceux qui considèrent la *décadence religieuse*, quand elle est produite par quelque cause externe, comme le signe d'une

dégénérescence sociale, n'ont-ils pas jusqu'à un certain point raison?" („Die Religion mag zwar eine *Krankheit* sein, eine Abscheulichkeit, aber wer sagt uns, dass der soziale Organismus im Zustand, in dem er sich befindet, ohne Abscheulichkeiten und Krankheiten auskommen kann? Und jene, die die *religiöse Dekadenz*, wenn sie aus irgendeiner äußeren Ursache hervorgeht, als *Zeichen einer sozialen Degenerescenz* sehen, haben sie nicht bis zu einem gewissen Punkt damit recht?“)

230, 26 f. *ungefähr wie das Griechenthum einen Überschuss von Gesundheit nöthig hat*] Vgl. z. B. GD Was ich den Alten verdanke 4–5, KSA 6, 158–160.

230, 27 f. *die eigentliche Hinterabsicht*] In W II 8, 121 steht stattdessen: „der sichere Weg“ (KSA 14, 446).

230, 29 f. *Und die Kirche selbst — ist sie nicht das katholische Irrenhaus als letztes Ideal? — Die Erde überhaupt als Irrenhaus?*] Vgl. NK 210, 2. Schon Corvin 1847, 122 hatte bemerkt: „Meine Behauptung klingt lächerlich; allein lehrt nicht die Erfahrung, daß der Glaube eine Art epidemischen Wahnsinns ist“.

230, 31–231, 7 *Der religiöse Mensch, wie ihn die Kirche will, ist ein typischer décadent; der Zeitpunkt, wo eine religiöse Krisis über ein Volk Herr wird, ist jedes Mal durch Nerven-Epidemien gekennzeichnet; die „innere Welt“ des religiösen Menschen sieht der „inneren Welt“ der Überreizten und Erschöpften zum Verwechseln ähnlich; die „höchsten“ Zustände, welche das Christenthum als Werth aller Werthe über der Menschheit aufgehängt hat, sind epileptoide Formen, — die Kirche hat nur Verrückte oder grosse Betrüger in majorem dei honorem heilig gesprochen...*] Die hier vorgetragenen Überlegungen, die sich auf GM III 21, KSA 5, 391 f. u. JGB 47, KSA 5, 67–69 zurückbeziehen, entwickeln Gedanken fort, die N. einerseits bei Galton 1883, 66–68 (vgl. NL 1884, KSA 11, 25[33], 20), andererseits bei Féré 1887 u. 1888 sowie Guyau 1887 gefunden hat. Guyau 1887, 180 spricht im Zusammenhang mit religiös-ekstatischen Zuständen von „*ivresse nerveuse*“; Galton betont insbesondere, wie religiöse Führer ein Interesse daran haben, bei ihren Gläubigen krankhafte Zustände hervorzurufen: „On the other hand, the great teachers of all creeds have made seclusion a prominent religious exercise. In short, by enforcing celibacy, fasting, and solitude, they have done their best towards making men mad, and they have always largely succeeded in inducing morbid mental conditions among their followers.“ (Galton 1883, 68) Féré 1888, 146 behandelt das „*milieu morbide*“. Vgl. NK 188, 19–22 und Haase 1989, 642 f.

230, 31 f. *Der religiöse Mensch, wie ihn die Kirche will, ist ein typischer décadent*] Vgl. NL 1888, KSA 13, 14[181], 365 (korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 28,

26 u. 29, 9–20): „Der religiöse Mensch als Typus der *décadence* / die religiösen Zustände in ihrer Verwandtschaft mit dem Irrsinn, mit der Neurasthenie / der Zeitpunkt, wo die religiöse Krisis ein Volk ergreift — historisch — / die Phantasie des religiösen Menschen als die Phantasie des Entnervten und Überreizten / die ‚moralische Nervosität‘ des Christen.“ Im selben Zusammenhang hatte N. frei nach Féré „Religion als *décadence*“ beschrieben, den „Schlaf als Folge jeder Erschöpfung, die Erschöpfung als Folge jeder übermäßigen Reizung“ (NL 1888, KSA 13, 14[171], 357 = KGW IX 8, W II 5, 39–42, hier ohne durchgestrichene Passagen wiedergegeben; vgl. auch 14[68], 252 = KGW IX 8, W II 5, 146–147 u. Féré 1887, 121, dazu Cancik / Cancik-Lindemaier 1991, 32). Nach diesem „Schlaf“ trachteten, heißt es dort weiter, alle pessimistischen Religionen. Allerdings ist der *décadence*-Begriff in N.s Notizen nicht so strikt negativ gefasst wie in der antichristlichen Denunziation des Christentums als Dekadenzreligion.

Ins selbe thematische Feld gehört NL 1888, KSA 13, 14[75], 255 f. (korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 143, 14–22 u. 34–38): „Begriff ‚*décadence*‘ [sic] / Der Abfall, Verfall, Ausschluß ist nichts, was an sich zu verurtheilen wäre: er ist eine nothwendige Consequenz des Lebens, des Wachstums an Leben. Die Erscheinung der *décadence* ist so nothwendig, wie irgend ein Aufgang und Vorwärts des Lebens: man kann sie nicht abschaffen.“ (In der von N. überarbeiteten Fassung derselben Passage ist der letzte Satz abgeändert in: „man hat es nicht in der Hand sie abzuschaffen“). Es handelt sich um eine Paraphrase nach Féré 1887, 124 f. Féré selber ist weit davon entfernt, die Welt durch seine physiologischen Analysen bessern zu wollen. Auch der antichristliche Arzt sagt angesichts des Christentums: „unheilbar“ (AC 47, KSA 6, 226, 12) und macht keine Anstalten, diejenigen zu heilen, deren Niedergang natürlich und unaufhaltsam sein soll. Mit der Natürlichkeit der christlichen Dekadenz sich abzufinden ist er auf der andern Seite trotzdem nicht bereit.

231, 6 *epileptoide Formen*] In W II 8, 121 heißt es stattdessen: „jedem Irrenarzt bekannt“ (KSA 14, 446).

231, 7 *in maiorem dei honorem*] Lateinisch: „zur höheren Ehre Gottes“.

231, 7–12 *Ich habe mir einmal erlaubt, den ganzen christlichen Buss- und Erlösungstraining (den man heute am besten in England studirt) als eine methodisch erzeugte folie circulaire zu bezeichnen, wie billig, auf einem bereits dazu vorbereiteten, das heisst gründlich morbiden Boden.*] Tatsächlich hatte N. den von Féré stammenden Begriff der „folie circulaire“ in seinen bis AC erschienenen Werken nie verwendet; er kommt hingegen in EH Warum ich ein Schicksal bin 8, KSA 6, 374, 10–12 noch einmal vor: „Statt der Gesundheit das ‚Heil der Seele‘ — will sagen eine folie circulaire zwischen Busskrampf und Erlösungs-

Hysterie!“ Nachlassnotate, wovon das eine eine direkte Féré-Paraphrase ist, intonieren das Thema: „Die religiöse Monomanie erscheint gewöhnlich in der Form der folie circulaire, mit zwei contradictor(ischen) Zuständen, dem der Depression und dem der Tonicität(„) Féré p 123.“ (NL 1888, KSA 13, 14[172], 358, korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 34, 56–60, vgl. NL 1888, KSA 13, 14[181], 365 = KGW IX 8, W II 5, 29, 9–20) Die Stelle lautet: „Dans l’excitation maniaque et la manie, au contraire, qui se caractérisent par l’exubérance des idées, exubérance telle qu’elle arrive à l’incohérence, le visage est vultueux et excité, le regard est d’une mobilité extrême, de même que le geste; la force musculaire est plutôt augmentée malgré la multiplicité des mouvements qui n’amènent la fatigue qu’au bout d’un temps souvent fort long. La sensibilité est en général exaltée et on observe une résistance très considérable aux excitations ordinairement douloureuses. Dans les accès, la respiration et la circulation sont accélérées, les sécrétions sudorale, salivaire, etc., sont augmentées. Ce sont là des faits d’observation vulgaire sur lesquels il n’est pas besoin d’insister. Cette corrélation entre l’état somatique et l’état psychique est surtout saisissante chez les individus atteints de formes atténuées de folie circulaire et /123/ qui sont sujets à des périodes alternantes de dépression et d’excitation.“ (Féré 1887, 122 f. „Hingegen ist in der manischen Erregung und der Manie, die durch Überschwänglichkeit der Gedanken charakterisiert sind — eine Überschwänglichkeit bis zur Zusammenhangslosigkeit —, das Gesicht hochrot und erregt, der Blick von einer extremen Beweglichkeit, ebenso in der Gestik; die Muskelkraft ist eher erhöht trotz einer Vielzahl von Bewegungen, die die Müdigkeit nur für einen oftmals sehr langen Zeitraum verlagern. Die Empfindung ist allgemein exaltiert und man beobachtet einen bemerkenswerten Widerstand gegenüber normalerweise schmerzhaften Reizungen. Bei den Körperöffnungen sind die Atmung und der Kreislauf, die Schweiß- und Speichelproduktion etc. erhöht. Dies sind Fakten einer einfachen Beobachtung, bei denen zu verweilen nicht nötig ist. Diese Korrelation zwischen somatischem und psychischem Zustand ist vor allem bemerkenswert bei Individuen, die an einer milden Form von zirkulärem Wahnsinn und /123/ unter abwechselnden Perioden von Depression und Erregung leiden.“) Die nähere Symptombeschreibung bei Féré und in NL 1888, KSA 13, 14[172] (KGW IX 8, W II 5, 34, 56–60) macht deutlich, um welche Pole dieser Wahnsinn kreist; auch die *Ecce homo*-Stelle führt es näher aus, indem sie den Zustand der Zerknirschung demjenigen der Ekstase gegenüberstellt.

AC 51 verschweigt hingegen, um was sich der religiöse Wahnsinn dreht, ebenso inwiefern das zeitgenössische England ein idealer Schauplatz für das „Buss- und Erlösungstraining“ sein soll. In GM III 22 war immerhin einmal die Heilsarmee explizit als englische religiöse Bewegung ins Treffen geführt wor-

den, freilich nicht im Hinblick auf besonders pathologische Frömmigkeitspraktiken, sondern als Kämpferin „gegen Shakespeare und andre ‚Heiden‘“ (KSA 5, 393, 17 f.). Oder sollte man bei der religiösen „folie“ Englands an den Puseyismus, die Methodisten und die Quäker denken? N. hatte zu diesem Thema Leckys *Entstehungsgeschichte und Charakteristik des Methodismus* studiert, wovon manches in M 77, KSA 2, 74–76 und M 325, KSA 2, 231 f. eingeflossen ist. Später hat N. wohl auch Hillebrands Aufsatz *Über das religiöse Leben in England* zur Kenntnis genommen (in Hillebrand 1885, 245–309). Wenn GM III 17, KSA 5, 379, 23 von den „sportsmen der ‚Heiligkeit‘“ spricht, verwahrt er sich hier noch dagegen, „eine solche Absicht auf Aushungerung der Leiblichkeit und der Begierde unter die Irrsinnssymptome zu rechnen“ (379, 31–33). Unter dem Eindruck der Féré-Lektüre tut AC 51 genau dies. Moderater klang es noch in NL 1888, KSA 13, 14[181], 365, 11–16 (korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 29, 22–31): „Wir haben jetzt die Aufgabe, das schwierige und nicht nur uns zweideutige Phänomen des Christenthums darzustellen. / Das ganze christliche Buß- und Erlösungs-training kann aufgefaßt (werden) als eine will kürlich [sic] erzeugte folie circulaire: wie billig nur in bereits prädestinirten (nämlich morbid angelegten) Individuen erzeugbar.“ Hier ist die „folie circulaire“ noch eine, durch das „kann“ ausdrücklich als Hypothese ausgewiesene Möglichkeit, gewisse religiöse Praktiken zu erklären — in der Schlussfassung wird sie unversehens zur autoritativ verkündigten Gewissheit.

231, 12 *morbiden Boden*] Das Bild des „morbiden Bodens“ findet sich nur in N.s Spätwerk: WA Epilog, KSA 6, 50, 22; GD Steifzüge eines Unzeitgemässen 35, KSA 6, 134, 7; NL 1887, KSA 12, 10[96], 511 (KGW IX 6, W II 2, 71) u. NL 1888, KSA 13, 14[113], 291 (KGW IX 8, W II 5, 107, 22–76).

231, 12–14 *Es steht Niemandem frei, Christ zu werden: man wird nicht zum Christenthum „bekehrt“, — man muss krank genug dazu sein...*] Die „religiöse Krisis“ (230, 32) und der christliche Glaube stellen damit ein Symptom des physiologischen Niedergangs, der Dekadenz dar. Die materialistischen Prämissen nach AC 14, KSA 6, 181, 1–5 legen ohnehin einen solchen Schluss nahe; der Mensch ist eine seelenlose Maschine, der „Geist“ ein Zufall, ja selber schon bedenkliches Indiz für ein von seinem Weg abgeirrtes Tier. Unter diesen Voraussetzungen hört man aber zu verstehen auf, weshalb sich AC auf eine polemische Widerlegung und Zurückweisung des Christenthums konzentriert, wenn das eigentliche Problem die physische Dekadenz ist, gegen die sich mit Worten vermutlich nichts ausrichten lässt.

231, 15 *und auch zur Verachtung*] Im Druckmanuskript korrigiert aus: „und zum Glück“ (KSA 14, 446).

231, 31–232, 6 *Es ist nicht, wie man glaubt, die Corruption des Alterthums selbst, des vornehmen Alterthums, was das Christenthum ermöglichte: man kann dem gelehrten Idiotismus, der auch heute noch so Etwas aufrecht erhält, nicht hart genug widersprechen. In der Zeit, wo die kranken, verdorbenen Tschandala-Schichten im ganzen imperium sich christianisirten, war gerade der Gegentypus, die Vornehmheit, in ihrer schönsten und reifsten Gestalt vorhanden. Die grosse Zahl wurde Herr; der Demokratismus der christlichen Instinkte siegte...*] Um das Christenthum delegitimieren zu können, gilt es als allein schuldig am Untergang der antiken Welt. Folglich muss die spätantik-heidnische Welt im hellen Glanz der starken Individuen erscheinen; der „Gegentypus“ zum Christen muss sich gerade in der kritischen Zeit der ersten nachchristlichen Jahrhunderte besonders gut ausgeprägt haben. An wen N. dabei denkt, bleibt offen. Jedenfalls ist das archaische Griechentum, aus dessen Perspektive N. seit GT alle spätere hellenische und römische Zivilisation unter Dekadenverdacht stellt, zugunsten einer Aufwertung des kaiserzeitlichen Römertums als Ideal suspendiert (vgl. AC 58, KSA 6, 245–247, NK KSA 6, 141, 5–14 u. Holzer 2008a und 2008b, ferner Valadier 1974, 363–368).

Selbst Edward Gibbon, der in seiner *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* das Christenthum zu einem Hauptverantwortlichen für den Untergang der Alten Welt ernannte, verweigerte sich einer gänzlich monokausalen Sicht. N., der Gibbons Autobiographie in deutscher Übersetzung, nicht aber sein historiographisches Hauptwerk besessen hat, wird mit den Grundzügen der christentumskritischen Sicht dieses ungemein einflussreichen Buchs vertraut gewesen sein. Und er gibt schon in UB II 10, KSA 1, 325 zu erkennen, dass Gibbon keineswegs ausschließlich das Christenthum für das Ende des Römischen Reiches verantwortlich macht. Bei allem Spott über den fatalen Effekt des Christenthums auf die heidnische Antike findet sich bei Gibbon keine renaissancistische Hochschätzung des spätrömischen Kraftmenschen. Zum Wort „Demokratismus“ siehe NK KSA 6, 107, 30–108, 2.

232, 1–3 *In der Zeit, wo die kranken, verdorbenen Tschandala-Schichten im ganzen imperium sich christianisirten*] Vgl. NK KSA 6, 101, 28–102, 5.

232, 13–15 *„Was schwach ist vor der Welt, was thöricht ist vor der Welt, das Unedle und Verachtete vor der Welt hat Gott erwählet“*] 1. Korinther 1, 27.

232, 15–20 *das war die Formel, in hoc signo siegte die décadence. — Gott am Kreuze — versteht man immer noch die furchtbare Hintergedanklichkeit dieses Symbols nicht? — Alles, was leidet, Alles, was am Kreuze hängt, ist göttlich... Wir Alle hängen am Kreuze, folglich sind wir göttlich... Wir allein sind göttlich...*] Die von Paulus gegebene „Formel“ korrespondiert mit dem Zeichen

des Kreuzes (oder, historisch wohl korrekter, des Christogramms), das Kaiser Konstantin I. an der Milvischen Brücke im Jahr 312 mit der Prophezeiung *in hoc signo vinces* („in diesem Zeichen wirst du siegen“) als Vision erschienen sein soll (Laktanz: *De mortibus persecutorum* 44, 5; Eusebius: *Vita Constantini* I 28, vgl. auch M 96, KSA 3, 87 und eine Parodie der Prophezeiung WA Nachschrift, KSA 6, 45, 1). Das von Paulus beschworene „Ärgernis des Kreuzes“ (Galater 5, 11) soll wieder als das gesehen werden, was es für die Zeitgenossen des Urchristentums gewesen ist: eine Torheit. Bei Lecky 1873, 1, 149 vermerkt N. mit doppelter Anstreichung am Rand (kursiviert sind seine Unterstreichungen), das „Zeichen des Kreuzes“ sei „vielleicht das früheste“ der magischen Importe vom Heiden- ins Christentum gewesen: „Es wurde nicht einfach als Erkennungsform, oder heilige Erinnerung, oder auch nur als Zeichen der Verehrung, sondern als eine *Waffe von wunderthätiger Kraft* angenommen“.

Das Kreuz als Symbol des Leidens bietet nach AC 51 für all jene Zu-kurz-Gekommenen, aus denen sich die christlichen Gemeinden rekrutieren, ein Identifikationspotential. Mit der Kreuzigung Christi und der Prävalenz des Kreuzsymbolen findet eine Apotheose des Leidens statt. Das Kreuzsymbol steht für die Existenzbedingungen, unter denen die Christen wie alle Menschen leben. Freilich muss daraus nicht unbedingt folgen, dass alle Leidenden göttlich seien, aber dass — die Auferstehung Christi als Faktum einmal angenommen — allen Leidenden die Erlösung verheißen ist, ja zusteht. Da dieser Anspruch aber erst nach dem Tod eingelöst wird, lässt sich alles Leiden rechtfertigen, ohne dass man versuchen müsste, es zu verringern oder abzuschaffen.

232, 22f. *das Christenthum war bisher das grösste Unglück der Menschheit* Ähnlich lässt sich auch Bruno Bauer in seinem Werk *Das entdeckte Christenthum* (1840) vernehmen: „Die vollendete Religion ist das vollendete Unglück der Welt.“ (Bauer 1927, 95, dazu Benz 1956, 113) Aus N.s moralkritischer Perspektive wäre freilich zu fragen, warum die „Menschheit“ in irgendeiner Weise auf Glück Anspruch haben sollte. Bemerkungen wie 232, 22f. sind ein Beleg für die Moralisierung der Rhetorik, auf die N. in seiner antichristlichen Polemik angewiesen zu bleiben scheint. Man kann dies auch als Subversion des Christentums mit Hilfe der von ihm selbst verwendeten Mittel verstehen.

52

232, 27f. *alles Idiotischen*] Korrigiert im Druckmanuskript aus: „aller Idioten“ (KSA 14, 446).

232, 28 f. *es spricht den Fluch aus gegen den „Geist“, gegen die superbia des gesunden Geistes*] Die Kontamination von Gesundheit und Geist in AC 52 steht in einer gewissen Spannung zu AC 14, KSA 6, 180 f., wo Geist „als Symptom einer relativen Unvollkommenheit“ (181, 2 f.) galt. Tut das Christentum mit seinem Kampf gegen den „Geist“ nicht genau das, was in der anthropologischen Grundlegung am Anfang von AC verlangt worden ist, nämlich den „Geist“ nicht als Zweck, sondern als Mittel anzusehen? In AC 52 lässt sich wiederum die antichristliche Umkehrlogik beobachten: Die *superbia*, der Hochmut des Geistes stellt für den Christen eine Todsünde dar, also müssen bei N. Geist und Hochmut gut, wahr und schön sein, ungeachtet des Umstandes, dass die damit erkaufte Apotheose des Geistes mit früher Gesagtem kaum vereinbar scheint.

233, 2 *Der Zweifel bereits ist eine Sünde...*] Luther 1853, 256 ist noch schärfer: „Zweifel ist Sünde und ewiger Tod.“

233, 5–9 *man hat die hysterischen Frauenzimmer, andererseits rhachitisch angelegte Kinder darauf hin zu beobachten, wie regelmässig Falschheit aus Instinkt, Lust zu lügen, um zu lügen, Unfähigkeit zu geraden Blicken und Schritten der Ausdruck von *décadence* ist*] Die Hysterie ist eines der großen Modethemen der Zeit, vgl. NK KSA 6, 22, 26–30; 94, 5–7 und 117, 30–32. Wiederum stützen einschlägige Lektüren N.s Behauptung: „les hystériques manquent absolument de franchise: elles sont toutes plus ou moins menteuses; moins peut-être pour faire un mensonge intéressé que pour en forger d’inutiles. Elles ont l’amour du mensonge ou plutôt de la tromperie. [...] /267/ [...] Le médecin qui examine des hystériques doit songer sans cesse qu’elles veulent le tromper, lui cacher la vérité, et lui montrer des choses qui n’existent pas, aussi bien que lui dissimuler celles qui existent. Les enfans sont dans ce cas, et c’est une grosse erreur de les croire pourvus d’une sincérité native. Personne n’est moins sincère qu’un enfant; à cet âge, on ment effrontément et pour le plaisir de mentir. Chez les races inférieures, rebut de l’humanité, et qui par leur infériorité se rapprochent des enfans et des hystériques, on retrouve cette même tendance à la tromperie.“ (Richet 1884, 266 f. „[D]en Hysterikerinnen fehlt es absolut an Offenheit: sie sind alle mehr oder weniger Lügnerinnen; sie lügen jedoch weniger, um ihre Interessen zu verfolgen, sondern um unnötige Lügen zu produzieren. Sie haben eine Liebe zur Lüge oder eher zur Täuschung. [...] /267/ [...] Der Mediziner, der die Hysterikerinnen untersucht, muss immer daran denken, dass sie ihn täuschen wollen, ihm die Wahrheit kaschieren und ihm Dinge zeigen wollen, die nicht existieren, genauso wie sie die Dinge vertuschen wollen, die existieren. Bei den Kindern ist es dasselbe, und es ist ein großer Irrtum, ihnen wegen einer angeborenen Ehrlichkeit zu glauben. Niemand ist weniger ehrlich als ein Kind; in diesem Alter lügt man unverfroren und aus

Freude am Lügen. Bei den inferioren Rassen, dem Abschaum der Menschheit, die sich durch ihre Inferiorität den Kindern und den Hysterischen annähern, findet man dieselbe Tendenz zur Täuschung.“ In NL 1888, KSA 13, 16[89], 517 wird der Künstler des Hysterismus verdächtigt und daran erinnert, dass der Hysteriker aus Lust lüge (vgl. auch Richet 1884, 277 mit Lesespur N.s).

In dem von N. benutzten *Compendium der praktischen Medicin* werden bei der Behandlung der Rachitis keine psychischen Folgen thematisiert (Kunze 1881, 604–608). Cancik / Cancik-Lindemaier 1988, 122, Anm. 70 merken an, N. habe mit dem Begriff „rhachitisch“ „offenbar keine sachgemäße Vorstellung“ verbunden. Vgl. zur Rachitis NK KSA 6, 69, 14 f.

233, 10 *Priester beiderlei Geschlechts*] Vgl. NK 174, 31–175, 3.

233, 14 f. *Die Unfreiheit zur Lüge — daran errathe ich jeden vorherbestimmten Theologen.*] Vgl. NK KSA 6, 64, 9–12.

233, 16 f. *Ein andres Abzeichen des Theologen ist sein Unvermögen zur Philologie.*] Den Gegensatz von Philologie und Theologie hat N. schon in M 84, KSA 3, 79 aufweisen wollen. Seine Applikation philologischer Methode auf religiöse Texte untersucht Figl 1984, 231–253.

233, 17–24 *Unter Philologie soll hier, in einem sehr allgemeinen Sinne, die Kunst, gut zu lesen, verstanden werden, — Thatsachen ablesen können, ohne sie durch Interpretation zu fälschen, ohne im Verlangen nach Verständniss die Vorsicht, die Geduld, die Feinheit zu verlieren. Philologie als Ephexis in der Interpretation: handle es sich nun um Bücher, um Zeitungs-Neuigkeiten, um Schicksale oder Wetter-Thatsachen, — nicht zu reden vom „Heil der Seele“]* Vgl. JGB 47, KSA 5, 69, 8 und ausführlich Benne 2005b. Eine Vorstufe zu AC 52, NL 1888, KSA 13, 14[60], 246 (korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 154, 16–22–155, 28–38) bringt das theologische „Unvermögen zur Philologie“ in direkten Zusammenhang mit dem „Gl(aube)[n], der sich auf heilige Bücher beruft“. Wie allgemein der in 233, 17–24 propagierte Philologiebegriff ist, erhellt auch aus zeitgleichen Nachlassstellen, welche die Selbst- und Fremdinterpretation körperlicher Zustände als Aufgabe der Philologie propagieren, vgl. NL 1888, KSA 13, 15[90], 460: „Die ‚innere Erfahrung‘ tritt uns ins Bewußtsein, erst nachdem sie eine Sprache gefunden hat, die das Individuum versteht ... d. h. eine Übersetzung eines Zustandes in ihm bekanntere Zustände — / ‚verstehen‘ das heißt naiv bloß: etwas Neues ausdrücken können in der Sprache von etwas Altem, Bekanntem / z. B. ‚ich befinde mich schlecht‘ — ein solches Urtheil setzt eine große und späte Neutralität des Beobachtenden voraus —: der naive Mensch sagt immer: das und das macht, daß ich mich schlecht befinde — er wird über sein Schlechtbefinden erst klar, wenn er einen Grund

sieht, sich schlecht zu befinden... / Das nenne ich den Mangel an Philologie: einen Text als Text ablesen können, ohne eine Interpretation dazwischen zu mengen, ist die späteste Form der ‚inneren Erfahrung‘, – vielleicht eine kaum mögliche...“ Der Körper wird hier also als ein Text gesehen, der zu (falscher) Interpretation verleitet.

In AC 52 wird Philologie keineswegs bloß auf mündliche oder schriftliche Sprachäußerungen bezogen, sondern in eine allgemeine Deutungsfertigkeit verwandelt, deren Gegenstandsbereich keine prinzipiellen Schranken kennt. Die Metapher des Lesens wird auf das menschliche Weltverhältnis überhaupt ausgeweitet: Alle Versuche, sich irgendwie in der Welt zurechtzufinden, gehören ins Feld der Philologie als der „Kunst, gut zu lesen“. Diese fröhliche neue Wissenschaft der Philologie droht freilich die Involvierung des Lesers zu ignorieren. Sie reflektiert nicht, dass das Subjekt ein Teil jener Welt ist, die sie auslegt, und es ihr kaum als neutraler Beobachter begegnet. Existieren denn Tatsachen unabhängig von dem, der sie zu Tatsachen erklärt? Philologie nach AC 52 ist keine Deutungskompetenz mehr, denn wenn sich die Tatsachen tatsächlich ganz einfach ablesen ließen, ist „Interpretation“, ist Auslegung, eben Deutung nicht mehr gefragt.

Das Notat NL 1886/87, KSA 12, 7[60], 315 hatte gegen den „Positivismus“ eingewandt: „gerade Thatsachen giebt es nicht, nur Interpretationen. Wir können kein Factum ‚an sich‘ feststellen: vielleicht ist es ein Unsinn, so etwas zu wollen. [...] Unsre Bedürfnisse sind es, die die Welt auslegen: unsre Triebe und deren Für und Wider.“ (Vgl. Simon 1986, 66) Nach AC 52 scheinen „Thatsachen“ hingegen eher für sich bestehende, irgendwie substantiell sedimentierte Entitäten zu sein. Die Pointe an der Exposition der wahren Philologie besteht darin, dass *Der Antichrist* das exakte Gegenteil dessen tut, was hier vom Philologen verlangt wird: AC liefert keinen neuen Text der abendländischen Geschichte, sondern eine neue Interpretation, die es mit den hier beschworenen „Thatsachen“ stets dann nicht mehr genau nimmt, wenn sie nicht ins vorgefasste Geschichtsbild passen. Im „Verlangen nach Verständniss“ verliert die antichristliche Version der Geschichte gerade „die Vorsicht, die Geduld, die Feinheit“, zu der sie so dringend geraten haben will.

233, 22 *Ephexis in der Interpretation*] Vgl. auch NK KSA 6, 108, 26–29. Das Adjektiv ἐφεκτικός bedeutet „mit seinem Urteil zurückhaltend, unentschieden, zweifelnd“; die pyrrhonischen Skeptiker in der Antike wurden als Ephektiker bezeichnet (Diogenes Laertius: *De Vitis* IX 69; Aulus Gellius: *Noctes Atticae* XI 5, 6; Sextus Empiricus: *Grundriss der pyrrhonische Skepsis* I 7 und II 9 f., vgl. GM III 9, KSA 5, 357 u. GM III 24, KSA 5, 398). Das dazu gehörende Substantiv ist aber nicht ἐφεξις sondern ἐποχή (vgl. dagegen Berry 2011, 131). In der von N. 1888 rege gebrauchten und gelobten Skeptiker-Monographie von Victor Bro-

chard (1887) taucht ἔφεξις als Synonym für ἐποχή nicht auf, so häufig er auch auf die Ephektiker zu sprechen kommt. In dem von N. benutzten Griechischwörterbuch bedeutet ἔφεξις „Vorgeben“, „Vorwand“ (Passow 1847, 1/2, 1280; vgl. Aristophanes: *Die Wespen* 388). E. A. Sophocles verweist in seinem *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Period* immerhin darauf, dass in der frühbyzantinischen Zeit ἔφεξις im Sinne der pyrrhoneischen ἐποχή verwendet worden sei (die Belegstelle ist Gregor von Nazianz: *Oratio XXXII: De moderatione in disputando*, MPG 36, 201C; Sophocles 1888, 547). N. ist diese Nebenbedeutung von ἔφεξις bekannt gewesen; er hat sie schon in NL 1885, KSA 11, 35[29], 521 f. (KGW IX 4, W I 3, 117) verwendet.

233, 24–29 *Die Art, wie ein Theolog, gleichgültig ob in Berlin oder in Rom, ein „Schriftwort“ auslegt oder ein Erlebniss, einen Sieg des vaterländischen Heers zum Beispiel unter der höheren Beleuchtung der Psalmen Davids, ist immer dergestalt kühn, dass ein Philolog dabei an allen Wänden emporläuft.*] Die theologische Exegese der „Schrift“ und der Welt lässt es an den grundlegendsten Prinzipien der Billigkeit und der Redlichkeit mangeln. 233, 24–29 verwahrt sich gegen die politisch-theologische Interpretation historischer Ereignisse. Dies hatten N. und sein Freund Overbeck in ihrer Kritik am kaiserzeitlichen Deutschland und seinen ideologischen Befestigungen schon Anfang der siebziger Jahre getan (vgl. z. B. Sommer 1997, 100). Interessant ist die Abweisung der politischen Theologie nach der Art der preußischen Hofprediger deshalb, weil AC selber so etwas wie eine politische Antitheologie entwirft.

233, 29–33 *Und was soll er gar anfangen, wenn Pietisten und andre Kühe aus dem Schwabenlande den armseligen Alltag und Stubenrauch ihres Daseins mit dem „Finger Gottes“ zu einem Wunder von „Gnade“, von „Vorsehung“, von „Heilserfahrungen“ zurechtmachen!*] KSA 14, 446 führt als Beispiel für die „Pietisten und andre Kühe aus dem Schwabenlande“ (233, 30) Johann Heinrich Jung-Stilling und seine berühmte *Lebensgeschichte* an, deren erstes Buch N. in MA II WS 109, KSA 2, 599 ganz ohne ironischen Unterton sogar zum „Schatz der deutschen Prosa“ rechnet (vgl. NL 1878, KSA 8, 29[27], 517). Von „Gnade“, „Vorsehung“ und „Heilserfahrung“ ist Jung-Stillings Werk namentlich in den späteren Teilen durchsäuert, jedoch hat Gott nicht nur seinen „Finger“ (233, 31), sondern gleich seine ganze Hand im Spiel: „ich war bloss leidende Materie in der blinden Hand des Künstlers; Thon in der Hand des Töpfers“ (Jung-Stilling 1857, 761). Das Problem mit Jung-Stilling als Kuh aus dem Schwabenland besteht freilich darin, dass er – im siegerländischen Grund geboren, nacheinander im bergischen Land, in Straßburg, in Elberfeld, im kurpfälzischen Lautern und in Heidelberg, im hessischen Marburg und schließlich im badischen Karlsruhe lebend – weder aus dem historischen Schwaben stammt, noch dort

viel Zeit zugebracht hat. Echte Schwaben sind neben den eigentlichen württembergischen Pietisten (Johann Albrecht Bengel, Friedrich Christoph Oetinger, Johann Michael Hahn u. a.) hingegen die Absolventen des Tübinger Stifts, vgl. NK 176, 17–21. Schelling und Hegel nehmen als nichtpietistische „Kühe“ sehr wohl vorsehungstheologische Versatzstücke in ihre Philosophien auf.

233, 31f. „*Finger Gottes*“] Der biblische Ausdruck „Finger Gottes“ (Exodus 8, 19 u. 31, 18; Deuteronomium 9, 10; Lukas 11, 20) kommt bei N. häufiger vor, nicht nur in der Auseinandersetzung mit traditionellen Frommen, sondern etwa auch mit Leopold von Ranke, vgl. MA I 472, KSA 2, 302; JGB 203, KSA 5, 127; NL 1882/83, KSA 10, 4[35], 117; NL 1885, KSA 11, 40[62], 662 (KGW IX 4, W I 7, 34, 18–31) u. 40[67], 667 (KGW IX 4, W I 7, 16, 2–10).

234, 3–14 *Mit einem noch so kleinen Maasse von Frömmigkeit im Leibe sollte uns ein Gott, der zur rechten Zeit vom Schnupfen kurirt oder der uns in einem Augenblick in die Kutsche steigen heisst, wo gerade ein grosser Regen losbricht, ein so absurder Gott sein, dass man ihn abschaffen müsste, selbst wenn er existierte. Ein Gott als Dienstbote, als Briefträger, als Kalendermann, — im Grunde ein Wort für die dümmste Art aller Zufälle... Die „göttliche Vorsehung“, wie sie heute noch ungefähr jeder dritte Mensch im „gebildeten Deutschland“ glaubt, wäre ein Einwand gegen Gott, wie er stärker gar nicht gedacht werden könnte. Und in jedem Fall ist er ein Einwand gegen Deutsche!*] Das ist die Inversion eines theologischen Argumentes, das besagt, dass die Wohlbeschaffenheit der Welt für eine göttliche Lenkungsinstanz spricht. AC 52 zieht die in AC 25 angedeutete Linie aus, wonach das Christentum den „Zufall um seine Unschuld gebracht“ (KSA 6, 194, 22f.) habe. Und diesen „Zufall“ gilt es in seiner Unschuld, jenseits aller religiös-providentiellen Interpretationen zu restituieren. Als „Einwand“ gegen die göttlichen Fügungen im individuellen Leben wird die Potenzierung eines anderen theologischen Argumentes verwendet, dass es nämlich höchst unförmig sei, Gott für die Glücksfälle (und Unbilden) verantwortlich zu machen, die dem Individuum widerfahren. Der Vorstellung vom permanenten göttlichen Eingriff ins Weltgetriebe haftet ein magisches Element an — etwas „vollkommen Kindische[s] und Unwürdige[s]“ (234, 1f.), das die Ehre eines transzendenten Gottes beschädigt. Der vorsehungstheologische Okkasionalismus lässt der menschlichen Gestaltungs- und Selbsterschaffungsfreiheit keinen Spielraum, so dass die prometheische Losung lautet, man müsste einen dermaßen „absurde[n] Gott“ abschaffen, „selbst wenn er existierte“ (234, 7f.). Zum „absurde[n] Gott“ in 234, 6–8 vgl. NK KSA 6, 286, 7–10.

234, 9f. *die dümmste Art aller Zufälle*] In W II 8, 119 heißt es stattdessen: „jeden glücklichen Zufall“ (KSA 14, 446).

53

234, 16–18 *Dass Märtyrer Etwas für die Wahrheit einer Sache beweisen, ist so wenig wahr, dass ich leugnen möchte, es habe je ein Märtyrer überhaupt Etwas mit der Wahrheit zu thun gehabt.*] Bei Renan, der in allen Bänden der *Origines du Christianisme* den Martyrien sehr kritisch gegenüber steht, heißt es im Band *L'église chrétienne* ausdrücklich: „Le martyre ne prouve nullement la vérité d'une doctrine; mais il prouve l'impression qu'elle fait sur les âmes, et c'est là tout ce qui importe pour le succès.“ (Renan 1899b, 317. „Das Martyrium beweist in keiner Weise die Wahrheit einer Lehre; aber es beweist den Eindruck, den sie auf die Seele macht und das ist alles, was für den Erfolg wichtig ist.“ Vgl. auch Orsucci 1996, 309, Fn. 69.) Renan 1866, 146 notiert im Anschluss an die Steinigung des Stephanus über die Idee des Martyriums: „Elle a introduit dans le monde occidental un élément qui lui manquait, la foi exclusive et absolue, cette idée qu'il y a une seule religion bonne et vraie. En ce sens, les martyrs ont commencé l'ère de l'intolérance. On peut dire avec bien de la probabilité que celui qui donne sa vie pour sa foi serait intolérant s'il était maître.“ („Sie hat in die abendländische Welt ein Element gebracht, das ihr fehlte, den ausschließlichen und absoluten Glauben, diese Idee, dass es eine einzige wahre und gute Religion gebe. In diesem Sinne sind die Martyrien der Beginn des Zeitalters der Intoleranz. Man kann sagen, dass derjenige, der sein Leben für den Glauben opfert, mit großer Wahrscheinlichkeit intolerant wäre, wenn er ein Herr wäre.“)

Georg Brandes vermerkt in seinem Essay über Henrik Ibsen, dieser habe in seinem Drama *Kaiser und Galiläer* „die Märtyrer-Begeisterung als Kraftmesser für die Wahrheit aufgestellt“ (Brandes 1887b, S. 450). N. hatte den Sammelband *Moderne Geister* mit dem Ibsen-Essay von Brandes 1888 geschenkt bekommen; er ist in N.s Bibliothek mit nur wenigen Lesespuren erhalten (NPB 153, vgl. ausführlicher Sommer 2011a, 99 f.). Die Lektüre des Ibsen-Essays ist etwa dokumentiert in NL 1887 (recte: 1888), KSA 12, 10[66], 495 (KGW IX 6, W II 2, 87, 1–20), vgl. NK KSA 6, 306, 34–307, 4. Der Gedanke von 234, 16–18 ist freilich N. schon früher geläufig, vgl. NL 1882/83, KSA 10, 4[249], 180: „Blut gründet Kirchen: was hat Blut mit Wahrheit zu schaffen! / Und wollt ihr Recht von mir haben, so beweist mir mit Gründen und nicht mit Blute.“ Bei Schneider o. J., 76 hat sich N. eine Stelle mit Eselsohr markiert (NPB 533), die davon sprach, dass für christliche Märtyrer das Martyrium „das relativ Angenehmste und für ihren Standpunkt das Zweckmäßigste war“. Mit einem „bravo!“ hat N. nach Lampl 1990, 16 in Guyaus *Esquisse* die folgende Bemerkung gutgeheißen (N.s Unterstreichungen kursiviert): „*Mille actions de ce genre ne peuvent pas établir une vérité. La foule des martyrs a fait triompher le christianisme, un*

petit raisonnement peut suffir à le renverser.“ (Guyau 1885, 128. „Tausend Taten dieser Art können keine Wahrheit etablieren. Die Menge von Märtyrern hat das Christentum triumphieren lassen, *eine kleine Überlegung kann reichen*, es zu stürzen.“)

Ausführlich zum frühchristlichen Märtyrerkult belesen hat N. sich auch bei Lippert 1882, 283–296 (vgl. Orsucci 1996, 295 f.), wobei dort der Akzent auf den eigentlich kultischen Praktiken und auf der Abhängigkeit der Märtyrerverehrung von vorchristlichen Vorstellungen liegt. Ebd., 284 f. macht Lippert auch auf den systematischen Widerspruch des Märtyrerkultes zur christlichen Lehre aufmerksam, wonach mit Christi Tod alle Opferleistung erbracht ist. In der religionswissenschaftlichen Distanz, die Lippert zu seinem Gegenstand hält, kann die Frage, ob die Märtyrer in irgendeiner Weise eine Wahrheit beglaubigen, gar nicht in den Blick kommen. Er setzt als selbstverständlich voraus, dass sie es nicht tun. Bei Goncourt 1887, 1, 345 (19. Oktober 1860) wird notiert: „Dans l’histoire du monde c’est encore l’absurde qui a fait le plus de martyrs.“ („In der Geschichte der Welt ist es schon das Absurde gewesen, das die meisten Märtyrer gefordert hat.“) Zu N.s Zeit ist – fußend etwa auf Voltaire und Gibbon (vgl. Sommer 2000a, 521–523) – die Front gegen den Märtyrerglauben also sehr breit und richtet sich z. B. gegen Carlyle (vgl. NK 235, 9–12) oder gegen Pascal, der lediglich jenen Zeugen Glauben schenken will, die sich nötigenfalls für ihr Zeugnis erwürgen lassen (dazu Vivarelli 1998, 89).

234, 19–23 *In dem Tone, mit dem ein Märtyrer sein Für-wahr-halten der Welt an den Kopf wirft, drückt sich bereits ein so niedriger Grad intellektueller Recht-schaffenheit, eine solche Stumpfheit für die Frage Wahrheit aus, dass man einen Märtyrer nie zu widerlegen braucht.]* Vgl. Renan 1866, 182: „Une opinion ainsi embrassée, on se fait tuer pour elle. Le martyr est en religion ce que l’homme de parti est en politique. Il n’y a pas eu beaucoup de martyrs très-intelligents. [...] On n’est jamais bien tolérant, quand on croit qu’on a tout à fait raison et que les autres ont tout à fait tort. / Les grands embrasements religieux, étant la conséquence d’une manière très-arrêtée de voir les choses, deviennent ainsi des énigmes pour un siècle comme le nôtre, où la rigueur des convictions s’est affaiblie.“ („Eine so verinnerlichte Meinung, dafür lässt man sich umbringen. Der Märtyrer ist in der Religion, was der Parteigänger in der Politik ist. Es hat nicht viele sehr intelligente Märtyrer gegeben. [...] Man ist niemals sehr tolerant, wenn man denkt, man habe absolut recht und die andern hätten absolut unrecht. / Die großen religiösen Feuersbrünste, Konsequenz einer sehr verbohrtten Art und Weise, die Dinge zu sehen, werden somit zu einem Rätsel für ein Jahrhundert wie das unsere, wo die Unerbittlichkeit der Überzeugungen sich abgeschwächt hat.“) In NL 1888, KSA 13, 14[159], 344, 23–30 (korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 46, 48–56–47, 50–63, im Folgenden

nur in der von N. überarbeiteten Fassung ohne durchgestrichene Passagen wiedergegeben) wird vermerkt: „Und was Märtyrer macht, ist das die [sic] Instinkt der Wahrheit, oder nicht umgekehrt [...] eine Lücke der inneren Organisation, der Mangel eines solchen Instinkts? Wir betrachten Märtyrer als eine niedrigere Species: eine Überzeugung zu beweisen, hat gar keinen Sinn; sondern es gilt zu beweisen, daß man ein Recht hat so überzeugt zu sein... Die Überzeugung ist ein Einwand, ein Fragezeichen, ein défi, man hat zu beweisen, daß man nicht nur überzeugt ist... daß man nicht nur Narr ist...“

In dieser Überlegung, welche die in AC 54 weitergeführte Kritik der Überzeugungen und den in AC 50 destruierten „Beweis der Kraft“ mit Hilfe des Martyriums miteinander verknüpft, wird die Beweislast umverteilt. Nicht mehr die Zweifler an der Wahrheitsfähigkeit des Martyriums müssen die Gründe für ihren Zweifel darlegen, sondern die Märtyrer sind „als eine niedrigere Species“ unter Druck gesetzt, nachzuweisen, dass sie das Recht haben, von ihrer Überzeugung überzeugt zu sein. Ganz offensichtlich reicht den „Wir“ nun der Tatbeweis des Martyriums nicht aus, den man – wenn man schon den Konnex von Wahrheit und Martyrium negiert – immerhin als hinreichend für den Anspruch auf eine Überzeugung ansehen könnte. Auch gegenüber dem „Martyrium der Philosophen“ gibt sich N. in JGB 25, KSA 5, 43 misstrauisch.

234, 23–25 *Die Wahrheit ist Nichts, was Einer hätte und ein Andrer nicht hätte: so können höchstens Bauern oder Bauern-Apostel nach Art Luther's über die Wahrheit denken.*] Bereits Heine 1869, 157 galt Martin Luther als „niedersächsischer Bauer“. AC 61, KSA 6, 251, 12–26 attackiert Luthers Reformation scharf.

234, 26–30 *Man darf sicher sein, dass je nach dem Grade der Gewissenhaftigkeit in Dingen des Geistes die Bescheidenheit, die Bescheidung in diesem Punkte immer grösser wird. In fünf Sachen wissen, und mit zarter Hand es ablehnen, sonst zu wissen...*] Auch Renan 1866, 182 argumentiert im Anschluss an das in NK 234, 19–23 mitgeteilte Zitat in eine ähnliche Richtung und legt damit zunächst eine Nichtinfizierbarkeit der Gegenwart mit Märtyrer-Wahrheitsansprüchen nahe: „Chez nous, l'homme sincère modifie sans cesse ses opinions; en premier lieu, parce que le monde change; en second lieu, parce que l'appréciateur change aussi. Nous croyons plusieurs choses à la fois.“ („Bei uns verändert der aufrichtige Mensch ständig seine Meinungen; zuerst weil die Welt sich verändert, dann weil auch derjenige, der die Welt einschätzt, sich verändert. Wir glauben mehrere Dinge gleichzeitig.“) Dann aber stellt er ebd., 183 f. fest: „Ces honnêtes martyrs, ces rudes convertis, ces pirates bâtisseurs d'églises nous dominent toujours. Nous sommes /184/ chrétiens, parce qu'il leur a plu de l'être.“ („Diese ehrlichen Märtyrer, diese rüden Konvertiten, diese Kirchen erbauenden Piraten beherrschen uns immer noch. Wir sind /184/

Christen, weil es jenen gefallen hat, Christen zu sein.“) Renan zieht daraus die Folgerung, Religion sei „une grande vérité d’instinct, entrevue par le peuple, exprimée par le peuple“ (ebd., 184. „eine große instinktive Wahrheit, erkannt durch das Volk, ausgedrückt durch das Volk“). N. würde hier nicht mehr mitgehen.

235, 2–4 *Die Märtyrer-Tode, anbei gesagt, sind ein grosses Unglück in der Geschichte gewesen: sie verführten...*] Dieses Argument findet sich auch bei Renan 1873a, 175 f., vgl. Zitat in NK 235, 18–21. Nicht die logische Widerlegung jener von „Priester“ und Gläubigen insinuierten Verbindung von Martyrium und Wahrheit ist in AC 53 also wesentlich, vielmehr, dass die Notwendigkeit dieser Verbindung Gemeingut geworden ist, und dadurch alle Wahrheit, die sich nicht durch Martyrien beglaubigt, in Unwahrheitsverdacht gerät.

235, 6 *todsüchtige Epidemien*] Z. B. Burckhardt 1880, 139 spricht im Blick auf das frühe Christentum von einer „wahre[n] Epidemie der Aufopferung“; ferner Renan 1882, 243: „La recherche du martyre devient une fièvre impossible à dominer.“ („Die Suche nach dem Martyrium wird zu einem Fieber, das unmöglich beherrscht werden kann.“)

235, 9 *Die Märtyrer schadeten der Wahrheit...*] Bei Renan 1899b, 153 ist nachzulesen, dass Gnostiker den Märtyrerkult ebenfalls als der Wahrheit abträglich abgelehnt hätten: „Le véritable témoignage à rendre à Dieu“, disaient-ils, „c’est de le connaître tel qu’il est; confesser Dieu par sa mort est un acte de suicide“. Selon eux, les martyrs avaient presque toujours tort; les peines qu’ils souffraient étaient le juste châtement de crimes qui auraient mérité la mort et qui étaient restés cachés.“ („Die wahrhaftige Gottesbezeugung“, sagten sie [sc. die Gnostiker], „ist Gott so zu erkennen, wie er ist; Gott zu bekennen durch den eigenen Tod, ist ein suizidaler Akt.“ Ihrer Ansicht nach waren die Märtyrer fast immer im Unrecht; die Schmerzen, die sie erlitten, waren die gerechte Strafe für Verbrechen, die die Todesstrafe verdient hätten und die verborgen geblieben waren.“)

235, 9–12 *Auch heute noch bedarf es nur einer Crudität der Verfolgung, um einer an sich noch so gleichgültigen Sektirerei einen ehrenhaften Namen zu schaffen.*] In W II 8, 117 lautete der Passus: „Noch in diesem Jahrhundert haben wir am Beispiel Carlyle’s ein Zeugniß, wie jene grobe Crudität der Mißhandlung, Hinrichtung die Sympathie für Sachen erweckt, eine Art Vortheil zu Gunsten — — —“ (KSA 14, 446). Vgl. z. B. Renan 1866, 381: „Il est si doux à l’homme de souffrir pour quelque chose, que dans bien des cas l’appât du martyre suffit pour faire croire.“ („Es ist so verlockend für den Menschen, wenn er für etwas leiden kann, so dass in vielen Fällen die Verlockung des Martyri-

ums genügt, um gläubig zu werden.“ Vgl. ähnlich das in NK 235, 18–21 mitgeteilte Zitat.) Zum „Carlylismus“ siehe NK 236, 21–24.

235, 18–21 *Gerade das war die welthistorische Dummheit aller Verfolger, dass sie der gegnerischen Sache den Anschein des Ehrenhaften gaben, — dass sie ihr die Fascination des Martyriums zum Geschenk machten...*] Renan 1873a, 175 f. teilt diese Ansicht: „La faute que commirent les classes éclairées de l'empire en provoquant cette exaltation fiévreuse ne saurait être assez blâmée. Souffrir pour sa croyance est quelque chose de si doux à l'homme, que cet attrait seul suffit pour faire croire. Plus d'un incrédule /176/ s'est converti sans autre raison que celle-là; en Orient même, on a vu des imposteurs mentir pour le plaisir de mentir et d'être victimes de leur mensonge. Il n'y a pas de sceptique qui ne regarde le martyr d'un œil jaloux“. („Der Fehler, den die aufgeklärten Klassen des Reiches machten, indem sie diese fiebrige Exaltiertheit hervorriefen, kann man nicht genug tadeln. Für seinen Glauben zu leiden, ist etwas so Verlockendes für den Menschen, dass allein dieser Anreiz reicht, um gläubig zu werden. Mehr als ein Ungläubiger /176/ ist aus keinem anderen Grund als diesem konvertiert; im Osten hat man sogar Betrüger lügen sehen, um der Freude am Lügen willen und um Opfer ihrer Lügen zu werden. Es gibt keinen Skeptiker, der nicht den Märtyrer mit einem neidischen Blick betrachtet.“) Kurz darauf (ebd., 178 f.) beschreibt Renan, wie die Christen den angeblich nach ihrem Blut dürstenden Nero zum Antichrist erklärt haben.

235, 22–24 *Das Weib liegt heute noch auf den Knien vor einem Irrthum, weil man ihm gesagt hat, dass Jemand dafür am Kreuze starb. Ist denn das Kreuz ein Argument?*] Vgl. NL 1888, KSA 13, 14[159], 344, 31–34 (korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 47, 36–48, hier nur in der von N. überarbeiteten Fassung wiedergegeben): „der Tod am Kreuze beweist keine Wahrheit, nur eine Überzeugung, nur eine Idiosynkrasie. Ein sehr populärer Irrthum: den Muth zu seiner Überzeugung haben —? aber den Muth zum Angriff auf seine Überzeugung haben!“

Die sozialen Hintergründe der weiblichen Devotheit reflektiert Lou von Salomé in ihrem Roman *Im Kampf um Gott*, in dem die Auseinandersetzung mit N. nachklingt, wenn der männliche Ich-Erzähler dort im Gespräch mit einer Frau behauptet: „Es ist wie eine Folge der, Jahrhunderte lang beibehaltenen, dienenden und devoten Stellung des Weibes, daß dasselbe überall, wo es sich hingiebt, auch hinknien will und darum so lange den Gegenstand der Hingebung idealisirt, ausschmückt, bis es sich eine Art Gott glücklich zurecht construirt hat.“ ([Salomé] 1885, 119 = Salomé 2007, 105) Siehe auch NK KSA 6, 274, 8–10.

235, 24–33 *Aber über alle diese Dinge hat Einer allein das Wort gesagt, das man seit Jahrtausenden nöthig gehabt hätte, — Zarathustra. / Blutzeichen*

schrieben sie auf den Weg, den sie giengen, und ihre Thorheit lehrte, dass man mit Blut Wahrheit beweise. / Aber Blut ist der schlechteste Zeuge der Wahrheit; Blut vergiftet die reinste Lehre noch zu Wahn und Hass der Herzen. / Und wenn Einer durch's Feuer gienge für seine Lehre, — was beweist dies! Mehr ist's wahrlich, dass aus eignem Brande die eigne Lehre kommt.] Die Figur Zarathustra aus Za wird als eine eigenständige Person vorgeführt, die hier als eine Art Prophet auftritt und den Abschnitt in Analogie zu einem Bibelspruch mit einer autoritativen Verkündigung abschließt. Die Quelle ist Za II Von den Priestern, KSA 4, 119. Von der Vorlage weicht 235, 32 durch „dies“ statt „diess“ sowie 235, 33 durch einen Punkt statt einem Ausrufezeichen ab. Statt „gienge“ in 235, 31 hieß es im Original „geht“. Shapiro 1988, 211 macht darauf aufmerksam, dass AC 53 die scheinbar kontradiktorische Za-Stelle tunlichst ausspart: „Von allem Geschriebenen liebe ich nur Das, was Einer mit seinem Blute schreibt.“ (Za I Vom Lesen und Schreiben, KSA 4, 48, 2f.) Überdies stellt Shapiro eine Zunahme der Blut-, Körper- und Giftmetaphern gegen Ende von AC fest. N. grenzt seine Martyriumskritik als lebensfeindlich vom blutigen, aber als lebensbejahend gemeinten Opfer des Dionysos ab, vgl. NL 1888, 14[89], 266 f., zum Thema auch Margreiter 1991, 64. Die literarische Karriere der martyrologischen Blutschriftmetapher behandelt z. B. Curtius 1993, 315, 349 u. 352; Bismarcks Präferenz für Blutmetaphern Demandt 1978, 85.

54

236, 2f. *grosse Geister sind Skeptiker. Zarathustra ist ein Skeptiker.*] Brochard spricht in seinem Buch *Les sceptiques grecs*, N.s Hauptquelle für die Überlegungen zur Skepsis im Spätwerk (vgl. z. B. Bett 2000), hingegen ausgerechnet bei Platon von der „*décision des grands esprit*“ (Brochard 1887, 398). In AC 54 findet eine direkte Identifikation der „grossen Geister“ qua „Skeptiker“ mit den „Wir“ und dem „Ich“, die sonst in AC das Wort führen, *nicht* statt. Nur mit Zarathustra werden die „Skeptiker“ und damit auch die „grossen Geister“ direkt in eins gesetzt. Dieser aber wurde in AC 53 als eine Autorität eingeführt, bei der nichts außer dem Vorwissen des Lesers darauf hinweist, dass der Verfasser von AC auch ein Buch mit dem Titel *Also sprach Zarathustra* geschrieben hat, in welchem eine Figur namens Zarathustra die Hauptrolle spielt. Zarathustra steht außerhalb von AC. Diese Ausgrenzung ist ebenso bedeutsam wie der Verzicht auf die „Wir“ und das „Ich“ in AC 54. Es zeigt sich daran, dass AC ein ganz bestimmtes Rollenspiel ist, und dass der späte N. keineswegs in dem „Ich“ und den „Wir“ aufgeht, die in AC so vollmundig die Parolen ausgeben. Dieses „Ich“ und diese „Wir“ in AC sind noch nicht jene „Skeptiker“ und

„grossen Geister“, die wie der als Fremdautorität eingeführte Zarathustra alle Überzeugungen hinter sich gelassen haben. Ihre Agitation gegen das Christenthum wird vielmehr inszeniert als ein Kampf von Überzeugungen gegen andere Überzeugungen.

AC 54 – und insofern bietet dieser Abschnitt den Schlüssel zum Verständnis des gesamten Textes – bricht diesen antichristlichen Widerlegungsschematismus auf, indem er augenfällig macht, dass auch die antichristlichen Überzeugungen keine sind, von denen sich ein rechtschaffener Mensch gefangen nehmen lassen dürfe. Zur Bedeutung der Skepsis in N.s Werk im Blick auf AC 54 vgl. Sommer 2006b u. Gerhardt 1986, 53. Zu den Differenzierungen im Begriff der Skepsis in JGB 208–210, KSA 5, 137–142, die für AC 54 eine Vorlage bilden, siehe Sommer 2007a; zur Nähe von N.s skeptischen Auslassungen in AC 54 zu Emerson Zavatta 2006, 287 f.

236, 6 f. *Überzeugungen sind Gefängnisse.*] Bei Brochard 1887, 382 konnte sich N. in Erinnerung rufen lassen, dass pyrrhoneische Skeptiker durch Überzeugungsverzicht Seelenruhe erlangen zu können hofften, sie sich jedoch an die überlieferten Gebräuche und Sitten freiwillig anpassten: „Les sceptiques suivent leurs idées sans conviction et sans choix; ils se bornent à ne pas résister, ils obéissent à la coutume et à leurs instincts, presque machinalement, comme l'enfant suit son pédagogue.“ („Die Skeptiker verfolgen ihre Vorstellungen ohne Überzeugung und ohne Wahl; sie beschränken sich darauf, nicht zu widerstehen, sie gehorchen dem Brauch und ihren Instinkten fast automatisch, wie das Kind seinem Lehrer folgt.“) Die antichristliche Skepsis verweigert gerade diese Anpassung ans Gegebene.

Die Anregung, „Überzeugungen“ mit „Gefängnissen“ zu identifizieren, führt Miller 1975, 206 auf Kirilow in Dostojewskijs *Bessy* zurück, Salaquarda 1978a, 248 auf Friedrich Albert Lange, der bestritt, „dass man die Wahrheit [...] durch die Stärke seiner Überzeugung glaubhafter mache“.

236, 10 f. *Ein Geist, der Grosses will, der auch die Mittel dazu will, ist mit Nothwendigkeit Skeptiker.*] In der ersten Fassung des Gedankens ging N. in seiner Großzügigkeit gegenüber den Skeptikern sogar noch weiter: „(E)in Geist, der Großes will(,) der auch die Mittel dazu will [...](,) ist nothwendig Skeptiker: womit nicht gesagt ist, daß er es auch scheinen müßte.“ (NL 1887/88, KSA 13, 11[48], 22, korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 178, 1–2, hier in der von N. überarbeiteten Fassung ohne durchgestrichene Passagen wiedergegeben; in der wohl ursprünglichen Variante hieß es noch: „Der große Mensch [später korrigiert in ‚Geist‘] ist nothwendig Skeptiker: womit nicht gesagt ist, daß er es scheinen müßte.“) In Gestalt von Antichristen *erscheinen* die Skeptiker keineswegs *als* Skeptiker, sondern als terroristische Überzeugungstäter, jenen am Ende des

Paragraphen aufgezählten Fanatikern nur allzu ähnlich (vgl. NK 237, 12–16). In 11[48] ist es nicht nur der „Muth sogar zu unheiligen Mitteln“ (236, 16 f.), den die „grosse Leidenschaft“ ihrem Schützling gönnt. Vielmehr kommen zu den „unheiligen Mitteln“ auch noch die „heiligen“ (KSA 13, 23, 6 f. = KGW IX 7, W II 3, 178, 9–10) hinzu.

Erhellend wirkt das Notat 11[48] ferner, weil es das in NK 236, 24–27 diskutierte Verhältnis zu Kant zu klären hilft: „alle Schwäche ist Willensschwäche; alle Schwäche des Willens rührt daher, dass keine Leidenschaft ~~kommandirt~~-,) kein kategorischer Imperativ kommandirt.“ (KSA 13, 23, 12–15, korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 178, 15–16) Das klingt ganz kantianisch, wird der Ausdruck „kategorischer Imperativ“ hier doch im Sinne der Autonomie, der Selbstgesetzgebung verstanden. Den kantischen Begriff des Kategorischen Imperativs hat N. in AC 11, KSA 6, 177 aber als verkappte Heteronomie entlarven wollen und er wird ihn in AC 55 bei der Diskussion von „priesterlicher“ „Verlogenhaft“ (238, 24–31) noch einmal aufs Korn nehmen. AC 11 leugnet eine Verallgemeinerbarkeit der Maxime, die N. hier als Kategorischen Imperativ bezeichnet: „Das Umgekehrte wird von den tiefsten Erhaltungs- und Wachstums-Gesetzen geboten: dass Jeder sich seine Tugend, seinen kategorischen Imperativ erfinde.“ (177, 16–19) Demgegenüber wird Kants Kategorischer Imperativ „als lebensgefährlich“ (177, 23) qualifiziert. Es ist unmöglich, den individuellen Kategorischen Imperativ, dem die „grossen Geister“ unterliegen, als eine verallgemeinerungsfähige Maxime zu formulieren, gerade weil die „Allermeisten“ auf den „Glauben“ angewiesen und zur Selbstgesetzgebung unfähig sein sollen. Mit dem Kategorischen Imperativ Kants hat derjenige von N.s Skeptikern außer dem Namen nur noch den Autonomiegedanken gemeinsam. Autonomie bedeutet bei N. wesentlich auch die Freiheit zur Rücksichtslosigkeit.

236, 13–21 *Die grosse Leidenschaft, der Grund und die Macht seines Seins, noch aufgeklärter, noch despotischer als er selbst es ist, nimmt seinen ganzen Intellekt in Dienst; sie macht unbedenklich; sie giebt ihm Muth sogar zu unheiligen Mitteln; sie gönnt ihm unter Umständen Überzeugungen. Die Überzeugung als Mittel: Vieles erreicht man nur mittelst einer Überzeugung. Die grosse Leidenschaft braucht, verbraucht Überzeugungen, sie unterwirft sich ihnen nicht, – sie weiss sich souverain.* Im Pathos der Abstraktion wird hier konzis die Strategie zusammengefasst, die das Werk AC verfolgt, nämlich die gängigen, mittlerweile jedoch brüchig gewordenen Überzeugungen des christlichen Abendlandes durch die Exposition diametral entgegengesetzter Überzeugungen zu beseitigen. Von AC 54 aus betrachtet, plädieren die „Skeptiker“ keineswegs für den Glauben an all die historischen, dogmatischen, psychologischen und metaphysischen Sätze, die im Laufe von AC gegen das Christentum mobilisiert werden. Alle vermeintlich antichristlichen „Überzeugungen“ dienen nur einem einzigen

Ziel, nämlich einer skeptischen Strategie der tiefgreifenden Verunsicherung. AC steht unter der Präambel, seine Leser an allem irrewerden zu lassen, was ihnen bisher als fest und sicher galt. Genauso, wie sie die christlichen „Wahrheiten“ hinter und unter sich lassen müssen, steht es mit den antichristlichen Gegenwahrheiten.

236, 13 *Die grosse Leidenschaft*] In der gesamten Passage über das partielle Erlaubtsein von „Überzeugungen“ als Mittel ist diese „Leidenschaft“ das handelnde Subjekt, das mit den ihm hörigen „Geistern“ nach Belieben verfährt. Ein solches Beherrschtsein durch Leidenschaft widerspricht dem, was der Hauptstrang der philosophischen Tradition unter Freiheit versteht, nämlich einen von Leidenschaften unbehelligten Gebrauch der Vernunft. Erstens wendet sich die provozierende Rede von der „Leidenschaft“ gegen den als defizitär und scheinheilig empfundenen Freiheitsbegriff einer rationalistischen Philosophie, die sich eine Ausgrenzung des „Sinnlichen“, des Nicht-Rationalen leistet und als Freiheit nur Freiheit *von* Leidenschaft anerkennt. Im Unterschied dazu stellt AC 54 die Freiheit *der* Leidenschaft als wesentliche Bedingung von Freiheit überhaupt heraus. Zweitens zielt die Rehabilitation der Leidenschaft auf die Verwischung der scheinbar so klaren Grenzen von „rational“ und „irrational“. Nicht dank der Vernunft und dank der Überzeugungskraft von Einsichten verfolgt der Adept seinen Weg hin zur skeptischen Vollendung. Vielmehr ist er von einer Leidenschaft zur Wahrheit getrieben – einer Wahrheit, die in der neueren Philosophie selten als dermaßen leidenschaftsfähig betrachtet worden ist. Wahrheit ist beim späten N. nicht mehr ohne Leidenschaft zu haben, wobei das „Leiden“ in „Leidenschaft“ genauso wie im „Pathos der Distanz“ noch mitgehört werden sollte.

Drittens kommt der Angriff gegen den konsolidierten Subjektbegriff der cartesianisch inspirierten Metaphysik hinzu. Offenkundig agiert in AC 54 kein souveränes „Ich“ mehr, das sich den verschütteten Pfad zur Skepsis bahnt. Handelndes Subjekt ist eben die „grosse Leidenschaft“. Das Individuum ist kein zementiertes „Ich“, das mittels Urteilskraft darüber befinden könnte, ob es den Leidenschaften diesen oder jenen Freiraum gewährt, sondern die „Leidenschaft“ führt Regie und organisiert nach ihrem eigenen Gutdünken den von ihr Besessenen. Freilich spricht aus diesem Primat der Leidenschaft nicht wie an anderen Stellen ein instinkivistischer Irrationalismus in der Anthropologie, der den Geist nur für ein Epitheton des Macht- oder Lebenswillens hält. Denn die Leidenschaft ist eine Erkenntnisleidenschaft, die nicht fragt, „ob die Wahrheit nützt, ob sie Einem Verhängniss wird“ (AC Vorwort, KSA 6, 167, 14 f.).

236, 21–24 *Umgekehrt: das Bedürfniss nach Glauben, nach irgend etwas Unbedingtem von Ja und Nein, der Carlylismus, wenn man mir dies Wort nachsehn*

will, ist ein Bedürfniss der Schwäche.] Thomas Carlyle betrachtete jenseits des hergebrachten Christentums den Glauben, das Glaubensbedürfnis als treibende Kraft der menschlichen Geschichte, vgl. z. B. Froude 1887, 2, 332 und ausführlich NK KSA 6, 119, 10–29. Hellwald 1877a, 2, 232 notiert: „Denn nicht nur der Gehorsam, auch der Glaube, der feste blinde Glaube gehört zu den nothwendigen Prämissen der Civilisation. Ohne diesen Glauben wäre niemals die Skepsis erwacht, der Ausgangspunct aller Wissenschaft. Ehe etwas bezweifelt wird, muss es geglaubt werden.“

Der Ausdruck „Carlylismus“ kommt nur noch an einer einzigen Stelle in NL 1887, KSA 12, 10[144], 537 (KGW IX 6, W II 2, 43, 1–14) in Verbindung mit „Pessimismus“ und „Pascalismus“ vor. Diese seien Verfeinerungsformen einer „Erkrankung des nervus sympathicus“. Also werden Störungen der unbewussten Steuerungsfunktionen des vegetativen Nervensystems in irgendeine metaphysische Theorie sublimatorisch transformiert. Der mit „Pessimismus“ und „Pascalismus“ abgesteckte Assoziationshorizont lässt den „Carlylismus“ als eine letztlich daseinsverneinende Ideologie erscheinen – in Gestalt von „Pessimismus als zurückgetretene[m] Mittagessen“ kommt Carlyle in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 1, KSA 6, 111, 12 f. vor. In AC 54 liegt es näher, an Carlyles *On Heroes and Heroworship* von 1841 und an die dort unternommene, sozialphilosophische Apotheose der großen Individuen zu denken, deren Wertschöpfungen die Masse zu gehorchen hätte. Wird Carlyle in FW 97, KSA 3, 451, 29 f. noch „Geschwätzigkeit aus innerem Wohlgefallen an Lärm und Wirrwarr“ attestiert, steigert sich danach die invektivische Tonlage von Auftritt zu Auftritt, weil N. offenbar ein starkes, der Gefahr des Verwechselt-Werdens geschuldetes Abgrenzungsgefühl hegte, vgl. z. B. JGB 252, KSA 5, 195 und NL 1887/88, KSA 13, 11[409], 189 (KGW IX 7, W II 3, 7, 39–42). Direkt bezogen auf die Thematik von AC 54 ist NL 1886/87, KSA 12, 7[52], 312 „Die christlichen Interpreten, wie Carlyle, heute als Form der Unredlichkeit: ebenso die Bewunderung der Zeiten des Glaubens.“ Erhellend ist überdies NL 1888, KSA 13, 15[58], 446: „das Verlangen nach Glauben – verwechselt mit dem ‚Willen zur Wahrheit‘ (z. B. bei Carlyle).“ Vgl. auch NK 235, 9–12.

236, 24–27 *Der Mensch des Glaubens, der „Gläubige“ jeder Art ist nothwendig ein abhängiger Mensch, – ein Solcher, der sich nicht als Zweck, der von sich aus überhaupt nicht Zwecke ansetzen kann.*] Die „Schwäche“ der Gläubigen besteht AC 54 zufolge tatsächlich in ihrer Unmündigkeit, die allerdings im Unterschied zu Kants berühmter Definition von Aufklärung keine selbst verschuldete zu sein braucht. Wem die „grosse Leidenschaft“ zur Erkenntnis ganz einfach fehlt, wird sich gar nicht zur Mündigkeit und zum Selbstsetzen der Zwecke aufraffen können. Freilich unterliegen ja auch die „grossen Geister“ dem Diktat ihrer „Leidenschaft“. Schon hier wird der vermeintlich kantische

Autonomiebegriff unterlaufen, ist es doch nicht die Vernunft oder Urteilkraft, sondern eine nach traditioneller Begrifflichkeit als irrational zu qualifizierende, entweder angeborene oder anerzogene „Leidenschaft“, die die Maximen bildet und die Zwecke setzt. Vgl. NK 236, 10 f.

236, 29–33 *Sein Instinkt giebt einer Moral der Entselbstung die höchste Ehre: zu ihr überredet ihn Alles, seine Klugheit, seine Erfahrung, seine Eitelkeit. Jede Art Glaube ist selbst ein Ausdruck von Entselbstung, von Selbst-Entfremdung...* Vgl. NK KSA 6, 372, 27–32.

236, 33–237, 4 *Erwägt man, wie nothwendig den Allermeisten ein Regulativ ist, das sie von aussen her bindet und festmacht, wie der Zwang, in einem höheren Sinn die Sklaverei, die einzige und letzte Bedingung ist, unter der der willensschwächere Mensch, zumal das Weib, gedeiht: so versteht man auch die Überzeugung, den „Glauben“.*] Vgl. NK KSA 6, 143, 8–10. AC 54 verwirft keineswegs die „Sklaverei“, die im *Manu-Gesetzbuch* gemäß AC 56 als Mittel zur Sozialdisziplinierung empfohlen wird, sondern hält sie vielmehr für unerlässlich, weil der Natur vieler Menschen entsprechend. Freilich polemisiert N. auch gegen den „Gläubigen“ als „Antagonist[en] des Wahrhaftigen, – der Wahrheit“ (237, 9 f.), während in AC 56 der Zwang der Kastenordnung, der tumbe Glaube der Masse gerade aus der Perspektive der Starken gerechtfertigt wäre. Weshalb also die ganzen Invektiven gegen den „Glauben“, wenn er den Bedürfnissen der „Starken“ entgegenkommt, die sich der „Schwachen“ als Mittel bedienen? Woher beziehen die skeptischen Geister überdies die Gewissheit, dass in der Welt der Menschen ein solcher Dualismus zwischen „stark“ und „schwach“ tatsächlich herrscht? Was im ersten Teil des Abschnitts ein Ausbruch aus der Binnenlogik der antichristlichen Dualismen gewesen ist, fällt im zweiten Teil wieder in die altbekannten Schemata zurück.

237, 4–10 *Der Mensch der Überzeugung hat in ihr sein Rückgrat. Viele Dinge nicht sehn, in keinem Punkte unbefangen sein, Partei sein durch und durch, eine strenge und nothwendige Optik in allen Werthen haben – das allein bedingt es, dass eine solche Art Mensch überhaupt besteht. Aber damit ist sie der Gegensatz, der Antagonist des Wahrhaftigen, – der Wahrheit...* Vgl. NK KSA 6, 368, 10–16.

237, 12–16 *Die pathologische Bedingtheit seiner Optik macht aus dem Überzeugten den Fanatiker – Savonarola, Luther, Rousseau, Robespierre, Saint-Simon – den Gegensatz-Typus des starken, des freigewordnen Geistes.*] Drei der fünf Genannten – Rousseau, Robespierre, Saint-Simon – sind gar keine eigentlich religiösen Überzeugungstäter. Die bei ihnen vorgenommene Diagnose einer „pathologische[n] Bedingtheit“ ihrer „Optik“ erinnert an GD Prob-

lem des Sokrates 10, KSA 6, 72, 13–15: „Der Moralismus der griechischen Philosophen von Plato ab ist pathologisch bedingt; ebenso ihre Schätzung der Dialektik.“ Die Fanatisierung scheint unabhängig von den eigentlichen Glaubensinhalten stattzufinden; sie ist kein spezifisch christliches Krankheitssymptom. Auch Antichristen könnten davon bedroht sein.

237, 14 Savonarola] Zum florentinischen Bußprediger Girolamo Savonarola vgl. UB II 8, KSA 1, 305 und Burckhardt 1989, 462 u. 470–476. Lecky 1873, 1, 195 merkt an, „dass Savonarola, der viel mehr, als ein glänzender Prediger war, sehr klar einsah, dass, um ihr [sc. der „religiösen Wiederbelebung“] Dauer zu verleihen, es nothwendig sei, sie mit den *Bestrebungen der Zeit in Verbindung* zu bringen. Demgemäss ging er, wie alle erfolgreichen religiösen Erweckungsprediger der alten und neueren Zeit, daran, die Religion mit der *Freiheit und Demokratie* zu identificiren“ (Kursivierungen entsprechen N.s Unterstreichungen). Zu N.s Savonarola-Bild vgl. auch Nolte 1998, 264–270.

237, 16 Geistes.] In W II 8, 101 folgt darauf die gestrichene Passage: „Der Überzeugung nächstverwandt ist die Lüge.“ (KSA 14, 446).

237, 16–19 Aber die grosse Attitüde dieser kranken Geister, dieser Epileptiker des Begriffs, wirkt auf die grosse Masse, — die Fanatiker sind pittoresk, die Menschheit sieht Gebärden lieber als dass sie Gründe hört...] In W II 8, 101 heißt es stattdessen: „der Fanatiker war bisher der gefährlichste Hemmschuh der Erkenntniß“ (KSA 14, 446).

237, 17 Epileptiker des Begriffs] Bei Galton 1883, 65 f. fand N. eine medizinische Definition der Epilepsie, die sie eng mit religiösen Phänomenen assoziiert, vgl. NK 188, 19–22. Die „general instability“ (Galton 1883, 65), die dort als Kennzeichen des Epileptikers namhaft gemacht wird, soll hier wohl übertragen werden auf den Umgang der Fanatiker mit Begriffen.

55

237, 22–25 Es ist schon lange von mir zur Erwägung anheimgegeben worden, ob nicht die Überzeugungen gefährlichere Feinde der Wahrheit sind als die Lügen (Menschliches, Allzumenschliches S. (331))] In NL 1888, KSA 13, 14[159], 343, 16 f. (korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 46, 1) heißt es nur: „Aber es ist mit Recht gesagt worden, daß Überzeugungen gefährlichere Feinde der Wahrheit sind als Lügen (M.AM.)“. Das emphatische Autor-Ich von AC 55 fehlt hier noch. Die fragliche Stelle in MA I 483, KSA 2, 317 lautet lakonisch: „Feinde der

Wahrheit. — Ueberzeugungen sind gefährlichere Feinde der Wahrheit, als Lügen.“ Vgl. NK KSA 6, 258, 23–27.

237, 28–238, 5 *Eine jede Überzeugung hat ihre Geschichte, ihre Vorformen, ihre Tentativen und Fehlgriffe: sie wird Überzeugung, nachdem sie es lange nicht ist, nachdem sie es noch länger kaum ist. Wie? könnte unter diesen Embryonal-Formen der Überzeugung nicht auch die Lüge sein? — Mitunter bedarf es bloss eines Personen-Wechsels: im Sohn wird Überzeugung, was im Vater noch Lüge war. — Ich nenne Lüge Etwas nicht sehn wollen, das man sieht, Etwas nicht so sehn wollen, wie man es sieht: ob die Lüge vor Zeugen oder ohne Zeugen statt hat, kommt nicht in Betracht.]* Diese Genealogie der Überzeugungen schließt die in AC 50 begonnene „Psychologie des ‚Glaubens‘“ (229, 7 f.) ab und leitet zu einer in den nächsten Abschnitten historisch breiter exemplifizierten Kritik an der Lügenhaftigkeit von Religion über. Leitendes Motiv in der Genealogie der Überzeugungen ist die Frage nach Lüge und Wahrheit; der erste Teil von AC 55 gibt den Überlegungen zum Zusammenhang von Überzeugung und Glaube eine nachträgliche Grundlage.

Die systematischen Probleme der in AC 55 artikulierten Kritik sind nicht zu übersehen: Meinungen über die Welt verdanken sich stets einer Auswahl von Daten, die man als empirische Grundlage der Meinungsbildung zulässt. Jede Theorie über die Wirklichkeit beruht auf einer kontingenten Organisation von Wahrnehmungsinhalten. Wer diese Kurzsichtigkeiten der Wahrnehmung kurzerhand als „Lügen“ deklariert, dabei „Lügen“ aber nicht mehr im außer-moralischen Sinne zu unabdingbaren Überlebens- oder Machtsteigerungsmitteln erklärt, bringt sich selber (wenigstens theoretisch) um die Möglichkeit, überhaupt noch Theorien und Ansichten zu bilden. N. äußert in AC 55 den Verdacht, „Überzeugungen“ könnten auf „Lügen“ gründen. Wenn er dabei ausblendet, dass dies für alle Formen der Meinungs- oder Theoriebildung gilt, macht er sich selber der „Lüge“ schuldig, nämlich nicht sehen zu wollen, was gesehen werden kann.

Ein weiteres Problem liegt in der moralischen Qualifizierung der Lüge. In AC 55 geht es nicht wie in WL darum zu zeigen, dass Lügen dem Überleben dienen. Den „Gläubigen“ erwächst im Laufe der Darlegung von AC 55 vielmehr ein Vorwurf daraus, dass sie solchen Lügen verfallen sind, ohne dass doch in diesem Abschnitt ein explizites moralisches Urteil gefällt würde. Schließlich beweist die in 237, 28–238, 5 skizzierte Überzeugungsgenealogie streng genommen gar nichts: Es wird die Frage gestellt, ob die Lüge an den „Embryonal-Formen“ von „Überzeugungen“ nicht partizipieren „könnte“ (237, 31 f.). Diese Frage wird dann mit der Ausführung, was „Lüge“ sei, in bejahendem Sinne beantwortet. „Lüge“ ist eine mögliche Bedingung von „Überzeugungen“. Dass sie jedoch eine notwendige Bedingung sei, folgt daraus keineswegs. Sie muss

nicht zu den Voraussetzungen einer „Überzeugung“ gehören. Vgl. NK KSA 6, 368, 10–16.

237, 31 *Embryonal-Formen*] In NL 1884, KSA 11, 25[403], 117 hat N. gegen Ernst Haeckels *Anthropogenie* polemisiert, nämlich gegen „[d]ie Thorheit Häckels, zwei Embryons als gleich anzusetzen! / Man muß sich nicht täuschen lassen durch die Kleinheit — das Organische nicht entstanden.“ Dagegen wird behauptet: „Ich setze Gedächtniß und eine Art Geist bei allem Organischen voraus: der Apparat ist so fein, daß er für uns nicht zu existiren scheint.“ Haeckel 1874a, 256 will mit Hilfe einer vergleichenden Tafel „die mehr oder minder vollständige Uebereinstimmung versinnlichen, welche hinsichtlich der wichtigsten Formverhältnisse zwischen dem Embryo des Menschen und dem Embryo der anderen Wirbelthiere in frühen Perioden der individuellen Entwicklung besteht“. In seiner Notiz benutzt N. ein *argumentum ex negativo*, indem er geltend macht, man sehe im Embryonalzustand von Lebewesen die Unterschiede einfach nicht.

Wenn er sich in 237, 31 der „Embryonal-Formen“ als Metapher für die Vorstufen einer sich allmählich bildenden Überzeugung bedient und fragt, ob darunter nicht auch die Lüge sein könne, bleibt er — indem er bloß *fragt* und nicht behauptet — in dieser übertragenen Sprechweise bei der Haeckelschen Vorgabe, dass man bei den Embryonen spezifische Differenz eben nicht *sehen*, sondern allenfalls vermuten könne. Vgl. zu N.s Haeckel-Rezeption auch NK KSA 6, 281, 32–282, 7.

238, 5–7 *Die gewöhnlichste Lüge ist die, mit der man sich selbst belügt; das Belügen Andrer ist relativ der Ausnahmefall.*] In W II 8, 104 lautet der Passus: „ob man sich belügt oder Andere kommt nicht in Betracht. Genau zugesehen, setzt auch jeder Verkehr mit sich, will sagen jede Bewußtseins-Phänomenalität eine Art Zweiheit, kurz einen Zeugen voraus. Wenn man sich belügt, belügt man Etwas sich an sich [sic]...“ (KSA 14, 446).

238, 10–14 *Die deutsche Geschichtsschreibung zum Beispiel ist überzeugt, dass Rom der Despotismus war, dass die Germanen den Geist der Freiheit in die Welt gebracht haben: welcher Unterschied ist zwischen dieser Überzeugung und einer Lüge?*] Dieser Gegensatz wird in der deutschen Geschichtsschreibung seit Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, ja seit den antipapalistischen Affekten der deutschen Reformatoren unendlich variiert und ist zu N.s Zeit als fester Bestandteil sowohl liberaler als auch deutschnationaler Ideologien kanonisiert. Dabei ist es nicht von großem Belang, ob der postulierte Gegensatz, frei nach Tacitus' *Germania*, auf die alten Germanen und das Römische Reich der Kaiserzeit oder aber auf das Deutsche Reich des Mittelalters und das Papsttum gemünzt wird. N. hingegen hegte an der Kompatibilität von

„Germanen“ und Freiheit erhebliche Zweifel: „Definition des Germanen: Gehorsam und lange Beine...“ (WA 12, KSA 6, 39, 4 f.), vgl. ausführlich NK KSA 6, 358, 29–33. AC 61 kehrt das in der deutschen Historiographie gebräuchliche Schema schließlich um: Die römische Freiheit, die sich in der Renaissance äußerte, sei durch Luthers Reformation zunichte gemacht worden.

238, 22–24 *Ein Antisemit wird dadurch durchaus nicht anständiger, dass er aus Grundsatz lügt...*] Im Druckmanuskript korrigiert aus: „es giebt gar nichts Verächtlicheres als Überzeugungen, und müßten Sie es selber sein!...“ (KSA 14, 446). So kurz der Einschub gegen die Antisemiten in 238, 22–24 ausfällt, so deutlich macht er doch N.s schroffe Distanzierung sichtbar. In seinem Brief vom 14. 09. 1888 an Overbeck belobigt N. Kaiser Wilhelm II. dafür, dass er „neuerdings scharf a n t i -antisemitisch aufgetreten“ sei (KSB 8, Nr. 1115, S. 433, Z. 32 f.). Die wenig freundlichen Worte gegen „die Juden“ in AC 24–26 lassen sich nur argumentationsstrategisch angemessen begreifen, nämlich als Mittel, das Christentum *ad absurdum* zu führen. Tagespolitische „Überzeugungen“ antisemitischer Art erscheinen mit 238, 22–25 als grundlegend suspekt.

238, 24 *Die Priester, die in solchen Dingen feiner sind*] Danach im Druckmanuskript gestrichen: „als Antisemiten“ (KSA 14, 446 f.).

238, 29–239, 1 *Auch Kant, mit seinem kategorischen Imperativ, war auf dem gleichen Wege: seine Vernunft wurde hierin praktisch. — Es giebt Fragen, wo über Wahrheit und Unwahrheit dem Menschen die Entscheidung nicht zusteht; alle obersten Fragen, alle obersten Werth-Probleme sind jenseits der menschlichen Vernunft... Die Grenzen der Vernunft begreifen — das erst ist wahrhaft Philosophie...*] In AC 11, KSA 6, 177, 23 wurde Kants Kategorischer Imperativ bereits als „lebensgefährlich“ qualifiziert. AC 55 hat offenbar den metaphysischen Überbau von Kants Ethik, die „regulativen Ideen“ Gott, Freiheit und Unsterblichkeit im Visier: Jeder hat so zu handeln, dass er sich der Glückseligkeit würdig erweise; Gott und Unsterblichkeit sind Postulate der praktischen Vernunft, die das Handeln aus Pflicht mit einer eschatologisch-metaphysischen Absicherung versehen. Kant beließ es, so kann man den kurzen Einschub von AC 56 deuten, nicht bei einer immanenten Begründung seiner Ethik qua „Überzeugung“, sondern setzte an die Stelle, wo ein Begründungsnotstand hätte auftreten können, ebenfalls einen Gott hin.

Es ist eine besondere Spitze, das Praktischwerden der kantischen Vernunft erst da erkennen zu wollen: Das heißt wohl, Kants Ethik wäre erst unter der Voraussetzung einer lügnerischen Fiktion vom Willen Gottes wirklich funktionstüchtig und auf das menschliche Handeln applikabel. Freilich steht nicht nur Kants praktische Vernunft zur Disposition, sondern ebenso seine Erkenntniskritik, die die Fragen „über Wahrheit und Unwahrheit dem Menschen“ (238,

31f.) nicht zu entscheiden überlässt. Die theoretische Philosophie Kants läuft auf eine radikale Beschränkung der Reichweite menschlichen Wissens hinaus und öffnet damit Spielräume für den Glauben.

239, 1–10 *Wozu gab Gott dem Menschen die Offenbarung? Würde Gott etwas Überflüssiges gethan haben? Der Mensch kann von sich nicht selber wissen, was gut und böse ist, darum lehrte ihn Gott seinen Willen... Moral: der Priester lügt nicht, — die Frage „wahr“ oder „unwahr“ in solchen Dingen, von denen Priester reden, erlaubt gar nicht zu lügen. Denn um zu lügen, müsste man entscheiden können, was hier wahr ist. Aber das kann eben der Mensch nicht; der Priester ist damit nur das Mundstück Gottes.] Dieser „Priester-Syllogismus“ (239, 10) setzt den Obersatz, dass nur lügen kann, wer über „wahr“ und „unwahr“ zu urteilen vermag. Als Untersatz steht die Aussage, die Menschen könnten nicht über „wahr“ und „unwahr“ urteilen. Daraus folgt als Konklusion, dass die Menschen nicht lügen könnten. So gefasst, ist dieser „Syllogismus“ offensichtlich unsinnig, denn erstens stimmt die Schlussfolgerung nicht, und zweitens könnte gar kein Mensch auf Syllogismen verfallen, wenn er nicht über „wahr“ und „unwahr“, das heißt: wahr und falsch in einem logischen Sinne zu urteilen vermöchte. Gegen diesen zweiten Einwand kann man anführen, es gehe nicht um logische, sondern um ontologisch-metaphysische Wahrheit („in solchen Dingen, von denen die Priester reden“), was schon die Prädikate „wahr/unwahr“ statt „wahr/falsch“ ausdrückten. Aber selbst wenn man probenhalber einräumt, dass die Menschen, wiewohl sie keine ontologisch-metaphysischen Wahrheiten ohne göttlichen Sukkurs erkennen können, wenigstens in der Logik zu Hause seien, bleibt der Syllogismus unsinnig, weil die Konklusion nicht mit der Realität kongruiert, wenn sie allen Menschen die Fähigkeit zur Lüge abspricht. Dann nämlich müsste jede Behauptung (göttlich inspirierte) Wahrheit sein. Damit würden die „Priester“ ihre Prärogative, „Mundstücke“ des göttlichen Willens zu verkörpern, unvermeidlich verlieren. Wer die Möglichkeit der Lüge ganz abstreitet, weil Wahrheit und Lüge außerhalb der menschlichen Wissensmöglichkeiten liegen, der muss prinzipiell alles als Wahrheit anerkennen, was mit diesem Anspruch auftritt.*

Der „Priester-Syllogismus“ ist unsinnig, weil er den „Priestern“ in dem Augenblicke nichts mehr nützt, wo andere „Wahrheiten“ mit demselben transzendenzbegründeten Wahrheitsanspruch auftreten. Gegen andere „Priester“ taugt er nicht. Hingegen ist der prekäre Schluss anwendbar auf alle immanenzbegründeten Wahrheitsansprüche derjenigen, die aufgrund rein menschlicher Erkenntnisse über Fragen von Wahrheit und Unwahrheit meinen urteilen zu können, was die Menschen eben aufgrund ihrer Disposition nicht vermöchten. Der „Priester-Syllogismus“ führt zu einem negativen Ergebnis (wenn es denn ein Ergebnis ist), das jedoch Freiraum für die „priesterliche“ Usurpation

gewährt. Dieser sogenannte „Syllogismus“ karikiert die Argumentation derjenigen, welche die irdische Wahrheit für untauglich und daher eine göttliche für unabdingbar erklären.

239, 5–7 *die Frage „wahr“ oder „unwahr“ in solchen Dingen, von denen Priester reden, erlaubt gar nicht zu lügen*] GoA emendiert nach einer Verbesserung im Druckmanuskript von Heinrich Köselitz zu: „die Frage ‚wahr‘ oder ‚unwahr‘ giebt es nicht in solchen Dingen, von denen die Priester reden; diese Dinge erlauben gar nicht zu lügen“ (KSA 14, 447). GoAK 8, Leipzig 1896, 297 hat hingegen noch den originalen Wortlaut.

239, 15 *das grosse Ja zu allen Dingen ist*] Im Druckmanuskript danach gestrichen: „den Brahmanen zum Beispiel“ (KSA 14, 447).

239, 10–24 *Ein solcher Priester-Syllogismus ist durchaus nicht bloss jüdisch und christlich: das Recht zur Lüge und die Klugheit der „Offenbarung“ gehört dem Typus Priester an, den *décadence*-Priestern so gut als den Heidenthums-Priestern (– Heiden sind Alle, die zum Leben Ja sagen, denen „Gott“ das Wort für das grosse Ja zu allen Dingen ist) – Das „Gesetz“, der „Wille Gottes“, das „heilige Buch“, die „Inspiration“ – Alles nur Worte für die Bedingungen, unter denen der Priester zur Macht kommt, mit denen er seine Macht aufrecht erhält, – diese Begriffe finden sich auf dem Grunde aller Priester-Organisationen, aller priesterlichen oder philosophisch-priesterlichen Herrschafts-Gebilde. Die „heilige Lüge“ – dem Confucius, dem Gesetzbuch des Manu, dem Muhamed, der christlichen Kirche gemeinsam: sie fehlt nicht bei Plato. „Die Wahrheit ist da“: dies bedeutet, wo nur es laut wird, der Priester lügt...]* Das Irritierende dieses Passus besteht in der Selbstverständlichkeit, mit der das „Heidenthum“ dem Juden- und Christenthum in der Praxis der „heiligen Lüge“ zur Seite gestellt wird. Es gibt offensichtlich einen „Typus Priester“, der nicht die Schwergewichtsverlagerung auf ein Jenseits predigt, sondern der „zum Leben Ja“ sagt. Es sind dies vermutlich die „Priester“ jener in AC 16 bemühten, noch nicht denaturierten, lebensfrohen Gottheit(en). Eine solche Sicht deckt freilich Inkonsistenzen im antichristlichen Geschichtsbild auf: Die *décadence*, die AC an der Geschichte Israels und Europas ablas, hat wesentlich zu tun mit dem Machtwillen der „Priester“ sowie ihrem Versuch, die „Menschheit krank zu machen“ und ihre Werte zu verkehren (AC 24, KSA 6, 193, 5–8). Dagegen steht die Suggestion von AC 55, dass „Priester“ zur Macht kommen können, ohne eine Umkehrung der Werte herbeizuführen. Dies soll u. a. am *Manu-Gesetzbuch* exemplifiziert werden.

Die Aufzeichnung „Zur Kritik des Manu-Gesetzbuchs“ in NL 1888, KSA 13, 15[45], 439 führt aus, dass das „ganze Buch [...] auf der heiligen Lüge“ ruhe. N. fragt sich dort, ob es „das Wohl der Menschheit“ sei, „welches

dieses ganze System inspiriert hat? diese Art Mensch, welche an die Interessiertheit jeder Handlung glaubt, war sie interessiert oder nicht, dieses System durchzusetzen?“ Die Fragen setzen sich fort: „die Menschheit zu verbessern – woher ist diese Absicht inspiriert? Woher ist der Begriff des Bessern genommen?“ Schließlich gibt es auf die Fragen nur eine einzige Antwort: „wir finden eine Art Mensch, die priesterliche, die sich als Norm, als Spitze, als höchsten Ausdruck des Typus Mensch fühlt: von sich aus nimmt sie den Begriff des ‚Bessern‘ / – sie glaubt an ihre Überlegenheit, sie will sie auch in der That: die Ursache der heiligen Lüge ist der Wille zur Macht...“. Zur Zusammenstellung der Repräsentanten der „heiligen Lüge“ in 239, 21–24 vgl. GD Die „Verbesserer“ der Menschheit 5, KSA 6, 102, 17–22 (dort ohne Mohammed), zum Begriff ebd., KSA 6, 102, 13–16; zur heiligen Lüge bei Platon vgl. z. B. *Politeia* 414d–415d (und UB II HL 10, KSA 1, 328). „Inspiration“ nimmt N. in EH Za 3 für sich selbst in Anspruch, siehe NK KSA 6, 339, 9–21.

56

AC 56 und 57 stützen sich zur Orientierung über das *Manu-Gesetzbuch* auf Louis Jacolliots *Les législateurs religieux. Manou. Moïse. Mahomet*, damit auf eine religionswissenschaftlich höchst zweifelhafte Quelle, vgl. NK KSA 6, 100, 3–5, Etter 1987 u. Sommer 1999.

239, 26–28 Zuletzt kommt es darauf an, zu welchem Zweck gelogen wird. Dass im Christentum die „heiligen“ Zwecke fehlen, ist mein Einwand gegen seine Mittel.] Der Anfang von AC 57 und AC 58 nimmt das Zweckthema jeweils wieder auf (mit deutlicher Zuspitzung in 245, 4–6).

239, 28–32 Nur schlechte Zwecke: Vergiftung, Verleumdung, Verneinung des Lebens, die Verachtung des Leibes, die Herabwürdigung und Selbstschändung des Menschen durch den Begriff Sünde, – folglich sind auch seine Mittel schlecht.] Der in 239, 26 einsetzende Gedankengang zielt ausdrücklich auf die „Mittel“ des Christentums, die abzulehnen seien, weil dessen „Zwecke“ schlecht sind. Um welche „Mittel“ es sich handelt, wird nicht gesagt; ohnehin könnte man geneigt sein, die sogenannten „Zwecke“ für die „Mittel“ zu halten, mit denen die Zu-kurz-Gekommenen sich der Herrschaft bemächtigen, vgl. z. B. AC 42, KSA 6, 216, 28–34. Die Verwischung der Differenz von Zweck und Mittel scheint nebensächlich, ist es aber nicht. Denn als „Zweck“ der im Folgenden besprochenen *Manu-Gesetzgebung* wird die Etablierung einer Ordnung ausgegeben, in der „vornehme Werthe“ regieren, die der christlichen Lebensverachtung genau entgegengesetzt sind. Dabei wird ausgeblendet, dass diese vornehm-

men Werte vielleicht ebenfalls nur Mittel in einer Strategie der „Priester“ darstellen könnten, sich an die Macht zu bringen.

NL 1888, KSA 13, 15[45], 439 spricht demgegenüber eine unmissverständlichere Sprache: „die Ursache der heiligen Lüge“ sei bei Manu „der Wille zur Macht“, und zwar der „priesterliche[n]“ „Art Mensch“. Es geht den „Priestern“ des Manu dort um die „Aufrichtung der Herrschaft: zu diesem Zwecke die Herrschaft von Begriffen, welche in der Priesterschaft ein non plus ultra von Macht ansetzen“. Demzufolge besteht der Zweck des *Manu-Gesetzbuches* keineswegs in erster Linie darin, für Lebensbejahung zu werben, sondern den „Priestern“ die Mittel zur Machtergreifung an die Hand zu geben (siehe zur Koppelung von Priestertypologie und Moral in N.s spätem Nachlass Trillaas 1983, 37–39). Vgl. NK 241, 2–5.

239, 32–240, 3 *Ich lese mit einem entgegengesetzten Gefühle das Gesetzbuch des Manu, ein unvergleichlich geistiges und überlegenes Werk, das mit der Bibel auch nur in Einem Athem nennen eine Sünde wider den Geist wäre.*] Der Satz tut genau das, was er verneint, nämlich Manu und die Bibel in einem Atemzug zu nennen, vgl. NK KSA 6, 100, 13 f. Der Passus 239, 32–240, 3 orientiert sich an Jacolliot 1876, 54: „Nous ne savons rien de plus intéressant que de lire Manou avec la Bible sous les yeux. Ce dernier livre, code du pillage et de la débauche, qui n’a point connu l’immortalité de l’âme, ne peut soutenir la plus petite comparaison avec le vieux livre de la loi des Indous.“ („Wir kennen nichts Interessanteres als das *Buch des Manu* zu lesen mit der Bibel daneben. Dieses letzte Buch, Gesetzbuch des Raubes und der Ausschweifungen, das überhaupt keine Unsterblichkeit der Seele gekannt hat, hält nicht dem kleinsten Vergleich stand mit dem alten Gesetzbuch der Hindus.“) In NL 1888, KSA 13, 15[24], 420 hatte es geheißen: „Eine Vergleichung des indischen Gesetzbuches mit dem christlichen ist nicht zu umgehen; es giebt kein besseres Mittel, um sich das Unreife und Dilettantische in der ganzen christlichen Tentative zu Gemüthe zu führen.“ Hier wird also noch kein polarer Gegensatz zwischen Manu und der Bibel konstruiert, sondern nur die Minderwertigkeit des „christlichen Gesetzbuches“ beklagt. Für das Arrangement von Informationen und Argumenten in AC ist die Polarisierung typisch: War das Verhältnis von Manu und Christenthum zunächst eine Stufenfolge, so wird es jetzt zu einem unversöhnlichen Gegensatz. Während etwa Cancik 2000, 148 N.s Manu-Adaption im Spätwerk für dessen „ultrakonservative Utopie“ hält, betont Brobjer 1998, dass sich die einschlägigen Stellen in GD und AC vor dem Hintergrund des Nachlasses nicht als Präsentation eines politischen Programms deuten ließen. Zum *Manu-Gesetz* ausführlich NK ÜK GD Die „Verbesserer der Menschheit“ u. NK KSA 6, 100–102.

240, 5 *Judain*] Vgl. NK KSA 6, 18, 19. „Judain“ kommt sonst bei N. nur noch in NL 1887/88, KSA 13, 11[384], 182 (korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 15, 2) vor: „Die erste Entartung des Chr(istenthums) ist der Einschlag des Judain“. Diese Prägung stammt aus dem Repertoire antijudaistischer Parolen Paul de Lagar-des. In seiner Schrift *Ueber das verhältniß des deutschen staates zu theologie, kirche und religion* benutzt Lagarde das Adjektiv „judainfrei“ (Lagarde 1878, 1, 31). „Judainfrei“ scheint schnell salonfähig geworden zu sein; jedenfalls benutzt beispielsweise Carl von Gersdorff das Wort am 10. 07. 1874, ein Jahr nach dem ersten Erscheinen von Lagar-des Schrift, in einem Brief an N. (KGB II 4, Nr. 555, S. 512, Z. 18). Das Substantiv „Judain“ findet sich bei Lagarde im zweiten Band seiner *Mittheilungen* von 1887, wo Lagarde sich darüber aufhält, dass Judain „widerwärtig“ sei und er sich „schäme, es in Deutschland vorhanden zu finden“ (Lagarde 1887, 272). Die *Mittheilungen* sind zwar in N.s Bibliothek nicht vorhanden, wohl aber ein von den Herausgebern des Bibliothekskatalogs als „Eindringling“ qualifizierter Sonderdruck des Aufsatzes *Juden und Indogermanen. Eine Studie nach dem Leben* (NPB 726 f.). Dieser Aufsatz ist ein Separatum aus dem zweiten Band der Mitteilung, in dem genau die fragliche Judain-Stelle steht. Der „Eindringling“ hat N.s Schwager Bernhard Förster gehört, der ihn von Lagarde im August 1887 erhalten haben soll (Lagarde wiederum wird von Förster in höchsten Tönen gelobt, vgl. Förster 1887 in KGB III 7/3, 2, S. 891). Vgl. zu N. und Lagarde allgemein Sommer 1998b und 2008c.

240, 7–10 *Nicht die Hauptsache zu vergessen, der Grundunterschied von jeder Art von Bibel: die vornehmen Stände, die Philosophen und die Krieger, halten mit ihm ihre Hand über der Menge*] GD Die „Verbesserer“ der Menschheit 3, KSA 6, 100, 7 hatte demgegenüber noch unmissverständlich klar gemacht, dass die oberste „Rasse“ bei Manu eine „priesterliche“ gewesen sei. Die „Philosophen“ von AC 56 sind also niemand anders als die „Priester“, jene sonst in AC so übel beleumundete Spezies der Betrüger und Krankmacher. AC 56 und 57 vermeiden den Ausdruck „Priester“ und deren Identifikation mit den „Philosophen“ sorgfältig. Es entsteht der bei Jacolliot 1876 so nicht erweckte Eindruck, die hinduistische Kastenordnung stelle eine Art Platonischer Philosophenherrschaft dar. Kein Wort wird mehr darüber verloren, dass bei Manu „Priester-Geist schlimmer als irgend wo“ herrsche (NL 1888, KSA 13, 14[204], 386, korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 13, 26). Vgl. NK 242, 23–27.

240, 16–20 *Wie kann man eigentlich ein Buch in die Hände von Kindern und Frauen legen, das jenes niederträchtige Wort enthält: „um der Hurerei willen habe ein Jeglicher sein eignes Weib und eine Jegliche ihren eignen Mann: es ist besser freien denn Brunst leiden“?*] 1. Korinther 7, 2 u. 9: „Um der Hurerey willen habe ein jeglicher sein eigenes Weib, und eine jegliche habe ihren eigenen

Mann. [...] So sie aber sich nicht enthalten, so laß sie freyen; es ist besser freien denn Brunst leiden.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 202) Man hat freilich Schwierigkeiten, die Niedertracht gerade dieses komprimierten Pauluswortes zu verstehen. Darin wird weder finstere Entsagung gelehrt, noch eine Dämonisierung des Geschlechtlichen betrieben oder ein Konnex von Sündenfall und Sexualität hergestellt. Was beweist die Stelle im Kontext von AC 56 eigentlich, außer dass die Unzucht („Hurerei“) eine Gefahr sei, vor der sich, wer nicht enthaltsam leben wolle, am besten schütze, indem er heirate: „ein jeglicher hat seine eigene Gabe von GOtt, einer so, der andere so“ (1. Korinther 7, 7). Die inkriminierte Stelle sagt nicht mehr, als dass es mit dem „Freien“ keine positive religiöse Bewandtnis auf sich habe — eine Feststellung, die wohl auf alle „nihilistischen“ Religionen zutrifft (unter Einschluss übrigens auch von Manus Hinduismus), sich hier aber in einiger Milde, ohne asketistische Schrofheiten ausdrückt.

240, 21 *immaculata conceptio*] Vgl. NK 207, 7–9. Maria ist nach katholischer Lehre von ihrer Mutter Anna „unbefleckt“ empfangen worden (*conceptio immaculata*), ohne dass Anna deswegen Jungfrau geblieben wäre, wie Maria es bei der *conceptio de spiritu sancto* widerfahren sein soll, als sie Christus empfing. Vgl. NL 1888, KSA 13, 24[1]9, 628, 16–20: „Erst das Christentum hat aus der Geschlechtlichkeit eine Schmutzerei gemacht: der Begriff von imm(aculata conceptio) war die höchste seelische Niedertracht, die bisher auf Erden erreicht wurde z. B. — sie warf den Schmutz in den Ursprung des Lebens...“

240, 23–34 *Ich kenne kein Buch, wo dem Weibe so viele zarte und gütige Dinge gesagt würden, wie im Gesetzbuch des Manu; diese alten Graubärte und Heiligen haben eine Art, gegen Frauen artig zu sein, die vielleicht nicht übertroffen ist. „Der Mund einer Frau — heisst es einmal — der Busen eines Mädchens, das Gebet eines Kindes, der Rauch des Opfers sind immer rein“. Eine andre Stelle: „es giebt gar nichts Reineres als das Licht der Sonne, den Schatten einer Kuh, die Luft, das Wasser, das Feuer und den Athem eines Mädchens.“ Eine letzte Stelle — vielleicht auch eine heilige Lüge —: „alle Öffnungen des Leibes oberhalb des Nabels sind rein, alle unterhalb sind unrein. Nur beim Mädchen ist der ganze Körper rein.“]* N. folgt hier unmittelbar Jaccoliot 1876, 225 f.: „La bouche d’une femme, le sein d’une vierge, la /226/ prière d’un enfant et la fumée des sacrifices sont toujours purs.“ / „Toutes les ouvertures du corps au-dessus du nombril sont pures, toutes celles au-dessous sont impures, seul le corps entier de la jeune vierge est pur.“ / „Rien n’est plus pur que la lumière du soleil, l’ombre d’une vache, l’air, l’eau, le feu et l’haleine d’une vierge“. („Der Mund einer Frau, die Brust einer Jungfrau, das /226/ Gebet eines Kindes und der Rauch des Opferfeuers sind immer rein“. / „Alle Körperöffnungen oberhalb des Bauch-

nabels sind rein, alle unterhalb sind unrein, einzig der gesamte Körper der Jungfrau ist rein'. / „Nichts ist reiner als das Licht der Sonne, der Schatten einer Kuh, die Luft, das Wasser, das Feuer, der Atem einer Jungfrau.“) In der zugehörigen Fußnote merkt Jacolliot 1876, 226, Fn. 1 an: „Il est singulier de remarquer, à quel point l'Inde eut le culte de la femme vierge; il y a dans la littérature brahmanique toute une série d'épopées de chevalerie à faire pâlir les romans du moyen âge.“ („Es ist einzigartig festzustellen, wie stark Indien einen Kult der Jungfrau hatte; in der brahmanischen Literatur gibt es eine Menge Ritter-Epen, die die Romane des Mittelalters erblassen lassen.“) Also gerade an der Jungfräulichkeit und nicht an der Geschlechtlichkeit waren die nach N. so sinnenfreudigen alten Inder gemäß Jacolliot interessiert.

57

241, 2–5 *Man ertappt die Unheiligkeit der christlichen Mittel in flagranti, wenn man den christlichen Zweck einmal an dem Zweck des Manu-Gesetzbuchs misst, – wenn man diesen grössten Zweck-Gegensatz unter starkes Licht bringt.*] Vgl. NK 239, 26–28 u. 28–32. Die folgende Darlegung der Gesellschaft nach Maßgabe des *Manu-Gesetzes* soll die „Heiligkeit“ ihrer „Zwecke“ sichtbar werden lassen. Diese Heiligkeit liegt nach 242, 15–17 in der Konformität mit der Naturordnung.

241, 14–16 *Ein Gesetzbuch erzählt niemals den Nutzen, die Gründe, die Casuistik in der Vorgeschichte eines Gesetzes]* Das ist eine Nutzenanwendung von N.s genealogischem Verfahren: Sobald ein Gesetz sich selber als historisch geworden und damit als kontingent hinstellt, verliert es seine absolute Autorität.

241, 18–24 *An einem gewissen Punkte der Entwicklung eines Volks erklärt die umsichtigste, das heisst zurück- und hinausblickendste Schicht desselben, die Erfahrung, nach der gelebt werden soll – das heisst k a n n –, für abgeschlossen. Ihr Ziel geht dahin, die Ernte möglichst reich und vollständig von den Zeiten des Experiments und der schlimmen Erfahrung heimzubringen.*] Vgl. NL 1888, KSA 13, 14[213], 390 f. (KGW IX 8, W II 5, 8, 20–56–9, 44–60) N. adaptiert in 241, 18–24 die in GM erprobte Methode, sich nach dem historischen Geworden-sein von absolut gesetzten Werten zu erkundigen. Mit der dadurch erreichten Einsicht, dass alles, was als fest und sicher gilt, sich spezifischen Erfahrungen und Umständen verdankt, wird die Geltung der Werte unterlaufen. Deswegen darf das *Gesetz des Manu* ja nicht sagen, auf welchen historischen Erfahrungen seine Entstehung fußt. Die sogenannte „N a t u r - O r d n u n g“ (242, 17) ist also nicht von Anfang an evident, sondern verdankt ihre Realisation einem unab-

sehbar langen Prozess der Ausdifferenzierung und Austarierung. Was unter solchen Bedingungen noch dazu berechtigt, überhaupt von einer Naturordnung zu sprechen, wenn sie sich erst allmählich, unter spezifischen historischen, geographisch-klimatischen und physiologisch-psychologischen Gegebenheiten herausbildet, bleibt unklar.

241, 27–242, 2 *Dem stellt man eine doppelte Mauer entgegen: einmal die Offenbarung, das ist die Behauptung, die Vernunft jener Gesetze sei nicht menschlicher Herkunft, nicht langsam und unter Fehlgriffen gesucht und gefunden, sondern, als göttlichen Ursprungs, ganz, vollkommen, ohne Geschichte, ein Geschenk, ein Wunder, bloss mitgetheilt... Sodann die Tradition, das ist die Behauptung, dass das Gesetz bereits seit uralten Zeiten bestanden habe, dass es pietätlos, ein Verbrechen an den Vorfahren sei, es in Zweifel zu ziehn.] Vgl. Jacolliot 1876, 34 (Zitat aus Manu): „Ce livre est approuvé par la révélation et la tradition; que celui qui désire la béatitude finale y conforme sa conduite.“ („Dieses Buch ist geprüft durch die Offenbarung und die Tradition; möge, wer nach höchster Glückseligkeit verlangt, daran seine Lebensführung anpassen.“) Dazu ebd., 34 f., Fn. 1: „La srouti et la smriti. Révélation et tradition sur les- /35/ quelles les pundits indous font reposer toutes leurs coutumes religieuses et civiles; les brahmes n’ont pas depuis manqué d’imitateurs, hiérophantes et sycophantes de toutes les époques ont toujours attribué leurs superstitions et leurs mensonges à la révélation divine.“ („Die Shruti und die Smriti. Offenbarung und Tradition, auf welcher /35/ die hinduistischen Pandits ihre gesamten religiösen und zivilen Bräuche abstützen; den Brahmanen hat es seitdem nicht an Nachahmern gemangelt, Hierophanten und Sykophanten haben in jeder Epoche ihre Abergläubigkeiten und ihre Lügen der göttlichen Offenbarung zugeschrieben.“ Vgl. auch ebd., 38, 92 u. 346) Sieht man genauer hin, so unterscheiden sich die christlichen „Mittel“ in der Form offensichtlich nicht wesentlich von den hinduistischen, sind es bei Jacolliot und in AC 57 doch ausgerechnet die Begriffe der katholischen Dogmatik, die verdeutlichen sollen, auf welche „heiligen Lügen“ sich das *Gesetz des Manu* stützt, nämlich „Offenbarung“ und „Tradition“. Nach AC 57 ist wohl „Zweck“ des Christentums der Triumph der unnatürlichen Tschandala-Werte, Zweck des *Manu-Gesetzbuches* hingegen die Installation der naturkonformen, aristokratischen Werte.*

Religion als Beschwichtigungsinstrument zum Zweck der Sozialdisziplinierung war N. längst vor seiner Bekanntschaft mit Jacolliots Manu gegen Ende der siebziger Jahre in Julius J. Baumanns *Handbuch der Moral* begegnet (Baumann 1879, 243, vgl. NL 1880, KSA 9, 4[57], 113. Auch Roberty 1887, 255 beschreibt die Religion als „puissant moyen de discipline sociale“.

242, 4–15 *Die höhere Vernunft einer solchen Prozedur liegt in der Absicht, das Bewusstsein Schritt für Schritt von dem als richtig erkannten (das heisst durch*

eine ungeheure und scharf durchgesiebte Erfahrung bewiesenen) Leben zurückzudrängen: so dass der vollkommne Automatismus des Instinkts erreicht wird, — diese Voraussetzung zu jeder Art Meisterschaft, zu jeder Art Vollkommenheit in der Kunst des Lebens. Ein Gesetzbuch nach Art des Manu aufstellen heisst einem Volke fürderhin zugestehn, Meister zu werden, vollkommen zu werden, — die höchste Kunst des Lebens zu ambitioniren. Dazu muss es unbewusst gemacht werden: dies der Zweck jeder heiligen Lüge.] Menschliches Handeln soll also durch Habitualisierung automatisiert werden. Die Pointe dieser Darstellung besteht darin, dass AC 57 das genaue Gegenteil des für wünschenswert Gehaltenen tut: Der Abschnitt zeigt, wie ephemere die Werte sind, die von einer bestimmten Gesellschaft in einer bestimmten historischen Situation mit überhistorischer Dignität ausgestattet werden. Die „Zwecke“ und „Mittel“ des *Manu-Gesetzes* werden paradoxerweise als eine historische Gegenoption zum Christentum referiert, das auf seine Weise das Handeln ebenfalls automatisiert hat. Der in AC 56 und 57 vorherrschende, komparative Blick macht deutlich, dass solche Automatismen — fraglose Selbstverständlichkeiten in der Geltung und Applikation von handlungsleitenden Normen — der europäischen Moderne, die sich mit dem Tod Gottes abfinden muss, abhanden gekommen sind. Daran ändert auch die vordergründige Nostalgik nichts, sich eine Gesellschaftsordnung nach dem Muster Manus herbeizuwünschen. Der Mensch unter antichristlichen Bedingungen befindet sich im Zustand verflüssigter Werte, über den ihn keine Indienromantik hinwegtröstet (vgl. auch Heine 1869, 171).

242, 10 Kunst des Lebens] Den heute so beliebten Ausdruck notiert N. erstmals in NL 1885/86, KSA 12, 2[137], 134 (KGW IX 5, W I 8, 83, 6–32), sodann in NL 1887, KSA 12, 9[57], 363 (KGW IX 6, W II 1, 102, 14–20), wonach die Epikureer die „Philosophie als eine Kunst des Lebens“ und nicht als ein „Suchen der Wahrheit“ verstanden hätten (vgl. NL 1888, KSA 13, 12[1]44, 197, 11 f. = KGW IX 7, W II 4, 120, 16–20). Dabei handelt es sich um eine Paraphrase nach Roberty 1887, 87: „ils [sc. les épicuriens] considéraient la recherche philosophique de la vérité avec un *dédain* qui ressembloit fort au mépris des sceptiques proprement dits pour toutes les abstractions. Pour eux, de pareilles recherches étaient non seulement fallacieuses, mais encore inutiles au point de vue du *but final* de la philosophie — la plus grande somme possible de bonheur; de là leur façon d'envisager la philosophie comme *l'art ou la théorie de la vie*, de là leur tendance, si peu propre au matérialisme conséquent, vers *l'éthique*.“ (Von N. am Rand markiert; hier Kursiviertes von ihm unterstrichen. „[S]ie [sc. die Epikureer] betrachteten die philosophische Suche nach der Wahrheit mit einer Verachtung, die stark der Geringschätzung der Skeptiker für jegliche Abstraktion gleicht. Für sie waren solche Untersuchungen nicht nur Fehlschlüsse, sondern

auch unnötig unter dem Aspekt des eigentlichen *Endzwecks* der Philosophie — die größtmögliche Menge von Glück zu finden; von daher kommt ihre Art, die Philosophie als *eine Kunst oder eine Theorie des Lebens* zu betrachten, von daher ihre Tendenz zur *Ethik*, die so wenig zum konsequenten Materialismus passt.“)

242, 15–22 *Die Ordnung der Kasten, das oberste, das dominierende Gesetz, ist nur die Sanktion einer Natur-Ordnung, Natur-Gesetzlichkeit ersten Ranges, über die keine Willkür, keine „moderne Idee“ Gewalt hat. Es treten in jeder gesunden Gesellschaft, sich gegenseitig bedingend, drei physiologisch verschiedenen-gravitirende Typen auseinander, von denen jeder seine eigne Hygiene, sein eignes Reich von Arbeit, seine eigne Art Vollkommenheits-Gefühl und Meisterschaft hat.*] Ähnlich positiv, mit demselben naturalistischen Akzent beurteilt Hellwald 1876, 1, 174–179 das Kastenwesen: „dasselbe Naturgesetz, welches uns den Kampf um's Dasein aufnöthigt, wirkt auch dahin, den bevorzugten Classen ein stets wachsendes Uebergewicht zu verleihen, bis endlich eine völlige Spaltung in eine höhere und niedere Race als Resultat dieser Differenzirung hervortritt“ (ebd., 175). Beim Lesen von Hehn 1888, 216 f. hat N. in Erinnerung gerufen bekommen, dass „der Unterschied der Rasse“ und Stände nach Aristoteles der „Ordnung der Natur“ entspräche. Zur Implikation des Gesetzes-Begriffs in N.s Adaption des *Manu-Gesetzes* nach Jacolliot siehe Berkowitz 2005/2006.

Mit 242, 15–18 bricht die davor unternommene, genealogische Reflexion unvermittelt ab (vgl. NK 242, 4–15). Was zunächst als eine durch Erfahrung bewährte, historisch kontingente Gesellschaftsform dargestellt wurde, welche dieselben Strategien des „priesterlichen“ Betruges zu ihrer Selbstabsicherung anwandte wie Juden- und Christentum, wird zu einer Wahrheit „von Natur“. Unvermutet avanciert 242, 23 „die Natur“ zur handelnden Person; sie sorgt sich um die Strukturierung des menschlichen Zusammenlebens, teilt die einzelnen Menschen in Kategorien ein und bestimmt das Verhältnis zwischen diesen Kategorien (vgl. Jacolliot 1876, 430, Fn. 1: „C'est toujours le même naturalisme fataliste qui catalogue les hommes, comme les animaux et les plantes, et admet des espèces d'hommes perfectionnées et rudimentaires.“ „Es ist immer derselbe fatalistische Naturalismus, der die Menschen katalogisiert wie die Tiere und die Pflanzen, und der von perfektionierten und rudimentären Arten von Menschen ausgeht.“). Die Einführung einer „Natur-Ordnung“, der alles Irdische unterworfen sei, zielt darauf, jegliche Bestrebungen, die aufgrund eines anderen Erfahrungshintergrundes andere gesellschaftliche Organisationsformen bevorzugen, der „Willkür“ zu bezichtigen und damit beispielsweise die „moderne Idee“ von der prinzipiellen Gleichheit aller Menschen als ruchlos, als Frevel an der „Natur“ zu brandmarken. Das ist „priesterliche“ Rhetorik in Reinkultur. Nichts beweist, dass die hier behauptete „Natur-Ordnung“ irgend-

eine faktische Realität hat — am wenigsten der zu Beginn von AC 57 nachgezeichnete Entstehungsprozess der hinduistischen Kastenordnung. Wer aus dem realen Bestehen einer dreikastigen Gesellschaft die Naturnotwendigkeit einer dreigegliederten Kastenordnung ableiten wollte, begeht einen Fehlschluss vom faktischen Sein auf ein unbedingtes, ideales Sollen. Wenn, wie in AC 57, die Genese einer solchen faktischen Ordnung im Verlaufe jahrhundertelangen „Experimentierens“ zunächst noch ausgebreitet wird, scheint ein solcher Schluss vom Sein auf das Sollen doppelt unmöglich. Und doch liegt in AC 57 ein derartiger, rhetorisch kalkulierter Fehlschluss vor. Vgl. auch NK KSA 6, 370, 22–27.

242, 23–27 *Die Natur, nicht Manu, trennt die vorwiegend Geistigen, die vorwiegend Muskel- und Temperaments-Starken und die weder im Einen, noch im Andern ausgezeichneten Dritten, die Mittelmässigen, von einander ab, — die letzteren als die grosse Zahl, die ersteren als die Auswahl.*] Vgl. NK 240, 7–10. Jeder sei „von Natur“ entweder ein geistiger, ein physischer Ausnahmemensch oder aber mittelmäßig. Man wird in eine Kaste hineingeboren und muss wenigstens diese Existenz nach den Vorgaben der jeweiligen Kaste absolvieren (mit Aussicht auf Wiedergeburt in einer höheren Kaste). Unter Abzug der religiösen und metempsychotischen Dimension scheint dies auch die Ansicht des sprechenden Ichs zu sein: Das Individuum ist von Geburt an zu der einen oder der andern Bestimmung verurteilt; es gibt keine Lebenswahl. In dieser naturalistisch unterlegten Adaption des hinduistischen Kastendenkens wird ausgeblendet, dass bei Manu die Kastenzugehörigkeit familiär vererbt wird, dies aber kaum Gewähr dafür bietet, dass jemand tatsächlich in der Kaste ist, die seinen Fähigkeiten entspricht. Von der „Natur“ am höchsten begünstigt wird geistige Stärke, gegen die bloße Muskelkraft nicht ankomme. Mit dieser Behauptung gerät jedoch die ganze Kritik an der jüdischen Verkehrung der natürlichen Werte gefährlich ins Wanken: Die „parasitische Art Mensch, die nur auf Kosten aller gesunden Bildungen des Lebens gedeiht, der Priester [...] nennt einen Zustand der Dinge, in dem der Priester den Werth der Dinge bestimmt, ‚das Reich Gottes‘“ (AC 26, KSA 6, 195, 20–24). Im alten Israel soll diese Selbstermächtigung der Geistigen eine „Fälschung“, eine „erbarmungswürdige Lüge“ (194, 31 u. 195, 20) gewesen sein — hingegen kongruiert in AC 56 und 57 die Herrschaft der „Priester“ qua Geistmenschen mit der Naturordnung.

Die ganze Kritik an der Herrschaft der „Priester“, die sich im Nachlass vom Frühjahr 1888 unter dem Titel „*Kritik Manus*“ explizit gegen diesen gerichtet hat, wird mit AC 56 und 57 entwertet. Jene Notiz hat über das *Manu-Gesetz* befunden: „Das ist eine Schule der Verdummung: in einer solchen reinen-ächten Hierarchie müssen die Tschandala's die Intelligenz für sich gehabt haben. Sie waren die einzigen, welche die wahre Quelle des Wissens,

die Empirie zugänglich hatten... Hinzugerechnet die Inzucht der Familien..." (NL 1888, KSA 13, 14[203], 386, korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 13, 13–20, hier zunächst in der wohl ursprünglichen Fassung wiedergegeben). Dieselbe Passage lautet in der von N. überarbeiteten Version: „Das ist eine Schule der Verdummung: in einer solchen Theologen-Brutanstalt (<) wo auch der junge Militär und Ackerbauer einen neunjährigen Cursus Theologie durchmachen muß, um ‚conformirt‘ zu werden(>)) [...] müssen die Tschandala's die Intelligenz und selbst das Interessante für sich gehabt haben. Sie waren die einzigen, welche die wahre Quelle des Wissens, die Empirie zugänglich hatten... Hinzugerechnet die Inzucht der Kasten... Es fehlt die Natur, die Technik, die Geschichte, die Kunst, die Wissenschaft“ (KGW IX 8, W II 5, 13, 13–21). In AC 56 und 57 wird unversehens die „priesterliche“ Umwertung als naturnotwendig und „philosophisch“ heilig gesprochen; die „Verdummung“ und das gänzliche Fehlen von „Natur“, „Technik“, „Geschichte“, „Kunst“ und „Wissenschaft“ heißen nun plötzlich Geistigkeit, Erkenntnisdrang und Naturbejahung.

Am einfachsten wird man es sich bei der Erklärung dieser frappierenden Divergenzen machen, wenn man sie als interessengeleitetes operatives Argumentieren, als hypothetisches Gegenmodell zu den christlichen Realitäten liest. Dann zeigt sich auch, dass die Polemik gegen das „Priestertum“ im Kontext der jüdisch-christlichen Geschichte nur eine Hilfskonstruktion war. Der Gegensatz, auf den es in AC 56 und 57 ankommt, ist der von Lebensbejahung und Lebensverneinung. Diese Erklärung für N.s Vorgehen als okkasional motiviertes verdeckt freilich nicht den fundamentalen Zwiespalt, in den sich AC hineinmanövriert: Ist Geistigkeit nun naturgewollt und weltbejahend, oder aber verneint diese Geistigkeit gerade diese Natürlichkeit, die Welt? Wer Manus undurchlässige Kastenordnung nicht religiös, sondern biologistisch interpretiert, muss davon ausgehen, dass sich zum Beispiel die Eigenschaften hervorragender Geistigkeit oder des Mittelmaßes ungebrochen von den Eltern auf ihre Kinder vererben. N. notiert demgegenüber in NL 1888, KSA 13, 14[203] (KGW IX 8, W II 5, 13, 1–21) sehr wohl die Inzucht innerhalb der einzelnen Kasten und damit die wahrscheinliche physiologische Degeneration. Diese Aspekte, die bei einer Aktualisierung des *Manu-Gesetzes* vor allem zu erörtern wären, fallen in AC 57 völlig außer Betracht, denn die antichristliche Option für eine Dreikastengesellschaft will vor allem provozieren. Die Repristination eines hierarchischen Kastendenkens stellt das christliche und das aufklärerisch-moderne Menschenbild in Frage.

Was sich in AC 57 als aktualisierende Interpretation des *Manu-Gesetzes* ausgibt, ist näher besehen eine Adaption der Gesellschaftsordnung aus Platons *Politeia*, in der die drei Stände der Philosophen, Krieger und Handwerker in Analogie zum jeweils vorherrschenden Seelenteil gesetzt werden (*Politeia* IV

11, 435b). Bei Platon ist es keine Erbaristokratie, die zementiert werden soll, sondern jeder erhält die Chance, sich zu bewähren und zu zeigen, welche Kräfte in ihm schlummern. Eine solche Durchlässigkeit gewährt Manus System nicht, das die Kastenzugehörigkeit von der Geburt abhängig macht. Im Übrigen ist es bei Manu auch keine Drei-, sondern eine Vierkastengesellschaft, was N. — Jacolliot 1876, 2f. folgend — in GD Die „Verbesserer“ der Menschheit 3, KSA 6, 100, 5–8 noch sehr wohl notiert. In AC 57 wird hingegen mit der Reduktion auf die drei Stände in der *Politeia* sichtlich ‚platonisiert‘ (vgl. N. an Overbeck, 22. 10. 1883, KSB 6, Nr. 469, S. 449: „beim Lesen Teichmüllers bin ich immer mehr starr vor Verwunderung, wie wenig ich Plato kenne und **wie sehr** Zarathustra πλατωνίζει.“ Dazu z. B. Müller 2005, 234–244, Small 2001, 43 u. Brobjer 2004d).

242, 27–32 *Die oberste Kaste — ich nenne sie die Wenigsten — hat als die vollkommne auch die Vorrechte der Wenigsten: dazu gehört es, das Glück, die Schönheit, die Güte auf Erden darzustellen. Nur die geistigsten Menschen haben die Erlaubniss zur Schönheit, zum Schönen: nur bei ihnen ist Güte nicht Schwäche.*] AC 56 und 57 verschweigen, dass die oberste Kaste bei Manu die der Brahmanen, also der „Priester“ ist. Vielmehr entsteht der Eindruck, die „Wenigsten“ seien Platonische Philosophenkönige, von der „Natur“ als die „Stärksten“ zur Herrschaft berufen. Das widerspricht allem, was bisher über die „priesterlichen“, aus „Ohnmacht zur Macht“ (AC 16, KSA 6, 183, 12) geschmiedeten Ränke zu erfahren war. Das Auffälligste an der Schilderung der obersten Kaste in 242, 27–32 ist zunächst wohl, dass sie überhaupt nichts mit der obersten Kaste bei Manu zu tun hat. Dort scheren sich die Brahmanen weder um irdisches Glück noch um irdische Schönheit, sondern geben sich mit durchaus „pessimistischem Blick“ (vgl. dagegen 242, 34–243, 1) der Kontemplation des ewigen Kreislaufs der Wiedergeburt hin. Die Philosophenkönige Platons haben in der Schau der Ideen hingegen auch einen privilegierten Zugang zum Guten, Schönen und Wahren. Den aufmerksamen Leser frappiert die platonisierende Gleichschaltung von Güte und Schönheit in 242, 29–33: Das „Pulchrum est paucorum hominum“ wird eingebettet zwischen die Aussagen, bei den „Wenigsten“ sei „Güte nicht Schwäche“, und „das Gute“ sei „ein Vorrecht“.

242, 32 *Pulchrum est paucorum hominum*] Vgl. NK KSA 6, 107, 28 f.

242, 33–243, 2 *Nichts kann ihnen dagegen weniger zugestanden werden, als hässliche Manieren oder ein pessimistischer Blick, ein Auge, das verhasstlicht —, oder gar eine Entrüstung über den Gesamt-Aspekt der Dinge.*] Vgl. Faguet o. J., 206: „D’une manière générale on appelle pessimistes ceux qui voient le monde en laid.“ („Auf eine allgemeine Weise nennt man diejenigen

Pessimisten, die die Welt als hässlich ansehen.“) Ausführlicher zur Verhässlichung, die N. namentlich dem Pessimismus Schopenhauers vorwirft, NL 1888, KSA 13, 16[40], 498–500.

243, 4f. *Die Welt ist vollkommen — so redet der Instinkt der Geistigsten* Vgl. Jacolliot 1876, 430: „Où irait cette création dont l'ordre est parfait si chacun agissait à sa guise, et usurpait des fonctions auxquelles on n'a droit qu'après de nombreuses transmigrations?“ („Wohin ginge diese Schöpfung, deren Ordnung vollkommen ist, wenn jeder nach seiner Lust und Laune handeln würde und sich Funktionen anmaßen würde, auf die man nur ein Recht hat nach vielen Wiedergeburten?“) N. hat die Stelle am Rand doppelt angestrichen und adaptiert sie in NL 1888, KSA 13, 14[215], 392 (korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 6, 28–30): „Die Welt ist vollkommen: vorausgesetzt, daß dem Gesetz genüge [sic] geschieht. Die ganze Unvollkommenheit kommt vom Ungehorsam gegen das Gesetz.“

Die Wendung 243, 4 erinnert an Za IV Mittags, KSA 4, 342, 23f.: „Ward die Welt nicht eben vollkommen? Was geschieht mir doch?“ Die Frage wird schließlich bejaht: „Heisser Mittag schläft auf den Fluren. Singe nicht! Still! Die Welt ist vollkommen.“ (343, 27f.) Diese Vollkommenheitsempfindung ist da eine Augenblicksgeburt, ein Glückserlebnis, das letztlich wieder der Flüchtigkeit anheimgegeben ist. Im Falle Manus (Jacolliot 1876, 430) ist „Vollkommenheit“ eine moralische oder moralisch gefärbte Kategorie, während die Za-Stelle eine Vollkommenheitserfahrung jenseits aller Moralität thematisiert. Im Unterschied zu 14[215] werden in AC 57 alle moralisch-legalistischen Implikationen und Konsequenzen des Vollkommenheitsbegriffes abgekoppelt, und der Anschein erweckt, als ob die „Wenigsten“ selber gar nicht unter dem drückenden Joch des Gesetzes stünden.

AC 57 macht überhaupt keine Gründe geltend, die eine Vollkommenheit der Welt verbürgen. Momentane Glückserfahrung ist ein schlechtes Argument: Eine Welt ist beileibe nicht vollkommen bloß deswegen, weil sie von Zeit zu Zeit Erfahrungen der Vollkommenheit ermöglicht. Die Augenblicke, in denen die „Qual“ die Einsicht in die Vollkommenheit nicht trübt, sind zu selten, als dass man induktiv auf die Vollkommenheit der Welt schließen dürfte. Der ganze Vollkommenheitsdiskurs von AC 57 erinnert stark an überkommene metaphysische Vorurteile: Ein Einzelding mag vollkommen sein, wenn es seine Bestimmung verwirklicht hat, womit man sich noch nicht zwangsläufig schwere metaphysische Hypothesen aufbürdet. Wenn hingegen „die Welt“ vollkommen sein sollte, scheint damit Absolutheit, die Unmöglichkeit des Andersseins einherzugehen. Die metaphysische Hypothese der Weltvollkommenheit stellt den strategischen Gegenentwurf zur christlichen Hypothese einer prinzipiellen Weltunvollkommenheit dar.

243, 6 f. *Pathos der Distanz*] Vgl. NK KSA 6, 138, 20 f. und NK 218, 14.

243, 8–12 *Die geistigsten Menschen, als die Stärksten, finden ihr Glück, worin Andre ihren Untergang finden würden: im Labyrinth, in der Härte gegen sich und Andre, im Versuch; ihre Lust ist die Selbstbezwingung: der Asketismus wird bei ihnen Natur, Bedürfniss, Instinkt.*] Vgl. NK 242, 23–27. Der Wille zum „Labyrinth“ und zum „Versuch“ steht in eklatantem Widerspruch zu der zu Beginn von AC 57 angegebenen Zielsetzung des *Manu-Gesetzes*, nämlich „die Fortdauer des flüssigen Zustands der Werthe, das Prüfen, Wählen, Kritik-Üben der Werthe in infinitum“ (241, 26 f.) ein für allemal zu unterbinden. Im *Gesetz des Manu* ist die oberste Kaste genauso wie die unterste strengsten Reglementierungen unterworfen, die alles geistige Fortexperimentieren unmöglich machen sollen.

243, 16–18 *Sie herrschen, nicht, weil sie wollen, sondern weil sie sind, es steht ihnen nicht frei, die Zweiten zu sein.*] Das ist genau das Schicksal von Platons Philosophenkönigen, vgl. *Politeia* 499b.

243, 18–25 *Die Zweiten: das sind die Wächter des Rechts, die Pfleger der Ordnung und der Sicherheit, das sind die vornehmen Krieger, das ist der König vor Allem als die höchste Formel von Krieger, Richter und Aufrechterhalter des Gesetzes. Die Zweiten sind die Exekutive der Geistigsten, das Nächste, was zu ihnen gehört, das, was ihnen alles Grobe in der Arbeit des Herrschens abnimmt – ihr Gefolge, ihre rechte Hand, ihre beste Schülerschaft.*] In dieser Schilderung ist die Nähe zur „race“ der „Xchatrias“, wie sie N. bei Jacolliot 1876 als Personalunion von König, Richter und Krieger dargestellt fand, deutlicher greifbar als bei den Brahmanen. Diese zweite Kaste ist der Willkür der ersten freilich völlig ausgeliefert: „Si un roi se permettait la moindre injure à l'égard d'un brahme, il en serait immédiatement puni, que le roi n'oublie pas qu'il tire toute sa puissance du brahme.“ (Jacolliot 1876, 345. „Wenn sich ein König die kleinste Beleidigung gegen einen Brahmanen erlaubte, würde man ihn sofort dafür bestrafen, damit der König nicht vergäße, dass er seine gesamte Macht durch den Brahmanen erhält.“)

243, 27–33 *Die Ordnung der Kasten, die Rangordnung, formuliert nur das oberste Gesetz des Lebens selbst, die Abscheidung der drei Typen ist nöthig zur Erhaltung der Gesellschaft, zur Ermöglichung höherer und höchster Typen, – die Ungleichheit der Rechte ist erst die Bedingung dafür, dass es überhaupt Rechte giebt. – Ein Recht ist ein Vorrecht.*] „Recht“ ist hier moralisch konnotiert, eine Art Naturrecht: Es kann nicht Recht sein, wenn die „Geistigsten“ qua „Stärksten“ ihre Privilegien nicht genießen. Wer freilich Recht und Moral nach N.s Vorgaben einer genealogischen Kritik unterzogen hat, wird ein sol-

ches moralisch verstandenes Naturrecht für ebenso zweifelhaft halten wie eine normative Naturordnung, die erst noch mit einer historisch kontingenten Rangordnung übereinstimmen soll. Weshalb sich eine bestimmte Organisationsform der menschlichen Gesellschaft mit der Naturnotwendigkeit decken soll, wird nicht gezeigt. Platon hatte zur Absicherung seiner Dreiständegesellschaft immerhin seine Lehre von der dreigeteilten Seele beigebracht.

244, 5–9 *Das Handwerk, der Handel, der Ackerbau, die Wissenschaft, der grösste Theil der Kunst, der ganze Inbegriff der Berufsthätigkeit mit Einem Wort, verträgt sich durchaus nur mit einem Mittelmaass im Können und Begehren*] Die Kaste der „Vaysias“ umfasst bei Manu nach Jacolliot zwar Handwerk, Handel und Ackerbau, jedoch nicht die Wissenschaft („science“), die das alleinige Privileg der Brahmanen ist. In NL 1888, KSA 13, 14[203], 386, 10 f. (KGW IX 7, W II 5, 13, 21) hat es noch geheißsen, bei Manu fehlten „die Natur, die Technik, die Geschichte, die Kunst, die Wissenschaft“.

244, 23 *Höflichkeit des Herzens*] Die Wendung kommt bei N. vor beispielsweise in MA I 49, KSA 2, 69, 24; JGB 122, KSA 5, 94, 15 f.; JGB 245, KSA 5, 187, 6 u. EH Warum ich so weise bin 5, KSA 6, 271, 22 f. Sie stammt aus Ottiliens Tagebuch in Goethes *Wahlverwandtschaften*. 1888 hat N. sie bei Hehn 1888, 259 in Erinnerung gerufen bekommen: „Glücklicher, stärker als sein Tasso, hatte er [sc. Goethe] die Herrschaft über sich gewonnen; er war Edelmann geworden — durch Adel der Gesinnung, Hofmann — durch Höflichkeit des Herzens (aus Ottiliens Tagebuche: ‚Es giebt eine Höflichkeit des Herzens, sie ist der Liebe verwandt; aus ihr entspringt die bequemste Höflichkeit des äußern Betragens‘)“.

244, 25–28 *Das Socialisten-Gesindel, die Tschandala-Apostel, die den Instinkt, die Lust, das Genügsamkeits-Gefühl des Arbeiters mit seinem kleinen Sein untergraben, — die ihn neidisch machen, die ihn Rache lehren...*] Zu N.s Bekanntschaft mit dem Maximus über sekundäre Quellen siehe Brobjer 2002. Eine der einschlägigen späten Lektüren N.s ist Leopold Jacobys *Idee der Entwicklung*, wo Marx und Darwin als die beiden kongenialen Geistesgrößen der Gegenwart gepriesen und amalgamiert werden (bei Jacoby 1886, 1, 15 ist der Name Karl Marx — von N.? — unterstrichen). Auch die Sozialisten gelten jetzt wie die Christen als Tschandala, vgl. NK KSA 6, 101, 28–102, 5.

Die Pointe der Annäherung, ja Identifikation von Sozialismus und Christentum in N.s Spätwerk besteht gerade darin, dass sie den damaligen offiziellen christlichen Verlautbarungen diametral entgegengesetzt ist: Für Papst Leo XIII. beispielsweise sind im *Rundschreiben über die menschliche Freiheit* von 1888 Sozialisten „aufrührerische Rotten, die schon längst sich daran gemacht haben, die Gesellschaft von Grund aus zu zerstören“ (Leo XIII. o. J. [a], 28). Am Weihnachtstag 1888 heißt es in einem päpstlichen Sendschreiben „Gewis-

sermaßen mit Augen schauen wir die großen Schäden, an denen die Gesellschaft [...] schwer leidet. Immer schneller ist das Gift der verderblichen Lehren in alle Verhältnisse des Lebens und der Gesellschaft eingedrungen. Häßlichen und verhängnißvollen Seuchen gleich ist aus dem Rationalismus, Materialismus, Atheismus der Socialismus, Communismus und Nihilismus hervorgegangen.“ (Leo XIII. o. J. [b], 12) Auch auf Seiten des päpstlichen Lehramtes bediente man sich also der von N. so exzessiv bemühten Medizinalrhetorik zur Charakterisierung der zeitgenössischen Dekadenz, sieht sich selbst aber gerade nicht in der Verfallslinie, an deren Anfang für N. das Christentum steht.

244, 28–32 *Das Unrecht liegt niemals in ungleichen Rechten, es liegt im Anspruch auf „gleiche“ Rechte... Was ist schlecht? Aber ich sagte es schon: Alles, was aus Schwäche, aus Neid, aus Rache stammt. — Der Anarchist und der Christ sind Einer Herkunft...*] Vgl. NK KSA 6, 132, 17. Die Frage nach dem, was „schlecht“ sei, hat AC 2, KSA 6, 170, 4 noch lakonischer beantwortet: „Alles, was aus der Schwäche stammt.“ (170, 4) In 244, 30 f. hingegen fällt der bestimmte Artikel weg, und „Schwäche“ allein reicht zur Bestimmung des „Schlechten“ nicht mehr aus. Denn auch die durchaus existenzberechtigten „Mittelmässigen“ (vgl. NK 242, 23–27) sind, verglichen mit den „Wenigsten“, schwach. Deshalb müssen „Neid“ und „Rache“ als Beweggründe noch hinzukommen. In dieser Motivation sind sich „Christ“ und „Anarchist“ ähnlich; sie stellten eben die angebliche „Naturordnung“ auf den Kopf, indem sie sie nicht anerkennen, vgl. AC 58. Zum Anspruch auf Rechtsgleichheit vgl. NK KSA 6, 27, 25.

58

Zum Lob des Römischen Reiches holt N. auch in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 39 aus, vgl. NK KSA 6, 141, 5–14.

245, 2–6 *In der That, es macht einen Unterschied, zu welchem Zweck man lügt: ob man damit erhält oder zerstört. Man darf zwischen Christ und Anarchist eine vollkommene Gleichung aufstellen: ihr Zweck, ihr Instinkt geht nur auf Zerstörung.*] Vgl. NK 245, 17–24. Die Zerstörungswut der Christen richtet sich gegen außen, gegen das Imperium, gegen die „Welt“. In GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 34, KSA 6, 132 f. ist diese Richtung der Aggression demgegenüber gar nicht so klar. Anarchist und Christ sind sich dort zwar auch in der Suche nach einem Schuldigen für die eigene Misere, für das eigene schlechte Befinden einig; sie beide brauchen laut N. einen Täter und Verursacher ihres

Unglücks, den sie mit ihrer Rache verfolgen können, aber der Christ macht sich selbst, seine „Sünde“, für seine Misere verantwortlich. Solange der Christ gemäß GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 34 mit seiner eigenen Sünde, seiner Verworfenheit beschäftigt ist, stellt er für das öffentliche Wohl keine Gefährdung dar. Dabei bleibt er jedoch nicht stehen, sondern kehrt seine rächenden Gelüste auch nach außen (KSA 6, 133, 13–17). In AC 58 steht allein dies zur Debatte, wobei freilich das Mittel, die „Welt“ anzuschwärzen, eines ist, das bei der Verunsicherung der Individuen, dem Wecken von Sündergefühlen ansetzt und nur dadurch – nicht durch offene Konfrontation – das Römische Reich ruiniert. Die „Gleichung“ von „Christ“ und „Anarchist“ gilt in AC 58 ohne Abstriche; die Selbstzerfleischung im Wurmgefühl des Sünders interessiert nicht mehr, denn sie ist bloß ein psychologisches, kein welthistorisch-(un)heilspolitisches Problem.

245, 6 f. *Den Beweis für diesen Satz hat man aus der Geschichte nur abzulesen: sie enthält ihn in entsetzlicher Deutlichkeit.*] Dieses Verständnis von Geschichte erinnert an das antichristliche Verständnis von Philologie – sie gilt N. als „die Kunst, gut zu lesen“, mit der man „Thatsachen ablesen könne[.], ohne sie durch Interpretation zu fälschen“ (AC 52, KSA 6, 233, 18–20). Dass jedes Ablesen eine Interpretation, und den Lesenden nie die Sache als solche gegeben ist, wird dabei unterschlagen. Ebenso verschweigt AC 58, dass es noch andere Lesarten der spätantiken Geschichte geben könnte als die hier skizzierte.

245, 17–24 *Das, was aere perennius dastand, das imperium Romanum, die grossartigste Organisations-Form unter schwierigen Bedingungen, die bisher erreicht worden ist, im Vergleich zu der alles Vorher, alles Nachher Stückwerk, Stümperei, Dilettantismus ist, – jene heiligen Anarchisten haben sich eine „Frömmigkeit“ daraus gemacht, „die Welt“, das heisst das imperium Romanum zu zerstören, bis kein Stein auf dem andren blieb*] Ein an Edward Gibbons *Decline and Fall of the Roman Empire* erinnerndes Bild von der Geschichte des Römischen Kaiserreiches schiebt sich hier vor die in der deutschen Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts vorherrschende Vorstellung einer gesamtgeschichtlich notwendigen Ablösung des heidnischen Imperiums durch die christlich-germanische Welt. Die Prämisse dieser antichristlichen Geschichtsbetrachtung ist allerdings schon das, was eigentlich erst zu beweisen wäre, dass nämlich das Christentum eben nur auf „Zerstörung“ ziele (245, 5 f.). Dabei wird ausgeblendet, dass mit Hilfe des Christentums in Byzanz und im westeuropäischen Mittelalter sehr dauerhafte neue Ordnungen entstanden sind.

Der in AC 57 so breit dargestellte, gesellschaftsstabilisatorische Effekt von Religion wird im Fall des Christentums verschwiegen – ebenso, dass mit dem Christentum weder in Byzanz noch im mittelalterlichen Westeuropa Egalitaris-

mus und Demokratie – nach AC 57 die Feinde schlechthin – Einzug hielten. Das angeblich anarchistische Christentum unterliegt im antichristlichen Verständnis ganz offensichtlich keinerlei geschichtlichen Veränderungen mehr; es ist seit Paulus (vgl. 246, 30–247, 18) stets dasselbe geblieben, nämlich die Verschwörung aller Schwachen, Erniedrigten und Entrechteten unter der Aegide einer skrupellosen Priesterschaft, die zum Zwecke ihrer eigenen Machtentfaltung die Rangordnung des Diesseits für nichtig erklärt und dafür eine jenseitige Rangordnung installiert. Wenn das Christentum die Subversion des Römischen Reiches betreibt, bleibt es nach AC 58 von allen historischen Kontingenzen unberührt; es bewahrt beständig seine ursprüngliche paulinische Gestalt. Dieses statische Bild des Christentums ist die negative Entsprechung des kirchlich-katholischen Selbstverständnisses: Das Christentum stellt hier wie dort eine überhistorische, unveränderliche Größe dar.

Dass dieses Christentum keineswegs N.s historischem Kenntnisstand entsprochen haben kann, wird allein daran schon deutlich, dass N.s Freund und früher „Waffengenosse“ Franz Overbeck all seinen Scharfsinn in den Dienst einer Christentumsgeschichte der Diskontinuitäten stellte (vgl. z. B. Sommer 2003a). Overbeck war zeitlebens zu zeigen bestrebt, dass die spätere Theologie und Frömmigkeit sich nicht linear aus der urchristlichen Naherwartung ableiten ließen –, dass die Zusammenhänge von (beispielsweise paulinischem) Urchristentum und späterem Kirchenchristentum (erst recht nach der sogenannten „Konstantinischen Wende“) höchst verwickelt sind. In AC 58 hingegen erfüllen die Historie und damit das statische Bild des Christentums nur noch den Zweck, die Umwertung voranzutreiben.

Geschichtsdarstellung ist ein Mittel, das eigene Tun als welthistorische Notwendigkeit hinstellen und die eigene Polemik der bloßen Kontingenz zu entreißen: In AC kommt nicht irgendein Antichrist zu Wort, sondern das Buch selbst will *Der Antichrist* sein. Daher findet eine Umprägung der christlichen Heilsgeschichte in eine Unheilsgeschichte statt, die genau gleich wie die Heilsgeschichte von geschichts(anti)theologischen und geschichtsmetaphysischen Kategorien bestimmt wird. Das Heil ist nun nicht mehr vom paulinischen Christus, sondern vom antipaulinischen Antichrist zu erwarten. Für diesen Zweck ist es unerheblich, dass eine genealogisch präzise Sichtung der historisch eruierbaren Fakten kein derart monolithisches, von überhistorischen Wesenheiten determiniertes Geschichtsbild erlaubt. Der antichristliche Zweck lässt sich augenscheinlich nur mit (un-)„heiligen Lügen“ erreichen.

245, 17 *aere perennius*] Vgl. NK KSA 6, 154, 21 u. NK 245, 34–246, 5.

245, 28 *Todhasses*] Vgl. NK KSA 6, 15, 26.

245, 30 f. *Das Christenthum war der Vampyr des imperium Romanum*] Vgl. NK 228, 27 f.

245, 34–246, 5 *Das imperium Romanum, das wir kennen, das uns die Geschichte der römischen Provinz immer besser kennen lehrt, dies bewunderungswürdigste Kunstwerk des grossen Stils, war ein Anfang, sein Bau war berechnet, sich mit Jahrtausenden zu beweisen, – es ist bis heute nie so gebaut, nie auch nur geträumt worden, in gleichem Maasse sub specie aeterni zu bauen!*] Wie das Christentum – vgl. NK 245, 17–24 – erscheint auch dessen angeblicher Antagonist, das Römische Reich, als überhistorische Grösse (vgl. Bett 2011). In seiner Statik ist dieses Römische Reich nicht nur Manus Kasten-gesellschaft nach dem Bild von AC 57 ähnlich, sondern überhaupt aller Zufälligkeit enthoben. Es habe, wird mit Horaz gesagt, „aere perennius“ (245, 17), ewiger als Erz dagestanden, bis die Christen sich zusammengerottet hätten. Der von Horaz (*Carmina* III 30, 1 f.: „Exegi monumentum aere perennius / regali-que situ pyramidum altius“) auf seine Dichtung bezogene Ausspruch wird hier in politisch-metaphysischen, um nicht zu sagen: politisch-theologischen Kontext eingerückt. Es soll bei den Lesern der Eindruck entstehen, dieses gesellschaftliche und staatliche Gebilde sei für unabsehbar langes Bestehen bestimmt und vom Schicksal prädestiniert gewesen. Dem Reich droht nach AC 58 von keiner Seite irgendwelche Gefahr; es ist unverwundbar, über alle Abnützung und Dekadenz erhaben – wären da nicht die Christen.

Aufschlussreich ist ein Vergleich der Verfallsgeschichte Roms nach AC 58 mit dem Bild, das Jacob Burckhardt in seinem Buch über *Die Zeit Constantin's des Grossen* von der Spätantike malt (vgl. Holzer 2008a). N. scheint dieses Erstlingswerk Burckhardts nicht besessen zu haben, hat sich aber während seiner Basler Zeit die Erstaufgabe von 1853 aus der Universitätsbibliothek ausgeliehen (Crescenzi 1994, 396 u. 408). Einige Parallelen zu AC sind frappant: Nach Burckhardt hatten „die beständige Bedrohung und die häufigen Verfolgungen [...] die Gemeinde [sc. der Christen] vor frühzeitigem Verfall bewahrt“; auch bei ihm hatte „die grosse Masse [...] sich angezogen gefühlt durch die in den Vordergrund gestellte Sündenvergebung, durch die verheissene selige Unsterblichkeit, durch das Mysterium, welches die Sacramente umgab und gewiss für Manchen nur eine Parallele der heidnischen Mysterien war“ (Burckhardt 1880, 138, vgl. AC 58, KSA 6, 247, 6–19). Der Unsterblichkeitsglaube wird, wie am Ende von AC 58, in Burckhardts Skizze der mentalen Befindlichkeit der Spätantike als wesentlicher Grund für den Erfolg des Christentums geltend gemacht (z. B. Burckhardt 1880, 140). Burckhardt seinerseits wirbt für ein unbefangenes Verständnis des Heidentums. Das Phänomen der „Theokrasie“, der Göttervermischung und der Popularisierung nichtgriechischer und nichttrö-mischer Kulte behandelt Burckhardt ausführlich, ohne sie gleich wie AC 58 mit Paulus und mit christlicher Adaptionsfertigkeit in Verbindung zu setzen. Als eine „Ursache des Ueberhandnehmens der Fremdculte“ nennt er die „Furcht

und Angst, welche den gegen die bisherigen Götter ungläubig gewordenen Heiden verfolgt“ (ebd., 151). Burckhardt widmet einen eigenen Hauptabschnitt der „Unsterblichkeit und ihre[n] Mysterien“ (ebd., 183–245). Von einer um das Jenseits unbesorgten „Heiterkeit“ könne in der fraglichen Periode keine Rede mehr sein; überhaupt sei die sogenannte griechische Heiterkeit eine höchst fragliche Sache (vgl. NK KSA 6, 57, 3). In der Spätantike nehme bald „Jedermann die ewige Seligkeit in Anspruch“, unabhängig davon, ob jemand sich zum Christentum bekenne oder nicht; „im diocletianischen Zeitalter“ sei „diese Unsterblichkeitsidee allgemein verbreitet“ (ebd., 186 f.). Auf der Simplizität der Heilsvermittlung und Heilsaneignung gründe letztlich der Erfolg des Christentums.

Dieser Befund deckt sich in der Sache, wenn auch nicht im Ton mit der antichristlichen Diagnose, das Christentum habe alle konkurrierenden Versuche der Kontingenzbewältigung zu inkorporieren vermocht: „Sodann war der wesentliche Inhalt der spätheidnischen Anschauungen dem Christenthum geradezu analog; der Zweck des Daseins wird nicht mehr auf das Erdenleben, seine Genüsse und Schicksale allein beschränkt, sondern auf ein Jenseits, ja auf eine Vereinigung mit der Gottheit ausgedehnt.“ (Ebd., 245) Über die Mysterien des Dionysos, der Isis und des Mithras verbreitet sich Burckhardt ausführlich. Im Fall des letzteren werden die grausamen Sühnerituale diskutiert: „Allein der antike Mensch hat das Gefühl des Elends ohne das Gefühl der Sünde; mit der Sündenvergebung durch das Wort ist ihm daher nicht geholfen; er bedarf einer Erlösung von ganz besonderer Art. Um dem rettenden Gott sich anschließen zu können, muss jeder Einzelne sein eigener Erlöser sein durch furchtbare freiwillige Leiden, mit welchen man es hier ernsthafter nahm als in allen andern Mysterien.“ (Ebd., 201) Erst das Christentum hat damit das Bewusstsein der „Sünde“ in die Menschen gepflanzt hat – diese Diagnose zu wiederholen wird N. in AC nicht müde: „Der Wurm der Sünde zum Beispiel: mit diesem Nothstande hat erst die Kirche die Menschheit bereichert!“ (AC 62, KSA 6, 252, 22 f.).

Was Burckhardt als historische Erkenntnis vorträgt, wird in N.s Händen zu einer Waffe, wobei er das auswählt, was ihm gerade zur jeweiligen Taktik zu passen scheint. Burckhardt teilt auch N.s Ansicht nicht, das Christentum sei für den Niedergang Roms verantwortlich: „Von der Alterung und Verkommenheit der römischen Zustände überhaupt, woran das Christenthum keine Schuld trägt, ist die ganze Geschichte dieser Zeit ein sprechendes Zeugniß“ (Ebd., 250). Burckhardt zitiert aus dem 7. Buch von *Adversus Gentes* des Arnobius, wonach Rom eine „zum Verderb des Menschengeschlechtes geschaffene Stadt“ gewesen sei, „um deren Herrschaft willen der ganze Erdkreis unerdienter Maassen unterjocht worden war“ (ebd., 253). Es ist durchaus denkbar,

dass N. sich von Arnobius, den er in deutscher Übersetzung 1887/88 wieder gelesen hat (vgl. NK KSA 6, 158, 16–23), seinen unüberbrückbaren Gegensatz von Rom und Christentum hat bestätigen lassen. Bei Burckhardt, der die abendländisch-christliche Zivilisation ebenso zugrunde gehen sieht, wie die griechisch-römische zugrunde gegangen ist, sucht man jede Geste der Empörung oder der Auflehnung gegen das Rom zuteil gewordene Schicksal vergeblich. Noch in christlicher Zeit gelte, „dass doch für den Kaiser und seine Macht auf alle Weise gesorgt war“; „es blieb aber auch zu Gunsten späterer Kaiser eine Theorie des göttlichen Rechtes übrig, welche der Vergötterung heidnischer Imperatoren nichts nachgab und sie an Aufrichtigkeit bei Weitem übertraf“ (ebd., 369). Das wahre Christentum zieht sich nach Burckhardts Diagnose in die Wüste zurück und lässt die Welt Welt sein, weil es einsieht, dass es in ihr nichts ausrichten kann. N. gewichtet demgegenüber den Einfluss des Christentums auf die Welt sehr viel stärker: Die christliche Werthaltung dringt durch alle Ritzen und infiziert jedermann mit dem Virus des Egalitarismus.

246, 1f. *dies bewunderungswürdigste Kunstwerk*] Das Römische Reich als Kunstwerk spielt an auf die berühmte Überschrift des ersten Abschnittes von Jacob Burckhardts *Kultur der Renaissance in Italien* („Der Staat als Kunstwerk“). Hatte N. in seinen früheren Werken auf das „Kunstwerk“ des Staates im Allgemeinen und auf das „bewunderungswürdigste“ im Besonderen wenig Aufmerksamkeit verwandt, so erscheint es jetzt unvermittelt als letzte Aufgipfelung der Kultur. Die Begeisterung für die Antike gründet nicht mehr in der Archaik Homers, der Vorsokratik oder der Tragödiendichtung, sondern im alten Rom. Das ist auch für GD Was ich den Alten verdanke 1, KSA 6, 154 f. zu konstatieren. Dort rangieren die Römer zwar als eigentliche Stilbildner, aber vom „Kunstwerk“ des Staates ist ebensowenig zu hören wie von Methoden und Wissenschaften, die wir den „Alten“ verdanken sollen (vgl. NK 247, 27–248, 7). Stattdessen gelten gleich darauf doch wieder das Dionysische und das Tragische als das, was für uns an der Antike noch eigentlich relevant sei (GD Was ich den Alten verdanke 4–5, KSA 6, 158–160). Davon wiederum findet sich in AC 58 und 59 keine Spur. N. konstruiert nach Argumentationsbedarf seine Antike. Es ist erstaunlich, dass das Christentum in AC *nicht* angegriffen wird, weil es das Dionysische verstoßen und das Apollinische überbewertet hätte. Vgl. AC 59, KSA 6, 248, 19–22.

246, 5 *sub specie aeterni*] Vgl. NK KSA 6, 74, 7.

246, 10–18 *Dies heimliche Gewürm, das sich in Nacht, Nebel und Zweideutigkeit an alle Einzelnen heranschlich und jedem Einzelnen den Ernst für wahre Dinge, den Instinkt überhaupt für Realitäten aussog, diese feige, femininische und zuckersüsse Bande hat Schritt für Schritt die „Seelen“ diesem ungeheuren Bau*

entfremdet, — jene werthvollen, jene männlich-vornehmen Naturen, die in der Sache Rom's ihre eigne Sache, ihren eignen Ernst, ihren eignen Stolz empfanden.] Wer das Christentum für den Untergang Roms verantwortlich macht, hat den großen taktischen Vorteil, dass er einen direkten und plausiblen historischen Beweis schuldig bleiben kann, denn das Gewühl des christlichen „Gewürms“ findet eben im Untergrund statt. Man hat daher allenfalls Indizien, aber keine Beweise; schöpft also seine Argumente *e silentio*.

246, 18–23 *Die Mucker-Schleicherei, die Conventikel-Heimlichkeit, düstere Begriffe, wie Hölle, wie Opfer des Unschuldigen, wie unio mystica im Bluttrinken, vor Allem das langsam aufgeschürte Feuer der Rache, der Tschandala-Rache — das wurde Herr über Rom, dieselbe Art von Religion, der schon in ihrer Präexistenz-Form Epicur den Krieg gemacht hatte.*] Die Schilderung der christlichen Bedürfnisse, Absichten und Falschheiten ist von der Lektüre der *Origines du Christianisme* Renans beeinflusst. Das von Paulus geschürte „Mysterien-Bedürfnis“ (NL 1887/88, KSA 13, 11[282], 108, 32 = KGW IX 7, W II 3, 93, 8) sah Renan in Parallelität zur Mithras-Religion und anderen orientalischen Kulturen, vgl. Renan 1882, 562 f. u. 569 f.; Renan 1869, 142; zu Mithras ausführlich Renan 1882, 574–579 (detaillierte Nachweise bei Orsucci 1996, 305–310). Nachlassnotizen N.s zeugen von der Auseinandersetzung mit Renan und liefern die Stichworte für AC 58, so etwa KSA 13, 11[282], 109, 3 f. (KGW IX 7, W II 3, 93, 14–16) Osiris, Mithras sowie „das Bluttrinken, die unio mystica mit dem ‚Opfer‘“. Das Schema der Schwergewichtsverlagerung wird in NL 1887/88, KSA 13, 11[294] u. [295], 113–117 (KGW IX 7, W II 3, 86–87 u. 89, 1–34 u. 44–60) exponiert: „kurz: das Christentum paßt sich an das schon bestehende überall eingewachsene Anti-Heidenthum an, an die Culte, welche von Epicur bekämpft worden sind“ (11[295], 116, 12–14 = KGW IX 7, W II 3, 87, 12–22).

In M 72, KSA 3, 71, 29–32 ist die Kritik von AC 58 mit ihren religionshistorischen Abzweigungen sowie ihrem Lob auf Epikur und seinen späten Nachfolger Lukrez schon präludiert, schließt jedoch mit dem tröstlichen, in AC 58 fehlenden Ausblick: „das ‚Nach-dem-Tode‘ geht uns Nichts mehr an! — eine unsägliche Wohlthat, welche nur noch zu jung ist, um als solche weit- und breithin empfunden zu werden. — Und von Neuem triumphirt Epikur!“ In AC 58 ist die vom Christentum kanalisierte Bewegung keine ursprünglich christliche Erfindung. Epikur habe schon gegen dessen „Präexistenz-Form“ seine deistisch-diesseitige Philosophie ins Feld geführt. Nach GD Was ich den Alten verdanke 2, KSA 6, 155, 29 f. ist vor allem Platon „präexistent-christlich“ gewesen, vgl. NK KSA 6, 155, 29 f u. NL 1888, KSA 13, 24[1]8, 615 (auch bei Bauer 1877, 39 hat Platon „die Grundlage der späteren Theologie geschaffen“; zum Thema vgl. Willers 1994, 8 f. Eine wichtige Quelle für diese Auffassung N.s ist Simplikios 1867).

NL 1888, KSA 13, 16[15], 486 führt den in AC 58 skizzierten Gedanken breiter aus: „Der Kampf gegen den ‚alten Glauben‘, wie ihn Epicur unternahm, war, im strengen Sinne, der Kampf gegen das präexistente Christentum, — der Kampf gegen die bereits verdüsterte, vermoralisierte mit Schuldgefühlen durchsäuerte alt und krank gewordene alte Welt.“ N. kehrt mit dem „präexistenten Christentum“ das dogmatische Reden vom „präexistenten Christus“ um, der schon vor seiner Menschwerdung oder vor der Schöpfung der Welt existierte. Benz 1956, 115 vermutet, dass N.s Reden von Präexistenz-Formen des Christentums auf Bruno Bauer zurückgehe. An der fraglichen Stelle heißt es aber nur, „dass das Christentum eben der in jüdischer Metamorphose zur Herrschaft gekommene Stoicismus war“ (Bauer 1877, 15). Orsucci 1996, 314, Anm. 1 meint deshalb gegen Benz, N. habe die „These vom präexistenten Christentum, von der Zugehörigkeit der christlichen Kirche zu der spätantiken Geistes- und Sozialgeschichte“ nicht von Bauer, sondern von Lecky 1879 übernommen.

Obwohl Platon und überhaupt die griechische Vorgeschichte der christlichen Jenseitsaspiration in AC 58 ausgefallen sind, rührt die Bedrohung der römischen Ordnung mitnichten nur von einer jüdischen Sekte her. Vielmehr habe das Christentum sämtliche seinen Instinkten konforme Tendenzen in sich aufgesogen. Das Unglück der Welt kommt keineswegs nur aus Israel, sondern ebenso aus Ägypten, aus Syrien, aus Mesopotamien und schließlich, wenngleich AC 58 dies wohlweislich verschweigt: aus Griechenland. Das „latente Christentum“ (246, 28) war allenthalben „präexistent“; immer war schon eine Möglichkeit fatalster Dekadenz gegeben. Mit der geschichtsphilosophischen Figur der Präexistenz und der Latenz lässt sich allerdings alles beweisen, da „Präexistenz“ und „Latenz“ definitionsgemäß dort, wo sie festgestellt werden, gerade *nicht* evident sind.

246, 18 *Conventikel-Heimlichkeit*] Renan 1882, 236: „petits conventicules d'épéptiques“, vgl. auch Renan 1869, 257 f.

246, 23–27 *Man lese Lucrez, um zu begreifen, was Epicur bekämpft hat, nicht das Heidentum, sondern „das Christentum“, will sagen die Verderbnisse der Seelen durch den Schuld-, durch den Straf- und Unsterblichkeits-Begriff.*] Lukrez verfolgt in *De rerum natura* die Absicht, Epikurs Denken zu aktualisieren. Wie schon Epikur bemüht er sich um die Befreiung von religiösen Ängsten. Zu diesem Zweck unternimmt er eine rationale Erklärung natürlicher Phänomene. Gerade die Macht der „Priester“ bietet Lukrez eine breite Angriffsfläche, ohne dass er schon das reale, nicht bloß das ‚präexistente‘ Christentum vor Augen gehabt hätte.

N. besaß eine deutsche Übersetzung von *De rerum natura* (Lucretius 1865); im späten Nachlass kommen auch lateinische Zitate aus diesem Werk vor (NL

1885/86, KSA 12, 2[187], 160 = KGW IX 5, W I 8, 47, 38). Lecky 1879, 1, 365 spricht vom „religiöse[n] Terrorismus der alten Kirche. In den Augen der Heiden war es eines der ärgsten Verbrechen, die Gemüther der Menschen durch religiösen Schrecken in Furcht zu jagen, die unbekannte Welt mit grässlichen Leidensbildern zu füllen und die Vernunft durch Erschreckung der Einbildung zu beherrschen. Diese Schrecken waren für die Römer die wahre Begriffsbestimmung des christlichen Aberglaubens, und ihre Zerstörung war das Hauptziel sowohl des Epikuräers als auch des Stoikers.“ Dass Epikur selbst nach AC 30, KSA 6, 201, 15 ein „typischer *décadent*“ war und damit schwerlich die Hochblüte der antiken Kultur repräsentieren kann, fällt in AC 58 außer Betracht.

246, 30–247, 18 *Und Epicur hätte gesiegt, jeder achtbare Geist im römischen Reich war Epicureer: da erschien Paulus... Paulus, der Fleisch-, der Geniegewordne Tschandala-Hass gegen Rom, gegen „die Welt“, der Jude, der ewige Jude par excellence... Was er errieth, das war, wie man mit Hülfe der kleinen sektirerischen Christen-Bewegung abseits des Judenthums einen „Weltbrand“ entzünden könne, wie man mit dem Symbol „Gott am Kreuze“ alles Unten-Liegende, alles Heimlich-Aufrührerische, die ganze Erbschaft anarchistischer Umtriebe im Reich, zu einer ungeheuren Macht aufsummiren könne. „Das Heil kommt von den Juden“. — Das Christenthum als Formel, um die unterirdischen Culte aller Art, die des Osiris, der grossen Mutter, des Mithras zum Beispiel, zu überbieten — und zu summiren: in dieser Einsicht besteht das Genie des Paulus. Sein Instinkt war darin so sicher, dass er die Vorstellungen, mit denen jene Tschandala-Religionen faszinirten, mit schonungsloser Gewaltthätigkeit an der Wahrheit dem „Heilande“ seiner Erfindung in den Mund legte, und nicht nur in den Mund — dass er aus ihm Etwas machte, was auch ein Mithras-Priester verstehn konnte... Dies war sein Augenblick von Damaskus: er begriff, dass er den Unsterblichkeits-Glauben nöthig hatte, um „die Welt“ zu entwerthen, dass der Begriff „Hölle“ über Rom noch Herr wird, — dass man mit dem „Jenseits“ das Leben tödtet...]* Paulus, nicht Jesus, erscheint als Angelpunkt welthistorischen Unheils, weil er es verstanden hat, die Verschwörung gegen das „aere perennius“ erbaute Reich zum Erfolg zu führen. Auffällig ist vor allem, dass Paulus hier nicht in Opposition zum herkömmlichen Judentum, sondern zu Rom begriffen wird. Nach AC 58 geht es bei Paulus nicht wirklich — wie die christliche Theologie suggeriert — um Heilsaneignung und Heilsgewissheit, um Erlösung und Gnade, sondern um Politik, nämlich darum, wer am Ende das Sagen hat: Paulus oder Rom. Der Endzeitgedanke, der sich durch die paulinischen Briefe zieht, wäre mit anderen Worten gar nicht so sehr eine transzendenzgerichtete Erwartung, sondern der religiös verbrämte Wille, das Ende dieser Welt herbeizuzwingen. Der Weltuntergang, mit dem Paulus droht, wäre dann zunächst einmal der Untergang des Römischen Reiches.

Mit den im Christentum vereinten Kräften der „unterirdischen Culte“ müsste dieser Kampf gegen die „Welt“, so des Paulus Kalkulation in antichristlicher Lesart, auch tatsächlich zu gewinnen sein, vgl. zu 247, 9–18 die Aufzeichnung NL 1887/88, KSA 13, 11[281], 107 f. (KGW IX 7, W II 3, 92, 56–64–93, 48–72), die sich wiederum auf Tolstoi 1885, 220–222 abstützt. Tatsächlich ist auch der neutestamentlichen Wissenschaft die antichristliche Ansicht nicht fremd, dass Paulus kein Interesse für den „historischen“ Jesus erkennen lasse. Die vier von Paulus ganz zitierten Herrenworte (1. Korinther 7, 10 f.; 9, 14; 11, 23–25; 1. Thessalonicher 4, 15–17) zeugen nicht vom Rabbi Jesus aus Nazareth, sondern vom auferstandenen Christus.

Nach AC 58 konstruierte sich Paulus seinen ganz eigenen „Christus“, um damit das „Mysterien-Bedürfniss“, den Weltverneinungswillen und die Unsterblichkeitsgelüste der ganzen orientalischen Um- und Unterwelt zu befriedigen. Alles welthistorische Übel wird in Paulus hineingelesen, wobei es den antichristlichen Historiker nicht kümmert, dass der Paulinismus nur *eine* Strömung innerhalb der christlichen Traditions- und Mentalitätsgeschichte darstellt – eine Strömung, die nicht einmal die Oberhand gewann. Der Zweck lautet, das in Paulus verdichtete Christentum als die große antirömische Bewegung zu demaskieren, die dezidiert politische Absichten verfolgte, nämlich, wie bekannt, die natürliche Ordnung auf den Kopf zu stellen – den Nihilismus nicht nur salonfähig zu machen, sondern an die Macht zu bringen. Die Aufwertung des Römischen Reiches in AC 58 dient als Negativschablone zum paulinischen Imperialismus, der sozusagen eine Überbietung des Römertums sein will. Auch hier wird wie bei Manu aus strategischem Kalkül eine historische Größe glorifiziert und eine andere dämonisiert. Zu Parallelen in der Beschreibung des spätantiken Christentums bei Burckhardt vgl. NK 245, 34–246, 5.

246, 33 *der ewige Jude par excellence*] Zur mittelalterlich-frühneuzeitlichen Legende vom Ewigen Juden vgl. NK KSA 6, 17, 4–6. Die Wortwahl in 246, 33 leistet dem Antisemitismus-Verdacht gegen AC Vorschub, vgl. z. B. Cancik / Cancik-Lindemaier 1991, 41. Das Theorem von der Gegnerschaft Judäas zu Rom, die in GM I 7 und 16 topisch wird und sich N. zufolge im christlich-römischen Antagonismus direkt fortsetzt, richtet sich zum Beispiel gegen Bruno Bauer, der beweisen wollte, „dass der christliche Heiland und die Träger des römischen Imperatorenthums Erzeugnisse *derselben* Kraft sind“ (Bauer 1877, 1).

Einen Vorläufer für diese Anordnung des historischen Materials hat N. bis hinein in die Giftmetaphorik in Heines *Romantischer Schule* von 1835: „Nicht durch die Trennung in zwei Reiche ging Rom zu Grunde; am Bosphorus wie an der Tiber ward Rom verzehrt von demselben judäischen Spiritualismus, und hier wie dort ward die römische Geschichte ein langsames Dahinsterben, eine Agonie, die Jahrhunderte dauerte. Hat etwa das gemeuchelte Judäa, indem es

den Römern seinen Spiritualismus bescheerte, sich an dem siegenden Feinde rächen wollen, wie einst der sterbende Centaur, der dem Sohne Jupiters das verderbliche Gewand, das mit dem eignen Blute vergiftet war, so listig zu überliefern wusste? Wahrlich, Rom, der Herkules unter den Völkern, wurde durch das judäische Gift so wirksam verzehrt, dass Helm und Harnisch seinen welkenden Gliedern entsanken, und seine imperatorische Schlachtstimme herabsiechte zu betendem Pfaffengewimmer und Kastratentriller.“ (Heine 1869, 141 f.).

246, 31–33 *Paulus, der Fleisch-, der Genie-gewordne Tschandala-Hass gegen Rom, gegen „die Welt“]* Vgl. NK KSA 6, 101, 28–102, 5.

246, 34–247, 1 *kleinen sektirerischen Christen-Bewegung abseits des Judenthums]* Vgl. Hellwald 1876, 1, 546: „schon unter Nero lebten Christen in Rom, die dort, freilich nicht aus religiösen Motiven, verfolgt, für eine Secte des Judenthums galten“

247, 5 f. *„Das Heil kommt von den Juden“.*] Johannes 4, 22. Vgl. NK 191, 21.

247, 6–9 *Das Christenthum als Formel, um die unterirdischen Culte aller Art, die des Osiris, der grossen Mutter, des Mithras zum Beispiel, zu überbieten — und zu summiren: in dieser Einsicht besteht das Genie des Paulus.]* Zu N.s einschlägigen religionsgeschichtlichen Lektüren vgl. Orsucci 2008, 26 und ausführlicher Orsucci 1996, 281–317.

247, 15–17 *Dies war sein Augenblick von Damaskus: er begriff, dass er den Unsterblichkeits-Glauben nöthig hatte, um „die Welt“ zu entwerthen]* Vgl. NK 216, 24–29.

59

247, 21–27 *Die ganze Arbeit der antiken Welt umsonst: ich habe kein Wort dafür, das mein Gefühl über etwas so Ungeheures ausdrückt. — Und in Anbetracht, dass ihre Arbeit eine Vorarbeit war, dass eben erst der Unterbau zu einer Arbeit von Jahrtausenden mit granitnem Selbstbewusstsein gelegt war, der ganze Sinn der antiken Welt umsonst!... Wozu Griechen? wozu Römer?]* Diese Exposition destruiert eine Sicht, die die antike Welt wie jede andere geschichtliche Erscheinung einem Prozess des Wachstums, der Blüte, des Frucht-Tragens und des Vergehens unterworfen sieht. Gegen eine solche morphologische Interpretation der antiken Welt, die N. z. B. in GT vertreten hat, wird nun die unabsehbare Dauer beschworen, für die das Römische Reich, die Antike insgesamt bestimmt gewesen seien. Diese unabsehbare Dauer entpuppt sich als die Tra-

vestie einer geschichtstheologischen Kategorie: Wenn das Jahrtausend der griechisch-römischen Antike erst der „Unterbau“ für ein Kommendes war, dann wäre dieses Kommen wohl nichts anderes als die *Ewigkeit* der Erfüllung.

Neben die antitheologische Theologisierung tritt in 247, 21–27 eine Teleologisierung der Geschichte. Sie drückt sich beispielsweise in der Frage „Wozu Griechen? Wozu Römer?“ aus. Die Frage nach dem „Wozu“, dem (End-)Zweck einer geschichtlichen Erscheinung lässt sich innerhalb einer rein historischen Betrachtung nicht sinnvoll stellen, sondern setzt eine geschichtsphilosophische Perspektivierung voraus. In 247, 26 f. wird auch nicht wirklich danach *gefragt*, „wozu“ denn die Römer und die Griechen auf der Welt gewesen seien. Die Frage ist rein rhetorischer Natur, steht aus antichristlicher Perspektive doch schon fest, „wozu“ die vorchristliche Antike bestanden hat, nämlich dazu, die vorgeblich natürlichen Werte gelebt und der wissenschaftlichen Erkenntnis den Weg geebnet zu haben. Das „Wozu“ der rhetorischen Frage drückt die Vergeblichkeit der Bemühungen um die „Wahrheit“, um die „Voraussetzungen zu einer gelehrten Cultur“ (247, 27) aus. Aber im geschichtsphilosophischen Modell von AC ist diese Vergeblichkeit selber nur eine scheinbare, denn die neuzeitlichen „Antichristen der That“ (AC 38, KSA 6, 211, 4) setzen die Anstrengungen der Antike dort wieder fort, wo sie vom Christenthum unterbunden worden seien. Die versuchsweise beim Wort genommene Frage nach dem „Wozu“ lässt sich also ganz leicht beantworten: Nämlich dazu, heute diese Anstrengungen mit verdoppeltem Engagement zu erneuern.

Dieses Geschichtsmodell straft freilich alle „Methoden“ Lügen, von denen in AC 59 gleich ausführlich die Rede sein wird: Es ist apriorisch, reduktionistisch und jenseits aller empirischen Wahrscheinlichkeit angesiedelt — der beredte Ausdruck antichristlichen Wunschdenkens und strukturell gleich beschaffen wie das christliche, heilsgeschichtliche Wunschdenken. Hier ertappt man die antichristliche Methode *in flagranti*: Es ist die Umkehr des christlichen Denkens. Dieses sich antichristlich gebende Denken führt das Christenthum genauso *ad absurdum* wie sich selbst.

247, 21 *Die ganze Arbeit der antiken Welt umsonst*] Vgl. NK KSA 6, 152, 23–25.

247, 27–248, 7 *Alle Voraussetzungen zu einer gelehrten Cultur, alle wissenschaftlichen Methoden waren bereits da, man hatte die grosse, die unvergleichliche Kunst, gut zu lesen, bereits festgestellt — diese Voraussetzung zur Tradition der Cultur, zur Einheit der Wissenschaft; die Naturwissenschaft, im Bunde mit Mathematik und Mechanik, war auf dem allerbesten Wege, — der That-sachen-Sinn, der letzte und werthvollste aller Sinne, hatte seine Schulen, seine bereits Jahrhunderte alte Tradition! Versteht man das? Alles Wesent-*

liche war gefunden, um an die Arbeit gehn zu können: — die Methoden, man muss es zehnmal sagen, sind das Wesentliche, auch das Schwierigste, auch das, was am längsten die Gewohnheiten und Faulheiten gegen sich hat.] Wissenschaftshistorisch sind diese Behauptungen mehr als fragwürdig. Zu den Hintergründen des hier zugrundegelegten Wissenschaftskonzepts N.s siehe ausführlich Benne 2005b, 27–45. „Gelehrte Cultur“ und „wissenschaftliche Methoden“ galten N. in GT unter den Rubriken Sokratismus und Alexandrinismus gerade als Degenerationserscheinungen, als Indizien für das Verwelken der damals morphologisch gefassten Antike. Das, was in AC als Ertrag und Quintessenz der Antike gehandelt wird, unterscheidet sich fundamental von dem, was in der Tragödienschrift als solches galt. Nicht mehr die prekäre Synthese von Apollinischem und Dionysischem wird als Ausnahmeleistung des archaischen und frühklassischen Griechentums zur Nachahmung empfohlen, sondern das, was den Inbegriff der Triebunterdrückung darstellt, nämlich der autoritäre römische Staat und die Wissenschaft.

AC 52 hat den „Theologen“ schon einmal das „Unvermögen zur Philologie“ als „Kunst, gut zu lesen“ (233, 16–18), bescheinigt. Man mag nun vermuten, N. denke bei dieser „Kunst“ in AC 59 an die in GT 10, KSA 1, 74 geschmähten, in AC 47, KSA 6, 226, 7 jedoch belobigten Alexandriner. Die Lesekunst scheint aber sehr weit gefasst zu sein, nämlich als Kunst, „Natur“ und Welt vorurteilslos anzusehen. Das Insistieren auf dem „Thatsachen-Sinn“ kollidiert mit der von N. vor allem in GT aufgestellten Behauptung, die Kultur könne nur auf einem nicht rationalisierbaren mythischen Fundament gedeihen. In welchem Kausalverhältnis die „Methoden“, die „Kunst, gut zu lesen“ oder der „Thatsachen-Sinn“ zu Kultur und Tradition stehen, bleibt in AC 59 undeutlich. Die Bemerkung, dass dieser „Thatsachen-Sinn“ bereits vor seiner Vernichtung durch das Christentum eine lange Tradition gehabt habe, verifiziert nicht, dass die „Methoden“ die oder auch nur eine „Voraussetzung zur Tradition der Cultur“ (247, 30) verkörpern. Augenscheinlich ist der Text darauf aus, die verglühende Sonne des Altertums, wie sie in N.s früheren Schriften am Horizont steht, als eine erst aufgehende auszugeben, um die christliche Finsternis als besonders fluchwürdiges Verbrechen glaubhaft zu machen.

247, 30 *Tradition der Cultur*] Die von den „Methoden“ begründete „Tradition der Kultur“ hat die alten „Gewohnheiten“ (248, 6) offenbar vernichtet. Einerseits ist „Tradition“ positiv konnotiert; ohne sie ist keine „Cultur“ möglich; selbst ist sie bedingt durch die wissenschaftlichen „Methoden“. Andererseits setzen sich diese „Methoden“ gerade gegen das durch, was bisher in Geltung, was bisher „Gewohnheit“, eben Tradition war. In AC 57 galt die „Tradition“ als „die Behauptung, dass das Gesetz bereits seit uralten Zeiten bestanden

habe, dass es pietätlos, ein Verbrechen an den Vorfahren sei, es in Zweifel zu ziehn“ (241, 33–242, 2), als ein Mittel „heiliger Lüge“.

247, 31 f. *Einheit der Wissenschaft; die Naturwissenschaft, im Bunde mit Mathematik und Mechanik*] Dem Bündnis von mechanischer Naturwissenschaft und Mathematik ist N. z. B. bei Nägeli 1884, 582 u. ö. begegnet (Lesespur N.s, vgl. NPB 404). Vgl. zur Trennung beider Sphären NK KSA 6, 76, 6–9.

248, 1–3 *der Thatsachen-Sinn, der letzte und werthvollste aller Sinne, hatte seine Schulen, seine bereits Jahrhunderte alte Tradition!*] N.s Werke evozieren den Tatsachensinn zweimal im Zusammenhang mit Schopenhauer, dem er ausdrücklich attestiert wird, nämlich in MA II VM 33, KSA 2, 395, 4 f. und FW 99, KSA 3, 453, 26 f. Darin folgt N. Schopenhauers eigenen Vorgaben (vgl. z. B. Gwinner 1878, 628). In NL 1883, KSA 10, 8[15] wird ebenfalls zweimal der Tatsachensinn bemüht, zum einen „als Reaktion im Agon mit dem mythischen Sinne gewachsen, nicht als ursprüngliche Kraft“ (KSA 10, 335, 20–22), zum andern als „Consequenz selbst des Agons“ im Zusammenhang mit einem „Lob des Thukydides“ (KSA 10, 339, 27). Die Quelle für das ganze Notat scheint Schmidt 1882 zu sein (zu letzterer Stelle Schmidt 1882, 1, 195, vgl. NH 370 [Andrea Orsucci]). Thukydides wiederum pflegt N. in Gegensatz zum Jenseitswelten erfindenden Platon zu stellen und dessen ungeschönten Wirklichkeitszugriff zu rühmen, vgl. NK KSA 6, 156, 15–32. Soll Thukydides als Kronzeuge des Tatsachensinns gelten, hatte dieser gemäß 248, 1–3 schon „Jahrhunderte alte Tradition“, als das Christenthum auftrat. Zum Tatsachensinn im Horizont von N.s philologischem Herkommen siehe Benne 2005b, 114–129.

248, 13 f. *der gute, der feine Takt und Geschmack!*] Vgl. NK KSA 6, 121, 25–27.

248, 19–22 *das Genie der Organisation und Verwaltung, der Glaube, der Wille zur Menschen-Zukunft, das grosse Ja zu allen Dingen als imperium Romanum sichtbar, für alle Sinne sichtbar*] Vgl. NK 246, 1 f.

248, 23–31 *Und nicht durch ein Natur-Ereigniss über Nacht verschüttet! Nicht durch Germanen und andre Schwerfüssler niedergetreten! Sondern von listigen, heimlichen, unsichtbaren, blutarmen Vampyrn zu Schanden gemacht! Nicht besiegt, — nur ausgesogen!... Die versteckte Rachsucht, der kleine Neid Herr geworden! Alles Erbärmliche, An-sich-Leidende, Von-schlechten-Gefühlen-Heimgesuchte, die ganze Ghetto-Welt der Seele mit Einem Male oben auf!*] Die Pointe der Untergangsgeschichte von AC 59 besteht in ihrer einseitigen, aber konsequenten mentalitätsgeschichtlichen Ausrichtung. Die Haupt-, Staats- und Wirtschaftsaktionen bleiben offenkundig irrelevant, wenn man den großen Umbruch verstehen will. Vielmehr ist ein Umschwung der Mentalität in allen Schichten verantwortlich, eine Abwendung vom Diesseits und eine Hinwen-

derung zum Jenseits. Der Pöbel gelangte an die Macht, weil es ihm gelang, jeden Bürger des Reiches mit der egalitären Krankheit anzustecken. Dem Römischen Reich wurde nicht die Kasten- und Rassen-Durchmischung zum Verhängnis, wie die Manu-Rekapitulation nahegelegt hätte, sondern der Umstand, dass sich alle, also auch die Angehörigen der obersten Schichten von der sklavisch-paulinischen Umwertung der „natürlichen“ Werte haben unterjochen lassen. Im Unterschied zu der von N. erzählten Verfallsgeschichte des nachexilischen Judentums sind nach AC 58 und 59 beim Römischen Reich realpolitische Ursachen, die gewöhnlich für den Untergang des Reiches namhaft gemacht werden, auszuschließen. Die Menschen begannen das Falsche zu glauben. Welche Motivation hätten aber die Starken haben können, sich eine Ressentiment-Ideologie zuzulegen, die sich gegen sie selbst richtete, wenn diese Starken nach wie vor die politische Macht in Händen hielten – sehr im Unterschied zu den politisch ohnmächtigen, von den Priestern depotenzierten Starken im nachexilischen Judentum?

Zur Erklärung dieses sonderbaren Sachverhaltes werden nur Metaphern bemüht, die nichts erklären: „Vampirismus“, „über Nacht“. Die gespreizte Diktion maßloser Entrüstung und die Emphase der Anklage verdecken nur unzureichend, dass die hier gegebene Begründung für den Triumph des Christentums und für das Ende des heidnischen Altertums wenig erhellt. Es müsste Klarheit geschaffen werden, unter welchen politischen und sozialen Rahmenbedingungen, aus welchen konkreten Ursachen eine angebliche Ressentiment-Bewegung vom Kaliber des Christentums mit allen ihm zugewandten und zugeflossenen Bestandteilen hat wachsen können.

248, 25–27 *Sondern von listigen, heimlichen, unsichtbaren, blutarmen Vampyrn zu Schanden gemacht!]* Vgl. NK 228, 27 f.

248, 31–249, 7 *Man lese nur irgend einen christlichen Agitator, den heiligen Augustin zum Beispiel, um zu begreifen, um zu riechen, was für unsaubere Gesellen damit obenauf gekommen sind. Man würde sich ganz und gar betrügen, wenn man irgend welchen Mangel an Verstand bei den Führern der christlichen Bewegung voraussetzte: — oh sie sind klug, klug bis zur Heiligkeit, diese Herrn Kirchenväter! Was ihnen abgeht, ist etwas ganz Anderes. Die Natur hat sie vernachlässigt, — sie vergass, ihnen eine bescheidene Mitgift von achtbaren, von anständigen, von reinlichen Instinkten mitzugeben... Unter uns, es sind nicht einmal Männer...]* An Overbeck schrieb N. am 31. 03. 1885: „Ich las jetzt, zur Erholung, die Confessionen des h(eiligen) Augustin, mit großem Bedauern, daß Du nicht bei mir warst. Oh dieser alte Rhetor! Wie falsch und augenverdrehend! Wie habe ich gelacht! (zb. über den „Diebstahl“ seiner Jugend, im Grunde eine Studenten-Geschichte.) Welche psychologische Falschheit! (zb. als

er vom Tode seines besten Freundes redet, mit dem er Eine Seele gewesen sei ‚er habe sich entschlossen, weiter zu leben, damit auf diese Weise sein Freund nicht ganz sterbe‘. So etwas ist ekelhaft verlogen.) Philosophischer Werth gleich Null. Verpöbelter Platonismus, das will sagen, eine Denkweise, welche für die höchste seelische Aristokratie erfunden wurde, zurecht gemacht für Sklaven-Naturen. Übrigens sieht man, bei diesem Buche, dem Christenthum in den Bauch: ich stehe dabei mit der Neugierde eines radikalen Arztes und Physiologen.“ (KSB 7, Nr. 589, S. 34, Z. 43–57; eine Antwort Overbecks ist leider nicht erhalten, vgl. Sommer 1998a, 147 f.).

Der Tenor dieses Briefausschnittes harmoniert zweifellos mit dem in AC 59 über die Unsauberkeit der Kirchenväter Gesagten. Diese Unsauberkeit besteht in einer intellektuellen Unredlichkeit, in einer Verlogenheit, der alle Mittel zu ihrem subversiven Zweck recht sind. Der Rhetor N. findet den „alten Rhetor“ Augustin anstößig. Immerhin ist bemerkenswert, dass N. im Brief an Overbeck noch den Platonismus als Ausdruck der „höchsten seelischen Aristokratie“ gegen seine christliche Akkomodation in Schutz nimmt, während er sich in AC über Platon ausschweigt. Eifrig glossiert hat N. die Augustin-Passage bei Lecky 1873, 16–18.

249, 2 f. *klug, klug bis zur Heiligkeit*] In W II 8, 94 heißt es stattdessen: „klug, giftig klug“ (KSA 14, 447).

249, 7–9 *Wenn der Islam das Christenthum verachtet, so hat er tausend Mal Recht dazu: der Islam hat Männer zur Voraussetzung...*] Vgl NK 249, 13–19.

249, 9 *Voraussetzung...*] In W II 8, 93 heißt es stattdessen: „Voraussetzung — nicht Halb-Castraten und Feiglinge... Das, was wir mit jedem Schlage unseres Herzens loben und hoch halten“ (KSA 14, 447).

60

249, 11–13 *Das Christenthum hat uns um die Ernte der antiken Cultur gebracht, es hat uns später wieder um die Ernte der Islam-Cultur gebracht.*] Im dritten Heft von Julius Wellhausens *Skizzen und Vorarbeiten* über die *Reste arabischen Heidentums*, die N. etwa für AC 42 herangezogen hat, findet sich zwar nichts über die Mauren, die in AC 60 ausgiebiger behandelt werden, aber immerhin wird dort eine Kontinuität von Islam und „Heidentum“ festgestellt, die es N. in AC 60 gestattet haben mochte, den Islam als würdigen Nachfolger des Römischen Reiches in der Position der antichristlichen Hochkultur zu inthronisieren: Der Islam soll „als Abschluss der religiösen Entwicklung des arabischen

Heidentumes gelten“ (Wellhausen 1887, 211). Indes habe die von Mohammed gepredigte Religion eine neue Dimension der sittlichen Vertiefung mit sich gebracht: „Dem Ernst des Islam gegenüber erschien das ganze Heidentum als Spass.“ (Ebd., 192 f.)

N. könnte — will man seiner Bücherliste in NL 1886/87, KSA 12, 5[110], 229 (KGW IX 3, N VII 3, 188, 3–22) trauen — auch Kremer 1868, Kremer 1873 sowie Kremer 1875 u. 1877 zu Erkundigungen über den Islam herangezogen haben.

249, 13–19 *Die wunderbare maurische Cultur-Welt Spaniens, uns im Grunde verwandter, zu Sinn und Geschmack redender als Rom und Griechenland, wurde niedergetreten — ich sage nicht von was für Füßen — warum? weil sie vornehmen, weil sie Männer-Instinkten ihre Entstehung verdankte, weil sie zum Leben Ja sagte auch noch mit den seltenen und raffinierten Kostbarkeiten des maurischen Lebens!...* In W II 8, 92 lautet der Passus: „die wunderbare maurische Cultur, die in Spanien mit Hülfe der Eunuchen-Rasse par excellence, der Germanen, durch die christliche vernichtet wurde, hatte wieder jenen vornehmen Geist, der aus vornehmen Instinkten stammend, die Tschandala-Wuth des Christen, des Priesters auf's Tödlichste reizt“ (KSA 14, 447). In W II 8, 91 heißt es: „Daß die vollkommene spanische wunderbare maurische Cultur Spaniens von germanischen Eunuchen niedergetreten werden mußte! — Diese Cultur, die wieder den vornehmsten Instinkten ihre Entstehung verdankte, die wieder Ja sagte zum Leben, zu allen seltenen und raffinierten Kostbarkeiten des Lebens“ (KSA 14, 447). Weshalb „der **Muhammedanismus**“, wie dies auch schon der Schluss von AC 59, KSA 6, 249, 7–9 behauptet hatte, „eine Religion für Männer“ sein soll, mit „tiefe[r] Verachtung für die Sentimentalität und Verlogenheit des Christenthums... einer Weibs-Religion, als welche er sie fühlt“ (NL 1888, KSA 13, 14[180], 364 f. = KGW IX 8, W II 5, 29, 2–8), erfährt man nicht. Jedenfalls erstaunt diese Behauptung, wenn die maurische Kultur so „raffinierte Kostbarkeiten“ (249, 19) hervorgebracht hat. Die 270 Bäder, die Cordoba gemäß AC 21, KSA 6, 188, 14–16 besaß, bevor die Christen die Stadt eroberten, mögen zwar Indiz für die Reinlichkeit der muslimischen Mauren sein, können aber schwerlich als Beweis für die besondere „Männlichkeit“ der Muslime im Allgemeinen und der Mauren im Besonderen gelten.

Worin besteht die ausgeprägte Instinkt-Reinlichkeit, von der AC 59 berichtet, wenn Mohammed das Herzstück der christlichen Herdenbildungsstrategie von Paulus entlehnt hat: „sein Mittel zur Priester-Tyrannie, zur Heerden-Bildung den Unsterblichkeits-Glauben — das heisst die Lehre vom ‚Gericht‘“ (AC 42, KSA 6, 217, 1–3)? Was ist noch „reinlich“ an einer Religion oder einer Kultur, die einer Lehre von jenseitiger Vergeltung und Genugtuung zu ihrer Selbstabstützung bedarf? Die Unreinlichkeit des Christenthums besteht doch, war bisher zu erschließen, gerade in diesem Sich-nicht-Begnügen-Kön-

nen mit dem Diesseits, im Lechzen nach einem Jenseits, worin alle niederen Bedürfnisse ihre Genugthuung erfahren sollen. Es ist nicht einzusehen, weshalb ausgerechnet der Islam, der wie das Christenthum in der alttestamentlichen Religion wurzelt, nun ein vollständig anderes Verhältniß zur Moral haben, das heißt, weshalb in ihm nun plötzlich wieder die „natürlichen Werthe“ die Oberhand gewonnen haben konnten.

N.s. Schilderung der Mauren könnte nicht zuletzt von dem in NL 1888, KSA 13, 21[1], 579 (KGW IX 3, N VII 4, 2, 2) genannten Werk von August Müller: *Der Islam im Morgen- und Abendland* angeregt worden sein, das im zweiten Band ausführlich die muslimische Kultur in Spanien nachzeichnet (Müller 1887, 2, 429–680). Bei aller Hochschätzung der Mauren macht Müller allerdings nicht in erster Linie die Christen für das Ende der Wunderwelt Spaniens verantwortlich, sondern die engstirnig-orthodoxen, muslimischen Berber, „eine ihrer ganzen Ausstattung nach culturfeindliche Rasse, für deren geistige Beschränktheit und Schwerfälligkeit kein Kraut gewachsen zu sein scheint“. An dieser „Rasse“ habe das spanisch-arabische Reich „vielfach gekrankt“, an ihr sei „es schliesslich untergegangen“ (ebd., 431).

Hellwald 1877a, 2, 477 berechnet die exorbitanten ökonomischen Verluste, die sich Spanien durch die Vertreibung der Mauren selbst zugefügt hat, während ebd., 212 f. die überlegene Kultur der Mauren verglichen mit ihren christlichen Gegnern geschildert wird, bevor die Rede auf die Normannen in Sizilien, auf Kaiser Friedrich II. und schließlich kurz auf die Kreuzzüge kommt (ebd., 214–216). Das sind die markanten Wegmarken in der islamischen-christlichen Geschichte des Mittelalters, die auch AC 60 nennt. Enthusiastisch ist Hellwalds Schilderung der maurischen Kultur in Spanien selbst (ebd., 147–151), während Kremer 1868, 157 ungnädig notiert: „Spanien war fanatisch unter dem Islam und blieb es unter dem Christenthum.“ Im Islam, so Kremer 1868, 83, habe „der religiöse Fanatismus [...] ungleich stärker und allgemeiner sich entwickelt[.], als im mittelalterlichen Christenthum“.

249, 28–250, 1 *Der deutsche Adel, immer die „Schweizer“ der Kirche, immer im Dienste aller schlechten Instinkte der Kirche, — aber gut bezahlt... Dass die Kirche gerade mit Hülfe deutscher Schwerter, deutschen Blutes und Muthes ihren Todfeindschafts-Krieg gegen alles Vornehme auf Erden durchgeführt hat! Es giebt an dieser Stelle eine Menge schmerzlicher Fragen.*] In W II 8, 92 heißt es stattdessen: „und daß die Kirche gerade mit germanischem Adel den Krieg gegen die ‚vornehmen Werthe‘ auf Erden zu Gunsten der Tschandala-Werthe führte, gehört für einen Deutschen zu den schmerzhaftesten Fragen — — — Die Germanen, diese Dienstboten-Rasse aller schlechten Instinkte der Kirche!“ (KSA 14, 448) Die Fassung letzter Hand setzt „deutsch“, in der Vorarbeit steht

noch „germanisch“; dies belegt die für N. offenbar nahtlose Genealogie von „Germanen“ zu „Deutschen“.

249, 28 *die „Schweizer“ der Kirche]* Die Schweizer sind historisch das klassische Söldner-Volk, das bekanntlich noch heute die päpstliche Leibgarde stellt.

250, 1f. *Der deutsche Adel fehlt beinahe in der Geschichte der höheren Cultur]* Man wird fragen müssen, was dieser „deutsche Adel“ denn dort überhaupt verloren haben sollte, falls gemäß AC 57, KSA 6, 242–244 sowie (Pseudo-)Manu die Philosophen-Priester für „Cultur“ und die Mittelmäßigen für Wissenschaft und Kunst(handwerk) zuständig sind. Kein Adel der Welt, der sich um Fragen der Macht zu kümmern hat, ist in erster Linie kulturschöpferisch tätig. Das war im deutschen Mittelalter nicht anders als sonstwo.

Der hier verwendete Kulturbegriff erhebt offenbar sowohl Anspruch auf Normativität als auch auf Objektivität. Es scheint so, als ob Kultur eine festumrissene, wissenschaftlich bestimmbare Größe sei, von der es abgestufte – „höhere“ und „niedrigere“ Versionen gibt. Obwohl in AC nirgends eingeführt oder gar definiert, ist „Cultur“ in der Diskussion des Konfliktes zwischen islamischem Orient und christlichem Okzident das entscheidende Bewertungskriterium. Der Islam, insbesondere die maurische Zivilisation, wird ebenso wie im vorangegangenen Paragraphen das Imperium Romanum mit Kultur assoziiert. Bei den Römern benannte N. mit Wissenschaft und Staatswesen immerhin noch zwei Elemente, die als Bestandteile der normativ gefassten, „höheren Cultur“ gelten konnten. Bei den Mauren begegnen dann nur noch die „seltenen und raffinierten Kostbarkeiten“ des Lebens; die arabische Wissenschaft ist offenbar nicht der Rede wert. Das Schema ist schlicht: Christentum ist Unkultur, also muss alles andere Kultur sein. Einen Begriff von „Cultur“ hat man aus diesem Zirkelschluss noch nicht gewonnen. Schon in seinem Frühwerk, namentlich in GT, hatte N. einen inflationären Gebrauch von „Cultur“ gemacht und es unterlassen, ihn konkret zu füllen.

250, 3f. *Christenthum, Alkohol – die beiden grossen Mittel der Corruption...]* Vgl. NK KSA 6, 104, 12–15. Nach Richet – N.s Gewährsmann zu den Wirkungen des Alkohols – lähmt dessen Konsum die Willenskraft (z. B. Richet 1884, 100).

250, 4–11 *An sich sollte es ja keine Wahl geben, Angesichts von Islam und Christenthum, so wenig als Angesichts eines Arabers und eines Juden. Die Entscheidung ist gegeben, es steht Niemandem frei, hier noch zu wählen. Entweder ist man ein Tschandala oder man ist es nicht... „Krieg mit Rom auf's Messer! Friede, Freundschaft mit dem Islam“: so empfand, so that jener grosse Freigeist, das Genie unter den deutschen Kaisern, Friedrich der Zweite.]* In W II 8, 91 lautet der Passus: „Im Grunde wäre es ja eine Sünde wider den Geist, auch

nur die Frage aufzuwerfen, was mehr Werth hat, Christenthum oder Islam! Es sind ja Gegensatz-Werthe. Man kann, wenn man vornehme Instinkte im Leibe hat, gar nicht anders wählen als der Hohenstaufe Friedrich der Zweite: Kampf gegen Rom, Frieden, Freundschaft mit dem Islam!...“ In W II 8, 92 heißt es: „Wie kann man auch nur die Frage aufwerfen, was man zu wählen hat, wenn es sich um Islam oder Christenthum handelt! Es sind ja Werth-Gegensätze in beiden Religionen ausgedrückt! Entweder ist man Tschandala oder man ist vornehm... Ein vornehmer Deutscher kann gar nicht anders empfinden als der Hohenstaufe Friedrich der Zweite, Krieg gegen Rom — — — “ (KSA 14, 448).

Der Vergleich von „Araber“ und „Jude“ (250, 6), der deutlich suggeriert, man habe den „Araber“ dem „Juden“ vorzuziehen, fehlt in der früheren Fassung noch, so dass der Eindruck entsteht, N. appelliere erst mit der Fassung letzter Hand an antisemitische Vorurteile.

250, 8–11 „Krieg mit Rom auf's Messer! Friede, Freundschaft mit dem Islam“: so empfand, so that jener grosse Freigeist, das Genie unter den deutschen Kaisern, Friedrich der Zweite.] Vgl. EH Za 4, KSA 6, 340, 24–29; NL 1887/88, KSA 13, 11[153], 73 (KGW IX 7, W II 3, 132, 2–52) und NL 1885, KSA 11, 35[66], 539 (KGW IX 4, W I 3, 71, 2–16). Enthusiastisch würdigt Alfred Rambaud in einem vielleicht von N. gelesenen Artikel der *Revue des deux mondes* den Stauferkaiser, dem er als „grande originalité“ die „liberté d'esprit“ bescheinigt (Rambaud 1887, 445). „Frédéric était le plus dangereux ennemi de l'église romaine.“ (Ebd., 446. „Friedrich war der gefährlichste Feind der römischen Kirche.“) Seine Schwäche für den Islam schildert Rambaud in bunten Farben (ebd., 447–450). Rambaud vergleicht Friedrich II. von Hohenstaufen durchwegs mit Friedrich II. von Preußen.

Für Burckhardt war — bei aller Reserve — Kaiser Friedrich II. „der erste moderne Mensch auf dem Thron“ (Burckhardt 1989, 13). Was August Müller zu Friedrich II. notiert, deckt sich in der Sache durchaus mit dem Urteil von AC 60, ohne jedoch das programmatische „Krieg mit Rom auf's Messer! Friede, Freundschaft mit dem Islam“ eigens auszusprechen. Es heißt dort: „Doch fand Kaiser Friedrich II. ihrer [sc. der ‚Muslime‘] immer noch so viele, dass er in Unteritalien seine berühmte (Andere sagen berüchtigte) Saracenencolonie Luceria anlegen konnte; wie er an Sprache und Litteratur der Araber das lebhafteste Interesse nahm, mit seinem muslimischen Hofphilosophen gottlos Logik trieb und zum Skandal aller frommen Leute selbst ein halber oder ganzer Heide wurde, ist bekannt. Dafür marschirten die Muslime, solcher anständigen Behandlung unter Christen längst entwöhnt, für ihren herrlichen Kaiser und sein Haus durchs Feuer: im Kampfe für Friedrichs Söhne gingen sie (wären es Nordländer gewesen, würde es heißen ‚mit ächt germanischer Treue‘) zu

Grunde.“ (Müller 1887, 2, 628) Andere Informationsquellen zum mittelalterlichen Kaiser waren N. ebenfalls zugänglich, vgl. z. B. Gebhart 1879, 194–205 und Reuter 1877, 2, 253–304, der seine Darstellung der „Aufklärung“ im Mittelalter mit Friedrich II. abschließt und ihm dabei nicht nur „weltgeschichtliche Persönlichkeit“ (ebd., 258) attestiert, sondern überhaupt die Leugnung „alle[r] positive[n] Offenbarung“ (ebd., 297). Reuter benutzt zur Charakterisierung zwar nicht den Ausdruck „Freigeist“, aber doch immerhin „Freidenker“ (ebd., 299) und „freie[r] Menschengeist“ (ebd., 258); wenn schon nicht „Genie“, so ist Friedrich bei Reuter zumindest der „Geniale“ (ebd., 260). Der Kampf mit dem Papsttum sei „der grosse welthistorische“: „Diejenigen, welche darin auftraten, haben mit Bewusstsein und Absicht um die Weltherrschaft gekämpft.“ (Ebd., 261) Das von Friedrich erlassene Gesetzbuch Siziliens ähnelt mit seinem absolutistischen Autoritarismus in Reuters Werk (ebd., 265 ff.) übrigens dem *Manu-Gesetz* in AC. Schließlich nimmt das, was in AC 60 „Freundschaft mit dem Islam“ heißt, bei Reuter breiten Raum ein (ebd., 290–304). Reuters Buch steht bei N. auf einer Lese- oder Aquisitionsliste (NL 1887, KSA 12, 10[120], 526 = KGW IX 6, W II 2, 56, 2–12). Vgl. zu Friedrich II. von Hohenstaufen auch NK KSA 6, 340, 24–30.

250, 11–14 *Wie? muss ein Deutscher erst Genie, erst Freigeist sein, um anständig zu empfinden? — Ich begreife nicht, wie ein Deutscher je christlich empfinden konnte...* Die Unfreundlichkeiten, die sich der „deutsche Adel“ genauso wie die „Germanen“ in den letzten Abschnitten von AC gefallen lassen müssen, verraten deutlich, dass es nur vordergründig um die Geschichte des Mittelalters geht. (Der französische Adel hätte sich in Sachen „Christlichkeit“ wohl noch mehr vorzuwerfen als der deutsche.) Vielmehr ist die Kritik am modernen Deutschtum leitend — nicht zuletzt an den Vertretern einer gründerzeitlichen Führungselite, die sich immer noch dem Christentum andient (vgl. AC 38, KSA 6, 211, 2–5 u. 6–8).

61

250, 17–251, 1 *Die Deutschen haben Europa um die letzte grosse Cultur-Ernte gebracht, die es für Europa heimzubringen gab, — um die der Renaissance. Versteht man endlich, will man verstehen, was die Renaissance war? Die Umwerthung der christlichen Werthe, der Versuch, mit allen Mitteln, mit allen Instinkten, mit allem Genie unternommen, die Gegen-Werthe, die vornehmen Werthe zum Sieg zu bringen... Es gab bisher nur diesen grossen Krieg, es gab bisher keine entscheidendere Fragestellung als die der Renais-*

sance, — meine Frage ist ihre Frage —: es gab auch nie eine grundsätzlichere, eine geradere, eine strenger in ganzer Front und auf das Centrum los geführte Form des Angriffs! An der entscheidenden Stelle, im Sitz des Christenthums selbst angreifen, hier die v o r n e h m e n Werthe auf den Thron bringen, will sagen in die Instinkte, in die untersten Bedürfnisse und Begierden der daselbst Sitzenden hineinbringen...] Die Renaissance wird als eine in sich völlig homogene, auf Antichristentum eingeschworene Erscheinung taxiert. Dies widerspricht dem Befund in N.s Hauptquelle, Jacob Burckhardts *Kultur der Renaissance in Italien* (zum Einfluss Burckhardts auf N.s spätes Renaissance- und Reformationsbild vgl. Andler o. J., 144–154, Farulli 1990a u. 1990b, 55–57 sowie ausführlich Ruehl 2008). Der 6. Abschnitt über „Sitte und Religion“ hat dort die höchst widersprüchlichen Kräfte im Geistes- und Seelenleben der Renaissance beschrieben. Nach Burckhardt hatten sich keineswegs sämtliche maßgeblichen Köpfe der Zeit zu dezidiertem Christentumsfeindschaft bekannt. Vielmehr habe die Enttäuschung über den desolaten sittlichen Zustand der Kirche viele in einen antikisierenden Theismus, in Deismus oder Skepsis getrieben. Gerade der zunächst große Erfolg Savonarolas (vgl. AC 54, KSA 6, 237, 14) verdeutlicht, dass die sogenannte Renaissance ihrer antichristlichen Stoßrichtung gar nicht so sicher war, wie N. ihr unterstellt. Das vielschichtige und vielgesichtige Phänomen Renaissance, wie es bei Burckhardt erscheint, wird in AC 61 auf einen einzigen Nenner zusammengekürzt. In AC 61 hat sich auch die Rolle gewandelt, die die Deutschen im weltgeschichtlichen Drama spielen. Waren sie in AC 60 noch Komparsen, die sich mit den Kreuzzügen in „höhere[r] Seeräuberei“ (249, 25) gefielen und sich als Handlanger der Kurie verdingten, haben sie nun ins Charakterfach der Kapitalverbrecher an der abendländischen Kultur gewechselt. Mit der Reformation, dem konsolidierten Protestantismus und der deutschen Philosophie (vgl. NK 251, 27–252, 8) sind die Deutschen zu den Bannerträgern des Christentums geworden, das ohne ihre Hilfe nicht weiterbestanden hätte.

250, 24–29 *Es gab bisher nur diesen grossen Krieg, es gab bisher keine entscheidendere Fragestellung als die der Renaissance, — meine Frage ist ihre Frage —: es gab auch nie eine grundsätzlichere, eine geradere, eine strenger in ganzer Front und auf das Centrum los geführte Form des Angriffs!]* Das sprechende Ich liest hier die Weltgeschichte auf sein eigenes Problem hin und verwischt dabei allfällige Grenzen zwischen Interpretation und Faktizität, in der strategischen Umkehrung der perspektivistischen Lösung, alles sei Interpretation, nämlich unterstellend, alles, was das „Ich“ für wahr hält, sei wahr, sei Tatsache. Das Verhältnis zur Renaissance ist nicht bloß durch eine Burckhardtsche Sympathie oder durch eine Parteinahme für antimittelalterliche Anliegen gekennzeichnet. Vielmehr findet eine vollständige Identifikation

jener vergangenen Epoche mit den aktuellen antichristlichen Intentionen statt, als ob sich die Frontstellung der Renaissance-Intellektuellen zum christlichen Mittelalter mit derjenigen des spätneuzeitlichen Umwerter zu seiner säkularisiert-christlichen Umwelt deckten.

251, 1–12 *Ich sehe eine Möglichkeit vor mir von einem vollkommen überirdischen Zauber und Farbenreiz: — es scheint mir, dass sie in allen Schauern raffinierter Schönheit erglänzt, dass eine Kunst in ihr am Werke ist, so göttlich, so teuflermässig-göttlich, dass man Jahrtausende umsonst nach einer zweiten solchen Möglichkeit durchsucht; ich sehe ein Schauspiel, so sinnreich, so wunderbar paradox zugleich, dass alle Gottheiten des Olympos einen Anlass zu einem unsterblichen Gelächter gehabt hätten — Cesare Borgia als Papst... Versteht man mich?... Wohlan, das wäre der Sieg gewesen, nach dem ich heute allein verlange —: damit war das Christentum abgeschafft!* Der „Angriff“ der Renaissance besteht anscheinend zur Hauptsache nicht in der Neuformierung der Gesellschaft, nicht in der „Entdeckung des Individuums“ oder im neuen, weltlichen Kunstideal. Es geht N. offenbar um das, was die deutsch-protestantische Geschichtsschreibung als Niedergang des Papsttums zu benennen pflegte. Im Prozess der Feudalisierung und religiösen Entleerung dieser Institution zeichnet sich nach AC 61 eine neue Werthaltung ab, die die vornehme(n) Moral(en) rehabilitiert. Wenn die Renaissance-Päpste durch Intrigen und Giftmorde auf den Apostolischen Stuhl gelangen, Krieg führen nicht um der Religion, sondern um der Vergrößerung ihres Territoriums willen, wenn sie Hof halten nicht um der Repräsentation ihres religiös begründeten Primates, sondern um ihres persönlichen Lustgewinns willen, so erkennt das „Ich“ darin Anzeichen genug, dass der „Angriff“ wenigstens zur Hälfte gelungen sei. Was aber bietet Gewähr dafür, dass hier wirklich eine fundamentale Neuorientierung in der Moral stattgefunden hat?

Die Frage ist, ob man mit der herkömmlichen Geschichtsschreibung hier einfach den „Verfall“ am Werke sieht, oder aber eine vollkommene Umkehr der Handlungsmaximen und Werthaltungen feststellen zu können meint. Für Letzteres optiert AC 61. Wenn man dem mittelalterlichen Papsttum *in globo* das zu sein unterstellt, was es dem eigenen Selbstverständnis nach war, nämlich die zentrale, das Christentum bewahrende Instanz, fällt es taktisch nicht schwer, das Renaissance-Papsttum als eine völlig andere, von neuer Herrenmoral getragene Einrichtung auszugeben. Aber auch wer mit Burckhardt zugeht, dass die sogenannte Renaissance einen neuen, dem Christentum fernen Typus Mensch hervorgebracht habe, muss noch nicht glauben, dass etwas wie ein Krieg der Werte samt „Angriff“ und Verteidigung stattgefunden habe. Es folgt daraus ferner nicht, dass das Papsttum bereits die neuen Werte repräsen-

tiert und nicht bloß einem langen Prozess der inneren Aushöhlung zum Opfer gefallen ist.

251, 9 *Cesare Borgia als Papst...*] Vgl. NK 224, 1–7, NK KSA 6, 136, 14 sowie JGB 197, KSA 5, 117. „Cesare Borgia als Papst — das wäre der Sinn der Renaissance, ihr eigentliches Symbol“, schrieb N. am 20. 11. 1888 an Brandes (KSB 8, Nr. 1151, S. 483). Die romanhafte Vision von Cesare Borgia (1475–1507) als Papst, der es als Sohn von Papst Alexander VI. in der kirchlichen Laufbahn bis zu seinem Ämterverzicht 1498 immerhin zum Erzbischof von Valencia und zum Kardinal gebracht hatte, soll die Umwertung der historiographischen Beurteilungskriterien sanktionieren. Cesare Borgia, Inbegriff der Renaissance-Bestie, die vor keiner Untat zurückschreckte und für die Hochachtung zu empfinden einen Machiavelli in Verruf gebracht hat, war schon Burckhardt eingehendere Spekulationen wert: „Zunächst ist auch hier [sc. bei Ercole Strozza] von Cesare's Aussicht auf das Papsttum die Rede, allein dazwischen tönt etwas von einer gehofften Herrschaft über Italien im allgemeinen, und am Ende wird angedeutet, dass Cesare gerade als weltlicher Herrscher das Grösste vorgehabt und deshalb einst den Kardinalshut niedergelegt habe. In der Tat kann kein Zweifel darüber walten, dass Cesare, nach Alexanders Tod zum Papst gewählt oder nicht, den Kirchenstaat um jeden Preis zu behaupten gedachte und dass er dies, nach allem, was er verübt hatte, als Papst unmöglich auf die Länge vermocht hätte. Wenn irgend Einer, so hätte er den Kirchenstaat säkularisiert und hätte es tun müssen, um dort weiter zu herrschen. Trügt uns nicht Alles, so ist dies der wesentliche Grund der geheimen Sympathie, womit Macchiavell den grossen Verbrecher behandelt; von Cesare oder von Niemand durfte er hoffen, dass er ‚das Eisen aus der Wunde ziehe‘, d. h. das Papsttum, die Quelle aller Interventionen und aller Zersplitterung Italiens, zer-nichte.“ (Burckhardt 1989, 122 f.) Burckhardt erkennt bei Cesare Borgia einen absoluten Vorrang der Machtinteressen. Das hätte beim Erfolg seiner Politik unweigerlich zur Liquidation des Kirchenstaates geführt: „Und was würde Cesare getan haben, wenn er im Augenblick, da sein Vater starb, nicht ebenfalls auf den Tod krank gelegen hätte? Welch ein Konklave wäre das geworden, wenn er sich einstweilen, mit all seinen Mitteln ausgerüstet, durch ein mit Gift zweckmässig reduziertes Kardinalskollegium zum Papst wählen liess, zumal in einem Augenblick, da keine französische Armee in der Nähe gewesen wäre! Die Phantasie verliert sich, sobald sie diese Hypothesen verfolgt, in einen Abgrund. / Statt dessen folgte das Konklave Pius III. und nach dessen baldigem Tode auch dasjenige Julius II. unter dem Eindruck einer allgemeinen Reaktion.“ (Ebd., 126) Burckhardt kann der Vision eines Cesare Borgia als Papst wenig Erfreuliches abgewinnen. Er erkennt darin nicht den endgültigen Triumph des Antichristentums, sondern den Gipfel des Lasters und schätzt dabei

die realen Chancen Cesare Borgias, sich gegebenenfalls auf dem Apostolischen Stuhl zu behaupten, als gering ein. Die Paradoxie dieses „Schauspiels“ ist ihm ebenso bewusst wie N.; bloß gibt es bei Burckhardt keine „olympischen Götter“, die über Grausamkeit und Leid in „unsterbliches Gelächter“ ausbrechen.

Hingegen stilisiert AC 61 die Szene von Cesare Borgias Trachten nach der päpstlichen Schlüsselgewalt zu einem welthistorischen Schlüsselereignis. Der Abschnitt setzt Kenntnis der Person und des Tuns von Cesare Borgia voraus: Die idealen Leserinnen und Leser sollten Machiavelli und Burckhardt bereits gelesen haben, so dass nur noch ihr Urteil über das Ungeheuer Cesare Borgia umgepolt werden muss, indem dieser in der Auseinandersetzung von Christentum und Antichristentum eine Schlüsselstellung erhält, und diese Schlüsselstellung ästhetisch überhöht wird. Neben Burckhardt haben *Le journal des médecins de Lucrèce Borgia, Duchesse de Ferrare* von A. Gagnière in der *Nouvelle Revue* von 1888 (vgl. NK 224, 1–7), Gebhart 1879 sowie Gebhart 1887 bei der Modellierung von N.s Borgia-Bild eine Rolle gespielt, vielleicht auch Saint-Victor 1867, 149–169, der besonders die Grausamkeit und Gesundheit Cesare Borgias in den buntesten Farben ausmalt. „Les Borgia ont peut-être donné les spectacles /277/ les plus extraordinaires de la Renaissance. Rome contemplait avec stupeur ce pape [sc. Alexander VI.] en qui revivaient les traditions effrayantes des empereurs; mais elle jouissait avec lui des cérémonies païennes de sa cour, de ses combats de taureaux, de ses cavalcades pontificales.“ (Gebhart 1879, 276 f. „Die Borgias haben vielleicht die außerordentlichsten Schauspiele / 277/ der Renaissance gegeben. Rom bewunderte mit Bestürzung diesen Papst [sc. Alexander VI.], in welchem die beängstigenden Traditionen der Kaiser wieder auflebten; aber es genoss mit ihm die heidnischen Zeremonien an seinem Hof, die Stierkämpfe, die päpstlichen Reiterzüge.“ Vgl. auch Pelletan 1883, 61–70 zum Ursprung der modernen staatlichen Macht des Papsttums bei Alexander VI. und Cesare Borgia.) Im Anschluss an Burckhardt reflektiert Gebhart 1887, 35 f. u. 65 f. über Cesare Borgias Griff nach der Tiara (N. hat sich einige dieser Stellen markiert, vgl. zu N.s Gebhart-Lektüre Campioni 2009a, 224–233). Flotte 1868, 66 f. hatte übrigens schon eine Falschmeldung in *Le monde* kritisch aufgespießt, die Cesare Borgia als Papst hatte erscheinen lassen.

251, 12–26 *Was geschah? Ein deutscher Mönch, Luther, kam nach Rom. Dieser Mönch, mit allen rachsüchtigen Instinkten eines verunglückten Priesters im Leibe, empörte sich in Rom gegen die Renaissance... Statt mit tiefster Dankbarkeit das Ungeheure zu verstehn, das geschehn war, die Überwindung des Christenthums an seinem Sitz —, verstand sein Hass aus diesem Schauspiel nur seine Nahrung zu ziehn. Ein religiöser Mensch denkt nur an sich. — Luther sah die Verderbniss des Papstthums, während gerade das Gegentheil mit Händen zu greifen war: die alte Verderbniss, das peccatum originale, das Christenthum sass*

nicht mehr auf dem Stuhl des Papstes! Sondern das Leben! Sondern der Triumph des Lebens! Sondern das grosse Ja zu allen hohen, schönen, verwegenen Dingen!... Und Luther stellte die Kirche wieder her: er griff sie an... Die Renaissance — ein Ereigniss ohne Sinn, ein grosses Umsonst!] Der Zeitraffer komprimiert das Wesentliche in Schlüsselszenen. Daher fällt außer Betracht, dass Cesare Borgia nach dem Tod seines Vaters 1503 nach Spanien floh und im Dienste des Königs von Navarra 1507 fiel, während Martin Luther erst ein Jahrzehnt später, am 31. Oktober 1517 seine 95 Thesen an das Portal der Wittenberger Schlosskirche heftete. Letztlich ist es unerheblich, ob Luther bei seinem Aufenthalt in Rom 1510 noch ein ergebener Sohn seiner Kirche war, dessen religiöse Überzeugungen sich von deren Zustand kaum anfechten ließen. (N.s Gewährsmänner sind sich uneinig: Burckhardt 1989, 483: „Es ist bekannt, wie Luther in Rom durch das weihelose Benehmen der Priester bei der Messe geärgert wurde.“ Janssen 1879, 73, Fn. 1: „Dass Luther, wie oft behauptet wird, durch seinen Aufenthalt in Rom ein Feind des Papstthums geworden, ist unbegründet. Dass ihm die Verweltlichung des päpstlichen Hofes keineswegs gefiel, ist leicht erklärlich“.)

Auch wenn man Schwierigkeiten bekundet, einen Kausalnexus von Borgias Untergang und Luthers Aufstieg zu erkennen, wie ihn AC 61 suggeriert, ohne ihn direkt zu behaupten, ist doch die bei Burckhardt bestens verbürgte Hypothese, die Renaissance sei eigentlich an Reformation und Gegenreformation zugrunde gegangen, zumindest diskutabel (vgl. Burckhardt 1989, 457). Burckhardt spricht von der „notwendigen Weltlichkeit der Renaissance“ (ebd., 545) und davon, dass bei ihren Repräsentanten die „Begriffe von Sünde und Erlösung [...] fast völlig verduftet“ (ebd., 549) seien. Auch hier erscheinen Renaissance und Reformation als sich ausschließende Größen, wobei letztere zunächst einmal die Errungenschaften der ersteren erstickt. Ob und in welcher Form die Kirche weiterbestanden haben würde, wenn sich nicht in Deutschland eine religiöse Empörung formiert hätte, bleibt beim Basler Kulturhistoriker zwar offen; das ändert aber nichts an seiner Prämisse, dass die „Weltlichkeit“ der Renaissance (vgl. z. B. ebd., 487) durch die sich neu formierende Religiosität bezwungen wurde. Ähnlich argumentiert N. in AC 61, wo er die Polarität zu einem endgeschichtlichen Entscheidungskampf stilisiert. Wiederum stellt eine einzelne Figur — Luther — den Kulminationspunkt des Geschehens dar. Ihm und seinen „priesterlichen“ Instinkten ist alles Unglück zu verdanken (während der Gegenreformation, die nach Burckhardt doch erst der Renaissance *in Italien* ein Ende gesetzt hat, mit keinem Wort gedacht wird).

In EH WA 2, KSA 6, 359, 3–33 wird das Luther/Renaissance-Thema variiert mit einer Binnendifferenzierung Christentum/Kirche, die wiederum AC 61 zu verstehen hilft: „Jüngst machte ein Idioten-Urtheil in historicis, ein Satz des

zum Glück verblichenen ästhetischen Schwaben Vischer, die Runde durch die deutschen Zeitungen als eine ‚Wahrheit‘, zu der jeder Deutsche Ja sagen müsse: ‚Die Renaissance und die Reformation, Beide zusammen machen erst ein Ganzes – die aesthetische Wiedergeburt und die sittliche Wiedergeburt.‘ – Bei solchen Sätzen geht es mit meiner Geduld zu Ende, und ich spüre Lust, ich fühle es selbst als Pflicht, den Deutschen einmal zu sagen, was sie Alles schon auf dem Gewissen haben. Alle grossen Cultur-Verbrechen von vier Jahrhunderten haben sie auf dem Gewissen!... [...] Die Deutschen haben Europa um die Ernte, um den Sinn der letzten grossen Zeit, der Renaissance-Zeit, gebracht, in einem Augenblicke, wo eine höhere Ordnung der Werthe, wo die vornehmen, die zum Leben jasagenden, die Zukunft-verbürgenden Werthe am Sitz der entgegengesetzten, der Niedergangs-Werthe zum Sieg gelangt waren – und bis in die Instinkte der dort Sitzenden hinein! Luther, dies Verhängniss von Mönch, hat die Kirche, und, was tausend Mal schlimmer ist, das Christenthum wiederhergestellt, im Augenblick, wo es unterlag... Das Christenthum, diese Religion gewordne Verneinung des Willens zum Leben!... Luther, ein unmöglicher Mönch, der, aus Gründen seiner ‚Unmöglichkeit‘, die Kirche angriff und sie – folglich! – wiederherstellte... Die Katholiken hätten Gründe, Lutherfeste zu feiern, Lutherspiele zu dichten... Luther – und die ‚sittliche Wiedergeburt!‘“ (Vgl. auch N.s Brief an Brandes, 20. 11. 1888, KSB 8, Nr. 1151, S. 482f.) Das gängige Vorurteil von der historischen Gleichrangigkeit der Reformation und der Renaissance vertusche ihren unversöhnlichen Gegensatz. Wiederum ist von den „Verbrechen“ an der „Cultur“ die Rede, die die Deutschen verschuldet hätten – durch Luthers Wiederherstellung nicht nur der Kirche, sondern des Christentums. Die Kirche als Institution gilt N. nicht als die wirkliche Gefahr; Päpste wie Alexander VI. haben vor Augen geführt, dass die Institution Kirche bestehen bleiben kann, obwohl ihr Handeln dem Christenthum geradewegs zuwiderläuft. Christenthum meint, wenn seine Renovation „tausend Mal schlimmer“ als die der Kirche sei, jene nihilistische, sklavenmoralische Weltsicht, die weit über die Grenzen der Kirche hinausgewuchert sein soll.

Für N. ist das Christenthum als Werthaltung an allem modernen Unglück schuld und eben auch noch in Zeiten virulent, deren Kirchenglaube schwindet. Das Problem besteht für N. nicht in der Bevormundung durch die Kirche, sondern darin, dass die christliche Wertungsweise sich überall eingenistet hat und so den „Triumph des Lebens“ (251, 23) verhindert. Luthers persönliche Motivation, die Reformation einzuführen, wird sowohl in AC 61 als auch in EH WA 2 als niedrig und verabscheuungswürdig angeprangert. Im Unterschied zu Cesare Borgia, über dessen Persönlichkeitsstruktur man in AC 61 nichts erfährt, wird der deutsche Reformator als „religiöser Mensch“ nicht nur der medizini-

schen Beurteilung, sondern auch der Verachtung preisgegeben. An Luther kann das exemplifiziert werden, was vorher in der „Psychologie des Glaubens“ theoretisch ausgeführt worden ist. Immerhin wird Luther, im Unterschied zu Paulus, als ein „religiöser Mensch“ qualifiziert — ihm wird, abgesehen von der dem Christentum prinzipiell innewohnenden Unredlichkeit, keine persönliche Unredlichkeit unterstellt.

Luther als „unmöglicher Mönch“ in EH WA 2, KSA 6, 359, 29 ist ein Selbstzitat N.s, nämlich aus FW 358, KSA 3, 604, 19. Der Aphorismus behandelt unter dem Titel „Der Bauernaufstand des Geistes“ (602, 19) Luthers „Hass auf den ‚höheren Menschen‘ und die Herrschaft des ‚höheren Menschen‘, wie ihn die Kirche concipirt hatte“ (604, 14–16). Die Stellen in AC und EH gründen auf diesem Passus aus FW, mit der bezeichnenden Differenz allerdings, dass die mittelalterliche Kirche in den beiden jüngeren Werken keineswegs mehr als ein Zuchtort des „höheren Menschen“ dasteht. Von Renaissance ist in FW 358 keine Rede; Luthers Opposition richtet sich dort gegen die mittelalterliche Kirche, die damit in sehr viel besserem Licht dasteht als etwa in AC 60.

FW 358 ist als Kontrastfolie zu AC 61 und EH WA 2 ohnehin aufschlussreich. Der Aphorismus ist im fünften, erst 1887 publizierten Buch des Werkes erschienen und also gar nicht wesentlich älter als die beiden anderen Stellen. Am Anfang steht zu lesen: „Aber was das Wunderlichste ist: Die, welche sich am meisten darum bemüht haben, das Christenthum zu halten, zu erhalten, sind gerade seine besten Zerstörer geworden, — die Deutschen.“ (KSA 3, 602, 33–603, 3) N. übernimmt hier die römisch-katholische Version der Reformationgeschichte, wie sie Johannes Janssen in seiner *Geschichte des deutschen Volkes* entworfen hat, für den Luther mit „Anarchisten“ wie Ulrich von Hutten oder Franz von Sickingen die Revolution gegen die heile Ordnung der mittelalterlichen Welt angezettelt hatte. Die Lesart der Geschichte in FW 358 unterscheidet sich von Janssen lediglich dadurch, dass sie die mittelalterliche Welt nicht ganz so eindeutig positiv besetzt, obwohl gerade in diesem Aphorismus der „Bau“ der mittelalterlich-katholischen Kirche beschrieben wird als ruhend „auf einer südländischen Freiheit und Freisinnigkeit des Geistes und ebenso auf einem südländischen Verdachte gegen Natur, Mensch und Geist, — er ruht auf einer ganz andren Kenntniss des Menschen, Erfahrung vom Menschen, als der Norden gehabt hat. Die Lutherische Reformation war in ihrer ganzen Breite die Entrüstung der Einfalt gegen etwas ‚Vielfältiges‘, um vorsichtig zu reden, ein grobes biederer Missverständniss, an dem Viel zu verzeihen ist, — man begriff den Ausdruck einer siegreichen Kirche nicht und sah nur Corruption, man missverstand die vornehme Skepsis, jenen Luxus von Skepsis und Toleranz, welchen sich jede siegreiche selbstgewisse Macht gestattet...“ (603, 5–17) Die spätmittelalterliche Kirche („das Christenthum — es war

der letzte Römerbau!“ 602, 29 f.) und nicht die Renaissance gibt in der Vorlage zu den Erörterungen in AC und EH und *Ecce homo* das Gegenstück zur Reformation ab.

Man könnte für N.s Spät(est)zeit von einer mit der damaligen Zeitmode konformen Wiederentdeckung der Renaissance sprechen — einer Renaissance, die wiederentdeckt werden muss, weil sich die mittelalterliche Kirche aus systematischen Gründen als Gegenstück verbietet (vgl. aber NL 1885, KSA 11, 43[3], 703, 13 f., wo von Luthers „Bauernkrieg des Geistes gegen die ‚höheren Menschen‘ der Renaissance“ die Rede ist). Der Reformation ist in FW 358 „Viel zu verzeihen“ (603, 13); überhaupt findet die ganze Auseinandersetzung dort noch nicht auf dem Streckbett unversöhnlicher Polaritäten statt. Sie geht aus von einer Zeitdiagnose, die AC in dieser Gelassenheit nicht teilt: „wir sehen die religiöse Gesellschaft des Christenthums bis in die untersten Fundamente erschüttert, — der Glaube an Gott ist umgestürzt, der Glaube an das christlich-asketische Ideal kämpft eben noch seinen letzten Kampf“ (602, 25–28). Wäre dem noch zu Zeiten von AC so, erübrigte sich alle gehässige Polemik, alle Denunziation der christlichen Werte. Dann könnte man das Christentum ganz einfach in seiner Ecke verenden lassen und diesem Verenden allenfalls mit der unbeteiligten Aufmerksamkeit des Kulturanthropologen zuschauen. In AC liegen die Karten anders: Da ist die moderne Welt von christlichen Werten verseucht — Werten, die einzig ein antichristlicher Befreiungsschlag wieder aus der Welt schaffen kann. Einmal mehr zeigt sich, dass man N. nicht so leicht auf eine in sich stimmige Haltung festlegen kann. Es ist keineswegs evident, dass N. als Person, als Philosoph oder als Autor jener Renaissancist war, als den ihn AC oder EH auszuweisen scheinen. Man kann nicht einmal von Entwicklung sprechen — etwa davon, dass N. zunächst (im Anschluss an Janssen) Luthers Reformation in Opposition zum Mittelalter gesehen habe, um dann, etwa von Burckhardt eines Besseren belehrt, die wahren Gegner Luthers in der un- und antichristlichen Renaissance auszuspähen.

Bereits in MA I 237, KSA 2, 199, 17–34 hatte nämlich die Renaissance als polares Gegenstück der Reformation herhalten müssen, letztere „als ein energischer Protest zurückgebliebener Geister, welche die Weltanschauung des Mittelalters noch keinesweg satt hatten und die Zeichen seiner Auflösung, die ausserordentliche Verflachung und Veräusserlichung des religiösen Lebens, anstatt mit Frohlocken, wie sich gebührt, mit tiefem Unmuthe empfanden. Sie warfen mit ihrer nordischen Kraft und Halsstarrigkeit die Menschen wieder zurück, erzwangen die Gegenreformation, das heisst ein katholisches Christenthum der Nothwehr, mit den Gewaltsamkeiten eines Belagerungszustandes und verzögerten um zwei bis drei Jahrhunderte ebenso das völlige Erwachen und Herrschen der Wissenschaften, als sie das völlige In-Eins-Verwachsen des

antiken und des modernen Geistes vielleicht für immer unmöglich machen. Die grosse Aufgabe der Renaissance konnte nicht zu Ende gebracht werden, der Protest des inzwischen zurückgebliebenen deutschen Wesens ([...]) verhinderte diess.“ Dieser Text, wesentlich älter als FW 358, versammelt bereits die Hauptgesichtspunkte, unter denen das Thema in AC 61 abgehandelt wird. Wiederum sind es die tumben Deutschen, die der Geistigkeit der italienischen Renaissance nicht gewachsen sind und deswegen aus ihren mittelalterlichen Instinkten heraus den Aufstand anzetteln, um damit auf Jahrhunderte hinaus die Wissenschaft und den freien Geist niederzuhalten. Hier haben wir übrigens ganz das Burckhardtsche Schema vor uns, das in der auf die Reformation reagierenden Gegenreformation die direkte Ursache für das (vorläufige) Scheitern des Renaissance-Projektes sieht. „Die grosse Aufgabe der Renaissance“ habe, so der zitierte Aphorismus, nicht gelöst werden können. Die Heraufkunft der Wissenschaften und des freien Geistes sei durch die Reformation und ihre Folgen zwar verzögert, nicht aber verhindert worden. Es herrscht in MA I ein milderer Ton — die Wehmut des Bedauerns, aber nicht der Zorn des Rächers. All das, was N. seit den späten siebziger Jahren über Mittelalter, Reformation, Luther und Renaissance äußert, hängt in der jeweiligen Wertung von den Kontexten ab, in dem die betreffenden Äußerungen stehen. Zwar wird die Renaissance einhellig positiv beurteilt, jedoch nur dann, wenn sie überhaupt als Vergleichsgröße der Reformation auftaucht. Ja, es gibt Notizen im Nachlass von 1888, wo die Renaissance an sich selbst zugrunde geht, wo sie „beweist“, dass „das Reich des ‚Individuums‘ nur kurz sein kann. Die Verschwendung ist zu groß; es fehlt die Möglichkeit selbst, zu sammeln, zu capitalisiren.“ (NL 1888, KSA 13, 15[23], 419) Dort ist die Reformation auch nicht die Antithese der Renaissance Italiens, sondern „ein wüstes und pöbelhaftes Gegenstück“, „verwandten Antrieben entsprungen“ (ebd.). Zu N. und Luther siehe auch Hirsch 1986, Beutel 2005 und Large 2009b, 52–71.

251, 21 *peccatum originale*] Lateinisch für „Erbsünde“.

251, 22 *Stuhl des Papstes!*] In W II 8, 115 heißt es stattdessen: „Stuhl Petri“ (KSA 14, 448).

251, 27–252, 8 *Ah diese Deutschen, was sie uns schon gekostet haben! Umsonst — das war immer das Werk der Deutschen. — Die Reformation; Leibniz; Kant und die sogenannte deutsche Philosophie; die Freiheits-Kriege; das Reich — jedes Mal ein Umsonst für Etwas, das bereits da war, für etwas Unwiederbringliches... Es sind meine Feinde, ich bekenne es, diese Deutschen: ich verachte in ihnen jede Art von Begriffs- und Werth-Unsauberkeit, von Feigheit vor jedem rechtschaffnen Ja und Nein. Sie haben, seit einem Jahrtausend beinahe, Alles verfilzt und verwirrt, woran sie mit ihren Fingern rührten, sie*

haben alle Halbheiten — Drei-Achtelsheiten! — auf dem Gewissen, an denen Europa krank ist, — sie haben auch die unsauberste Art Christenthum, die es giebt, die unheilbarste, die unwiderlegbarste, den Protestantismus auf dem Gewissen... Wenn man nicht fertig wird mit dem Christenthum, die Deutschen werden daran schuld sein... Vgl. die Vorarbeit in NL 1888, KSA 13, 22[9], 587. An Overbeck schrieb N. über die Fertigstellung des ersten Buches der *Umwertung aller Werte* am 18. 10. 1888: „Dies Mal führe ich, als alter Artillerist, mein großes Geschütz vor: ich fürchte, ich schieße die Geschichte der Menschheit in zwei Hälften aus einander. [...] Gegen die Deutschen gehe ich darin in ganzer Front vor: Du wirst Dich nicht über ‚Zweideutigkeit‘ zu beklagen haben. Diese unverantwortliche Rasse, die alle großen malheurs der Cultur auf dem Gewissen hat und in allen entscheidenden Momenten der Geschichte etwas ‚Andres‘ im Kopfe hatte (— die Reformation zur Zeit der Renaissance; Kantische Philosophie, als eben eine wissenschaftliche Denkweise in England und Frankreich mit Mühe erreicht war; ‚Freiheits-Kriege‘ beim Erscheinen Napoleon’s, des Einzigen, der bisher stark genug war, aus Europa eine politische und wirthschaftliche **Einheit** zu bilden —) hat heute ‚das Reich‘, diese Recrudescenz der Kleinstaaterei und des Cultur-Atomismus, im Kopfe, in einem Augenblicke, wo die große Werthfrage zum ersten Mal gestellt wird. Es gab nie einen wichtigeren Augenblick in der Geschichte: aber wer wüßte Etwas davon?“ (KSB 8, Nr. 1132, S. 453 f., Z. 14–42).

Wenn es in AC bislang hieß, das Christenthum sei schuld an allen Übeln dieser Welt, so rücken nun die Deutschen in diese zweifelhafte Ehrenstellung auf. Schon AC 10 hat die Leserinnen und Leser ja wissen lassen, dass die deutsche Philosophie seit Leibniz (dort — KSA 6, 177, 4 — noch mit „tz“ geschrieben) und Kant „ein Hemmschuh mehr in der an sich nicht taktfesten deutschen Rechtschaffenheit“ (177, 4 f.) gewesen sei. Nun aber wird die Schmähung mit Jähzorn befeuert, so dass sich für die Leser keinerlei Identifikationsrest mit Deutschen und Deutschem mehr bietet. Dem zitierten Brief an Overbeck verdanken sich klarere Hinweise darauf, was als Gegenstück zu den jeweiligen deutschen „Umsonst“ in der Geschichte Europas stattgefunden habe: Die Aufklärungsphilosophie und die Wissenschaften in Großbritannien und Frankreich versus Leibniz und Kant, Napoleon und die Einigung Europas versus „Freiheits-Kriege“ und schließlich die antichristliche Umwertung versus Zweites Deutsches Kaiserreich.

Man meint bei dieser Hochschätzung der Aufklärung wiederum den N. der frühen Freigeistphase zu hören — und auch der Eindruck, den Napoleon in dieser Zusammenstellung hinterlässt, ist zwiespältig. Natürlich kann man in ihm den großen Machtmenschen sehen, der Europa zu einem neuen Imperium vereinigt. Napoleon verbreitete in Europa aber auch die Ideen der Französi-

schen Revolution, die der Antichrist in seinem antiegalitaristischen und antiliberalen Gehabe bisher aufs Schärfste meinte verurteilen zu müssen. Dass die französische Aufklärungsphilosophie nicht bei Voltaires moderatem Aristokratismus stehen blieb, sondern über Rousseau in die Französische Revolution mündete, kann demjenigen, der mit einer Ständeordnung nach Manu sympathisiert, nicht gleichgültig sein. Repräsentieren die sogenannten „Freiheitskriege“ nicht den bis mindestens 1848 erfolgreichen Versuch, die Ständegesellschaft des Ancien Régime zu rehabilitieren – eine Gesellschaft, die dem antidemokratischen „Ich“ als geringeres Übel eigentlich genehm gewesen sein müsste? Bei solchen Quervergleichen wird die ganze Opposition zu „den Deutschen“ in Geschichte und Gegenwart plötzlich undurchsichtig – die Barrikaden, die das „Ich“ zwecks Selbstbehauptung aufzieht, geraten ins Wanken.

Mehr Aufschluss verspricht da vielleicht die Abkanzlung des Protestantismus als „unsauberste“, „unheilbarste“ aber auch „unwiderlegbarste“ Art Christentum. Wenn der Protestantismus „unwiderlegbar“ ist, muss man ihm und all seinen Ausläufern mit polemischen Superlativen begegnen. Offenbar rührt sein Bedrohungspotential daher, dass er – zumal in der liberalen, kulturprotestantischen Spielart des späten 19. Jahrhunderts – zwar scheinbar seinen Frieden mit der „Welt“ gemacht hat, aber unterschwellig all jene christlichen Werturteile weiterträgt, gegen die AC den Krieg erklärt. Er ist „unwiderlegbar“, weil so diffus, so ungreifbar. AC 61 ist auch dem Bismarckschen Reich alles andere als gewogen, das mit seiner Allianz von Thron und Altar die christlichen Wertungsweisen zementiert – „[h]eute, wo in dem Weinberg des deutschen Geistes die Rhinoxera haust“ (NL 1888, KSA 13, 15[26], 421). In einem Briefentwurf an Helen Zimmern schreibt N. am 08. 12. 1888 über AC „Das Buch schlägt das Christentum todt, und außerdem auch noch Bismarck...“ (KSB 8, Nr. 1180, S. 512, Z. 38 f.) Die Alternative heißt Umwertung – was aber Umwertung heißt, ist durch die antideutschen Attacken nicht klarer geworden. Sobald man näher hinsieht, verschwimmen die scheinbar so klaren Fronten: Liegt beispielsweise Aufklärung mit ihren anthropologischen und politischen Konsequenzen ernsthaft in der Intention desselben „Ichs“, das sich für eine hyperhierarchische Manu-Gesellschaft einzusetzen scheint, in der es statt gleicher Rechte für alle nur für einige wenige überhaupt nennenswerte Rechte gibt? Mit egalitaristischen Konsequenzen der Aufklärung tat man sich in Deutschland bekanntlich schwer – eben diese Konsequenzen der Aufklärung haben die von N. beschriebene Reaktion ausgelöst. Der Tadel scheint somit gerade jene Rückschrittlichkeit zu treffen, die die Deutschen in den Augen des Antichrist politisch hätte sympathisch machen müssen. An diesen sich perpetuierenden Widersprüchen zeigt sich, dass AC keine ernstzunehmende politische Alternative zum Bestehenden zu bieten hat. Was dieses Buch im Sinn zu haben

scheint, nämlich die (Re-)Installation einer antiegalitären, auf „Naturgegebenheiten“ beruhenden Ordnung, würde zwar politische Konsequenzen haben – welche, ist jedoch nicht abzusehen. Politisch bleibt AC am Ende unverbindlich – obwohl er dem Anspruch nach eine politische Schrift sein will. Siegesgewiss klingt jedenfalls der Schlusssatz des Paragraphen nicht, wenn er es in einer indikativischen Formulierung für möglich hält, dass man mit dem Christentum „nicht fertig wird“.

251, 27–32 *Ah diese Deutschen, was sie uns schon gekostet haben! Umsonst – das war immer das Werk der Deutschen. – Die Reformation; Leibniz; Kant und die sogenannte deutsche Philosophie; die Freiheits-Kriege; das Reich – jedes Mal ein Umsonst für Etwas, das bereits da war, für etwas Unwiederbringliches]* Vgl. demgegenüber Wagners kontradiktorische Verlautbarung bei Nohl o. J., 87, zitiert in NK KSA 6, 62, 20 f.

62

252, 10–15 *Hiermit bin ich am Schluss und spreche mein Urtheil. Ich verurtheile das Christenthum, ich erhebe gegen die christliche Kirche die furchtbarste aller Anklagen, die je ein Ankläger in den Mund genommen hat. Sie ist mir die höchste aller denkbaren Corruptionen, sie hat den Willen zur letzten auch nur möglichen Corruption gehabt.]* 252, 10–15 kommt nach den Invektiven gegen die Deutschen in AC 61 recht unvermittelt. Überdies kündigt der Passus etwas an, was AC 62 eigentlich gar nicht liefert, nämlich einen Urteilsspruch gegen das Christentum. Am Ende steht nur eine kolossale Anklage. Die ersten Sätze von AC 62 nehmen für den Ankläger jenes Recht in Anspruch, über das er nach landläufiger Auffassung nicht verfügt, nämlich selber das Urteil zu sprechen. Dieser Habitus samt der Assoziation „Jüngstes Gericht“ kommt schon in GT 19, KSA 1, 128, 5–7 vor. Das Überhandnehmen forensischer Kategorien in AC 62 lässt den Kampf gegen das Christentum als Schauprozess, als säkularisiertes Jüngstes Gericht erscheinen. Die Art, wie darin der Ankläger mit dem Richter koinzidiert und alles Recht auf Verteidigung ignoriert, ist wohl als Exempel einer Werthaltung zu verstehen, mit der das sprechende Ich vollkommene Souveränität für sich reklamiert. Das Ich verurteilt das Christentum zwar, aber es wird nicht zu etwas verurteilt – nicht einmal zum Nicht-Sein. Das Urteil besagt nur, es sei die schlimmste aller Verderbnisse. Im Unterschied zu „Korruptionen“ sonst in N.s Werk trägt die christliche nämlich keinerlei Keime eines positiven Neubeginns in sich (vgl. Reschke 1992, 159).

252, 18 f. *Man wage es noch, mir von ihren „humanitären“ Segnungen zu reden!]* Wie z. B. – keineswegs christlich-apologetisch – Hellwald 1877a, 2, 8: „Ueber-

haupt ist die ‚Humanität‘ eine fast ausschliessliche Errungenschaft der christlichen Epochen.“ Diese Humanität besteht bei Hellwald in der Entwicklung einer Moral, die N. zum erklärten Feind des Christentums machte: „Unläugbar entwickelte es die servilen Tugenden, Demuth und Gehorsam, die im Alterthume wenig Achtung genossen“ (ebd.).

252, 19–22 *Irgend einen Nothstand abschaffen gieng wider ihre tiefste Nützlichkeit, — sie lebte von Nothständen, sie schuf Nothstände, um sich zu verewigen...*] Als Gegenargument zu den „humanitären‘ Segnungen“ (252, 19) bedeutet dies, dass die Kirche nichts unternommen hat, die realen Übel der Welt wirklich zu verringern. Mit dieser Argumentation kehrt AC 62 die christliche Schutzbehauptung um, das Christentum allein sei in der Lage, die durch den Sündenfall, durch die menschliche Natur oder durch das menschliche Verhalten verursachten „Nothstände“ wo nicht zu beheben, so doch mindestens zu lindern. Die dem traditionell-kirchlichen Anspruch zu Grunde liegende Anthropologie steht der antichristlichen polar entgegen: Während die Kirche, von einer grundsätzlichen Bedürftigkeit und Mangelnatur des Menschen ausgeht, postuliert die antichristliche Anthropologie gerade einen Menschen der Stärke. Dieser Mensch befindet sich nicht „von Natur“ aus in „Nothständen“. Vgl. NK KSA 6, 368, 16–22.

252, 22f. *Der Wurm der Sünde zum Beispiel: mit diesem Nothstande hat erst die Kirche die Menschheit bereichert!]* Vgl. zu parallelen Überlegungen bei Burckhardt 1880 NK 245, 34–246, 5. Siehe auch Heines Äußerung in der *Romantischen Schule* (1835): „ich spreche von jener Religion, durch deren unnatürliche Aufgabe ganz eigentlich die Sünde und die Hypokrisie in die Welt gekommen, indem eben, durch die Verdammniss des Fleisches, die unschuldigsten Sinnenfreuden eine Sünde geworden, und durch die Unmöglichkeit ganz Geist zu sein die Hypokrisie sich ausbilden musste“ (Heine 1869, 141).

252, 24–253, 1 *Die „Gleichheit der Seelen vor Gott“, diese Falschheit, dieser Vorwand für die rancunes aller Niedriggesinnten, dieser Sprengstoff von Begriff, der endlich Revolution, moderne Idee und Niedergangs-Princip der ganzen Gesellschafts-Ordnung geworden ist — ist christlicher Dynamit... „Humanitäre“ Segnungen des Christenthums! Aus der humanitas einen Selbst-Widerspruch, eine Kunst der Selbstschändung, einen Willen zur Lüge um jeden Preis, einen Widerwillen, eine Verachtung aller guten und rechtschaffnen Instinkte herauszuzüchten! — Das wären mir Segnungen des Christenthums!]* In der Kurzfassung dieses bereits breit abgehandelten Themas (vgl. AC 43, 46 und 57) wird die Verfallslinie von christlichem Seelen-Egalitarismus bis hin zu „Revolution“ und „modernen Ideen“ noch einmal ausgezogen. Dabei werden die nicht ganz unwesentlichen Binnendifferenzen zwischen demokratischem Egalitarismus

und der Gleichheit vor Gott verwischt. Man könnte ja – wie man es im christlichen Mittelalter getan hat – aus der Lehre von der Seelengleichheit durchaus auch das Gegenteil folgern: Die „Gleichheit der Seelen vor Gott“ kann ein Argument gegen die Aufhebung von gesellschaftlichen Ungleichheiten sein, weil ja im Jenseits abgerechnet und je nach Bewährung im vorausgegangenen Erdenleben belohnt oder bestraft werde. Dass im ursprünglichen Christentum ein sozialrevolutionäres Feuer gelodert haben mag, wird damit nicht bestritten; ebenso wenig, dass die Seelengleichheitslehre im Laufe der Kirchengeschichte zuweilen antihierarchische Bewegungen angespornt hat. Nur insinuiert die von AC 62 aufgestellte Gleichung, dass „moderne Idee“, „Revolution“, „Niedergangs-Prinzip der ganzen Gesellschafts-Ordnung“ zwangsläufig aus der Doktrin von der Gleichheit aller vor Gott resultieren. Die Unbekannte bei dieser Gleichung ist jedoch das Gegebene, nämlich die Seelengleichheitslehre selber. Prinzipiell lässt sie sich für alle Zwecke benutzen, wobei sie die bestehenden Verhältnisse genauso gutheißen wie entzweibreaken kann. Dies hängt davon ab, wo der Akzent liegt: auf „Gleichheit der Seelen“ oder auf „vor Gott“. Solange das „vor Gott“ Bestandteil des Terms bleibt, ist daraus eine prinzipiell und unter allen Bedingungen anarchistische oder auch nur egalitaristische Theorie schlechterdings nicht deduzierbar. Bei Paul de Lagarde hatte N. einst zur Kenntnis genommen, dass „Humanität“ und „Christentum“ ursprünglich wenig miteinander zu schaffen gehabt hätten, vgl. NL 1884, KSA 11, 26[4], 151 u. Sommer 1998b, 187–189.

252, 24 „*Gleichheit der Seelen vor Gott*“] In der deutschen Ausgabe von Charles Forbes de Tryon, Graf von Montalemberts *Les moines d'Occident*, die N. Anfang 1887 las (vgl. N. an Overbeck, 23. 02. 1887, KSB 8, Nr. 804, S. 28), heißt es zu Isidor von Sevilas Schrift über die Pflichten der Mönche: „Wir erhalten diese Nachricht in herrlichen, erhabenen Worten voll Weisheit, in welchen, bündiger und beredter als sonst irgendwo, die Lehre von der Gleichheit der Seelen vor Gott [...] ausgesprochen ist“ (Montalembert 1860, 2, 212).

252, 28 *christlicher Dynamit*] Das schließt an die in AC 57 und 58 behauptete Nähe von Anarchismus und Christentum an: Die Anarchisten wurden in den 1880er Jahren insbesondere mit Dynamit-Attentaten in Verbindung gebracht, vgl. NK KSA 6, 132, 17. Die Identifikation der anarchistischen Triebe des Christentums mit „Dynamit“ wirkt als Bild hier wenig überzeugend, denn bisher galt für N. die Heimtücke der langsamen Zersetzung, des Vampirismus, des Wurmfraßes als die eigentliche Gefahr des Christentums. Vgl. zur Dynamit-Metapher NK KSA 6, 365, 7 f.

253, 1 *Parasitismus*] Vgl. NK 195, 20 f.

253, 2–4 mit ihrem Bleichsuchts-, ihrem „Heiligkeits“-*Ideale jedes Blut, jede Liebe, jede Hoffnung zum Leben austrinkend*] Zum medizinischen Bleichsuchts-Befund, der in moralische Kontexte überführt wird, um Moral insgesamt als Krankheit zu problematisieren vgl. NK KSA 6 135, 22–26. In NL 1887, KSA 12, 10[117], 523, 12–16 heißt es (korrigiert nach KGW IX 6, W II 2, 57, 1–8; im Folgenden nur in der von N. korrigierten Version unter Auslassung der durchgestrichenen Passagen wiedergegeben): „Ich habe dem bleichsüchtigen ‚Christen-Ideale‘ den Krieg erklärt (sammt dem, was ihm naheverwandt ist), nicht in der Absicht, es zu vernichten, sondern nur um seiner Tyrannei ein Ende zu setzen und einen Platz frei zu bekommen für neue Ideale, [...] für robustere[...] Ideale...“ Diese noch halbwegs freundliche Vorgabe, die christlichen Ideale nicht vernichten zu wollen, kehrt sich in AC zum ausdrücklichen Vernichtungswunsch um. Vgl. zur Bleichsucht auch EH M 2, KSA 6, 331, 31 f. Die Metapher der Bleichheit benutzt Renan gelegentlich für die in der Diaspora lebenden Juden (Renan 1866, 290 und Renan 1882, 590).

253, 5 f. *die unterirdischste Verschwörung, die es je gegeben hat*] Demgegenüber sieht Hellwald 1876, 1, 553 (der keine christlich-apologetischen Interessen verfolgt) in der öffentlichen Zugänglichkeit der christlichen Begräbnisstätten geradezu den Gegenbeweis solcher Verschwörungstheorien: „Es heisst also der historischen Wahrheit geradezu in’s Gesicht schlagen, wenn man die Christenverfolgungen im römischen Staate damit zu erklären versucht, dass die ersten Christen gewissermassen ein anonymes Consortium bildeten und ihr ganzes Wesen etwas von geheimer Verschwörung an sich hatte.“ Vgl. AC 9, KSA 6, 175, 26–28 u. NK 188, 10 f.

253, 9–20 *Diese ewige Anklage des Christenthums will ich an alle Wände schreiben, wo es nur Wände giebt, — ich habe Buchstaben, um auch Blinde sehend zu machen... Ich heisse das Christenthum den Einen grossen Fluch, die Eine grosse innerlichste Verdorbenheit, den Einen grossen Instinkt der Rache, dem kein Mittel giftig, heimlich, unterirdisch, klein genug ist, — ich heisse es den Einen unsterblichen Schandfleck der Menschheit... / Und man rechnet die Zeit nach dem dies nefastus, mit dem dies Verhängniss anhub, — nach dem ersten Tag des Christenthums! — Warum nicht lieber nach seinem letzten? — Nach Heute? — Umwerthung aller Werthe!...*] Die Szene erinnert an Belsazars Gastmahl (vgl. auch Heinrich Heines Ballade *Belsatzar*), bei dem bekanntlich die Finger Gottes auf die getünchte Wand das „Mene, Mene, Tekel, Upharsin“ (Daniel 5, 5 bzw. 5, 25) schreiben — Worte, die der Regent selber nicht, wohl aber der Prophet Daniel zu entziffern und zu deuten weiß. Das antichristliche „Ich“ seinerseits schreibt gleich „an alle Wände“ seine Untergangsprophetie über das Christenthum, das gezählt, gewogen und für zu leicht befunden

ist. Das Ende des Christentums, so die Suggestion, wird mit derselben Zwangsläufigkeit eintreten wie Belsazars und seines Reiches Ende. Wie im Falle des Königs von Babylon stellt die antichristliche Wandinschrift aber nicht nur eine Unheilsverkündigung und ein Urteil, sondern zugleich eine implizite Handlungsanweisung dar: „Aber in derselben Nacht ward der Chaldäer König Belsazar getötet“ (Daniel 5, 30).

Im Unterschied zum Menetekel des Belsazar ist die antichristliche Wandinschrift für jeden Aufgeklärten, ja für jeden „Blinden“ lesbar. Die Heilung von Blinden gehört zu den Lieblingsepisoden, die die Evangelisten von Jesu Wunderwirken zu berichten wissen (z. B. Matthäus 9, 27–31; Johannes 9, 1–41). Gegen die „blinden Blindenleiter“ (Matthäus 15, 14), die im antichristlichen Kontext nicht länger die Pharisäer, sondern die christlichen und parachristlichen „Priester“ sind, meint der Schreiber mit seinen feurigen Buchstaben etwas auszurichten — „wenn aber ein Blinder den andern leitet, so fallen sie beide in die Grube“ (Matthäus 15, 14). Das antichristliche „Ich“ will mit dem Tag, an dem es AC 62 niederschreibt, ein neues Kapitel der Weltgeschichte aufschlagen. Dieser Tag, der 30. September 1888 christlicher Zeitrechnung, an dem N. die Niederschrift von AC abschloss, erscheint als der jüngste Tag des Christentums, als Tag, an dem mit AC die Anklage- und Urteilsschrift entsiegelt, verlesen und in Kraft gesetzt wird. Dennoch unterbleibt im Unterschied zu GWC, KSA 6, 254, 3 in AC 62 eine direkte Datierung. Der Jüngste Tag des Christentums hätte beispielsweise auch erst im Jahre 1890 der falschen Zeitrechnung eintreten können, soweit nach EH WA 4, KSA 6, 363 f. die „Umwertung“ erst für diese Zeit angekündigt war. Die letzten fünf Zeilen des Textes von AC 62 (253, 16–20) wurden in den ersten Ausgaben von AC (GoAK und GoA) unterdrückt und erscheinen erst ab 1899 in den AC-Editionen.

253, 13 f. *den Einen grossen Instinkt der Rache, dem kein Mittel giftig, heimlich, unterirdisch, klein genug ist]* Vgl. NK KSA 6, 310, 28–30.

253, 16 *dies nefastus]* An den *dies nefasti*, den „gesperrten Tagen“ waren im Alten Rom Markt, Versammlungen und Gerichtsverhandlungen verboten. Die *dies nefasti publici* waren religiöse Feiertage. N. scheint den (angeblichen) Geburtstag Jesu Christi entweder etwas unscharf als einen Unglückstag sehen oder aber ihn als „nefastus“ bewusst dem Gerichtstag von AC 62 entgegensetzen zu wollen. In dem von N. benutzten Lateinwörterbuch wird unter „Unglückstag“ explizit auch „dies nefastus“ gelistet (Georges 1861, 2, 1472).

Gesetz wider das Christenthum

Mit AC 62 schließt der Haupttext von AC, ohne dass unzweifelhaft klar wäre, was N. als Schluss ursprünglich vorgesehen hatte. Nach dem letzten Satz des

Manuskriptes folgt eine von N. gestrichene Anweisung: „Darauf ein leeres Blatt auf dem nur die Worte stehen: Gesetz wider das Christenthum.“ (KSA 14, 448, Faksimile bei Podach 1961, Tafel VI) In der von Franz Overbeck Anfang 1889 angefertigten Abschrift des AC-Manuskripts (Nachlass Franz Overbeck, Universitätsbibliothek Basel, A 311) fehlt dieses GWC ebenso wie in N.s AC-Druckmanuskript. In den Ausgaben von Colli und Montinari folgt auf AC 62 in kleinerer Type der Abdruck von GWC, das auf den „Tag[.] des Heils“ (254, 2), den „30. September 1888“ (254, 3) datiert ist, an dem N. mit der Niederschrift von AC fertig wurde. Der diesem Abdruck zugrundeliegende Text ist faksimiliert bei Podach 1961, Tafel VIII. Das Blatt selber trägt, was in der Diskussion KSA 14, 448–454 nicht deutlich wird, *nicht* den Titel *Gesetz wider das Christenthum*, sondern setzt mit den Worten „Gegeben am Tage des Heils [...]“ ein. Vorarbeiten (vgl. Podach 1961, Tafel VII), die gestrichene Druckeranweisung im Druckmanuskript nach AC 62 sowie insbesondere N.s Brief an Brandes von Anfang Dezember 1888 (KSB 8, Nr. 1170, S. 502) legen allerdings die Identifikation dieses Textes mit GWC nahe.

Das Blatt mit GWC befand sich, als Hans-Joachim Mette die Manuskripte 1932 im Zusammenhang mit BAW beschrieb, in der EH-Kassette des Weimarer Archivs (heute GSA 71/32, fol. 47, nach AC 62). Da die Manuskripte bis dahin durch viele Hände gegangen waren, ist daraus nicht abzuleiten, dass es einst zu EH gehört hätte, dessen Textgeschichte ohnehin sehr verwickelt ist. Von N.s Hand wurde das Blatt als 47 foliiert, was es nahelegte, es mit einem andern Blatt in Verbindung zu bringen, das die Seitenzahlen 48 und 49 trägt (hier wechselt also die Blattzählung zu einer Seitenzählung), und auf dem der Abschnitt Za III Von alten und neuen Tafeln 30 steht (ebenfalls GSA 71/32). Podach 1961 und Champromis 1965 nehmen an, dass die beiden Blätter ursprünglich miteinander zusammenhingen; eine Ansicht, die abgesehen von der Paginierung durch den Umstand untermauert zu werden scheint, dass N. auf dem Blatt mit dem *Gesetz* rechts unten den Drucker anweist: „darauf ein leeres Blatt, auf dem nur die Worte stehn: / Der Hammer redet / Zarathustra 3, 90“ (Podach 1961, 158 u. Tafel VIII). Dies bezieht sich auf die Erstauflage von Za III (Chemnitz 1884), S. 90 wo Za III Von alten und neuen Tafeln 29 und die ersten beiden Absätze von Abschnitt 30 zu finden sind. Abschnitt 29 – „Warum so hart! – sprach zum Diamanten [...]“ bis „werdet hart!“ (KSA 4, 268, 4–22) wird unter dem Titel „Der Hammer redet“ von N. selber ans Ende der *Götzen-Dämmerung* gesetzt (vgl. NK KSA 6, 161, 1–25), die Anfang Dezember 1888 schon ausgedruckt vorliegt, während auf Blatt 48/49 aus der EH-Kassette der Abschnitt 30 – „Oh du mein Wille!“ bis „Spare mich auf zu Einem grossen Siegel!“ (KSA 4, 268, 24–269, 20) – notiert ist.

Die relevante Frage ist, zu welchem Manuskript, nämlich EH oder AC, das Blatt mit GWC und/oder Blatt 48/49 gehören. Man ist – gegen Champromis

1965 – zur Erkenntnis gelangt, dass die in N.s handschriftlichem Inhaltsverzeichnis zu EH genannte „Kriegserklärung“ (KSA 6, 262, 16) *nicht* mit GWC identisch sei. Diese vermutlich gegen Wilhelm II. gerichtete „Kriegserklärung“ hat N.s Mutter aller Wahrscheinlichkeit nach verbrannt. Aus NL 1888, KSA 13, 25[1], [6], [11], [13] und [14], 637–644 lässt sich die antideutsche und antihohenzollernsche Stoßrichtung der „Kriegserklärung“ ableiten. Wenn nun also die „Kriegserklärung“ ein anderer Text war als GWC, kann dieses ursprünglich nicht das Ende von EH gebildet haben. Dass GWC dem Textkorpus von AC zuzuschlagen sei, wird zusätzlich nicht nur durch den gestrichenen Druckerhinweis – „Darauf ein leeres Blatt auf dem nur die Worte stehen: Gesetz wider das Christenthum“ (KSA 14, 448) – auf dem Manuskriptblatt von AC 62 wahrscheinlich, sondern auch durch die fortlaufende Foliiierung, befindet sich doch AC 62 auf der Vorderseite von Blatt 46 des AC-Manuskripts. Dieses Blatt 46 wurde archivalisch ebenfalls im EH-Konvolut aufbewahrt und weist auf der unbeschriebenen Rückseite Klebespuren auf, die, wie die detektivischen Recherchen von Montinari ergeben haben, genau jenen auf der Rückseite von Blatt 47 entsprechen, wo Vorarbeiten zu EH stehen. Zudem gibt es auf der Vorderseite von Blatt 47 mit GWC Klebespuren. Eine Notiz von Heinrich Köselitz (Podach 1961, 400), besagt, man müsse das letzte Blatt des AC-Manuskripts „gegen's Licht“ lesen. „Das *Gesetz wider das Christenthum* war also noch zu der Zeit, in der Peter Gast [sc. Köselitz] im N.-Archiv arbeitete (1900–1909), mit einem unbeschriebenen Blatt überklebt und außerdem noch an die Rückseite des letzten Blattes des AC angeklebt.“ (KSA 14, 452) Deswegen fehlt es auch in der Abschrift, die Overbeck vom AC-Manuskript 1889 angefertigt hatte. Also hat schon N. Blatt 47 über- und angeklebt. „Das Ankleben der Rückseite von Blatt 47 an die Rückseite von Blatt 46 lässt sich sehr einfach erklären durch den Umstand, daß auf der Rückseite von Blatt 47 Vorarbeiten zu EH standen, die N beseitigen mußte, um später keine Konfusion in der Druckerei entstehen zu lassen.“ (Ebd.)

Warum aber überklebte N. schließlich auch die Vorderseite von Blatt 47 mit einem weißen Blatt? Wollte er es geheimhalten? Immerhin zitierte er einen Ausschnitt aus dem vierten Satz von GWC in EH Warum ich so gute Bücher schreibe 5, KSA 6, 307, 6–13. Diesen EH-Passus schrieb N. Anfang Dezember 1888. Zweifellos war – N.s Brief an Brandes von Anfang Dezember 1888 (KSB 8, Nr. 1170, S. 502) belegt es zusätzlich – GWC ursprünglich Teil von AC. Philologisch bleibt das Problem, ob man, wenn man GWC ans Ende von AC stellt, ihm auch Blatt 48/49 mit Za III Von alten und neuen Tafeln 30 folgen lassen soll, wie Champromis 1965 mutmaßt. Der Mitteilung, die N. am 29. 12. 1888 seinem Verleger Constantin Georg Naumann zur Drucklegung von EH machte: „Der Abschnitt Kriegserklärung fehlt [sic] weg – Ebenso der

Hammer redet“ (KSA 14, 453), ist zu entnehmen, dass neben der vernichteten „Kriegserklärung“ auch ein „Der Hammer redet“ am Ende von EH gestanden haben muss, was ebenfalls aus N.s handschriftlichem und korrigiertem Inhaltsverzeichnis dieser Schrift hervorgeht (KSA 6, 262, 17). Das EH-Manuskript schließt mit einer von N. paginierten Seite 44; wenn man annimmt, die verlorene „Kriegserklärung“ habe Seite 45 bis 47 umfasst, ist die Vermutung naheliegend, das als 48/49 paginierte Blatt habe hier seinen Platz gehabt. Für zwingend muss man dies jedoch nicht halten, da der schon zitierte Hinweis unten auf Blatt 47 mit GWC sich wie gesagt sowohl auf Abschnitt 29 (abgedruckt am Ende von GD) als auch auf Abschnitt 30 von ZA III Von alten und neuen Tafeln beziehen kann.

Montinari argumentiert wie folgt: „Wir haben schon bemerkt, daß der Hinweis auf S. 90 im Erstdruck von Za III sich vielmehr auf Abschnitt 29 als auf Abschnitt 30 im Kapitel ‚Von alten und neuen Tafeln‘ beziehen läßt. Das *Gesetz* wurde, nach Ns eigener Angabe, am 30. September verfaßt; am selben Tag schrieb er das Vorwort zu GD. Es ist chronologisch durchaus vertretbar, daß N im letzten Augenblick Abschnitt 29 aus dem Druckmanuskript zu AC, dem er ursprünglich gehörte, herausgenommen und für den Schluß der GD bestimmt hat. Hinzu kommt, daß das Papier des Blatts mit *Der Hammer redet* im Druckmanuskript zu GD identisch mit dem für das Druckmanuskript (einschließlich *Gesetz*) zu AC ist.“ (KSA 14, 454) Nach Montinari müsste man also, wenn schon, den am Ende von GD stehenden Abschnitt 29 statt 30 auf dem ominösen Blatt 48/49 als ursprüngliches Ende von AC reklamieren. Für Montinari's Hypothese spricht auch – was er nicht erwähnt – dass der Text von Blatt 48/49 nicht in Overbecks AC-Manuskriptkopie steht, obwohl dieses Blatt keine Klebespuren aufweist, also nie abgedeckt gewesen zu sein scheint. Gegen Montinari könnte sprechen, dass N. auf dem Blatt 47 mit GWC den Hinweis für den Drucker „Darauf ein leeres Blatt auf dem nur die Worte stehn: / Der Hammer redet / Zarathustra 3, 90“ *nicht* gestrichen hat (entgegen der Edition in KSA 6, 254, vgl. das Faksimile bei Podach 1961, Tafel VIII), als er die Stelle, wie Montinari glaubt, kurzerhand ans Ende von GD setzte. Vielleicht hat sich mit dem Überkleben diese Korrektur aber erübrigt.

Montinari's Argumentation ist jedenfalls dann stichhaltig, wenn N. GWC tatsächlich am 30. September 1888 und nicht erst später verfasst hat. Die Ähnlichkeit im Duktus von GWC mit Fragmenten vom *Dezember* 1888 würde eine nachträgliche Rückdatierung auf den „Tag des Heils“, an dem die „Umwerthung“ vollzogen, das heißt, AC 62 fertiggestellt wurde, vielleicht plausibel machen können. Im Brief an Brandes von Anfang Dezember zitiert N. ausführlich aus GWC, das tatsächlich „den Schluß“ des Werkes „macht“ (KSB 8, Nr. 1170, S. 502, Z. 65). Auffällig ist an diesen Zitaten, dass sie im Wortlaut

an drei Stellen von der letzten Fassung von GWC abweichen (im Einzelnen nachgewiesen in KGB III 7/3, 1, S. 467 f.) und damit auf eine noch weniger ausgefeilte Vorstufe zu verweisen scheinen, so dass zur Abfassungszeit des Briefes an Brandes die letzte Version vielleicht noch gar nicht vorlag.

GWC umfasst sieben „Sätze“ und ist unterzeichnet: „Der Antichrist“. Nach Datierung und Präambel: „Todkrieg gegen das Laster: das Laster / ist das Christenthum“ (254, 4 f.), folgen diese sieben „Sätze“, die mit Ausnahme des letzten grammatikalisch jeweils aus mehreren Einzelsätzen bestehen. Die Siebenzahl der Sätze spielt auf biblische Vorlagen, insbesondere die Johannes-Apokalypse an. Der Verdacht, dass die Komplettierung der Siebenzahl einen typologischen Bezug herstellen sollte, rührt erstens vom Eindruck her, das Verkündete sei eine recht willkürliche Blütenlese der im neuen Zeitalter gebotenen antichristlichen Handlungen und Haltungen. Die sieben Sätze sind mitunter redundant. Zweitens impliziert GWC inhaltlich die Apokalyptik in offensichtlich direkten Bezugnahmen. Schließlich kommt als letztes Indiz hinzu, dass der dritte Teil von Za, der ursprünglich der letzte hätte sein sollen, mit dem Kapitel „Die sieben Siegel“ (KSA 4, 287) endet. Es wird der Anspruch angemeldet, ein neues Weltzeitalter einzuläuten. GWC stellt als „Gesetz“ nicht etwa ein Instrument dar, mit dessen Hilfe das antichristliche „Ich“ wie in AC 62 sein Urteil fasst, sondern vielmehr ein Edikt, das Gewaltmaßnahmen gegen das Christenthum anordnet und selbst das Urteil von AC 62 schon voraussetzt. GWC will die (vermeintlich theoretischen) Erkenntnisse in die (politische) Praxis des Terrors umsetzen. Zu seiner gesetzgeberischen Tätigkeit sieht sich „Der Antichrist“, der den Text unterzeichnet (vgl. NK 254, 32), durch die Geschichte selbst legitimiert; in der Rolle des singulären Antichrist findet eine eschatologische Selbstermächtigung statt.

Das praktische Problem bleibt die Verbindlichkeit: Wer soll, wer muss den scheinbar unmissverständlichen Anweisungen von GWC gehorchen? AC und GWC wollen bewirken, dass das Gelesene Tat wird. Diesem Zweck, die Leser nicht bloß Leser sein zu lassen, sondern sie zur Tat anzustacheln, dient die rhetorische Verschärfung, die in AC stattfindet und sich bis zu den Handlungsdirektiven in GWC steigert. GWC ist trotz seiner esoterischen Geheimhaltung eine exoterische Verlautbarung dessen, der sich anschickt, die abendländischen Werte auf den Kopf zu stellen. Das ist der Text, der sich für alle Wände und Kirchentüren nahelegt. Es ist allerdings auch ein Text, der die nichts mehr angeht, welche die „Umwertung aller Werthe“ für sich schon vollzogen haben.

Wer GWC neben AC Vorwort stellt, wird mutmaßen, hier seien zwei völlig verschiedene Adressatenkreise gemeint: einmal die breite Masse, sodann die „Wenigsten“. Der Erlass eines (ultimativen) Gesetzes steht im höchst wirkungs-

vollem Gegensatz zur paulinischen Lehre von der Aufhebung des Gesetzes. Im neuen Aeon, der durch Christi Heilstat oder Opfertod inauguriert wurde, stehen die Christusgläubigen „nicht unter dem Gesetz, sondern der Gnade“ (Römer 6, 15); sind „getötet dem Gesetz durch den Leib Christi“ (Römer 7, 4). In GWC wird wieder mit einem neuen Gesetzeszwang geliebäugelt — aber erst, nachdem AC selbst in den Passagen gegen Paulus gezeigt hatte, dass dieser keineswegs die Aufhebung des Gesetzes, sondern vielmehr eine gesetzesförmige Abrichtung der Menschen gebracht habe. GWC will jene Moral und jenes Gesetz aufheben, die mit dem paulinischen Christentum in die Welt gekommen sind. Es tendiert aber, mindestens für die „Wenigsten“, auch dazu, sich selbst aufzuheben, weil die neue Moral, soweit sie eine freigeistige, antinomistische ist, kein Gesetz mehr verbindlich erlassen kann, — weil jeder für sich selbst umwerten muss.

254, 3 *der falschen Zeitrechnung*] Auf dem Manuskriptblatt korrigiert aus: „der alten Zeitrechnung“ (Podach 1961, 157).

254, 4f. *Todkrieg gegen das Laster: das Laster ist das Christentum*] In GD Moral als Widernatur 3 verlaublich N. demgegenüber, am Fortbestehen der Kirche interessiert zu sein, vgl. NK KSA 6, 84, 7–9.

Erster Satz

254, 7f. *Gegen den Priester hat man nicht Gründe, man hat das Zuchthaus.*] Die Warnung von AC 53, KSA 6, 235, 15f., man solle das Christentum ja nicht durch gewaltsame Verfolgung aufwerten, ist damit vergessen.

Zweiter Satz

254, 9f. *Jede Theilnahme an einem Gottesdienste ist ein Attentat auf die öffentliche Sittlichkeit.*] GWC wird offenkundig erlassen für eine noch imaginäre antichristliche Gesellschaft, in der schon eine ganz andere Sittlichkeit herrscht, aber die offensichtlich noch so schwach ist, dass sie der rigiden Gebote bedarf.

254, 11f. *härter gegen liberale Protestanten als gegen strenggläubige*] Zur Entleerung des Christentums in einen symbolischen Glauben („foi symbolique“, „symbolisme“) und zu seiner Transformation in einen moralischen Symbolismus im liberalen Protestantismus siehe Guyau 1887, 133–136. Gerade in diesem wissenschaftsaffinen Moralismus will N. das besonders Verwerfliche des liberalen Protestantismus entdeckt haben. Zur Kritik am liberalen Protestantismus

vgl. v. a. die Schriften von N.s Freund Overbeck (dazu Peter 1992 u. Sommer 1997).

254, 13 f. *Der Verbrecher der Verbrecher ist folglich der Philosoph.*] Das Empörende dieses Satzes lässt sich auch durch den Hinweis auf AC 10 nicht wirklich dämpfen. Dort ist zwar die deutsche Philosophie als Enkelkind des Protestantismus, der „halbseitige[n] Lähmung des Christenthums – und der Vernunft“ (KSA 6, 176, 16 f.), als „eine hinterlistige Theologie“ (176, 19) gebrandmarkt worden. Verallgemeinert wurde dieses auf die deutsche Geistesgeschichte gemünzte Urteil in AC 12. Dass „der Philosoph“ an sich ein hinterlistiger Theologe oder gar „der Verbrecher der Verbrecher“ sei, wurde dort allerdings nicht in dieser Drastik gesagt. GWC dekretiert vom Standpunkt einer bereits realisierten Herrenmoral aus, die alles Philosophieren von Sokrates und Platon bis hin zu Kant, Hegel und Schopenhauer als kryptochristlich entlarven will, weil es Hinterwelten erfindet (vgl. GD Die „Vernunft“ in der Philosophie, KSA 6, 74–79).

Dritter Satz

254, 16 *seine Basiliken-Eier gebrütet hat*] Vgl. Jesaja 59, 5 in der von N. benutzten Luther-Übersetzung: „Sie [sc. die Sünder] brüten Basiliken-Eyer, und wirken Spinnewebe. Isset man von ihren Eyern, so muß man sterben; zertritt man es aber, so fährt eine Otter heraus.“ (Die Bibel: Altes Testament 1818, 719) N. greift die Vorstellung wieder auf in DD Ruhm und Ewigkeit 1, siehe NK KSA 6, 402, 5–8. Erläuterungen zur Basiliken-Mythologie finden sich auch bei Menzel 1870, 1, 23 f., vgl. ferner Sommer 2000a, 676–680.

Vierter Satz

254, 22 *Sünde wider den heiligen Geist des Lebens*] Die Wendung „heiliger Geist des Lebens“ hat N. bei Hehn 1888, 140 gefunden: „indem dieser Dichter [sc. Goethe] innerhalb einer Kirche, die unablässig bemüht war, das Bewußtsein des Todes wach zu halten, nicht memento mori sprach, sondern ‚gedenke zu leben‘ (so stand auf der Rolle, Wilhelm Meister 8, 5) und seiner Geliebten schrieb: ‚der heilige Geist des Lebens verlasse Dich nicht‘ – so mußte er nothwendig in der öffentlichen Meinung als verworfen und irreligiös erscheinen.“ Ebd., 286 wird die Briefstelle – an Charlotte von Stein vom 24. 03. 1776 – genauer zitiert. Vgl. NK KSA 6, 151, 5–8. Theologisch zum Begriff der „Sünde

wider den heiligen Geist“ konnte N. sich belehren bei Martensen 1886a, 147–155.

254, 32 *Der Antichrist*] Ursprünglich lautete die auf dem Manuskriptblatt schließlich durchgestrichene Unterschrift: „Nietzsche — Antichrist“ (Podach 1961, 158).