

Nietzsche-Kommentar

Band 6/2

Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken

Herausgegeben von der
Heidelberger Akademie der Wissenschaften

Band 6/2

Andreas Urs Sommer

Kommentar zu Nietzsches

Der Antichrist

Ecce homo

Dionysos-Dithyramben

Nietzsche contra Wagner

DE GRUYTER

AKADEMIENPROGRAMM DER



UNION
DER DEUTSCHEN AKADEMIE
DER WISSENSCHAFTEN

Gefördert mit Mitteln des Bundes und des Landes Baden-Württemberg.

ISBN 978-3-11-029277-0

e-ISBN 978-3-11-029289-3

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2013 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Druck und Bindung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Inhalt

Vorwort zu NK 6/1 und 6/2 — XI

Hinweise zur Benutzung — XVI

Siglenverzeichnis — XVII

Editorische Zeichen — XXI

Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum

Überblickskommentar — 3

1 Entstehungs- und Textgeschichte — 3

2 N.s werkspezifische Äußerungen — 8

3 Quellen — 9

4 Konzeption und Struktur — 10

5 Stellenwert des *Antichrist* in N.s Schaffen — 12

6 Zur Wirkungsgeschichte — 14

Stellenkommentar — 19

Der Titel — 19

Vorwort. — 23

1 — 27

2 — 32

3 — 38

4 — 41

5 — 45

6 — 47

7 — 51

8 — 60

9 — 64

10 — 65

11 — 72

12 — 77

13 — 79

14 — 83

15 — 89

16 — 94

17 — 101

18 — 107

19 — 108

20 —	110
21 —	115
22 —	119
23 —	122
24 —	126
25 —	130
26 —	136
27 —	142
28 —	146
29 —	149
30 —	157
31 —	160
32 —	167
33 —	171
34 —	173
35 —	178
36 —	179
37 —	182
38 —	185
39 —	188
40 —	192
41 —	194
42 —	196
43 —	202
44 —	205
45 —	210
46 —	214
47 —	221
48 —	225
49 —	230
50 —	233
51 —	236
52 —	242
53 —	248
54 —	253
55 —	259
56 —	265
57 —	269
58 —	279
59 —	289

60 —	294
61 —	299
62 —	311
Gesetz wider das Christenthum —	315

Ecce homo. Wie man wird, was man ist

Vorbemerkung —	324
Überblickskommentar —	325
1 Entstehungs-, Text- und Publikationsgeschichte —	325
2 N.s werkspezifische Äußerungen —	335
3 Quellen und Einzugsgebiete —	340
4 Konzeption und Struktur —	341
5 Stellenwert von <i>Ecce homo</i> in N.s Schaffen —	345
6 Zur Wirkungsgeschichte —	346
Stellenkommentar —	351
Titel —	351
Vorwort. —	355
Inhalt —	361
An diesem vollkommenen Tage [...] —	362
Warum ich so weise bin. —	362
Warum ich so klug bin. —	392
Warum ich so gute Bücher schreibe. —	446
Die Geburt der Tragödie. —	480
Die Unzeitgemässen. —	490
Menschliches, Allzumenschliches. —	507
Morgenröthe. —	523
Die fröhliche Wissenschaft. —	528
Also sprach Zarathustra. —	532
Jenseits von Gut und Böse. —	572
Genealogie der Moral. —	577
Götzen-Dämmerung. —	581
Der Fall Wagner. —	587
Warum ich ein Schicksal bin. —	610

Dionysos-Dithyramben

Vorbemerkung —	640
Überblickskommentar —	641
1 Entstehungsgeschichte und Textgeschichte —	641
2 Konzeption, Leitmotive und Stil —	644
3 Zur Wirkungsgeschichte —	657

Stellenkommentar — 661

Nur Narr! Nur Dichter! — **661**

Unter Töchtern der Wüste. — **666**

Letzter Wille. — **672**

Zwischen Raubvögeln. — **674**

Das Feuerzeichen. — **678**

Die Sonne sinkt. — **682**

Klage der Ariadne. — **684**

Ruhm und Ewigkeit. — **689**

Von der Armuth des Reichsten. — **694**

Nietzsche contra Wagner. Aktenstücke eines Psychologen

Überblickskommentar — 703

1 Entstehungsgeschichte und Textgeschichte — **703**

2 N.s werkspezifische Äußerungen — **707**

3 Quellen — **708**

4 Konzeption und Struktur — **709**

5 Stellenwert von *Nietzsche contra Wagner* in N.s Schaffen — **710**

6 Zur Wirkungsgeschichte — **711**

7 Vorbemerkung zum Stellenkommentar — **712**

Stellenkommentar — 713

Vorwort. — **714**

Wo ich bewundere. — **719**

Wo ich Einwände mache. — **723**

Intermezzo. — **730**

Wagner als Gefahr. — **731**

Eine Musik ohne Zukunft. — **739**

Wir Antipoden. — **747**

Wohin Wagner gehört. — **757**

Wagner als Apostel der Keuschheit. — **765**

Wie ich von Wagner loskam. — **774**

Der Psycholog nimmt das Wort. — **776**

Epilog. — **781**

Von der Armut des Reichsten. — **790**

Literaturverzeichnis — 791

Quellen und zeitgenössische Literatur — **791**

Zitierte Nietzsche-Ausgaben und -Übersetzungen — **826**

Forschungsliteratur, Dokumente zur Rezeptionsgeschichte, Hilfsmittel und allgemeine Literatur — **828**

Sach- und Begriffsregister — 875

Personregister — 907

Vorwort zu NK 6/1 und 6/2

Die Schriften aus Nietzsches letzter Schaffensphase, die das Jahr 1888 und die ersten Tage des Jahres 1889 umfasst, lassen weit hinter sich, was man als moralisch-weltanschaulichen Konsens des christlichen Abendlandes bezeichnen könnte. Der denkerische Extremismus in diesen Schriften fasziniert und schockiert bis heute die Leser gleichermaßen. Nietzsches anhaltende Popularität, die ihn so sehr von anderen Denkern aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts unterscheidet, resultiert daraus, dass er aussprach, was niemand sonst zu sagen oder zu schreiben sich traute – z. B. über die Moral, über die Notwendigkeit von sozialer Selektion und von starken, sich anderer nur als Mittel bedienender Individuen, über die Verderblichkeit von Christentum und Demokratie. Über alle politischen und historischen Brüche hinweg kann man sich unter dem Schutz einer einhundertjährigen, affirmativen Rezeption auf Nietzsche beziehen, ohne sich zu seinen extremsten Äußerungen bekennen zu müssen. Man kann Nietzsche als Vorwand, als Maske benutzen, ohne seine eigenen Überzeugungen offenzulegen. Zwar will gegenwärtig niemand lauthals Positionen vertreten, wie Nietzsche sie 1888/89 zumindest experimentell artikuliert, aber ihr Reiz und ihre Versuchungskraft bleiben – gerade auch gegen den herrschenden moralisch-weltanschaulichen Konsens, der beispielsweise die Gleichheit und Würde aller Menschen gegen jegliche Kritik immunisieren soll. Nietzsche hilft also da, wo man selbst nicht weiterzudenken wagt. Nietzsche dient als Mut-Ersatz.

Bei näherem Hinsehen besteht freilich Nietzsches Originalität häufig weniger in seinen Ideen als solchen, sondern in deren Zuspitzung. Nietzsche hat in der intellektuellen Entwicklung des 19. Jahrhunderts eine katalytische Funktion: Er radikalisiert das Denken, aber auch die Sehnsüchte und Widersprüche einer ganzen Epoche. Das macht ihn für heutige Leser, die partiell noch an dieser Epoche, an ihren Sehnsüchten und Widersprüchen teilhaben, sowohl anziehend als auch abstoßend: Sie fühlen sich von Nietzsche befremdet und zugleich mit ihm vertraut.

Nietzsches letzte Werke zeigen, dass er danach strebte, die Deutungshoheit über sein eigenes Denken zu behalten. In *Ecce homo* versuchte er mit der Retraktation seiner eigenen Schriften eine autoritative Interpretation vorzugeben. Auch aus früheren Äußerungen geht hervor, dass Nietzsche noch postum kontrollieren zu können hoffte, wie man über ihn zu denken und was man über ihn zu wissen habe. Josef Paneth berichtete seiner Braut Sofie Schwab am 15. Februar 1884 von einem am selben Tag mit Nietzsche geführten Gespräch: „Dann sprachen wir vom Briefstil und wie man Briefe nicht herausgeben sollte, er würde alle seine Freunde verpflichten, nichts von ihm nach

seinem Tode herauszugeben als was er selbst für die Publication bestimmt und fertig gestellt hätte; denn wenn man sich sein ganzes Leben geplagt hätte, nur Ausgearbeitetes und Ganzes vor das Volk zu bringen, möchte man doch nicht dann im Hauskleid erscheinen“ (Krummel 1988, 488 f.).

Nietzsches Wunsch, seine Selbstdeutungen als autoritativ anerkannt zu sehen und „nur Ausgearbeitetes und Ganzes vor das Volk zu bringen“, kann der vorliegende Kommentar nicht erfüllen: Er dringt zu den Unter- und Hintergründen von Nietzsches Denken vor, er fördert Quellen zutage und bettet in Kontexte ein. Er zeigt Inkonsistenzen auf und versucht die Genese von Gedanken zu enträtseln.

Quellenforschung gilt spätestens seit Barthold Georg Niebuhr als Fundament seriöser historischer Forschung. Allerdings leugnete Goethe gegenüber Eckermann am 16. Dezember 1828 ihren Wert: „„Etwas Aehnliches“, sagte ich [sc. Eckermann], „kommt in der literarischen Welt häufig vor, indem man z. B. an dieses oder jenes berühmten Mannes Originalität zweifelt und die Quellen auszuspiiren sucht, woher er seine Cultur hat.“ / „Das ist sehr lächerlich!“ sagte Goethe; „man könnte ebenso gut einen wohlgenährten Mann nach den Ochsen, Schafen und Schweinen fragen, die er gegessen und die ihm Kräfte gegeben. Wir bringen wohl Fähigkeiten mit, aber unsere Entwicklung verdanken wir tausend Einwirkungen einer großen Welt, aus der wir uns aneignen, was wir können und was uns gemäß ist.““ (Eckermann 1868, 2, 29) Die Tatsache dieser „tausend Einwirkungen“ ist freilich noch kein Argument, das es verböte oder zumindest unplausibel machte, nach ihnen zu fragen. Im Gegenteil scheint zu gelten, dass erst, wer „Einwirkungen“ erschlossen hat, zu verstehen beginnt, was das- oder derjenige ist, auf das oder den eingewirkt wurde. Nichts lässt sich verstehen, was nicht als vielfach Bedingtes verstanden wird.

Nietzsche verschleierte namentlich in seinen letzten Werken die „Einwirkungen“, an denen er sich abarbeitete, indem er sie entweder totschwieg (z. B. im Fall von Julius Wellhausen) oder sich lautstark polemisch von ihnen abwandte (z. B. im Fall von Ernest Renan). Im Umgang mit seinen Lektüren verfuhr er exakt so, wie er es im zweiten Teil von *Menschliches, Allzumenschliches* einige Jahre früher beschrieben hatte: „Die schlechtesten Leser sind die, welche wie plündernde Soldaten verfahren: sie nehmen sich Einiges, was sie brauchen können, heraus, beschmutzen und verwirren das Uebrige und lästern auf das Ganze.“ (MA II VM 137, KSA 2, 436) Bekanntlich hat Nietzsche für seine eigenen Schriften ein ganz anderes Lektüreverhalten eingefordert, nämlich „Lesen als Kunst“, als „Wiederkäuen“ (GM Vorrede 8, KSA 5, 256). Wenn sich der vorliegende Kommentar – zumal in Ermangelung des noch immer ausstehenden philologischen Nachberichts zu den Schriften von 1888/89 in der KGW – auf die Suche nach den „Ochsen, Schafen und Schweinen“ macht, die

Nietzsche auf dem Weg zu dem verzehrt hat, was er 1888 war, dann wird sich schnell herausstellen, dass der vermeintlich so solitäre Denker einen von ihm selbst als verwerflich charakterisierten Umgang mit dem Schrifttum pflegte, dessen er sich zur intellektuellen Selbstkonstitution bediente.

Es ist ein Grundsatz des *Historischen und kritischen Kommentars*, dass sich Nietzsches Werk nur angemessen verstehen lässt, wenn man es in seinen Kontexten zu verstehen sucht. Kontextualisierung schafft Distanz zu Nietzsches denkerischem Extremismus. Erst diese Distanz ermöglicht es, sich zum Kommentierten in ein reflektiertes Verhältnis zu setzen. Kontextualisierung ist eine Form der Relativierung – wobei Relativierung nichts weiter bedeutet als: Ins-Verhältnis-Setzen. Verstehen heißt Ins-Verhältnis-Setzen.

In Band 6/1 des Nietzsche-Kommentars werden die letzten beiden von Nietzsche selbst zum Druck gebrachten Schriften – *Der Fall Wagner* und *Götzen-Dämmerung* – erläutert. Band 6/2 widmet sich den nachgelassenen Schriften *Der Antichrist*, *Ecce homo*, *Dionysos-Dithyramben* und *Nietzsche contra Wagner* in der Chronologie ihrer Entstehung.

Der in Band 6/2 enthaltene Kommentar zum *Antichrist* adaptiert über weite Strecken mein im Jahr 2000 erschienenenes Buch *Friedrich Nietzsches „Der Antichrist“. Ein philosophisch-historischer Kommentar* (Basel: Schwabe = Sommer 2000a), freilich vielerorts berichtigt und ergänzt um neue Erkenntnisse. Der interpretative Teil des Buches von 2000 entfällt hier. Dem Schwabe Verlag danke ich sehr für die Abdruckgenehmigung der übernommenen Partien. In anderen Kommentar-Teilen werden gelegentlich bereits publizierte Texte modifiziert. So haben in den Überblickskommentaren zum *Fall Wagner* und zur *Götzen-Dämmerung* meine Artikel für *Kindlers Literatur Lexikon* (3., völlig neu bearbeitete Auflage, Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2009) Verwendung gefunden, im Überblickskommentar zu *Nietzsche contra Wagner* ein Handbuchartikel (Sommer 2008a). Manche hilfreichen Informationen für die Kommentierung bieten KSA 14, die Nachberichtsbände von KGW und KGB, die Erläuterungen zu KGW IX sowie die Sacherklärungen von Peter Pütz zu der im Goldmann Verlag erschienenen Nietzsche-Ausgabe (Nietzsche 1992 u. 1994), ebenso die Anmerkungen in fremdsprachigen Nietzsche-Ausgaben, namentlich in den englischen von Duncan Large (Nietzsche 1998 u. 2007a). Nur bei wörtlichen Übernahmen und eingehenden Diskussionen wurde darauf jeweils ein Einzelhinweis gegeben.

KSA 14 ediert auch eine ganze Reihe von Texten, die Mazzino Montinari als „Vorstufen“ dem jeweiligen Werk zugeordnet hat, und die daher nicht in den Nachlassbänden KSA 12 und 13 erscheinen. Die Überprüfung an den Manu-

skripten von Nietzsches Nachlass hat ergeben, dass der Druck dieser „Vorstufen“ in KSA 14 viele Lesefehler enthält. Korrigiert werden konnten diese Lesefehler allerdings nur, sofern die entsprechenden Nachlassnotate schon in der „differenzierten Transkription“ von KGW IX vorliegen. Auch die Zitate aus Nachlassbänden KSA 11 bis 13 wurden anhand von KGW IX überprüft, soweit die entsprechende Aufzeichnung bereits dort ediert ist. Es konnten die Bände 1 bis 8 bzw. 9 von KGW IX berücksichtigt werden; die Zitate aus KGW IX wurden dem normalen Drucksatz angepasst.

Das Kommentar-Unternehmen konnte auf die Hilfe vieler Kolleginnen und Kollegen zählen. Für einzelne Hinweise danke ich Keith Ansell-Pearson (Warwick), Patrick Attali (Sotteville-les-Rouen), Christian Benne (Odense), Marcus Andreas Born (Freiburg im Breisgau), Thomas H. Brobjer (Uppsala), Heinrich Detering (Göttingen), Carol Diethe (Fortrose), Ralf Eichberg (Naumburg / Saale), Paolo D'Iorio (Oxford), Manuel Dries (Oxford), Nikolaos Loukidelis (Berlin), Karl Grob (Historisch-Kritische Gottfried Keller-Ausgabe, Zürich), Lothar Kreimendahl (Mannheim), Enrico Müller (Berlin), Claudia Schmolders (Berlin), Annette Sommer (Broggingen), Paul van Tongeren (Nijmegen), Vivetta Vivarelli (Florenz), Christof Windgätter (Berlin) und Alexander-Maria Zibis (Nijmegen). Ermutigend war der Zuspruch der externen Evaluatoren unseres Unternehmens, Marco Brusotti (Lecce), Beatrix Himmelmann (Tromsö) und Annemarie Pieper (Basel). Die kritisch begleitende Kommission der Heidelberger Akademie hat wichtige Anregungen gegeben. Wohlwollend und unermüdlich unterstützt haben die Arbeit am Kommentar vor allem Gerd Theißen (Heidelberg) in seiner Eigenschaft als Sekretar der Philosophisch-Historischen Klasse der Heidelberger Akademie sowie deren von Marion Freerk koordinierte Geschäftsstelle. Wichtig war auch die Zusammenarbeit mit der Klassik Stiftung Weimar, Herzogin Anna Amalia Bibliothek, wo Nietzsches persönliche Bücher aufbewahrt werden. Von diesen Büchern haben wir Digitalisate erstellen lassen. Dem Direktor der Herzogin Anna Amalia Bibliothek, Michael Knoche, sowie Erdmann von Wilamowitz-Moellendorff sind wir für die gute Kooperation sehr verbunden.

Besonders fruchtbar waren innerhalb der Forschungsstelle Nietzsche-Kommentar der Austausch und die Zusammenarbeit mit Jochen Schmidt. Im Falle der *Dionysos-Dithyramben* hat er einen Kommentar vorgelegt, den ich für die Drucklegung ergänzt habe. Aber nach wie vor verdiente es dieser Text, unter Jochen Schmidts Namen veröffentlicht zu werden. Aus Bescheidenheit lehnte er dies ab.

Als studentische und wissenschaftliche Hilfskräfte waren an Vorarbeiten zum vorliegenden Kommentar im Laufe der Jahre Hannah Grosse Wiesmann

(2008–2010), Sita Maria Kattanek (2008–2010), Christine Elisabeth Kohli (2010–2012) und Daniel Unger (seit 2011) beteiligt, an den Korrekturen überdies Julia Maas und Raphael Benjamin Rauh. Frau Kohli war verantwortlich für die Übersetzungen aus dem Französischen. Herr Unger hat nicht nur die Überprüfung der späten Nachlasstexte anhand von KGW IX geleistet, sondern auch wichtige Hinweise zum Nietzsche-Wagner-Komplex gegeben, die unmittelbar in den Kommentar einfließen konnten. Eigene Kommentarbeiträge hat Frau Grosse Wiesmann mit Ausführungen zu Nietzsches Retraktionen seiner Werke in *Ecce homo* geleistet; dort hat sie insbesondere die Materialien zu GT bis Za zusammengestellt. Frau Gabriele Schulz hat sämtliche Nietzsche-Zitate überprüft. Ihnen allen gebührt großer Dank. Mir selbst gebührt bestenfalls Nachsicht für Fehler, die stehen geblieben sind.

Andreas Urs Sommer

Freiburg im Breisgau, im Frühjahr 2012

Hinweise zur Benutzung

Der Aufbau des Kommentars zu jeder einzelnen Schrift ist gleich: Ein *Überblickskommentar* klärt grundlegende Fragen zur Entstehung, zu den Quellen, zu Konzeption und Struktur des jeweiligen Werkes und zu seiner Wirkungsgeschichte. Der *Stellenkommentar* ist lemmatisiert und beginnt mit der Seiten- und Zeilenangabe der jeweils zu kommentierenden Stelle nach dem entsprechenden Band der *Kritischen Studienausgabe* (KSA), darauf folgt das Text-Zitat in Kursivschrift und dann der Kommentar. Die KSA-Bandnummer entspricht der Bandnummer des Kommentars. Nietzsches Name wird mit N. abgekürzt.

Querverweise innerhalb eines Werk-Kommentars werden mit dem Kürzel NK (für Nietzsche-Kommentar) ohne Bandangabe angezeigt. Den Querverweisen auf andere Kommentare ist die jeweilige Bandnummer der KSA beigelegt, dann folgen wie bei den Verweisen innerhalb eines Kommentars die KSA-Seiten- und Zeilenangaben.

Nietzsches Werke werden ebenso wie andere häufig zitierte Quellen nach dem jedem Band beigegebenen Siglenverzeichnis gekennzeichnet. Notate aus dem Nachlass sind mit der in KGW / KSA fixierten Nummer versehen, nach dem Schema: NL Jahr, KSA-Band, Fragmentnummer, KSA-Seitenzahl, ggf. KSA-Zeilenzahl (z. B.: NL 1888, KSA 13, 22[28], 597, 5–8). Briefe werden zitiert: X. an Y., Datum, KSB- oder KGB-Band, Briefnummer (mit Nr.), Seitenzahl (mit S.), ggf. Zeilenzahl (z. B.: N. an Franziska N., 22. 08. 1888, KSB 8, Nr. 1093, S. 395, Z. 4). Um trotz der Zahlenhäufung klare Zuordnungen zu ermöglichen, werden bei den Briefen die Abkürzungen „Nr.“, „S.“ und „Z.“ beibehalten.

Soweit Forschungsliteratur und Quellen aus Platzgründen nur abgekürzt (Autornachname Erscheinungsjahr, Seite) zitiert werden, ist im Literaturverzeichnis am Ende jedes Teilbandes der jeweilige Titel leicht zu identifizieren. Jeder Teilband enthält überdies ein Namensregister.

Siglenverzeichnis

AA	Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. 1. Abtheilung: Werke, 9 Bde., Berlin / Leipzig 1902–1923.
AC	Nietzsche, Friedrich: Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum [1888], in: KSA 6, S. 165–254.
BAW	Nietzsche, Friedrich: Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe: Werke, 5 Bde. [Jugendschriften 1854–1869], München 1933–1940.
BN	[Oehler, Max:] Nietzsches Bibliothek = Vierzehnte Jahresgabe der Freunde des Nietzsche-Archivs, Weimar 1942.
BNO	Nietzsche, Friedrich: Briefwechsel mit Franz Overbeck, hg. von Richard Oehler und Carl Albrecht Bernoulli, Leipzig 1916.
BUB	Aus der Basler Universitätsbibliothek während der Entstehung der <i>Geburt der Tragödie</i> ausgeliehene Bücher.
CBT	Friedrich Nietzsche. Chronik in Bildern und Texten. Im Auftrag der Stiftung Weimarer Klassik zusammengestellt von Raymond J. Benders und Stephan Oettermann unter Mitarbeit von Hauke Reich und Sibylle Spiegel, München / Wien 2000.
CV	Nietzsche, Friedrich: Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern, in: KSA 1, S. 753–792.
DD	Nietzsche, Friedrich: Dionysos-Dithyramben [1888], in: KSA 6, S. 375–411.
DFGA	Nietzsche, Friedrich: Digitale Faksimile Gesamtausgabe nach den Originalmanuskripten und Originaldrucken der Bestände der Klassik Stiftung Weimar, hg. von Paolo D'Iorio, unter http://www.nietzschesource.org/facsimiles/DFGA .
DW	Nietzsche, Friedrich: Die dionysische Weltanschauung, in: KSA 1, S. 551–577.
EH	Nietzsche, Friedrich: Ecce homo. Wie man wird, was man ist [1888], in: KSA 6, S. 255–374.
FW	Nietzsche, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft („la gaya scienza“) [1882/87], in: KSA 3, S. 343–651.
GD	Nietzsche, Friedrich: Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt [1888], in: KSA 6, S. 55–161.
GM	Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift [1887], in: KSA 5, S. 245–412.
GMD	Nietzsche, Friedrich: Das griechische Musikdrama, in: KSA 1, S. 515–532.

GoA	Nietzsche's Werke, Leipzig 1894–1911 u. ö. [Großoktav-Ausgabe].
GoAK	Nietzsche's Werke [Großoktav-Ausgabe, soweit von Fritz Koegel ediert], Leipzig 1894–1897.
GSA	Goethe- und Schiller-Archiv, Weimar.
GSD	Wagner, Richard: Gesammelte Schriften und Dichtungen, 10 Bände, Leipzig 1907.
GT	Nietzsche, Friedrich: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik [1872], in: KSA 1, S. 9–156.
GTG	Nietzsche, Friedrich: Die Geburt des tragischen Gedankens, in: KSA 1, S. 579–599.
GWC	Nietzsche, Friedrich: Gesetz wider das Christenthum [1888], in: KSA 6, S. 254 [angehängt an AC].
HkP	Nietzsche, Friedrich: Homer und die klassische Philologie. Ein Vortrag [1869], in: KGW II 1, S. 247–269.
IM	Nietzsche, Friedrich: Idyllen aus Messina [1882], in: KSA 3, S. 333–342.
JGB	Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft [1886], in: KSA 5, S. 9–243.
KGB	Nietzsche, Friedrich: Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin / New York 1975 ff.
KGW	Nietzsche, Friedrich: Werke. Kritische Gesamtausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin / New York 1967 ff.
KGW IX	Nietzsche, Friedrich: Werke. Kritische Gesamtausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Neunte Abteilung. Der handschriftliche Nachlaß ab Frühjahr 1885 in differenzierter Transkription, hg. von Marie-Luise Haase, Michael Kohlenbach und Martin Stingelin, Berlin / New York 2001 ff.
Kr I-IV	Krummel, Richard Frank: Nietzsche und der deutsche Geist. Ausbreitung und Wirkung des Nietzscheschen Werkes im deutschen Sprachraum bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges. Ein Schrifttumsverzeichnis der Jahre 1867–1945, 4 Bde., Berlin / New York 1998–2006.
KSA	Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 3. Auflage, München / Berlin / New York 1999.
KSA 14	Colli, Giorgio / Montinari, Mazzino: Friedrich Nietzsche. Kommentar zu den Bänden 1–13 [der KSA].
KSB	Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 2. Auflage, München / Berlin / New York 2003.

- MA I-II Nietzsche, Friedrich: Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister [1878/86] = KSA 2.
- M Nietzsche, Friedrich: Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile [1881], in: KSA 3, S. 9–331.
- MD Nietzsche, Friedrich: Mahnruf an die Deutschen, in: KSA 1, S. 891–897.
- Mp ... Mappensignaturen in N.s Nachlass (Goethe-Schiller-Archiv, Weimar).
- NH Ottmann, Henning (Hg.): Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart / Weimar 2000.
- NJ Nietzsche, Friedrich: Ein Neujahrswort an den Herausgeber der Wochenschrift „Im neuen Reich“, in: KSA 1, S. 793–797.
- NK Der vorliegende Nietzsche-Kommentar. Querverweise innerhalb eines Werk-Kommentars werden mit dem Kürzel NK ohne Bandangabe angezeigt. Den Querverweisen auf andere Kommentare ist die jeweilige Bandnummer der KSA beigelegt, dann folgen wie bei den Verweisen innerhalb eines Kommentars die KSA-Seiten- und Zeilenangaben.
- NL Nietzsche, Friedrich: Nachlass, zitiert nach KSA oder KGW.
- NLex Niemeyer, Christian (Hg.): Nietzsche-Lexikon, Darmstadt 2009.
- NLex² Niemeyer, Christian (Hg.): Nietzsche-Lexikon, 2. durchgesehene und erweiterte Auflage, Darmstadt 2011.
- NPB Campioni, Giuliano / D'Iorio, Paolo / Fornari, Maria Cristina / Fronterotta, Francesco / Orsucci, Andrea (Hg.), unter Mitarbeit von Müller-Buck, Renate: Nietzsches persönliche Bibliothek, Berlin / New York 2003.
- NW Nietzsche, Friedrich: Nietzsche contra Wagner. Aktenstücke eines Psychologen [1888], in: KSA 6, S. 413–445.
- NWB Nietzsche Research Group (Nijmegen) unter Leitung von Paul van Tongeren, Gerd Schank und Herman Siemens (Hg.): Nietzsche-Wörterbuch, Berlin / New York 2004 ff.
- PHG Nietzsche, Friedrich: Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen [1873], in: KSA 1, S. 799–872.
- PP Schopenhauer, Arthur: Parerga und Paralipomena.
- RE Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen herausgegeben von Georg Wissowa, fortgeführt von Wilhelm Kroll und Karl Mittelhaus, Stuttgart 1890–1978.
- SA I-IV Nietzsche, Friedrich: Werke in drei Bänden und 1 Indexband, hg. von Karl Schlechta, München 1954–1965 u. ö. [zitiert nach der Ausgabe München 1999, Indexband München 1984].

SGT	Nietzsche, Friedrich: Sokrates und die griechische Tragoedie, in: KSA 1, S. 601–640.
ST	Nietzsche, Friedrich: Socrates und die Tragoedie, in: KSA 1, S. 533–549.
TA	Nietzsches Werke. Taschen-Ausgabe, 11 Bde., Leipzig o. J. [1906–1912 u. ö.].
UB I DS	Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller [1873], in: KSA 1, S. 157–242.
UB II HL	Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben [1874], in: KSA 1, S. 243–334.
UB III SE	Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher [1874], in: KSA 1, S. 335–427.
UB IV WB	Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemässe Betrachtungen. Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth [1876], in: KSA 1, S. 429–510.
ÜK	Übersichtskommentar innerhalb von NK (danach Werksigle).
VM	Nietzsche, Friedrich: Menschliches, Allzumenschliches. Anhang: Vermischte Meinungen und Sprüche [1879], in: MA II.
W ...	Heftsignaturen in N.s Nachlass (Goethe-Schiller-Archiv, Weimar).
WA	Nietzsche, Friedrich: Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem [1888], in: KSA 6, S. 9–53.
WL	Nietzsche, Friedrich: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne [1873], in: KSA 1, S. 873–890.
WNB	Weimarer Nietzsche-Bibliographie, hg. von der Stiftung Weimarer Klassik, Herzogin Anna Amalia Bibliothek, bearbeitet von Susanne Jung / Frank Simon-Ritz / Clemens Wahle / Erdmann von Wilamowitz-Moellendorff / Wolfram Wojtecki, 5 Bde., Stuttgart / Weimar 2000–2002.
WS	Nietzsche, Friedrich: Der Wanderer und sein Schatten [1880], in: MA II.
WWV	Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung.
WzM ¹	Nietzsche, Friedrich: Der Wille zur Macht. Erste Fassung = GoA 15, Leipzig 1901 [zitiert mit Abschnittnummer].
WzM ²	Nietzsche, Friedrich: Der Wille zur Macht. Zweite Fassung = GoA 15 und 16, Leipzig 1911 [zitiert mit Abschnittnummer].
Za	Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen [1883/85] = KSA 4.
ZB	Nietzsche, Friedrich: Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten. Sechs öffentliche Vorträge [1872], in: KSA 1, S. 641–752.

Editorische Zeichen

[...]	Auslassung durch den Kommentator
[xyz]	Hinzufügung durch den Kommentator
⟨xyz⟩	Hinzufügung der Herausgeber im zitierten Text
‘xyz’	Zusatz N.s
~~xyz~~	von N. durchgestrichener Text
/	Vers-, Zeilenwechsel in einem Zitat
//	Strophenwechsel in einem zitierten Gedicht
/Zahl/	Seitenwechsel in einem Zitat
- - -	Bei Zitaten aus Manuskripten: Text bricht ab
[- - -]	Bei Zitaten aus Manuskripten: unlesbare Worte
[+ + +]	Bei Zitaten aus Manuskripten: Lücke im Text

Der Antichrist.
Fluch auf das Christenthum.

I Überblickskommentar

1 Entstehungs- und Textgeschichte

Den Winter 1887/88 verbrachte N. in Nizza, von wo aus er sich am 03. 02. 1888 an Franz Overbeck in Basel wandte. In diesem Brief (KSB 8, Nr. 984, S. 242, Z. 8–28) sah er zum einen „die Umrisse der ohne allen Zweifel ungeheuren Aufgabe, die jetzt vor mir steht“, aufsteigen, beklagte zum anderen aber „ganze Tage und Nächte“, „wo ich nicht mehr wußte, wie leben und wo mich eine schwarze Verzweiflung ergriff, wie ich sie bisher noch nicht erlebt habe. Trotzdem weiß ich, daß ich weder rückwärts, noch rechts, noch links weg ent-schlüpfen kann: ich habe gar keine Wahl.“ Weiter heißt es: „Man soll jetzt nicht von mir ‚schöne Sachen‘ erwarten: so wenig man einem leidenden und verhungern-den Thiere zumuthen soll, daß es mit Anmuth seine Beute zer-reißt. Der jahrelange Mangel einer wirklich erquickenden und heilenden menschlichen Liebe, die absurde Vereinsamung, die es mit sich bringt, daß fast jeder Rest von Zusammenhang mit Menschen nur eine Ursache von Verwundungen wird: das Alles ist vom Schlimmsten und hat nur Ein Recht für sich, das Recht, nothwendig zu sein.“ „Schöne Sachen“ hat N. 1888 vielleicht mit Ausnahme der *Dionysos-Dithyramben* tatsächlich nicht mehr verfertigt. Briefstellen wie diese, so aufschlussreich sie sein mögen, verleiten dazu, die Produkte von N.s letztem Schaffensjahr als Erzeugnisse eines desolaten physi-schen und psychischen Zustandes zu verharmlosen und sie allenfalls für bio-und pathographisch einschlägig zu halten. Damit verfehlt man aber die eigent-lichen, in N.s Augen welt- und moralerschütternden Probleme, die diese Schrif-ten aufwerfen und zu bewältigen beabsichtigen. Das im Brief an Overbeck beschworene „Recht, nothwendig zu sein“, bedeutet gerade, dass es nicht die individuelle Situation ist, die jene Schriften bestimmen soll, sondern vielmehr das, was der Welt insgesamt nottut. Seine eigene Anfälligkeit für Krankheit und Leiden aller Art interpretierte N. als eine (der *décadence* geschuldete) Überempfindlichkeit für die geheimen Leiden der Kultur. Zweifellos ist N. Anfang 1889 in einen pathologischen Zustand gefallen, der bald die Züge irre-versibler Demenz annahm. (Früher hat man dafür — trotz erbitterter Gegenrede von Elisabeth Förster-N. — gerne eineluetische Infektion dafür verantwortlich gemacht; jüngste medizinhistorische Studien anhand der überlieferten Symp-tome legen eher ein Meningeom — Sax 2003 — oder ein MELAS-Syndrom — Koszka 2009 u. 2010 — nahe, wobei sich der Verdacht aufdrängt, dass die retrospektiven Diagnosen ohne neue Materialevidenzen den jeweiligen medizi-nischen Moden der Gegenwart folgen.) Dennoch ändert der Ausbruch der

Krankheit nichts daran, dass N.s Werke und Aufzeichnungen von 1888/89 *philosophische* Aufmerksamkeit verdienen.

Am 13. 02. 1888 berichtete N. Heinrich Köselitz: „Ich habe die erste Niederschrift meines ‚Versuchs einer Umwerthung‘ fertig: es war, Alles in Allem, eine Tortur, auch habe ich durchaus noch nicht den Muth dazu. Zehn Jahre später will ichs besser machen.“ (KSB 8, Nr. 991, S. 252, Z. 63–66) Bei diesem „Versuch“ handelt es sich um die Nachlasshefte W II 1, W II 2 und W II 3; zehn Jahre sollte die Ausarbeitung aber nicht mehr warten müssen. Am 2. April verließ N. Nizza in Richtung Turin, wo er, weil er in den falschen Zug gestiegen war, erst am 5. April anlangte: „Das ist wirklich die Stadt, die ich jetzt brauchen kann!“, heißt es im Brief an Köselitz vom 07. 04. 1888 (KSB 8, Nr. 1013, S. 285, Z. 45 f.). In dieser Zeit entstanden *Der Fall Wagner* sowie die Nachlasshefte W II 5 und W II 6. Schon Anfang Juni zog es N. das siebte und letzte Mal ins Engadin, nach Sils-Maria, wo er bis zum 20. September weilen sollte. Die Nachrichten, die er über seinen Gesundheitszustand beispielsweise Overbeck am 04. 07. 1888 schickte, klangen allerdings wenig hoffnungsfroh: „Die Lebenskraft ist nicht mehr intakt.“ (KSB 8, Nr. 1056, S. 347, Z. 21 f.) Dennoch wurde N. im Sommer 1888 von einem „Rausch zur Entscheidung“ (Schellong 1981, 360) ergriffen.

Am „letzten Sonntag des / Monat August 1888“ setzte N. seinen letzten „Entwurf des / Plans zu: / der Wille zur Macht. / Versuch / einer Umwerthung aller Werthe“ (NL 1888, KSA 13, 18[17], 537) auf. Dieser „Entwurf“ sieht ein vier Bücher umfassendes Werk vor, das – wie später *Der Antichrist* (AC) – mit einem Vorspann unter dem Titel „**Wir Hyperboreer**“ einsetzt. Das erste Buch trägt die Überschrift „was ist Wahrheit?“, umfasst eine „Psychologie des Irrthums“, Erörterungen zum „Werth von Wahrheit und Irrthum“ und zum „Willen zur Wahrheit“. In einem zweiten Buch hätte die „Herkunft der Werthe“ anhand der „Metaphysiker“, der „homines religiosi“, der „Guten“ und „Verbesserer“ zur Diskussion gestanden (ebd.). Das dritte Buch, betitelt „Kampf der Werthe“, sollte gemäß Entwurf „Gedanken über das Christenthum“ ebenso wie eine „Physiologie der Kunst“ und eine „Geschichte des europäischen Nihilismus“ beinhalten, während das vierte den „grossen Mittag“ verkündigte, wiederum in drei Kapiteln: „Das Princip des Lebens“, „Rangordnung“, „Die zwei Wege“ und „Die ewige Wiederkunft“ (ebd., 538). Schon auf der in der Erstauflage der *Genealogie der Moral* 1887 abgedruckten Liste von „Friedrich Nietzsche's Schriften nach den Jahren ihrer Entstehung“ wird unter den in Vorbereitung befindlichen Schriften „Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe. In vier Büchern“ genannt. Dem letzten Plan des „Willens zur Macht“ in 18[17] folgend, stellte N. im August 1888 einige Fragmente aus der Zeit von 1886/87 zusammen (Mp XVII

3b und Mp XVII 3c in KSA 12, 247–338), die zeigen, dass es vor allem auch um die Verwertung von älteren Aufzeichnungen ging, die dann teilweise in die Schriften von 1888 einfließen. *Der Antichrist* in der endgültigen Gestalt hat mit diesem Plan kaum Ähnlichkeiten, denn bald schon gab N. die Idee eines „Willen zur Macht“ genannten Werkes auf (vgl. z. B. Montinari 1996, Müller-Lauter 1995 u. Kuhn 1995).

Dafür avancierte Anfang September der Untertitel dieses Projektes zum Haupttitel: Eine ebenfalls vier Bücher umfassende „**Umwerthung aller Werthe**“ stellt nach wie vor eine „Philosophie der ewigen Wiederkunft“ (Hauptüberschrift dieses Buches: „Dionysos“) an den Schluss, aber bereits den „Antichrist. Versuch einer Kritik des Christenthums“ als erstes Buch an den Beginn des Werkes (NL 1888, KSA 13, 19[8], 545). Ein weiterer, sehr ähnlicher Entwurf ist einige Wochen jünger (NL 1888, KSA 13, 22[14], 589). Gemäß dem Brief vom 07. 09. 1888 an Meta von Salis schrieb N. am 3. September die Vorrede zur „Umwerthung“ — „die stolzeste Vorrede, die vielleicht bisher geschrieben worden ist“ (KSB 8, Nr. 1102, S. 410, Z. 19–21). Tatsächlich begann N. im Sommer 1888 mit der Ausarbeitung des „Müssiggangs eines Psychologen“, den er schließlich in *Götzen-Dämmerung* umbtauft (vgl. NK ÜK GD 1). Das Material zu diesem Werk bildet gleichzeitig die Grundlage von AC, so dass man beide Werke als Zwillinge bezeichnen kann (vgl. Montinari 1984, 72; Stegmaier 1994, 31 paart AC mit *Ecce homo* zum Zwilling).

In Sils-Maria lebte N. bis zum 20. September und begab sich dann auf eine abenteuerliche Rückfahrt nach Turin (vgl. EH GD 3, KSA 6, 355 f.). Am 30. September wird dort das Manuskript des ersten Buches der „Umwerthung aller Werthe“, *Der Antichrist*, druckfertig. „Es hat eine Energie und Durchsichtigkeit“, heißt es bereits am 14. 09. 1888 in einem Brief an Overbeck, „welche vielleicht von keinem Philosophen je erreicht worden ist. Es scheint mir, als ob ich mit Einem Male schreiben gelernt hätte. Was den Inhalt, die Leidenschaft des Problems betrifft, so schneidet dieses Werk durch Jahrtausende hindurch — [...], und ich will schwören, daß Alles, was je zur Kritik des Christenthums gedacht und gesagt worden, eitel Kinderei dagegen ist.“ (KSB 8, Nr. 1115, S. 434, Z. 44–52) Die „Umwerthung aller Werthe“ wurde nun zu N.s Hauptaufgabe, zu der alles andere — etwa die Auseinandersetzung mit Wagner, die im zeitgleich erscheinenden *Fall Wagner* dokumentiert ist — bloße Präludien darstellten. Am 4. Oktober meldete N. seinem Verleger Naumann: „Befinden bedeutend verbessert. Mein Sommer war ganz unerträglich.“ (KSB 8, Nr. 1124, S. 446, Z. 15 f.).

Im Oktober ist noch immer von vier Büchern der „Umwerthung“ die Rede — „sie erscheinen einzeln“, schrieb N. an Overbeck am 18. 10. 1888 (KSB 8, Nr. 1132, S. 453, Z. 14). Am 30. 10. 1888 kündigte N. Heinrich Köselitz

Ecce homo an, dessen Fertigstellung er am 13. und 14. November in verschiedenen Briefen bekanntgab. „Das Ganze ist das Vorspiel der Umwerthung aller Werthe, das Werk, das fertig vor mir liegt: ich schwöre Ihnen zu, daß wir in zwei Jahren die ganze Erde in Convulsionen haben“, ließ N. Georg Brandes am 20. 11. 1888 wissen (KSB 8, Nr. 1151, S. 482, Z. 17–20). Von einem „unvergleichlichen Wohlbefinden, das einzig in meinem Leben dasteht“, sprach er schon am 06. 11. 1888 Constantin Georg Naumann gegenüber (KSB 8, Nr. 1139, S. 464, Z. 12 f.).

Aus dem Brief an Brandes vom 20. 11. 1888 wie aus dem an Paul Deussen vom 26. 11. 1888 geht hervor, dass N. von nun an die „Umwerthung aller Werthe“ für vollendet hielt; statt aus vier Büchern sollte sie nur noch aus einem, dem vollendeten *Antichrist* bestehen: „Meine Umwerthung aller Werthe, mit dem Haupttitel **der Antichrist** ist fertig. In den nächsten Jahren habe ich die Schritte zu thun, um das Werk in 7 Sprachen übersetzen zu lassen; die erste Auflage in jeder Sprache c. eine Million Exemplare.“ (KSB 8, Nr. 1159, S. 492, Z. 10–15) In der Nachschrift dieser an Deussen gerichteten Zeilen heißt es zum wiederholten Male: „Meine Gesundheit ist jetzt wundervoll, ich bin dem Stärksten gewachsen.“ (Ebd., S. 493, Z. 54 f., vgl. zur Entbehrlichkeit weiterer „Umwerthungs“-Bücher NK KSA 6, 114, 8–12; manche neuen Forschungsbeiträge gehen trotz EH Prolog, KSA 6, 264, 6 f. und den Erläuterungen KSA 14, 463 freilich davon aus, dass N. weiterhin an einer vier Bücher umfassenden Umwertung festgehalten habe, vgl. Drochon 2009 und Brobjer 2011; siehe dagegen NK KSA 6, 355, 17 f. u. 356, 8 f. u. Winteler 2009).

Anfang Dezember sah sich N. mehr und mehr in der Rolle des politischen Agitators. So ist in einem Briefentwurf von Anfang Dezember 1888 an Georg Brandes zu lesen: „Wir sind eingetreten in die große Politik, sogar in die allergrößte... Ich bereite ein Ereigniß vor, welches höchst wahrscheinlich die Geschichte in zwei Hälften spaltet, bis zu dem Punkte, daß wir eine neue Zeitrechnung haben werden: von 1888 als Jahr Eins an. Alles, was heute oben auf ist, Triple-Allianz, sociale Frage geht vollständig über in eine Individuen-Gegensatz-Bildung: wir werden Kriege haben, wie es keine giebt, aber nicht zwischen Nationen, nicht zwischen Ständen: Alles ist auseinander gesprengt, — ich bin das furchtbarste Dynamit, das es giebt. — Ich will in 3 Monaten Aufträge zur Herstellung einer Manuscript-Ausgabe geben von ‚Der Antichrist. Umwerthung aller Werthe‘, sie bleibt vollkommen geheim: sie dient mir als Agitations-Ausgabe. [...] Da es sich um einen Vernichtungsschlag gegen das Christenthum handelt, so liegt auf der Hand, daß die einzige internationale Macht, die ein Instinkt-Interesse an der Vernichtung des Christenthums hat, die Juden sind — hier giebt es eine Instinkt-Feindschaft, nicht etwas ‚Eingebildetes‘ wie bei irgend welchen ‚Freigeistern‘

oder Socialisten — ich mache mir den Teufel was aus Freigeistern. Folglich müssen wir aller entscheidenden Potenzen dieser Rasse in Europa und Amerika sicher sein — zu alledem hat eine solche Bewegung das Großcapital nöthig. Hier ist der einzige natürlich vorbereitete Boden für den größten Entscheidungs-Krieg der Geschichte: das Übrige von Anhängerschaft kann erst nach dem Schlage in Betracht gezogen werden. Diese neue Macht, die sich hier bilden wird, dürfte im Handumdrehn die erste Weltmacht sein: zugegeben daß zunächst die herrschenden Stände die Partei des Christenthums ergreifen, so ist die Axt ihnen insofern an die Wurzel (gelegt), als gerade alle starken und lebendigen Individuen aus ihnen unbedingt ausscheiden werden. Daß alle geistig ungesunden Rassen im Christenthum den Glauben der Herrschenden bei dieser Gelegenheit empfinden, folglich für die Lüge Partei nehmen werden, das zu errathen braucht man nicht Psycholog zu sein. Das Resultat ist, daß hier das Dynamit alle Heeresorganisation alle Verfassung sprengt: daß die Gegnerschaft nicht Anderes constituirt und auf Krieg ungeübt dasteht. Alles in Allem, werden wir die Offiziere in ihren Instinkten für uns haben: daß es im aller höchsten Grad unehrenhaft, feige, unreinlich ist, Christ zu sein, dies Urtheil trägt man unfehlbar aus meinem ‚Antichrist‘ mit sich fort.“ (KSB 8, Nr. 1170, S. 500 f., Z. 4–48) Freilich scheint N. einen solchen, für Brandes bestimmten Brief ebensowenig abgeschickt zu haben wie die zur selben Zeit entstandenen Schreiben an Bismarck und Kaiser Wilhelm II. (KSB 8, Nr. 1171–1173, S. 503 f.; Cameron / Dombowsky 2008, 241 bringen die Entstehung von AC mit dem Wiedererstarken der Idee des christlichen Staates in den achtziger Jahren in Verbindung). Die judentumskritischen Passagen von AC haben N. an der Einschätzung offensichtlich nicht irregemacht, dass sich „das ganze jüdische Großkapital“ (an Köselitz, 09.12. 1888, KSB 8, Nr. 1181, S. 515, Z. 88) seiner Bewegung anschließen werde. Die antichristliche Allianz von N., den „Offizieren“ und dem „jüdischen Großkapital“ klingt auch in einigen Nachlassfragmenten dieser Zeit an. An eine sofortige Publikation von AC qua „Umwerthung“ dachte N. nicht; erst sollten Übersetzungen in Angriff genommen werden. Gemäß EH WA 4, KSA 6, 363, 34–364, 1 war der „zerschmetternde[.] Blitzschlag der Umwerthung“ erst für 1890 geplant, worauf auch die Briefe an Naumann vom 07. 09. 1888, 18. 09. 1888 und vom 06. 11. 1888 klar hinweisen. In einem Einschub zu NW Wir Antipoden, den N. aber wieder fallen ließ, wird ebenfalls das Jahr 1890 mit Ausrufezeichen als Zeitpunkt der Umwertung anvisiert (KSA 14, 525; auch in dem 1883 spielenden, N. bekannten Roman *Un crime d’amour* von Paul Bourget wird die Ankunft des Antichrist für 1890 in Aussicht gestellt — Bourget o. J., 19).

Nach dem 3. Januar 1889, N.s Zusammenbruch, war an eine Publikation von AC zunächst nicht mehr zu denken. Overbeck schrieb, nachdem er das

Manuskript in Turin sichergestellt hatte, es sorgfältig ab (dieses Manuskript ist überliefert im Nachlass Franz Overbeck, Universitätsbibliothek Basel, A 311). Das Druckmanuskript von N.s Hand mit einigen Korrekturen von Köselitz 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.).

Erstmals veröffentlicht wurde AC mit dem Untertitel „Versuch einer Kritik des Christenthums“ 1895 im achten Band der von Fritz Koegel herausgegebenen Großoktav-Ausgabe von N.s Werken. Dabei wurden die Korrekturen von Köselitz stillschweigend übernommen und vier Stellen, die Elisabeth Förster-N. anrühlich erschienen, unterschlagen — freilich nicht ganz stillschweigend. Koegel schreibt in seinem Nachbericht: „An einer Stelle sind fünf, an einer andern vier Zeilen weggelassen, an zwei andern Orten je ein Wort.“ (GoAK 8, Nachbericht, IV) Die Auslassungen wurden in den späteren, vom Weimarer N.-Archiv verantworteten Ausgaben übernommen. Die vier im Stellenkommentar erläuterten Veränderungen betreffen KSA 6, 200, 14 f.; 207, 32–208, 3; 211, 6 sowie 253, 16–20. Einen Text ohne die vier Sinnentstellungen publizierte Karl Schlechta 1956, während Erich F. Podach 1961 noch GWC dem AC-Textcorpus zuschlug. Den ersten zuverlässigen Text bieten Giorgio Colli und Mazzino Montinari 1969 in KGW VI 3.

2 N.s werkspezifische Äußerungen

Während N. in *Ecce homo* mehr oder weniger kritischen Rückblick auf seine früheren Schriften hält und deren Gehalt teilweise völlig neu perspektiviert, um seinen Denkweg als linear und konsequent erscheinen zu lassen, wird AC in diesen Retraktionen bewusst ausgespart. *Ecce homo* sollte ja die Leser erst auf das Erscheinen der „Umwerthung aller Werthe“ vorbereiten: „In Voraussicht, dass ich über Kurzem mit der schwersten Forderung an die Menschheit herantreten muss, die je an sie gestellt wurde, scheint es mir unerlässlich, zu sagen, wer ich bin.“ (EH Vorwort 1, KSA 6, 257, 3–6) Das Werk ist keineswegs nur ein Lebensrückblick, sondern eine Selbstverständigung im Blick auf Künftiges, nämlich auf die noch nicht in Druck gegebene „Umwerthung“, über deren Umfang — vier Bücher oder nur ein Buch, nämlich AC — die Angaben und Pläne ja zunächst schwanken. „Umwerthung aller Werthe: das ist meine Formel für einen Akt höchster Selbstbesinnung der Menschheit, der in

mir Fleisch und Genie geworden ist.“ (EH Warum ich ein Schicksal bin 1, KSA 6, 365, 21–24) Passagenweise erscheint *Ecce homo* als eine Art Autohagiographie: Dieses Werk, das AC in Aussicht stellt, das heißt, den Umsturz alles bislang Gültigen, negiert alle heilsgeschichtlichen Konstruktionen des Christentums, bedient sich aber im Ausblick auf die Umwertung und AC selber heilsgeschichtlicher Topik. AC verfolgt noch mehr als alle anderen Schriften N.s performative Absichten; er will in der Welt etwas erreichen, etwas ganz Entscheidendes, etwas absolut Umwälzendes. Er will die herrschende Moral aus ihren religiösen und metaphysischen Angeln heben, um etwas völlig Neues zu initiieren. Demgegenüber hat *Ecce homo* auch den Zweck, dem Antichrist einen „Dysangelisten“, einen Paulus zu ersparen (wie er Jesus nicht erspart geblieben ist), indem der Antichrist seinen eigenen Tatenbericht schreibt.

3 Quellen

Da AC im Unterschied etwa zu N.s Aphorismenbüchern, aber etwa auch zur *Götzen-Dämmerung* thematisch sehr klar gegliedert ist, lassen sich zu einzelnen Teilen des Werkes recht eindeutige Zuordnungen von Hauptquellen machen, deren Erkenntnisse N. nach seiner Gewohnheit neu kontextualisiert und amalgamiert. Die Herkunft des verwendeten Wissens wird freilich bewusst verschleiert; in AC werden Quellen kaum genannt und falls doch, dann in polemischer Abgrenzung (z. B. KSA 6, 199, 26–30). Im Einzelnen erfolgen die Nachweise im Stellenkommentar.

Für die Kritik des jüdisch-christlichen Gottesbegriffes in den Abschnitten 16 bis 19 sind Wellhausen 1887 (u. 1883) sowie Dostoïevsky 1886a wichtige Stichwortgeber. Die Darstellung des Buddhismus in den Abschnitten 20 bis 23 ist Oldenberg 1881 verpflichtet. Für die Nachzeichnung der Geschichte Israels, zum Judentum und zum frühen Christentum zog N. Wellhausen 1883 heran, für sein Jesus-Bild trotz aller Polemik Renan 1863/67 (*Vie de Jésus*). Nicht ohne Einfluss blieb auch Tolstoi 1885. Für die Charakterisierung Jesu als Idiot hat N.s wohl sekundär vermittelte Bekanntschaft mit Dostojewskijs gleichnamigem Roman (Dostoïevsky o. J.) Pate gestanden. Die verschiedenen Bände von Renans *Origines du Christianisme* gaben ebenso wie Lippert 1882 Material für die Gestaltung der Ur- und Frühgeschichte des Christentums her. Bei der Präsentation des *Manu-Gesetzes* bezog sich N. auf die wissenschaftlich schon damals unhaltbare Ausgabe von Jacolliot 1876. Das Renaissance-Bild in Abschnitt 61 ist stark von Burckhardt 1869b geprägt. Allgemeine psycho-physiologische Informationen gewann N. aus Féré 1887 u. 1888, während Guyau 1887 spezifisch Religionspsychologisches und Lecky 1873 u. 1879 Kulturgeschichtliches beisteuerten.

4 Konzeption und Struktur

Im Unterschied etwa zu *Götzen-Dämmerung* und *Ecce homo* ist AC als eine durchgehende polemische Abhandlung komponiert, die aus Vorwort und 62 Abschnitten besteht. Podach 1961 und Montinari (KSA 14, 448–453) weisen dem Text von AC auch noch das in anderen Manuskriptbeständen überlieferte *Gesetz wider das Christenthum* zu (vgl. NK KSA 6, 254). AC war zunächst konzipiert als erstes Buch einer auf vier Bücher angelegten „Umwerthung aller Werthe“, mit der N. eine weltgeschichtliche Umkehr mittels einer Entmachtung herkömmlicher Moral zu bewirken hoffte. Nach Abschluss von AC stellte er eine Fortführung des „Umwerthungs“-Unternehmens zunächst zurück. Von Ende November 1888 an betrachtete er AC als die ganze „Umwerthung“, die weiterer Teile nicht mehr bedürfe. Der Untertitel, in Entwürfen zunächst „Versuch einer Kritik des Christenthums“ (so auch in den verfälschten Editionen ab 1895), wurde geändert in „Fluch auf das Christenthum“; den Hinweis auf die ursprünglich ebenfalls als Untertitel geführte „Umwerthung aller Werthe“ strich N. schließlich ebenfalls.

AC will in mehreren gedanklichen Anläufen den Nachweis erbringen, dass das Christenthum ein allen natürlichen Lebensregungen feindliches Produkt des Nihilismus sei. Obwohl das Vorwort den gewöhnlichen Leser zunächst abweist – „Dies Buch gehört den Wenigsten“ (167, 2) –, handelt es sich um ein Werk, das N. nach eigenem brieflichem Bekunden für ein Massenpublikum vorsah. Die Kritik, deren Wertungsgrundsätze die Abschnitte 1 bis 7 erläutern, wird aus der „Wir“-Perspektive von „Hyperboreern“ geäußert, denen alles als gut gilt, „was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht“ (170, 2 f.), als schlecht hingegen, was aus Schwäche stammt. Während die christliche (und Schopenhauerische) Tugend des Mitleidens als Mit-Leiden mit den Schwachen scharfer Kritik verfällt, wird die Züchtung eines höheren Typus Mensch propagiert. Gegen diese um traditionelle Moralen unbekümmerten Starken habe das Christenthum einen „Todkrieg“ (171, 20) angezettelt. Werte der *décadence* hätten in der Moderne die Oberhand gewonnen, wofür das Christenthum unmittelbar verantwortlich gemacht wird. Gerade im Mitleid überrede, so N., das Christenthum zum Nichts, verneine es das Leben.

Die Abschnitte 8 bis 14 denunzieren die abendländische Philosophie als ein von der Theologie zuinnerst verdorbenes Unternehmen. Das zeige sich insbesondere an der durch den Protestantismus bestimmten deutschen Philosophie, namentlich bei Kant. Der Philosoph erscheine fast überall als „die Weiterentwicklung des priesterlichen Typus“ (178, 27), während die neu proklamierte Philosophie skeptisch, wissenschaftlich-methodisch und bescheiden sein soll – bescheiden insbesondere in anthropologischer Hinsicht, sei doch der

Mensch bloß das krankhafteste Tier, allerdings auch das interessanteste. Die Vorstellung eines vom Körper unabhängigen Geistes wird der Lächerlichkeit preisgegeben.

Abschnitt 15 leitet zu einer genaueren Analyse des Christentums über, indem es ihm zunächst vollkommene Wirklichkeitsfremdheit im Dienste der Weltverneinung bescheinigt. Darauf folgt in den Abschnitten 16 bis 19 eine „Kritik des christlichen Gottesbegriffs“ (182, 10f.). Die Herabwürdigung Gottes von einem die Fülle des Lebens „im Guten wie im Schlimmen“ (182, 20f.) verkörpernden Volksgott zu einem Gott bloß des Guten wird anhand der jüdisch-christlichen Geschichte umrissen. Gott erscheint dann im Christentum als gegen das Leben gerichtete Macht. Es müsse bedenklich stimmen, dass es den „starken Rassen“ (185, 14) Nordeuropas nicht gelungen sei, diesem Gott etwas Stärkeres entgegenzusetzen. Die Abschnitte 20 bis 23 vergleichen zwei „décadence-Religionen“ (186, 6), das Christentum und den Buddhismus. Dabei schneidet der Buddhismus durchwegs besser ab, sei er doch nur am Kampf gegen das Leiden interessiert, anstatt sich mit imaginären Dingen wie Sünde abzugeben. Er unterlasse jeden Zwang ebenso wie Gebet und Askese; Ressentiment sei dem Buddhismus als Produkt höherer Stände ebenso fremd wie der Kampf gegen Andersdenkende. Das Christentum hingegen wolle Barbaren zähmen, indem es sie krank mache.

Mit Abschnitt 24 beginnt die Erörterung der Entstehungs-, Verlaufs-, und Wirkungsgeschichte des Christentums, die sich mit gelegentlichen Unterbrechungen bis Abschnitt 61 erstreckt. Zunächst wird die Entstehung des Christentums als logische Konsequenz des Judentums erörtert, dessen Geschichte als die einer fortlaufenden „Entnatürlichung der Natur-Werthe“ (193, 11), damit als Etablierung einer „ressentiment-Moral“ (192, 17) gegen eine ursprünglich vorherrschende „vornehme[.] Moral“ (192, 16) rekapituliert wird. Das Christentum erscheint als anarchistische Fortsetzung des Judentums, wobei der „psychologische Typus des Erlösers“ aus dem Dekadenzschema ganz herausfällt (Abschnitte 28 bis 35): AC stellt Jesus als zum Heroismus unfähigen „Idiot[en]“ (200, 15) hin, der aus übergroßer Leidensfähigkeit alle Distanz aufgibt, sowie als „grossen Symbolisten“ (206, 13), der ganz in der Liebe aufgeht. Damit wird dem Christentum konsequent die Grundlage seiner Selbstlegitimation entzogen.

Jesu Beispiel sei von den frühen Christen völlig missverstanden worden; insbesondere Paulus soll als „Genie im Hass“ (215, 31f.) gebrandmarkt werden. Opfertheorie und Unsterblichkeit sind die Instrumente, mit denen die moralische Fälschung des Christentums weltgeschichtlich wirksam geworden sei (Abschnitte 37 bis 46). Insbesondere der Wissenschaft gegenüber bleibe das Christentum radikal ablehnend (Abschnitte 47–49). Die Abschnitte 50 bis 55

entwerfen eine „Psychologie des Glaubens“, derzufolge Überzeugungen Gefängnisse seien, wogegen man sich einzig mit Skepsis und Philologie wappnen könne. Als Gegenmodell zum Christenthum und als Beispiel eines sozial heilsamen Gebrauchs „heiliger Lüge“ bieten die Abschnitte 56 und 57 einen Einblick in das *Gesetzbuch des Manu*, dessen Kastenordnung AC (im Unterschied zu diesbezüglichen Nachlassaufzeichnungen N.s) ausdrücklich gutheißt. Das Christenthum habe, so die Abschnitte 58 bis 61, das Römische Reich untergraben, das kulturelle Erbe der Antike zerstört, sei dem Islam hoffnungslos unterlegen, und habe schließlich in Gestalt der Reformation verheißungsvolle antichristliche Tendenzen der Renaissance im Keime erstickt. Der letzte Abschnitt fasst die Vorwürfe in Form einer Urteilsverkündung noch einmal zusammen, während das angehängte „Gesetz wider das Christenthum“ einzelne seiner Repräsentanten und Repräsentationen als verdammungswürdig aufführt.

5 Stellenwert des *Antichrist* in N.s Schaffen

Seit der *Geburt der Tragödie*, die eine Erneuerung der Kultur im Geiste des Wagnerischen Musikdramas und einer neuen Mythologie anstrebte, verstand sich N. ausdrücklich als Philosoph, freilich außerhalb des schulphilosophischen Referenzrahmens. Mehr und mehr nahm sein Denken gegen Ende der siebziger Jahre einen radikalauflärerischen, freigeisterischen Charakter an. Nach Analyse und Destruktion der bisherigen Sinnstiftungen ging N. in den frühen achtziger Jahren auf die Suche nach neuen, „positiven“ Inhalten — eine Suche, die mit den ‚Lehren‘ von *Also sprach Zarathustra* in die Phase ihrer Konsolidierung trat. Diese ‚Lehren‘ nahmen etwa die Gestalt der Ewigen Wiederkunft des Gleichen, des Übermenschen und des Willens zur Macht an. Mitte der achtziger Jahre verlagerte sich das Schwergewicht von N.s Denken auf die Frage nach den Ursprüngen und möglichen Revisionen menschlichen Wertens, der Moral, wie N. dieses Konglomerat des Wertens generalisierend nannte. *Zur Genealogie der Moral* unternahm eine natur- und gattungsgeschichtliche Erklärung der Moral(en) und wies nach, dass alle Moral durch historische Umstände bedingt und nicht als zeitlose Wahrheit geoffenbart sei. In seiner letzten Schaffensphase fasste N. eine „Umwerthung aller Werthe“ ins Auge, die seine Erkenntnisse über den Ursprung der Moral in die Tat umsetzen sollte. AC hätte zunächst ein erster von vier Teilen dieser die bisher gültigen Werte auf den Kopf stellenden „Umwerthung aller Werthe“ sein sollen, bis N. schließlich wie erwähnt nach der Fertigstellung des Textes befand, die ganze *Umwerthung* sei bereits im *Antichrist* enthalten (vgl. z. B. Horneffer 1907, 19 u. 27). Diese Schrift,

die als ein Dekret daherkommt, das keinen Widerspruch duldet, scheint N.s Austritt auch aus dem Kreis der Philosophen zu besiegeln, nachdem er mit GT aus dem Kreis der Philologen ausgetreten war: Das AC angehängte *Gesetz wider das Christenthum* bezeichnet den Philosophen als „Verbrecher der Verbrecher“ (254, 13). Die Philosophie stand bisher, so die dieser Verurteilung zugrunde liegende Einschätzung, ganz im Dienste jener lebensfeindlichen Moral, die durch das Christenthum die Geschicke der Welt bestimmte. Zugleich setzte N. in AC jenes kritische Geschäft fort, in dem er sich bereits mit den Werken seiner Freigeistphase geübt hatte: Die „Umwerthung“, wie AC sie enthält, ist wesentlich ein Abbruchunternehmen, das nur von Ferne zeigt, worin eine neue Moral bestehen könnte, die nicht dem „Leben“ – N.s sehr offen gehaltene Schlüsselkategorie – abträglich ist. Weil AC nach N.s späten Selbstzeugnissen die vollendete „Umwerthung aller Werthe“ und diese wiederum nach N.s Selbstverständnis von 1888 seine welthistorische Aufgabe war, nahm für ihn die Schrift einen entscheidenden Platz in seinem Gesamtwerk ein.

Wesentlich ist die Frage nach den Adressaten von AC, der sich gemäß Vorwort nur an die „Wenigsten“ richtet – möglichst an die, die noch gar nicht geboren sind –, aber, wie etwa aus dem Brief an Paul Deussen vom 26. 11. 1888 hervorgeht (KSB 8, Nr. 1159, S. 492), gleich in Millionenaufgabe erscheinen soll. Zwischen den Schwachen und den Starken scheint nach AC keine Durchlässigkeit zu bestehen. So kann es für AC eigentlich kein großes Publikum geben, mit dem bereits *Also sprach Zarathustra* – „Ein Buch für Alle und Keinen“ (Za Untertitel, KSA 4, 9) – liebäugelte. Für wen ist AC dann bestimmt? Man darf vermuten, dass die „Wenigsten“ über die Dinge, die N. ihnen in Form rhetorisch inszenierter Geschichte vorträgt (vgl. Stingelin 1996, 121), längst durch N.s frühere Schriften zur Genüge unterrichtet sind. Wirkt AC auf seine berufenen und ungerufenen Leserinnen und Leser so, wie das die im Briefentwurf an Brandes von Anfang Dezember 1888 erklärte Absicht war, nämlich das Christsein als „unehrenhaft, feige, unreinlich“ (KSB 8, Nr. 1170, S. 501) zu durchschauen? Werden die „Wenigsten“ das nicht immer schon gewusst haben, wenn sie ihr Handeln doch kaum durch die von AC an den Pranger gestellte christliche Moral des Mitleids und der Schwäche bestimmen ließen? Was ändert denn die christliche Rhetorik der Militärs und Politiker – der „Antichristen der That“ (AC 38, KSA 6, 211, 4) – am Faktum, dass es mit der Christlichkeit der Moderne nicht mehr weit her ist, und dass AC nach N.s eigener Kulturdiagnose damit nur noch auf etwas Sterbendes eindrischt?

„Der Rest folgt daraus“ (254, 31), lautet der „Siebente Satz“ von GWC. Auf gleiche Weise sollte wohl aus der exemplarisch vorgeführten Kritik am Christenthum in AC beim Leser die Umwertung aller Werte ‚folgen‘, sich nämlich lebenspraktisch vollziehen. Die Schrift, die verschiedene Methoden der Entlar-

ving (psychologisch, „physiologisch“, philologisch, historisch) virtuos handhabt und durchaus neue Gesichtspunkte zum Tragen bringt, ist auch bedeutsam, weil in ihr N.s vorgebliche Hauptlehren, keine (Ewige Wiederkunft) oder nur noch am Rande (Übermensch) eine Rolle spielen bzw. problematisiert werden (Wille zur Macht, der dem Typus des Erlösers augenscheinlich fehlt). Bei aller Verschärfung in Ton und Botschaft finden sich in N.s Spätwerk Anzeichen einer philosophischen Blickverschiebung — etwa da, wo er einer neuen Form der Skepsis das Wort redet (AC 54). Freilich ist diese Blickverschiebung in der meist nur apologetisch oder polemisch motivierten Rezeptionsgeschichte von AC unterbelichtet geblieben. Die unerhörte Schärfe des Tons hat auf Seiten der Exegeten starke Abwehrreaktionen provoziert.

6 Zur Wirkungsgeschichte

Nach N.s Abgleiten in den Wahnsinn wurde die Publikation von AC zunächst zurückgestellt. Sie erfolgte — im Unterschied zu *Ecce homo* — aber doch schon 1895 im Rahmen der ersten Werkausgabe von Fritz Koegel unter der Aufsicht von Elisabeth Förster-N. N.s Schwester unterschlug vier besonders anrühlich erscheinende Stellen, die direkt Jesus (heute KSA 6, 200, 14 f.) oder den amtierenden Kaiser Wilhelm II. (211, 6) zu beleidigen schienen; die an N.s Bibelfestigkeit Zweifel aufkommen ließen (207, 32–208, 3) oder womöglich dessen Größenwahn hätten nahelegen können (253, 16–20). Sie verfolgte eine Politik des literarischen Appeasement und betonte, dass N. den Text nicht selbst veröffentlicht habe, „und daß er wahrscheinlich ursprünglich in einer milderen Tonart niedergeschrieben wurde. Ich will damit nicht behaupten, daß, wenn diese Schrift von ihm selbst herausgegeben worden wäre, sie andere Grundzüge getragen hätte, aber ich glaube, daß, in einem ruhigeren Gemütszustand verfaßt, der Inhalt vielmehr der Ausdrucksweise von ‚Jenseits von Gut und Böse‘ entsprochen haben würde.“ (Förster-Nietzsche 1922, 497) Anstatt auf den Inhalt von AC nun näher einzugehen, bemüht sich Förster-N. um den Nachweis, dass N. dem „echten“ Christentum keineswegs pauschal feindselig gegenübergestanden habe. „Er schätzte die Wirkung der religiösen Erhebung auf Schwache und Leidende gerade bei dem Christentum und dem Buddhismus sehr hoch“ (ebd., 502). „Bis zum Ende seines Denkens hat er eine zarte Liebe für den Stifter des Christentums behalten“ (ebd.) — eine These, die sich bis heute in der theologisch interessierten Literatur anhaltender Beliebtheit erfreut. 1907/08 beschuldigte Förster-N. den gerade verstorbenen Franz Overbeck in einer publizistischen Kampagne, zu der ihr Köselitz Handlangerdienste leistete, in Turin die Manuskripte weiterer drei Bücher der „Umwertung“ mutwillig lie-

gengelassen zu haben, die damit verloren seien (zum Kontext siehe Emmelius 2012). Dabei wusste sie aus dem ihr bekannten, aber von ihr nie veröffentlichten Brief N.s an Deussen vom 26. 11. 1888 ebenso wie Köselitz sehr wohl, dass N. diese Bücher nie geschrieben und schließlich AC für die ganze „Umwertung“ angesehen hat (vgl. KSA 14, 463).

Freilich waren zu Beginn der AC-Rezeptionsgeschichte die Schock- und Abwehrreaktionen zahlreich, und zwar keineswegs nur unter Theologen. Arthur Drews beispielsweise, der immerhin ein bekannter Leugner der Historizität Jesu war, meinte AC sei „keine Kritik mehr, sondern ein wüstes Geschimpfe, wobei sich Nietzsche in eine Wut hineinredet, wie ein Tobsüchtiger, der die Herrschaft über sich selbst verloren hat. Das ganze Werk von der ersten bis zur letzten Zeile ist fast wie in einem einzigen atemlosen Sturme des Affekts geschrieben.“ (Drews 1904, 484) In dieser AC-Rezeptionslinie dominiert das Motiv der Psychopathologisierung von N.s Spätwerk. Die These ist, in diesen Schriften sei N.s Wahnsinn bereits sichtbar und insbesondere AC als philosophischer Text nicht mehr ernstzunehmen. So schreibt Eugen Fink über AC: „Die Maßlosigkeit bringt sich selbst weithin um die beabsichtigte Wirkung; man überzeugt nicht, wenn man Schaum vor dem Mund hat“ (Fink 1992, 134).

Eine entgegengesetzte AC-Rezeptionslinie hält hingegen zu Pathologisierungstendenzen Abstand und sucht nach dem philosophischen Gehalt von N.s letzten Werken. Diese Rezeptionslinie ist durch Montinaris Nachweis, dass N. den Plan eines ‚Prosa-Hauptwerkes‘ unter dem Titel „Der Wille zur Macht“ schließlich aufgegeben hat (Montinari 1996), gestärkt worden (Stegmaier 1992, Sommer 2000a). Freilich hat sich gerade AC auch für politische Instrumentalisierungen angeboten und hat entsprechende politische Abwehrreaktionen ausgelöst: AC ist das einzige Einzelwerk N.s, das neben diversen N.-Anthologien in der Sowjetischen Besatzungszone und in der frühen DDR auf den *Listen der auszusondernden Literatur* figuriert, d. h. aus Bibliotheken und Buchhandel entfernt werden sollte (Liste der auszusondernden Literatur 1946, Nr. 8424; Liste der auszusondernden Literatur 1948, Nr. 5619; Liste der auszusondernden Literatur 1953, Nr. 3601). Die Zensuranweisung betraf nur drei bestimmte Ausgaben von AC, nämlich diejenigen von Friedrich Murawski (1940), Ernst Precht (1941) und Wilhelm Matthiessen (1941). Diese drei Ausgaben stellten in den Paratexten AC dezidiert in den Dienst des Nationalsozialismus. Offensichtlich hat sich AC für eine solche direkte Inanspruchnahme besonders geeignet. Immerhin hat noch Adolf Eichmann im Schlusswort zu seinem Gerichtsverfahren in Jerusalem von der „staatlicherseits vorgeschriebenen Umwertung der Werte“ gesprochen (Arendt 1964, 16).

AC ist besonders signifikant für die N.-Rezeption im Bereich von Religion und Religionskritik. Einerseits wirkte die Schrift katalytisch bei der Begrün-

dung einer „nietzscheanischen Religion“ (Aschheim 2000, 219), insofern sie in Gestalt des Christentums denkbar drastisch das Gegenbild dessen zeichnet, was die religiösen Nietzscheaner für erstrebenswert halten (vgl. zu den diversen Varianten Nietzscheanischer Religiosität ebd., 219–250). Dennoch war aus AC kaum die positive Utopie einer neuen Religion zu gewinnen: Ungeachtet der verhältnismäßig positiven Urteile über das vorexilische Israel, den Buddhismus, den Hinduismus nach Maßgabe Manus und den Islam lässt die antichristliche Kritik am Christentum keine Form positiver Religion unangetastet, so dass nur eine vereinseitigende, die prinzipiellen religionskritischen Züge ausblendende Lektüre aus AC einen Text machen kann, welcher der Untermauerung einer nietzscheanischen Religion dient, die ihre Verkündigungsversatzstücke ohnehin eher aus *Also sprach Zarathustra* bezieht (vgl. z. B. zum Fall von Max Maurenbrecher Zitzmann 2008, zum Fall von Ernst Horneffer Mittmann 2005).

Andererseits fühlten sich die Freunde und Verteidiger des Christentums durch AC in ihrem Selbstverständnis in Frage gestellt. Die theologischen Versuche, mit N.s fundamentaler Kritik und namentlich mit AC umzugehen, reichen von schroffer Selbstbehauptung mittels Rückzug auf dogmatische Kernbestände bis zu großen Gesten der Eingemeindung (vgl. den Überblick bei Mourkojannis 2000). Die Dämonisierung N.s zu einer eschatologischen Figur oder zu einem dämonischen Liquidator christlicher Wahrheiten, wie sie die theologische N.-Literatur lange beherrscht hat (vgl. z. B. Simon 1904), ist in der Zwischenzeit – trotz aller Entrüstung über N.s profane Sinnstiftungen im Sinnlosen (vgl. z. B. Wolff 1963) – vielfach seiner Domestizierung als leider unerlöstem Gottsucher gewichen (als neueres Beispiel symptomatisch Troitzsch 1997; zur Kritik Schellong 1981, 373 u. Sommer 2003b). Dann ist etwa zu lesen, N. habe es auf eine Synthese von Jesus und Dionysos abgesehen, denn „wenn irgend jemand, so ist Nietzsche mit seiner gesamten Existenz, die er dabei aufs Spiel gesetzt hat, Theologe gewesen“ (Picht 1988, 398; zur Kritik Köster 1981/82, 681). Dieses Schema der Re-Theologisierung N.s hat sich schon um 1900 eingebürgert. So notiert N.s Freund Overbeck: „Von [Julius] Kaftan höre ich, er sei jetzt so weit mit Nietzsche, dass er ihn für einen der besten Erzieher zur Theologie erklärt. Ein Beweis jedenfalls dafür, was für ein Erztheologe Kaftan ist. Denn für das Parasitenwesen der Theologie ist sein Urtheil allerdings charakteristisch. So hat es die Theologie stets gemacht und sich weiter geholfen, indem sie sich an das ihr Fremdartige heranwarf und davon lebte, so insbesondere an die Wissenschaft. [...] Wählerisch darf ja der Parasit überhaupt nicht sein, er muss verzehren, was ihm vorgesetzt wird, es kommt ihm nur auf einen gedeckten Tisch an. [...] ‚Herrschen – und nicht mehr Knecht eines Gottes sein: – diess Mittel blieb zurück, die Menschen zu vered-

len' — dieses Wort *Nietzsches* [...] sollte billigerweise allen Theologen den Geschmack an Nietzsche verderben, zumal den ‚modernen‘, welche Religion und Christentum mit Vorliebe unter dem Gesichtspunkt des Machtmittels, des Mittels zur Weltherrschaft betrachten und schätzen (allerdings im schroffsten Widerspruch mit dem innersten Geist des Christentums).“ (Overbeck 1999, 7/2, 195 f., vgl. Kaftan 1897 u. 1906, 3, wo er sich gegen Overbecks Behauptung verwahrt, er halte N. für „einen der besten Erzieher“, sowie NK KSA 6, 299, 11–16).

Mancherorts hat sich die Einschätzung etabliert, N. habe es nur auf Fehlentwicklungen des Christlichen abgesehen gehabt, so dass man gerade als Christ seine Einwände durchaus teilen könne, um mit ihm gemeinsam ein geläutertes oder sich läuterndes Evangelium zu verteidigen (vgl. z. B. Penzo 1986). Alternativ wird behauptet, N.s Verurteilung habe bloß „dem Christentum seiner Zeit“ gegolten, und sein „Bild des Christentums“ sei deshalb „so verzerrt“ gewesen, „dass dazu jeder gesund empfindende Mensch unbedingt Nein sagen muss“ (Lotz 1953, 14 u. 19). Peter Kösters Diagnose ist durch die seither neuerschienene Literatur nicht widerlegt: „Eine Vorstellung scheint theologischen Autoren ohnehin ernstliche Schwierigkeiten zu bereiten und ihr Selbstgefühl zu tangieren: die nämlich, dass Nietzsche das Christentum in einigen wesentlichen Zügen sehr scharf gesehen — und es dennoch negiert haben könnte“ (Köster 1981/82, 684).

Theologisch interessierte Autoren haben sich insbesondere an N.s Rekonstruktion Jesu, an seiner „Psychologie des Erlösers“ in AC abgearbeitet. „Isoliert erwecken diese Texte [in AC] möglicherweise den Eindruck, Nietzsche wolle das wahre Evangelium Jesu gegen das ‚Dysangelium‘ des Paulus, der Kirche, des Christentums stark machen. Wahr daran ist nur, dass Nietzsche im Kampf gegen das Christentum auch Jesus selbst als Schlag-Waffe gebrauchen kann und daher einsetzt. Falsch daran ist jedoch die mitgeführte Vorstellung, Nietzsche sei so etwas wie der Lehrer einer imitatio Christi.“ (Willers 1988, 275) Die vornehmlich argumentationsstrategische Bedeutung des scheinbar positiven Jesus-Rekurses in AC hat bereits Ernst Benz herausgestellt (Benz 1956, vgl. auch Figl 2002), während Eugen Biser in seinen zahlreichen Veröffentlichungen zum Thema nicht müde geworden ist, N.s „nie ganz aufgegebene Verbundenheit“ mit Jesus zu betonen (Biser 1981, 405; vgl. Biser 1982). Wie stark theologische Autoren gerade im Hinblick auf N.s Behandlung Jesu auf eine christliche Repatriierung N.s hofften, zeigen die scharfsinnigen Analysen des theologischen N.-Diskurses bei Peter Köster (1981/82 u. 2003), bei Dieter Schellong (1989, vgl. auch Sommer 2003b) und Magnus Striet (1999). Die gebotene Zurückhaltung im Hinblick auf eine vorgeblich von N. erneuerte Jesus-Frömmigkeit muss freilich nicht ambitionierte philosophische Deutungen der „Psychologie des Erlösers“ ausschließen (z. B. bei Stegmaier 2000, 57 f.).

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 geheißen: „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, 2f.

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 Erhaltungsinstitute 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, 27f.) 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 Durchgangssphase 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(ing)t*] 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 entraine 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 Stiffter 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 Schauder 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 Erkenntniss“ 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 Papyrus 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 „Umwerthung aller Werthe“*] Passagen wie diese, die die „Umwerthung aller Werthe“ nicht als literarisches Werk, sondern in Gestalt realer Personen vor Augen stellen, können zu erklären helfen, weshalb N. schließlich darauf verzichtete, eine *Umwerthung 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 blosse 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 complicitirte 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 complicitirten 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 Kontingenzenz, 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 Christenthum 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-heraklitschen 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 Therapieversuch also 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 Nirvâna 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 Feindesliebe 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 Feindesliebe ist fundamental, denn erstere mündet nicht in die Selbstaufgabe, die die Liebe stets mit sich zu bringen droht. Feindesliebe 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 gelehrtete 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 niedrigen 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 dezidierter 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 festgefügteten 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 verhängnisvollste 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 Assyryer 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*] Ahlendorf 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 Blutaussgiessen 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 geheißt: „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 ausgeleiteten, „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 berüchtigten, 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 Christentum 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-Instinkt“; 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 sublime 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 sublime 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 *Nächstverwandt, 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 kapfen 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 bewiese-
ner 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(istenthum)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 Vater-schaft 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 Anderer 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 an gnostische 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 dienten, 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 milderes 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 Christenthum 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 schauerhafte 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-Tyrannei, 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 Arbitr (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, *puisqu’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 „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 unterscheide. 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 Ahlendorf 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. Ahlendorf 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 Hilfe 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 éternement 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’Etat, 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 Dekadenzverdacht 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 Kreuzsymbols 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 dominant 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 châtiment 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 Vorthail 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

Paragrafen 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 Urteilskraft, 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.A.M.)“. 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 Trillhaas 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 Schroffheiten 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 dreieggliederten 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 Selbstbezwungung: 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 Grösze (vgl. Bett 2011). In seiner Statik ist dieses Römische Reich nicht nur Manus Kastengesellschaft 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 / regaliq[ue] 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 nichttrömischer Kulte behandelt Burckhardt ausführlich, ohne sie gleich wie AC 58 mit Paulus und mit christlicher Adaptionstüchtigkeit 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'épileptiques“, 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 ziehen“ (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 teuflsmässig-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 Olymps 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 Reformationsgeschichte, 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 Unmuth empfinden. 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; ebensowenig, 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-

volltem 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).

Ecce homo.

Wie man wird, was man ist.

Vorbemerkung

Zu diesem Kommentar hat *Hannah Grosse Wiesmann* mit Ausführungen zu N.s Retraktionen seiner eigenen, früheren Werke in *Ecce homo* beigetragen; die von ihr zu GT bis Za zusammengestellten und bearbeiteten Materialien habe ich an einigen Stellen dankbar übernommen. A. U. S.

I Überblickskommentar

1 Entstehungs-, Text- und Publikationsgeschichte

N. hat schon als Kind das eigene Leben schriftlich reflektiert und über dessen Verlauf Rechenschaft abgelegt, als ob er der Zufälligkeit seines Daseins den Anschein der Notwendigkeit geben wolle (vgl. Klossowski 1969, 323). Zwischen 1858 und 1868 verfasste er zehn autobiographische Skizzen, denen eine „Verschränkung von Leben und Schreiben“, ein „Changieren zwischen einer Aufzeichnung ‚für sich‘ und einer Aufzeichnung ‚für andere‘“ sowie eine „Tendenz zur Allgemeingültigkeit“ eigentümlich war (Langer 2005, 92f.). Insofern lässt sich von einem konstanten autobiographischen Interesse sprechen, das nach einem ersten Höhepunkt in den neuen Vorreden für die Zweitausgaben der *Geburt der Tragödie*, von *Menschliches*, *Allzumenschliches*, *Morgenröthe* und *Fröhlicher Wissenschaft* in *Ecce homo* (EH) kulminiert, in einer Schrift, mit deren Niederschrift N. an seinem 44. Geburtstag, am 15. Oktober 1888 begonnen hat – nach dem Einschub EH KSA 6, 263: „so erzähle ich mir mein Leben“ (263, 11, vgl. dazu auch Detering 2010, 117). Jedoch würde man Intention und Gehalt von EH vereinseitigen, wollte man darin eine konventionelle Autobiographie sehen, zumal dann, wenn man nach klassischer Definition die Autobiographie versteht als „rückblickenden Bericht in Prosa, den eine wirkliche Person über ihr eigenes Dasein erstellt, wenn sie das Hauptgewicht auf ihr individuelles Leben, besonders auf die Geschichte ihrer Persönlichkeit legt“ (Lejeune 1998, 220). Mit Recht haben Kittler 1980 und Kofman 1992 darauf verwiesen, dass in diesem scheinbar autobiographischen Text das Genre Autobiographie untergraben werde – allein schon dadurch, dass N. die im Wort „Autobiographie“ enthaltenen Begriffe *autos* (Selbst), *bios* (Leben) und *graphie* (Schreiben) zur Disposition stelle, ja „la mort de l’autos“ verkünde (Kofman 1992, 29). Stegmaier 1992, 168, der sich gegen Giorgio Collis Behauptung verwahrt, N. habe mit EH „den plötzlichen Entschluß“ gefasst, „eine Autobiographie zu schreiben“ (KSA 6, 452), sieht in dem Werk eine erzählerische Darstellung der „Lebensbedingungen seines Denkens“. Müller / Sommer 2005, 130 sprechen vor diesem Hintergrund statt von Autobiographie von „Autogenealogie“.

In einem Brief an seinen Verleger Constantin Georg Naumann vom 06. 11. 1888, KSB 8, Nr. 1139, S. 464, Z. 15–19 schrieb N.: „So habe ich eine extrem schwere Aufgabe – nämlich mich selber, meine Bücher, meine Ansichten, bruchstückweise, so weit es dazu erfordert war, mein Leben zu erzählen – zwischen dem 15. Okt. und 4. November gelöst.“ Nach dieser brieflichen

Äußerung ist in EH die Lebenserzählung der Darstellung der „Bücher“, der „Ansichten“ und des „selber“ untergeordnet. Das eigentlich autobiographische Element steht nur in funktionalem Bezug zur Exposition des Werkes, seiner Hauptgedanken und des Charakters seines Erzeugers. Tatsächlich bietet die Schrift in der Fassung letzter Hand auch keinen chronologischen Abriss von N.s Lebensgeschichte, sondern setzt bei der Erörterung diverser Fragen („Warum ich so weise bin“, „Warum ich so klug bin“ etc.) biographische Informationen dort ein, wo sie zur Beantwortung dieser Fragen brauchbar erscheinen. Die autobiographischen Auskünfte haben, „bruchstückweise“ eingepasst, eine subsidiäre Funktion: Sie dienen der Beglaubigung, der Erhärtung oder der Illustration, werden aber nicht um ihrer selbst willen berichtet.

Aus diesen autobiographischen Auskünften wäre es für jemanden, der mit N.s Biographie nicht vertraut ist, kaum möglich, ein zusammenhängendes Bild seines Lebensverlaufes zu gewinnen. Es scheint so, als verlange EH, dass man, um die „bruchstückweise“ berichteten lebensgeschichtlichen Einzelheiten einordnen zu können, noch eine – natürlich damals noch gar nicht vorhandene – N.-Biographie von anderer Hand lese. Die Fragmentarität der autobiographischen Auskünfte zeigt vor allem an, dass es auf die Lebensgeschichte als chronologischem Ablauf gar nicht ankommt, sondern nur auf lebensgeschichtliche Einzelheiten oder bestimmte Eigentümlichkeiten der Person F. N., wenn diese die Leistungsfähigkeit von N.s Denken und die Bedeutung seines Umwertungsunternehmens herauszuheben helfen. Die Information hat Beglaubigungsfunktion: Ein spezifisches Denken bewährt sich im Leben des Denkenden und dieses die *décadence*-Bedrohung überwindende Leben muss *vice versa* ein antidekadentes, damit antichristliches und immoralistisches Denken hervorbringen. EH propagiert kein einfaches Kausalverhältnis zwischen Denken und Leben, etwa dergestalt, dass das Denken einfach das Leben zu gestalten vermag, oder das Leben ein spezifisches Denken notwendig hervorbringen muss; vielmehr illustriert das Werk auf vielfältige Weise die Wechselbeziehung zwischen Denken und Leben. Lebensgeschichtliches wird in EH mitgeteilt, insofern es zur Genealogie von N.s Denken beiträgt (Stegmaier 2008, 65), aber auch Denkbewegungen (etwa bei der in EH zentralen Kommentierung der eigenen Werke in chronologischer Abfolge) werden zur Genealogie von N.s Leben exemplarisch und partiell herangezogen, namentlich dort, wo die Überwindung der *décadence* das bestimmende Thema ist.

Schon vor EH kreisten N.s autogenealogische Überlegungen um die Entstehungsbedingungen seiner Werke. Charakteristisch hierfür sind die Vorreden, mit denen N. 1886 und 1887 die Neuausgaben der *Geburt der Tragödie*, von *Menschliches*, *Allzumenschliches*, *Morgenröthe* und *Fröhlicher Wissenschaft* versah. Sie geben eine bestimmte Lesart dieser Schriften vor, nämlich diejenige,

N.s Gesamtwerk als eine stimmige, folgerichtige Einheit zu betrachten. Zugleich ist die propagandistisch-protreptische Absicht dieser neuen Vorreden nicht zu verkennen: Sie sollen zu einer neuen Art des Philosophierens einladen (das sich von allem Hergebrachten radikal zu unterscheiden vorgibt) und zugleich plausibel machen, weshalb man die jeweils schon einige Jahre alten Bücher gegenwärtig immer noch (und erst recht) lesen solle. EH insgesamt erfüllt einen ähnlichen propagandistisch-protreptischen Zweck wie diese Vorreden (vgl. Brusotti in NH 135), und zwar im Blick auf N.s „Umwerthung aller Werthe“ (vgl. EH Vorwort, KSA 6, 257, 3–6). Im Unterschied zu diesen Vorreden ist EH nicht in erster Linie retrospektiv, sondern sowohl prospektiv als auch retrospektiv angelegt: Prospektiv auf die angekündigte „Umwerthung aller Werthe“, retrospektiv auf den bisherigen Verlauf seines Denkens. Diese prospektiv-retrospektive Doppelbetrachtung betrifft nicht nur N.s eigenes Herkommen und seine Zukunft, sondern ebenso den Verlauf der Weltgeschichte als ganzer: EH hält Rückblick auf eine Verfallsgeschichte der Kultur und will den Ausblick auf eine verheißungsvolle Zukunft eröffnen, die von der Umwertung aller Werte bestimmt werden wird. Im exemplarischen Ich, das in EH spricht, verdichten sich nicht nur individuelle Vergangenheit und Zukunft zu einer dionysischen Gegenwart, sondern die Weltgeschichte insgesamt soll in diesem Ich, das sich nach Ausweis des letzten Kapitels für ein „Schicksal“ hält, gewissermaßen ihr Nadelöhr finden.

EH lässt sich als „Protokoll einer umfassenden Selbstermächtigung“ (Görner 2008, 119) lesen. Man hat wiederholt auf das schreiende Missverhältnis zwischen der in EH behaupteten, welthistorisch singulären Bedeutung N.s, seinem geradezu messianischen Selbstbewusstsein („Ich bin ein froher Botschafter, wie es keinen gab“ — EH Warum ich ein Schicksal bin 1, KSA 6, 366, 5f.) sowie der fast völligen Resonanzlosigkeit seines Werkes zu Lebzeiten hingewiesen. Die Selbstapothese in EH bis hin zur Identifikation mit Dionysos hat man häufig als Vorboten, wenn nicht als Anzeichen des Wahnsinns interpretiert (zur Diskussion bes. Langer 2005, 96–100). Und doch ist nicht zu bezweifeln, dass N. posthum in eine weltmentalitätsgeschichtliche Schlüsselstellung hineingewachsen ist. Er hat sich durchaus als Schicksal der Moderne erwiesen. „Mit Alledem bin ich nothwendig auch der Mensch des Verhängnisses. Denn wenn die Wahrheit mit der Lüge von Jahrtausenden in Kampf tritt, werden wir Erschütterungen haben, einen Krampf von Erdbeben, eine Versetzung von Berg und Thal, wie dergleichen nie geträumt worden ist. Der Begriff Politik ist dann gänzlich in einen Geisterkrieg aufgegangen, alle Machtgebilde der alten Gesellschaft sind in die Luft gesprengt — sie ruhen allesamt auf der Lüge: es wird Kriege geben, wie es noch keine auf Erden gegeben hat. Erst von mir an giebt es auf Erden grosse Politik.“ (EH Warum ich ein Schicksal

bin 1, KSA 6, 366, 8–17) Trotz solcher Exaltationen hat man den Stil von EH durch Lebendigkeit, Sinnlichkeit, Klarheit, Sachlichkeit und Sprachbewusstheit charakterisiert gefunden (Gauger 1984, 339–344).

Von Mai 1888 an war N.s Leben von rastloser Schaffenskraft geprägt (zum Biographischen vgl. NK ÜK AC 1). Es entstanden *Der Fall Wagner*, *Götzen-Dämmerung*, *Der Antichrist*, *Ecce homo*, *Nietzsche contra Wagner* und die *Dionysos-Dithyramben*. Eine Keimzelle des späteren Werkes EH steht im Heft W II 9, 130–106 (von hinten nach vorne beschrieben) und stammt aus der Zeit der Korrektur an der *Götzen-Dämmerung* in Turin (zur Textkonstitution von EH im einzelnen KSA 14, 454–470, gerafft bei Hödl 2009, 503–508). In der KSA findet sich dieser Text, aus dem N. später Elemente sowohl in GD Was ich den Alten verdanke 2–5 als auch in EH Warum ich so weise bin übernahm, unter NL 1888, KSA 13, 24[1], 615–632. Dieser Text trägt bereits den Obertitel „**Ecce homo**“, der Untertitel lautete jedoch noch bescheidener: „Oder: / warum ich Einiges mehr weiss“ (615, 1–3). Ob N. tatsächlich beabsichtigte, diese auf Mitte Oktober 1888 zu datierende EH-Urfassung insgesamt dem Textcorpus der *Götzen-Dämmerung* einzuverleiben, wie es schließlich teilweise mit dem daraus erwachsenen Kapitel GD Was ich den Alten verdanke geschah, ist nicht ganz klar, auch wenn Montinari 1984, 72 resolut meint: „*Ecce homo* war zunächst als Anhang der *Götzen-Dämmerung* gedacht worden“. Im selben Nachlass-Kontext finden sich einige Titellentwürfe, die deutlich machen, dass die thematische Ausrichtung des entstehenden Textes in verschiedene Richtung zeigt: „Fridericus Nietzsche / de vita sua. / Ins Deutsche übersetzt“ (NL 1888, KSA 13, 24[4], 633) klingt nach einem konventionellen Autobiographie-Titel und soll durch das Latein offensichtlich die „sehr ernsthafte Ambition nach römischem Stil“ (GD Was ich den Alten verdanke 1, KSA 6, 154, 20) unterstreichen. Auf kritische Selbstbewertung zielt „Der Spiegel / Versuch / einer Selbstabschätzung“ (NL 1888, KSA 13, 24[5], 633; das Spiegelmotiv wird schon in N.s Autobiographie von 1858 benutzt, vgl. Hödl 2009, 166), während „Vademe cum. / Von der Vernunft meines Lebens“ (NL 1888, KSA 13, 24[8], 634) eher ein Handbuch der Selbstanspornung erwarten lässt. „Ecce homo / Aufzeichnungen / eines Vielfachen“ (NL 1888, KSA 13, 24[3], 632) eröffnet schließlich den Horizont auf eine Vielfalt von Selbstdeutungsmöglichkeiten, die der Vielfalt des Werkes und der Persönlichkeit N.s entsprechen dürfte. Diese Vielfachheit ist freilich der später in EH artikulierten Intention, ein die Rezeption der „Umwertung aller Werthe“ vorbereitendes und steuerndes Werk zu sein, nicht unbedingt dienlich, weil Vielfachheit sich der Vereinheitlichung hin auf eine einzige Wirkungsabsicht verweigert. Jedoch gibt der EH-Text letzter Hand durchaus noch das Bild eines Vielfachen und gehorcht einer linearen Wirkungsabsicht damit nur bedingt (zu den EH-Titellentwürfen, von denen es noch weitere gibt, siehe im einzelnen Hödl 2009, 508–524 sowie NK 255, 1).

Hahn / Montinari 1985, 30 datieren einige weitere autobiographische Notizen, die in der überlieferten letzten EH-Fassung keinen Platz fanden, ebenfalls auf Mitte Oktober 1888. Es sind dies die Aufzeichnungen in N VII 4, die sich in NL 1888, KSA 13, 21[1]-[8], 579–582 (KGW IX 3, N VII 4, 1, 11–13–2, 2 u. 4, 5–12–6 u. 31–32, 6–16–33, 6–16–34, 2–12–35, 6–14 u. 37, 2–8, 15–18, 58–60) finden und namentlich um die Neidgetriebenheit der Antisemiten kreisen, sowie die Aufzeichnungen NL 1888, KSA 13, 22[26]-[29], 595–597 zur Bescheidenheit, zur eigenen öffentlichen Nichtbeachtung sowie zum Gefühl der Distanz. Eine erste Version des in EH schließlich zwischen Inhaltsverzeichnis und dem ersten Kapitel Warum ich so weise bin geschobenen Textes notierte N. zu dieser Zeit wohl in NL 1888, KSA 13, 23[14], 613 f.; nach Hahn / Montinari 1985, 35 gehören auch NL 1888, KSA 13, 24[6] u. [7], 633 f. zur Klugheit (des Instinkts) in die zweite Oktoberhälfte. Bei Hahn / Montinari 1985, 36 f. wird N.s Entscheidung, die Passagen zu den „Alten“ in GD zu integrieren (zu der mittlerweile die Abschnitte über Goethe sowie über die französische Literatur hinzugekommen waren, vgl. auch NL 1888, KSA 13, 24[10], 634 f.), ebenfalls auf Mitte Oktober datiert. Am 24. Oktober 1888 wurden N. aus Leipzig die Druckfahnen des GD-Kapitels Was ich den Alten verdanke zugeschickt. Der Titel der jetzt davon abgetrennten, autogenealogischen Schrift stand spätestens am 30. Oktober 1888 fest, als N. an Köselitz schrieb: „Das Wetter ist so herrlich, daß es gar kein Kunststück ist, etwas gut zu machen. An meinem Geburtstag habe ich wieder Etwas angefangen, das zu gerathen scheint und bereits bedeutend avancirt ist. Es heißt **Ecce homo**. Oder Wie man wird, was man ist. Es handelt, mit einer großen Verwegenheit, von mir und meinen Schriften: ich habe nicht nur damit mich vorstellen wollen vor dem ganz unheimlich solitären Akt der Umwerthung, — ich möchte gern einmal eine Probe machen, was ich bei den deutschen Begriffen von Preßfreiheit eigentlich risquieren kann.“ (KSB 8, Nr. 1137, S. 462, Z. 70–79).

Zwischen dem 15. Oktober und Anfang November 1888 war eine weitere Fassung dieses autogenealogischen Textes entstanden. An seinen Verleger Naumann schrieb N. am 06. 11. 1888 in dem schon zitierten Brief: „wundern Sie sich jetzt über Nichts mehr bei mir! Zum Beispiel, daß wir, sobald die Götzen-Dämmerung in jedem Sinne erledigt ist, sofort einen neuen Druck beginnen müssen. Ich habe mich vollkommen davon überzeugt, noch eine Schrift nöthig zu haben, eine im höchsten Grade vorbereitende Schrift, um nach Jahresfrist ungefähr mit dem ersten Buche der Umwerthung hervortreten zu können. Es muß eine wirkliche Spannung geschaffen sein — im andern Falle geht es wie beim Zarathustra. Nun war ich die letzten Wochen auf das Allerglücklichste inspirirt, Dank einem unvergleichlichen Wohlbefinden, das einzig in meinem Leben dasteht, Dank insgleichen einem wunderbaren Herbst und

dem delikatesten Entgegenkommen, das ich in Turin gefunden habe. So habe ich eine extrem schwere Aufgabe — nämlich mich selber, meine Bücher, meine Ansichten, bruchstücksweise, so weit es dazu erfordert war, mein Leben zu erzählen — zwischen dem 15. Okt. und 4. November gelöst. Ich glaube, das wird gehört werden, vielleicht zu sehr... Und dann wäre Alles in Ordnung.“ (KSB 8, Nr. 1139, S. 463 f., Z. 3–20) Diese sogenannte Oktober-Fassung von EH ist nicht als eigenständiges Manuskript überliefert. Jedoch lässt sie sich anhand des letzten, 1985 von Hahn und Montinari faksimiliert edierten EH-Manuskriptes rekonstruieren, und zwar anhand der dort veränderten Abschnittnummern, die das ursprüngliche und das spätere Arrangement der Texte anzeigen. Denn N. hat dort einige ursprüngliche Abschnittnummern durch neue ersetzt, ohne den jeweiligen Text als solchen grundlegend zu revidieren. Diese Abschnitte mit den veränderten Nummern gehören ebenso zur Oktober-Fassung wie entsprechend nummerierte Texte, die im Nachlass überliefert sind, da sie von N. schließlich aus dem EH-Manuskript entfernt wurden. Die Niederschrift der Oktober-Fassung scheint N. nach 24 Abschnitten abgebrochen zu haben. Im EH-Manuskript letzter Hand fehlen die Abschnitte 12 (vgl. den in NK ÜK EH Warum ich so klug bin 5 bzw. in KSA 14, 477 mitgeteilten Text) sowie Teile aus 20 bis 24 in der Oktober-Fassung (vgl. den in NK ÜK EH MA bzw. in KSA 14, 489–492 mitgeteilten Abschnitt 20 der Oktober-Fassung; in NK 329, 4–11 den Anfang von Abschnitt 21; in NK ÜK EH Warum ich ein Schicksal bin 6–8 bzw. KSA 14, 510–512 die Abschnitte 22 und 23 sowie in NK ÜK EH Za 1 bzw. KSA 14, 495 Abschnitt 24; alle fünf Abschnitte in Folge bei Hahn / Montinari 1985, 41–50), während der Abschnitt 15 in umgearbeiteter Form später EH Warum ich so gute Bücher schreibe 1 bildet (vgl. zum Text NK ÜK EH Warum ich so gute Bücher schreibe 1). Abschnitt 1 der Oktober-Fassung wurde in der letzten Fassung von EH zum Zwischentext „An diesem vollkommenen Tage“ (KSA 6, 263). Aus den Abschnitten 2 bis 8 der Oktober-Fassung wurde EH Warum ich so weise bin 1–7; aus den Abschnitten 9 bis 11 sowie 13 und 14 wurde EH Warum ich so klug bin 1–3, 8 und 9; aus dem Abschnitt 16 wurde EH GT 1; aus den Abschnitten 17 bis 19 wurde EH UB 1–3.

In einem nächsten Arbeitsschritt fertigte N. aus den letzten drei Abschnitten der Oktober-Fassung ein Vorwort von sieben Abschnitten sowie vier Kapitel über *Jenseits von Gut und Böse*, *Genealogie der Moral*, *Fall Wagner* und *Götzen-Dämmerung* an. Diese sogenannte Zwischenstufe wurde sodann mit der Oktober-Fassung amalgamiert, so dass die Grundstruktur des späteren Druckmanuskriptes entstand. N. scheint dieses Druckmanuskript vor dem 15. November 1888 an Naumann geschickt zu haben, jedenfalls heißt es in dessen Brief vom 15. 11. 1888: „Muthmaßlicher Umfang des Werkes ist 7 bis 8 Bogen und werde ich nach Rückempfang mit dem Satz beginnen.“ (KGB III 6, Nr. 604, S. 350)

Das Druckmanuskript umfasst ein Vorwort, ein Vorspiel („An diesem vollkommenen Tage“), die Kapitel „Warum ich so weise bin“, „Warum ich so klug bin“, „Warum ich so gute Schriften schreibe“ (später: „Warum ich so gute Bücher schreibe“), die Retraktation von N.s Werken angefangen mit der *Geburt der Tragödie* bis zu *Götzen-Dämmerung* und *Fall Wagner* sowie das Kapitel „Warum ich ein Schicksal bin“. Letzteres entstand aus den Abschnitten 4 bis 7 des Vorworts zur Zwischenstufe.

Nun ist es im Textkorpus nicht bei dieser Fassung geblieben; vielmehr überarbeitete N. das Druckmanuskript in drei Arbeitsphasen: *erstens* Mitte / Ende November 1888, als er aus Turin der Druckerei Änderungen zukommen ließ; *zweitens* vom 1. bis 6. Dezember 1888, als N. das von ihm aus der Druckerei zurückverlangte Druckmanuskript eigenhändig revidierte, sowie *drittens* 6. Dezember 1888 bis 2. Januar 1889, als N. weitere Änderungen vornahm. Eine Übersicht über die Veränderungen geben die Tabellen in Hahn / Montinari 1985, 54–57 und KSA 14, 465–467; die Textveränderungen als solche werden im Stellenkommentar dokumentiert.

In der zweiten Überarbeitungsphase, die am 6. Dezember 1888 mit der Rücksendung des revidierten Druckmanuskripts an Naumann abgeschlossen war, sind einige Kapitel um neue Abschnitte ergänzt worden – insbesondere EH Za wurde umgearbeitet –, und es kamen zwei neue Kapitel hinzu, nämlich eine „Kriegserklärung“ sowie „Der Hammer redet“ (Hahn / Montinari 1985, 60). N.s Vorsatz, EH in dieser Gestalt in den Druck zu geben, wurde freilich nicht verwirklicht: Stattdessen teilte er seinem Verleger noch weitere Ergänzungs- und Änderungswünsche mit, namentlich zu EH Warum ich so klug bin sowie zu EH Warum ich so gute Bücher schreibe, zu EH MA und EH Za 5. Besonders relevant ist der neue Abschnitt EH Warum ich so weise bin 3, den N. am 29. Dezember 1888 dem Verleger schickte, und der erst 1969 von Montinari in einer Abschrift von Heinrich Köselitz wiederentdeckt worden ist (KSA 6, 267, 30–269, 7, dazu im einzelnen NK ÜK EH Warum ich so weise bin 3).

Anfang 1889 nahm Köselitz das bei Naumann liegende, revidierte EH-Druckmanuskript unter seine Obhut, fertigte eine Abschrift an und leitete sie Overbeck am 27. 02. 1889 mit der Bemerkung zu: „Nun wollte ich, dass Sie, verehrter Herr Professor, die Schrift erst aus meiner Copie kennen lernten, also *ohne* die Stellen, welche selbst mir den Eindruck zu grosser Selbstberauschung oder gar zu weit gehender Verachtung und Ungerechtigkeit machen, – damit Sie also zunächst *den* Eindruck bekämen, den ich mir nicht genau vergegenwärtigen könnte, da ich mir das Ausgefallene zu leicht mitdenke.“ (Overbeck / Köselitz 1998, 241) Nach Montinaris Beobachtung ist Köselitz’ Kopie (von geringfügigen Differenzen abgesehen) mit N.s überliefertem, von ihm revidierten Druckmanuskript textlich kongruent. Daraus folgert er, man müsse anneh-

men, „daß weitere Textpassagen, vermutlich von Nietzsche in Gestalt von Einzelblätter der Druckerei zugestellt, damals noch vorhanden waren, von Gast jedoch bei seiner Abschrift bewußt ausgelassen wurden“ (Hahn / Montinari 1985, 66). Zugleich schließt Montinari aus, dass Köselitz selbst eigenmächtig von N. hinterlassene Manuskripte vernichtet habe.

Hingegen dürften Franziska und Elisabeth Förster-N. so verfahren sein, als ihnen von Köselitz das ganze Druckmanuskript übergeben wurde. Die Vernichtung einschlägiger Dokumente räumt Elisabeth Förster-N. in ihrer N.-Biographie freimütig ein: „In jener Zeit [sc. Anfang Januar 1889] beschrieb er auch einige Blätter mit seltsamen Phantasien, in denen sich die Sage des Dionysos-Zagreus mit der Leidensgeschichte der Evangelien und den ihm nächststehenden Persönlichkeiten der Gegenwart vermischten: der von seinen Feinden zerrissene Gott wandelt neu erstanden an den Ufern des Po und sieht nun Alles, was er jemals geliebt hat, seine Ideale, die Ideale der Gegenwart überhaupt, weit unter sich. Seine Freunde und Nächsten sind ihm zu Feinden geworden, die ihn zerrissen haben. Diese Blätter wenden sich gegen Richard Wagner, Schopenhauer, Bismarck, seine nächsten Freunde: Professor Overbeck, Peter Gast, Frau Cosima, meinen Mann, meine Mutter und mich. Während dieser Zeit unterzeichnete er alle Briefe mit ‚Dionysos‘ oder ‚Der Gekreuzigte‘. Auch in diesen Aufzeichnungen sind noch Stellen von hinreißender Schönheit, aber im Ganzen charakterisiren sie sich als krankhafter Fieberwahn. In den ersten Jahren nach meines Bruders Erkrankung, als wir noch die falsche Hoffnung hegten, daß er wieder gesund werden könnte, sind diese Blätter zum größten Theil vernichtet worden. Es würde das liebevolle Herz und den guten Geschmack meines Bruders auf das Tiefste verletzt haben, wenn ihm solche Niederschriften späterhin zu Gesicht gekommen wären.“ (Förster 1904, 921) Was dabei genau dem familiären Zensurwillen zum Opfer fiel, ist heute nicht mehr zu sagen. Es ist festzuhalten, dass der oben erwähnte Zettel mit der letzten (?) Fassung von EH Warum ich so weise bin 3 noch nicht Bestandteil des zunächst von Köselitz verwahrten EH-Druckmanuskripts war, sondern ihm erst später von Naumann ausgehändigt wurde, und dass Köselitz das Original dieseszettels erst der Familie übergab, nachdem er sich eine eigene Abschrift angefertigt hatte (vgl. dazu NK ÜK EH Warum ich so weise bin 3). Das Original wurde von der Familie vernichtet, während die Abschrift schließlich im Nachlass Köselitz auftauchte. Auf diesem Zettel findet sich etwa auch ein wichtiger Hinweis für den Drucker (vgl. NK 263, 6–8).

Die letzte Überarbeitungsphase von EH bestand nicht mehr in einer Druckmanuskript-Überarbeitung, sondern in der direkten Übersendung einzelner Änderungsanweisungen auf jeweils einzelnen Blättern an den Verleger. Am 29. 12. 1888 schrieb N. an Naumann: „Ein Rest von Ms, lauter extrem wesentli-

che Sachen, darunter das Gedicht, mit dem *Ecce homo* schließen soll, ein non plus ultra von Höhe und Erfindung — ist heute eingeschrieben an Sie abgegangen.“ (KSB 8, Nr. 1220, S. 558, Z. 14–17) Am 02. 01. 1889 revidierte N. seine Entscheidung gegenüber Naumann: „Die Ereignisse haben die kleine Schrift Nietzsche contra W. vollständig überholt: senden Sie mir umgehend das Gedicht, das den Schluß macht, ebenso wie das letztgesandte Gedicht ‚Ruhm und Ewigkeit‘. Vorwärts mit *Ecce!*“ (KSB 8, Nr. 1237, S. 571, Z. 2–5) „Ruhm und Ewigkeit“ ist das Gedicht, das N. am 29. 12. 1888 für den Schluss von EH vorsah, wohingegen „Von der Armut(h) des Reichsten“ zunächst das Ende von NW gebildet hatte. N. wollte diese Gedichte nun offensichtlich DD einverleiben. Größere Schwierigkeiten bei der Rekonstruktion bereiten die anderen „extrem wesentlichen Sachen“ der Sendung an Naumann vom 29. 12. 1888: „Der Abschnitt Kriegserklärung fehlt [so statt: fällt] weg — Ebenso der Hammer redet“ (KSA 14, 469). Die „Kriegserklärung“ und „Der Hammer redet“ bildeten seit der Revision von Anfang Dezember das Ende von EH. Die „Kriegserklärung“ ist nicht mehr erhalten und scheint um das Thema der „Großen Politik“ gekreist zu sein.

Ende Dezember 1889 schickte N. an Jean Bourdeau das Manuskript einer Proklamation gegen das Haus Hohenzollern, die er im *Journal des Débats* publizieren lassen wollte. Über dieses „Promemoria“ heißt es im Brief an Overbeck vom 26. 12. 1888: „Ich selber arbeite eben an einem Promemoria für die europäischen Höfe zum Zwecke einer antideutschen Liga. Ich will das ‚Reich‘ in ein eisernes Hemd einschnüren und zu einem Verzweiflungs-Krieg provocieren.“ (KSB 8, Nr. 1212, S. 551, Z. 8–11) Noch steiler wird es im Brief an Köselitz vom 30. 12. 1888: „Dann schrieb ich, in einem heroisch-aristophanischen Übermuth eine Proklamation an die europäischen Höfe zu einer Vernichtung des Hauses Hohenzollern, dieser scharlachnen Idioten und Verbrecher-Rasse seit mehr als 100 Jahren verfügte dabei über den Thron von Frankreich auch über Elsass, indem ich Victor Buonaparte, den Bruder unsrer Laetitia zum Kaiser machte und meinen ausgezeichneten Ms. Bourdeau, Chef-Redakteur des Journal de Débats und der Revue des deux Mondes zum ambassadeur an meinem Hofe ernannte“ (KSB 8, Nr. 1227, S. 565 f., Z. 22–30). Fraglicher Bourdeau, der übrigens keineswegs Chefredakteur der beiden Periodika war, für die er schrieb, ließ N. am 04. 01. 1889 auf die Zusendung der Proklamation hin wissen: „J’ai reçu également votre manuscrit de Turin, qui témoigne de vos sentiments anti-prussiens, et qui ne peuvent que resserrer les liens de sympathie entre un auteur tel que vous et un lecteur français. Il ne me semble pas de nature à pouvoir être publié.“ (KGB III 6, Nr. 649, S. 418 f., vgl. die Erläuterung KGB III 7/3, 2, S. 834 f. „Ich habe gleichfalls Ihr Manuskript aus Turin erhalten, das Ihre antipreußischen Gefühle bezeugt, die nur die Bindungen von Sympa-

thie verstärken können zwischen einem Autor wie Ihnen und einem französischen Leser. Es scheint mir aber nicht derart zu sein, dass es publiziert werden könnte.“) Dieses „Promemoria“ ist nicht erhalten, jedoch zeigen die Notate in NL 1888, KSA 13, 25[13]-[16] u. [18], 643–646 die thematische Richtung an. Die gleichfalls verschollene „Kriegserklärung“ von Anfang Dezember 1888 dürfte von der Tendenz her eher dem Notat NL 1888, KSA 13, 25[1], 637 f. entsprochen haben. N. wollte Ende Dezember die „Kriegserklärung“ für EH noch mit einer „Letzten Erwägung“ ergänzen, zu der es bereits Vorarbeiten in NL 1888, KSA 13, 25[14] u. [19], 644 u. 646 gab. Die „Letzte Erwägung“ sollte gemäß einem Hinweis N.s für den Drucker nach der „Kriegserklärung“ und vor einem „leere[n] Blatt, auf dem nur die Worte stehn: Ruhm und Ewigkeit“ (KSA 14, 469) zu stehen kommen, jedoch verblieb der entsprechende Zettel in Turin. Am 29. Dezember sollte dann – da wohl durch die „Proklamation“ überholt – die „Kriegserklärung“ mitsamt „Der Hammer redet“ ganz entfallen, am 2. Januar überdies das Schlussgedicht „Ruhm und Ewigkeit“. Was den Text „Der Hammer redet“ aus Za III Von alten und neuen Tafeln angeht, so ist dieser – im Unterschied zu den anderen am 29. Dezember ersetzten Texten – zumindest im EH-Manuskriptbestand erhalten, freilich nicht zu verwechseln mit dem Text gleichen Titels am Ende der *Götzen-Dämmerung*, aber auch nicht mit dem *Gesetz wider das Christenthum* (zur Textgeschichte siehe NK ÜK AC GWC sowie KSA 14, 453 f. u. 469). Es ist klar, dass auch „Der Hammer redet“ schließlich aus EH hätte entfernt werden sollen. Der Stand von N.s Text(um)gestaltungswillen am 2. Januar 1889 dürfte in der Edition von Giorgio Colli und Mazzino Montinari dokumentiert sein. „Aus all dem folgt, dass der von Montinari rekonstruierte Text von EH derjenige ist, der – im Unterschied zu allen früheren Ausgaben dieses Textes – am ehesten N.s Intentionen unmittelbar vor seinem Zusammenbruch in Turin entspricht. Es handelt sich dabei aber nicht nur um eine Schrift *aus dem Nachlass*, sondern auch um eine Schrift in einer *vorläufigen Gestalt*.“ (Hödl 2009, 508).

Nach N.s geistigem Zusammenbruch sah Heinrich Köselitz in Absprache mit Franz Overbeck die Druckmanuskripte und Druckfahnen der bei Naumann liegenden, noch unpubliziert gebliebenen Werke *Nietzsche contra Wagner* und EH durch. Die bereits fertig gedruckte *Götzen-Dämmerung* sollte nun an den Handel ausgeliefert werden. Von EH fertigte Köselitz eine Abschrift an, die gemäß dem oben zitierten Brief an Overbeck vom 27. 02. 1889 jene Stellen ausließ, die nach Köselitz' Meinung schon vom Wahnsinn zeugten. Da die Edition, die 1908 veranstaltet wurde, weitgehend Köselitz' Abschrift entspricht, ist, wie ausgeführt, davon auszugehen, dass anstößige Passagen von Franziska N. und / oder Elisabeth Förster-N. vernichtet worden sind. Während die anderen von N. nicht selbst veröffentlichten Schriften des letzten Schaffensjahres *Göt-*

zen-Dämmerung, *Nietzsche contra Wagner*, *Dionysos-Dithyramben* und schließlich *Der Antichrist* bis 1895 allesamt gedruckt vorlagen, ließ sich Elisabeth Förster-N. mit EH fast 20 Jahre Zeit. Sie benutzte das Werk als Steinbruch für ihre eigenen Publikationen über den Bruder – insbesondere für die umfangreiche Biographie (Schaberg 2002, 256 u. die Zusammenstellung in Kr IV, cxi; auch anderweitig wurde Material aus EH benutzt, vgl. Kr I, 194; zum Umfeld siehe Emmelius 2012). Diese Publikationen erhielten durch die ansonsten uneditierten N.-Originalpassagen ihre Weihe und Beglaubigung.

Als sich Förster-N. dann doch zu einer Drucklegung von EH durchrang, sollte damit auch ein finanzieller Ertrag verbunden sein: Die erste Auflage der vom Leipziger Philosophieprofessor Raoul Richter (1871–1912) besorgten, mit einem Nachwort versehenen Ausgabe von EH, die 1908 in der Ausstattung des berühmten belgischen Künstlers Henry van de Velde (1863–1957) im Insel-Verlag Leipzig erschien, belief sich auf 1100 Exemplare auf normalem Papier und auf 150 Exemplare auf Japanpapier. Der Preis der normalen Ausgabe betrug bereits 20 Reichsmark, das der Vorzugsausgabe 50 Reichsmark – kein Wunder, dass diese erste EH-Ausgabe als „Bankiersausgabe“ bezeichnet wurde (Schaberg 2002, 256). EH war „schon vor dem Erscheinen durch Vorausbestellung vergriffen“ (Kr II, 389). Als Grund für die späte Veröffentlichung gibt Otto Weiss im Herausgeber-Vorwort zur Edition innerhalb der sogenannten Großoktav-Ausgabe von N.s Werken an, man habe sich an die „Motive, welche Overbeck den Verwandten des Philosophen für seine Handlungsweise angegeben hatte“, „zunächst“ gebunden gefühlt (EH-Erstaussgabe, Leipzig 1908, 145 und GoA 15, Leipzig 1922, XXIV). Overbeck hatte in einem Brief am 08. 03. 1889 den Verleger Naumann unterrichtet, er sei mit Köselitz „übereingekommen, jetzt vom Druck von *Ecce homo* abzusehen“ (ebd.). Dass der Verzögerung der Drucklegung seitens der Schwester andere Motive zugrunde lagen, darf man nach dem oben Gesagten annehmen. Erst die Ausgabe von Giorgio Colli und Mazzino Montinari bietet auf Grundlage des überlieferten Bestandes eine philologisch zuverlässige Textbasis – freilich ohne die vernichteten Passagen.

2 N.s werkspezifische Äußerungen

N.s Briefe erhellen die kurze, aber komplizierte Entstehungsgeschichte von EH. Einschlägige Passagen wurden bereits in NK ÜK EH 1 zitiert. Im Laufe der Entstehung hat N. das neue Projekt bewertet und kommentiert. Schon das erste Auftauchen von EH in der Korrespondenz, nämlich im Brief an Köselitz vom 30. 10 1888, sieht in dem Werk eine Provokation der Zensur: „Mit diesem ‚*Ecce homo*‘ möchte ich die Frage zu einem derartigen Ernste, auch Neugierde stei-

gern, daß die landläufigen und im Grunde vernünftigen Begriffe über das Erlaubte hier einmal einen Ausnahmefall zuließen. Übrigens rede ich von mir selber mit aller möglichen psychologischen ‚Schläue‘ und Heiterkeit, — ich möchte durchaus nicht als Prophet, Unthier und Moral-Scheusal vor die Menschen hintreten. Auch in diesem Sinne könnte dies Buch gut thun: es verhütet vielleicht, daß ich mit meinem Gegensatz verwechselt werde.“ (KSB 8, Nr. 1137, S. 462, Z. 81–90) Eine „Probe“ (S. 462, Z. 77) wolle er mit EH machen, heißt es in diesem Brief weiter (vgl. NK ÜK EH 1), und zwar vor der „Umwerthung“, wie weit er gehen könne in der Herausforderung von Zensur und Obrigkeit. Das Präparatorische von EH wird etwa gegenüber Naumann am 06. 11. 1888 betont (KSB 8, Nr. 1139, S. 463).

Hingegen handelt es sich bei dem gerne zitierten Brief an Elisabeth Förster-N. von „ungefähr Mitte Oktober 1888“, bei dem wir es mit dem „ersten brieflichen Zeugnis“ zu EH zu tun haben sollen (so z. B. in Raoul Richters Nachwort zur EH-Erstaussgabe, Leipzig 1908, 134 und GoA 15, Leipzig 1922, X), schlicht um eine Fälschung aus der Werkstatt der Schwester. Dort ist u. a. zu lesen: „Ich schreibe in diesem goldenen Herbst, dem schönsten, den ich je erlebt habe, einen Rückblick auf mein Leben, nur für mich selbst. Niemand soll es lesen mit Ausnahme eines gewissen guten Lama’s, wenn es über’s Meer kommt, den Bruder zu besuchen. Es ist nichts für deutsches Hornvieh, dessen Cultur im lieben Vaterland so erstaunlich zunimmt. Ich will das Manuskript vergraben und verstecken, es mag verschimmeln und wenn wir allesammt schimmeln, mag es seine Auferstehung feiern.“ (KGB III 7/3, 1, S. 41 f.) Entgegen der Suggestion dieser Brieffälschung war EH von Anfang an nicht für den (familiären) Privatgebrauch, sondern für eine große Öffentlichkeit bestimmt. N. erweist sich in den brieflichen Zeugnissen als ausgesprochen auskunftsfreudig, was die Entstehung und den Charakter von EH angeht, wobei der Stolz auf das Werk und auf sich selbst immer stärker hervortritt: „Mein ‚**Ecce homo**. Wie man wird, was man ist‘ sprang innerhalb des 15. Oktobers, meines allergnädigsten Geburtstags und -Herrn, und dem 4. November mit einer antiken Selbstherrlichkeit und guten Laune hervor, daß es mir zu wohlgerathen scheint, um einen Spaaß dazu machen zu dürfen. Die letzten Partien sind übrigens bereits in einer Tonweise gesetzt, die den Meistersingern abhanden gekommen sein muß, ‚die Weise des Weltregierenden‘... Das Schlußcapitel hat die unerquickliche Überschrift: Warum ich ein Schicksal bin. Daß dies nämlich der Fall ist, wird so stark bewiesen, daß man am Schluß vor mir als ‚Larve‘ und ‚fühlende Brust‘ sitzen bleibt...“ (N. an Köselitz, 13. 11. 1888, KSB 8, Nr. 1142, S. 467, Z. 24–35) Etwas weniger euphorisch als im Brief an den Jünger heißt es gleichentags an den Freund Overbeck: „Letzteres [sc. das Manuskript von EH], von absoluter Wichtigkeit, giebt einiges Psychologische und selbst

Biographische über mich und meine Litteratur: man wird mich mit Einem Male zu sehn bekommen.“ (KSB 8, Nr. 1143, S. 470, Z. 62–65) Meta von Salis ließ N. am 14. 11. 1888 wissen: „inzwischen hat sich ein sehr unglaubliches Stück Litteratur, das den Titel führt ,Ecce homo. Wie man wird, was man ist‘ — auch schon wieder mit Flügeln begabt und flattert, wenn mich nicht Alles täuscht, in der Richtung von Leipzig... Dieser homo bin ich nämlich selbst, eingerechnet das ecce; der Versuch, über mich ein wenig Licht und Schrecken zu verbreiten, scheint mir fast zu gut gelungen.“ (KSB 8, Nr. 1144, S. 471, Z. 9–15) Man sieht an den fast gleichzeitigen, aber sehr unterschiedlichen Aussagen, dass N. seine Verlautbarungen sehr bewusst auf den jeweiligen Adressaten abgestimmt hat: hochfahrend-selbstgefällig bei dem unkritischen Gefolgsmann Köselitz, zurückhaltend-nüchtern beim skeptischen Freund Overbeck, malerisch-selbstironisch bei der guten, aber doch distanzierten Bekannten von Salis. Der letzte Brief ist besonders aufschlussreich, weil er nicht nur den Willen betont, das Publikum über denjenigen aufzuklären, der dereinst mit der Umwertung aller Werte hervortreten wird, sondern auch die Absicht erkennen lässt, „Schrecken zu verbreiten“, das heißt, eine sich ankündigende Furchtbarkeit, nämlich die Umwertung, schon in das Bild, das N. von sich selbst zeichnet, hineinzunehmen. Es steht mit EH also keineswegs eine Autobiographie unter möglichst weitgehender Ausschaltung subjektiver Befangenheiten zu erwarten, sondern vielmehr eine Selbstdarstellung, in der dieses Selbst sich als Schreckensgestalt im Hinblick auf das bislang Gültige, nämlich die bisherige Moral präsentiert, kurzum: als Antichrist. EH verfolgt damit keineswegs in erster Linie einen dokumentarischen, sondern einen performativen Zweck, nämlich durch die Darstellung des Ichs als „Schicksal“ die Leserschaft für das Kommende, das Umwertungsbuch geneigt (oder gefügig) zu machen. Dieser Stilisierungsabsicht entsprechend wäre es auch verfehlt, wollte man N. wegen fehlender Objektivität der Darstellung Vorhaltungen machen, denn dann würde man seine spezifische Wirkungsintention verkennen, nicht nur „Licht“, sondern auch „Schrecken“ über sich zu verbreiten. Dieses Moment der pointierenden Zurüstung der Selbstdarstellung zum Zwecke der Umwertung, diese anekdotische Verkürzung ist wohl mit dafür verantwortlich, dass N. in seinem Brief an Brandes vom 20. 11. 1888 von Kynismus spricht (vgl. NK 302, 26–30, Niehues-Pröbsting 2005 u. Stingelin 2002, 91f.): „Ich habe jetzt mit einem Cynismus, der welthistorisch werden wird, mich selbst erzählt: das Buch heißt ,Ecce homo‘ und ist ein Attentat ohne die geringste Rücksicht auf den Gekreuzigten: es endet in Donnern und Wetterschlägen gegen Alles, was christlich oder christlich-infekt ist“ (KSB 8, Nr. 1151, S. 482, Z. 9–13). Ein anderer Aspekt dieses „Cynismus“ ist die schamlose Rücksichtslosigkeit, mit der EH alles zur Sprache bringt, was bislang als heilig und / oder als tabu gilt.

Entsprechend viel erhofft sich N. von der Publikation: „Sobald ‚Ecce homo‘ heraus ist, bin ich der erste Mensch, der jetzt lebt.“ (An Naumann, 26. 11. 1888, KSB 8, Nr. 1158, S. 490, Z. 19 f.).

N.s briefliche Äußerungen zu EH nehmen die Propaganda-Wirkung, die er sich von der Veröffentlichung erhofft, nicht nur vorweg, sondern sind selbst Propaganda für die Propaganda, angepasst an den jeweiligen Adressaten. Dem alten Schulfreund Paul Deussen, den er um ein Darlehen für den Rückkauf seiner Schriften aus den Händen des Verlegers Ernst Wilhelm Fritzsche anging, schrieb er am 26. November 1888: „Dies Buch handelt nur von mir, — ich trete zuletzt darin mit einer welthistorischen Mission auf. Es ist bereits im Druck. — Darin wird zum ersten Mal Licht über meinen Zarathustra gemacht, das erste Buch aller Jahrtausende, die Bibel der Zukunft, der höchste Ausbruch des menschlichen Genius, in dem das Schicksal der Menschheit einbegriffen ist.“ (KSB 8, Nr. 1159, S. 492, Z. 22–28) Während bislang *Also sprach Zarathustra* (Za) in den Briefen bei der Selbstverständigung über das Selbstverständigungsbuch EH keine Rolle spielte, rückt dieses Werk nun ins Zentrum — und zwar, weil N. den geplanten Rückkauf der Rechte und Restexemplare vom Verleger finanziert zu haben wünscht, denn was hätte es für einen Sinn, den Kommentar, nämlich EH, verfügbar zu haben, aber das Kommentierte, nämlich Za, nicht? Anfang Dezember entwarf N. bereits Begleitbriefe für die Übersendung von EH-Exemplaren, deren Druck und Auslieferung er unmittelbar bevorstehen sah. Der erste Briefentwurf an Kaiser Wilhelm II., KSB 8, Nr. 1171, S. 503 f. nimmt die Selbstbeschreibung als Schicksal in EH Warum ich ein Schicksal bin 1 fast wörtlich auf, um seiner Schrift die allerhöchste Aufmerksamkeit zu sichern (vgl. KSB 8, Nr. 1172, S. 504, Z. 3). Das Begleitschreiben an Bismarck charakterisiert EH als Feindschaftserklärung an den Adressaten. Unterschrieben ist es „Der Antichrist“ (KSB 8, Nr. 1173, S. 504, Z. 9). Zeitgleich schmiedete N. Übersetzungspläne: „Ecce homo soll in der That deutsch, französisch und englisch zugleich erscheinen“, ließ er am 08. 12. 1888 August Strindberg wissen (KSB 8, Nr. 1176, S. 508, Z. 27 f.). „Denn, unter uns, meinen ‚Ecce homo‘ zu übersetzen, bedarf es eines Dichters ersten Rangs; es ist im Ausdruck, im raffinement des Gefühls, tausend Meilen jenseits aller bloßen ‚Übersetzer‘“ (ebd., S. 508 f., Z. 37–40). Die Folgen werden dabei immer mitreflektiert: „Da es vollkommen unerhörte Dinge sagt und mitunter, in aller Unschuld, die Sprache eines Weltregierenden redet, so übertreffen wir durch Zahl der Auflagen selbst Nana... [...] Um mich gegen deutsche Brutalitäten (‚Confiscation‘ —) sicher zu stellen, werde ich die ersten Exemplare, vor der Publikation, dem Fürsten Bismarck und dem jungen Kaiser mit einer brieflichen Kriegserklärung übersenden: darauf dürfen Militärs nicht mit Polizei-Maßregeln antworten. — Ich bin ein Psychologe...“ (Ebd., S. 509,

Z. 43–58) Die Möglichkeit der Übersetzung verwandelt sich in N.s Briefen bald zur Wirklichkeit: EH „erscheint zugleich englisch, französisch und deutsch“, hieß es lapidar am 11. 12. 1888 an Deussen (KSB 8, Nr. 1186, S. 520, Z. 34 f.) – ohne dass doch auch nur ein einziger Übersetzer sicher feststand. Das gab N. am 16. 12. 1888 im Brief an Köselitz auch zu: „Ich finde die Übersetzer für ‚Ecce‘ nicht: ich muß einige Monate den Druck noch hinausschieben.“ (KSB 8, Nr. 1192, S. 527, Z. 25–27) Darüber war er freilich nicht traurig: „Ich sehe jetzt mitunter nicht ein, wozu ich die tragische Katastrophe meines Lebens, die mit ‚Ecce‘ beginnt, zu sehr beschleunigen sollte.“ (Ebd., S. 528, Z. 43–45) Für die deutsche Version fasste N. im Brief an den Verleger Naumann vom 20. 12. 1888 durchaus keine Millionenaufgabe ins Auge: „Die Zahl der Exemplare – können Sie mir einmal einen ungefähren Kostenüberschlag für 1000 gute Exemplare und 4000 auf geringerem Papier machen?“ (KSB 8, Nr. 1202, S. 541, Z. 10–12) Das hinderte ihn nicht, am 22. 12. 1888 an Ferdinand Avenarius zu schreiben, „mit dem Erscheinen von *Ecce homo* [...] rechne ich meine Anhänger nach Millionen“ (KSB 8, Nr. 1206, S. 544, Z. 9–11), während er sich im Brief an Naumann vom 29. 12. 1888 auf Deutsch mit insgesamt nur 1000 Exemplaren beschied – „in Frankreich rechne ich, allen Ernsts, auf 80–400 000 Exemplare“ (KSB 8, Nr. 1220, S. 558, Z. 23 f.). Die Entscheidung, ob nun NW oder EH in der Drucklegung prioritär zu behandeln sei, revidierte N. mehrfach (vgl. auch den Brief an Carl Fuchs, 27. 12. 1888, KSB 8, Nr. 1214, S. 553). N.s letzte briefliche Äußerung zum Thema lautete am 02. 02. 1889: „Vorwärts mit *Ecce*!“ (KSB 8, Nr. 1237, S. 571, Z. 5).

Zu N.s Selbsteinschätzung aufschlussreich ist eine Bemerkung im bereits zitierten Brief an Strindberg vom 08. 12. 1888: „Auch ist das Buch nicht langweilig, – ich habe es mitunter selbst im Stil ‚Prado‘ geschrieben...“ (KSB 8, Nr. 1176, S. 509, Z. 51 f.). Kurz vorher hatte er den Hochstapler und Mörder Prado, dem man gerade in Paris den Prozess machte, als exemplarischen Verbrecher-Typus gegen Strindbergs These ins Feld geführt, Verbrecher seien normalerweise geistig minderbemittelte *décadents*: „Prado war seinen Richtern, seinen Advokaten selbst durch Selbstbeherrschung, esprit und Übermuth überlegen; trotzdem hatte ihn der Druck der Anklage physiologisch schon so heruntergebracht, daß einige Zeugen ihn erst nach alten Porträts wiedererkannten.“ (Ebd., S. 508, Z. 16–20. Über den Prado-Prozess hatte sich N. ausgiebig im *Journal des Débats* kundig gemacht, vgl. die Ausgaben vom 02. 09. 1888, S. 2; 06. 11. 1888, S. 2 f.; 07. bis 16. 11. 1888; dazu Kohli 2011, 39–43) Mit dem EH zugeschriebenen „Stil ‚Prado‘“ nimmt N. also erstens die immoralistischen Tugenden „Selbstbeherrschung, esprit und Übermuth“ für sein Werk in Anspruch. Zweitens kokettiert N. damit, dass sein Werk der landläufigen Moral verbrecherisch erscheinen müsse. Drittens indiziert „Stil ‚Prado‘“, dass man

das in EH als historische Wahrheit Behauptete mit ebenso viel Vorsicht werde aufnehmen müssen wie die Lügengeschichten, die der angeklagte Prado den Ermittlungsbehörden in immer wieder neuen Varianten auftrichtete. Betrug und Hochstapelei kann und will offensichtlich nicht einmal der Verfasser bei seiner Autogenealogie ausschließen.

3 Quellen und Einzugsgebiete

In EH fließen nicht nur Eindrücke aus den retraktierten Schriften N.s, sondern auch aus anderen Lektüren ein. N. war in den letzten Jahren seines Schreibens keineswegs vorwiegend leseabstinent, wie er etwa in EH Warum ich so klug bin 3 suggeriert (vgl. NK 284, 25 f.). Die für WA, GD und AC besprochenen Quellen sind auch in EH mehr oder weniger stark präsent, obwohl die Beschäftigung mit dem Eigenen häufig eine direkte Fremdvorlage für einzelne Passagen überflüssig machte. Aber an vielen Stellen wird, wie der Stellenkommentar nachweist, auf zeitgenössische Diskussionen und die entsprechende Literatur Bezug genommen. Für die Konzeption von EH, so reich das autobiographische und autoreflexive Schrifttum Europas seit Augustins *Confessiones* auch ist, gibt es keine direkte Vorlage. Die Aufgabe, ein singuläres Individuum in seinem singulären Tun, nämlich alle Werte umzuwerten, genealogisch zu durchleuchten und ihm zugleich propagandistisch Schützenhilfe zu leisten, verlangte nach einem singulären Werk, das nicht einfach herkömmliche Gattungstraditionen reproduziert, so sehr bereits die ersten Herausgeber darin eine „Lebensbeschreibung“ und eine „psychologische[.] Selbstanalyse“ (GoA 15, Leipzig 1922, VIII) sehen wollten. Mit Jensen 2011 kann man EH als performatives Beispiel für einen durchdachten und bewussten Angriff auf die damals geltenden Paradigmen der positivistischen und objektivistischen Geschichtsschreibung verstehen. Die radikale Subjektivität der Perspektive des sprechenden Ichs erscheint gerade von der Singularität des von ihm inszenierten Umwertungswerkes gefordert. „In Wahrheit ist Interpretation ein Mittel selbst, um Herr über etwas zu werden“ [NL 1885/86, KSA 12, 2[148], 140, 3 f. = KGW IX 5, W I 8, 78, 40–42] – in *Ecce homo* wird es zu einem Mittel, um Herr über sich zu werden.“ (Langer 2005, 108).

In EH findet eine gewaltsame Ich-Aneignung und Ich-Zurüstung zwecks Publikumspräparation für die kommende Umwertung aller Werte statt. Entsprechend gewaltsam ist der Umgang mit den Quellen – gleichgültig, ob diese Quellen in literarischen, philosophischen und wissenschaftlichen Schriften anderer oder in den Erinnerungen an den eigenen Denk- und Lebensweg bestehen. Häufig zeigt sich dabei der Gestus der Inversion des Überlieferten: Beson-

ders sinnfällig ist dies bei der kaum weiter steigerbaren Unbescheidenheit, die das sprechende Ich als Schicksalsgestalt der Weltgeschichte an den Tag legt. Diese stellenweise größenwahnsinnig anmutende Unbescheidenheit ist die Inversion der christlich geforderten Demut (die im Übrigen Augustin seinen *Confessiones* zugrundelegt). N. inszeniert Unbescheidenheit als Gegentugend und nimmt damit negativ Bezug auf seine ‚Hauptquelle‘: das Wertesystem des christlichen Abendlandes.

4 Konzeption und Struktur

Die endgültige Struktur von EH hat sich erst im Laufe der Arbeit am Text herausgebildet. Von der Oktober-Fassung über die Zwischenstufe, die Versionen von Mitte November und Ende November bis zu den Revisionen von Anfang Dezember und schließlich Ende Dezember 1888 reicht ein weiter Weg der Umgestaltung und Ausdifferenzierung (zu den einzelnen Fassungen vgl. ÜK EH 1). Bis zuletzt bleibt der „Wille zur Textkomposition“ (Langer 2005, 98) in EH wirksam, was sich gerade auch in den fortwährenden Veränderungen des Textes zeigt. Das im Manuskript der letzten Fassung ausgewiesene Inhaltsverzeichnis (KSA 6, 262) nennt sechs eigentliche Kapitelüberschriften – sowie nach der dritten Kapitelüberschrift jeweils auf neuen Zeilen eingerückt den Titel von zehn Büchern N.s. Man mag im Hinblick auf die vehement betriebene Selbstapothese des in EH sprechenden Ichs die Beschränkung auf zehn Bücher (*Der Antichrist* [AC] und die *Philologica* werden nicht mitgezählt) mit dem mosaischen Dekalog assoziieren und die sechs Kapitelüberschriften mit dem Sechstageswerk im Schöpfungsbericht der Genesis. Jedoch wird dieser Assoziationsrahmen überschritten, denn die letzten beiden mit Kapitelüberschriften angekündigten Texte, nämlich „Kriegserklärung“ und „Der Hammer redet“, sind schließlich entfallen (oder allenfalls von der Familie vernichtet worden). So könnte es scheinen, als bestehe EH – vom Inhaltsverzeichnis und dem Einschub „An diesem vollkommenen Tage“ (KSA 6, 263) abgesehen – aus nur vier Kapiteln, wenn man die Abschnitte über die einzelnen Werke, wie es häufig geschieht, als Unterkapitel von EH Warum ich so gute Bücher schreibe begreift. Jedoch findet sich im Druckmanuskript am Ende von EH Warum ich so gute Bücher schreibe 6 der Hinweis für den Drucker „Schluß des Capitels ‚Warum ich so gute Bücher schreibe““ (KSA 14, 486). Damit wären die einzelnen Retraktionen von N.s. Schriften nicht als Unter-, sondern als eigenständige Kapitel anzusehen, was im Blick auf deren jeweilige Länge ebenso einleuchtend erscheint wie im Blick auf den Umstand, dass sie gerade nicht mehr die Frage beantworten, *warum* N. so gute Bücher schreibe, sondern

vielmehr diesen als gut deklarierten Büchern selbst gewidmet sind. Jedenfalls steht die Erörterung von Geschichte, Absicht und Eigenart der eigenen Werke in der Mitte von EH, während in der Mitte von AC die „Psychologie des Erlösers“ Jesus stand, der eben gerade keine Werke hervorgebracht hat (vgl. NK 255, 1).

In der letzten überlieferten Fassung gliedert sich das Werk grob in drei Teile: Zunächst will N. darstellen, wer er sei (EH Vorwort 1, KSA 6, 257, 5 f.). Dieser textuellen Selbstkonstitution des sprechenden Ichs sind EH Warum ich so weise bin und EH Warum ich so klug bin gewidmet. Daran schließt sich mit EH Warum ich so gute Bücher schreibe ein zweiter Teil zu den umwälzenden Erzeugnissen dieses exemplarischen Ichs an, nämlich zu seinen Schriften, die dann im Einzelnen behandelt werden. Es reicht nicht aus, eine genealogische und physiologisch-psychologische Analyse des sprechenden Ichs vorzulegen, so wie N. in AC Jesus analysiert hat, denn was N. von Jesus wesentlich unterscheidet, ist sein Werk, sprich: seine Bücher. Daher haben sie im Zentrum zu stehen. EH Warum ich ein Schicksal bin stellt schließlich in dieser Grobgliederung den dritten Teil von EH dar. In diesem Kapitel wird das Getrennte – die Person und das Werk – zusammengeführt unter der Droh- und Hoffnungskulisse des Schicksals: Das sprechende Ich ist nicht einfach nur (wie Jesus) als Person ein weltgeschichtliches Schicksal, sondern weil es ein Werk ins Szene setzt – und zwar ein Werk, das in Gestalt der „Umwerthung aller Werthe“ Wirklichkeit werden wird und damit aufhört, bloß Literatur zu sein. EH als Werk soll die Verschleierung, Verdunkelung und Vernichtung dieses Schicksalswerkes gerade verhindern – eine Verschleierung, Verdunkelung und Vernichtung, die wiederum nach AC Jesu „Praktik“ in Gestalt des paulinischen Christentums widerfahren seien. Mit dem dritten Teil und letzten Kapitel von EH will sich N. der Welt als Schicksal aufzwingen. Wenn Langer 2005, 100 in EH zwei gegenläufige Strategien, nämlich der Ich-Apotheose sowie der Ich-Aufhebung im Allgemeinen, am Werk sieht, so darf doch nicht übersehen werden, dass die Ich-Aufhebung gerade darin besteht, die im individuellen Ich N.s bereits vollzogene Umwertung allgemein zu machen. In dieser Weise will das Ich von EH exemplarisch werden.

Bedenkenswert ist auch, dass – abgesehen von den jeweils mit den (gekürzten) Werktiteln versehenen Retraktionen der eigenen Schriften – die vier rahmenden Kapitel nicht nur allesamt ein „ich“ im Titel führen, sondern überdies als Antworten auf Warum-Fragen formuliert sind. Sprachlich ähnlich gestaltet ist der Titel „Was ich den Alten verdanke“, damit eines Kapitels, das N. noch im Oktober 1888 dem Text der *Götzen-Dämmerung* hinzufügte. Ursprünglich gehörte es – noch ohne diesen Titel – in Heft W II 9c zu einer ersten EH-Fassung (KSA 13, 24[1], S. 615–632). Früher hatte N. Kapitelüber-

schriften mit einem derart emphatischen Ich durchweg vermieden (auch bei den anderen Kapiteln in GD). Es ist klar, dass N. mit dieser Formulierung der Kapitelüberschriften die Selbstpräsentationsfunktion von EH noch einmal unterstreicht. Die Frage-Antwort-Form hingegen, die ebenfalls für N.s Kapitelüberschriften untypisch ist, gibt EH den Anschein eines Katechismus – eine Form übrigens, die N. auch in AC 2, KSA 6, 170 adaptiert. Wer die Fragen auf die Antworten weiß, warum das Ich so klug und so weise ist, warum es so gute Bücher schreibt und warum es ein Schicksal ist, der hat als Leser in sich die Umwertung, auf die EH vorbereiten will, eigentlich schon vollzogen.

Während es in AC 2 katechismusgerecht kurze und (scheinbar) klare Antworten auf die wesentlichen Fragen gibt, werden in EH die Antworten auf die in den jeweiligen Titeln implizierten Fragen nicht in dieser Prägnanz gegeben. Dem Leser fällt vielmehr die Aufgabe zu, aus der Fülle des Gesagten die Antwort selbst herauszufiltern und auf den Begriff zu bringen. Man kann überdies darüber rätseln, ob es sich hier tatsächlich um echte „Warum“-Fragen, also um Fragen nach Gründen handelt, die N. als philosophische Fragen, weil der Wirklichkeit unangemessen, andernorts zurückweist: Gründe sind nie zu ergründen. Müsste N. also nicht eher fragen, weshalb er so klug oder weise sei, also nach Ursachen? Jedenfalls enthalten die „Warum“-Kapitel ihren Lesern ein letztes „Weil“, eine definitive Auskunft vor.

EH Warum ich so weise bin spricht über die familiär-physiologischen Bedingungen der Weisheit, die das Ich sich zuspricht. Wesentlich ist dabei, dass es die *décadence* an sich selbst erfahren, aber auch überwunden hat und im Kern eigentlich stets gesund gewesen sei. Der Gegensatz der von Vater- und Mutterseite ererbten Anlagen spiegelt sich in diesem Gegensatz von *décadence* und Gesundheit; aus dem „Willen zur Gesundheit, zum Leben“ (267, 3f.) sieht N. seine eigene Philosophie erwachsen. Trotz der Krankheit fühlt das Ich „Freiheit vom Ressentiment“ (272, 2) und meint, „Angreifen gehört zu meinen Instinkten“ (274, 3). Als ein letzter Zug seiner „Natur“ wird „eine vollkommen unheimliche Reizbarkeit des Reinlichkeits-Instinkts“ (275, 16–19) genannt.

EH Warum ich so klug bin bringt die scheinbaren Alltäglichkeiten von N.s Existenz – die gebotene Ernährung, den Aufenthaltsort, das Klima und die Erholungsart – zur Sprache, um zur Klärung der Titelfrage beizutragen. Mit allen metaphysischen und religiösen Problemen habe er sich hingegen nie ernsthaft herumschlagen müssen; er habe statt Idealitäten die Realität im Blick behalten, worin wiederum seine eigentliche Klugheit liege. Die Wendung gegen den „Idealismus“ fällt in diesem Kapitel besonders scharf aus.

EH Warum ich so gute Bücher schreibe lenkt die Aufmerksamkeit von der Weisheit und Klugkeit des Ichs auf dessen Werke, deren bislang ausgebliebene Rezeption zu Reflexionen über das Verstanden- und Nichtverstanden-Werden

einlädt. Wer hingegen höchsten intellektuellen Anforderungen genüge und dem sprechenden Ich „durch Höhe des Wollens verwandt“ (302, 21f.) sei, werde aus diesen Schriften einen unerhörten Genuss ziehen — es handle sich um die besten Bücher, die jemals geschrieben worden seien, ausgezeichnet namentlich durch „Kunst des Stils“ (304, 6) sowie psychologische Durchdringungskraft.

Sodann schreitet N. seinen Schaffensweg ab, wobei er *Die Geburt der Tragödie*, die *Unzeitgemässen Betrachtungen*, *Menschliches, Allzumenschliches*, *Morgenröthe*, *Die fröhliche Wissenschaft*, *Also sprach Zarathustra*, *Jenseits von Gut und Böse*, *Zur Genealogie der Moral*, *Götzen-Dämmerung* und den *Fall Wagner* in dieser Reihenfolge und in einzelnen Kapiteln mit teilweise mehreren Unterkapiteln abhandelt und damit zu einer Einheit bündelt. Aus der chronologischen Anordnung der Schriften nach der Entstehungszeit fallen *Götzen-Dämmerung* und *Der Fall Wagner* heraus, die zwar beide 1888, jedoch in umgekehrter Reihenfolge geschrieben wurden. *Der Antichrist* fehlt überhaupt, denn EH soll ja als ganzes Werk auf die Umwertung aller Werte, damit auf den *Antichrist* vorbereiten. Die Werkkapitel lassen sich als Lektüreeinweisungen lesen, die retrospektiv nicht nur eine Einheit in das Werk hineinlesen, sondern bestimmte Züge in diesen Werken überakzentuieren und zugleich auf einzelne Entstehungsumstände aufmerksam machen. Bei der Interpretation dieser Schriften selbst ist man übrigens gut beraten, sich nicht zu sehr von den Lektüreeinweisungen in EH leiten zu lassen, da man sich sonst zwangsläufig die vereinheitlichende Perspektive N.s im Vorgriff auf die „Umwertung aller Werthe“ von 1888 zu eigen machen und die Werke im einzelnen teleologisch daraufhin lesen würde. Dass man dies tut, ist zweifellos N.s Wirkungsabsicht, welcher der an der Eigengesetzlichkeit des Einzelwerkes interessierte Leser aber mit Vorteil nicht gehorcht.

EH Warum ich ein Schicksal bin eröffnet den Ausblick auf das Ich in seiner weltgeschichtlichen Sendung. Sie werde bald allen offenbar, nämlich in Gestalt einer „Krisis, wie es keine auf Erden gab“ (365, 5), dem apokalyptischen Konflikt zwischen der alten und der neuen Wertordnung. Erst von diesem die Welt als Schicksal bestimmenden Ich an gebe es „auf Erden grosse Politik“ (366, 17). Die Zarathustra-Gestalt wird als Prophet des neuen Zeitalters inauguriert — das Ich versteht sich als Immoralist, dessen Aufgabe die Entlarvung der bisherigen Moral, einschließlich des Christentums ist. Lebens- und Weltbejahung soll an die Stelle von Lebens- und Weltverneinung treten. „Dionysos gegen den Gekreuzigten“ (374, 31f.) ist dafür die Formel, mit der EH in der uns überlieferten Fassung endet.

5 Stellenwert von *Ecce homo* in N.s Schaffen

Im Korpus von N.s Büchern hat EH eine einzigartige Stellung. Zum ersten und einzigen Mal gießt N. in die Form eines Buches, was in Nachlassaufzeichnungen sowie in den Paratexten anderer Bücher oft schon deutlich wurde, nämlich die Selbstthematisierung als singuläres Denker-Individuum. Autogenealogische Überlegungen sind in N.s Werken zwar häufig virulent, werden aber erst und nur in EH in die Form eines eigenständigen Werkes gebracht. Freilich dient das genealogische Verfahren gerade nicht wie in der *Genealogie der Moral* der Delegitimation — dort einiger zentraler Wertvorstellungen des (christlichen) Abendlandes —, sondern im Gegenteil gerade der Legitimation, der Selbstlegitimation als Umwerter aller Werte. Versteht man EH, wie N. das Werk verstanden wissen will, als Vorbereitung auf die „Umwerthung aller Werthe“, die er von November 1888 an im *Antichrist* für literarisch realisiert hielt, erkennt man unschwer den völlig entgegengesetzten Gebrauch, den N. von genealogischen Verfahrensweisen macht: Dient im *Antichrist* das Herabsteigen in die Vor-, Früh- und Hauptgeschichte des Christentums dazu, es als verwerflich zu entlarven, hat die gleiche Verfahrensweise, nämlich die Vor-, Früh- und Hauptgeschichte des umwertenden Ichs ans Licht zu stellen, den gegenteiligen Effekt: den der Rechtfertigung. EH zeigt also, dass das genealogische Verfahren keineswegs nur negativ als Strategie der Entlarvung funktioniert, sondern ebenso positiv als Strategie der Beglaubigung, der Überhöhung.

Die Bedeutung von EH liegt weniger darin, dass der Leser bestimmte Informationen zu N.s Leben, Werk- und Denkgenese erhält — all diese Informationen sind, wollte man sie als historische Tatsachen nehmen, mit großer Vorsicht zu genießen. Die Bedeutung liegt vielmehr in der Neuartigkeit einer positiven Genealogie. Das umwertende Ich, das sich bislang an so vielen Dingen kritisch-genealogisch abgearbeitet hat, findet in EH den letztlich einzigen ihm würdigen Gegenstand, nämlich sich selbst. Das hat weniger mit Wahnsinn zu tun, als mit Methode (vgl. auch Langer 2005, 97 u. Stegmaier 1992, 166 f.). Die Methode liegt darin, das eigene Denken nicht bloß in seiner destruktiven Kraft zu zeigen, sondern performativ in seiner Positivität vorzuführen. Das kann nur an einem Exempel gezeigt werden. Dieses Exempel ist das sprechende, sich selbst vergöttlichende Ich.

Das in EH praktizierte Verfahren soll, so N.s Intention, nicht verzweifelte und fruchtlose Selbstbespiegelung (vgl. DD Zwischen Raubvögeln, KSA 6, 390, 24 f.) und intellektuelle Erschöpfung (vgl. Giorgio Colli in KSA 13, 664 f.), sondern den Aufbruch zu einer positiven Philosophie anzeigen. Das wird unterstrichen durch die zahlreichen Zitate aus *Also sprach Zarathustra*, namentlich aus den Reden der Zarathustra-Figur selbst, die einerseits Beglaubigungscharakter

haben und jede Widerrede gegen das in EH Gesagte abblocken (frei nach dem Motto: Zarathustra locutus, causa finita), andererseits unentwegt an das Ja-Sagende in diesem Werk N.s erinnern. Za wird von N. retrospektiv zum Hauptwerk stilisiert, für dessen angemessene Rezeption der „zerschmetternde[.] Blitzschlag der Umwertung, der die Erde in Convulsionen versetzen wird“ (EH Der Fall Wagner 4, KSA 6, 363, 34–364, 2), die notwendige Voraussetzung sei. EH soll auf diesen Blitzschlag zum Einen vorbereiten, zum Andern selbst bereits ein Exempel der neuen, positiven Weltbetrachtung statuieren: Die Auto-genealogie zeigt ein Ich, das mit dem Ja-Sagen und dem Ja-Tun ernst macht und nicht im Gestus der Verneinung verharret. Und dieses Ich zeigt sich trotz aller Bedrohung durch Leiden, *décadence* und christlich-nihilistische Werte fundamental welt- und diesseitsfreudig, will also alle Verneinungsapostel und Jenseitsprediger Lügen strafen. EH soll mit anderen Worten die praktische, die lebenspraktische Leistungsfähigkeit von N.s Philosophie an einem Beispiel, nämlich an N.s eigenem Leben und Werk demonstrieren. Nicht nur die Za-Zitate haben Beglaubigungsfunktion für das in EH Gesagte, sondern EH selbst soll das Denken N.s beglaubigen: als tauglich für die „Praktik“ (AC 33, KSA 6, 205, 12) des großen Individuums. EH soll demonstrieren, wie ein Leben mit N.s Denken sich konkret gestaltet und wie notwendig für jedes Individuum der Vollzug einer eigenen Umwertung der Werte ist, um damit zu einem emphatisch positiven, einem „dionysischen“ Selbst- und Weltverhältnis zu gelangen. Ob N. diese Demonstration gelungen ist, steht dahin. N. publiziert sich selbst und will damit exemplarisch werden für die künftigen Umwertungen, welche die Leser an sich und an ihrer Welt vollziehen sollen.

6 Zur Wirkungsgeschichte

Als *Ecce homo* 1908 erschien, war N. bereits eine fest etablierte Größe im kulturellen und akademischen Betrieb Deutschlands (zu den Phasen der frühen N.-Rezeption scharfsinnig und polemisch Lessing 1985, 105–115). So ist es nicht erstaunlich, dass die Erstausgabe des Werkes bereits am Tage ihres Erscheinens vergriffen war. Entsprechend zahlreich sind auch die zeitgenössischen Rezensionen, welche das ganze Spektrum der damals möglichen N.-Rezeptionshaltungen von Psychopathologie-Diagnose bis hin zu kultischer Verehrung abdecken (vgl. die Besprechungen im einzelnen bei Kr II, 410–445 u. ö.). Eine Lektüre des Werkes unabhängig von dem 1908 schon allgemein bekannten Lebensschicksal N.s einschließlich seiner geistigen Umnachtung war damals und danach kaum mehr möglich, so dass sich bald heftige Diskussionen daran entzünden mussten, ob und inwiefern EH Ausdruck des Wahnsinns sei. Sig-

mund Freud gab kurz nach Erscheinen von EH in der Mittwochs-Gesellschaft der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung am 28. Oktober 1908 zu Protokoll: „Wo die Paralyse große Geister befallen hat, sind außerordentliche Leistungen bis kurz vor der Krankheit zustandegebracht worden (Maupassant). Das Kennzeichen dafür, daß diese Arbeit Nietzsches [sc. EH] als eine vollwertige und ernste aufzufassen ist, bietet uns die Erhaltung der Meisterschaft in der Form.“ (Protokolle der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung 1976–1981, 2, 56). Robert Musil fand in EH „Momente →Ansätze zum Sthenisch-Manischem← der Inspiration“ „[w]underbar“ beschrieben und benutzte Elemente des Werkes bereits als Vorlage für seine Alice-Figur (später Clarisse im *Mann ohne Eigenschaften*): „Wie sie als Karrikatur wörtlich nach den persönlichen Erkenntnissen u. Rezepten Nietzsches lebt.“ (Tagebuch, 13. 12. 1911, Musil 1976, 1, 251) Im George-Kreis stand man EH hingegen eher reserviert gegenüber, jedenfalls dann, wenn man Ernst Gundolf trauen darf: „Ein Zeugnis des Wahnsinns ist auch das Buch *Ecce homo*. Obwohl die Kraft der Rede darin noch aufs höchste gesteigert und der Fluß des Gedankens nirgends unterbrochen ist, verrät sich das Nahen des Zusammenbruchs schon deutlich in der gigantischen Vergrößerung selbst wirklicher Kleinheit, die als Selbstschau von überweltlicher Größe hingestellt ist. Es ist eins der unheimlichsten Zeichen unsrer Zeit, daß auch dieser Ton sogleich Schule gebildet hat, und daß vielleicht die gelehrigsten und hellhörigsten von Nietzsches Schülern sich in gleicher Art wahnsinnig stellen, selbst wo sie es nicht sind.“ (Gundolf / Hildebrandt 1923, 54) Ob man dies als versteckte Selbstkritik des George-Kreises lesen soll, stehe dahin. Entscheidend hat EH schließlich auf die Gestaltung des Künstler-Schicksals von Adrian Leverkühn in Thomas Manns *Doktor Faustus* eingewirkt (dazu im einzelnen NK 290, 7–10; 339, 9–21 u. 342, 29–32).

Relativ früh, wenn auch nur vereinzelt, wird EH zum Ausgangspunkt von Gesamtdeutungen von N.s Denken und Leben gemacht. So betonte Josef Spindler in *Nietzsches Persönlichkeit und Lehre im Lichte seines „Ecce homo“* 1913 nicht nur die trotz der Anzeichen des Größenwahnes und des Taktmangels (in den Ausfälligkeiten gegen die Deutschen!) sichtbare systematische Geschlossenheit von EH, sondern auch, dass sich hier „Persönlichkeit“ und „Lehre“ am deutlichsten, aber auch in ihrem inneren Widerspruch zeigten. In seinem großen N.-Buch von 1913 strich Richard M. Meyer die „praktische Absicht“ heraus, die N. mit EH verfolgt habe: „Nietzsche stellt sich hier dar nicht als Übermenschen [...] aber als ‚Brücke zum Übermenschen‘, als der reinste und höchste Typus des ‚höheren Menschen‘. Nicht um des Selbstruhms willen – sondern in praktischer Absicht; er erzählt sein Leben, wie Christus sein Gebet spricht: damit es nachgeahmt werde. Nietzsche will zweierlei zeigen – das sagt der Untertitel –: wie von allem Anfang an in ihm dieser ‚höhere Mensch‘ steckte,

und wie er in bewußter Ausbildung seiner Instinkte ihn frei machte.“ (Meyer 1913, 597) N. schilderte in EH nach Meyer 1913, 598 seinen Lebensweg als „Triumph[.] der Selbstsucht“. Die Auffassung, dass „*Ecce homo* eines der besten Bücher Nietzsches“ sei, wie Oscar Levy in der Einleitung zur englischen Ausgabe des Werkes 1927 vermerkte (Levy 2005, 155), schien freilich auch unter N.-Enthusiasten lange nicht mehrheitsfähig, da die radikale Unbescheidenheit des Tones sich in bildungsbürgerlichem Kontext nur schwer rechtfertigen ließ. „Es stand Nietzsche als dem Verfasser des *Antichristen* frei, dem Kapitalverbrechen des Stolzes zu frönen“ (ebd., 156). Erst als die Erhabenheitsdiktion politisch und gesellschaftlich meinungsbildend wurde, fiel es leichter, sich in EH auch als Leser wiederzuerkennen: Hieß es in EH Warum ich so klug bin 9 noch, „ich bin der Gegensatz einer heroischen Natur“ (294, 33 f.), kommentierte Alfred Baeumler in seinem N.-Buch eine Notiz Overbecks über Bismarck mit den Worten: „Es ist dies das Selbstgefühl heroischer Naturen, das eins ist mit dem Gefühl des Schicksals. Aus dem nämlichen Selbstgefühl und Selbstbewußtsein ist Nietzsches ‚*Ecce homo*‘ entsprungen.“ (Baeumler 1931, 19) Mehr Sinn für die leisen Töne hat Ernst Bertram in seinem 1918 erstmals erschienenen *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*: „Gewisse Wendungen des *Ecce homo*, der letzten Briefe klingen zuweilen so seltsam auf, als rede hier der Meister des ersten Ranges als Meister des eigenen Endes, über das sein Wille Herr sei“ (Bertram 1922, 277). Die Nüchternheit, mit der 1923 in der 12. Auflage von Ueberwegs *Grundriss der Geschichte der Philosophie* auf EH Bezug genommen wird, ist demgegenüber recht ungewöhnlich: „Den besten Kommentar zu den Werken Nietzsches und das wichtigste Materialstück zu seiner Entwicklungsgeschichte neben ihnen bildet seine Selbstbiographie *Ecce homo*“ (Ueberweg 1923, 4, 546).

Auffälligerweise fehlen in den großen philosophischen N.-Büchern von Jaspers und Heidegger bis zu Löwith längere Auseinandersetzungen mit EH. Erst Walter Kaufmann beklagte in seiner in den USA einflussreichen, 1950 erstmals erschienenen N.-Darstellung diese geringe Berücksichtigung von EH in der philosophischen N.-Literatur (Kaufmann 1982, 475) und gab zu Protokoll: „*Ecce homo* war Nietzsches letztes Werk und in vielen Hinsichten der Höhepunkt seiner Philosophie.“ (Ebd., 474) Er sah in EH keinerlei Abkehr vom Geist der „mittleren Periode“ von N.s Schaffen: „Immer noch betrachtet er sich selbst als Erben der Aufklärung: zu Ende des *Ecce homo* zitiert er Voltaires ‚*Écrasez l'infâme!*‘“ (Ebd.).

Einen produktiv philosophischen Gebrauch von EH machte dann Jacques Derrida in seinen *Otobiographies*, einem Konferenztext von 1976, in dem EH der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung gegenübergestellt wird. N.s Text dokumentiert für Derrida ein Wechselspiel von Masken und Eigennamen im

Dienste vitaler Selbstkonstitution. Er führt den Begriff der „bordure“, der Randung zwischen Werk und Leben ein, um damit die Eigenart von N.s Zeichen zu fassen. „La structure d'exergue en bordure, ou de bordure en exergue, ne peut manquer de se réimprimer partout où il est question de vie, de ‚ma vie‘.“ (Derrida 2005, 58. „Die Struktur der Inschrift in der Randung oder der Randung der Inschrift prägt sich überall ein, wo es um das Leben geht, um ‚mein Leben‘.“) Derridas Ansatz nimmt Sarah Kofman auf, die EH mit *Explosion I* und *II* (1992/93) einen eigentlichen, wenn auch von sachlichen Fehlern entstellten Kommentar widmet. Kofman versteht EH nicht als Autobiographie, sondern mit Derrida als Maskenspiel inmitten von Spiegeln und konkurrierenden Selbstbeschreibungen, als textförmige Explosion überbordender Lebenskräfte. Entsprechend stehe nicht Identitätsentfaltung im Vordergrund von EH, sondern die Selbstdarstellung als dionysisches Ausnahmewesen jenseits aller Vergleichbarkeit. Übermaß und ein schier unerschöpflicher Kraftüberschuss werden nach Kofman zur Signatur von N.s explosiver Existenz, die schließlich am Ende von EH in den Wettkampf von Dionysos und Christus münde. Allein in extremster Steigerung sehe der späte N. eine angemessene Daseinsoption.

II Stellenkommentar

Titel

255, 1 *Ecce homo.*] „Ecce homo!“ soll der römische Statthalter Pilatus nach dem Passionsbericht des Johannes ausgerufen haben, als er den gegeißelten, mit Dornenkrone und Purpurkleid angetanen Jesus von Nazareth dem aufgebrachtsten Volk vorführen ließ (Johannes 19, 5) – also vor seiner Kreuzigung. Die „Ecce homo“-Situation der johanneischen Leidensgeschichte ist in der von N. studierten neutestamentlichen Fachliteratur zwiespältig beurteilt worden. In Daniel Schenkels (1813–1885) *Charakterbild Jesu*, das N. schon in seinen Bonner Studententagen gelesen hat, heißt es zu Johannes 19, 5, Pilatus habe versucht, „das Mitgefühl der jüdischen Gegner Jesu in Anspruch zu nehmen, [...] und ließ Jesus aufs grausamste misshandeln, um das Mitleid seiner Feinde zu wecken; ein Verfahren, welches allerdings von keiner besonders tiefen Kenntniß des menschlichen Herzens zeugte“ (Schenkel 1864, 216). In Ernest Renans *Vie de Jésus* wird die Geißelung, Dornenkrönung, Verspottung und Vorführung Jesu zum letzten Akt im Bestreben des Statthalters, Jesus vor dem Blutdurst des Mobs zu retten: „il voulut tourner la chose en comédie“ (Renan 1867, 420 – „er [sc. Pilatus] wollte daraus eine Komödie machen“). Nur isoliert betrachtet und im Horizont der christologischen Deutungsgeschichte klingt die Pilatus zugeschriebene Äußerung bewundernd, ja ehrfurchtsvoll, zumal in der Übersetzung Luthers: „Sehet, welch ein Mensch!“ Der Zusammenhang des Passionsberichts macht eine solche Bewunderung allerdings wenig wahrscheinlich; der Ausspruch des Pilatus führt vielmehr den Göttlichkeitsanspruch Jesu *ad absurdum*. So bekommt der Ausspruch einen anderen Klang: Sehet, nur ein Mensch, kein König der Juden, kein Messias, kein Gottessohn! (Zu Pilatus vgl. NK KSA 6, 225, 2–10; Sommer 2004 u. Detering 2010, 128, der demgegenüber betont, dass das Pilatus-Wort im Titel von EH nicht mehr auf die Skepsis des Pilatus verweise: „Sondern er [sc. N.] zitiert Pilatus als den, der die Jesus verhöhnende und verkennende Menge ahnungs- und respektvoll auf den Verkannten hinweist – ihn, dessen Stunde nun gekommen ist.“) Dennoch präsentiert N. sich in EH als Erlöser und macht der Christusgestalt entschieden Konkurrenz. In seinem Brief an Meta von Salis vom 14. 11. 1888 erläuterte N. den Titel folgendermaßen: „Dieser homo bin ich nämlich selbst, eingerechnet das ecce; der Versuch, über mich ein wenig Licht und Schrecken zu verbreiten, scheint mir fast zu gut gelungen.“ (KSB 8, Nr. 1144, S. 471, Z. 12–15).

N. konnte eine Inspiration für den Titel seiner Selbstpräsentation durchaus auch dem zeitgenössischen Schrifttum entnehmen. So war damals das nur die

menschliche Seite Jesu herausarbeitende Werk *Ecce homo. A Survey of the Life and Work of Jesus Christ* des Altertumswissenschaftlers John Robert Seeley (1834–1895) weit verbreitet. Seeleys *Ecce homo* erschien erstmals 1866 anonym in London, erlebte zahlreiche Neuauflagen und wurde 1867 ins Deutsche übersetzt; N.s Freund Overbeck hat es besessen. Karl Bleibtreu hat in seinem von N. wohl gelesenen *Lyrischen Tagebuch* (NPB 144) ein Gedicht, das die Verlorenheit des lyrischen Ichs fern von Gott thematisiert, mit „Ecce homo!“ betitelt (Bleibtreu 1885, 59). Ein Motiv dieses Gedichtes, nämlich die Langeweile Gottes, taucht auch in AC 48 auf, vgl. NK KSA 6, 226, 22.

In der Forschung ist vermutet worden, der Titel „Ecce homo“ spiele auf die „Ecce“-Feiern zum Gedenken an die verstorbenen Pfortenser Schüler an, die N. während seiner Internatszeit miterlebt hatte (vgl. Schmidt 1993, 188–191 u. Langer 2005, 162; eine Ausgabe der Pfortenser *Ecce* für 1879 ist in N.s Bibliothek erhalten, vgl. NPB 672). EH wäre dann der eigene, vorweggenommene Nachruf, mit dem N. Verunstaltern seines eigenen Denkens zuvorkommen wollte. Allerdings bezog sich der Name der Pfortenser Feier nicht auf Johannes 19, 5, sondern auf den Chorgesang *Ecce quomodo moritur iustus et nemo percipit corde* nach Jesaja 57, 1.

Entscheidender dürfte für N.s Titelwahl ein anderer Bezug gewesen sein, nämlich zu jenem Wort, das N. in JGB 209 zitiert und das Napoleon nach der Begegnung am 2. Oktober 1808 in Erfurt über Goethe ausgesprochen haben soll: „Voilà un homme!“ – das wollte sagen: „Das ist ja ein Mann! Und ich hatte nur einen Deutschen erwartet!“ (KSA 5, 142, 12–14). Eine Quelle hierfür ist nicht (so KSA 14, 363) Goethes *Unterredung mit Napoleon* (Goethe 1893, 269–276), derzufolge Napoleon ihn mit den Worten „vous êtes un homme“ (ebd., 271) angesprochen habe, sondern Kanzler Friedrich von Müllers *Erinnerungen aus den Kriegszeiten 1806–1813* (1851), wonach Napoleon bei Goethes Abgang zu Alexandre Berthier und Pierre Antoine Noël Bruno Daru gesagt habe: „Voilà un homme“ (Müller 1907, 139, vgl. z. B. Goedeke o. J., 170). Müllers Version, der übrigens im Vorzimmer auf Goethe warten musste (Müller, 137) und also nicht Ohrenzeuge der kaiserlichen Äußerung gewesen sein kann, kolportiert in deutscher Übersetzung auch Bleibtreu 1886b, 76: „Das ist ein Mann!“ 2011 hat Karl Pestalozzi in einem Vortrag auf ein Selbstzeugnis Goethes aufmerksam gemacht, das den direkten Bezug zu N.s Buchtitel herstellt: Karl Friedrich Graf von Reinhard hatte Goethe am 24. 11. 1808 auf seine Begegnung mit dem französischen Kaiser angesprochen: „Von Ihnen soll der Kaiser gesagt haben: Voilà un homme! Ich glaub’ es; denn er ist fähig dieß zu fühlen und zu sagen.“ (Goethe / Reinhard 1850, 43) Goethe antwortete ihm am 02. 12. 1888: „Also ist das wunderbare Wort des Kaisers womit er mich empfangen hat, auch bis zu Ihnen gedrungen! Sie sehen daraus daß ich ein recht ausgemachter Heide bin;

indem das *Ecce homo* in umgekehrtem Sinn auf mich angewendet worden. Uebrigens habe ich alle Ursache mit dieser Naivetät des Herrn der Welt zufrieden zu seyn.“ (Ebd., 44) Zwar besaß N. den *Briefwechsel zwischen Goethe und Reinhard in den Jahren 1807 bis 1832* nicht; in der Goethe-Briefauswahl unter seinen Büchern (Goethe 1837) ist der Brief an Reinhard auch nicht enthalten, aber es darf doch vermutet werden, dass N. dieses Selbstbekenntnis Goethes nicht nur bekannt war, sondern dass es bestens zu seinem eigenen Goethe-Bild passte (in NL 1885, KSA 11, 38[7], 605, 32f. spricht N. z. B. von Goethes „heidnische[r]“ „Frömmigkeit“). In diesem Goethe-Bild nahm die Begegnung mit Napoleon eine Schlüsselstellung ein (vgl. NK KSA 6, 106, 17–21): Goethe „hatte kein grösseres Erlebniss als jenes ens realissimum, genannt Napoleon“ (GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 49, KSA 6, 151, 22–24). Der verdeckte Napoleon-Goethe-Bezug im Titel von N.s Autogenealogie ist frappierend, wenn man sich vergegenwärtigt, wie stark N. sich in seinen letzten Schriften, namentlich in der *Götzen-Dämmerung* gerade diesen beiden für ihn exemplarischen großen Individuen verbunden gefühlt hat: Goethe, Napoleon und er selbst sind für N. die einzigen Gestalten der jüngeren Geschichte, die den erstaunten Ausruf lohnen: „*Ecce homines!*“

Im Brief an Köselitz vom 30. 10. 1888 stand der Titel, unter dem N. über sich selbst schrieb, schon fest (KSB 8, Nr. 1137, S. 462, zitiert in NK ÜK EH 1). Zwei weitere Titelvarianten stellen Vorstufen dar: „*ECCE HOMO / Ein Geschenk an meine Freunde*“ und „*ECCE HOMO / Oder / Ein Psychologen-Problem / warum ich Einiges mehr weiss.*“ (KSA 14, 465) Das Nachlass-Heft W II 9 bietet weitere Titelentwürfe (vgl. NK ÜK EH 1), darunter „*In media vita. / Aufzeichnungen eines / Dankbaren*“ (NL 1888, KSA 13, 24[2], 632), „*Ecce homo / Aufzeichnungen / eines Vielfachen*“ (ebd., 24[3], 632), „*Fridericus Nietzsche / de vita sua. / Ins Deutsche übersetzt*“ (ebd., 24[4], 633), „*Der Spiegel / Versuch / einer Selbstabschätzung*“ (ebd., 24[5], 633), „*Vademecum. / Von der Vernunft meines Lebens*“ (ebd., 24[8], 634) und „*Im Verkehr mit den Alten. / Anhang / Ecce homo*“ (ebd., 24[9], 634). Es fällt auf, dass es neben „*Ecce homo*“ noch weitere lateinische Titelvarianten gibt, was mit der „sehr ernsthafte[n] Ambition nach römischem Stil“ zusammenhängt, zu der sich N. in der ersten Fassung des Selbstdarstellungswerkes bekennt (vgl. GD Was ich den Alten verdanke 1, KSA 6, 154, 20). In EH aspiriert N. wiederholt auf Göttlichkeit, stellt sich aber zugleich in seiner menschlichen Passion, in seiner Erniedrigung dar, was die Pilatus-Formel zum Ausdruck bringt, als ob N. — vgl. die Kenosis, die Selbstentäußerung Christi nach Philipper 2, 7 — sich all seiner göttlichen Attribute entledigen wollte. Detering 2009, 20 sieht hier „das *christologische Paradoxon*“ wirksam: „die Vorstellung also einer absoluten Überwindung im Scheitern, einer göttlichen Hoheit in der Niedrigkeit, einer in

nichts als liebender Allumarmung bestehenden Kriegführung – und, gerade dieser Aspekt scheint mir hier für Nietzsche zentral, der *Gottgleichheit in der Verkenntung*.“ Freilich hat N. in AC Jesus gerade nicht als Gottmenschen sehen wollen. Der Titel *Ecce homo* lässt sich – auch im Seitenblick auf die wahrscheinliche Napoleon-Goethe-Anspielung – durchaus als triumphatorische Überbietungsgeste lesen: In der so betitelten Schrift wird zwar auch die physisch-psychische Disposition des weltgeschichtlichen Ichs verhandelt, aber doch um genau in ihrer Mitte die Werke buchstäblich in den Mittelpunkt zu stellen, die dieses Ich hervorgebracht hat. Solche Werke, überhaupt Werke, hat Jesus nach AC nicht hervorzubringen vermocht.

255, 2 *Wie man wird, was man ist.*] Vgl. Pindar: *Pythische Oden* II, 72: „γένοι' οἷός ἐσσι' μαθὼν“ („werde der, der du bist“). In Mp XVI, 5, 6, d. h. in der Oktober-Fassung von EH lautet der Zwischentitel wie folgt: „Wie man wird, was man ist. / Planer au dessus et avoir / des griffes, voilà le lot des grands genies. / Galiani / Begonnen am 15. Oktober, beendet am 4. November 1888, in Turin.“ (KSA 14, 470) Das Zitat („Planer au-dessus et avoir des griffes, voilà le lot des grands génies“ – „Über Allem zu schweben und Krallen zu besitzen, dies ist das Los der großen Genies“) stammt aus Galianis Brief an Madame d'Épinay, 24. 11. 1770. N. hat den Satz in seiner Ausgabe unterstrichen und am Rande markiert (Galiani 1882, 1, 177).

Die Zwischenstufe verzeichnet noch einen Hinweis für den Drucker „Darauf [sc. nach dem Titelblatt] ein Blatt, auf dem nur die Worte stehn: Wie man wird, was man ist. / Turin, den 15. Oktober 1888.“ (KSA 14, 470) Der Untertitel von EH lässt sich als Pointierung eines Grundgedankens von N.s später Philosophie verstehen, nämlich des Grundgedankens der Selbstüberwindung, vgl. NK 367, 22–25. Auch in FW 270, KSA 3, 519, 8 f. hatte N. Pindars Vers in sein Philosophieren transponiert: „Was sagt dein Gewissen? – ‚Du sollst der werden, der du bist.‘“ (Vgl. Za IV Das Honig-Opfer, KSA 4, 297) In FW 335 münzt N. den Vers zu einer existenzleitenden Maxime um, indem er ihn zugleich inhaltlich füllt und ihm einen Orientierungsrahmen – die Physik! – verleiht: „Wir aber wollen Die werden, die wir sind, – die Neuen, die Einmaligen, die Unvergleichbaren, die Sich-selber-Gesetzgebenden, die Sich-selber-Schaffenden! Und dazu müssen wir die besten Lerner und Entdecker alles Gesetzlichen und Nothwendigen in der Welt werden: wir müssen Physiker sein, um, in jenem Sinne, Schöpfer sein zu können, – während bisher alle Werthschätzungen und Ideale auf Unkenntniss der Physik oder im Widerspruch mit ihr aufgebaut waren.“ (KSA 3, 563, 28–564, 2) Im unpersönlichen „man“ des EH-Untertitels drückt sich auch ein adhortatives Moment aus: Jeder soll werden, wer er ist, mit Hilfe dieses Buches.

Im 20. Jahrhundert wird die Selbstvergewisserung durch das eigene Werden dialektisch gebrochen; in der Fortführung N.s wird beispielsweise bei Ernst Bloch (1885–1977) gar kein Sein mehr in Aussicht gestellt, sondern nur noch ein Werden. So beginnt seine *Tübinger Einleitung in die Philosophie* mit einer Kombination von Descartes' Seins- und Selbstvergewisserung und N.s EH-Untertitel, freilich ganz ohne namentliche Reverenzen: „Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst.“ (Bloch 1965, 1, 11) Zur Interpretation von Titel und Untertitel von EH vgl. auch Platt 1993, 51–57.

Vorwort.

1

257, 3–5 *dass ich über Kurzem mit der schwersten Forderung an die Menschheit herantreten muss, die je an sie gestellt wurde*] Gemeint ist die „Umwertung aller Werthe“, die N. ab Ende November 1888 im *Antichrist* für realisiert hielt.

257, 5 f. *scheint es mir unerlässlich, zu sagen, wer ich bin*] Die Jünger des unverstandenen Jesus haben bei dessen Tod nach AC 40, KSA 6, 213, 11 f. vor dem „eigentliche[n] Räthsel“ gestanden: „„wer war das?““ (KSA 6, 213, 11 f.) Das Ich, das der Welt unter dem Namen N. ebenfalls Rätsel aufgibt, wird damit in die Nähe des Erlöser-Typus gerückt. Vgl. Detering 2010, 131.

257, 6 f. *ich habe mich nicht „unbezeugt gelassen“*] Die Wendung „unbezeugt gelassen“ kommt in N.s Werken nur hier vor. Im Wortlaut der Luther-Bibel predigten Barnabas und Paulus vor ihrer (Beinah-)Steinigung in Lystra zum Volk vom „lebendigen GOTT“, „Der in den vergangenen Zeiten hat lassen alle Heiden wandeln ihre eigene [sic] Wege. /17/ Und zwar hat er sich selbst nicht unbezeugt gelassen, hat uns viel Gutes gethan, und vom Himmel Regen und fruchtbare Zeiten gegeben, unsere Herzen erfüllet mit Speise und Freude“ (Apostelgeschichte 14, 15–17. Die Bibel: Neues Testament 1818, 159). Während sich die beiden Apostel dagegen verwahrten, als Götter verehrt zu werden (14, 15), wie es ihnen widerfahren war (14, 12 f.), und auf den einzigen Gott verwiesen, der sich in Natur und Geschichte eben nicht unbezeugt gelassen habe, nimmt N. das göttliche Attribut der Selbstbezeugung ungeniert für sich selbst in Anspruch.

257, 11 *es ist vielleicht bloss ein Vorurtheil, daß ich lebe?...*] Vgl. AC Vorwort, KSA 6, 167, 5 f. zum Motiv des posthumen Geboren-Werdens. An Georg Brandes antwortete N. am 23. 05. 1888 auf die Ankündigung seiner N.-Vorlesungen in

Kopenhagen: „Und die ersten guten Nachrichten, Ihre Nachrichten, verehrter Herr, aus denen mir bewiesen ward, daß ich lebe... Ich pflege nämlich mitunter zu vergessen, daß ich lebe.“ (KSB 8, Nr. 1036, S. 318, Z. 10–13).

257, 12–14 *Ich brauche nur irgend einen „Gebildeten“ zu sprechen, der im Sommer ins Oberengadin kommt, um mich zu überzeugen, dass ich nicht lebe...]* Zwischen 1881 und 1888 hielt sich N. insgesamt sieben Mal jeweils längere Zeit in Sils-Maria auf.

257, 13 *kommt, um]* In der Zwischenstufe Mp XVI 5 lautete der Passus: „kommt – um von meinen Freunden, aus Schonung, zu schweigen – , um“ (KSA 14, 470).

257, 16–18 *Hört mich! denn ich bin der und der. Verwechselt mich vor Allem nicht!]* Das Motiv der Verwechslungsangst taucht in N.s Briefen schon früher auf, vgl. z. B. an Heinrich Köselitz, 17. 04. 1883, KSB 6, Nr. 402, S. 360, Z. 38–40: „Ich will mit Niemandem mehr verwechselt werden“ (im Blick auf Paul Rée), oder an Malwida von Meysenbug, 26. 03. 1885, KSB 7, Nr. 587, S. 30, Z. 37: „Es ist der Humor meiner Lage, daß ich verwechselt werde – mit dem ehemaligen Basler Professor Herrn Dr. Friedrich Nietzsche. Zum Teufel auch! Was geht mich dieser Herr an!“ In den Briefen von 1887 ist das Motiv unvermindert prominent, vgl. z. B. N. an Franziska N., 15. 01. 1887, KSB 8, Nr. 791, S. 10; an Elisabeth Förster, 26. 01. 1887, KSB 8, Nr. 794, S. 15; an dieselbe, 15. 10 1887, KSB 8, Nr. 925, S. 167. Es kehrt etwa in EH Warum ich so gute Bücher schreibe 1, KSA 6, 298, 16 f. wieder. Die Wendung „ich bin der und der“ erinnert an die Selbstpräsentation Gottes bei der Berufung Mose, die häufig mit „ich bin der, der ich bin“ übersetzt wird (Exodus 3,14; in N.s Bibel steht: „Gott sprach zu Mose: Ich werde seyn, der ich seyn werde.“ Die Bibel: Altes Testament 1818, 60).

2

257, 20 *Ich bin zum Beispiel durchaus kein Popanz]* „Popanz (Pöpel), verummte Schreckgestalt; dann überhaupt s. v. w. Schreck-, Trug-, Scheinbild.“ (Meyer 1885–1892, 13, 233) Der Ausdruck kommt in N.s Werken sonst nur in FW 80, KSA 3, 436, 14 im Zusammenhang mit der griechischen Tragödie vor.

258, 1–3 *Ich bin ein Jünger des Philosophen Dionysos, ich zöge vor, eher noch ein Satyr zu sein als ein Heiliger.]* Vgl. NK KSA 6, 160, 28 f.

258, 6–8 *Das Letzte, was ich versprechen würde, wäre, die Menschheit zu „verbessern“.]* Als „Verbesserer“ der Menschheit“ treten im gleichnamigen Kapitel von GD, KSA 6, 98–102 die „Priester“ auf.

258, 8–10 *Von mir werden keine neuen Götzen aufgerichtet; die alten mögen lernen, was es mit thönernen Beinen auf sich hat.*] Die Anspielung bezieht sich auf den Traum vom Götzenbild, den Daniel dem König Nebukadnezar in Erinnerung ruft und als Abfolge irdischer Königreiche deutet: „Du König sahest, und siehe, ein großes und hohes und sehr glänzendes Bild stand gegen dir, das war schrecklich anzusehen. /32/ Desselben Bildes Haupt war von feinem Golde, seine Brust und Arme waren von Silber, sein Bauch und seine Lenden waren von Erz, /33/ Seine Schenkel waren Eisen, seine Füße waren eines Theils Eisen und eines Theils Thon. /34/ Solches sahest du, bis daß ein Stein herabgerissen ward ohne Hände; der schlug das Bild an seine Füße, die Eisen und Thon waren, und zermalmete sie.“ (Daniel 2, 31–34, Die Bibel: Altes Testament 1818, 855; Seite von N. [?] mit Eselsohr markiert) N.s Götzenbegriff zeigt mit diesem Bezug seine selbst wiederum biblische Herkunft an. Die Umstellung von „thönernen Füßen“ auf sonst kaum belegte „thönerne Beine“ verdankt sich einer ironischen Replik auf ein Strauß-Zitat in UB I DS 12, KSA 1, 241, 16–21.

258, 10–16 *Götzen (mein Wort für „Ideale“) umwerfen — das gehört schon eher zu meinem Handwerk. Man hat die Realität in dem Grade um ihren Werth, ihren Sinn, ihre Wahrhaftigkeit gebracht, als man eine ideale Welt erlog... Die „wahre Welt“ und die „scheinbare Welt“ — auf deutsch: die erlogne Welt und die Realität... Die Lüge des Ideals war bisher der Fluch über der Realität*] Eine klassisch kantianisierende Ideal-Konzeption hat N. bei Liebmann 1880, 567 markiert: „Der Gedanke Dessen aber, was sein soll, was nach bekannten oder unbekannten Normalgesetzen als werthvoll erkannt und daher vom Gewissen postulirt wird, heißt das Ideal. Und das Ideal steht der Wirklichkeit gerade so stolz und unantastbar zur Seite, wie das Normalgesetz dem Naturgesetz.“

258, 13–15 *„Die „wahre Welt“ und die „scheinbare Welt“ — auf deutsch: die erlogne Welt und die Realität...]* Vgl. NK KSA 6, 75, 23 f. u. 81, 8–11.

258, 20 *Recht auf Zukunft verbürgt wäre. —]* In der Zwischenstufe Mp XVI 5 wurde danach gestrichen: „Idealist — in meinem Mund das Wort für die gefährlichsten Falschmünzer... Umwerthung aller Werthe!...“ (KSA 14, 470).

3

258, 23–27 *Höhe ist, eine starke Luft. Man muss für sie geschaffen sein, sonst ist die Gefahr keine kleine, sich in ihr zu erkälten. Das Eis ist nahe, die Einsamkeit ist ungeheuer — aber wie ruhig alle Dinge im Lichte liegen! wie frei man athmet! wie Viel man unter sich fühlt!*] In der Zwischenstufe Mp XVI 5, 7 stand

zunächst der folgende, dann gestrichene Passus: „Höhe ist: leicht, bewegt, mild – und so rein! so rein! Wie alle Dinge frei im Lichte liegen! – Man denkt mit Erbarmen an die Luft da unten, an die Malaria-Luft des ‚Ideals‘... Wo findet man eine stärkere Formel gegen allen Idealismus als meinen Satz (~~in Menschliches, Allzumenschliches~~, Seite ———): Überzeugungen sind gefährlichere Feinde der Wahrheit als Lügen? – Kennt man meine Definition der Überzeugung, des ‚Glaubens‘ überhaupt: eine Instinkt gewordene Unwahrhaftigkeit?“ (KSA 14, 470) Die fragliche MA-Stelle findet sich in MA I 483, KSA 2, 317, 4 f.; N. zitiert sie auch in AC 55, vgl. NK KSA 6, 237, 22–25. Die „Instinkt gewordene Unwahrhaftigkeit“ kehrt wieder in EH WA 2, KSA 6, 359, 17.

258, 27 *fühlt!*] In der Zwischenstufe Mp XVI 5, 7 folgte darauf der gestrichene Satz: „Man fühlt zum Beispiel die Moral unter sich.“ (KSA 14, 470).

258, 31 *welche*] In der Zwischenstufe Mp XVI 5, 7 stattdessen: „welche mir“ (KSA 14, 470).

258, 25 *Das Eis ist nahe*] Vgl. NK KSA 6, 169, 5 f.

258, 27–30 *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*] Vgl. NK KSA 6, 169, 5 f.

259, 2–4 *die verborgene Geschichte der Philosophen, die Psychologie ihrer grossen Namen kam für mich an's Licht*] Vgl. z. B. GM III; GD Das Problem des Sokrates sowie GD Die „Vernunft“ in der Philosophie. Diese genealogische Betrachtung der Philosophie selbst ist die Weiterentwicklung jenes „historische[n] Philosophiren[s]“, das N. in MA I 2, KSA 2, 25, 13 f. einfordert.

259, 6: *Irrthum*] Danach in der Zwischenstufe Mp XVI 5, 7 gestrichen: „(– Idealismus –)“ (KSA 14, 470).

259, 10–13 *Ich widerlege die Ideale nicht, ich ziehe bloss Handschuhe vor ihnen an... Nitimur in vetitum: in diesem Zeichen siegt einmal meine Philosophie, denn man verbot bisher grundsätzlich immer nur die Wahrheit. –*] Vgl. NK KSA 6, 223, 20 f. Vorlage ist Galiani 1882, 2, 222: „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.“ (Kursiviertes von N. unterstrichen, Nachweis bei Campioni 1995, 403. „Man kennt die Menschen nicht: Nitimur in vetitum. Je schwieriger, anstrengender und teurer eine Sache ist, desto mehr lieben die Menschen diese; verfallen sie ihr, schwärmen sie für sie.“) Ursprünglich stammt die Losung aus Ovids *Amores* III 4, 17 f. und steht im Distichon: „Nitimur in vetitum semper cupimusque negata / Sic interdictis inminet aeger aquis.“ („Wir streben immer nach dem Verbotenen und begehren

das, was uns versagt wird. / So lechzt der Kranke nach dem Wasser, das ihm untersagt ist.“) Zur Interpretation siehe NK KSA 6, 167, 15 f.

4

259, 15–261, 9 In der Zwischenstufe, die zwischen Mitte Oktober und Anfang November 1888 entstand, lautet dieser Abschnitt: „Ich habe der Menschheit das größte Geschenk gemacht, das ihr bisher gemacht worden ist, ich gab ihr meinen Zarathustra. Dies Buch, das höchste, das es giebt — die ganze Thatsache Mensch liegt in ungeheurer Ferne unter ihm — ist auch das tiefste, ein vollkommen unausschöpflicher Brunnen, in den kein Eimer hinabsteigt, ohne mit Gold und Güte heraufzukommen. — Warum heißt es ‚Also sprach Zarathustra‘? Was bedeutet hier gerade der Name jenes vorzeitlichen Persers? — Aber man weiß ja, worin Zarathustra der Erste war, womit er den Anfang machte: er sah im Kampf des Guten und Bösen das eigentliche Rad im Getriebe der Dinge, er übersetzte die Moral ins Metaphysische, als Kraft, als Ursache, als Zweck an sich. Zarathustra schuf diesen größten Irrthum: folglich muß er auch der Erste sein, der ihn e r k e n n t. Er hat hier nicht nur länger und mehr Erfahrung als irgend sonst ein Denker — er hat die längste Experimental-Widerlegung des Satzes, daß die Welt ‚sittlich geordnet‘ sei, in der Hand: was wichtiger ist, er ist wahrhafter als sonst ein Denker. Seine Lehre und sie allein hat die Wahrhaftigkeit als oberste Tugend: Wahrheit reden und gut mit Pfeilen schießen ist die persische Tugend. Die Selbst-Überwindung der Moral, aus Wahrhaftigkeit ‚die Selbstüberwindung des Moralisten in seinen Gegensatz — in mich — ‘ das bedeutet in meinem Munde der Name Zarathustra.“ (KSA 14, 470 f.).

Thematisch verwandt sind die Abschnitte EH Warum ich ein Schicksal bin 3 u. 6 bis 8, KSA 6, 367 u. 370–374 sowie § 24 der Oktober-Fassung (KSA 14, 495); siehe überdies die Textvariante zu EH Za 1 in NK 335, 4–337, 15 sowie NK 370, 28–374, 29.

259, 16 f. *Ich habe mit ihm der Menschheit das grösste Geschenk gemacht, das ihr bisher gemacht worden ist.] Vgl. NK KSA 6, 153, 16–18 u. NL 1887–1888, KSA 13, 11[417], 194 (KGW IX 7, W II 3, 9, 2–8).*

259, 24–26 *Hier redet kein „Prophet“, keiner jener schauerlichen Zwitter von Krankheit und Willen zur Macht, die man Religionsstifter nennt.] N.s Bild von den alttestamentlichen Propheten ist im Spätwerk von Julius Wellhausen beeinflusst, ohne dass freilich N. den von Wellhausen für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte herausgearbeiteten zentralen Stellenwert der Prophe-*

tie übernommen hätte (Wellhausen 1883), vgl. NK KSA 6, 193, 24–30. Über die Religionsstifter denkt N. besonders in FW 353, KSA 3, 589 f. nach. Religionsstifter im Sinne von 259, 24–26 ist eine Figur wie Paulus (vgl. AC 42, KSA 6, 215–217), aber nicht der in AC 29 bis 35, KSA 6, 199–208 geschilderte „Typus des Erlösers“, sprich: Jesus von Nazareth.

259, 27 *halkyonischen Ton*] Vgl. NK KSA 6, 37, 15.

259, 29–31 *„Die stillsten Worte sind es, welche den Sturm bringen, Gedanken, die mit Taubenfüßen kommen, lenken die Welt –“*] Ein Zitat aus Za II Die stillste Stunde, KSA 4, 189, 16–18 (endet dort mit Punkt statt Gedankenstrich).

260, 1–7 *Die Feigen fallen von den Bäumen, sie sind gut und süß: und indem sie fallen, reißt ihnen die rothe Haut. Ein Nordwind bin ich reifen Feigen. / Also, gleich Feigen, fallen euch diese Lehren zu, meine Freunde: nun trinkt ihren Saft und ihr süßes Fleisch! Herbst ist es umher und reiner Himmel und Nachmittag –*] Ein Zitat aus Za II Auf den glückseligen Inseln, KSA 4, 109, 2–7 (endet dort mit Punkt statt Gedankenstrich; nach „süß“ steht ein Semikolon statt eines Doppelpunkts). Man kann darin eine Anspielung auf Markus 11, 12–14 sehen.

260, 8 f. *hier wird nicht Glaube n verlangt*] Zur „Psychologie des ‚Glaubens‘“ siehe insbesondere AC 50–51, KSA 6, 229–232.

260, 14 f. *Ist Zarathustra mit Alledem nicht ein Verführer?*] Mit der Verführer-Rolle liebäugelt N. beispielsweise in GD Vorwort, KSA 6, 58, 2, indem er sich als „Rattenfänger“ bezeichnet.

260, 21–261, 8 *Allein gehe ich nun, meine Jünger! Auch ihr geht nun davon und allein! So will ich es. / Geht fort von mir und wehrt euch gegen Zarathustra! Und besser noch: schämt euch seiner! Vielleicht betrog er euch. / Der Mensch der Erkenntniß muss nicht nur seine Feinde lieben, er muss auch seine Freunde hassen können. / Man vergilt einem Lehrer schlecht, wenn man immer nur der Schüler bleibt. Und warum wollt ihr nicht an meinem Kranze rupfen? / Ihr verehrt mich: aber wie, wenn eure Verehrung eines Tages umfällt? Hütet euch, dass euch nicht eine Bildsäule erschlage! / Ihr sagt, ihr glaubt an Zarathustra? Aber was liegt an Zarathustra! Ihr seid meine Gläubigen, aber was liegt an allen Gläubigen! / Ihr hattet euch noch nicht gesucht: da fandet ihr mich. So thun alle Gläubigen; darum ist es so wenig mit allem Glauben. / Nun heiße ich euch, mich verlieren und euch finden; und erst, wenn ihr mich Alle verleugnet h a b t, will ich euch wiederkehren...*] Ein leicht abgewandeltes Zitat aus Za I Von der schenkenden Tugend 3, KSA 4, 101, 11–29, wo alle Sperrungen fehlen und kleine Text- und Interpunktionsvarianten vorliegen (hier kursiv hervorgehoben): „Allein gehe ich nun, meine Jünger! Auch ihr geht nun davon und allein! So will ich es. / Wahrlich, ich rathe euch: geht fort von mir und wehrt euch gegen Zarathustra! Und besser noch: schämt euch seiner! Vielleicht betrog er

euch. / Der Mensch der Erkenntniss muss nicht nur seine Feinde lieben, *sondern* auch seine Freunde hassen können. / Man vergilt einem Lehrer schlecht, wenn man immer nur der Schüler bleibt. Und warum wollt ihr nicht an meinem Kranze rupfen? / Ihr verehrt mich; aber wie, wenn eure Verehrung eines Tages umfällt? Hütet euch, dass euch nicht eine Bildsäule erschlage! / Ihr sagt, ihr glaubt an Zarathustra? Aber was liegt an Zarathustra! Ihr seid meine Gläubigen: aber was liegt an allen Gläubigen! / Ihr hattet euch noch nicht gesucht: da fandet ihr mich. So thun alle Gläubigen; darum ist es so wenig mit allem Glauben. / Nun heisse ich euch, mich verlieren und euch finden; und erst, wenn ihr mich Alle verleugnet habt, will ich euch wiederkehren.“ Siehe zur Entstehung dieses Textes angeblich in der Todesstunde Richard Wagners NK 335, 25–336, 2.

260, 21f. *Allein gehe ich nun, meine Jünger! Auch ihr geht nun davon und allein!*] Vgl. Johannes 13, 36 und 16, 32, wo Jesus ankündigt, dass er von seinen Jüngern verlassen werden werde.

260, 32f. *Hütet euch, dass euch nicht eine Bildsäule erschlage!*] Vgl. Aristoteles: *Poetik* 1452a 7–10, die in der von N. benutzten Übersetzung lautet: „Denn auch unter den zufälligen Begebenheiten scheinen diejenigen am bewundernswürdigsten, welche gleichsam absichtlich geschehen zu seyn scheinen: z. B. die Bildsäule des Mitys in Argos erschlug Den, welcher dem Mitys Ursache seines Todes gewesen war, indem sie auf ihn fiel, während er sie beschaute.“ (Aristoteles 1840, 463).

261, 7f. *und erst, wenn ihr mich Alle verleugnet habt*] Jesus dagegen wird nicht von allen, sondern nur von einem Jünger — Petrus — explizit verleugnet, vgl. Matthäus 26, 34.

261, 8f. *will ich euch wiederkehren.../ Friedrich Nietzsche*] Vgl. NK KSA 6, 160, 29 f. Auch 261, 8 f. legt statt einer ontologischen eine existenziell-pädagogische Interpretation des Wiederkunftsgedankens nahe.

Inhalt

262, 16 *Kriegserklärung.*] Zu dieser schließlich weggefallenen, vermutlich gegen Wilhelm II. gerichteten „Kriegserklärung“ vgl. NK ÜK AC GWC, KSA 6, 254. Wahrscheinlich hat N.s Mutter die „Kriegserklärung“ vernichtet. In der Tendenz könnten ihr die Nachlassnotate NL 1888, KSA 13, 25[1], [6], [11], [13] und [14], 637–644 nahekommen.

262, 17 *Der Hammer redet*] Der an dieser Stelle am Ende entfallene Text schließt jetzt GD ab (KSA 6, 161), vgl. KSA 14, 450 u. NK KSA 6, 254.

An diesem vollkommenen Tage [...]

In der Oktober-Fassung ist dies § 1, gefolgt von: „Turin, den 15. Oktober 1888“ (KSA 14, 471). Eine frühere Fassung stellt NL 1888, KSA 13, 23[14], 613 f. dar.

263, 4f. *Nicht umsonst begrub ich heute mein vierundvierzigstes Jahr*] D. h. am 15. Oktober 1888.

263, 6–8 *Die Umwerthung aller Werthe, die Dionysos-Dithyramben und, zur Erholung, die Götzen-Dämmerung*] Ursprünglich lautete dieser Passus auf dem von N. bereits imprimierten Druckbogen: „Das erste Buch der Umwerthung aller Werthe, die Lieder Zarathustras, die Götzen-Dämmerung, mein Versuch mit dem Hammer zu philosophieren“ (KSA 14, 463; zuerst stand auf den Korrekturbogen: „die Leiden Zarathustras“, siehe <http://www.nietzschesource.org/facsimiles/DFGA/K-14,1>). N. wollte dies Ende Dezember 1888 auf dem (von Köselitz später abgeschriebenen) Blatt mit der neuen Fassung von EH Warum ich so weise bin 3 (vgl. NK ÜK EH Warum ich so weise bin 3) korrigiert wissen; Köselitz hat die andere Titellistung auf dem imprimierten Druckbogen von EH noch eingetragen mit dem Vermerk „Änderung gemäß einem Zettel an Naumann“, aber nicht „Das erste Buch der Umwerthung aller Werthe“ in „Die Umwerthung aller Werthe“ korrigiert.

Daher blieb in allen EH-Editionen bis Colli / Montinari der Eindruck bestehen, N. habe entweder die „Umwerthung aller Werthe“ nicht abgeschlossen, oder aber die anderen drei Bücher seien verloren gegangen. Den Briefen an Georg Brandes vom 20. 11. 1888, an Paul Deussen vom 26. 11. 1888 sowie Constantin Georg Naumann vom 27. Dezember 1888 (vgl. auch den Briefentwurf an Helen Zimmern vom 08. 12. 1888, KSB 8, Nr. 1180, S. 512) ist freilich eindeutig zu entnehmen, dass N. schließlich mit AC das Umwertungsgeschäft für beendet hielt und deshalb die entsprechende Änderung in EH verfügte, vgl. EH GD 3, KSA 6, 356, 8 f.; Montinari 1972, 396–400 und Sommer 2000a, 34–46 u. ö.

Warum ich so weise bin.

1

264, 4–11 *ich bin, um es in Räthselform auszudrücken, als mein Vater bereits gestorben, als meine Mutter lebe ich noch und werde alt. Diese doppelte Herkunft, gleichsam aus der obersten und der untersten Sprosse an der Leiter des Lebens, *décadent* zugleich und Anfang — dies, wenn irgend Etwas, erklärt jene*

Neutralität, jene Freiheit von Partei im Verhältniss zum Gesammtprobleme des Lebens, die mich vielleicht auszeichnet.] N. assoziiert seinen frühverstorbenen Vater Carl Ludwig N. (1813–1849) im Folgenden mit Morbidität und *décadence*, seine noch lebende Mutter Franziska N., geborene Oehler (1826–1897), mit Vitalität. Er nimmt für sich in Anspruch, die *décadence* überlebt, überwunden, aber sie doch an sich selbst, als väterliches Erbe, erfahren zu haben (vgl. NK 265, 31–33). Das ‚Rätsel‘ spielt auch mit der theologischen Vorstellung, wonach in Christus der (freilich noch nicht verstorbene) Vater lebe: „Ich und der Vater sind eins.“ (Johannes 10, 30) Die große Bandbreite der Interpretationen von 264, 4–11 decken Derrida 2005; Kittler 1980, 156 f.; Langer 2005, 102 f.; Schulte 1995, 21 f.; Skowron 2004, 87–89; Volz 2002; Müller-Lauter 1999, 243; Steinbuch 1994, 17–22 u. 86 f.; Balkenohl 1976, 173 und Kreis 1995, 141 ab.

264, 8–11 *erklärt jene Neutralität, jene Freiheit von Partei im Verhältniss zum Gesammtprobleme des Lebens, die mich vielleicht auszeichnet*] In GD Das Problem des Sokrates 2, KSA 6, 68, 10–19 und GD Moral als Widernatur 5, KSA 6, 86, 6–14 wird allerdings festgehalten, dass kein Lebender (erst recht kein Philosoph) tatsächlich einen Standpunkt jenseits des Lebens einnehmen könne, um über dessen Wert oder Unwert zu befinden (oder neutral zu sein). Genau dies tun die *décadents*, die das Leben meinen verurteilen zu können. So fragt sich, wie das Ich in EH eine solche „Neutralität“ in der Betrachtung des „Lebens“ einnehmen zu können glaubt, zumal das Ich anderer N.-Texte ständig für das Leben Partei nimmt. EH Warum ich so weise bin 1 lässt sich als Metareflexion auf die Bedingungen des eigenen Sprechens verstehen — als eines Sprechens, das sich in seiner Kontingenz durchschaut.

264, 14 *Mein Vater starb mit sechsunddreissig Jahren*] Carl Ludwig N. starb am 30. Juli 1849. Entgegen der von Elisabeth Förster-N. später verbreiteten Fabel, er sei den Folgen eines Treppensturzes erlegen, vermerken der behandelnde Arzt und das Kirchenbuch in Röcken „Gehirnerweichung“ als Todesursache (vgl. die zeitgenössischen Zeugnisse in CBT 12 f.).

264, 19 f. *ich lebte noch, doch ohne drei Schritt weit vor mich zu sehn*] Vgl. z. B. Cosima Wagners Brief an Carl von Gersdorff, 06. 07. 1879: „Die traurigsten Nachrichten kamen zu uns über N. Sichere Erblindung in Aussicht, Niederlegung der Professur, Furcht vor äusserster Noth!“ (KSA 15, 105).

264, 20 f. *Damals — es war 1879 — legte ich meine Basler Professur nieder*] Sein Entlassungsgesuch formuliert N. im Brief an Carl Burckhardt vom 02. 05. 1879, KSB 5, Nr. 846, S. 411 f. Sein 35. Geburtstag fiel erst auf den 15. 10. 1879, er war bei seinem Ausscheiden aus dem Universitätsdienst also noch nicht „im sechsunddreissigsten Lebensjahre“ (264, 18 f.).

264, 21f. *lebte den Sommer über wie ein Schatten in St. Moritz*] N. verbrachte die Zeit vom 21. (oder 24.?) Juni bis 16. September 1879 in St. Moritz (Engadin).

264, 22–24 *und den nächsten Winter, den sonnenärmsten meines Lebens, als Schatten in Naumburg*] N.s Aufenthalt in Naumburg (Saale) dauerte vom 20. September bis Ende Dezember 1879: „der Hauptgedanke meines Winterkur-Programms — möglichste Ruhe vor meinen beständigen inneren Arbeiten, Erholung von mir selber, die ich seit Jahren nicht gehabt“ (N. an Franz Overbeck, 22. 09. 1879, KSB 5, Nr. 884, S. 445, Z. 7–10). Aus den Briefen geht hervor, dass sich von November 1879 an N.s gesundheitlicher Zustand rapide verschlechterte: „Seit letzten Nachrichten immer krank, die Anfälle fürchterlich (mit Erbrechen usw), viele Tage zu Bett.“ (N. an Overbeck, 11. 12. 1879, KSB 5, Nr. 913, S. 470, Z. 2f.).

264, 24f. *„Der Wanderer und sein Schatten“ entstand währenddem.*] (MA II) WS ist der Substanz nach freilich schon in St. Moritz entstanden; N. schickte die „letzten Blätter aus dem Engadin“ am 30. 09. 1879 aus Naumburg zur Abschrift an Köselitz (KSB 5, Nr. 887, S. 448, Z. 2); das von diesem fertiggestellte Manuskript ging am 05. 10. 1879 an den Verleger Ernst Schmeitzner (KSB 5, Nr. 890, S. 452f.), der es für den Druck vorbereitete.

265, 1–8 *Im Winter darauf, meinem ersten Genueser Winter, brachte jene Versüssung und Vergeistigung, die mit einer extremen Armuth an Blut und Muskel beinahe bedingt ist, die „Morgenröthe“ hervor. Die vollkommene Helle und Heiterkeit, selbst Exuberanz des Geistes, welche das genannte Werk widerspiegelt, verträgt sich bei mir nicht nur mit der tiefsten physiologischen Schwäche, sondern sogar mit einem Excess von Schmerzgefühl.*] N.s Aufenthalt in Genua dauerte etwa vom 10. November 1880 bis Ende April 1881. Die Gesundheits-Bulletins in den Briefen zeugen freilich nicht von „Versüssung“: „Ich bin so durch fortwährende Schmerzen zerbrochen, daß ich nichts mehr beurtheilen kann, ich sinne darüber nach, ob es mir nun nicht endlich erlaubt sei, die ganze Bürde abzuwerfen; mein Vater als er so alt war wie ich es bin, starb.“ (N. an Köselitz, 22. 02. 1881, KSB 6, Nr. 83, S. 63, Z. 4–7) M — noch unter dem Titel „Pflugschar“ — entstand während dieser Zeit; zur Abschrift schickte er Köselitz das Manuskript am 25. 01. 1881 und ließ die letzte Fassung am 13. 03. 1881 dem Verleger Schmeitzner zukommen. Die Entstehungsumstände von M schildert N. rückblickend auch in einem Brief an Georg Brandes vom 10. 04. 1888: „Mein Geist wurde sogar in dieser fürchterlichen Zeit erst reif: Zeugniß die ‚Morgenröthe‘, die ich in einem Winter von unglaublichem Elend in Genua, abseits von Ärzten, Freunden und Verwandten, geschrieben habe. Dies Buch ist eine Art ‚Dynamometer‘ für mich: ich habe es mit einem Minimum von Kraft und

Gesundheit verfaßt.“ (KSB 8, Nr. 1014, S. 290, Z. 26–31; zum Dynamometer vgl. NK KSA 6, 124, 11 f.).

265, 5 *Exuberanz des Geistes*] Vgl. NK KSA 6, 27, 26 f.

265, 8–13 *Mitten in Martern, die ein ununterbrochener dreitägiger Gehirnschmerz sammt mühseligem Schleimerbrechen mit sich bringt, — besass ich eine Dialektiker-Klarheit par excellence und dachte Dinge sehr kaltblütig durch, zu denen ich in gesünderen Verhältnissen nicht Kletterer, nicht raffiniert, nicht kalt genug bin.*] Vgl. N.s Brief an Brandes vom 10. 04. 1888, wo es — freilich nicht spezifisch auf Genua und M bezogen — heißt: „Meine Spezialität war, den extremen Schmerz *cru*, vert mit vollkommener Klarheit zwei bis drei Tage hintereinander auszuhalten, unter fortdauerndem Schleim-Erbrechen.“ (KSB 8, Nr. 1014, S. 290, Z. 21–24) Ähnlicher Symptombeschreibungen bediente sich N. schon früher, als er etwa an Carl von Gersdorff am 17. 04. 1875 berichtete, er habe „mit einem dreissigstündigen Kopfschmerz und vielem Galle-Erbrechen zu Bette“ gelegen (KSB 5, Nr. 439, S. 41, Z. 42 f.).

265, 13–15 *Meine Leser wissen vielleicht, in wie fern ich Dialektik als Décadence-Symptom betrachte, zum Beispiel im allerberühmtesten Fall: im Fall des Sokrates.*] Vgl. GD Das Problem des Sokrates 6–7, KSA 6, 70 u. NK ÜK GD Das Problem des Sokrates. Dort kritisiert N. die angeblich pöbelhafte *décadence*-Dialektik des Sokrates als Mittel eines Ohnmächtigen und spricht ihr jede Legitimität ab; hier (265, 10–15) präsentiert N. sich selbst als Dialektiker. Mit Hilfe situativ überhöhter Darstellung des eigenen, früheren Leidens kann er einerseits seine Kenntnis der *décadence* als intim ausweisen, da am eigenen Leibe erfahren, andererseits aus dieser Erfahrung auch die Berechtigung schöpfen, als Kritiker und Therapeut der *décadence* aufzutreten.

265, 15–20 *Alle krankhaften Störungen des Intellekts, selbst jene Halbbetäubung, die das Fieber im Gefolge hat, sind mir bis heute gänzlich fremde Dinge geblieben, über deren Natur und Häufigkeit ich mich erst auf gelehrtem Wege zu unterrichten hatte. Mein Blut läuft langsam. Niemand hat je an mir Fieber constataren können.*] Vgl. N.s Brief an Brandes, 10. 04. 1888: „Ich habe nie ein Symptom von geistiger Störung gehabt; selbst kein Fieber, keine Ohnmacht. Mein Puls war damals so langsam wie der des ersten Napoleons (= 60)“ (KSB 8, Nr. 1014, S. 289 f., Z. 18–21). So ganz deckt sich das nicht mit N.s früheren Krankenbulletins, vgl. z. B. den Entwurf seines Briefes an Overbeck, 14. 08. 1883, KSB 6, Nr. 450, S. 426, Z. 46–49: „Das langwierige Nervenfieber gab mir einen Begriff von der tiefen Erschütterung meines Wesens — denn ich hatte überhaupt bis dahin noch nie Fieber gehabt und mich für unfähig dazu gehalten“ (vgl. Volz 1990, 131 f.).

265, 23–29 *Schlechterdings unnachweisbar irgend eine lokale Entartung; kein organisch bedingtes Magenleiden, wie sehr auch immer, als Folge der Gesamt-erschöpfung, die tiefste Schwäche des gastrischen Systems. Auch das Augenleiden, dem Blindwerden zeitweilig sich gefährlich annähernd, nur Folge, nicht ursächlich: so dass mit jeder Zunahme an Lebenskraft auch die Sehkraft wieder zugenommen hat.]* Sehr viel stärker von unmittelbarem Leiden betroffen äußerte sich N. noch am 04. 07. 1888 gegenüber Overbeck: „Die Lebens-Kraft ist nicht mehr intakt. Die Einbuße von 10 Jahren zum Mindesten ist nicht mehr gut zu machen: während dem habe ich immer vom ‚Capital‘ gelebt und nichts, gar nichts zuerworben. Aber das macht arm ... [...] Diese extreme Irritabilität unter meteorologischen Eindrücken ist kein gutes Zeichen: sie charakterisirt eine gewisse Gesamt-Erschöpfung, die in der That mein eigentliches Leiden ist. Alles, wie Kopfschmerz usw. ist nur Folgezustand und relativ symptomatisch. — Es stand in der schlimmsten Zeit in Basel und nach Basel genau nicht anders: nur daß ich damals im höchsten Grade unwissend war und den Ärzten ein Herumtasten nach lokalen Übeln gestattet habe, das ein Verhängniß mehr war. Ich bin durchaus nicht kopfleidend, nicht magenleidend: aber unter dem Druck einer nervösen Erschöpfung (die zum Theil hereditär, — von meinem Vater, der auch nur an Folgeerscheinungen des Gesamt-Mangels an Lebenskraft gestorben ist — zum Theil, erworben ist) erscheinen die Consequenzen in allen Formen.“ (KSB 8, Nr. 1056, S. 347 f., Z. 21–47).

265, 31–33 *Brauche ich, nach alledem, zu sagen, dass ich in Fragen der décadence erfahren bin? Ich habe sie vorwärts und rückwärts buchstabirt.]* Vgl. NK 264, 4–11. Thomas Mann greift diese für sein eigenes Selbstverständnis wesentliche Passage im *Lebensabris*s auf: „Ich habe die Dekadenz vorwärts und rückwärts buchstabiert. Dekadenz überwinden, heißt zunächst sie durchleben und durchleiden.“ (Mann 1990, 11, 111) Vgl. auch Oei 2008, 219.

265, 34–266, 1 *jene Filigran-Kunst des Greifens und Begreifens überhaupt, jene Finger für nuances]* Vgl. NK KSA 6, 14, 23 f. In EH WA 4, KSA 6, 362, 28 sieht N. sich selbst als „nuance“. Die „Nuancen“ können ein Zeichen der Dekadenz sein; sie werden programmatisch beschworen im *Art poétique* von Paul Verlaine (aus dem N. in WA 10, KSA 6, 35, 18 zu zitieren scheint). Dort heißt es: „Car nous voulons la Nuance encor, / Pas la Couleur, rien que la nuance! / Oh! la nuance seule fiance / Le rêve au rêve et la flûte au cor!“ (Verlaine 1884, 24. „Denn wir wollen die Nuance, / Nicht die Farbe, nur die Nuance! / Oh! Einzig die Nuance vereint / den Traum mit dem Traum und die Flöte mit dem Horn!“).

266, 1 *Psychologie des „Um-die-Ecke-sehns“]* Vgl. NL 1888, KSA 13, 20[97], 566: „bist du so neugierig? / kannst du um die Ecke sehn? / man muß, um das zu

sehn, Augen auch hinter dem Kopfe haben“. Das Thema greift FW 374 auf: Unsere Perspektiven-Gebundenheit verbiete es, um unsere eigene Ecke zu sehen, wir seien aber doch genötigt, andere Perspektiven als möglich und damit „unendliche Interpretationen“ der Welt anzuerkennen (KSA 3, 626 f.).

266, 10–13 *Ich habe es jetzt in der Hand, ich habe die Hand dafür, Perspektiven umzustellen: erster Grund, weshalb für mich allein vielleicht eine „Umwerthung der Werthe“ überhaupt möglich ist.*] Das Umstellen von Perspektiven ist ein zentrales Moment in N.s moralgenealogischem Verfahren und kann geradezu als Inbegriff des Umwertens angesehen werden. Erst langwierige Erfahrung und Arbeit an sich selbst haben dies nach EH Warum ich so weise bin 1 ermöglicht.

2

Der Abschnitt illustriert die berühmte Sentenz GD Sprüche und Pfeile 8 (KSA 6, 60, 8 f.).

266, 15 f. *Abgerechnet nämlich, dass ich ein *décadent* bin, bin ich auch dessen Gegensatz.*] Damit wird die paradoxe Struktur von EH Warum ich so weise bin 1, KSA 6, 264, 3–11 begrifflich verdichtet. Vgl. auch NK KSA 6, 11, 17–20.

266, 25–28 *Ich nahm mich selbst in die Hand, ich machte mich selbst wieder gesund: die Bedingung dazu — jeder Physiologe wird das zugeben — ist, dass man im Grunde gesund ist.*] Diese Überlegungen (vgl. auch GD Die vier grossen Irrthümer 1–2, KSA 6, 88–90) setzen voraus — wie N.s häufige Äußerungen über Gesundheit und Krankheit im Spätwerk generell —, dass Gesundheit kein relativer, sondern ein absoluter Begriff ist, etwas also an sich gesund oder krank sei. Diese Vorstellung lässt sich mit den perspektivistischen Vorgaben von N.s Erkenntniskritik nur schwer zur Deckung bringen, einer Erkenntniskritik, für die — zumal angesichts der Unabgeschlossenheit aller Dinge, gerade auch des Menschen — etwas eigentlich nur in bestimmter Hinsicht als gesund oder als krank qualifiziert werden könnte. In AC 14 behauptet N. sogar, „der Mensch“ sei, „relativ genommen, das missrathenste Thier, das krankhafteste“ (KSA 6, 180, 12 f.). Worin soll dann nach 266, 25–28 im an sich krankhaften humanen Leben das eigentlich gesunde liegen?

266, 23 *beärzeln*] Bei diesem Hapax legomenon (auch in der Fassung NL 1888, KSA 13, 24[1]11, 631) handelt es sich um einen Neologismus N.s (vgl. Gauger 1988, 102).

266, 29–31 *für einen typisch Gesunden kann umgekehrt Kranksein sogar ein energisches Stimulans zum Leben, zum Mehr-leben sein*] Ähnlich äußert sich N. in WA 5, KSA 6, 22, 19 f. Ansonsten gilt beim späten N. unter Rückgriff auf Féré 1887 die Kunst als Lebensstimulans, vgl. NK KSA 6, 127, 21 f.

267, 3 f. *ich machte aus meinem Willen zur Gesundheit, zum Leben, meine Philosophie...*] Stellen wie diese machen deutlich, dass es in EH nicht so sehr um Autobiographie, sondern um eine exemplarische Autogenealogie (Müller 2005, 141, vgl. Müller 2009) von N.s Denken geht, das auf seine sehr leibliche Bedingtheit zurückgeführt wird (vgl. zum Gesundheitsbegriff beim späten N. auch Hermens 2005; zur Leiblichkeit in EH allgemein sowie zur Leiblichkeit des Textes Gasché 1990). Die Selbstverständigung mittels Vergegenwärtigung der eigenen Eltern und Voreltern in EH Warum ich so weise bin führt zurück zum Ursprungssinn des von N. (im Gefolge der Philologie seiner Zeit) universalisierten Wortes „Genealogie“.

267, 4–8 *Denn man gebe Acht darauf: die Jahre meiner niedrigsten Vitalität waren es, wo ich aufhörte, Pessimist zu sein: der Instinkt der Selbst-Wiederherstellung verbot mir eine Philosophie der Armuth und Entmuthigung...*] Ende der 1870er Jahre verabschiedete sich N. endgültig vom Pessimismus Schopenhauers. Deutlich wird das etwa in seinem Brief an Cosima Wagner vom 16. 12. 1876: „werden Sie sich wundern, wenn ich Ihnen eine allmählich entstandene, mir fast plötzlich in's Bewußtsein getretene Differenz mit Schopenhauer's Lehre eingestehe? Ich stehe fast in allen allgemeinen Sätzen nicht auf seiner Seite; schon als ich über Sch. schrieb, merkte ich, daß ich über alles Dogmatische daran hinweg sei; mir lag alles am Menschen.“ (KSB 5, Nr. 581, S. 210, Z. 40–46) Zu seiner damaligen gesundheitlichen Verfassung siehe EH Warum ich so weise bin 1, KSA 6, 264 f.

267, 15 *was ihn nicht umbringt, macht ihn stärker*] Vgl. NK KSA 6, 60, 8 f.

267, 20 f. *Er reagiert auf alle Art Reize langsam*] Vgl. NK 292, 27–31. In GD Was den Deutschen abgeht 6, KSA 6, 108, 29–31 wird die Reaktionsverzögerung als kulturpädagogisches Rezept empfohlen.

267, 24 „Schuld“] N.s Umwertungsprojekt besteht wesentlich darin, den traditionellen moralisch-religiösen Schuldbegriff zu eliminieren, vgl. z. B. NK KSA 6, 96, 6–9.

267, 24 f. *er wird fertig, mit sich, mit Anderen, er weiss zu vergessen*] Das Thema des Vergessens als aktiver Kraft tritt in N.s Spätwerk insbesondere in GM II 1, KSA 5, 291 f. stark hervor, und zwar dort wie hier unter dem Eindruck der Lektüre von Höffding 1887, der nicht nur die „Gesetze des Vergessens im Gegensatz zu denen des Erinnerns“ (Höffding 1887, 202) zu erforschen ver-

sprach, sondern sich überzeugt gab: „Die Fähigkeit zur Selbsterziehung beruht grossenteils darauf, ob man die Kunst des Vergessens üben kann.“ (Ebd., 203) Daran schließt ein Vers in NL 1888, KSA 13, 20[46], 557, 11 an: „Göttlich ist des Vergessens Kunst!“ Das variiert N.s Überlegungen zur Wünschbarkeit des Vergessens in der *Zweiten unzeitgemässen Betrachtung* (UB II HL 1, KSA 1, 248–254), vgl. z. B.: „Bei dem kleinsten aber und bei dem grössten Glücke ist es immer Eines, wodurch Glück zum Glücke wird: das Vergessen-können oder, gelehrter ausgedrückt, das Vermögen, während seiner Dauer unhistorisch zu empfinden. [...] Zu allem Handeln gehört Vergessen: wie zum Leben alles Organischen nicht nur Licht, sondern auch Dunkel gehört. Ein Mensch, der durch und durch nur historisch empfinden wollte, wäre dem ähnlich, der sich des Schlafes zu enthalten gezwungen würde, oder dem Thiere, das nur vom Wiederkäuen und immer wiederholten Wiederkäuen leben sollte.“ (KSA 1, 250, 5–26).

3

Zur abenteuerlichen Unterdrückungs- und Publikationsgeschichte dieses Abschnitts (267, 30–269, 7), der von Elisabeth Förster-N. unterschlagen, jedoch von Peter Gast kopiert worden ist, siehe ausführlich Montinari 1972 und Hahn / Montinari 1985, 63–67. Die endgültige Fassung des Abschnitts 3 erhielt der Verleger Naumann von N. am 30. oder 31. 12. 1888 zugeschiedt mit dem Ersuchen, den bisherigen Abschnitt 3 zu ersetzen. N. hatte am 29. 12. 1888 aus Turin diverse Änderungen und Zusätze abgehen lassen, obwohl er den ersten Bogen von EH bereits am 18. 12. 1888 für druckfertig erklärt hatte (das ist gut zu sehen auf der digitalen Faksimile-Edition des ersten Korrekturbogenblattes <http://www.nietzschesource.org/facsimiles/DFGA/K-14,1>). Der Faktor in der Druckerei wies Naumann auf die „stark verletzende Form“ dieses gegen Mutter und Schwester gerichteten Textes hin, worauf dieser den Passus zunächst nicht in den von N. imprimierten Bogen aufnehmen ließ, da er über die Angelegenheit von N. noch nähere Erläuterung wünschte. Naumann konnte rückblickend auch das Manuskriptblatt selbst genau beschreiben (siehe KSA 14, 461). Nach N.s geistiger Umnachtung blieb das Blatt in Naumanns Schreibpult, bis Köselitz es im Auftrag von Elisabeth Förster Anfang Februar 1892 abholte und am 9. Februar 1892 nach Naumburg schickte mit folgenden Begleitworten: „Ich war also erst Montag früh bei Naumann. Telephonisch wurde auch sein Neffe [sc. Gustav Naumann] gerufen. Zunächst eignete ich mir, mit Einwilligung Naumann's das beifolgende Blatt zu Ecce homo an, Ich glaube nicht, daß Naumann eine Copie davon hat: es lag noch in dem Kasten und an der Stelle, wo es

früher, als er's mir zeigte, gelegen hatte. Seien wir froh, dass wir's haben! Es muss aber nun auch wirklich vernichtet werden! — Wenn es auch klar ist, dass es bereits im vollen Wahnsinn geschrieben wurde, so wird es doch immer wieder Menschen geben, die da sagen: eben deshalb sei es von Bedeutung, denn hier redeten ohne Scheu die Instinkte voller Wahrhaftigkeit“ (KSA 14, 461).

Zugleich aber hat Köselitz selbst eine Kopie des fraglichen Blattes angefertigt, das Montinari in seinem Nachlass in Weimar wiederentdeckt hat und das die Überschrift trägt: „Copie eines Bogens, den Nietzsche, bereits in vollem Wahnsinn, an Naumann während des Drucks von *Ecce homo* schickte (Ende December von Turin aus).“ Erst später scheint Köselitz die Worte „bereits in vollem Wahnsinn“ gestrichen zu haben. Nachdem Köselitz endgültig mit Elisabeth Förster-N. gebrochen hatte, und der fünfte Band der *Gesammelten Briefe* mit diversen verfälschten Briefen an Mutter und Schwester erschienen war, schrieb Köselitz am 23. Juni 1909 an Ernst Holzer: „In Ihrer letzten Karte sagten Sie: die Briefe (V) zeigten Nietzsches enge Beziehung zur Schwester über allen Zweifel erhaben. Jajajajaja! Die enge Beziehung machte aber viel Überwindung nöthig. Wie krampfhaft diese Überwindung bei Nietzsche war, wurde erst sichtbar kurz vor Ausbruch des Wahnsinns: nämlich als Nietzsche das große *Ecce-Nachtrags-Folioblatt* über Mutter und Schwester an Naumann sandte. Da redete der von seiner Gutspielerei endlich angeekelte Nietzsche frank und frei, und Vernichtenderes ist noch nie über Menschen gesagt worden, wie auf diesem Blatt.“ (KSA 14, 462) An der Authentizität des in Köselitz' Abschrift überlieferten Textes kann angesichts von zwei Vorstufen in Mp XVIII kaum ein Zweifel bestehen, so dass die Entscheidung der Herausgeber von KGW und KSA, diesen Text als Abschnitt Warum ich so weise bin 3 anstelle des früheren, von N. schließlich verworfenen, der in allen Druckausgaben davor erschienen war, ins Textkorpus aufzunehmen, gerechtfertigt erscheint.

Die beiden Vorarbeiten aus Mp XVIII lauten: „Ich berühre hier die Frage der Rasse. Ich bin ein polnischer Edelm(ann) pur sang, dem auch nicht ein Tropfen schlechtes Blut beigemischt ist, am wenigsten deutsches. Wenn ich den tiefsten Gegensatz zu mir suche, die unausrechenbare Gemeinheit der Instinkte, so finde ich immer meine Mutter und Schwester: mit solcher deutschen canaille mich verwandt zu sehen war eine Lästerung auf meine Göttlichkeit. Die Behandlung die ich bis heutigem Tag von Seiten meiner Mutter und Schwester erfahre flößt mir ein ungeheures Grauen ein — ich bekenne, daß der tiefste Einwand gegen meinen Gedanken der ewigen Wiederkunft das was ich einen abgründlichen Gedanken nenne, immer der Gedanke an meine Mutter und Schwester war... Aber noch als Pole bin ich ein ungeheurer Atavismus: man muß Jahrhunderte zurückgehn, um diese vornehmste Rasse Mensch, die

es giebt, in dem Maß instinktrein zu finden, in dem ich sie darstelle. Ich habe gegen Alles was Adel heißt, ein souveraines Gefühl von Distinktion, ich würde den jungen deutschen Kaiser nicht in meinem Wagen als meinen Kutscher ertragen. Es giebt einen einzigen Fall, daß ich meines Gleichen gefunden habe — ich bekenne es mit Dankbarkeit. Frau Cosima Wagner ist bei weitem die vornehmste Natur, die es giebt und, im Verhältniß zu mir, habe ich ihre Ehe mit Wagner immer nur als Ehebruch interpretirt... der Fall Tristan“ (KSA 14, 473). „Alle herrschenden Begriffe über Verwandtschaftsgrade sind ein physiologischer Widersinn, der nicht übertroffen werden kann. Man ist am wenigsten mit seinen Eltern verwandt; die Geschwister-Ehe, wie sie z. B. bei den aegyptischen K(öni)gr(ei)chsfamilien Regel war, ist so wenig widernatürlich, daß im Verhältniß dazu, jede Ehe beinahe Incest ist... Seinen Eltern ähnlich sein ist das ächtesten Zeichen von Gemeinheit: die höheren Naturen haben ihren Ursprung unendlich weiter zurück, auf sie hin hat am längsten gesammelt, gespart werden müssen, — das große Individuum ist das älteste Individuum, — ein Atavismus.“ (KSA 14, 473 f.).

Die ursprüngliche Fassung von Warum ich so weise bin 3, die in den Druckausgaben vor Colli / Montinari abgedruckt ist und dem imprimierten Korrekturbogen entspricht, lautet: „Diese doppelte Reihe von Erfahrungen, diese Zugänglichkeit zu anscheinend getrennten Welten wiederholt sich in meiner Natur in jeder Hinsicht, — ich bin ein Doppelgänger, ich habe auch das ‚zweite‘ Gesicht noch ausser dem ersten. Und vielleicht auch noch das dritte... Schon meiner Abkunft nach ist mir ein Blick erlaubt jenseits aller bloss lokal, bloss national bedingten Perspektiven, es kostet mich keine Mühe, ein ‚guter Europäer‘ zu sein. Andererseits bin ich vielleicht mehr deutsch, als jetzige Deutsche, blosse Reichsdeutsche es noch zu sein vermöchten, — ich, der letzte antipolitische Deutsche. Und doch waren meine Vorfahren polnische Edelleute: ich habe von daher viel Rassen-Instinkte im Leibe, wer weiss? zuletzt gar noch das liberum veto. Denke ich daran, wie oft ich unterwegs als Pole angeredet werde und von Polen selbst, wie selten man mich für einen Deutschen nimmt, so könnte es scheinen, dass ich nur zu den angesprenkelten Deutschen gehörte. Aber meine Mutter, Franziska Oehler, ist jedenfalls etwas sehr Deutsches; insgleichen meine Grossmutter väterlicher Seits, Erdmuth Krause. Letztere lebte ihre ganze Jugend mitten im guten alten Weimar, nicht ohne Zusammenhang mit dem Goethe’schen Kreise. Ihr Bruder, der Professor der Theologie Krause in Königsberg, wurde nach Herder’s Tode als Generalsuperintendent nach Weimar berufen. Es ist nicht unmöglich, dass ihre Mutter, meine Urgrossmutter, unter dem Namen ‚Muthgen‘ im Tagebuch des jungen Goethe vorkommt. Sie verheirathete sich zum zweiten Mal mit dem Superintendenten Nietzsche in Eilenburg; an dem Tage des grossen Kriegsjahrs 1813, wo

Napoleon mit seinem Generalstab in Eilenburg einzog, am 10. Oktober, hatte sie ihre Niederkunft. Sie war, als Sächsin, eine grosse Verehrerin Napoleon's; es könnte sein, dass ich's auch noch bin. Mein Vater, 1813 geboren, starb 1849. Er lebte, bevor er das Pfarramt der Gemeinde Röcken unweit Lützen übernahm, einige Jahre auf dem Altenburger Schlosse und unterrichtete die vier Prinzessinnen daselbst. Seine Schülerinnen sind die Königin von Hannover, die Grossfürstin Constantin, die Grossherzogin von Oldenburg und die Prinzess Therese von Sachsen-Altenburg. Er war voll tiefer Pietät gegen den preussischen König Friedrich Wilhelm den Vierten, von dem er auch sein Pfarramt erhielt; die Ereignisse von 1848 betrübten ihn über die Maassen. Ich selber, am Geburtstage des genannten Königs geboren, am 15. Oktober, erhielt, wie billig, die Hohenzollernnamen Friedrich Wilhelm. Einen Vortheil hatte jedenfalls die Wahl dieses Tages: mein Geburtstag war meine ganze Kindheit hindurch ein Festtag. — Ich betrachte es als ein grosses Vorrecht, einen solchen Vater gehabt zu haben: es scheint mir sogar, dass sich damit Alles erklärt, was ich sonst an Vorrechten habe, — das Leben, das grosse Ja zum Leben nicht eingerechnet. Vor Allem, dass es für mich keiner Absicht dazu bedarf, sondern eines blossen Abwartens, um unfreiwillig in eine Welt hoher und zarter Dinge einzutreten: ich bin dort zu Hause, meine innerste Leidenschaft wird dort erst frei. Dass ich für dies Vorrecht beinahe mit dem Leben zahlte, ist gewiss kein unbilliger Handel. — Um nur etwas von meinem Zarathustra zu verstehn, muss man vielleicht ähnlich bedingt sein, wie ich es bin, — mit Einem Fusse jenseits des Lebens...“ (KSA 14, 472f.) Zur Funktion der in diesem Abschnitt vorgebrachten Selbstgenealogie N.s siehe Hödl 2009, 536–573.

267, 30–268, 2 *Ich betrachte es als ein grosses Vorrecht, einen solchen Vater gehabt zu haben: die Bauern, vor denen er predigte — denn er war, nachdem er einige Jahre am Altenburger Hofe gelebt hatte, die letzten Jahre Prediger — sagten, so müsse wohl ein Engel aussehen.*] Carl Ludwig N. war von 1838 bis 1841 Erzieher der Prinzessinnen Therese, Elisabeth und Alexandra am Hof des Herzogs von Sachsen-Altenburg in Altenburg und trat 1842 die Pfarrstelle in Röcken an (zur Biographie sehr detailliert Goch 2000).

268, 2 *Und hiermit berühre ich die Frage der Rasse.*] Im Druckmanuskript von EH gibt es zu EH Warum ich so gute Bücher schreibe 2 eine Fassung, die N. offensichtlich in Turin behalten hat, und die wie folgt beginnt: „Zuletzt redet hier eine Rassenfrage mit. Die Deutschen sind mir nicht verwandt genug — ich drücke mich vorsichtig aus: es steht ihnen gar nicht frei, mich zu lesen...“ (KSA 14, 482, vgl. unten NK ÜK Warum ich so gute Bücher schreibe 2) Zum Begriff der Rasse beim späten N. siehe z. B. NK KSA 6, 219, 10–13.

268, 2–4 *Ich bin ein polnischer Edelmann pur sang, dem auch nicht ein Tropfen schlechtes Blut beigemischt ist, am wenigsten deutsches.*] Vorüberlegungen zu

diesem Thema finden sich bereits in NL 1882, KSA 9, 21[2], 681, 6–27: „Man hat mich gelehrt, die Herkunft meines Blutes und Namens auf polnische Edelleute zurückzuführen, welche Niëtzy hießen und etwa vor hundert Jahren ihre Heimat und ihren Adel aufgaben, unerträglichen religiösen Bedrückungen endlich weichend: es waren nämlich Protestanten. Ich will nicht leugnen, daß ich als Knabe keinen geringen Stolz auf diese meine polnische Abkunft hatte: was von deutschem Blute in mir ist, rührt einzig von meiner Mutter, aus der Familie Oehler, und von der Mutter meines Vaters, aus der Familie Krause, her, und es wollte mir scheinen, als sei ich in allem Wesentlichen trotzdem Pole geblieben. Daß mein Äußeres bis jetzt den polnischen Typus trägt, ist mir oft genug bestätigt worden; im Auslande, wie in der Schweiz und in Italien, hat man mich oft als Polen angedet; in Sorrent, wo ich einen Winter verweilte, hieß ich bei der Bevölkerung *il Polacco*; und namentlich bei einem Sommeraufenthalt in Marienbad wurde ich mehrmals in auffallender Weise an meine polnische Natur erinnert: Polen kamen auf mich zu, mich polnisch begrüßend und mit einem ihrer Bekannten verwechselnd, und Einer, vor dem ich alles Polenthum ableugnete und welchem ich mich als Schweizer vorstellte, sah mich traurig längere Zeit an und sagte endlich ‚es ist noch die alte Rasse, aber das Herz hat sich Gott weiß wohin gewendet.‘“ Schon im Brief an Heinrich Köselitz aus Marienbad am 20. 08. 1880 hatte es geheißen: „Ich lebe incognito, wie der bescheidenste aller Kurgäste, in der Fremdenliste stehe ich als ‚Herr Lehrer Nietzsche‘. Es giebt viel Polen hier und diese – es ist wunderbar – halten mich durchaus für einen Polen, kommen mit polnischen Grüßen auf mich zu und – glauben es mir nicht, wenn ich mich als Schweizer zu erkennen gebe. ‚Es ist die polnische Rasse, aber das Herz ist Gott weiß wohin gewandert‘ – damit verabschiedete sich einer von mir, ganz betrübt.“ (KSB 6, Nr. 49, S. 37, Z. 42–49).

Zur polnischen Selbstmystifizierung N.s und ihrer Lektüre-Vorgeschichte in Ernst von der Brüggen's *Polens Auflösung. Kulturgeschichtliche Skizzen aus den letzten Jahrzehnten der polnischen Selbständigkeit* (Leipzig 1878) siehe Devreese / Biebuyck 2006. Hans von Müller weist in seinem erst 2002 publizierten Aufsatz *Nietzsches Vorfahren* nach, dass N. trotz entsprechender Äußerungen (vgl. z. B. Brief an Overbeck, 07. 04. 1884, KSB 6, Nr. 504, S. 494) kaum adlige polnische Ahnen gehabt haben dürfte, so sehr Elisabeth Förster-N. auch an der diesbezüglichen Tanten-Legende festgehalten hat (und – was der bereits 1944 verstorbene Hans von Müller noch nicht wissen konnte – sogar die entsprechende Passage in EH *Warum ich so weise bin* 3 nach der in KSA 14, 472 überlieferten Vorfassung vom Oktober 1888 frisiert hat). Vgl. NK KSA 6, 223, 22–25. Langer 2005, 104 liest 268, 2–4 als Beleg für N.s „eigenmächtige Umformung, ja Nutzbarmachung von zufälligen Bedingtheiten (die zudem

legendenhaft übermittelte polnische *Herkunft*) in Notwendigkeiten (Pole, und nicht Deutscher, zu *sein*)“. Diese Art der Umdeutung von Kontingenz in Notwendigkeit ist für EH insgesamt charakteristisch. Vgl. N.s Zettel „Den erlauchten Polen“, um den 04. 01. 1889: „Ich gehöre zu euch, ich bin mehr noch Pole als ich Gott bin“ (KSB 8, Nr. 1253, S. 577, Z. 3).

268, 4–8 *Wenn ich den tiefsten Gegensatz zu mir suche, die unausrechenbare Gemeinheit der Instinkte, so finde ich immer meine Mutter und Schwester, – mit solcher canaille mich verwandt zu glauben wäre eine Lästerung auf meine Göttlichkeit.*] Bekanntlich soll auch Jesus seine irdischen Verwandten – Mutter und Brüder – verleugnet haben, vgl. Matthäus 12, 46–48 u. Markus 3, 31–33.

268, 8–16 *Die Behandlung, die ich von Seiten meiner Mutter und Schwester erfahre, bis auf diesen Augenblick, flösst mir ein unsägliches Grauen ein: hier arbeitet eine vollkommene Höllenmaschine, mit unfehlbarer Sicherheit über den Augenblick, wo man mich blutig verwunden kann – in meinen höchsten Augenblicken,... denn da fehlt jede Kraft, sich gegen giftiges Gewürm zu wehren... Die physiologische Contiguität ermöglicht eine solche disharmonia praestabilita...*] Vgl. die in NK 342, 19–32 u. in KSA 14, 497–499 mitgeteilten Varianten zum Ende von EH Za 5, KSA 6, 342. N. hatte Mitte November 1888 brieflich von seiner Schwester „Abschied“ genommen: „Du hast nicht den entferntesten Begriff davon, nächstverwandt mit dem Menschen und Schicksal zu sein, in dem sich die Frage von Jahrtausenden entschieden hat“ (KSB 8, Nr. 1145, S. 473, Z. 7–10).

268, 15f. *disharmonia praestabilita*] Ironische Kontrafaktur zu Gottfried Wilhelm Leibniz' Lehre von der prästabilierten Harmonie, der „harmonia praestabilita“. Zum metaphysischen Begriff vgl. NK KSA 1, 137, 27; erläutert gefunden hat ihn N. beispielsweise bei Ueberweg 1866b, 3, 102.

268, 16–18 *Aber ich bekenne, dass der tiefste Einwand gegen die „ewige Wiederkunft“, mein eigentlich abgründlicher Gedanke, immer Mutter und Schwester sind.*] Noch nicht unmittelbar personalisiert ist diese Überlegung in Za III Der Genesende 2, KSA 4, 274, 27 f.: „– ach, der Mensch kehrt ewig wieder! Der kleine Mensch kehrt ewig wieder!“. Den „abgründlichen Gedanken“ als Gedanken der Ewigen Wiederkunft setzt Zarathustra in Za III Vom Gesicht und Räthsel 2, KSA 4, 199 f. dem ihn belästigenden „Zwerg“ entgegen. Die Identifikation von „abgründlichem Gedanken“ und Wiederkunftsgedanken klingt auch in Za III Von der Seligkeit wider Willen, KSA 4, 205, 21–26 und in Za III Der Genesende 1, KSA 4, 270, 13–15 an, im Superlativ EH Za 6, KSA 6, 345, 8.

268, 18–22 *Aber auch als Pole bin ich ein ungeheurer Atavismus. Man würde Jahrhunderte zurückzugehn haben, um diese vornehmste Rasse, die es auf Erden*

gab, in dem Masse instinktrein zu finden, wie ich sie darstelle.] „[S]ogenannte[n] Atavismus“ konnte N. bei Hellwald 1876, 1, 28 f. wie folgt definiert finden: „Einzelne Individuen und ganze Geschlechter, Racen, können nicht nur in ihrer physischen, ethischen oder geistigen Entwicklung früher als andere stehen bleiben, sondern sie können auch, nachdem sie schon eine gewisse Höhe der Ausbildung erreicht haben, wieder zurückgehen, verkümmern und /29/ vorkommen.“ Einen derartigen negativen Begriff des Atavismus, der die prinzipielle Überlegenheit des Späteren voraussetzt, münzt N. hier ins Positive um, indem er die Voraussetzung leugnet und das Alte zum Überlegenen erklärt.

268, 23 f. *ich würde dem jungen deutschen Kaiser nicht die Ehre zugestehn, mein Kutscher zu sein]* Während Wilhelm II. (1859–1941), der nach dem Tod seines Vaters Friedrich III. am 15. Juni 1888 die Regierung angetreten hatte, in AC 38 nur für sein christliches Lippenbekenntnis gerügt wurde, verschärft sich der Ton gegenüber dem Herrscher in EH sichtlich, um in der allerdings nicht überlieferten „Kriegserklärung“ zu gipfeln, von deren vermutlich schroff antihohenzollerscher Tendenz die Aufzeichnungen in NL 1888, KSA 13, 25[13] u. [14], 643 f. einen Eindruck vermitteln können. Vgl. NK KSA 6, 211, 6–8, zur „Kriegserklärung“ auch KSA 14, 451.

268, 26–29 *Frau Cosima Wagner ist bei Weitem die vornehmste Natur; und, damit ich kein Wort zu wenig sage, sage ich, dass Richard Wagner der mir bei Weitem verwandteste Mann war...]* Vgl. N.s Briefentwurf an Cosima Wagner, um den 25. 12. 1888, KSB 8, Nr. 1211, S. 551: „Verehrte Frau, / im Grunde die einzige Frau, die ich verehrt habe... lassen Sie es sich gefallen, das erste Exemplar dieses Ecce homo entgegenzunehmen. Es wird d(a)r(in) im Grunde alle Welt schlecht behandelt, Richard W(agner) ausgenommen – und noch Turin. Auch kommt Malwida als Kundry vor... / Der Antichrist.“ (Dazu KGB III 7/3, 1, S. 525 f., zu Meysenbug als Kundry NK 364, 6–11).

268, 29 *Der Rest ist Schweigen]* „The rest is silence“ (William Shakespeare: *Hamlet* V, 2, Z. 310, deutsch in Shak[e]speare 1853–1855, 4, 490), die letzten Worte des dänischen Prinzen, vgl. NK KSA 6, 35, 18. N. zitiert diese Sentenz in seinen Werken nur hier – überdies im Brief an Andreas Heusler vom 30. 12. 1888, dort ohne Wagner-Bezug (KSB 8, Nr. 1226, S. 564). Diese zeitliche Koinzidenz der Zitatverwendung unterstützt den Befund einer Spät(est)datierung der neuen, endgültigen Fassung von EH Warum ich so weise bin 3. Bourgets Hamlet-Essay endet mit der französischen Fassung: „le reste est silence...“ (Bourget 1889a, 1. 365). Zur Hamlet-Adaption in EH siehe NK 287, 1–26 u. Benne 2005a.

268, 31 f. *Der Papst treibt heute noch Handel mit diesem Widersinn.]* Im Mittelalter galt: „Das kanonische Recht stellte strengere Regeln auf und verbot nicht

bloß die E[he] zwischen Geschwisterkindern, sondern selbst die zwischen Andergeschwisterkindern (sobrini), also bis zum 6. Verwandtschaftsgrad einschließlich nach römischer Komputation. Um die Eheverbote und mit diesen die Dispensationsgebühren zu mehren, ließ man später zwar den Worten nach das Verbot bis zum 6. Grad fortbestehen, führte aber eine neue Zahlungsart der Grade ein, die sogen. *Computatio canonica*, bei welcher nicht, wie bei der römischen Berechnungsweise, die Zeugungen auf beiden Linien, sondern nur auf der einen und zwar der längern gezählt werden. Hiernach waren also durch das kanonische Recht die Ehen erst vom 14. Grad römischer Komputation an erlaubt.“ (Meyer 1885–1892, 5, 337) Zu N.s Zeit galt noch: „Das kanonische Recht untersagt aber selbst die Verbindung zwischen Dritt- und Andergeschwisterkind, sodaß die Seitenverwandtschaft noch im vierten Gliede ein Hindernis bildet, und überträgt das gleiche Verbot auch auf die Seitenlinie der Schwägerschaft [...]. Die Ermächtigung, Ehe in verbotenen Graden der Verwandtschaft oder Schwägerschaft im Wege der Dispensation zu verstatten, ist nach kanonischem Recht dem Papste und den Bischöfen vorbehalten.“ (Brockhaus 1882–1887, 5, 785; in der leicht modifizierten Fassung Brockhaus 1894–1896, 5, 743 entfällt kirchenrechtlich korrekt der Zusatz „und den Bischöfen“.) Noch in der Neuzeit machte der Papst von seinem Dispensationsrecht insbesondere bei hochgestellten Persönlichkeiten Gebrauch.

268, 32–269, 1 *Man ist am wenigsten mit seinen Eltern verwandt: es wäre das äusserste Zeichen von Gemeinheit, seinen Eltern verwandt zu sein.*] In EH Warum ich so weise bin 1 und 5 leitet N. hingegen wesentliche Spezifika seiner selbst direkt von seinen Eltern, insbesondere von seinem Vater ab — er sei „bloss [s]ein Vater noch einmal“ (KSA 6, 271, 4 f.). Beim Einfügen des neuen Abschnitts 3 und damit von 268, 32–269, 1 wurde auf die Harmonisierbarkeit mit diesen Äußerungen anscheinend nicht mehr geachtet.

269, 1–5 *Die höheren Naturen haben ihren Ursprung unendlich weiter zurück, auf sie hin hat am längsten gesammelt, gespart, gehäuft werden müssen. Die grossen Individuen sind die ältesten: ich verstehe es nicht, aber Julius Cäsar könnte mein Vater sein — oder Alexander, dieser leibhafte Dionysos...*] Vgl. NK KSA 6, 145, 2–6 u. 145, 14–17. Auch in der Vorstufe aus Mp XVIII, KSA 14, 473 f. — mitgeteilt oben in NK ÜK EH Warum ich so weise bin 3 — rückt dieser Aspekt, dass die großen Individuen die ältesten seien, in den Blickpunkt. Vgl. NK KSA 6, 130, 19–26.

269, 5–7 *In diesem Augenblick, wo ich dies schreibe, bringt die Post mir einen Dionysos-Kopf...*] Montinari 1982, 123, Fn. 3: „Es ist uns noch nicht gelungen zu erschließen, was Nietzsche mit dieser Postsendung gemeint haben kann. Eine Halluzination ist nicht auszuschließen. Unter den Bekannten Nietzsches war

auch — aus den Basler Jahren — die ‚dionysische‘ Persönlichkeit der Frau Rosalie Nielsen. Kurt Hezel berichtet: ‚ich selbst besitze noch unter meinen studentischen Erinnerungen eine von Frau Nielsen mir dedizierte Photographie eines merkwürdigen Dionysoskopfes (photographierte Plastik)... Die Photographie des Dionysoskopfes wollte Frau Nielsen, wenn ich mich recht erinnere, von Friedrich Nietzsche selbst erhalten haben“ (nach Bernoulli 1908, 1, 117).

4

269, 11–13 *Ich bin sogar, wie sehr immer das unchristlich scheinen mag, nicht einmal gegen mich eingenommen.*] Wie es etwa Christen vom Schlage Pascals sind, die sich selbst von der Erbsünde verdorben glauben, vgl. NK KSA 6, 171, 30–34.

269, 14 *darin, jenen Einen Fall abgerechnet, keine*] In dem bereits gesetzten Text, bevor N. Naumann Ende Dezember die neue Fassung von EH Warum ich so weise bin 3 zukommen ließ, hieß es: „darin nur selten, im Grunde nur ein Mal“. Die Verbesserung erfolgte aufgrund eines von N. gemachten, von Köselitz in der Abschrift des Zettels mit der neuen Fassung von EH Warum ich so weise bin 3 mitgeteilten Hinweises (KSA 14, 474, vgl. Hahn / Montinari 1985, 68).

Gemeint sind mit dem einschränkenden Einschub (im Satz: „man wird darin, jenen Einen Fall abgerechnet, keine Spuren davon entdecken, dass Jemand bösen Willen gegen mich gehabt hätte“) nicht, wie gelegentlich vermutet, Wagner oder Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (so Pütz in seiner EH-Ausgabe 1992, 300), sondern offensichtlich Mutter und Schwester: Erst die von Montinari entdeckte, letzte Fassung von EH Warum ich so weise bin 3 attackiert Franziska N. und Elisabeth Förster direkt und schonungslos, so dass aus dem unbestimmten Hinweis im ursprünglich gesetzten Text („im Grunde nur ein Mal“), als der Leser nicht über N.s Verhältnis zu seinen nächsten weiblichen Angehörigen unterrichtet wurde, in der letzten Fassung mit dem Demonstrativpronomen („jenen Einen Fall“) ein direkter Rückbezug wird.

269, 20–23 *In den sieben Jahren, wo ich an der obersten Klasse des Basler Pädagogiums Griechisch lehrte, habe ich keinen Anlass gehabt, eine Strafe zu verhängen; die Faulsten waren bei mir fleissig.*] Vom Sommersemester 1869 bis 1876 unterrichtete N. in seiner Eigenschaft als Professor für Philologie an der Universität in Basel auch am Pädagogium, das zum Universitätsstudium vorbereiten sollte. Vgl. z. B. den retrospektiven Augenzeugenbericht von N.s Schüler Traugott Siegfried (1851–1936), den dieser 1929 publiziert hat: „Sonst war das Benehmen der Schüler gegen den verehrten Lehrer fast ausnahmslos ein

durchaus lobenswertes. Ein jeder hütete sich, durch ungehörige Aufführung den Mann zu verletzen, der mit dem höchsten Wissen die feinsten Umgangsformen verband, der in seinem ganzen Auftreten etwas Vornehmes hatte und doch den Schülern mit lauter Güte und Wohlwollen begegnete, so gar nichts vom Uebermenschen. / In unserer Klasse hatte vor einer der ersten Stunden ein Schüler, der später selber ein trefflicher Gymnasiallehrer geworden ist, mit Kreide ein Herz auf den Pultdeckel gezeichnet und zwei Veilchensträußchen hineingelegt. Als Nietzsche das Zimmer betrat, warf er nur, tief errötend, einen flüchtigen Blick auf die Bescherung und begann, ohne ein Wort darüber zu verlieren, wie sonst seinen Unterricht; von da an ist in unserer Klasse nie wieder auch nur das geringste Ungehörige vorgekommen. Die Disziplin war bei ihm wie bei Jacob Burckhardt etwas Selbstverständliches. Als Nietzsche einmal von einem Kollegen gefragt wurde, wie es ihm mit der Disziplin gehe, lautete die Antwort: „Disziplin? Davon weiß ich nichts! Ich habe die Schwachen zu fördern und zu schützen.“ (CBT 196) Zum Thema ausführlich Gutzwiller 1951 (dort S. 220–224 auch ein Verzeichnis von N.s Schülern).

269, 23 f. *Dem Zufall bin ich immer gewachsen; ich muss unvorbereitet sein, um meiner Herr zu sein.*] Im Blick auf ein Erdbeben, das er eben in Nizza erlebt und dessen massenpsychologische Folgen er mit kühlem Interesse beobachtet hatte, schrieb N. am 07. 03. 1887 an Köselitz: „Das Plötzliche, das imprévu hat seine Reize...“ (KSB 8, Nr. 814, S. 42, Z. 75 f.) Er spielt damit auf Stendhal an, von dem er wusste, dass er das Unvorhergesehene geliebt habe (Stendhal 1877, XLII: „Beyle a toujours adoré l'imprévu“, vgl. Bourget 1883, 267; Nachweis bei Fornari / Campioni 2011, 8 f., Fn. 14. „Beyle hat das Unvorhergesehene immer verehrt.“)

Mit dem Thema einer „Erlösung vom Zufalle“ hat sich Herrmann 1887, 1–2 auseinandergesetzt (vgl. NK KSA 6, 115, 26–28): „*Der Zufall ist immer schädlich, immer unökonomisch*, und immer ein Zeichen primitiver Cultur oder unentwickelter Verhältnisse in einem speciellen Zweige menschlichen oder Naturschaffens.“ (Herrmann 1887, 8; Kursiviertes von N. unterstrichen, Passage am Rand markiert). In der Wendung 269, 23 f. klingt N.s großes Thema des „amor fati“ an (FW 276, KSA 3, 521, 22 u. ö.), vgl. NK 297, 24 f. und auch NK KSA 6, 407, 5 f.

269, 30–270, 1 *Am schönsten vielleicht von jenem unverzeihlich jung gestorbenen Heinrich von Stein, der einmal, nach sorgsam eingeholter Erlaubniss, auf drei Tage in Sils-Maria erschien*] Der Philosoph Heinrich von Stein (1857–1887), kurzzeitig Erzieher von Siegfried Wagner in Bayreuth, engagierter Anhänger Richard Wagners und ab 1881 Privatdozent in Halle, besuchte N. vom 26. bis 28. August 1884 in Sils-Maria: „Das Erlebniß des Sommers war der Besuch Baron Stein's (er kam direkt aus Deutschland für 3 Tage nach Sils und reiste direkt wieder zu seinem Vater — eine Manier, in einen Besuch Accent zu

legen, die mir imponirt hat) Das ist ein prachtvolles Stück Mensch und Mann und mir wegen seiner heroischen Grundstimmung durch und durch verständlich und sympathisch. Endlich, endlich ein neuer Mensch, der zu mir gehört und instinktiv vor mir Ehrfurcht hat! Zwar einstweilen noch trop wagnetisé, aber durch die rationale Zucht, die er in der Nähe Dührings erhalten hat, doch sehr zu mir vorbereitet!“ (N. an Overbeck, 14. 09. 1884, KSB 6, Nr. 533, S. 531, Z. 23–32) Umfassend zu Stein informiert Bernauer 1998, ferner Janz 1978, 2, 325–336.

270, 5 *ausserdem noch in den Dühring'schen*] Stein hatte beim positivistischen „Wirklichkeitsphilosophen“ Eugen Dühring (1833–1921), gegen den N. trotz aller Interessensüberschneidungen erhebliche Vorbehalte hegte (vgl. NH 413 und Venturelli 2003, 203–237), in Berlin studiert und seine Dissertation unter Dührings Einfluss geschrieben (vgl. Bernauer 1998, 75–79).

270, 9 f. *man sei nicht umsonst 6000 Fuss über Bayreuth*] Bayreuth liegt auf 340 m über Meer, Sils-Maria auf 1803 m über Meer. Die Differenz von 1463 m entspricht freilich nur 4661 $\frac{1}{2}$ preußischen Fuß (oder Rheinfuß zu 0,31385 m). Aber vielleicht hat N. in sächsischen Fuß zu 0,28319 m gerechnet und käme so immerhin auf 5166 Fuß. In Weimar lebte man mit 0,28198 m sogar auf noch kleinerem Fuß. Aber „6000 Fuss“ klingen erheblich bedeutungsvoller als 5188 $\frac{1}{3}$ Weimarer Fuß; die Formel in 270, 9 f. ist angelehnt an die Formulierung im „Entwurf“ „Die Wiederkunft des Gleichen“ in NL 1881, KSA 9, 11[141], 494: „6000 Fuss über dem Meere“, vgl. NK 335, 8 f.

270, 13–15 *eher schon hätte ich mich — ich deutete es eben an — über den guten Willen zu beklagen, der keinen kleinen Unfug in meinem Leben angerichtet hat*] Das Thema wird bereits zu Beginn des Abschnitts in 269, 16 f. intoniert. Es handelt sich um die ironische Umkehrung der berühmten Eingangspassage von Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, 393: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.“

270, 15–19 *Meine Erfahrungen geben mir ein Anrecht auf Misstrauen überhaupt hinsichtlich der sogenannten „selbstlosen“ Triebe, der gesammten zu Rath und That bereiten „Nächstenliebe“. Sie gilt mir an sich als Schwäche, als Einzelfall der Widerstands-Unfähigkeit gegen Reize*] Eine solche „Unfähigkeit zum Widerstand“ (AC 29, KSA 6, 200, 1) attestiert N. seinem „Typus des Erlösers“. EH Warum ich so weise bin 4 macht deutlich, dass N. diese Unfähigkeit als ihm radikal entgegengesetzt und überwindungsbedürftig begreift. Aus diesem Abschnitt wird deutlich, dass von der gerne behaupteten Identifikation des späten N. mit Jesus keine Rede sein kann (vgl. z. B. NK KSA 6, 200, 31–201, 2).

Der „Nächstenliebe“ stellte Zarathustra eine „Fernsten-Liebe“ entgegen (Za I Von der Nächstenliebe, KSA 4, 79, 1 f.). „Nächstenliebe“ galt N. entsprechend als Phänomen verzärtelter Zeiten: „Die starken Zeiten, die vornehmen Culturen sehen im Mitleiden, in der ‚Nächstenliebe‘, im Mangel an Selbst und Selbstgefühl etwas Verächtliches.“ (GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 37, KSA 6, 138, 5–7) Was in GD noch allgemeine kulturgeschichtliche Diagnose war, wird in EH Warum ich so weise bin 4 mit der eigenen Lebenserfahrung abgeglichen und damit quasi authentifiziert: Nicht einfach nur ein kultureller Schaden in der weiten geschichtlichen Welt wird beklagt, sondern am eigenen Leib verspürt. In AC kommt der doch so jüdisch-christliche Begriff der „Nächstenliebe“ übrigens gar nicht vor. Das Gebot der Nächstenliebe, d. h. den Nächsten wie sich selbst zu lieben, steht schon in Leviticus 19, 18 und wird in Matthäus 5, 43–45 als Gebot der Feindesliebe noch überboten. N.s „Fernsten-Liebe“ in Za I reproduziert diesen Gestus der Überbietung.

270, 19–28 *das Mitleiden heisst nur bei décadents eine Tugend. Ich werfe den Mitleidigen vor, dass ihnen die Scham, die Ehrfurcht, das Zartgefühl vor Distanzen leicht abhanden kommt, dass Mitleiden im Handumdrehn nach Pöbel riecht und schlechten Manieren zum Verwechseln ähnlich sieht, — dass mitleidige Hände unter Umständen geradezu zerstörerisch in ein grosses Schicksal, in eine Vereinsamung unter Wunden, in ein Vorrecht auf schwere Schuld hineingreifen können. Die Überwindung des Mitleids rechne ich unter die vornehmen Tugenden*] Die Mitleidskritik entfaltet N. ausführlich in AC 7, KSA 6, 172–174. Dabei zehrt er dort — ohne es explizit zu machen — von Kants scharfer Zurückweisung des ansteckungsträchtigen Mitleids in der *Metaphysik der Sitten*, vgl. NK KSA 6, 173, 1–6, während er in EH Warum ich so weise bin 4 eine antikantische Spitze gegen die Güte des „guten Willens“ zugrundelegt (siehe NK 270, 13–15), um so einmal mehr jede Verwechslungsgefahr auszuschließen.

270, 29 *„Versuchung Zarathustra’s“*] Unter diesem Titel wollte N. im Herbst 1888 den bis dahin nur als Privatdruck erschienenen Za IV publizieren, vgl. NL 1888, KSA 13, 22[13], [15] u. [16], 589 f.

271, 2 *Beweis von Kraft*] Zum christlichen Begriff des „Beweises der Kraft“, der hier antichristlich usurpiert wird, siehe NK KSA 6, 57, 6.

5

271, 6–8 *Gleich Jedem, der nie unter seines Gleichen lebte und dem der Begriff „Vergeltung“ so unzugänglich ist wie etwa der Begriff „gleiche Rechte“*] Vgl. NK

KSA 6, 27, 25. Dass das Christentum trotz seiner Vergebungsrhetorik von Vergeltungslogik zerfressen sei, ist ein Hauptvorwurf in N.s später Christentumskritik, vgl. z. B. AC 40, KSA 6, 214, 4–7. Von dieser Vergeltungslogik frei ist nur der „Typus des Erlösers“ in AC 29–31. Das Ich in EH nimmt dieselbe Unfähigkeit zu vergelten nun für sich selbst in Anspruch. Es reklamiert und parodiert gleichermaßen messianische Attribute.

271, 20 f. *Auch scheint es mir, dass das gröbste Wort, der gröbste Brief noch gutartiger, noch honnetter sind als Schweigen.*] Solche Briefe hat N. durchaus geschrieben – vgl. z. B. an Theodor Fritsch, 29. 03. 1887, KSB 8, Nr. 823, S. 51 –, und zwar mit deutlich erhöhter Frequenz in den letzten Monaten seines bewussten Lebens, als er die Briefform zur finalen Frontenklärung nutzte, vgl. z. B. an Malwida von Meysenbug, 20. 10. 1888, KSB 8, Nr. 1135, S. 457–459, an Elisabeth Förster, Mitte November 1888, KSB 8, Nr. 1145, S. 473 f., an Ernst Wilhelm Fritsch, 18. 11. 1888, KSB 8, Nr. 1147, S. 477.

271, 22 f. *Höflichkeit des Herzens*] Vgl. NK KSA 6, 244, 23.

271, 25 *Alle Schweiger sind dyspeptisch.*] Der Umkehrschluss gilt offensichtlich nicht, denn auch „ein Mann der starken Worte und Attitüde“, Thomas Carlyle, treibt womöglich nichts anderes um als die „heroisch-moralische Interpretation dyspeptischer Zustände“ (GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 12, KSA 6, 119, 11–13). Vgl. NK 302, 32.

271, 25–28 *Man sieht, ich möchte die Grobheit nicht unterschätzt wissen, sie ist bei weitem die humanste Form des Widerspruchs und, inmitten der modernen Verzärtelung, eine unsrer ersten Tugenden.*] Was wiederum den Stil von N.s Spätwerk, insbesondere von AC, zu erklären hilft, nämlich als angemessenes Mittel, eine angeblich effeminierte Zivilisation wachzurütteln.

271, 28–32 *Wenn man reich genug dazu ist, ist es selbst ein Glück, Unrecht zu haben. Ein Gott, der auf die Erde käme, dürfte gar nichts Andres thun als Unrecht, – nicht die Strafe, sondern die Schuld auf sich zu nehmen wäre erst göttlich.*] Damit opponiert N. gegen die seit Sokrates in der philosophischen Tradition vorherrschende Meinung, dass Unrecht tun schlimmer sei als Unrechtleiden (Platon: *Gorgias* 473a). Der Tugendhafte, der das Gute tut, ist nach Platons Sokrates glücklich, der Unrecht tuende Böse hingegen unglücklich (ebd., 507a–c). N. bricht mit diesem abendländischen Philosophie-Konsens und schlägt sich auf die Seite des Kallikles, der im *Gorgias* bekanntlich für das rücksichtslose Recht des Stärkeren plädiert und für die unbeschränkte Lustverwirklichung des sich durchsetzenden, amoralischen ‚Übeltäters‘ plädiert. Der Schlüsselausblick auf einen unrechttuenden Gott lässt sich sowohl auf den immoralistischen Dionysos in N.s Verständnis (vgl. schon die Darstellung des

Dionysos in den *Bakchen* des Euripides) als auch auf N. selber applizieren, denn weder zögert er, sich selbst Göttlichkeit zuzuschreiben, noch lässt sich abstreiten, dass viele seiner Spätschriften in Tendenz und Tonfall kolossal ungerecht sein wollen.

6

272, 2 *Ressentiment*] Zum Begriff des Ressentiments, das in GM eine zentrale Rolle bei der Erklärung der abendländischen Moralentwicklung spielt, siehe NK KSA 6, 70, 21, vgl. im Kontext mit dem Christentum als Ressentimentbewegung z. B. NK KSA 6, 214, 24–26.

272, 9 *Wehr- und Waffen-Instinkt*] Vgl. GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 45, KSA 6, 146, 23 f. und NK KSA 6, 140, 16 f.

272, 14–24 *Hiergegen hat der Kranke nur Ein grosses Heilmittel – ich nenne es den russischen Fatalismus, jenen Fatalismus ohne Revolte, mit dem sich ein russischer Soldat, dem der Feldzug zu hart wird, zuletzt in den Schnee legt. Nichts überhaupt mehr annehmen, an sich nehmen, in sich hineinnehmen, – überhaupt nicht mehr reagiren... Die grosse Vernunft dieses Fatalismus, der nicht immer nur der Muth zum Tode ist, als lebenerhaltend unter den lebensgefährlichsten Umständen, ist die Herabsetzung des Stoffwechsels, dessen Verlangsamung, eine Art Wille zum Winterschlaf.*] Vgl. NL 1888, KSA 13, 24[1]2, 617. Schon in GM II 15 gab N. sich überzeugt, dass durch den „Fatalismus ohne Revolte [...] heute noch die Russen in der Handhabung des Lebens gegen uns Westländer im Vortheil sind“ (KSA 5, 321, 6–8, zum Thema vgl. z. B. Frank 2007, 351–353). Das bei den Russen angeblich herrschende Ideal des Handlungsverzichts schildert z. B. Vogüé 1885, 346 (der entscheidende Passus wird zitiert in NK KSA 6, 202, 13–17). In einer Rezension des ersten Bandes der deutschen Übersetzung von Anatole Leroy-Beaulieu's *L'empire des Tsars et les Russes* wird aus dem ersten Kapitel des 3. Buches wie folgt zitiert: „Mit ruhigem und sanftem Fatalismus ließen sich die russischen Soldaten zur Zeit des Krimkrieges quer durch die südlichen Steppen führen, sie marschirten bis zur Erschöpfung und starben zu Hunderttausenden an den Wegen ohne einen Schrei der Empörung, fast ohne Klage und Murren. Und mit derselben Geduld und resignirten Energie haben sie während der Kämpfe im Balkan Kälte und Hitze, die äußerste Ermüdung und den heftigsten Hunger ertragen“ (Anonym 1884, 116).

Es ist freilich wahrscheinlich, dass N. den entsprechenden Text im Original (oder in der Übersetzung) gelesen hat, da er in GD Sprüche und Pfeile 22, KSA 6, 62, 17 f. auf einen unmittelbar benachbarten Abschnitt bei Leroy-Beau-

lieu anzuspielen scheint, der wiederum in der Rezension von 1884 nicht genannt wird. Der für 272, 14–24 und GM II 15 relevante Passus lautet bei Leroy-Beaulieu 1883, 150 f.: „Une des qualités que le climat et la lutte contre la nature ont le plus développées chez le Grand-Russien, c’est le courage passif, l’énergie négative, la force d’inertie. [...]. La vie, d’accord avec l’histoire, a formé le Grand-Russe à un stoïcisme dont lui-même ne comprend pas l’héroïsme, stoïcisme provenant d’un sentiment de faiblesse et non d’un sentiment d’orgueil, et parfois trop simple, trop naïf, pour paraître toujours digne. Personne ne sait souffrir comme un Russe, personne mourir comme lui. Dans son tranquille courage devant la souffrance et la mort, il y a de la résignation de l’animal blessé ou de l’Indien captif, mais relevée par une sereine conviction religieuse. / La première fois que j’ai rencontré le paysan russe, c’était en 1868, en Palestine, au mois de mars, au commencement du carême. Je campais sous la tente au bord des étangs de Salomon, non loin de Bethléem. La nuit avait été troublée par une de ces tempêtes de vent et de pluie assez fréquentes en Syrie dans cette saison. Nous avions été rejoints par un groupe de ces pèlerins russes qui parcourent la Terre Sainte en troupe, à pied, un bâton à la main, sans autre bagage qu’une besace et une écuelle. C’étaient /151/ tous des paysans; il y avait parmi eux des hommes et des femmes, la plupart étaient âgés. Fatigués par les privations d’un long voyage et d’une longue marche, ils cherchaient autour de nos tentes ou au pied de murailles en ruine un abri contre les rafales de pluie. A l’aube, ils voulurent regagner le couvent grec de Bethléem; mais, bien que la distance ne fût que de quelques kilomètres, le froid, la lassitude, empêchèrent plusieurs d’y arriver. Quand leurs forces étaient à bout, ils se laissaient tomber à terre, et les autres passaient en silence à côté, les abandonnant comme ils s’abandonnaient eux-mêmes. Nous les suivîmes de près à cheval, transis, fatigués nous aussi, et allant chercher un refuge au couvent latin de Bethléem. Je rencontrai ainsi deux de ces moujiks couchés sur le roc dans le sentier changé en ruisseau. J’essayai en vain de les relever, de les ranimer avec du rhum, de les hisser à cheval: ils semblaient ne vouloir que mourir. Arrivés à Bethléem, nous pûmes envoyer à leur recherche: on avait déjà enterré dans la matinée un homme et deux femmes russes trouvés morts sur les chemins des environs. / C’est avec le même sentiment, le même calme et doux fatalisme, qu’au temps de la guerre de Crimée les soldats russes se laissaient acheminer à travers les steppes du Sud, marchant jusqu’à l’épuisement et mourant le long des routes par centaines de mille, sans un cri de révolte, presque sans une plainte ou un murmure. C’est avec la même patience, la même énergie résignée que, dans les guerres du Balkan, ils ont supporté toutes les extrémités du froid, de la chaleur, de la fatigue, de la faim. Le soldat russe est le plus endurant de l’Europe; sous ce rapport on ne saurait lui comparer que son

adversaire séculaire le soldat turc. L'un et l'autre ont une capacité de souffrance étrangère aux peuples de l'Occident.“ („Eine der Qualitäten, die das Klima und der Kampf gegen die Natur bei dem Groß-Russen am stärksten entwickelt hat, ist der passive Mut, die negative Energie, die Kraft der Trägheit. [...] Das Leben im Einklang mit der Geschichte hat den Groß-Russen zu einem Stoizismus geführt, dessen Heroisches er selbst nicht versteht — zu einem Stoizismus aus einem Gefühl der Schwäche und nicht aus einem Gefühl des Stolzes, oft zu einfach, zu naiv, um immer würdig zu erscheinen. Niemand kann wie ein Russe leiden, niemand sterben wie er. In seinem ruhigen Mut angesichts des Leidens und des Todes liegt die Resignation eines verletzten Tieres oder eines gefangenen Indianers, aber immer aufgerichtet durch eine ruhige religiöse Überzeugung. / Im März 1868, zu Beginn der Fastenzeit, bin ich in Palästina das erste Mal russischen Bauern begegnet. Ich wohnte im Zelt am Ufer der Salomonischen Sümpfe, nicht weit von Bethlehem entfernt. Die Nacht war wegen eines in Syrien in dieser Jahreszeit häufigen Unwetters mit Wind und Regen unruhig gewesen. Eine Gruppe russischer Pilger, die die Heilige Erde in Gruppen, zu Fuß, mit einem Wanderstab in der Hand, ohne weiteres Gepäck bis auf eine Schultertasche und eine kleine Schüssel durchquerten, hatte sich uns angeschlossen. Es waren /151/ alles Bauern; unter ihnen Männer und Frauen, die meisten waren alt. Sie suchten, müde von den Strapazen einer langen Reise und eines langen Marsches, rund um unsere Zelte oder am Fuß einer Mauerruine nach Schutz vor dem Unwetter. Im Morgengrauen hätten sie das griechische Kloster von Bethlehem erreichen wollen; aber obwohl die Distanz nur einige Kilometer war, hinderten die Kälte und die Müdigkeit einige dort hinzukommen. Wenn ihre Kräfte am Ende waren, ließen sie sich auf den Boden fallen und die anderen gingen still an ihnen vorbei, gaben sie auf, wie diese sich selbst aufgaben. Wir folgten ihnen mit den Pferden, ausgelaugt und müde waren auch wir, und wir suchten Unterschlupf im lateinischen Kloster von Bethlehem. So begegnete ich zwei von diesen Muschiks auf den Steinen am Weg liegend, der sich in einen Bach verwandelt hatte. Ich versuchte vergeblich, sie zum Aufstehen zu bewegen, sie mit Rum wiederzubeleben, sie auf das Pferd zu heben; sie schienen bloß sterben zu wollen. Als wir in Bethlehem ankamen, schickten wir ihnen Hilfe; schon am Morgen hatte man einen Russen und zwei Russinnen begraben, die man tot auf den Wegen in der Umgebung gefunden hatte. / Mit demselben Gefühl, mit demselben ruhigen und sanften Fatalismus ließen sich während des Krim-Kriegs die russischen Soldaten durch die Steppen des Südens führen, bis zur Erschöpfung marschierend und entlang der Straßen zu Hunderttausenden sterbend, ohne einen Schrei der Revolte, fast ohne Klage oder ein Geräusch. Es war mit derselben Geduld, derselben resignierten Energie, dass sie in den Balkankriegen alle Extreme der Kälte, der

Hitze, der Müdigkeit und des Hungers ertragen haben. Der russische Soldat ist der ausdauerndste in Europa; in dieser Hinsicht könnte man mit ihm nur seinen säkularen Gegner vergleichen, den türkischen Soldaten. Der eine wie der andere hat eine Leidensfähigkeit, die den westlichen Völkern fremd ist.“) Zum Winterschlaf siehe NK 272, 24 f.

272, 24 f. *Ein paar Schritte weiter in dieser Logik, und man hat den Fakir, der wochenlang in einem Grabe schläft...*] Vgl. z. B. Hellenbach 1885, 303, der im Zusammenhang mit der Erweckung des seines Erachtens bloß scheinotenen Lazarus durch den „Hellseher“ Jesus neben allerlei sonstigen medizinhistorischen Kuriositäten notiert: „Die Fakire legen sich auf Tage und Wochen ins Grab“. Anonym 1883, 197–199 beleuchtet in der Besprechung von James Braid's *Hypnotismus* (Berlin 1882) die Analogie von wochenlanger Grabesruhe der Fakire und dem Winterschlaf als einer Art von kataleptischer Starre. Braid selbst erwähnt die Selbsthypnotisierungskraft der Fakire (Preyer 1881, 67). Ausgangspunkt all dieser Überlegungen in der zeitgenössischen Literatur und bei N. ist der Aufsatz *Beobachtungen über die Katalepsie und den Winterschlaf beim Menschen* von James Braid, den N. in Braid 1882, 39–93 gelesen haben könnte (er erwähnt den Band auf einer Bücherliste in NL 1886/87, KSA 12, 5[110], 229 = KGW IX 3, N VII 3, 188, 3–22). Darin wird sehr ausführlich der „starrkrampfähnliche[.] oder kataleptische[.] Zustand“ besprochen, in den sich Fakire und andere hypnotisch Begabte hineinversetzen können, „wobei sie dann wie die Thiere im Winterschlaf alle Lebensthätigkeit auf den geringsten Grad herabsetzen, welcher noch mit der Fortdauer der Existenz und der Wiederherstellung der früheren Beweglichkeit vereinbar ist“ (Braid 1882, 43 f.; zur Definition von Winterschlaf ebd., 72–74). Braid prüft ausführlich die englischen Berichte aus Indien, wonach Fakire wochenlang bewegungslos und ohne Nahrungsaufnahme im Grab zu liegen vermögen.

In EH Warum ich so weise bin 6 verbindet N. seine Informationen über die willentliche Stoffwechselherabsetzung bei den Fakiren nach Braid 1882 mit dem ethnographischen Wissen aus Leroy-Beaulieu 1883, um daraus ein kulturübergreifendes Bild der dem Menschen möglichen physiologischen Selbstbeherrschung zu gewinnen. Die starke Heterogenität der beiden Quellen interessiert ihn dabei ebensowenig wie deren ursprüngliche Intentionen. N. macht sich das Gelesene nur als Material zunutze. Zur Braid-Rezeption siehe Brusotti 2001, 121–123.

272, 29–34 *Der Ärger, die krankhafte Verletzlichkeit, die Ohnmacht zur Rache, die Lust, der Durst nach der Rache, das Giftmischen in jedem Sinne — das ist für Erschöpfte sicherlich die nachtheiligste Art zu reagiren: ein rapider Verbrauch von Nervenkraft, eine krankhafte Steigerung schädlicher Ausleerungen, zum Bei-*

spiel der Galle in den Magen, ist damit bedingt.] Die Galle ist in der vormoder-
nen Medizin traditionell mit Zorn und Rache assoziiert. Ihr übermäßiges Auf-
treten wollte man durch Maßhalten bei der Ernährung eindämmen, vgl. z. B.
Cornaro o. J. [1881], 70 f.

272, 32 *Verbrauch von Nervenkraft]* Vgl. NK KSA 6, 89, 4–6 und NK KSA 6, 181,
1–6.

273, 3 f. *Seine „Religion“, die man besser als eine Hygiene bezeichnen dürfte]*
Vgl. NK KSA 6, 186, 29–31. N.s Buddha hat allen metaphysischen Aspirationen
entsagt und ist allein leidentherapeutisch interessiert.

273, 4 f. *um sie nicht mit so erbarmungswürdigen Dingen wie das Christenthum
ist, zu vermischen]* Diese Vermischungs- und Verwechslungsgefahr zu bannen
versucht N. in AC 20–23, KSA 6, 186–189.

273, 8 f. *„Nicht durch Feindschaft kommt Feindschaft zu Ende, durch Freund-
schaft kommt Feindschaft zu Ende“]* Ein Zitat aus dem *Dhammapada* nach
Oldenberg 1881, 299, siehe NK KSA 6, 187, 12 f.

273, 10 f. *so redet nicht die Moral, so redet die Physiologie]* Der Buddhismus
habe, meint N., „die Selbst-Betrügerei der Moral-Begriffe bereits hinter sich“
(AC 20, KSA 6, 186, 19 f.).

273, 15–21 *Wer den Ernst kennt, mit dem meine Philosophie den Kampf mit den
Rach- und Nachgefühlen bis in die Lehre vom „freien Willen“ hinein aufgenom-
men hat – der Kampf mit dem Christenthum ist nur ein Einzelfall daraus – wird
verstehn, weshalb ich mein persönliches Verhalten, meine Instinkt-Sicher-
heit in der Praxis hier gerade an's Licht stelle.]* Das eigene Leben dient dem-
nach zur Beglaubigung bestimmter philosophischer Positionen. Allerdings
lässt sich nach diesem Schema fast jede Lebenskonkretion als Beglaubigung
eines Kampfes gegen das Ressentiment begreifen.

273, 16–19 *meine Philosophie den Kampf mit den Rach- und Nachgefühlen bis
in die Lehre vom „freien Willen“ hinein aufgenommen hat – der Kampf mit dem
Christenthum ist nur ein Einzelfall daraus]* In GD Die vier grossen Irrthümer 7,
KSA 6, 95 f. figuriert der „freie Wille“ als vierter Irrtum: Man habe die Men-
schen als frei gedacht, um sie so richten und schuldig sprechen zu können,
während „wir Immoralisten“ (96, 2) Schuld- und Strafvorstellungen zum Ver-
schwinden bringen und damit die christliche „Metaphysik des Henkers“ (96,
9 f.) ausräumen wollten.

273, 21–23 *In den Zeiten der décadence verbot ich sie mir als schädlich;
sobald das Leben wieder reich und stolz genug dazu war, verbot ich sie mir als*

unter mir] „sie“ bezieht sich offenkundig auf die „Rach- und Nachgefühle[.]“ (273, 16 f.).

273, 31–33 *Sich selbst wie ein Fatum nehmen, nicht sich „anders“ wollen — das ist in solchen Zuständen die grosse Vernunft selbst.*] Dass der „russische Fatalismus“ (273, 23 f.) unter *décadence*-Bedingungen selbst für das starke Individuum geboten sei, gibt eine großartige Rechtfertigung dafür ab, dass der Starke mitunter nicht so stark erscheint, wie er es eigentlich sein mag. Leider entfallen, wenn sich das starke Individuum in den „Winterschlaf“ (272, 23 f.) absentieren darf, alle Beurteilungskriterien dafür, aktual festzustellen, wer denn eigentlich zu den wirklich „Schwachen“ (273, 12) gehört und wer über eine „reiche Natur“ (273, 13) verfügt.

Der Schluss von EH Warum ich so weise bin 6 soll jenen „amor fati“, den N. zu einem philosophischen Hauptstück macht (vgl. NK 297, 24 f.), als tatsächlich gelebt, als tatsächlich inkorporiert erscheinen lassen. Das ganze Kapitel arbeitet systematisch darauf hin, moralische, religiöse oder metaphysische Probleme auf Leiblichkeit zurückzuführen: Ressentiment sei ebenso ein Leibphänomen wie „Instinkt-Sicherheit“ (273, 20) es ist — selbst eine Religion wie der Buddhismus sei nur Leib-„Hygiene“ (273, 4). Die Rückführung geistiger Phänomene auf Leiblichkeit ist für den N.-kundigen Leser auch mit der letzten Textzeile deutlich angezeigt: „die grosse Vernunft“ spielt auf Za I Von den Verächtern des Leibes an: „Der Leib ist eine grosse Vernunft, eine Vielheit mit Einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Heerde und ein Hirt. / Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du ‚Geist‘ nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner grossen Vernunft.“ (KSA 4, 39, 10–14).

7

274, 2 *Ein ander Ding*] Die altertümliche Wendung benutzt N. schon in MA I 472, KSA 2, 306, 32 und in Za I Von den Hinterwäldlern, KSA 4, 37, 30.

274, 2 f. *Ich bin meiner Art nach kriegerisch.*] Krieg und Kriegführen ist ein Leitmotiv beim späten N., vgl. z. B. NK KSA 6, 57, 12–14 u. Siemens 2009.

274, 3–5 *Feind sein können, Feind sein — das setzt vielleicht eine starke Natur voraus, jedenfalls ist es bedingt in jeder starken Natur.*] Die Gegenfigur zum sprechenden Ich stellt wiederum Jesus nach der „Psychologie des Erlösers“ in AC dar, der sich durch „Instinkt-Ausschliessung aller Abneigung, aller Feindschaft“ (AC 30, KSA 6, 200, 31 f.) auszeichnet und bekanntlich

auch nach dem Bericht der Evangelien die Feindesliebe lehrt (Matthäus 5, 43–45).

274, 8–10 *Das Weib zum Beispiel ist rachsüchtig: das ist in seiner Schwäche bedingt, so gut wie seine Reizbarkeit für fremde Noth.*] Die Assoziation von „Weib“ und Rachsucht verhärtet sich beim späten N. zu einem Stereotyp, vgl. z. B. GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 3, KSA 6, 112, 19 und GM III 14, KSA 5, 369 f. Den dort gegebenen Beleg: „die Bogos sagen: ‚das Weib ist eine Hyäne‘“ (5, 370, 10) hat N. bei Post 1880, 1, 67 gefunden. Die Überlegungen kulminieren dann in Aussagen wie AC 53, KSA 6, 235, 22–24 und Notaten wie: „Endlich: das Weib! die Eine Hälfte der M<ensch>h<eit> ist schwach, typisch-krank, wechselnd, unbeständig – das Weib braucht die Stärke, um sich an sie zu klammern, – und eine Religion der Schwäche, welche es als göttlich verherrlicht, vor den Starken im Staub zu liegen schwach <zu> sein, zu lieben, demüthig zu sein...“ (NL 1888, KSA 13, 14[182], 366, korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 26, 44–50).

274, 18 f. *Gleichheit vor dem Feinde – erste Voraussetzung zu einem recht-schaffnen Duell.*] In ZB I, KSA 657 f. ließ N. einen (unschwer als Schopenhauer identifizierbaren) alten Philosophen auftreten, der gegen die vermeintlichen Duellabsichten einer Studentengruppe einschreitet. Schopenhauer hatte die Duellfrage im IV. Kapitel der *Aphorismen zur Lebensweisheit* im Zusammenhang mit der „ritterlichen Ehre“ behandelt, die besser eine „Faust-Ehre“ heiße (Schopenhauer 1873–1874, 5, 397), weil der „oberste Richterstuhl des Rechts, an den man, in allen Differenzen, von jedem andern, soweit es die Ehre betrifft, appelliren kann, [...] der der physischen Gewalt, d. h. der Thierheit“ sei (ebd., 396): „Die ritterliche Ehre ist ein Kind des Hochmuths und der Narrheit.“ (Ebd., 404) Der Aspekt der Satisfaktionsfähigkeit, auf die 274, 18 im metaphorischen Gebrauch des Duells anspielt, wird von Schopenhauer (ebd., 395) ebenfalls ironisch glossiert: „Ist jedoch der Verletzer nicht aus den Ständen, die sich zum Kodex der ritterlichen Ehre bekennen, [...] so kann man [...] eine sichere Operation vornehmen, indem man [...] ihn auf der Stelle, allenfalls auch noch eine Stunde nachher, niedersticht; wodurch dann die Ehre wieder heil ist.“

Den in EH Warum ich so weise bin 7 geübten, metaphorischen Duellgebrauch hat N. schon in MA I 61, KSA 2, 78 erprobt; MA I 365, KSA 2, 256 gibt sogar eine soziale Rechtfertigung der realen Duellpraxis zu bedenken, während M 296, KSA 3, 220, 24, 4 f. sie als „letzte[n] übrig gebliebene[n], völlig ehrenvolle[n] Weg zum Selbstmord“ preist. Aus dem *Journal des Goncourt* notierte sich N. noch in NL 1887/88, KSA 13, 11[296], 119 f. (KGW IX 7, W II 3, 80, 26–36), dass die moderne Gesetzgebung die Ehre und die „fortune“, damit auch das Duell vergessen habe (Goncourt 1887, 1, 104 – 2. September 1855). Es

scheint, als ob mit der Abkehr von Schopenhauer N. auch dem Duell als Ausdruck einer aristokratischen Lebenshaltung gegenüber wohlwollender geworden wäre. Selbst in seinen etymologischen Spekulationen zur Herkunft des Guten im herrenmoralischen Wortverständnis bleibt das Duell nicht ausgespart: „Das lateinische bonus glaube ich als ‚den Krieger‘ auslegen zu dürfen: vorausgesetzt, dass ich mit Recht bonus auf ein älteres duonus zurückführe (vergleiche bellum = duellum = duen-lum, worin mir jenes duonus erhalten scheint). Bonus somit als Mann des Zwistes, der Entzweiung (duo), als Kriegsmann: man sieht, was im alten Rom an einem Manne seine ‚Güte‘ ausmachte“ (GM I 5, KSA 5, 264, 9–15). N.s Präferenz für von ihm als vor-dekadent interpretierte Zustände bringt ihm in den achtziger Jahren auch den Zweikampf als ursprünglichen Ausdruck der Stärke näher — die von Schopenhauer verspottete Regression in die „Thierheit“ erscheint ihm nun gerade als Ausdruck von Würde. Der Gegensatz von offenem Zweikampf auf gleicher Augenhöhe und hinterhältigem Racheüben an Schwächeren, der in EH Warum ich so weise bin 7 den Eindruck erwecken soll, N. sei ein ritterlicher Geisteskämpfer, ist bereits in NL 1880, KSA 9, 6[214], 254 angelegt: „Junge Menschen, deren Leistungen ihrem Ehrgeize nicht gemäß sind, suchen sich einen Gegenstand zum Zerreißen aus Rache, meistens Personen, Stände, Rassen, welche nicht gut Wiedervergeltung üben können: die besseren Naturen machen direkten Krieg; auch die Sucht zu Duellen ist hierher gehörig. Das Bessere ist, wer einen Gegner wählt, der nicht unter seiner Kraft und der achtungswerth und stark ist. So ist der Kampf gegen die Juden immer ein Zeichen der schlechteren, neidischeren und feigeren Natur gewesen: und wer jetzt daran Theil nimmt, muß ein gutes Stück pöbelhafter Gesinnung in sich tragen.“ Zu N.s Zeit wurde das Duell immer mehr als Relikt eines anachronistischen Ehrbegriffs verstanden; N. kokettiert unter Rückgriff auf den angeblich edlen Zweikampf hingegen mit seiner (pseudoaristokratischen) Unzeitgemäßheit. Vgl. NK 319, 3–5.

274, 24–28 *ich greife nur Sachen an, wo ich keine Bundesgenossen finden würde, wo ich allein stehe, — wo ich mich allein compromittire... Ich habe nie einen Schritt öffentlich gethan, der nicht compromittirte: das ist mein Kriterium des rechten Handelns.*] Vgl. NK 122, 24–29.

274, 32 f. *So griff ich David Strauss an, genauer den Erfolg eines altersschwachen Buchs bei der deutschen „Bildung“*] Nämlich in UB I DS.

275, 11 f. *die ernstesten Christen sind mir immer gewogen gewesen*] Bohley 2007, 249 vermutet, man müsse hier an die Naumburger Pietisten und Erweckten denken, namentlich an Ernst Pinder (1810–1875) und Gustav Adolf Krug (1805–1874), die Väter von N.s Jugendfreunden Wilhelm Pinder und Gustav Krug. Aber N. hatte bis zuletzt mit „ernstesten Christen“ Kontakt gehalten, so beispiels-

weise noch 1888 in Sils mit dem Theologen Julius Kaftan Wanderungen unternommen und Gespräche geführt, vgl. NK KSA 299, 11–16.

275, 14 *Verhängniss von Jahrtausenden ist.* —] Im Druckmanuskript folgt eine Passage, die N. bei der Überarbeitung Anfang Dezember 1888 gestrichen hat: „Und selbst im Falle Wagner’s: wie dürfte ich verleugnen, daß ich aus ~~meinen Intimitäten~~ meiner Freundschaft mit Wagner und Frau Wagner die erquicklichsten und erhebendsten Erinnerungen ‘und nur solche Erinnerungen’ zurückbehalten habe, — daß es nie einen Schatten zwischen uns gab? Genau das erlaubt mir erst jene Neutralität ‘jene Unpersönlichkeit’ des Blicks, das Problem Wagner überhaupt als Cultur-Problem zu sehn — und vielleicht zu lösen... Fünfter und letzter Satz: ich greife nur Dinge an, die ich von Grund aus kenne, — die ich selbst erlebt, die ich bis zu einem gewissen Grade selber gewesen bin. — Das Christenthum meiner Vorfahren ‘zum Beispiel’ zieht in mir seinen Schluß, — eine durch das Christenthum ~~ins Große gezüchtete~~ selber groß gezogene, sonnenrein gewordene Strenge ~~und Lauterkeit in Dingen der Wahrheit~~ des intellektuellen Gewissens wendet sich gegen das Christenthum: in mir richtet sich, in mir überwindet sich das Christenthum selbst.“ (KSA 14, 474) Statt dieser Passage widmete N. nun den Abschnitt Warum ich so klug bin 5, KSA 6, 288 f. seinem Verhältnis zu Wagner.

8

275, 18–21 *Mir eignet eine vollkommen unheimliche Reizbarkeit des Reinlichkeits-Instinkts, so dass ich die Nähe oder — was sage ich? — das Innerlichste, die „Eingeweide“ jeder Seele physiologisch wahrnehme — rieche...*] Entsprechend häufig tauchen im Spätwerk olfaktorische Metaphern auf, vgl. z. B. NK KSA 6, 145, 28 f. u. 223, 22–25.

276, 2–6 *Das macht mir aus dem Verkehr mit Menschen keine kleine Gedulds-Probe; meine Humanität besteht nicht darin, mitzufühlen, wie der Mensch ist, sondern es auszuhalten, dass ich ihn mitfühle... Meine Humanität ist eine beständige Selbstüberwindung.*] Dieser Passus übersetzt das, was JGB 26 zum Umgang des „auserlesene[n] Mensch[en]“ (KSA 5, 43, 29) mit dem „durchschnittlichen Menschen“ (KSA 5, 44, 14) sagt, in die Selbstdarstellung. Das Moment des „Ekels“, das in 275, 28 immerhin explizit gemacht wird, bleibt angesichts der „Selbstüberwindung“ in diesem Abschnitt im Hintergrund — denn Ekel könnte wiederum ein unwillkommenes Indiz für *décadence* sein: „Der Ekel am Menschen, am ‚Gesindel‘ war immer meine grösste Gefahr...“ (276, 12 f.) Zugleich wird die Assoziation von Humanität und Mitgefühl, ja Mit-

leid in der Neubestimmung von Humanität als Selbstüberwindung unterbunden. Entsprechend ausgeprägt ist N.s Kritik am Mitleid beispielsweise in AC 7, KSA 6, 172–174. Freilich empfiehlt er in seiner berüchtigten „Moral für Ärzte“ den Ärzten gerade „jeden Tag eine neue Dosis Ekel vor ihrem Patienten“ (GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 36, KSA 6, 134, 21 f.) – so, als ob Ekel eine therapeutische (oder doch zumindest für die Ärzte selbsttherapeutische) Wirkung hätte. Zur Selbstüberwindung siehe NK KSA 6, 11, 10–13.

276, 6–10 *Aber ich habe Einsamkeit nöthig, will sagen, Genesung, Rückkehr zu mir, den Athem einer freien leichten spielenden Luft... Mein ganzer Zarathustra ist ein Dithyrambus auf die Einsamkeit, oder, wenn man mich verstanden hat, auf die Reinheit...*] Zu dem hier im Hintergrund stehenden Konzept aktiven Vergessens und Verdauens siehe NK 280, 5 f.

276, 10 f. *Zum Glück nicht auf die reine Thorheit*] Wie Wagners Parsifal, vgl. NK KSA 6, 130, 14–17, ferner NK KSA 6, 34, 12 f.

276, 11 f. *Wer Augen für Farben hat, wird ihn diamanten nennen.*] In EH FW, KSA 6, 333, 20 f. wird „diamantene Schönheit“ für die „ersten Worte des Zarathustra“ in Anspruch genommen, während am Ende von GD, KSA 6, 161 der aus Za III Von alten und neuen Tafeln 29 (KSA 4, 268) zitierte Text ein Gespräch von Diamant und Küchen-Kohle rapportiert. Das Problem der Diamantfarbe besteht freilich darin, dass sie nicht festgelegt ist: „Er [sc. der Diamant] ist farblos und wasserhell, auch grau, gelb, braun, schwarz, rot, grün, blau, meist aber von hellerer Färbung.“ (Meyer 1885–1892, 4, 930).

276, 12 f. *Der Ekel am Menschen, am „Gesindel“ war immer meine grösste Gefahr...*] Vgl. NK 276, 2–6 u. 371, 13.

276, 16–277, 26 *Was geschah mir doch? Wie erlöste ich mich vom Ekel? Wer verjüngte mein Auge? Wie erflog ich die Höhe, wo kein Gesindel mehr am Brunnen sitzt? / Schuf mein Ekel selber mir Flügel und quellenahnende Kräfte? Wahrlich, in's Höchste musste ich fliegen, dass ich den Born der Lust wiederfände! – / Oh ich fand ihn, meine Brüder! Hier im Höchsten quillt mir der Born der Lust! Und es giebt ein Leben, an dem kein Gesindel mittrinkt! / Fast zu heftig strömt du mir, Quell der Lust! Und oft leerst du den Becher wieder, dadurch, dass du ihn füllen willst. / Und noch muss ich lernen, bescheidener dir zu nahen: allzuheftig strömt dir noch mein Herz entgegen: / – mein Herz, auf dem mein Sommer brennt, der kurze, heisse, schwermüthige, überselige: wie verlangt mein Sommer-Herz nach deiner Kühle! / Vorbei die zögernde Trübsal meines Frühlings! Vorüber die Schneeflocken meiner Bosheit im Juni! Sommer wurde ich ganz und Sommer-Mittag, – / – ein Sommer im Höchsten mit kalten Quellen und seliger Stille: oh kommt, meine Freunde, dass die Stille noch seliger werde! / Denn dies ist unsre*

Höhe und unsre Heimat: zu hoch und steil wohnen wir hier allen Unreinen und ihrem Durste. / Werft nur eure reinen Augen in den Born meiner Lust, ihr Freunde! Wie sollte er darob trübe werden? Entgegenlachen soll er euch mit seiner Reinheit. / Auf dem Baume Zukunft bauen wir unser Nest; Adler sollen uns Einsamen Speise bringen in ihren Schnäbeln! / Wahrlich, keine Speise, an der Unsaubere mitessen dürften! Feuer würden sie zu fressen wännen und sich die Mäuler verbrennen. / Wahrlich, keine Heimstätten halten wir hier bereit für Unsaubere! Eishöhle würde ihren Leibern unser Glück heissen und ihren Geistern! / Und wie starke Winde wollen wir über ihnen leben. Nachbarn den Adlern, Nachbarn dem Schnee, Nachbarn der Sonne: also leben starke Winde. / Und einem Winde gleich will ich einst noch zwischen sie blasen und mit meinem Geiste ihrem Geiste den Athem nehmen: so will es meine Zukunft. / Wahrlich, ein starker Wind ist Zarathustra allen Niederungen: und solchen Rath räth er seinen Feinden und Allem, was spuckt und speit: hütet euch, gegen den Wind zu speien!...] Die Vorlage ist Za II Vom Gesindel, KSA 4, 125, 26–127, 2. Das Original weicht an folgenden Stellen ab: „wiederfände!“ (125, 31) statt „wiederfände! —“ (276, 21); „mit trinkt“ (125, 34) statt „mittrinkt“ (276, 24); „dadurch dass du ihn füllen willst.“ (126, 2) statt „dadurch, dass du ihn füllen willst“ (276, 26); „entgegen: —“ (126, 4) statt „entgegen:“ (276, 28); „Mein Herz“ (126, 5) statt „— mein Herz“ (276, 29); „Vorüber die Bosheit meiner Schneeflocken“ (126, 8 f.) statt „Vorüber die Schneeflocken meiner Bosheit“ (276, 32 f.); „Sommer-Mittag!“ (126, 10) statt „Sommer-Mittag, —“ (276, 34); „Ein Sommer“ (126, 11) statt „— ein Sommer“ (277, 1); „diess“ (126, 14) statt „dies“ (277, 4); „verbrennen!“ (126, 22 f.) statt „verbrennen.“ (277, 13); „Niederungen:“ (126, 33–237, 1) statt „Niederungen:“(277, 23 f.); „speiht: ,hütet euch gegen den Wind zu speien!““ (127, 2) statt „speiht: hütet euch, gegen den Wind zu speien!“ (277, 25 f.)

Warum ich so klug bin.

Dieses Kapitel hat während seiner Entstehungsgeschichte markante Änderungen erfahren: Für NW hatte N. Naumann nach Leipzig ein Blatt mit der Überschrift „Intermezzo“ übersandt, auf dessen Rückseite der Hinweis stand: „auf Seite 3 des Ms einzuschieben vor dem Capitel Wagner als Gefahr.“ (KSA 14, 475) Im Brief vom 20. 12. 1888 heißt es hingegen, dieses Blatt solle man, „wie es ursprünglich bestimmt war, in Ecce einlegen: und zwar in das zweite Hauptcapitel (Warum ich so klug bin) als Abschnitt 5. Demnach sind die folgenden Ziffern zu ändern. Der Titel ‚Intermezzo‘ natürlich weg“ (KSB 8, Nr. 1203, S. 541, Z. 4–7). Allerdings war in den von Naumann ausgefertigten

NW-Korrekturabzügen, die vom 22. 12. 1888 datieren, das Kapitel „Intermezzo“ noch enthalten. N. ließ dies in NW so stehen, gab das Werk zum Druck frei, nicht ohne am 29. und 30. Dezember per Postkarte noch zwei Korrekturen im „Intermezzo“-Text von NW anzubringen. Am 2. Januar 1889 verzichtete N. allerdings auf die Veröffentlichung von NW, so dass in der Ausgabe von Colli und Montinari das „Intermezzo“-Kapitel (abgesehen von NW Intermezzo, KSA 6, 420, 19–421, 22) ohne diesen Titel in EH als EH Warum ich so klug bin 7, KSA 6, 290, 24–291, 26 integriert wurde, gemäß einem (am 15. Dezember 1888 wieder gestrichenen) Hinweis für den Drucker am oberen Rand des „Intermezzo“-Blattes: „Einzuschieben in zweites Kapitel: warum ich so klug bin.“ (KSA 14, 475) N. sandte den Text KSA 6, 289, 20–290, 23 an Naumann und notierte dazu: „Im zweiten Capitel: warum ich so klug bin einzuschieben; vor dem Abschnitt über dem ursprünglich Intermezzo stand.“ (KSA 14, 475) Dieser Abschnitt erhielt von N. die Abschnittnummer 5. Am Ende steht: „6. / — Ich sage noch ein Wort für die ausgesuchtesten Ohren: was ich jetzt von der Musik will / Fortsetzung im Manuskript.“ (KSA 14, 475, vgl. KSA 6, 290, 25 f.) Um den 29. Dezember herum ließ N. Naumann den letzten Nachtrag über Heine mit folgendem Hinweis am oberen Blattrand zukommen: „Im zweiten Hauptcapitel: Warum ich so klug bin als 4 einzuschieben“. Nach dem neuen Abschnitt folgte der Vermerk: „NB. Jetzt kommen die zwei Abschnitte, die von Richard Wagner handeln.“ Gemeint sind damit die Abschnitte KSA 6, 288, 2–289, 18 sowie KSA 6, 289, 20–290, 23 (alles nach KSA 14, 475 f.). Eine tabellarische Übersicht über die im Dezember 1888 erfolgten Änderungen im Kapitel „Warum ich so klug bin“ findet sich in KSA 14, 476.

Der Unterschied zwischen Klugheit und Weisheit, die in den Titeln der ersten beiden Kapitel von EH evoziert werden, ist nicht einfach zu bestimmen. Klugheit, die bei N. nicht immer positiv konnotiert ist, meint offensichtlich eine Fähigkeit, sich in den konkreten Lebensverhältnissen zurechtzufinden. In der Tradition namentlich der Aufklärung (vgl. dazu die Belege in NK KSA 6, 35, 5 f.) ist Klugheit häufig an bestimmten, außer ihr liegenden Zwecken orientiert; wenn man dies oder jenes zu erreichen weiß, ist man klug — unabhängig von der moralischen Wertigkeit des jeweiligen Zwecks. Weisheit hingegen erscheint als ein Selbstzweck, als ein Zustand des Wissens und des Handelns um seiner selbst willen. Im Kapitel „Warum ich so weise bin“ behandelt N. seine Familiengenealogie und seine eigentliche, von ihm nicht veränderbare natürliche Disposition. Das wird offensichtlich als generelle Voraussetzung der Weisheit verstanden — einer Weisheit, die von den konkreten Lebensumständen unabhängig ist. Das Kapitel „Warum ich so klug bin“ gilt hingegen den konkreten Umständen jenes Menschen, der erklären will, wie er wurde, was er ist. Es sind dies Umstände, die er zum Gegenstand seiner Wahl, seiner Ent-

scheidung macht: Ernährung, Ort, Klima und Erholung. Mit Viel-Wissen hat nach EH Warum ich so klug bin 1 Klugheit nichts zu tun; aktives Vergessen sah N. spätestens seit seiner *Zweiten unzeitgemässen Betrachtung* als positives Vermögen an. In der Abfolge der Kapitel scheint die traditionelle hierarchische Abstufung zwischen Weisheit und Klugheit erhalten zu bleiben; jedoch ist die ironische Konnotation im Gebrauch des Weisheitsbegriffs nicht zu überhören: Weisheit im Sinne eines objektiven Übersichtswissens mit glücksgarantierenden praktischen Perspektiven ist längst N.s fundamentaler Philosophie-Kritik verfallen. Gegen die Geist-Orientierung von zweieinhalb Jahrtausenden Philosophiegeschichte besinnt sich N. zur Erläuterung der Frage, warum er so weise sei, auf seine Physis, sein Gegebensein als Natur. Das Kapitel „Warum ich so klug bin“ stellt in den Vordergrund, wie dieses Gegebensein als Natur durch den eigenen Einfluss modifiziert und optimiert werden kann, nämlich durch die bewusste, vitalitätssteigernde Wahl von Ernährung, Ort, Klima und Erholung (zu diesem Kapitel als „Kasuistik“ siehe Domino 2002; Kittler 1980, 161 notiert, N. werde darin zum „Milieutheoretiker der eigenen Autorschaft“).

1

Der Abschnitt, zu dem sich Materialien in NL 1888, KSA 13, 24[1]1, 615–617 finden, spiegelt N.s diätetische und selbsttherapeutische Erfahrungen, vor allem aber seine einschlägigen Lektüren. So hat er zuvor Leopold Löwenfelds *Die moderne Behandlung der Nervenschwäche (Neurasthenie), der Hysterie und verwandter Leiden* (1887) studiert; auch die von ihm vielfach konsultierte, achte Auflage von Carl Ernst Bocks *Buch vom gesunden und kranken Menschen* behandelt unter der Rubrik der „Diätetik“ ausführlich die einzelnen dem Gesunden zuträglichen Nahrungsmittel (Bock 1870, 298 ff. u. 317 ff.). Im Kapitel „Diätetik“ von Michael Fosters *Lehrbuch der Physiologie* hat N. gleichfalls diverse Lesespuren hinterlassen (Foster 1881, 415–418). Schließlich hat Luigi Cornaros *Die Kunst, ein hohes und gesundes Alter zu erreichen* auf N. doch immerhin so viel Eindruck gemacht, dass er sich von der dort empfohlenen, möglichst weitgehenden Mäßigkeit abgrenzen zu müssen glaubte (vgl. NK KSA 6, 88, 12–14). Cornaro hatte, so fasste es Paul Sembach im Vorwort zu seiner von N. benutzten Übersetzung zusammen, „die konsequente Lossagung von jedweder Art von Üppigkeit“ zur diätetischen Direktive erhoben (Cornaro o. J. [1881], 5), was ihn in N.s Augen dekadenzverdächtig machte. Nach Cornaro verhilft „die Mäßigkeit“ „dem Leben zur Tugend“ (ebd., 14). An dieser sehr moralischen „Tugend“ war N. sichtlich nicht interessiert, wenn er stattdessen 279, 9 die „moralinfreie[.] Tugend“ propagierte. Dennoch regiert auch in N.s

diätetischen Regeln, nach denen er laut EH Warum ich so klug bin 1 zu leben angibt, ein transformiertes Gebot der Mäßigkeit.

N. hat sich mit Fragen der Ernährung aus selbsttherapeutischem Interesse schon früh beschäftigt; Eingang gefunden haben diese Überlegungen in die Schriften der mittleren Schaffensjahre – bezeichnenderweise fehlten sie aber in den an großen Antworten auf traditionelle, große Fragen orientierten Frühwerken GT und UB, die scheinbar so Triviales wie Ernährung noch mit Stillschweigen übergingen. FW 7, KSA 3, 379, 6 f. fragt demgegenüber explizit nach einer „Philosophie der Ernährung“. Die Prominenz, die das Thema in EH erhält, hängt unmittelbar daran, dass sich N. nach langer Leidenszeit genesen fühlte und er damit vom (scheinbaren) Erfolg seiner diätetischen Maßnahmen in eigener Sache meinte ausgehen zu können.

278, 7 f. *Es ist mir gänzlich entgangen, in wiefern ich „sündhaft“ sein sollte.]* Sünde, namentlich Erbsünde, erscheint N. vielmehr als ein Mittel des Christentums, die Menschen gefügig zu machen (vgl. AC 5, KSA 6, 171): Das Gefühl, „sündhaft“ zu sein, ist für N. nicht natürlicherweise gegeben, sondern das Resultat einer priesterlichen Domestizierung des Menschen (vgl. GD Die „Verbesserer“ der Menschheit 2, KSA 6, 99). Noch vor dem „üppige[n], unmäßige[n] Leben“ hatte Cornaro in seiner Diätetik übrigens „das Abfallen von der rechten Frömmigkeit und dem rechten Glauben“ als Grundübel der Gegenwart angeprangert (Cornaro o. J. [1881], 12).

278, 8–16 *Insgleichen fehlt mir ein zuverlässiges Kriterium dafür, was ein Gewissensbiss ist: nach dem, was man darüber hört, scheint mir ein Gewissensbiss nichts Achtbares... Ich möchte nicht eine Handlung hinterdrein in Stich lassen, ich würde vorziehen, den schlimmen Ausgang, die Folgen grundsätzlich aus der Werthfrage wegzulassen. Man verliert beim schlimmen Ausgang gar zu leicht den richtigen Blick für Das, was man that: ein Gewissensbiss scheint mir eine Art „böser Blick“.]* Zum „bösen Blick“ vgl. NK KSA 6, 115, 10; zum „Gewissensbiss“ vgl. NK KSA 6, 60, 14–16. In GD Sprüche und Pfeile 10 wird der hier autogenealogisch gefasste Gedanke zum allgemeinen Imperativ.

278, 18–20 *„Gott“, „Unsterblichkeit der Seele“, „Erlösung“, „Jenseits“ lauter Begriffe, denen ich keine Aufmerksamkeit, auch keine Zeit geschenkt habe, selbst als Kind nicht]* Frühere Zeugnisse zu N.s Jugend sprechen eine andere Sprache, vgl. die ausführlichen Darstellungen bei Schmidt 1991 und Pernet 1989. Noch in einer autobiographischen Aufzeichnung in NL 1878, KSA 8, 28[7], 505 ist vermerkt: „Als Kind Gott im Glanze gesehn.“

278, 23–279, 3 *Ich bin zu neugierig, zu fragwürdig, zu übermüthig, um mir eine faustgrobe Antwort gefallen zu lassen. Gott ist eine faustgrobe Antwort,*

eine Undelicatesse gegen uns Denker —, im Grunde sogar bloss ein faustgrobes Verbot an uns: ihr sollt nicht denken!...] „Du sollst nicht erkennen“ (AC 48, KSA 6, 227, 12), lautet die Quintessenz, die N. aus der Sündenfallgeschichte in Genesis 3 zieht: Priesterliches Interesse stehe hinter diesem Denkverbot, das mit der Erfindung Gottes als Letztinstanz alle darüber hinausreichenden Fragen abblocke. Allerdings ist im atheistischen Bekenntnis des sprechenden Ichs 278, 21–279, 3 nicht klar, auf welche Fragen Gott denn eigentlich eine „faustgrobe“ und damit unbrauchbare „Antwort“ sein soll. Fragwürdigkeit ist für das Ich, das hier Bausteine seiner Genealogie erschließt, offensichtlich auch erstrebenswert als Verzicht auf vorauseilende, wenn nicht überhaupt auf alle Antworten.

279, 3–9 *Ganz anders interessirt mich eine Frage, an der mehr das „Heil der Menschheit“ hängt, als an irgend einer Theologen-Curiosität: die Frage der Ernährung. Man kann sie sich, zum Handgebrauch, so formuliren: „wie hast gerade du dich zu ernähren, um zu deinem Maximum von Kraft, von Virtù im Renaissance-Stile, von moralinfreier Tugend zu kommen?“* Über den Zusammenhang von Wachstum und Ernährung hat sich N. nach Ausweis der Lese Spuren bei Rolph 1884, 96 f. kundig gemacht: *„Gesteigerte Ausgaben, mögen sie auf Wachsthum, auf Fortpflanzung, auf Energie der Arbeitsleistung, kurz auf was immer beruhen, sind Folge von gesteigerter, von besserer und vollerer Ernährung. [...] Man vergleiche einen Arbeiter, der sich rationell und solide ernährt, mit dem, welcher den Alkohol dem Fleisch vorzieht, bei der Arbeit, und man wird sich überzeugen, dass die gute Nahrung nicht nur die Kraft, sondern auch die Arbeitsfreudigkeit, die Anregung zur Arbeit, zur Bethätigung die Kraft, giebt. Die Zähigkeit, die Energie und der Unternehmungsgeist der englischen und amerikanischen Nation werden mit Recht auf die rationellere und bessere Ernährung zurückgeführt. Wohl ein jeder hat Momente gekannt, wo er, im guten Ernährungszustand, und im Vollgefühle von Kraft und Gesundheit, sich nicht nur jeder Unternehmung gewachsen, sondern auch einen Drang fühlte, diesem von innen wirkenden Drucke nachzugeben.“* (Rolph 1884, 96. Von N. mehrfach am Rand markiert; hier Kursiviertes von ihm unterstrichen.) Vgl. auch NL 1884, KSA 11, 27[72], 292 f. und im Anschluss an Féré 1888 NL 1888, KSA 13, 15[37], 429. Im Horizont der Darwinschen Evolutionstheorie erörtert Nägeli 1884, 316–326 die „Wirkung der Ernährungseinflüsse“ (von N. mit einigen Anstreichungen versehen). Zur Interpretation von N.s Diätetik auf dem Hintergrund der antiken Lehre von den *sex res non naturales* (*circumfusa, ingesta, gesta, applicata, excreta* und *percepta*) und des aufklärerischen Hygiene-Diskurses vgl. Sarasin 2009, 298 f. und Schipperges 1975 sowie (im Blick auf Galen und Robert Burton) Dahlkvist 2005, allgemeiner Jordan 2006, 128–133; Lemke 2007, 405–434; Klass 2008 und Large 2008.

Die Diätetik, die N. in EH Warum ich so klug bin 1 entwirft, ist eine Erfahrungswissenschaft und gerade der Theologie entgegengesetzt, die sich mit Heilsfragen beschäftigt. N. berichtet von zunächst zufälligen, dann gezielt gemachten Erfahrungen mit seinem eigenen Körper. Diätetik ist eine Selbsterfahrungswissenschaft, deren Modell N. etwa bei Cornaro finden konnte („Daher begann ich fleißig zu erforschen, welche Speisen mir nützlich oder schädlich sein könnten.“ Cornaro o. J. [1881], 23). Er hätte sich auch zu Cornaros Devise bekennen können, wonach „jeder selbst ein Arzt, und zwar sein bester Medicus sein“ solle (ebd., 36), denn jeder könne „am ehesten aus eigener Erfahrung die verborgenen Eigenschaften seiner Natur erkennen und danach sich ein Urteil bilden über das Maß der Speisen und Getränke, welches ihm am dienlichsten sei“ (ebd., 37).

In der EH-Vorarbeit von Heft W II 9c, die mit dem Ernährungspassus einsetzt, fehlte das „Heil der Menschheit“ an entsprechender Stelle (NL 1888, KSA 13, 24[1], 615). Bislang lag für das Abendland dieses „Heil“ in den höchsten geistlich-geistigsten Dingen. In 279, 3–6 wird diese Auffassung umgestoßen, indem das physiologisch Basalste, nämlich die Ernährung, oder genauer: die Auswahl zuträglicher Nahrungsmittel, zur Heilsgrundlage erklärt wird. Die Pointe liegt nicht nur in dieser Umkehrung der Erwartung, worin denn das „Heil der Menschheit“ bestehe, sondern zudem darin, dass das Ich hier nur über sich selbst, d. h. die ihm persönlich zuträgliche Nahrung spricht — es also um das Heil eines einzigen Menschen zu tun ist: Das Heil wird empirisch-persönlich reduziert.

Auf den Begriff „Heil der Menschheit“ ist N. 1887/88 erneut bei der Lektüre von Dostojewskijs *Dämonen* gestoßen (er hat ihn schon in M 91, KSA 3, 84, 10 verwendet). Daraus hat er sich u. a. exzerpiert: „Wenn die Gesetze der Natur selbst ihr Meisterstück nicht geschont hat, wenn sie Jesus hat leben lassen in mitten der Lüge und für eine Lüge (— und ihm schuldet die Erde Alles, was sie hat leben lassen —) ohne ihn wäre der Planet, mit Allem, was darauf ist, bloße Thorheit, nun, so ruht der Planet auf einer Lüge, auf einer dummen Verspottung. Folglich sind die Gesetze der Natur selbst eine Verspottung Imposture und eine diabolische farce. Warum also leben, wenn du ein Mensch bist?... / ,Wenn sie Sie aber enttäuscht sind? wenn sie begriffen haben, daß der ganze Irrthum im Glauben an den alten Gott lag?“ / Das Heil der M(ensch)h(eit) hängt davon ab, ihr diesen Gedanken zu beweisen — / Ich begreife nicht, wie bisher ein Atheist hat wissen können, daß es keinen Gott giebt und sich nicht sofort getödtet hat...“ (NL 1887/88, KSA 13, 11[336], 144 f., korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 46, 2–22) Es handelt sich um einen Auszug aus dem Streitgespräch von Kiriloff mit Piotr Stefanowitsch. Die Vorlage lautet: „— Mais permettez, eh bien, mais si vous êtes dieu? Si vous êtes détrompé,

vous avez compris que toute l'erreur est dans la croyance à l'ancien dieu. / — Enfin tu as compris! s'écria Kirilloff enthousiasmé. — On peut donc comprendre, si même un homme comme toi a compris! Tu comprends maintenant que le salut pour l'humanité consiste à lui prouver cette pensée. Qui la prouvera? Moi! Je ne comprends pas comment jusqu'à présent l'athée a pu savoir qu'il n'y a point de Dieu et ne pas se tuer tout de suite! Sentir que Dieu n'existe pas, et ne pas sentir du même coup qu'on est soi-même devenu dieu, c'est une absurdité, autrement on ne manquerait pas de se tuer. Si tu sens cela, tu es un tzar, et, loin de te tuer, tu vivras au comble de la gloire. Mais celui-là seul, qui est le premier, doit absolument se tuer“ (Dostoïevsky 1886a, 2, 338). Kirilloff hat also die Formel vom „Heil der Menschheit“ bereits in ihr Gegenteil verkehrt und für seine atheistische Botschaft in Anspruch genommen. N. wiederum setzt nicht mehr auf die Heilsträchtigkeit eines solchen atheistischen Bekenntnisses, sondern beschränkt Heil auf Ernährung, siedelt es damit jenseits aller religiösen und antireligiösen Belange an.

279, 8 f. *Virtù im Renaissance-Stile*] Vgl. NK KSA 6, 170, 8–10.

279, 9 *von moralinfreier Tugend*] Vgl. AC 2, KSA 6, 170, 8–10 u. NK KSA 6, 240, 5 u. KSA 6, 18, 19.

279, 15–20 *Diese „Bildung“, welche von vornherein die Realitäten aus den Augen verlieren lehrt, um durchaus problematischen, sogenannten „idealen“ Zielen nachzujagen, zum Beispiel der „klassischen Bildung“: — als ob es nicht von vornherein verurteilt wäre, „klassisch“ und „deutsch“ in Einen Begriff zu einigen! Mehr noch, es wirkt erheiternd*] Vgl. GD Was den Deutschen abgeht 5, KSA 6, 107 f. In ZB 2, KSA 1, 672–692 glaubte N. freilich noch, dass das Klassisch(-Antik)e mit dem Deutschen zusammenzubringen sei, während er später dem „Wort ‚klassisch‘“ — das er gegen David Friedrich Strauß als „klassische[n] Schreibekünstler“ (UB I DS 5, KSA 1, 186, 19 f.) auch ironisch ins Feld führte — misstraut: „es ist bei weitem zu abgebraucht, zu rund und unkenntlich geworden“ (FW 370, KSA 3, 622, 23 f.).

279, 20 f. *man denke sich einmal einen „klassisch gebildeten“ Leipziger!*] Die breite sächsische Mundart, die in Leipzig gesprochen wurde, musste noch in der damals maßgebenden Monographie von Karl Albrecht (*Die Leipziger Mundart. Grammatik und Wörterbuch der Leipziger Volkssprache*) dagegen verteidigt werden, mit Bildung nicht kompatibel zu sein, siehe Albrecht 1881, III f. Dass ein „klassisch gebildeter Leipziger“ ein Unding sei, kann auch als Seitenhieb auf N.s eigenen philologischen Lehrer Friedrich Ritschl verstanden werden, der 1865 einem Ruf nach Leipzig folgte und dort bis zu seinem Tod 1876 tätig war. N. selbst ging im Gefolge Ritschls von Bonn nach Leipzig.

279, 24 „altruistisch“] Vgl. NK KSA 6, 133, 23–25.

279, 24–27 *Ich verneinte zum Beispiel durch Leipziger Küche, gleichzeitig mit meinem ersten Studium Schopenhauer's (1865), sehr ernsthaft meinen „Willen zum Leben“.*] N. las Ende Oktober 1865 während seines Studiums in Leipzig zum ersten Mal Schopenhauers Hauptwerk und schildert in seinem „Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre“ diesen ihn prägenden Zufallsfund in einem Antiquariat als Erweckungserlebnis (NL 1867/68, KGW I 4, 60[1], 513 f.). Im „Rückblick“ schreibt N. auch, er habe jeweils mit seinen Freunden „zusammen bei Mahn am großen Blumenberg in nächster Nähe des Theaters“ gegessen. „Von dort giengen wir regelmäßig in das Cafe Kintschy“ (ebd., 516, 32–34). Die beiden Lokalitäten werden auch in zeitgenössischen Reiseführern empfohlen, leider ohne Spezifikation ihres kulinarischen Angebots (Weidinger 1860, 171).

279, 30 f. (*Man sagt, 1866 habe darin eine Wendung hervorgebracht —.*) In der Folge des Österreichisch-Preußischen Krieges 1866 wurde das Königreich Sachsen — zu dem Leipzig gehörte — zum Beitritt in den Norddeutschen Bund gezwungen und verlor damit faktisch seine Souveränität. Die große Cholera-Epidemie von 1866 tat ein Übriges, allenthalben für (letales) Magenverderben zu sorgen (vgl. auch Kunze 1881, 525).

279, 32 *Die Suppe vor der Mahlzeit*] Kritisch dieser deutschen Gepflogenheit gegenüber äußert sich etwa Wiel 1873, 23 oder Wiel 1875, 21. N. hatte sich 1875 in Steinabad (Schwarzwald) vom Magenspezialisten Josef Wiel (1828–1881) behandeln lassen und sich viele seiner diätetischen Ratschläge zu eigen gemacht, siehe Volz 1990, 122–129. „Der Dr. Wiel will zu meiner Erheiterung und Belehrung morgen einmal mit mir kochen, er ist ein berühmter denkender Kochkünstler und Verfasser eines viel gebrauchten, in alle Sprachen übersetzten diätetischen Kochbuchs.“ (N. an Rohde, 01. 08. 1875, KSB 5, Nr. 474, S. 92, Z. 46–50)

279, 33 f. (*noch in Venetianischen Kochbüchern des 16. Jahrhunderts alla tedesca genannt*) Im berühmten, 1570 erstmals in Venedig erschienenen Kochbuch von Bartolomeo Scappi (ca. 1500–1577) gibt es zwar ein paar Rezepte „alla tedesca“, „auf deutsche Art“, u. a. „pasta fatta con latte alla Tedesca“ (Scappi 1605, fol. 195 recto), aber eine einschlägige Suppe oder vielmehr der Brauch, die Suppe vor der Hauptmahlzeit zu essen, lässt sich dort nicht belegen. Immerhin überliefert Ippolito Cavalcanti, duca di Buonvicino (1787–1859) in seiner allerdings in Neapel erschienenen *Cucina teorico-pratica* das Rezept einer „Zuppa alla tedesca“ (Cavalcanti 1839, 34 f.), die er als Vorspeise diverser Hauptgerichte empfiehlt. N. dürfte freilich weder Scappi noch Cavalcanti gele-

sen haben, als er zu dieser andernorts bislang nicht nachweisbaren Einsicht in die venetianische Reaktion auf deutsche Tischsitten gelangte.

280, 2–5 *Rechnet man gar noch die geradezu viehischen Nachguss-Bedürfnisse der alten, durchaus nicht bloss alten Deutschen dazu, so versteht man auch die Herkunft des deutschen Geistes – aus betäubten Eingeweiden...*] Vgl. NK KSA 6, 57, 22–58, 1.

280, 5 f. *Der deutsche Geist ist eine Indigestion, er wird mit Nichts fertig.*] So z. B. nicht mit dem Christentum, vgl. AC 8–10, KSA 6, 174–177 – sehr im Unterschied zum Ich, das sich zu Beginn des Abschnitts als jemand präsentiert, der sich davon nicht anstecken lässt. Indigestion bedeutet Verdauungsstörung (wie sehr N. selber darunter litt, stellt Volz 1990, 119–150 erschöpfend dar). 280, 5 f. verbindet den Begriff der Verdauungsstörung mit der Unfähigkeit zum aktiven Vergessen, damit der Unfähigkeit zur Gegenwart (vgl. NK 267, 24 f.). Sich selbst verordnet N. demgegenüber Abschottung und Einsamkeit, um so das Verdauen der Eindrücke sicherzustellen, siehe EH Warum ich so weise bin 8, KSA 6, 276, 6–10. Explizit gemacht wird der metaphorische Zusammenhang von Verdauungsstörung und Nicht-Vergessen-Können in GM II 1: „Die Thüren und Fenster des Bewusstseins zeitweilig schliessen; von dem Lärm und Kampf, mit dem unsre Unterwelt von dienstbaren Organen für und gegen einander arbeitet, unbehelligt bleiben; ein wenig Stille, ein wenig tabula rasa des Bewusstseins, damit wieder Platz wird für Neues, vor allem für die vornehmeren Funktionen und Funktionäre, für Regieren, Voraussehn, Vorausbestimmen (denn unser Organismus ist oligarchisch eingerichtet) – das ist der Nutzen der, wie gesagt, aktiven Vergesslichkeit, einer Thürwärterin gleichsam, einer Aufrechterhalterin der seelischen Ordnung, der Ruhe, der Etiquette: womit sofort abzusehn ist, inwiefern es kein Glück, keine Heiterkeit, keine Hoffnung, keinen Stolz, keine Gegenwart geben könnte ohne Vergesslichkeit. Der Mensch, in dem dieser Hemmungsapparat beschädigt wird und aussetzt, ist einem Dyspeptiker zu vergleichen (und nicht nur zu vergleichen –) er wird mit Nichts ‚fertig‘...“ (KSA 5, 291, 19–291, 7).

280, 7 *die englische Diät*] Der Ausdruck „englische Diät“ für die in England vorherrschende Art, Speisen zuzubereiten und zu sich zu nehmen, ist im 19. Jahrhundert noch nicht sehr gebräuchlich. Aber etwa Wagner benutzt ihn in seinem Brief an Ernst Benedikt Kietz aus London, 27. 04. 1855: „Jetzt nehme ich Pillen zur Gegenwirkung, gegen die englische Diät.“ (R. Wagner 1988, 7, 118) Was N. unter „englischer Diät“ versteht, kann man beispielsweise bei Wiel 1875, 27 nachlesen: „Beefsteaks à l’anglaise sind die beste Fleischspeise für Magenranke (Rohes Fleisch wird [...] dreimal schneller verdaut als gargekochtes). [...] Anstatt Beefsteaks à l’anglaise essen Manche auch geradezu rohes

Fleisch. [...] Manche aber empfinden einen unwiderstehlichen Degoût vor rohem Fleisch.“ Wiel 1873, 55 führt weiter aus: „**Beefsteaks** ([...]) sind unbedingt die erste Speise der Welt. [...] Die Küche liefert zwei Arten von Beefsteaks, gar gebratene und solche, die inwendig noch roth sind. Die ersten sind trocken, schmecken schlecht und sind schwerverdaulich, die letzteren dagegen zart, saftig und leicht zu verdauen. [...] Gewöhnlich nennt man erstere Beefsteaks deutsche, letztere englische. Die hiedurch so schwer gekränkten deutschen Köchinnen rächten sich dadurch, dass sie den Engländern selbst den Beinamen ‚Beefsteaks‘ aufbrachten.“ Zum Beefsteak vgl. NK KSA 6, 196, 16 f.

280, 11 f. *Die beste Küche ist die Piemont's.]* Demgegenüber scheint N. der Küche des etwas südlicher gelegenen Genua mit größeren Vorbehalten gegenüberzustehen, siehe NK KSA 6, 31, 31–32, 1.

280, 12–14 *Alkoholika sind mir nachtheilig; ein Glas Wein oder Bier des Tags reicht vollkommen aus, mir aus dem Leben ein „Jammerthal“ zu machen]* Vgl. NK KSA 6, 104, 12–15 und die Schilderung der „gens à tempérament intellectuel délicat et excitable“ („Menschen mit einem delikaten und reizbaren intellektuellen Temperament“) bei Richet 1884, 98 f., die schon von geringsten Mengen Alkohol aus der Bahn geworfen werden: „s'ils ne s'observent pas avec soin, ils s'enivrent, sans s'en douter /99/ avec une facilité déplorable qui leur a joué plus d'un méchant tour. On pourrait avec raison comparer cette prédisposition à l'hystérie“ („wenn sie nicht sehr vorsichtig mit sich umgehen, werden sie, ohne es zu ahnen, mit einer beklagenswerten Leichtigkeit betrunken, die ihnen schon oft übel mitgespielt hat. Man könnte diese Veranlagung zu Recht mit der Hysterie vergleichen“). Vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Fachliteratur stellt sich der Sprecher in 280, 12–14 also eine pathologische Selbstdiagnose — um zu demonstrieren, wie die Disposition zur Krankheit überwunden wird. Dass N. es mit der therapeutischen Bierabstinenz nicht immer so genau nahm, ist seinem Brief an die Schwester Elisabeth Förster vom 23. 11. 1885 aus Nizza zu entnehmen: „Ich gestehe, daß ich eine überraschend wohlthätige Wirkung gespürt habe, seit ich jeden Abend mit einem Glase Bier beschließe. Gerade in solchen stimulantem Klimaten scheint das Bier wie ein Medikament zu dienen.“ (KSB 7, Nr. 646, S. 110, Z. 27–30).

Das „Jammerthal“ aus Psalm 84, 7 taucht bei N. nur hier sowie in NL 1888, KSA 13, 24[1]1, 616, 23 f. mit dem Zusatz: „aus dem Leben wie Schopenhauern ein ‚Jammerthal‘ zu machen“ auf. In Carl Maria von Webers *Freischütz* (I 5) galt der Wein hingegen als Gegengift zum Jammertal: „Hier im ird'schen Jammerthal / Wär's doch nichts als Plack und Qual, / Trüg' der Stock nicht Trauben“.

280, 14 f. — *in München leben meine Antipoden]* Dem Stereotyp von den B(raubn)ier trinkenden Münchnern ist N. in David Friedrich Strauß' *Elegie*

(Strauß 1878, 126 f.) begegnet, auf die er in GD Was den Deutschen abgeht 2 anspielt, siehe NK KSA 6, 105, 1–3. Vgl. auch Löwenfeld 1887, 26: „Bekannt ist der grosse Bierconsum in München und verschiedenen anderen bayerischen Städten; dennoch bildet eigentlich Trunksucht hier kein auffallend häufiges Vorkommnis, das Delirium tremens ist ein seltenes Vorkommnis in den hiesigen Spitälern.“ Löwenfeld will den Nervenkranken den Alkoholkonsum keineswegs generell untersagen, sondern plädiert fürs Maßhalten. „Nicht bloß zuzulassen, sondern auf das Dringendste zu empfehlen ist der Genuss von Bier und Wein bei heruntergekommenen, schlecht genährten, vorwaltend mit Schwächeerscheinungen behafteten Kranken.“ (Löwenfeld 1887, 27) Zum Begriff der Antipoden vgl. NK KSA 6, 415, 6 f.

280, 15–22 *Gesetzt, dass ich dies ein wenig spät begriff, erlebt habe ich's eigentlich von Kindesbeinen an. Als Knabe glaubte ich, Weintrinken sei wie Tabakrauchen anfangs nur eine Vanitas junger Männer, später eine schlechte Gewöhnung. Vielleicht, dass an diesem herben Urtheil auch der Naumburger Wein mit schuld ist. Zu glauben, dass der Wein erheitert, dazu müsste ich Christ sein, will sagen glauben, was gerade für mich eine Absurdität ist.*] Die Herbheit des Naumburger Weins ist geradezu sprichwörtlich. Immerhin merkt das *Warenlexikon für Handel, Industrie und Gewerbe* von Klemens Merck an: „Von norddeutschen W[einen] sind die Elbweine und die Saalweine oder Naumburger hervorzuheben; sie sind oft besser als ihr Ruf“ (Merck 1884, 617). Zum christlichen *credo quia absurdum* vgl. NK KSA 6, 229, 27 f.

280, 22–33 *Seltsam genug, bei dieser extremen Verstimmbarekeit durch kleine, stark verdünnte Dosen Alkohol, werde ich beinahe zum Seemann, wenn es sich um starke Dosen handelt. Schon als Knabe hatte ich hierin meine Tapferkeit. Eine lange lateinische Abhandlung in Einer Nachtwache niederschreiben und auch noch abzuschreiben, mit dem Ehrgeiz in der Feder, es meinem Vorbilde Sallust in Strenge und Gedrängtheit nachzuthun und einigen Grog von schwersstem Kaliber über mein Latein zu giessen, dies stand schon, als ich Schüler der ehrwürdigen Schulpforta war, durchaus nicht im Widerspruch zu meiner Physiologie, noch vielleicht auch zu der des Sallust – wie sehr auch immer zur ehrwürdigen Schulpforta...*] Zum römischen Historiker Gaius Sallustius Crispus (86–34 v. Chr.) als Stilvorbild bekennt sich N. auch in GD Was ich den Alten verdanke 1 (über seine einschlägige Arbeit in Schulpforta siehe NK KSA 6, 154, 12–19). Wer abgesehen von Sallusts nicht immer ganz tugendhaftem Lebenswerk eine Erklärung dafür benötigt, weshalb der erhebliche Alkoholkonsum „vielleicht auch“ zur Physiologie des „Vorbildes“ gepasst haben könnte, mag sich einerseits mit einem Sallust-Fragment behelfen: „Staphylus primus docuit vinum acqua misceri“ (Sallustius 1833, 224, 6 f.) („Staphylus lehrte als erster Wein mit

Wasser zu mischen“). Ob Sallust diese Praxis der Alkoholverdünnung für seine eigene Physis als ebenso inadäquat empfand wie N. in 280, 22f., erhellt sich freilich aus dem Fragment-Kontext nicht. Andererseits kann man sich an folgende Stelle in Sallusts *De Catilinae coniuratione* 22, 1 erinnern — zumal N. sich durchaus für den Verschwörer Catilina interessierte (vgl. GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 45, KSA 6, 148, 10–14): „fuere ea tempestate, qui dicerent Catilinam oratione habita, quom ad ius iurandum popularis sceleris sui adigeret, humani corporis sanguinem vino permixtum in pateris circumtulisse“ („Einige berichteten damals, Catilina habe nach dem Ende seiner Rede den Anhängern seiner Ruchlosigkeit einen Eid abnehmen wollen und so Menschenblut und Wein gemischt in Schalen herumgereicht“). Der Kannibalismus (der „englischen Diät“) wird von N. ja weiter oben im selben Abschnitt (280, 9) bereits bemüht; im *Antichrist* sind Vampirismus und „Bluttrinken“ geradezu ein Leitmotiv (vgl. z. B. AC 22, KSA 6, 189, 10 u. AC 58, KSA 6, 245, 27–30 u. 246, 20).

280, 33–281, 1 *Später, gegen die Mitte des Lebens hin, entschied ich mich freilich immer strenger gegen jedwedes „geistige“ Getränk*] So, als ob N. sich bis dahin nicht auf dem rechten Weg befunden hätte, vgl. Dante Alighieri: *La Divina Commedia*, Inferno I, 1–3: „Nel mezzo del cammin di nostra vita / mi ritrovai per una selva oscura / ché la diritta via era smarrita.“ („Es war in unseres Lebensweges Mitte, / Als ich mich fand in einem dunklen Walde; / Denn abgeirrt war ich vom rechten Wege.“ Übersetzung von Karl Witte).

281, 1–2 *ich, ein Gegner des Vegetarierthums aus Erfahrung*] Vgl. Löwenfeld 1887, 14 f.

281, 2–3 *ganz wie Richard Wagner, der mich bekehrt hat*] 1869 hatte sich N. unter dem Einfluss Carl von Gersdorffs dem Vegetarismus zugewandt, worüber es mit dem ehemaligen Vegetarier Wagner, der N. nun den Vegetarismus auszureden versuchte, zu einem Disput kam (vgl. KSA 15, 16 und N. an Gersdorff, 28. 09. 1869, Nr. 32, KSB 3, S. 57–59). Kurz darauf gab N. seinen Vegetarismus auf, während Wagner, obwohl in seiner persönlichen Diät nach wie vor karnivor, unter dem Einfluss Schopenhauers zumindest theoretisch wieder vegetaristisch zu argumentieren begann (vgl. auch Glasenapp / Stein 1883, 851). Namentlich den *Parsifal* empfand N. als vegetaristisch kontaminiert: „kein Fleisch und viel zu viel Blut“ (N. an Reinhardt von Seydlitz, 04. 01. 1878, KSB 5, Nr. 678, S. 300, Z. 13 f.). Vgl. Large 2008, 288–293 u. NK KSA 6, 22, 8–15.

281, 3–5 *weiss nicht ernsthaft genug die unbedingte Enthaltung von Alcoholicis allen geistigeren Naturen anzurathen*] Vgl. GD Was den Deutschen abgeht 2, KSA 6, 104, 15–105, 1. Cornaro o. J. [1881], 23 f. u. 88 findet den unkontrollierten

Weingenuss gesundheitlich gleichfalls bedenklich; ein differenziertes Bild von den Vor- und Nachteilen des Alkoholgenusses gibt Meinert o. J. [1882], 20–22.

281, 5–10 *Wasser thut's... Ich ziehe Orte vor, wo man überall Gelegenheit hat, aus fliessenden Brunnen zu schöpfen (Nizza, Turin, Sils); ein kleines Glas läuft mir nach wie ein Hund. In vino veritas: es scheint, dass ich auch hier wieder über den Begriff „Wahrheit“ mit aller Welt uneins bin: – bei mir schwebt der Geist über dem Wasser...*] In Genesis 1, 2 schwebt der Geist Gottes über dem Wasser. An dessen Stelle tritt nun das weltenerfassende und umwertende Ich, das sich in puncto Rauschmittelgenuss betont nüchtern gibt und den alten Spruch, wonach im Wein die Wahrheit liege (vgl. Platon: *Symposion* 217e), gleich zu einer Erinnerung an die eigene Kritik des landläufigen Wahrheitsverständnisses nutzt (vgl. z. B. GD Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde, KSA 6, 80 f.). Privatim klang es früher anders, vgl. N.s Brief an Paul Rée und Lou von Salomé, um den 20. 12. 1882: „Sollte Lou ein erkannter Engel sein? Sollte ich ein erkannter Esel sein? / in opio veritas: Es lebe der Wein und die Liebe!“ (KSB 6, Nr. 360, S. 307, Z. 35–37) Zum Nutzen von Wasser äußern sich von N.s medizinischen Gewährsmännern etwa Bock 1870, 330–336; Smith 1874, 2, 3–47 und Meinert o. J. [1882], 16 f.

281, 16 *table d'hôte*] Französisch für Gästetafel; meint in Hotels und Pensionen das gemeinsame Essen eines mehrgängigen Menüs mit wenig Auswahlmöglichkeit zu einem festgesetzten Preis. Ihre Parallele hat N.s Invektive gegen die langwierige Versammlung an der *table d'hôte* in derjenigen Cornaros gegen die „Pest“ der Gastmähler (Cornaro o. J. [1881], 13).

281, 16–23 *Keine Zwischenmahlzeiten, keinen Café: Café verdüstert. Thee nur morgens zuträglich. Wenig, aber energisch; Thee sehr nachtheilig und den ganzen Tag ankränkelnd, wenn er nur um einen Grad zu schwach ist. Jeder hat hier sein Maass, oft zwischen den engsten und delikatesten Grenzen. In einem sehr agaçanten Klima ist Thee als Anfang unräthlich: man soll eine Stunde vorher eine Tasse dicken entölten Cacao's den Anfang machen lassen.*] Bock 1870, 377 gilt der Kaffee „unter den Erregungsmitteln noch“ als „das allerbeste“, während Tee zwar „ein weit stärkeres Erregungsmittel als der Kaffee“ sei (ebd., 378), jedoch mit schneller vorübergehender Wirkung (vgl. ähnlich Meinert o. J. [1882], 19 f.). Schokolade sei „ein ziemlich gutes Nahrungsmittel, welches gleichzeitig wegen des in den Kakaobohnen befindlichen erregenden Stoffes auch noch wie Kaffee und Thee eine belebende Eigenschaft hat“ (Bock 1870, 378; eingehend zu den drei Getränken ebd., 385–390). Noch ausführlicher lassen sich Wiel 1873, 111–125 und Smith 1874, 66–104 zum Thema vernehmen.

281, 21 *agaçanten*] Französisch: aufreizenden, erregenden.

281, 23–29 *So wenig als möglich sitzen; keinem Gedanken Glauben schenken, der nicht im Freien geboren ist und bei freier Bewegung, — in dem nicht auch die Muskeln ein Fest feiern. Alle Vorurtheile kommen aus den Eingeweiden. — Das Sitzfleisch — ich sagte es schon einmal — die eigentliche Sünde wider den heiligen Geist.*] Vgl. GD Sprüche und Pfeile 34, KSA 6, 64 und Féré 1887, 24. Auch N.s diätetischer Gewährsmann Josef Wiel verordnet: „Nicht selten ist eine zu ruhige (sitzende) Lebensweise Ursache an der gestörten Verdauung. [...] Wo es nicht anders geht, soll wenigstens alle freie Zeit zum Spazierengehen, Turnen, Reiten und anderen, nicht zu sehr ermüdenden Leibesübungen verwendet werden.“ (Wiel 1875, 177) Mit Hilfe von Schreber 1877 konnte N. die passende Muskelgymnastik praktisch einüben, siehe auch seinen Brief an Ernst Schmeitzner, 10. 09. 1878, KSB 5, Nr. 754, S. 352. NL 1887, KSA 12, 9[70], 372, 16 f. (KGW IX 6, W II 1, 92, 30–32) schöpft aus der Musikgeschichte ein Anschauungsbeispiel: „Beethoven componirte gehend. Alle genialen Augenblicke sind von einem Überschuß an Muskelkraft begleitet“, während NL 1888, KSA 13, 15[111], 471, 13–18 das Gegenbeispiel präsentiert: „Über die Wirkung der Musik Wagners / Eine Musik, bei der man nicht im Takte athmen kann, ist ungesund. Wenn die Musik mit einer heiteren Göttlichkeit und Gewißheit daherkommt, feiern auch unsere Muskeln ein Fest: — wir werden stärker, es ist erlaubt, dies Wachsthum von Kraft sogar zu messen.“

2

281, 32–282, 7 *Es steht Niemandem frei, überall zu leben; und wer grosse Aufgaben zu lösen hat, die seine ganze Kraft herausfordern, hat hier sogar eine sehr enge Wahl. Der klimatische Einfluss auf den Stoffwechsel, seine Hemmung, seine Beschleunigung, geht so weit, dass ein Fehlgrieff in Ort und Klima Jemanden nicht nur seiner Aufgabe entfremden, sondern ihm dieselbe überhaupt vorenthalten kann: er bekommt sie nie zu Gesicht.*] Z. B. Löwenfeld 1887, 45–58 und Bock 1870, 557–563 erörtern den Einfluss der verschiedenen Klimata auf den Gesundheitszustand ausführlich. „Indem wir den Nervenleidenden an einen von seinem gewöhnlichen Domicil entfernten Ort senden, sind wir nicht nur in der Lage, denselben den schädlichen Einflüssen, welche in dem Klima seines Wohnortes gegeben sind, zu entziehen, sondern auch ihn unter klimatische Verhältnisse zu bringen, welche positiv günstig auf seinen Zustand einwirken.“ (Löwenfeld 1887, 46) Konkreter wird Meyer 1885–1892, 7, 846, wonach das „eigentliche[.] Hochgebirge (900 m Höhe und darüber) mit seiner hohen Evaporationskraft der Luft, seiner dünnen, leicht durchsichtigen, meist trocknen Atmosphäre, welche schroffen Temperaturwechseln ausgesetzt ist [...] noch

intensiver anregend auf alle vegetativen Körperfunktionen, Atmung, Verdauung, Blutzirkulation, einwirkt. Natürlich verlangt die Anwendung dieser Höhenkurorte kräftige, widerstandsfähige Konstitution. Sie wirkt günstig bei manchen Formen von Bleichsucht mit nervösen Störungen, von Verdauungsträgheit infolge von übertriebener Ernährung [...]. Hier sind zu nennen: [...] St. Moritz, Samaden, Pontresina, Sils Maria (sämtlich ca. 1800 m hoch) im Engadin“.

Der von N. in EH Warum ich so weise bin 2 traktierte Zusammenhang von Ernährung, Klima und Selbstwerdung wurde nicht nur in medizinischen Handbüchern abgehandelt, sondern war auch Gegenstand evolutionsbiologischer Überlegungen. So schreibt Ernst Haeckel in seiner *Natürlichen Schöpfungsgeschichte* (zu N.s Rezeption dieses Buches vgl. Orsucci 1993, 378; zu N. und Haeckel allgemein Stiegler 2001, 58–66): „Wenn ich hier die ‚Ernährung‘ als Grundursache der Abänderung und Anpassung an /199/ führe, so nehme ich dieses Wort im weitesten Sinne, und verstehe darunter die gesamten materiellen Veränderungen, welche der Organismus in allen seinen Theilen durch die Einflüsse der ihn umgebenden Außenwelt erleidet. Es gehört also zur Ernährung nicht allein die Aufnahme der wirklich nährenden Stoffe und der Einfluß der verschiedenartigen Nahrung, sondern auch z. B. die Einwirkung des Wassers und der Atmosphäre, der Einfluß des Sonnenlichts, der Temperatur und aller derjenigen meteorologischen Erscheinungen, welche man unter dem Begriff ‚Klima‘ zusammenfaßt. [...] Alle diese und noch viele andere höchst wichtige Einwirkungen, welche alle den Organismus mehr oder weniger in seiner materiellen Zusammensetzung verändern, müssen hier beim Stoffwechsel in Betracht gezogen werden. Demgemäß wird die Anpassung die Folge aller jener materiellen Veränderungen sein, welche die äußeren Existenzbedingungen, die Einflüsse der umgebenden Außenwelt im Stoffwechsel des Organismus hervorbringen.“ (Haeckel 1874b, 198 f.) N.s scheinbar extravaganter Import diätetischer und klimatologischer Überlegungen in die Philosophie steht also im Kontext von naturwissenschaftlichen Debatten der Zeit, die unter dem Eindruck Darwins eine besondere Schärfe gewonnen hatten: Biologisch ist nach evolutionstheoretischer Überzeugung die Essenz eines Lebewesens keineswegs für die Ewigkeit festgelegt, sondern erweist sich als abhängig von den jeweiligen Umständen, namentlich von Nahrungsangebot und Klima. Bei der Auswahl des ihm Gemäßen – der Nahrung, des Ortes, des Klimas und der Erholung – selektiert das in EH sprechende Ich sich sozusagen selbst zu einem höheren Wesen: Es optimiert diejenigen Eigenschaften, die es für wünschenswert, für zukunftssträchtig hält. N. travestiert den Darwinismus, indem er Selektion nicht als ein natürliches Geschehen begreift, sondern als etwas, das aktiv gesteuert werden kann.

282, 7f. *Der animalische vigor ist nie gross genug bei ihm geworden*] Das Wort „vigor“ erscheint bei N. neben 282, 7 nur noch in GM III 8, KSA 5, 355, 30 („vigor des animalen Lebens“) sowie in NL 1887, KSA 12, 9[102], 394, 7f. (KGW IX 6, W II 1, 62, 12, „Die Kunst erinnert uns an Zustände des animalischen vigor“). Im Sinne von „Lebenskraft, Vollkraft, Rüstigkeit“ ist *vigor* in zeitgenössischen Lexika geläufig (Meyer 1885–1892, 16, 202); N. konnte dem französischen Pendant „vigueur“ etwa bei Féré 1887, 130 u. 158 begegnen. Das amerikanische „vast-fowing vigor“ wird in der von N. benutzten Ausgabe von Ralph Waldo Emersons *Essays* als „vollströmende Lebenskraft“ übersetzt (Emerson 1858, 325).

282, 12–14 *das deutsche Klima allein ist ausreichend, um starke und selbst heroisch angelegte Eingeweide zu entmuthigen*] In NL 1884, KSA 11, 25[162], 56 klingt derselbe Gedanke noch hoffnungsfroher: „Die Deutschen sind vielleicht nur in ein falsches Klima gerathen!“

282, 14–16 *Das tempo des Stoffwechsels steht in einem genauen Verhältniss zur Beweglichkeit oder Lahmheit der Fü s s e des Geistes*] Vgl. NK KSA 6, 13, 24 f. u. NK KSA 6, 90, 8–11.

282, 16 f. *der „Geist“ selbst ist ja nur eine Art dieses Stoffwechsels*] „Geist“ als Form von Stoffwechsel zu begreifen, liegt in der Konsequenz der von N. z. B. in AC 14 vorangetriebenen Physiologisierung des Intellekts, vgl. NK KSA 6, 181, 1–6. Geist als Umsetzungsvermögen ist auch das, was N. mit dem Gebot des wiederkäuenden Lesens in GM Vorrede 8, KSA 5, 256, 7 empfiehlt.

282, 34–283, 2 *den Wechsel in den Graden der Luftfeuchtigkeit physiologisch bei mir nachrechne*] Vgl. z. B. Bock 1870, 411: „Für den menschlichen Organismus wie für die gesammte Thier- und Pflanzenwelt ist der Feuchtigkeits- oder Trockenheitsgrad der Luft von der größten Bedeutung.“

283, 17–21 *Aus den Folgen dieses „Idealismus“ erkläre ich mir alle Fehlgriffe, alle grossen Instinkt-Abirrungen und „Bescheidenheiten“ abseits der Aufgabe meines Lebens, zum Beispiel, dass ich Philologe wurde — warum zum Mindesten nicht Arzt oder sonst irgend etwas Augen-Aufschliessendes?*] N. benutzt die Vokabel „Philologie“ in seinem Spätwerk strategisch: In AC 47, KSA 6, 226, 1–12 stellt er die Philologie ebenso wie die Medizin als Gegnerin „alles Aberglaubens“ hin, die jeden idealistischen Schwindel — namentlich das paulinische Christentum — entlarvt. In der autogenealogischen Perspektivierung, die — dem Titel *Ecce homo* getreu — zeigen will, wie das sprechende Ich trotz aller Widrigkeiten, Um- und Abwege das wurde, was es ist, erscheint die Philologie hingegen als ein solcher Um- und Abweg. Von ihrer antiidealistischen Potenz ist keine Rede mehr; Medizin und Philologie gelten als Antagonistinnen. Schon

N.s Lehrer Friedrich Ritschl hatte in einem Brief an Wilhelm Vischer-Bilfinger vom 02. 02. 1873 N.s „Impietät gegen seine eigentliche Mutter, die ihn an ihren Brüsten gesäugt hat: die Philologie“ gerügt (KSA 15, 47). Zum Thema ausführlich Benne 2005b.

283, 21 *Augen-Aufschließendes?*] Im Druckmanuskript von N. danach gestrichen: „ – daß ich, statt in Wagner und Schopenhauer meine Antagonisten zu fühlen, sie mir zu Gemüthe führte, ah! wie sehr zu Gemüthe...“ (KSA 14, 476).

283, 22–24 *In meiner Basler Zeit war meine ganze geistige Diät, die Tages-Eintheilung eingerechnet, ein vollkommen sinnloser Missbrauch ausserordentlicher Kräfte*] Wie sehr Äußerlichkeiten wie die Tageseinteilung die Kräfte des Individuums untergraben können, reflektiert schon M 435, KSA 3, 267. Während seiner Basler Zeit hatte N. in der Regel nicht nur sieben Stunden Lehrveranstaltungen (zumeist Vorlesungen) an der Universität, sondern zudem noch sechs Stunden Griechisch am Pädagogium zu erteilen. So schreibt er beispielsweise am 16. 11. 1874 an Carl von Gersdorff: „Wenn Du einmal nach Bayreuth schreibst, so sage doch gelegentlich, ich hätte noch nie einen so arbeitsvollen Winter gehabt und müsste mit Hülfe eines Stundenplanes von Morgens 8 – Abends 11 oder 12 es zu erzwingen suchen: nämlich 7 Stunden Universität, 6 Pädagog., lauter neue Felder“ (KSB 4, Nr. 404, S. 276, Z. 6–11). Ausführlich zu N.s Basler Tagesablauf Bollinger / Trenkle 2000, 61–70, zu N. als Basler Professor Sommer 2011d.

283, 22 *geistige Diät*] Vgl. NK KSA 6, 187, 22.

3

284, 7–11 *In meinem Fall gehört alles Lesen zu meinen Erholungen: folglich zu dem, was mich von mir losmacht, was mich in fremden Wissenschaften und Seelen spazieren gehn lässt, – was ich nicht mehr ernst nehme. Lesen erholt mich eben von meinem Ernste.*] Das genaue Gegenteil wurde in dem 1888 erstmals erschienenen und häufig wieder aufgelegten Band *Über Lesen und Bildung* von Anton E. Schönbach (1848–1911) behauptet: „Wir Alle stecken viel zu tief in der Meinung, /117/ Hauptzweck des Lesens sei Erholung, Zerstreuung, Unterhaltung. Nichts könnte, so allgemein gesprochen, weniger wahr sein als dieß. Sollte man nicht glauben, wen Geschäft und Arbeit des Tages übermüdet haben, der tue am Besten, spazieren zu gehen [...] oder sich schlafen zu legen? [...] Lesen ist das wichtigste Werkzeug der Selbstkultur. Wir sind gewohnt, neben unserer beschränkteren Lebensaufgabe noch Verschiedenes zu treiben,

[...] vergessen wir nur nicht, daß allen weit voran das Lesen gepflegt werden muß. Und wenn wir uns erziehen durch Lesen, so ist es auch andererseits notwendig, daß wir zum Lesen uns erziehen.“ (Schönbach 1888, 116 f.) Zum Lesen zu erziehen versucht N. in den Vorreden seiner Werke seine Leser regelmäßig; für seinen eigenen Teil distanziert er sich jedoch von allem lesenden Ernst, wie ihn in bildungsbürgerlicher Manier Schönbach fordert. Ja, er stilisiert sich (gegen alle quellenkundliche Evidenz) geradezu zum Nicht-Leser (vgl. EH Warum ich so klug bin 3, KSA 6, 284, 25 f.). N.s schriftstellerische Strategie insbesondere des letzten Schaffensjahres zielt darauf, jede Rezipierbarkeit seiner Schriften als bloße Literatur, damit zur „Erholung“ zu unterbinden und Literatur quasi Tat werden zu lassen: Während das sprechende Ich das von ihm Gelesene zum Erholungsmittel degradiert, soll das von ihm Geschriebene bei seinen Lesern keinesfalls Erholungsbedürfnisse befriedigen, mag der Schreibende selbst für sich das Geschriebene auch ausdrücklich als Erholung ansehen (GD Vorwort, KSA 6, 58, 6): N.s Leser soll sich an dieser Lektüre abarbeiten und ein neues, umgewertetes Leben beginnen. N. misst seine eigenen Lektüren und die N.-Lektüren anderer mit zweierlei Maß.

284, 14–16 *die Schwangerschaft den Geist und im Grunde den ganzen Organismus verurteilt*] Die Vorstellung „geistiger Schwangerschaft“ (284, 20) kommt bei N. recht häufig vor (z. B. MA II VM 216; KSA 2, 470; FW 72, KSA 3, 430; GM III 8, KSA 5, 355): sie kann auch „unbewusst“ bleiben (MA I Vorrede 7, KSA 2, 21, 12). In EH Warum ich so klug bin 3 dient der Rekurs auf geistige Schwangerschaft dazu, die allfällige Übereinstimmung mit den intellektuellen Erzeugnissen anderer, sprich: mit deren Ideen und Büchern, als nicht rechtfertigungsbedürftig erscheinen zu lassen. Die Vorstellung selbst geht auf die Hebammenkunst des Platonischen Sokrates zurück, vgl. Platon: *Theaitetos* 149–150. Den Ausdruck „geistige Schwangerschaft“ selbst könnte N. in diesem Zusammenhang etwa bei Susemihl 1855, 209 gefunden haben (zu N.s Suhsemihl-Rezeption siehe NK KSA 6, 71, 8 f.).

284, 17 f. *Man muss dem Zufall, dem Reiz von aussen her so viel als möglich aus dem Wege gehn*] Vgl. NK 269, 23 f. Herrmann 1887, 12 definiert Kultur als „Kampf mit dem Zufalle“.

284, 20 *geistigen Schwangerschaft*] Vgl. NK 284, 14–16.

284, 20 f. *Werde ich es erlauben, dass ein fremder Gedanke heimlich über die Mauer steigt?*] Ja, unentwegt!

284, 25 f. *Ich muss ein Halbjahr zurückrechnen, dass ich mich mit einem Buch in der Hand ertappe.*] Brobjer 2008b, 7 stellt lapidar fest, dass diese Behauptung eine bewusste Irreführung ist; im fraglichen halben Jahr hat N. abgesehen

von Brochard 1887 (vgl. 284, 27–30) nachweislich mindestens acht Bücher gelesen – und, wie die Quellennachweise in NK belegen, wohl noch etliche mehr (von der häufigen Lektüre von Zeitungen und Zeitschriften ganz zu schweigen, vgl. Kohli 2011).

284, 27–30 *Eine ausgezeichnete Studie von Victor Brochard, les Sceptiques Grecs, in der auch meine Laertiana gut benutzt sind. Die Skeptiker, der einzige ehrenwerthe Typus unter dem so zwei- bis fünfdeutigen Volk der Philosophen!...*] Brochard 1887, 48, Fn. 2 erwähnt N.s Abhandlung *De Laertii Diogenis fontibus* (1868/69) im Blick auf die Quellen, die N. für das Werk von Diogenes Laertius namhaft gemacht hat (vgl. auch Brochard 1887, 122, Fn. 10 u. ebd., 318, Fn. 1). N.s *Beiträge zur Quellenkunde und Kritik des Laertius Diogenes* (1870) werden von Brochard 1887, 87, Fn. 3 mit einer abweichenden Diogenes-Laertius-Lesart zu Demokrit zitiert sowie ebd., 254, Fn. 4 und 260, Fn. 1 mit einer Lesart zum Skeptiker Theodosius im Kontext der Tropenlehre; ebd., 327, Fn. 1 schließlich noch mit einer Lesart zum (vermeintlichen) Beinamen des Saturninus. Siehe zu den ehrenwerten Skeptikern NK KSA 6, 178, 13 f. Im Spätwerk hat N. Brochards *Les sceptiques grecs* in Fragen antiker Philosophie eifrig ausgebeutet.

285, 3 „*largeur du cœur*“] In den Korrekturfahnen von N. korrigiert aus: „*largeur des Herzens*“ (<http://www.nietzschesource.org/facsimiles/DFGA/K-14,33>). Vgl. NK KSA 6, 169, 13–15.

285, 4–286, 12 *Im Grunde ist es eine kleine Anzahl älterer Franzosen zu denen ich immer wieder zurückkehre: ich glaube nur an französische Bildung und halte Alles, was sich sonst in Europa „Bildung“ nennt, für Missverständniß, nicht zu reden von der deutschen Bildung... Die wenigen Fälle hoher Bildung, die ich in Deutschland vorfand, waren alle französischer Herkunft, vor Allem Frau Cosima Wagner, bei weitem die erste Stimme in Fragen des Geschmacks, die ich gehört habe... Dass ich Pascal nicht lese, sondern liebe, als das lehrreichste Opfer des Christenthums, langsam hingemordet, erst leiblich, dann psychologisch, die ganze Logik dieser schauderhaftesten Form unmenschlicher Grausamkeit; dass ich Etwas von Montaigne's Muthwillen im Geiste, wer weiss? vielleicht auch im Leibe habe; dass mein Artisten-Geschmack die Namen Molière, Corneille und Racine nicht ohne Ingrim gegen ein wüstes Genie wie Shakespeare in Schutz nimmt: das schliesst zuletzt nicht aus, dass mir nicht auch die allerletzten Franzosen eine charmante Gesellschaft wären. Ich sehe durchaus nicht ab, in welchem Jahrhundert der Geschichte man so neugierige und zugleich so delikate Psychologen zusammenfischen könnte, wie im jetzigen Paris: ich nenne versuchsweise – denn ihre Zahl ist gar nicht klein – die Herrn Paul Bourget, Pierre Loti, Gyp, Meilhac, Anatole France, Jules Lemaître, oder um Einen von der starken*

Rasse hervorzuheben, einen echten Lateiner, dem ich besonders zugethan bin, Guy de Maupassant. Ich ziehe diese Generation, unter uns gesagt, sogar ihren grossen Lehrern vor, die allesammt durch deutsche Philosophie verdorben sind: Herr Taine zum Beispiel durch Hegel, dem er das Missverständniss grosser Menschen und Zeiten verdankt. So weit Deutschland reicht, verdirbt es die Cultur. Der Krieg erst hat den Geist in Frankreich „erlöst“... Stendhal, einer der schönsten Zufälle meines Lebens — denn Alles, was in ihm Epoche macht, hat der Zufall, niemals eine Empfehlung mir zugetrieben — ist ganz unschätzbar mit seinem vorwegnehmenden Psychologen-Auge, mit seinem Thatsachen-Griff, der an die Nähe des grössten Thatsächlichen erinnert (ex ungue Napoleonem —); endlich nicht am Wenigsten als ehrlicher Atheist, eine in Frankreich spärliche und fast kaum auffindbare species, — Prosper Mérimée in Ehren... Vielleicht bin ich selbst auf Stendhal neidisch? Er hat mir den besten Atheisten-Witz weggenommen, den gerade ich hätte machen können: „die einzige Entschuldigung Gottes ist, dass er nicht existirt“... Ich selbst habe irgendwo gesagt: was war der grösste Einwand gegen das Dasein bisher? Gott...] N. hat diesen Passus mit der Korrektur von Anfang Dezember eingefügt; ursprünglich lautete er: „Von Franzosen erquickte mich von jeher, vielleicht aus Temperaments-Verwandtschaft, Montaigne: wir haben Beide viel Muthwillen im Geiste, wer weiss? vielleicht auch im Leibe. — Ein guter Jünger des Dionysos muss auch ein guter Satyr sein. — Seit zehn Jahren unterhalte ich mich mit Stendhal, einer meiner angenehmsten Bekanntschaften im Zufall der Bücher: seine psychologische Abenteuer-Neugierde, sein harter Realitäten-Sinn, in dem noch Etwas von der Tatze Napoleon's sich ausprägt (ex ungue Napoleonem), endlich sein unter Franzosen geradezu unschätzbarer ehrlicher Atheismus geben ihm ein Recht auf meine Sympathie. Stendhal hat den besten Atheisten-Witz gemacht: ‚die einzige Entschuldigung Gottes ist, dass er nicht existirt‘. — Emerson, mit seinen Essays, ist mir ein guter Freund und Erheiterer auch in schwarzen Zeiten gewesen: er hat so viele Skepsis, so viele ‚Möglichkeiten‘ in sich, dass bei ihm sogar die Tugend geistreich wird... Ein einziger Fall:... Schon als Knabe hörte ich ihm gerne zu. Insgleichen gehört der Tristram Shandy zu den frühesten mir schmackhaften Büchern; wie ich Sterne empfand, verräth eine sehr nachdrückliche Stelle in ‚Menschl. Allzum.‘ (II Aph. 113). Vielleicht, dass ich aus verwandten Gründen Lichtenberg unter deutschen Büchern vorzog, während mir schon mit 13 Jahren der ‚Idealist‘ Schiller Pfeile auf die Zunge legte... Ich möchte den Abbé Galiani nicht vergessen, diesen tiefsten Hanswurst, der je gelebt hat. — Von alten Büchern ist einer meiner stärksten Eindrücke jener übermüthige Provençale Petronius, der die letzte Satura Menippea gedichtet hat. Diese souveraine Freiheit vor der ‚Moral‘, vor dem ‚Ernste‘, vor dem eignen sublimen Geschmack, dies Raffinement in der

Mischung von Vulgär- und ‚Bildungs‘-Latein, diese unbändige gute Laune, die über alle Animalitäten der antiken ‚Seele‘ mit Grazie und Bosheit hinwegspringt — ich wüsste kein Buch zu nennen, das einen gleich befreienden Eindruck auf mich machte: es wirkt dionysisch. In Fällen, wo ich nöthig habe, mich rasch von einem widrigen Eindruck zu erholen — ich setze den Fall, dass ich zum Zweck meiner Kritik des Christenthums zu lange die Sumpfluft des Apostels Paulus zu athmen hatte — genügen mir, als heroisches Mittel, ein paar Seiten Petronius: sofort bin ich wieder gesund.“ (KSA 14, 476 f.)

Zu Petronius als Gegengift zum Neuen Testament siehe NK KSA 6, 224, 1–7. Brobjer 2008b, 7 bemerkt, dass die Angaben über den Schwerpunkt von N.s Lektüren in EH Warum ich so klug bin 3 und 4 nicht verlässlich seien, da fast nur Belletristik genannt werde und im Unterschied zur früheren Fassung auch die Antike ausgeblendet bleibe. Die Ausklammerung aller wissenschaftlichen und philosophischen Literatur, die N. intensiv studiert hat, soll augenscheinlich das Eingangsvotum 284, 7 unterstützen, dass nämlich die Lektüren nur zur Erholung dienen. Auch unter den Literaten werden solche ausgespart, die N. nachweislich besonders beeinflusst haben — aus der Spätzeit namentlich Dostojewskij. Die Auflistung soll die Oberflächlichkeit und geistige Folgenlosigkeit der Lektüren dokumentieren und der (wirklichkeitswidrigen) Stilisierung des sprechenden Subjekts zu einem in allen wesentlichen Belangen allein aus sich schöpfenden Individuum Vorschub leisten.

In der letzten Fassung ist die Liste, die in der früheren Form noch weltliterarisch breit war, französisch verengt — sogar unter Anführung von Autoren, von deren Lektüre sich bei N. sonst keinerlei Spuren finden. Die Absicht scheint nunmehr zu sein, sich der französischen Kultur anzuverwandeln und die entsprechenden Übersetzungspläne der Werke des Jahres 1888 ins Französische zu befördern (dazu Large 2009a). N. dürfte es mit den in 285, 24–28 genannten Autoren geradezu darauf angelegt haben, seine Beschlagenheit im allerneuesten französischen Feuilleton, damit seine allerdings ganz und gar außerdeutsche Zeitgemäßheit unter Beweis zu stellen. So unterschiedliche Autoren wie Paul Bourget, Pierre Loti, Gyp, Meilhac, Anatole France, Jules Lemaître und Guy de Maupassant allesamt als „delikate Psychologen“ (285, 22) zu vereinnahmen, ist zumindest gewagt, wenn nicht abwegig.

285, 8–11 *Die wenigen Fälle hoher Bildung, die ich in Deutschland vorfand, waren alle französischer Herkunft, vor Allem Frau Cosima Wagner, bei weitem die erste Stimme in Fragen des Geschmacks, die ich gehört habe...* Cosima Wagner, zu der N. während seiner Jüngerbeziehung zu ihrem zweiten Ehemann Richard Wagner eine intensive Freundschaft unterhielt, war eine der prägenden Frauengestalten in N.s Leben. Obwohl sie sich im Herbst 1876 in Sorrent zum letzten Mal sahen und ihre Freundschaft wegen N.s Bruch mit Wagner

scheiterte, beschäftigte Cosima Wagner N.s Phantasie noch im Spätwerk. In sogenannten Wahnsinnszetteln identifizierte er sie mit Ariadne und bezeichnete sie als „[s]eine Geliebte“ (N. an Cosima Wagner, 03. 01. 1889, KSB 8, Nr. 1241, S. 572, vgl. N. an Burckhardt, 06. 01. 1889, KSB 8, Nr. 1256, S. 579 u. NK KSA 6, 123, 30–124, 3). Cosima Wagner, die in erster Ehe mit Hans von Bülow verheiratet war, war die uneheliche Tochter von Franz Liszt und Marie de Flavigny, Gräfin d’Agoult und wurde nach der Trennung ihrer Eltern einige Jahre in einem Pariser Pensionat erzogen.

285, 11–15 *Dass ich Pascal nicht lese, sondern lie b e, als das lehrreichste Opfer des Christenthums, langsam hingemordet, erst leiblich, dann psychologisch, die ganze Logik dieser schauderhaftesten Form unmenschlicher Grausamkeit]* Vgl. NK KSA 6, 171, 30–34. In GM III 17, KSA 5, 379, 14 berief sich N. auf „das Princip Pascal’s ‚il faut s’abêtir‘“. Dazu hatte er bei Höffding 1887, 94 gelesen: „Zwang wirkt gegen das, was sich im klaren Bewusstsein bewegt; gezwungne Bekehrung gelingt daher nur, wo kein klares und entwickeltes Bewusstseinsleben vorhanden ist. Mechanisches Einüben kann indessen allmählich das Bewusstsein schwächen. Wir sind Pascals Ausdruck zufolge, Automat ebensowohl als Geist, weshalb Pascal uns anrät, den Anfang damit zu machen, dass wir Weihwasser nehmen und die Zeremonien befolgen: das übrige werde sich dann schon finden. Dies ist sein berüchtigtes Prinzip: *Il faut s’abêtir*.“ (Von N. am Rand mit Strich und „NB“ markiert; hier Kursiviertes von ihm unterstrichen. „Man muss abstumpfen.“) In der zweiten Jahreshälfte 1888 hat N. offenkundig auch den Pascal-Essay von Bourget 1889a, 1, 3–22 gelesen (vgl. NK KSA 6, 427, 26).

285, 15f. *dass ich Etwas von Montaigne’s Muthwillen im Geiste, wer weiss? vielleicht auch im Leibe habe]* Eine sehr positive Montaigne-Darstellung hat N. 1887/1888 bei Foucher 1873, 202–204 gelesen. Die Montaigne-Notiz NL 1887/88, KSA 13, 11[65], 32 (KGW IX 7, W II 3, 168, 16–22) ist eine wörtliche Übersetzung aus Foucher 1873, 203.

285, 16–19 *dass mein Artisten-Geschmack die Namen Molière, Corneille und Racine nicht ohne Ingrimme gegen ein wüstes Genie wie Shakespeare in Schutz nimmt]* Zu Molière, Pierre Corneille (vgl. NK KSA 6, 32, 14–16) und Racine liest N. neben Stendhal 1854a im Jahr 1887/88 Foucher 1873, 1–55, zu Shakespeares Genie Foucher 1873, 127–145. Das „Rohe, Wilde, Harte“ an Shakespeare hat nach einer anderen zeitgenössischen Lektüre N.s, nämlich Hehn 1888, 183, Friedrich Theodor Vischer besonders angesprochen; Goethe hingegen meldete als Antwort auf die Romantiker trotz seines eigenen, frühen Shakespeare-Enthusiasmus auch einige Vorbehalte an (ebd., 135–138).

Shakespeare mit den französischen Klassikern kontrastierte auch Ferdinand Brunetière in seinen *Études critiques sur l'histoire de la littérature française*, und zwar in der Absicht, die zeitgenössischen Romantiker zu blamieren: „Mais la vérité, c'est que si les romantiques ont compris que le temps était passé de la tragédie de Corneille et de Racine, ils n'ont pas compris que le temps était encore plus passé, si je puis dire, *du drame de Shakspeare et de Lope de Vega*.“ (Brunetière 1887, 322; von N. am Rand markiert, Kursiviertes von ihm unterstrichen. „Aber die Wahrheit ist, dass die Romantiker, wenn sie auch verstanden haben, dass die Zeit der Tragödie von Corneille und Racine vorbei war, sie nicht bemerkt haben, dass die Zeit *des Dramas von Shakespeare und Lope de Vegas* noch viel mehr vorbei war, wenn ich dies so sagen darf.“) „Les Anglais ont choisi la *liberté*: les Français ont mieux aimé la *règle*. La liberté est bonne, mais la règle aussi.“ (Ebd., 323; von N. am Rand mit „NB“ markiert, Kursiviertes von ihm unterstrichen. „Die Engländer haben die *Freiheit* gewählt: die Franzosen haben die *Regel* vorgezogen. Die Freiheit ist gut, aber die Regel ist es auch.“) Zur Shakespeare-Rezeption in Frankreich vor dem Horizont von Molière, Corneille und Racine konnte sich N. bei Stendhal 1854a, Albert 1882, 1, 287–295 sowie in einem Artikel mit dem Titel „Hamlet à la Comédie-Française“ bei France 1888, 1–8 kundig machen.

Inwiefern N. die Dramatiker des *siècle classique* tatsächlich intensiv gelesen oder auf der Bühne aufgeführt gesehen hat, steht dahin: Er assoziierte diese Autoren mit der Vornehmheit, die sich für ihn im Zeitalter von Louis XIV verkörperte. Von den vier Corneille-Bänden in N.s Bibliothek sind drei unaufgeschnitten; keiner weist Lesespuren auf (NPB 172 f.). Von den immerhin sieben Racine-Titeln ist nur einer unaufgeschnitten – und zwei, nämlich *Athalie* und *Esther*, weisen Markierungen auf, von denen allerdings fraglich ist, ob sie von N. stammen (NPB 487 f.). Schließlich sind von Molière unter N.s Büchern sechs nicht immer aufgeschnittene Werke überliefert, von denen nur *Le bourgeois gentilhomme* Lesespuren aufweist, deren Urheber wiederum fraglich ist. Die in den Schriften N.s verstreuten Äußerungen über die drei Klassiker halten sich sehr im Allgemeinen und stellen sie, oft aus der Sekundärliteratur geschöpft, vornehmlich als Repräsentanten ihrer Epoche dar.

285, 24 f. Paul Bourget] N. las neben dem Roman *André Cornélis* (1887) vor allem Paul Bourgets *Essais de psychologie contemporaine* (1883) sowie die in seiner Bibliothek erhaltenen, mit sehr vielen Lesespuren versehenen *Nouveaux essais de psychologie contemporaine* (1886). Für N.s Verständnis der damaligen französischen Gegenwartsliteratur, insbesondere der *décadence*-Bewegung ist Bourget ein zentraler Gewährsmann. Von Bourgets Roman *Crime d'amour* (1886) hatte N. zumindest aus den Feuilletons Kenntnis, vgl. NK KSA 6, 172, 28 f.

285, 25 *Pierre Loti*] Werke des Romanciers Pierre Loti (1850–1923) haben sich in N.s Bibliothek nicht erhalten; auch seine Briefe dokumentieren keine Lektüre. Die Notiz NL 1887/88, KSA 13, 11[406], 187 (KGW IX 7, W II 3, 9, 62) erwähnt gerade mal Lotis Neuerscheinung *Pêcheur d'Islande* von 1886 mit einem falschen Plural („Pêcheurs“), während NL 1888, KSA 13, 25[9], 642 wiederum eine ähnliche Liste wie EH Warum ich so klug bin 3 aufstellt: „Fromentin, Feuillet, Halévi, Meilhac, les Goncourt, Gyp, Pierre Loti — — — oder um einen von der tiefen Rasse zu nennen, Paul Bourget, der bei weitem am meisten von sich aus mir nahe gekommen ist — —“. Immerhin ist N. ein Aufsatz über Loti bei Bérard-Varagnac 1887, 189–202 unter die Augen gekommen.

285, 25 *Gyp*] Wenn N. Gyp unter die „Herrn“ rechnet, scheint er nicht gewusst zu haben, dass Sibylle Aimée Marie Antoinette Gabrielle de Riquetti de Mirabeau, Comtesse de Martel de Janville (1849–1932), die unter dem Pseudonym Gyp zahllose erzählerische Werke, insbesondere Romane verfasste, eine Frau gewesen ist. N. könnte ihr antirepublikanischer und antidemokratischer Impetus zugesagt haben — wobei sie zugleich aus ihren extremen nationalistischen und antisemitischen Überzeugungen keinen Hehl machte. In N.s Bibliothek sind Gyps Werke ebenso wenig präsent wie in seinen Briefen; der einzige weitere nachweisbare Bezug findet sich in NL 1888, KSA 13, 25[9], 642. Vielleicht hat N. gelegentlich Artikel von ihr in der *Revue des deux mondes* gelesen.

285, 25 *Meilhac*] Abgesehen von NL 1888, KSA 13, 25[9], 642 und 285, 25 erscheint der französische Dramatiker Henri Meilhac (1831–1897) nur noch als Offenbach-Librettist in N.s Brief an Köselitz vom 21. 03. 1888, KSB 8, Nr. 1007, S. 275 sowie in NL 1888, KSA 13, 24[1], 619, 17–21: „In Frankreich sehe ich die Nothwendigkeit nicht ein, warum es Juden giebt, um so mehr in Deutschland: Meilhac und Halévy, die besten Dichter, denen mein Geschmack Unsterblichkeit verspricht, erreichen diese Höhe als Franzosen nicht als Juden.“ Zwei der Libretti für die *opéras bouffes* von Jacques Offenbach, die N. nach seinem Brief aus Nizza vom 21. 03. 1888 kürzlich gehört haben will, nämlich *La Périchole* (1868) und *La grande-duchesse de Gérolstein* (1867), stammen von Meilhac und Ludovic Halévy (1834–1908). Zu Offenbach vgl. NK KSA 6, 111, 15. Die beiden sind auch die Librettisten von *Carmen* (1875), der von N. in WA 1–3, KSA 6, 13–16 gegen Wagner ausgespielten *opéra comique* von Georges Bizet.

285, 25 *Anatole France*] Obwohl sich keine Werke von Anatole France (1844–1924) in N.s Bibliothek finden und der Romancier von ihm nur hier erwähnt wird, dürfte N. 1888 zumindest aus zweiter Hand von der Neuerscheinung *La vie littéraire* (1888) gehört und sie für sich nutzbar gemacht haben (vgl. z. B. NK KSA 6, 225, 2–10; 6, 109, 20–26; 6, 155, 10–14). Während France in der Frühzeit seines Schaffens konservative und antiegalitäre Ansichten äußerte,

positionierte er sich um 1890 mehr und mehr im linken politischen Spektrum — eine Entwicklung, die N. womöglich am „delikate[n] Psychologen“ (285, 22) irregemacht hätte.

285, 25 f. Jules Lemaître] Die literaturkritischen Arbeiten des Dramatikers und Schriftstellers Jules Lemaître (1853–1914) zur französischen Gegenwartsliteratur studierte N. eingehend (NPB 346 f.); Paul Lanzky widmete er am 15. 01. 1885 ein Exemplar von Lemaîtres *Petites Orientales* (Paris 1883, siehe NPB 350). Schließlich las N. eine enthusiastische Besprechung der Premiere von Catulle Mendès' *Isoline*, die Lemaître am 31. 12. 1888 im *Journal des Débats* veröffentlicht hatte. Diese Besprechung Lemaîtres dürfte N. dazu motiviert haben, Mendès zunächst die *Dionysos-Dithyramben* widmen zu wollen (KSB 8, Nr. 1234, S. 570 f.) und sich ihn dann als deren Herausgeber zu wünschen (KSB 8, Nr. 1235, S. 571), vgl. NK KSA 6, ÜK DD.

285, 26–28 um *Einen von der starken Rasse hervorzuheben, einen echten Lateiner, dem ich besonders zugethan bin, Guy de Maupassant*] Diese Stelle ausgenommen, ist nirgends in N.s Werken, Briefen oder Nachlass von Guy de Maupassant (1850–1893) die Rede; seine Werke fehlen in N.s Bibliothek mit Ausnahme der von ihm mit Einleitung versehenen Briefe Flauberts an George Sand (Flaubert 1884, vgl. KSA 14, 412 u. 700). Bei Lemaître 1886a, 285–310 (NPB 346) erscheint Maupassant als starker Erzähler, der mit seinen Erzählungen durchaus „le goût de [s]a race“ (ebd., 286) trifft, während France 1888, 54 f. notiert: „M. de Maupassant est certainement un des plus francs conteurs de ce pays, où l'on fit tant de contes, et de si bons. Sa langue forte, simple, naturelle, a un goût de terroir qui nous la fait aimer chèrement. Il possède les trois grandes qualités de l'écrivain français, d'abord /55/ la clarté, puis encore la clarté et enfin la clarté. Il a l'esprit de mesure et d'ordre qui est celui de notre race. Il écrit comme vit un bon propriétaire normand, avec économie et joie.“ („Herr von Maupassant ist mit Sicherheit einer der ehrlichsten Erzähler dieses Landes, wo man schon so viele und so gute Geschichten erzählt hat. Seine starke, einfache, natürliche Sprache hat den Geruch von Erde, der sie für uns wertvoll macht. Er besitzt die drei großen Qualitäten eines französischen Autors, zuerst die Klarheit, dann nochmals die Klarheit und nochmals die Klarheit. Er besitzt den Geist des Maßes und der Ordnung, der unser Volk auszeichnet. Er schreibt so wie ein guter Grundbesitzer aus der Normandie lebt, ökonomisch und mit Freude.“) Vor allem das Urteil von Bourget 1886, 178 dürfte N. in seiner Wertschätzung von Maupassant beflügelt haben: „Maupassant, le plus robuste et le moins maladif de tous les romanciers qui se sont révélés dans dix années“ („Maupassant ist der widerstandsfähigste und am wenigsten kränkliche aller Romanautoren, die in den letzten zehn Jahren zu

Erfolg kamen“). Immerhin hat N. 1887 nachweislich einen Artikel von Maupassant in der Pariser Zeitschrift *Gil Blas* über das Erdbeben in Antibes gelesen, vgl. Fornari / Campioni 2011, 16–21, zu N.s Bekanntschaft mit Maupassants Werk, vgl. ebd., 22–29.

285, 30–32 *Herr Taine zum Beispiel durch Hegel, dem er das Missverständniss grosser Menschen und Zeiten verdankt*] Mit dem französischen Historiker und Philosophen Hippolyte Taine (1828–1893) stand N. seit 1886 in gelegentlichem Briefwechsel. Mit zahlreichen Lesespuren haben sich in N.s Bibliothek *Die Entstehung des modernen Frankreich* (1877–1878), *Geschichte der englischen Literatur* (1878–1880) sowie die *Philosophie der Kunst* (1866) erhalten (NPB 586–589). Schon in JGB 254, KSA 5, 198, 26–28 hat N. behauptet, Hegel übe „heute in Gestalt Taine’s — das heisst des ersten lebenden Historikers — einen beinahe tyrannischen Einfluss aus[...]“. In der zeitgenössischen Kritik wird mit abwehrendem Gestus Taine gerne im Banne Hegels gedeutet. So schreibt Stöckl 1883, 2, 536, bei Taine mache sich „der Einfluß deutsch-hegel’scher Speculation entschieden geltend“.

285, 33 *Der Krieg erst hat den Geist in Frankreich „erlöst“...*] Gemeint ist der Deutsch-Französische Krieg 1870/71, der die französische Germanophilie endgültig in Germanophobie umschlagen ließ.

285, 34 *Stendhal, einer der schönsten Zufälle meines Lebens*] Vgl. NK KSA 6, 147, 12.

286, 2 f. *ist ganz unschätzbar mit seinem vorwegnehmenden Psychologen-Auge*] Vgl. Albert 1885, 2, 234: „M. Taine l’appelle ‚le plus grand psychologue de ce siècle et de tous les siècles‘.“ („Herr Taine nennt ihn ‚den größten Psychologen dieses Jahrhunderts und aller Jahrhunderte‘.“) Dass N. hier in seinen Äußerungen zu Stendhal auf Albert zurückgreift (obwohl dieser insbesondere Stendhals Romanen gegenüber sehr ablehnend ist), legt auch 286, 7–10 nahe. Vgl. NK 361, 34–362, 1.

286, 3–5 *mit seinem Thatsachen-Griff, der an die Nähe des grössten Thatsächlichen erinnert (ex ungue Napoleonem —)*] Stendhal war Anhänger Napoleons I., unter dessen Herrschaft er zunächst Karriere machte. N. zitiert in NL 1884, KSA 11, 26[381], 251; NL 1886, KSA 12, 4[2], 177 und NL 1887/88, KSA 13, 11[33], 19 (KGW IX 7, W II 3, 188, 54–58) immer dieselbe Stelle aus Stendhals *Vie de Napoléon*, einer Schrift, die sich freilich in N.s Bibliothek nicht erhalten hat (Stendhal 1876, XV; vgl. die Anspielung in NL 1887, KSA 12, 10[159], 550, 5 f. = KGW IX 6, W II 2, 31, 32). Das Zitat der drei Nachlassstellen konnte N. (später) wiederfinden in Bérard-Varagnacs Essay *Stendhal. Historien de Napoléon* (Bé-

rard-Varagnac 1887, 58), den er gelesen hat (Lesespuren, vgl. NPB 139). Zu Stendhal und Napoleon vgl. auch Bourget 1920, 1, 284 u. ö.

286, 4f. *ex ungue Napoleonem*] Vgl. Carl von Gersdorffs Brief an N., 23. 09. 1888, in dem vom Erhalt des „liebenswürdigen Duettes aus dem Löwen von Venedig (*ex ungue leonem!*)“ (KGB III 6, Nr. 582, S. 312), d. h. aus Heinrich von Köselitz' komischer Oper dieses Titels die Rede ist. N. leitete diese Formulierung in seinem Brief vom 27. 09. 1888 an Köselitz weiter (KSB 8, Nr. 1122, S. 443). Die sprichwörtliche Wendung „*ex ungue leonem*“, die in N.s Werk nicht auftaucht und die er hier parodiert, ist auch in den zeitgenössischen Konversationslexika vermerkt und also weit verbreitet: „Aus der Klaue (erkennt man) den Löwen“ (Meyer 1885–1892, 5, 982). Die Klaue, der Griff Napoleons ist für N. in Stendhals Werk sichtbar.

286, 7 *Prosper Mérimée in Ehren...*] Dass Mérimée ein „esprit fort“ und Verfasser einer „publication antireligieuse“ gewesen ist, hat N. z. B. bei Foucher 1873, 301 erfahren. Aus Foucher 1873, 303 hat sich N. in NL 1887/88, KSA 13, 11[66], 32 (KGW IX 7, W II 3, 168, 24–28) ein Exzerpt zu Mérimée angelegt.

286, 7–10 *Vielleicht bin ich selbst auf Stendhal neidisch? Er hat mir den besten Atheisten-Witz weggenommen, den gerade ich hätte machen können: „die einzige Entschuldigung Gottes ist, dass er nicht existiert“...*] Vgl. Albert 1885, 236: „La religion, il s'en préoccupe peu: il est athée avec rage, ne croit pas que les autres croient, a des plaisanteries légères, comme celle ci: ‚Ce qui excuse Dieu, c'est qu'il n'existe pas.‘ Par ce côté, il se rattache au mauvais XVIIIe siècle. [...] Il est avec d'Holbach, La Mettrie, Helvétius.“ (Nachweis bei D'Iorio 1992, 400. „Er macht sich wenig Gedanken um die Religion: Er ist Atheist mit wütender Überzeugung, glaubt nicht, dass die anderen glauben, macht leichte Späße wie diesen: ‚Was Gott entschuldigt, ist, dass er nicht existiert.‘ In dieser Beziehung schließt er sich dem schlechten 18. Jahrhundert an. [...] Er steht in einer Reihe mit d'Holbach, La Mettrie, Helvétius.“) Eine ähnliche Stelle konnte N. bei Bourget 1883, 260 (Bourget 1920, 1, 283) lesen: „Sa métaphysique sommaire le rend implacable pour toutes les inventions de l'Idéalisme allemand, comme elle le rend féroce sur l'article de la religion. ‚Le papisme, disait-il souvent, est la source de tous les crimes.‘ Il est athée à la manière d'André Chénier, jusqu'au délice. On connaît sa phrase célèbre: ‚La seule chose qui excuse Dieu, c'est qu'il n'existe pas.‘“ (Nachweis bei Campioni 2001, 150, Fn. 1 u. Morillas Esteban 2007, 402. „Seine dürftige Metaphysik macht ihn gnadenlos gegen alle Erfindungen des Deutschen Idealismus, wie sie ihn auch gegen die Religion wild macht. ‚Der Papismus‘, sagte er oft, ‚ist die Quelle aller Verbrechen.‘ Er ist Atheist bis zum Hochgefühl nach Art André Chéniers. Man kennt seinen berühmten Satz: ‚Das Einzige, was Gott entschuldigt, ist, dass er nicht exis-

tiert.““) Ohne Nennung Stendhals taucht der Gedanke travestiert in AC 52, KSA 6, 234, 6–8 wieder auf.

286, 11f. *Ich selbst habe irgendwo gesagt: was war der grösste Einwand gegen das Dasein bisher? Gott...*] Nämlich in GD Die vier grossen Irrthümer 8, KSA 6, 97, 5f.

4

286, 14–24 *Den höchsten Begriff vom Lyriker hat mir Heinrich Heine gegeben. Ich suche umsonst in allen Reichen der Jahrtausende nach einer gleich süssen und leidenschaftlichen Musik. Er besass jene göttliche Bosheit, ohne die ich mir das Vollkommne nicht zu denken vermag, — ich schätze den Werth von Menschen, von Rassen darnach ab, wie nothwendig sie den Gott nicht abgetrennt vom Satyr zu verstehen wissen. — Und wie er das Deutsche handhabt! Man wird einmal sagen, dass Heine und ich bei weitem die ersten Artisten der deutschen Sprache gewesen sind — in einer unausrechenbaren Entfernung von Allem, was bloss Deutsche mit ihr gemacht haben.*] Vgl. NK KSA 6, 125, 3–5. Gegen Hehn 1888 hält N. Heines antideutsche Spitzen für rühmend und integriert ihn hier ganz in den französisch-europäischen Kulturhorizont, während er den Dichter in NL 1887, KSA 12, 9[53], 361 und NL 1888, KSA 13, 18[3], 532f. (KGW IX 6, W II 1, 103, 2–12) explizit als Jude betrachtet, der „Genie“ und „supremste Form der Geistigkeit“ nur „gestreift“ habe. Wenn N. Heine in 286, 14–24 als den herausragendsten deutschsprachigen Lyriker lobt, kann man darin mit Vivarelli 2011, 16 auch eine versteckte Replik auf Wagners Behauptung in seinem Pamphlet *Das Judenthum in der Musik* sehen, die Juden sprächen zwar die Sprache ihrer Gastländer, diese Sprache bliebe ihnen aber eine Fremdsprache, so dass sie darin nie die Stufe der Genialität erreichen oder „wirklich redend dichten oder Kunstwerke schaffen“ könnten (Wagner 1871–1873, 5, 90f. = Wagner 1907, 5, 71). Zur Rezeption Heines bei den „feineren und anspruchsvolleren Lyrikern von Paris“ lässt sich N. schon in JGB 254, KSA 5, 198, 24f. vernehmen — ein Passus, den er in NW Wohin Wagner gehört, KSA 6, 427, 26 nach Bourget 1889a, 1, 20 noch um den Einschub ergänzt: „l’adorable Heine sagt man in Paris“. In Baudelaires *Œuvres posthumes et correspondances inédites* (1887) las N. Anfang 1888 dessen Verteidigung Heines gegen Jules Janin (vgl. N.s Brief an Köselitz, 26. 02. 1888, KSB 8, Nr. 1000, S. 264, siehe zum kulturgeschichtlichen Kontext Häfner 2006, 507f., ferner Reschke 2009).

Vor 286, 14–24 hat sich N. öffentlich nie derart enthusiastisch über Heine geäußert; seine Bemerkungen sind ansonsten sporadisch. In seiner Bibliothek

haben sich nur ein Band mit Heines *Neuen Gedichten* (1844) sowie aus einer Werkausgabe *Letzte Gedichte und Gedanken* (1869) erhalten. Die eigentliche Inspirationsquelle für das späte und so uneingeschränkte Lob Heines dürfte nach jüngsten Forschungen von Vivetta Vivarelli aber die Heine-Darstellung gewesen sein, die N. in Théophile Gautiers *Portraits et souvenirs littéraires* (1881) sowie als Einleitung zu mehreren französischen Heine-Ausgaben hatte finden können. In diesem Text wird nicht nur eine Verbindung von Gott und Satyr hergestellt – bezeichnenderweise ist dort nicht Dionysos, sondern Apollon gemeint –, sondern auch Heines „Geist“ (*esprit*) und seine – diesmal ans Teuflische grenzende – Bosheit gerühmt; wie in NL 1888, KSA 13, 18[3], 532 assoziiert Gautier Heines Ausgelassenheit mit Aristophanes (Gautier 1881, 113) und wie selbstverständlich gilt Heine als „le plus grand lyrique de l'Allemagne“ (ebd., 121), als „größter Lyriker Deutschlands“. Gautier gibt eine eindringliche Schilderung des kranken Heine, beschreibt aber auch dessen klassisch-griechisches Erscheinungsbild mit leichtem hebräischem Einschlag in jüngeren Jahren – „on eût dit un Apollon germanique“ (ebd., 108 – „man hätte gesagt: ein germanischer Apollon“): „jamais persone ne fut plus cruel pour la sottise: au sourire divin /110/ du Musagète succédait le ricanement du Satyre“ (ebd., 109 f. – „nie war jemand grausamer gegenüber der Dummheit: auf das göttliche Lächeln des [Apollon] Musagetes [= Führer der Musen] folgte das Grinsen des Satyrs“). Vgl. Vivarelli (im Druck).

Unmittelbarer Anlass von N.s Heine-Verteidigung in EH bei bis dahin sehr ambivalenten Urteilen scheinen Franz Sandvoß' Ausfälle gegen Heine im *Kunstwart* gewesen zu sein (dokumentiert in KGB III 7/3, 2, S. 675 und bei Müller-Buck 1986), auf die Köselitz N. in seinem Brief vom 17. 02. 1888, KGB III 6, Nr. 519, S. 158 aufmerksam machte. N. wiederum verteidigte Heine gegen die Deutschtümelei in einem entwürfsweise erhaltenen Brief an den *Kunstwart*-Herausgeber Ferdinand Avenarius (um den 20. 07. 1888, KSB 8, Nr. 1065, S. 359).

286, 24–26 *Mit Byrons Manfred muss ich tief verwandt sein: ich fand alle diese Abgründe in mir, – mit dreizehn Jahren war ich für dies Werk reif.*] George Gordon Noël Lord Byron (1788–1824), von dem N. mehrere Ausgaben besaß (NPB 165 f.), kommt in N.s Briefen freilich erst 1861 vor. 1862 wünschte er sich eine englische Werkausgabe mit der Begründung: „Bekanntlich werde ich mit dem neuen Jahre anfangen, Englisch zu treiben und dazu wird mir mein englischer Lieblingsdichter der größte Sporn sein.“ (N. an Franziska und Elisabeth N., Dezember 1862, KSB 1, Nr. 339, S. 228, Z. 7–9) 1861 schrieb er einen Schulaufsatz „Ueber die dramatischen Dichtungen Byrons“ (KGW I 2, 12[4], 344–350). Byrons dramatisches Gedicht *Manfred* stammt von 1817. Lesespuren N.s gibt es auch im umfangreichen Byron-Kapitel bei Taine 1880, 3, 83–156 sowie

bei Herrmann 1887, 231–233, der Byrons *Manfred* als pessimistisches Vorzeigestück behandelt. N.s Verhältnis zu Byron, zu seinem *Manfred* und zu den darin transportierten „tödlichen Wahrheiten“ erörtert eingehend Kinzel 2009.

286, 26–29 *Ich habe kein Wort, bloss einen Blick für die, welche in Gegenwart des Manfred das Wort Faust auszusprechen wagen. Die Deutschen sind unfähig jedes Begriffs von Grösse: Beweis Schumann.*] Vgl. z. B. Herrmann 1887, 231, der die beiden „Tragödien Faust und Manfred, welche mit Hiob in eine gewisse Parallele gestellt werden können“, heranzieht, um „den Pessimismus zu betrachten“. Louis Kelterborn meldete N. schon am 31. 12. 1878: „Ich erinnerte mich dann wieder an Ihre Auseinandersetzung des Unterschieds zwischen Faust und Manfred und daß Schumanns Musik eher eine Faustmusik wäre.“ (KGB II 6/2, Nr. 1136, S. 1011) Gemeint ist Robert Schumanns Melodram *Manfred* (1848/49, Opus 115) zu Lord Byrons dramatischem Gedicht. Siehe auch Stendhal 1855, 2, 254: „Goethe a donné le diable pour ami au docteur Faust, et avec un si puissant auxiliaire, Faust a fait ce que nous avons tous fait à vingt ans, il séduit une modiste.“ („Goethe hat den Teufel dem Doktor Faust zum Freund gegeben, und mit einem so mächtigen Helfer hat Faust das gemacht, was wir alle mit 20 Jahren gemacht haben: Er verführt eine Modistin.“) Nicht viel freundlicher ist Taine 1880, 3, 125 f.: „In welche Mittelmäßigkeit und Flachheit /126/ versinkt neben ihm [sc. Byrons Manfred] der Goethesche Faust! [...] Ist das ein Held? Ein trauriger Held [...]. Seine größte Handlung ist die Verführung einer Grisette und ein nächtlicher Tanz in schlechter Gesellschaft, zwei Heldenthaten, die alle Studenten vollbracht haben. Seine Willensäußerungen sind Anwandlungen, die nicht zur That reifen, seine Ideen sehnsuchtsvolle Erhebungen und Träume. [...] Mit einem Worte, der Charakter fehlt, es ist ein deutscher Charakter. Welch ein Mann ist Manfred neben ihm!“ (Nachweise bei Campioni 1996, 418).

286, 30–287, 1 *Ich habe eigens, aus Ingrimm gegen diesen süßlichen Sachsen, eine Gegenouvertüre zum Manfred komponirt, von der Hans von Bülow sagte, dergleichen habe er nie auf Notenpapier gesehen: das sei Nothzucht an der Euterpe.*] N. hatte in seinem Brief vom 20. 07. 1872 an den Dirigenten und Komponisten Hans von Bülow (1830–1894) um ein Urteil zu seiner eigenen Manfred-Ouvertüre gebeten (KSB 4, Nr. 240, S. 26 f.). Bülow antwortete am 24. 07. 1872: „Doch zur Sache: Ihre Manfred-Meditation ist das Extremste von phantastischer Extravaganz, das Unerquicklichste und Antimusikalischste was mir seit lange [sic] von Aufzeichnungen auf Notenpapier zu Gesicht gekommen ist. Mehrmals mußte ich mich fragen: ist das Ganze ein Scherz, haben Sie vielleicht eine Parodie der sogenannten Zukunftsmusik beabsichtigt? Ist es mit Bewußtsein, dass Sie allen Regeln der Tonverbindung, von der höheren Syntax

bis zur gewöhnlichen Rechtschreibung ununterbrochen Hohn sprechen? Abgesehen vom psychologischen Interesse — denn in Ihrem musikalischen Fieberprodukte ist ein ungewöhnlicher, bei aller Verirrung distinguirter Geist zu spüren — hat Ihre Meditation vom musikalischen Standpunkte aus nur den Werth eines Verbrechens in der moralischen Welt. [...] Sollten Sie, hochverehrter Herr Professor, Ihre Aberration ins Componirgebiet wirklich ernst gemeint haben — woran ich noch immer zweifeln muss —, so componiren Sie doch wenigstens nur Vokalmusik und lassen Sie das Wort in dem Nachen, der Sie auf dem wilden Tonmeere herumtreibt, das Steuer führen. / Nochmals — nichts für ungut — Sie haben übrigens selbst Ihre Musik als ‚entsetzlich‘ bezeichnet — sie ist in der That, entsetzlicher als Sie vermeinen; zwar nicht gemeinschädlich, aber schlimmer als das: schädlich für Sie selbst, der Sie sogar etwaigen Überfluss an Muße nicht schlechter todtschlagen können, als in ähnlicher Weise Euterpe zu nothzüchtigen.“ (KGB II 4, Nr. 347, S. 52 f.) Dieses vernichtende Wort Bülow's über N.'s Vergewaltigung der Muse der Musik wird in EH nun zu einem Lob umgemünzt. Vgl. auch Stingelin 2002, 92.

287, 1–26 *Wenn ich meine höchste Formel für Shakespeare suche, so finde ich immer nur die, dass er den Typus Cäsar concipirt hat. Dergleichen erräth man nicht, — man ist es oder man ist es nicht. Der grosse Dichter schöpft nur aus seiner Realität — bis zu dem Grade, dass er hinterdrein sein Werk nicht mehr aushält... Wenn ich einen Blick in meinen Zarathustra geworfen habe, gehe ich eine halbe Stunde im Zimmer auf und ab, unfähig, über einen unerträglichen Krampf von Schluchzen Herr zu werden. — Ich kenne keine herzzerreissendere Lektüre als Shakespeare: was muss ein Mensch gelitten haben, um dergestalt es nöthig zu haben, Hanswurst zu sein! — Versteht man den Hamlet? Nicht der Zweifel, die Gewissheit ist das, was wahnsinnig macht... Aber dazu muss man tief, Abgrund, Philosoph sein, um so zu fühlen... Wir fürchten uns Alle vor der Wahrheit... Und, dass ich es bekenne: ich bin dessen instinktiv sicher und gewiss, dass Lord Bacon der Urheber, der Selbstthierquäler dieser unheimlichsten Art Litteratur ist: was geht mich das erbarmungswürdige Geschwätz amerikanischer Wirt- und Flachköpfe an? Aber die Kraft zur mächtigsten Realität der Vision ist nicht nur verträglich mit der mächtigsten Kraft zur That, zum Ungeheuren der That, zum Verbrechen — sie setzt sie selbst voraus... Wir wissen lange nicht genug von Lord Bacon, dem ersten Realisten in jedem grossen Sinn des Wortes, um zu wissen, was er Alles gethan, was er gewollt, was er mit sich erlebt hat...]* Shakespeare hat N. bereits in seiner Jugend kennengelernt (vgl. Brobjer 2008a, 109–115 u. Large 2009b, 10–30); in seiner Bibliothek haben sich englische und deutsche Werkausgaben erhalten (NPB 550–557). Shakespeares *The Tragedy of Julius Caesar* (1599) — vgl. NK KSA 6, 130, 19–26 — kommt bei N. trotz eines einschlägigen Schulaufsatzes von 1863 (KGW I 3, 15[3],

115–122) freilich nicht häufig vor; am prominentesten wohl in FW 98, wo es aber gerade nicht um Caesar, sondern um seinen Mörder geht: „Das Schönste, was ich zum Ruhme Shakespeare’s, des Menschen, zu sagen wüsste, ist diess: er hat an Brutus geglaubt und kein Stäubchen Misstrauens auf diese Art Tugend geworfen! Ihm hat er seine beste Tragödie geweiht — sie wird jetzt immer noch mit einem falschen Namen genannt“ (KSA 3, 452, 2–7, vgl. weiteres Material in KSA 14, 250 f.).

In Taines Shakespeare-Darstellung, in der sich nur vereinzelte Lesespuren N.s finden, spielt *Julius Caesar* eine untergeordnete Rolle (Taine 1880, 3, 463–548). Hingegen hebt ein Artikel von Henry Cochin in der *Revue des deux mondes* von 1885 *Hamlet* und *Julius Caesar* als Shakespeares Hauptwerke hervor (Cochin 1885, 109). Dieser N. möglicherweise bekannte Artikel, der ausführlich Shakespeares Herkunft behandelt, beschäftigt sich mit dem „paradoxe Baconien“ und gibt einen Überblick über die Bacon-Shakespeare-Debatte: Seit die — wie Cochin 1885, 108 süffisant vermerkt, vgl. KSA 6, 287, 18 f. — in einer Nervenheilanstalt endende Amerikanerin Delia Bacon (1811–1859) die These populär gemacht hat, Shakespeare sei in Wirklichkeit ein Pseudonym des Philosophen und Staatsmannes Francis Bacon (1561–1626), ebte die Diskussion über die mögliche Identität von Shakespeare und Bacon bis zu den damals neuesten, auch deutsch erhältlichen Überlegungen des ebenfalls aus den USA stammenden James Appleton-Morgan nicht ab: Die von Cochin 1885, 112 zitierte Bibliographie von 1882 verzeichnete bereits 255 Bücher und Artikel zur Bacon-Shakespeare-Debatte.

In der zweiten Auflage seines Bacon-Buches von 1875 diskutiert der von N. gelesene Kuno Fischer zwar nicht wie in einer erst 1895 erschienenen Broschüre *Shakespeare und die Bacon-Mythen* die Frage, ob Bacon unter Pseudonym die Shakespeare-Dramen geschrieben haben könnte („keine Spur einer wechselseitigen Berührung“ — Fischer 1875, 289), stellt aber doch auffällige strukturelle Parallelen fest: in beider Orientierung am Römer- statt am Griechentum, im „Mangel geschichtlicher Weltanschauung“ (ebd., 288), dann vor allem in Shakespeares praktischer Verwirklichung eines von Bacon entworfenen Projektes, nämlich einer „Naturgeschichte der Affecte“ (ebd., 290): „Wie die Physik die Körper seciren soll, um ihre verborgenen Eigenschaften und Theile zu entdecken, so soll die Ethik in die menschlichen Gemüthsverfassungen eindringen, um deren geheime Dispositionen und Anlagen zu erkennen“ (ebd.). Fischer macht dies an der Art und Weise fest, wie Bacon ein „Charakterbild von Julius Cäsar“ entworfen habe, „in ähnlichem Geiste [...] als Shakspeare. Er sah in Cäsar alles vereinigt, was an Größe und Adel, an Bildung und Reiz der römische Genius zu vergeben hatte, er begriff diesen Charakter als den größten und gefährlichsten, den die römische Welt haben konnte.“ (Ebd., 291).

Bacon, der sonst bei N. wenig Beachtung findet, gilt in EH Warum ich so klug bin 4 als Vater einer auf Experimente abzielenden, realistischen Wissenschaft, der – wurde er doch 1621 als Lordkanzler von England wegen Bestechlichkeit gestürzt und verurteilt – auch vor Verbrechen nicht zurückschreckte und als „Selbstthierquäler“ sich schließlich (bei Kälte-Konservierungsexperimenten an toten Hühnern) eine tödliche Krankheit zuzog. Zur Bacon-Shakespeare-Diskussion, auf die N. Bezug nimmt, siehe auch Large 2009b, 23–25. Large bemerkt, dass bei N. „die direkteste Identifizierung der zwei Schriftsteller miteinander gerade in *Ecce homo* erfolgt, also in dem Text, wo es bei ihm am meisten auf Fragen der Identität und der Urheberschaft ankommt. Er betrachtet den Namen ‚Shakespeare‘ als persona, als Maske, und bewundert Bacon dementsprechend in einem Text, wo er sonst so bemüht ist, seinen eigenen Namen als Zusammenstellung von Pseudonymen zu erklären“ (Large 2009b, 25). An Cosima Wagner heißt es am 03. 01. 1889: „Ich bin unter Indern Buddha, in Griechenland Dionysos gewesen, – Alexander und Caesar sind meine Inkarnationen, insgleichen der Dichter des Shakespeare Lord Bacon.“ (KSB 8, Nr. 1241, S. 573, Z. 6–8; diese multiple Identifikation nimmt Verse des Ausonius über den universellen Gott Dionysos auf, vgl. Schmidt / Schmidt-Berger 2008, 149).

Hamlet – die Figur und die Tragödie – ist seit GT 7, KSA 1, 56 f. in N.s Werken präsent, freilich in unterschiedlicher Akzentuierung (vgl. Benne 2005a). Für sein Auftreten in 287, 12–15 scheint ein Aufsatz von Bourget Pate gestanden zu haben – darauf verweist auch ein Nachtrag zu JGB 270 (KSA 5, 226, 12) in N.s Handexemplar, offensichtlich in Vorbereitung von *Nietzsche contra Wagner*: „der Cynismus Hamlets“ (KSA 14, 373). Bourget 1889a, 1, 360 hat zu bedenken gegeben: „Hamlet est singulièrement cynique“ („Hamlet ist einzigartig zynisch“). Bourget sieht Hamlets Problem nicht in dessen Zögerlichkeit, sondern in einer „douleur trop forte pour sa sensibilité“ (ebd., 358 – „einem zu starken Schmerz für seine Empfindsamkeit“). Er sei der „monstreuse vérité“ („monströsen Wahrheit“) eigentlich nicht gewachsen gewesen und habe Angst davor gehabt. Bourget findet das Lachen Hamlets, seinen Sarkasmus explizit bei Chamfort, Schopenhauer und bei dem „plus cruel des moqueurs, ce pauvre Henri Heine“ („dem grausamsten aller Spötter, dem armen Heinrich Heine“) wieder „– parmi toute cette descendance d’Hamlet, le plus mortellement blessé le plus pareil aussi au héros de Shakespeare par les jaillissements de la poésie à travers les éclats de l’ironie sacrilège et les frénésies de la folie“ (ebd., 360 „– welcher unter allen Nachfahren Hamlets der am tödlichsten Verletzte ist und dem Helden Shakespeares im Ausdruck der Poesie durch die Ausbrüche frevlerischer Ironie und frenetischen Wahnsinns am ähnlichsten“. Bourget 1886, 291–294 stellt weitere Überlegungen zu Hamlet und zur Frage des Traums an, die N. teilweise markiert hat).

287, 3–6 *Dergleichen erräth man nicht, — man ist es oder man ist es nicht. Der grosse Dichter schöpft nur aus seiner Realität — bis zu dem Grade, dass er hinterdrein sein Werk nicht mehr aushält...*] Diese emphatische Identifikation des poetischen Stoffes mit der Persönlichkeit des Dichters ist keineswegs eine originelle Überlegung N.s, sondern findet sich beispielsweise in einer theoretischen Programmschrift des literarischen Naturalismus, die N. 1887 gelesen (und sehr kritisch beurteilt) hat, nämlich in Carl Bleibtreus *Revolution der Literatur*: „Subjectivität ist Wahrheit, sogar das einzige bestimmt Wahre, und Wahrheit das erste Erforderniss des literarischen Werthes. Freilich muss sich eine objective Subjectivität und eine subjective Objectivität verbinden. Goethe giebt uns ein Musterbeispiel in Tasso und Antonio, wo er seine Persönlichkeit in zwei Theile zerschlägt und sich gegenüberstellt. Der wahre Dichter erfindet nie, sondern erlebt.“ (Bleibtreu 1886a=1886b, 90, zu N.s Rezeption dieses Buches siehe NK KSA 6, 50, 22–24) Bei Bleibtreu, der sich im Übrigen wie N. in EH Warum ich so klug bin 4 über Byron als exemplarischen Dichter verbreitet (ebd., 90–93), folgt eine Überlegung, die bei N. in diesem Kontext nicht auftaucht, nämlich: „Das Höchste erreicht er [sc. der Dichter] aber, indem er aus dem Endlich-Selbsterlebten sich das Unendlich-Allgemeine combinirt und construirt und Formeln für das Ewige in lebendige handelnde Figuren umsetzt, wie in Werther und Faust.“ (Bleibtreu 1886b, 90, sehr ähnlich Bleibtreu 1886a, 90) N. hätte 1888 vermutlich nicht nur das Ausgreifen auf ein theologisch kontaminiertes Ewiges missfallen, sondern ebenso der bei Bleibtreu unhinterfragt bleibende Gegensatz von „Endlich-Selbsterlebtem“ und „Unendlich-Allgemeinem“.

287, 6–9 *Wenn ich einen Blick in meinen Zarathustra geworfen habe, gehe ich eine halbe Stunde im Zimmer auf und ab, unfähig, über einen unerträglichen Krampf von Schluchzen Herr zu werden.*] Vgl. EH Za 5, KSA 6, 341f. und die in NK 341, 31–342, 32 sowie NK 342, 19–32 (KSA 14, 496–499) dazu mitgeteilten Vorarbeiten.

287, 26–31 *Gesetzt, ich hätte meinen Zarathustra auf einen fremden Namen getauft, zum Beispiel auf den von Richard Wagner, der Scharfsinn von zwei Jahrtausenden hätte nicht ausgereicht, zu errathen, dass der Verfasser von „Menschliches, Allzumenschliches“ der Visionär des Zarathustra ist...*] In dieser Stimmenvielfalt gibt es dann keinen ‚eigentlichen‘ N. mehr — der Anspruch von EH, zu sagen, „wer ich bin“ (EH Vorwort 1, KSA 6, 257, 5f.), droht sich in einer irreduziblen Vielfalt unterschiedlicher N.-Emanationen aufzulösen. Die Werk-Retraktionen von der *Geburt der Tragödie* bis zum *Fall Wagner*, die EH später präsentiert, sollen gerade diesem Eindruck entgegenwirken und den eigenen Denkweg als konsequent erscheinen lassen.

5

Bis zur Überarbeitung Anfang Dezember 1888 lautete dieser Abschnitt: „Die Musik — um des Himmels Willen! Halten wir sie fest als Erholung und als nichts Andres!... Um keinen Preis darf sie uns Das sein, wozu sie heute durch den allermächtigsten Missbrauch geworden ist, — ein Aufregungsmittel, [Podach 1961, 241 hat: Aufreizungsmittel] ein Peitschenschlag mehr für erschöpfte Nerven, eine blossе Wagnerei! — Nichts ist ungesünder — crede experto! — als der Wagner'sche Missbrauch der Musik, er ist die schlimmste Art ‚Idealismus‘ unter allem möglichen idealistischen Hokuspokus. Ich nehme mir wenig Dinge so übel, als ich mir die Instinkt-Widrigkeit übel nehme, in jungen Jahren schon diesem Laster Wagner verfallen zu sein. Wagner und Jugend — aber das ist so viel wie Gift und Jugend... Erst seit sechs Jahren weiss ich wieder, was Musik ist, Dank einer tiefen Zurückbesinnung auf meinen hier fast vergessenen Instinkt, Dank vor Allem dem unschätzbaren Glück, einen Nächstverwandten im Instinkte zu finden, meinen Freund Peter Gast, den einzigen Musiker, der heute noch weiss, der noch kann, was Musik ist! — Was ich überhaupt von der Musik will? Dass sie heiter und tief ist, wie ein Nachmittag im Oktober. Mild, gütig — nicht heiss... Dass sie in der Sonne liegt, dass Alles süss, sonderbar, fein und geistig an ihr ist... Dass sie Bosheiten in den Füßen hat... Jeder Versuch in diesen sechs Jahren, mir Wagner ‚zu Gemüthe zu führen‘, missrieth. Ich lief nach jedem ersten Akte, tödtlich gelangweilt, davon. Wie arm, wie sparsam und klug ist dieses ‚Genie‘ von der Natur angelegt! welche Geduld muss man haben, bis ihm wieder Etwas einfällt! Wie viele Magen muss er selber gehabt haben, um immer noch einmal wiederzukäuen, was er uns eben schon unerbittlich vorgekaut hat! Ich nenne ihn Magner...“ (KSA 14, 477 f.).

In dieser früheren Fassung ist nicht nur die Kritik an Wagner viel schärfer formuliert — die letzte Fassung des Abschnitts gesteht zumindest vordergründig eine tiefe Dankesschuld ein —, sondern vor allem ist auch die Bedeutung der Musik als bloße Erholung radikal nivelliert. Dadurch wird freilich N.s eigenes Frühwerk, insbesondere *Die Geburt der Tragödie*, unterminiert, ist dort doch der Glaube an die kulturreformatorische Kraft der Musik unter dem Einfluss Wagners leitend. Hätte N. dies so stehen lassen, wäre es ihm erheblich schwerer gefallen, sein Leben und sein Denken als Einheit erscheinen zu lassen. Stattdessen hätte sich das Bild eines von Gegensätzen bestimmten Lebens- und Denkweges verfestigt. Daher kann man die in der letzten Fassung von EH Warum ich so klug bin 5 gemachte Verbeugung vor Wagner als Bestandteil einer Vereinheitlichung des Ich-Bildes in EH verstehen — einer Vereinheitlichung, die nicht verhehlt, dass Wagner hier nicht um seiner selbst willen,

sondern nur in einem strategisch geänderten Rahmen aufgewertet wird. In dieser Fassung erhält der Rückblick auf Wagner eine politische Note, nämlich die scharfe Kritik daran, dass sich Wagner trotz seiner antideutsch-revolutionären Vergangenheit schließlich „reichsdeutsch“ (289, 16) habe vereinnahmen lassen. Dass N. selbst in seinen Frühschriften an eine kulturelle Reformierbarkeit des jungen Kaiserreiches geglaubt hat, gerät unter der lauten politischen Wagner-Schelte in Vergessenheit.

288, 7f. *die Tage von Tribschen*] N. hatte die Wagners in dem von ihnen zwischen 1866 und 1872 gemieteten, luxuriösen Landhaus in Tribschen nahe Luzern am Vierwaldstättersee von 1869 an mehr als zwanzig Mal besucht.

288, 21–24 *Wir, die wir in der Sumpfluft der Fünfziger Jahre Kinder gewesen sind, sind mit Nothwendigkeit Pessimisten für den Begriff „deutsch“; wir können gar nichts Anderes sein als Revolutionäre*] Auf die missglückte Revolution von 1848 folgte in Deutschland bekanntlich wieder eine reaktionär-restaurative Phase, während der der Pessimismus Schopenhauers nach Jahrzehnten völliger Nichtbeachtung plötzlich entdeckt wurde und zur Zeitgeistphilosophie avancierte. Der Pessimismus der sprechenden „Wir“ bezieht sich hingegen ironisch nur auf Deutschland, nicht auf den Zustand der Welt schlechthin. Ebenso sind die „Wir“, die sich als „Revolutionäre“ bekennen, kaum von den egalitären Ideen von 1848 (oder 1789) beflügelt – jedenfalls dann nicht, wenn N. sich hier einschließt. Die von ihm intendierte Revolution wendet sich als Umwertung aller Werte gerade gegen den Egalitarismus und Republikanismus von 1789 und 1848.

288, 24–27 *wir werden keinen Zustand der Dinge zugeben, wo der Mucker obenauf ist. Es ist mir vollkommen gleichgültig, ob er heute in andren Farben spielt, ob er sich in Scharlach kleidet*] Zum Muckertum siehe NK KSA 6, 26, 12–14. Gemeint ist in 288, 24–27 – traut man N.s Brief an Strindberg vom 08. 12. 1888, KSB 8, Nr. 1176, S. 509, Z. 50f. – Kaiser Wilhelm II.: „ich nenne den jungen Kaiser einen scharlachnen Mucker...“. Am 30. 12. 1888 heißt es an Heinrich Köselitz: „Dann schrieb ich, in einem heroisch-aristophanischen Übermuth meine Proklamation an die europäischen Höfe zu einer Vernichtung des Hauses Hohenzollern, dieser scharlachnen Idioten und Verbrecher-Rasse“ (KSB 8, Nr. 1227, S. 565f., Z. 22–25, vgl. auch NK ÜK EH 1). Die Parallele zum Purpur ist offenkundig: „Es giebt mehr Dynamit zwischen Himmel und Erde als diese gepurpurten Idioten sich träumen lassen...“ (NL 1888/89, KSA 13, 26[6]2, 641, 5–7).

Scharlach ist eine Kinderkrankheit und wird als Farbe wie Purpur von hohen weltlichen und geistlichen Würdenträgern bevorzugt, was wiederum republikanischen Widerwillen weckt: „Im Scharlach in den Senat zu kommen!

Nicht schwarz wie die übrigen Rats Herrn!“ (Friedrich Schiller: *Die Verschwörung des Fiesco zu Genua* II 8) Auch in DD Zwischen Raubvögeln, KSA 6, 392, 5 gibt es einen „scharlachne[n] Prinz[en]“ — ansonsten ist N.s Werk bis 1888 von Scharlach nicht kontaminiert. Vgl. auch Groddeck 1991, 2, 127 f.

288, 27 f. und Husaren-Uniformen anzieht...] Noch immer ist Wilhelm II. gemeint, der 1881 bis 1883 beim Garde-Husaren-Regiment diente, von 1885 bis 1888 dessen Kommandeur war und sich 1888 als neuer Kaiser selbst zum Chef desselben machte. Weiter verfügte er, dass dieses Regiment künftig als „Leib-Garde-Husaren-Regiment“ den Namen Seiner Majestät zu führen habe.

288, 28 f. Wagner war ein Revolutionär — er lief vor den Deutschen davon...] In Dresden schloss Wagner sich 1848 den revolutionären Bestrebungen an und beteiligte sich 1849 am Dresdner Maiaufstand. Steckbrieflich gesucht, floh er nach Paris und ließ sich bald in Zürich nieder.

288, 30 f. die délicatesse in allen fünf Kunstsinne] Der Ausdruck „Kunstsinne“ steht im Deutschen seit dem 18. Jahrhundert im Singular für „sinn für kunst, angeborne empfänglichkeit und neigung“, für „kunststart, aber innerlich gefaszt“ sowie für „kunstbeziehung“ (Grimm 1854–1971, 11, 2727, vgl. als Beleg unter N.s Lektüren Caspari 1877, 1, 250). Im Plural hingegen kommt der Ausdruck (bei N.) nur in 288, 31 vor und ist eine Analogiebildung zu den fünf Sinnen, über die menschliche Wesen gemeinhin verfügen. In Fritz Mauthners *Beiträgen zu einer Kritik der Sprache* wird daraus dann: „Ein Systematiker könnte aus den fünf Sinnen fünf Künste konstruieren, von denen jede nur durch spezifische Vorstellungen wirken kann.“ (Mauthner 1921, 98).

289, 4–6 Aber ich habe schon zur Genüge ausgesprochen (in „Jenseits von Gut und Böse“ S. 256 f.), wohin Wagner gehört, in wem er seine Nächstverwandten hat] N. bezieht sich hier auf die Erstausgabe des Werkes, gemeint ist JGB 256, KSA 5, 202 f.

289, 9 f. lauter Fanatiker des Ausdrucks] Vgl. Tappert 1877, 13: „**Fanatiker** der Melodielosigkeit ist Wagner im ‚Lohengrin‘. (Ed. Hanslick, 1858.)“

289, 11–15 Wer war der erste intelligente Anhänger Wagner's überhaupt? Charles Baudelaire, derselbe, der zuerst Delacroix verstand, jener typische décadent, in dem sich ein ganzes Geschlecht von Artisten wiedererkennt hat — er war vielleicht auch der letzte...] Vgl. N.s Brief an Köselitz, 26. 02. 1888, KSB 8, Nr. 1000, S. 263 f. unter dem Eindruck von Baudelaire's *Œuvres posthumes et correspondances inédites* (1887; dazu KGB III 7/3, 1, S. 272–274) sowie NK KSA 6, 113, 8 f. und Pestalozzi 1978, ferner Waite 1995.

In NL 1885, KSA 11, 38[5], 601 hatte N. schon bei Baudelaire Begeisterung für Wagner vermutet, die ihm bei der Lektüre der *Œuvres posthumes* durch

einen dort mitgeteilten Brief Wagners bestätigt werden sollte (Baudelaire 1887, LXXI). „Im Übrigen war Baudelaire der Mensch eines vielleicht verdorbenen, aber sehr bestimmten und scharfen, seiner selbst gewissen Geschmacks: damit tyrannisirt er die Ungewissen von Heute. Wenn er seiner Zeit der erste Prophet und Fürsprecher Delacroix' war: vielleicht, daß er heute der erste ‚Wagnerianer‘ von Paris sein würde. Es ist viel Wagner in Baudelaire.“ (KSA 11, 38[5], 601, 9–15; vgl. dazu Montinari 1987, 3–5.) In den *Œuvres posthumes* kommt die Bewunderung für den romantischen Maler Eugène Delacroix (1798–1863) wiederholt zur Sprache (z. B. Baudelaire 1887, XLIV u. LVIII); im Baudelaire-Essay von Théophile Gautier, den N. kannte, wird der „Dekadenz-Künstler“ Delacroix als der Favorit Baudelaire's unter den bildenden Künstlern genannt (Baudelaire 1882, 57, siehe das Zitat in NK KSA 6, 21, 12).

289, 15 f. *Was ich Wagnern nie vergeben habe? Dass er zu den Deutschen con-descendirte*] Vgl. NK KSA 6, 18, 11 f.

6

Zu diesem Abschnitt äußert sich N. im Brief an Peter Gast, 31. 12. 1888, KSB 8, Nr. 1228, S. 567, Z. 3–7: „Sie werden in *Ecc e h o m o* eine ungeheure Seite über den Tristan finden, überhaupt über mein Verhältniß zu Wagner. W ist durchaus der erste Name, der in E h vorkommt. — Dort, wo ich über Nichts Zweifel lasse, habe ich auch hierüber den Muth zum Äußersten gehabt.“ Ausführlich dazu Montinari 1972, 394–396.

289, 21 f. *Denn ich war verurtheilt zu Deutschen.*] Der Satz kehrt fast wortwörtlich wieder in NW *Wie ich von Wagner loskam*, KSA 6, 432, 19 f.

289, 22 f. *Wenn man von einem unerträglichen Druck loskommen will, so hat man Haschisch nöthig.*] Über die Wirkungen des Haschisch hat sich N. bei Richet 1884, 121–135 orientiert. Nach NL 1888, KSA 13, 23[2], 601, 6–9 habe ein „Unfreier“ [...] eine Haschisch-Welt nöthig, fremde, schwere, einhüllende Dünste, alle Art Exotismus und Symbolismus des Ideals, nur um seine Realität einmal loszusein, — er hat Wagnersche Musik nöthig...“ Auch diese Analogie entnimmt N. der zeitgenössischen Wagner-Diskussion: „**Haschisch-Benebelung**, musikalische, — ist Wagner's Musik. (Urtheil des Cavallerie-Offiziers in P. Heyse's Roman: ‚Die Kinder der Welt‘.)“ (Tappert 1877, 17).

289, 24 f. *Wagner ist das Gegengift gegen alles Deutsche par excellence*] In UB IV WB 8, KSA 1, 480, 2–14 galt Wagners Werk hingegen als Inbegriff der „deutschen Heiterkeit“ (vgl. auch NK KSA 6, 15, 10 f.). N.s Polemik in den beiden

Anti-Wagner-Schriften von 1888 erscheint in mancher Hinsicht als Polemik gegen Wagner als Repräsentanten einer verdorbenen deutschen Kultur.

289, 25–27 *Von dem Augenblick an, wo es einen Klavierauszug des Tristan gab – mein Compliment, Herr von Bülow! –, war ich Wagnerianer.*] N. lernte spätestens während der Osterferien 1861, die er in Naumburg verbrachte, durch seinen Freund Gustav Krug (1844–1902) den ersten Akt von Wagners *Tristan und Isolde* im Klavierauszug (1859) kennen (CBT 77). In Krugs Brief an N. von Ende November 1860 ist von Wagners neuartiger Kompositionsweise bereits die Rede: „Zu Weihnachten, wenn mein Papa sich den Klavierauszug von Tristan und Isolde hat kommen lassen, will ich es Dir zeigen.“ (KGB I 1, Nr. 33, S. 345) In N.s Bibliothek hat sich – freilich erst 1875 erworben – *Tristan und Isolde. Vollständiger Klavierauszug von Hans von Bülow* (Leipzig o. J.) erhalten (NPB 712).

289, 27f. *Die älteren Werke Wagner's sah ich unter mir – noch zu gemein, zu „deutsch“...*] Gemeint sind wohl v. a. *Der Fliegende Holländer* (1840–1841), *Tannhäuser und der Sängerkrieg auf Wartburg* (1842–1845) sowie *Lohengrin* (1845–1848).

289, 30f. *von einer gleich schauerlichen und süßen Unendlichkeit*] Wagner hatte in *Zukunftsmusik* (1860) zur Charakterisierung seines eigenen Kompositionsstils von der „unendlichen Melodie“ gesprochen: „In Wahrheit ist die Größe des Dichters am meisten danach zu ermessen, was er verschweigt, um uns das Unaussprechliche selbst schweigend uns sagen zu lassen; der Musiker ist es nun, der dieses Verschwiegene zum hellen Ertönen bringt, und die untrügliche Form seines laut erklingenden Schweigens ist die unendliche Melodie.“ (Wagner 1871–1873, 7, 172 = Wagner 1907, 7, 130). Vgl. zur Unendlichkeit aber auch NK 290, 7–10.

289, 32–290, 1 *Alle Fremdheiten Lionardo da Vinci's entzaubern sich beim ersten Tone des Tristan.*] Bourget 1889a, 1, 357 vergleicht in seinem von N. wohl zur Abfassungszeit von EH gelesenen Hamlet-Essay die Rätselhaftigkeit der Mona Lisa mit Shakespeares Stück: „J'ai nommé Hamlet, cette création de Shakespeare, si pareille à la *Joconde* du Vinci par le prestige de l'universelle popularité joint a un caractère d'enigme insoluble“ („Ich habe Hamlet genannt, diese Schöpfung Shakespeares, so ähnlich der Mona Lisa da Vincis durch das Prestige der universellen Bekanntheit, verbunden mit dem Charakter eines unlösbaren Rätsels“). Zu N.s Leonardo-Deutungen siehe Seybold 2011, 67–69.

290, 1–3 *Dies Werk ist durchaus das non plus ultra Wagner's; er erholte sich von ihm mit den Meistersingern und dem Ring.*] *Tristan und Isolde* entstand

zwischen 1856 und 1859 (Uraufführung 1865), *Die Meistersinger von Nürnberg* zwischen 1845 und 1867 (Uraufführung 1868). *Der Ring des Nibelungen* besteht aus vier Teilen: *Das Rheingold* (1851–1854, Uraufführung 1869), *Die Walküre* (1851–1856, Uraufführung 1870), *Siegfried* (1851–1871, Uraufführung 1876) und *Götterdämmerung* (1848–1874, Uraufführung 1876). Zu Wagners Erholung vom *Tristan* mit den *Meistersingern* und dem *Ring* vgl. dessen eigene Darstellung in seinem Brief an Mathilde Wesendonck vom 21. 12. 1861 (Wagner 2003, 13, 338 f.). Einige Jahre später nahm Wagner die Arbeit am *Ring* wieder auf, welche seit 1857 geruht hatte.

290, 7–10 *Die Welt ist arm für den, der niemals krank genug für diese „Wollust der Hölle“ gewesen ist: es ist erlaubt, es ist fast geboten, hier eine Mystiker-Formel anzuwenden.*] Die Wendung kehrt bei N. nur in NL 1888, KSA 13, 20[103], 567 wieder: „Schwärzres und Schlimmres schautest du als irgend ein Seher: durch die Wollust der Hölle ist noch kein Weiser gegangen.“

„Wollust der Hölle“ ist keineswegs, wie häufig behauptet, ein Neologismus N.s. Sie lässt sich beispielsweise im historischen Roman *Kaiser und Narr* von Heribert Rau (1813–1876) belegen: „Grausamkeit ist die Wollust der Hölle und nach ihr verlangte mit diabolischer Gier der Großmeister.“ (Rau 1845, 1, 102) Belege wie dieser lassen sich freilich kaum mit N.s Aussage zusammenbringen, es handle sich hier um eine „Mystiker-Formel“. Die Quelle ist eine andere, nämlich Philipp Mainländer, den N. noch in NL 1888, KSA 13, 14[222], 395 (KGW IX 8, W II 5, 5, 44–54) nennt. N. besaß die *Philosophie der Erlösung* (NPB 375, vgl. auch N.s Brief an Overbeck, 02. 07. 1885, KSB 7, Nr. 609, S. 61. N.s Handexemplar ist nicht erhalten). Dort behandelt Mainländer ausführlich die *Theologia deutsch*, eine später von Luther edierte, anonyme mystische Schrift des 14. Jahrhunderts, die Mainländer als Beispiel dient, wie „der Mensch zur Selbstentäusserung kommen, [...] den Eigenwillen in sich zerstören“ kann (Mainländer 1876, 609; er benutzt die Ausgabe *Theologia deutsch* von 1855, auch wenn er ebd., 606 von einer — inexistenten — Ausgabe Stuttgart 1853 spricht). Dabei lobt er die „Besonnenheit des Mystikers, der der perversen Vernunft nicht gestattete, das Weltganze in eine erfaselte, schlappe, schlaffe Unendlichkeit zerfließen zu lassen“ (Mainländer 1876, 609). Nach zahlreichen Zitaten resümiert Mainländer (ebd., 610): „Mit seiner Vernunft erkennt sich der Mensch zunächst selbst und kommt dadurch in einen sehr eigenthümlichen Zustand, der treffend die ‚Wollust der Hölle‘ genannt wurde, aus welchem ihn jedoch Gott erlöst.“ „Wollust der Hölle“ selbst ließ sich in der benutzten Ausgabe der *Theologia deutsch* nicht nachweisen.

Das geballte Auftreten von „Unendlichkeit“ (289, 30 f.), „Mystiker“ (290, 10) und „Wollust der Hölle“ (290, 8 f.) legt es nahe, in Mainländer 1876, 609 f. N.s Vorlage zu sehen. Freilich ist auch in Alfred Ernsts *Richard Wagner et le*

Drame Contemporain von „Wollust der Hölle“ die Rede, und zwar dort, wo er über den *Parsifal* spricht und sich pathetisch direkt an Kundry wendet: „Ainsi, tu as essayé la lutte! un être serait en toi, que la volupté d'enfer n'aurait pas tué entièrement... dans ta beauté affreuse, quelque chose subsisterait encore de cette autre beauté qui te faisait semblable aux anges?“ (Ernst 1887, 294. „Auf diese Weise hast du versucht zu kämpfen! Ein Wesen wäre in dir, das die Wollust der Hölle nicht ganz getötet hätte... in deiner schrecklichen Schönheit würde noch ein Stück überlebt haben von dieser anderen Schönheit, die dich den Engeln ähnlich machte?“) Allerdings ist eine Bekanntschaft N.s mit diesem Werk Ernsts nicht nachzuweisen.

Im *Doktor Faustus* lässt Thomas Mann die Wendung unter deutlicher Anspielung auf N. in die Beschreibung der Hölle einfließen, die der Teufel im Gespräch mit dem Protagonisten Adrian Leverkühn höchstpersönlich gibt: „Nicht zu vergessen das ungeheure Ächzen der Wollust, das sich hineinmisch, denn eine unendliche Qual, der kein Versagen des Erleidens, kein Kollaps, keine Ohnmacht als Grenze gesetzt ist, artet statt dessen in Schandvergnügen aus, weshalb solche, die einige intuitive Kunde haben, ja auch von der ‚Wollust der Hölle‘ sprechen.“ (Mann 1990, 6, 327; Wimmer / Stachorski 2007, 577 notieren als Beleg zu dieser Stelle nur EH Warum ich so klug bin 6.) Schopenhauer hatte die „Schadenfreude“ — bei Mann heißt es „Schandfreude“ — als „Gelächter der Hölle“ gebrandmarkt (*Parerga und Paralipomena*, Bd. 2, Kapitel VIII, § 115 [EA: § 114] — Schopenhauer 1873–1874, 6, 230 f.).

7

Der Abschnitt war ursprünglich als „Intermezzo“ für NW gedacht, vgl. KSA 6, 420, 19–421, 22 u. NK ÜK EH Warum ich so klug bin sowie Podach 1961, 25. Veränderungen in den Druckfahnen von NW Intermezzo sind dokumentiert in NK KSA 6, 420, 31; 420, 31–421, 3 und 421, 17.

290, 26 *eigentlich*] „jetzt“ steht im Hinweis für den Drucker, vgl. NK ÜK EH Warum ich so klug bin. Da N. in den Korrekturen von NW „eigentlich“ stehen ließ, halten Colli / Montinari diese Lesart für „letztgültig“ (KSA 14, 478).

290, 30–32 *Was man deutsche Musiker nennt, die grössten voran, sind Ausländer, Slaven, Croaten, Italiäner, Niederländer — oder Juden*] Während Offenbach, Giacomo Meyerbeer (1791–1864) und der von Wagner mit antisemitischen Ausfällen drangsalierte Felix Mendelssohn-Bartholdy (1791–1864) jüdischer Abstammung waren, von N. gelegentlich genannte italienische Komponisten wie Gaspare Spontini (1774–1851) und Niccolò Jommelli (1714–1774) sich lange

Jahre in Deutschland aufhielten, und man beispielsweise den böhmisch-deutschen Komponisten Johann Stamitz (1717–1757) als „Slaven“ ansprechen könnte, ist es mit den „Croaten“ und „Niederländern“ wesentlich schwieriger: Soll womöglich der im damals ungarischen Raiding geborene Franz Liszt (1811–1886) oder der aus dem niederösterreichischen Rohrau stammende, bei Esterházy in Eisenstadt wirkende Joseph Haydn (1732–1809) als „Kroate“ gelten, der aus dem Hennegau stammende Johannes Ockeghem (ca. 1410/30–1497) oder gar Ludwig van Beethoven (1770–1827) als Niederländer? Jedenfalls gilt der in Salzburg geborene und in Wien verstorbene Wolfgang Amadeus Mozart in N.s Spätwerk auch nicht als Deutscher, vgl. NK KSA 6, 422, 32–423, 5.

291, 2 f. *Ich selbst bin immer noch Pole genug, um gegen Chopin den Rest der Musik hinzugeben*] N.s Hochschätzung von Frédéric Chopin (1810–1849) ist etwa in MA II WS 159–160, KSA 2, 618 f. dokumentiert.

291, 3 f. *ich nehme, aus drei Gründen, Wagner's Siegfried-Idyll aus*] Wagner hat das „Siegfried-Idyll“ nach Motiven aus dem *Ring des Nibelungen* Ende 1870 komponiert und am 25. Dezember 1870 zum Geburtstag Cosimas in Tribschen ‚uraufgeführt‘. N. war dabei anwesend. Zum Thema siehe Kulawik 1995.

291, 4 *auch Liszt*] GoA sowie Podach 1961, 25 haben nach der Erstausgabe von NW (1889) hier: „auch Einiges von Liszt“. N. hingegen gab am 30. 12. 1888 Naumann folgende Anweisung: „Auf Seite 6 unten ist der Text dergestalt zu erweitern: / : ich nehme, aus drei Gründen, Wagner's Siegfried-Idyll aus; vielleicht auch Liszt, der die vornehmen Orchester-Accente vor allen Musikern voraus hat; zuletzt noch Alles, was jenseits der Alpen gewachsen ist — diesseits... Ich würde Rossini usw. usw.“ (KSB 8, Nr. 1225, S. 563) N.s Urteil über Liszt schwankt je nach Umständen, vgl. NK KSA 6, 37, 25 f. und NK KSA 6, 111, 9.

291, 7 *Ich würde Rossini nicht zu missen wissen*] In WA Zweite Nachschrift, KSA 6, 49, 2 lobt N. Gioacchino Rossinis (1792–1868) „überströmende Animalität“. N.s Urteil über Rossini ist von Stendhals *Vie de Rossini* (Paris 1823), die er 1881 las (vgl. z. B. KGB III 7/3, 1, S. 211) sowie dessen *Rome, Naples et Florence* (Paris 1854) bestimmt, vgl. seine Briefe an Köselitz vom 10. 11. 1887 (KSB 8, Nr. 948, S. 190) u. vom 20. 06. 1888 (KSB 8, Nr. 1049, S. 337).

291, 8 f. *die Musik meines Venediger maëstro Pietro Gasti*] N.s Freund Heinrich Köselitz, dem er selbst das Pseudonym „Peter Gast“ verlieh, lebte nicht nur lange Jahre in Venedig, sondern sein musikalisches Hauptwerk, eine komische Oper in drei Akten, heißt nach einem Titelvorschlag N.s *Der Löwe von Venedig*.

291, 9 *Pietro Gasti*] Korrigiert aus „Peter Gast“ im Druckmanuskript (KSA 14, 478).

291, 15–26 *An der Brücke stand / jüngst ich in brauner Nacht. / Fernher kam Gesang: / goldener Tropfen quoll's / über die zitternde Fläche weg. / Gondeln, Lichter, Musik — / trunken schwamm's in die Dämmerung hinaus...// Meine Seele, ein Saitenspiel, / sang sich, unsichtbar berührt, / heimlich ein Gondellied dazu, / zitternd vor bunter Seligkeit. / — Hörte Jemand ihr zu?...* Zur Interpretation und zum lyrikgeschichtlichen Kontext des Gedichts siehe v. a. Lorenz 2008, 114–132 und Mönig 2012, zum Motiv der „braunen Nacht“ vgl. Grodeck 1991, 2, 86 f. sowie NWB 1, 416. Den lebensgeschichtlichen Hintergrund mag man in folgender Mitteilung N.s an Köselitz vom 02. 07. 1885 vermuten: „Die letzte Nacht an der Rialtobrücke brachte mir noch eine Musik, die mich zu Thränen bewegte, ein unglaubliches altmodisches Adagio, wie als ob es noch gar kein Adagio vorher gegeben hätte.“ (KSB 7, Nr. 608, S. 61, Z. 34–37) Schon früh standen N. die einschlägigen Äußerungen Goethes vor Augen, wie aus einem Schulaufsatz hervorgeht, in dem er schrieb: „Goethe erzählt in seiner italiänischen Reise, welchen seltsamen Zauber der Gesang der Gondoliere in Venedig auf ihn geübt habe: ‚als Stimme aus der Ferne, sagt er, klingt es höchst sonderbar, wie eine Klage ohne Trauer; es ist darin etwas Unglaubliches, bis zu Thränen Rührendes.‘ Ähnlich empfinden wir, wenn wir eine tiefe menschliche Leidenschaft [...] gleichsam aus der Ferne hindurchklingen hören; es ist das Menschliche, das durch die Nacht trauriger Zeiten wie ein fernes Lied an unser Herz dringt“ (NL 1863, KGW I 3, 15[3], 121, 29–122, 4). In Goethes *Italiänischer Reise* lautet der Passus aus Venedig vom 6. Oktober 1786 in der von N. benutzten Ausgabe wie folgt: „Auf heute Abend hatte ich mir den famosen Gesang der Schiffer bestellt, die den Tasso und Ariost auf ihre eignen Melodien singen. Dieses muss wirklich bestellt werden, es kommt nicht gewöhnlich vor, es gehört vielmehr zu den halb verklungenen Sagen der Vorzeit. Bei Mondenschein bestieg /96/ ich eine Gondel, den einen Sänger vorn, den andern hinten; sie fingen ihr Lied an und sangen abwechselnd Vers für Vers. [...] Mit einer durchdringenden Stimme — das Volk schätzt Stärke vor allem — sitzt er am Ufer einer Insel, eines Kanals auf einer Barke und lässt sein Lied schallen, so weit er kann. Über den stillen Spiegel verbreitet sich's. In der Ferne vernimmt es ein anderer, der die Melodie kennt, die Worte versteht und mit dem folgenden Vers antwortet; hierauf erwidert der erste, und so ist einer immer das Echo des andern. [...] Als Stimme aus der Ferne klingt es höchst sonderbar, wie eine Klage ohne Trauer; es /97/ ist darin etwas Unglaubliches, bis zu Thränen Rührendes. [...] Gesang ist es eines Einsamen in die Ferne und Weite, damit ein anderer, gleich Gestimmter höre und antworte.“ (Goethe 1856d, 23, 95–97).

Ganz offensichtlich im Bewusstsein dieser Passage hatte Wagner die Leser seiner *Beethoven*-Gedenkschrift von 1870 wissen lassen: „In schlafloser Nacht trat ich einst auf den Balkon meines Fensters am großen Kanal in Venedig:

wie ein tiefer Traum lag die märchenhafte Lagunenstadt im Schatten vor mir ausgedehnt. Aus dem lautlosesten Schweigen erhob sich da der mächtige rauhe Klageruf eines soeben auf seiner Barke erwachten Gondolier's, mit welchem dieser in wiederholten Absätzen in die Nacht hineinrief, bis aus weitester Ferne der gleiche Ruf dem nächtlichen Kanal entlang antwortete: ich erkannte die uralte schwermüthige, melodische Phrase, welcher seiner Zeit auch die bekannten Verse Tasso's unterlegt worden, die aber an sich gewiß so alt ist, als Venedigs Kanäle mit ihrer Bevölkerung. Nach feierlichen Pausen belebte sich endlich der weithin tönende Dialog und schien sich im Einklang zu verschmelzen, bis aus der Nähe wie aus der Ferne sanft das Tönen wieder im neugewonnenen Schlummer erlosch. Was konnte mir das von der Sonne bestrahlte, bunt durchwimmelte Venedig des Tages von sich sagen, das jener tönende Nachttraum mir nicht unendlich tiefer unmittelbar zum Bewußtsein gebracht gehabt hätte?“ (Wagner 1871–1873, 9, 92f. = Wagner 1907, 9, 74) N. verfasste sein Venedig-Gedicht im Herbst 1888 in Turin unter deutlicher Anspielung auf die Motive bei Goethe und Wagner.

Overbeck berichtete Köselitz am 15. 01. 1889 von der Heimholung N.s aus Turin nach dessen Zusammenbruch und merkte an, N. sei „durch Chloral schlaf-süchtig gemacht, doch immer wieder erwachend, aber höchstens zu lauten Gesängen sich steigernd, darunter in der Nacht das wunderschöne Gondellied Nietzsche contra Wagner S. 7, dessen Herkunft ich später entdeckte, während mir beim Hören selbst völlig räthselhaft war, wie der Sänger einen *solchen* Text noch zu Stande brachte bei übrigens völlig ungethümlicher Melodie.“ (Köselitz / Overbeck 1998, 206 f.).

8

291, 28–292, 3 *In Alledem — in der Wahl von Nahrung, von Ort und Klima, von Erholung — gebietet ein Instinkt der Selbsterhaltung, der sich als Instinkt der Selbstvertheidigung am unzweideutigsten ausspricht. Vieles nicht sehn, nicht hören, nicht an sich herankommen lassen — erste Klugheit, erster Beweis dafür, dass man kein Zufall, sondern eine Necessität ist.*] Vgl. NK 368, 10–16, zum Instinkt der Selbsterhaltung auch NK KSA 6, 146, 5 f.

292, 3f. *Das gangbare Wort für diesen Selbstvertheidigungs-Instinkt ist Geschmack.*] N.s vielgestaltige Überlegungen zum ästhetischen Leitbegriff des Geschmacks, der ihm in Gestalt des *goût* aus der französischen Moralistik, aus Baltasar Gracián (vgl. z. B. Gracian 1877, 40 f. zum „erhabenen Geschmack“) und aus den zeitgenössischen literatur- und kunstkritischen Diskussionen in

Frankreich gleichermaßen vertraut war, lassen sich schwer auf einen Begriff bringen. In FW 290, KSA 3, 530, 8–24 macht er sich das Anliegen, „[s]einem Charakter ‚Stil [zu] geben‘“ zu eigen und bagatellisiert zugleich die Frage nach dem guten und schlechten Geschmack: „Zuletzt, wenn das Werk vollendet ist, offenbart sich, wie es der Zwang des selben Geschmacks war, der im Grossen und Kleinen herrschte und bildete: ob der Geschmack ein guter oder ein schlechter war, bedeutet weniger, als man denkt, — genug, dass es Ein Geschmack ist!“ (Vgl. Za III Vom Geist der Schwere 2, KSA 4, 245, 11–13: „Das aber — ist mein Geschmack: / — kein guter, kein schlechter, aber mein Geschmack, dessen ich weder Scham noch Hehl mehr habe.“) Zugleich werden in FW 39, KSA 3, 406 f. Geschmacksveränderungen auf physiologische Gegebenheiten zurückbuchstabiert, während N. im Nachlass 1884, KSA 11, 25[292], 86 die „grandiose[.] Paradoxie ‚der Gott am Kreuze‘“ für eine in Europa Jahrtausende währende Geschmacksverderbnis verantwortlich macht (vgl. JGB 46, KSA 5, 67).

292, 23–26 *Müsste ich nicht darüber zum Igel werden? — Aber Stacheln zu haben ist eine Vergeudung, ein doppelter Luxus sogar, wenn es freisteht, keine Stacheln zu haben, sondern offene Hände...* In einer Typologisierung von Stoikern und Epikureern hält N. es in FW 306 nicht für geraten, sich eine „stoische harte Haut mit Igelstacheln“ (KSA 3, 544, 23) zuzulegen, wenn man die nötige „feine Reizbarkeit“ (544, 22) behalten will, deren ein geistig Arbeitender bedürfe. In DD Von der Armuth des Reichsten, KSA 6, 407, 12 heißt es entsprechend lapidar: „Zarathustra ist kein Igel.“ Nicht einmal gegen die „Tugenden“ der „kleinen Leute“ will Zarathustra sich auf diese Weise abschotten: „Ich bin höflich gegen sie wie gegen alles kleine Aergerniss; gegen das Kleine stachlicht zu sein dünkt mich eine Weisheit für Igel.“ (Za III Von der verkleinernden Tugend 2, KSA 4, 212, 17–19) Auf eine entsprechende Abschottung zu verzichten, scheint jenen „Willen zur Ökonomie grossen Stils“ in der Selbstgestaltung zum Ausdruck zu bringen, von dem AC Vorwort (KSA 6, 167, 20) spricht.

Die Igel-Metaphorik erinnert an Schopenhauers Stachelschwein-Parabel (*Parerga und Paralipomena*, Bd. 2, Kapitel XXXI, § 413 [EA: § 396], Schopenhauer 1873–1874, 6, 689). Dort werden „Höflichkeit“ und „Sitte“ der Menschen in Analogie gesetzt zur mittleren Entfernung von Stachelschweinen im Winter. Zwischen den schmerzbereitenden Eigenschaften der Artgenossen und der unerträglichen Kälte hin- und hergerissen, müssen sich diese Tiere nach einiger Zeit in „mäßiger Entfernung“ zusammenfinden, um möglichst wenig gestochen zu werden und es zugleich möglichst warm zu haben. Wer freilich genügend innere Wärme hat, kann nach Schopenhauer auch völlig auf gesellschaftliche Nähe verzichten.

Die wohlwollend klingenden Äußerungen gegenüber Wagner in EH Warum ich so klug bin 5 und 6 lassen sich durchaus als Exempel für die in 292, 23–26 in Aussicht gestellte, intellektuelle Großzügigkeit der „offnen Hände“ verstehen, die es eben nicht mehr nötig hat, sich durch Kleinreden und Verneinen von Widerständigem zu distanzieren. Der Gestus in der Selbstbeschreibung „Warum ich so klug bin“ ist der der Integration – wobei all dies als Beleg für die Großgeartetheit, die *megalopsychia* des Ichs dienen soll, das hier von sich selbst spricht.

292, 27–31 *Eine andre Klugheit und Selbstvertheidigung besteht darin, dass man so selten als möglich reagirt und dass man sich Lagen und Bedingungen entzieht, wo man verurtheilt wäre, seine „Freiheit“, seine Initiative gleichsam auszuhängen und ein blosses Reagens zu werden.*] N. nimmt hier sowie in GD Was den Deutschen abgeht 6 (KSA 6, 108, 29–31) und in EH Warum ich so weise bin 2 (KSA 6, 267, 20 f.) einen Gedanken von Féré 1887, 133 auf: „L’impassibilité est un signe de force“ („Gleichmut ist ein Zeichen von Stärke“). Nach GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 10 (KSA 6, 117, 30–32) macht es hingegen den dionysischen Zustand aus, reagieren zu müssen, während es in 292, 27–31 als Makel erscheint. In GD Moral als Widernatur 2 (KSA 6, 83, 20 f.) gilt die Unfähigkeit, sich einer Reizreaktion zu enthalten, als Zeichen von Degenereszenz und Willensschwäche (vgl. NL 1888, KSA 13, 14[46], 240 = KGW IX 8, W II 5, 165, 48–62). Der völlig konträre Gebrauch des Arguments je nach Kontext zeigt, wie stark situativ N. naturwissenschaftliche Erkenntnisse verwertet.

292, 32–293, 13 *Der Gelehrte, der im Grunde nur noch Bücher „wälzt“ – der Philologe mit mässigem Ansatz des Tags ungefähr 200 – verliert zuletzt ganz und gar das Vermögen, von sich aus zu denken. Wälzt er nicht, so denkt er nicht. Er antwortet auf einen Reiz (– einen gelesenen Gedanken), wenn er denkt, – er reagirt zuletzt bloss noch. Der Gelehrte giebt seine ganze Kraft im Ja und Neinsagen, in der Kritik von bereits Gedachtem ab, – er selber denkt nicht mehr... Der Instinkt der Selbstvertheidigung ist bei ihm mürbe geworden; im andren Falle würde er sich gegen Bücher wehren. Der Gelehrte – ein *décadent*. – Das habe ich mit Augen gesehen: begabte, reich und frei angelegte Naturen schon in den dreissiger Jahren „zu Schanden gelesen“, bloss noch Streichhölzer, die man reiben muss, damit sie Funken – „Gedanken“ geben. – Frühmorgens beim Anbruch des Tags, in aller Frische, in der Morgenröthe seiner Kraft, ein Buch lesen – das nenne ich lasterhaft!*] Das Ich präsentiert sich als jemand, der gerade diesem Gelehrtenlaster der bloßen Reaktivität nicht unterliegt und stellt sich damit in die Tradition des Original-Genies, das alles aus sich heraus schöpft. N.s eigene exzessive Lektürepraxis ist freilich nicht frei von Reaktivität, auch wenn seine Lektürespuren dokumentieren, dass er alles, was er liest,

in erster Linie nicht um des Gelesenen selbst willen, sondern im Hinblick auf seine eigenen Interessen, auf die Integrierbarkeit des Gelesenen in den Horizont seiner eigenen Interessen liest.

293, 4 in der Kritik] Im Druckmanuskript: „im Kritik“ (KSA 14, 478).

9

293, 18 *Selbstsucht*] Vgl. NK 294, 5f.

293, 21 *grösser*] GoA korrigiert zu „grösser sein“ (KSA 14, 478).

293, 28 *kann*] GoA korrigiert zu „kommt“ (KSA 14, 478).

293, 29–32 *wo nosce te ipsum das Recept zum Untergang wäre, wird Sich-Vergessen, Sich-Missverstehn, Sich-Verkleinern, -Verengern, -Vermittelmässigen zur Vernunft selber*] Die Inschrift über dem Apollo-Tempel in Delphi: Γνωθι σεαυτόν oder „Erkenne dich (selbst)“, die N. hier in der lateinischen Übertragung wiedergibt, galt ihm schon in GT 4 (KSA 1, 40) als Wahlspruch des Apollinischen und der einseitig rationalistischen Wissenskultur im Gefolge des Sokrates (vgl. JGB 80, KSA 5, 88). Da sich die abendländische Philosophie und Wissenschaft (vgl. M 48, KSA 3, 53) über weite Strecken unter dieses Motto stellte, fällt es N. hier leicht, für seinen Teil eine Gegenposition zu beziehen, die wenigstens die allzu frühe Selbsterkenntnis als verderblich brandmarkt und mit dem Wort „Untergang“ in den Assoziationshorizont der *décadence* rückt. Dass Selbsterkenntnis eigentlich eine Unmöglichkeit sei, ruft FW 335, KSA 3, 560, 18–21 in Erinnerung: „Jeder ist sich selber der Fernste“ – das wissen alle Nierenprüfer, zu ihrem Unbehagen; und der Spruch ‚erkenne dich selbst!‘ ist, im Munde eines Gottes und zu Menschen geredet, beinahe eine Bosheit.“

Von seiner Lektüre von Dostojewskijs *L'esprit souterrain* berichtet N. am 23. 02. 1887 an Overbeck, es handle sich bei der zweiten in dieser Kompilation enthaltenen Novelle (nämlich *Lisa*, Dostoïevsky 1886b, 153–298) um einen „Geniestreich der Psychologie, eine Art Selbstverhöhnung des γνῶθι σεαυτόν“ (KSB 8, Nr. 804, S. 28, Z. 27–29). Als eine solche Selbstverhöhnung des Trachtens nach Selbsterkenntnis erscheint auch EH und insbesondere das hier behandelte Kapitel EH Warum ich so klug bin, das „Selbstsucht“ geradezu im Widerspruch zu Selbsterkenntnis sieht. Dennoch scheint das ganze Unternehmen EH auch der Selbstverständigung zu dienen, so sehr bereits EH Vorwort 1 betont, dass es in diesem Buch darum gehe, den anderen, der „Menschheit“ zu sagen, wer das umwertende Ich sei.

293, 29 *(kommen)*] Ergänzung der Herausgeber nach Podach 1961 (KSA 14, 478).

294, 5f. *Selbstsucht, Selbstzucht*] Die Zusammenstellung von Selbstsucht und Selbstzucht hat nicht nur eine klangliche Pointe, sondern bringt zum Ausdruck, dass N. eine Neubewertung der Selbstsucht intendiert. Das deutsche Wort „Selbstsucht“ verdankt sich der Shaftesbury-Übersetzung von Johann Joachim Spalding, und zwar für die ursprünglich religiös verpönte *selfishness*, die Shaftesbury für die ärgste Sünde hielt. „Selbstsucht“ hat in der deutschen Philosophie einen entsprechend schlechten Ruf, sie gilt als maßlos und pathologisch, so dass noch Schopenhauer in der *Preisschrift über die Grundlage der Moral* (§ 14) zur Bezeichnung der „Haupt- und Grundtriebfeder im Menschen, wie im Thiere“ den Ausdruck „Egoismus“ vorzieht: „Das Deutsche Wort Selbstsucht führt einen falschen Nebenbegriff von Krankheit mit sich.“ (Schopenhauer 1873–1874, 4/2, 196) Die Gleichsetzung von Selbstsucht und Egoismus übernimmt N. (vgl. z. B. GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 33, KSA 6, 131), unterwirft sich aber keineswegs Schopenhauers Wortvermeidungsstrategie, sondern benutzt den Ausdruck „Selbstsucht“ mit provozierendem Stolz, erscheint die Verurteilung der Selbstsucht doch als Ausdruck eines herdenmoralischen Ressentiments, vgl. NK KSA 6, 131, 27. Das, was man gemeinhin „Egoismus“ nennt, gilt einer so betitelten Notiz in NL 1888, KSA 13, 14[192], 378 f. (KGW IX 8, W II 5, 16, 1–28) zufolge als eine Lebensnotwendigkeit, nicht als eine „Sache der Wahl oder gar des ‚freien Willens‘“. Für entsprechend christlich-moralisch pervers hält N. es in EH Warum ich ein Schicksal bin 7, „dass man in der tiefsten Nothwendigkeit zum Gedeihen, in der strengen Selbstsucht (— das Wort schon ist verleumderisch! —) das böse Princip sucht; dass man umgekehrt in dem typischen Abzeichen des Niedergangs und der Instinkt-Widersprüchlichkeit, im ‚Selbstlosen‘, im Verlust an Schwergewicht, in der ‚Entpersönlichung‘ und ‚Nächstenliebe‘ (— Nächstensucht!) den höheren Werth, was sage ich! den Werth an sich sieht!...“ (KSA 6, 372, 17–24).

In Za III Von den drei Bösen 2, KSA 4, 238, 23–26 gibt es eine explizite Seligpreisung der Selbstsucht: „Und damals geschah es auch, [...] dass sein Wort die Selbstsucht selig pries, die heile, gesunde Selbstsucht, die aus mächtiger Seele quillt“. In jener Passage, auf die der Text sich hier zurückbezieht, heißt es nicht nur: „Wahrlich, zum Räuber an allen Werthen muss solche schenkende Liebe werden; aber heil und heilig heisse ich diese Selbstsucht.“ (Za I Von der schenkenden Tugend 1, KSA 4, 98, 8–10) Vielmehr wird differenziert: „Eine andre Selbstsucht giebt es, eine allzuarme, eine hungernde, die immer stehlen will, jene Selbstsucht der Kranken, die kranke Selbstsucht.“ (Ebd., 98–11–13) Dies entspricht wiederum der Diagnose in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 33, wonach es stets davon abhängt, um welche Form von

Leben — aufsteigendem oder niedergehendem — es sich handelt, wenn man dessen „Selbstsucht“ qualifizieren will.

294, 7 *Bewusstsein ist eine Oberfläche*] Das ist die philosophische Verallgemeinerung und metaphorische Entgrenzung einer im Horizont physiologischer Lektüren stehenden Notiz aus NL 1883, KSA 10, 12[33], 406: „Das Bewußtsein lokalisiert auf der Oberfläche der beiden Hemisphären“. Während die Assoziation von Bewusstsein und Oberfläche in NL 1883/84, KSA 10, 24[16], 654, 28 f. bereits in einem antiidealistischen philosophischen Kontext steht („Es ist zu zeigen, wie sehr alles Bewußte auf der Oberfläche bleibt“), handelt es sich bei der Notiz 12[33] um die äußerste Verknappung einer ausführlichen Erörterung der zeitgenössischen Forschung in Sachen Gehirnfunktion, die N. in Michael Fosters (1836–1907) *Lehrbuch der Physiologie* gefunden hat. (Auch die Notiz NL 1883, KSA 10, 12[32], 406 ist Paraphrase nach Foster 1881, 195 — von N. mit Eselsohr markiert: „Je mehr wir das Leben des Körpers kennen lernen, um so mehr wird uns die Thatsache zur Ueberzeugung, daß er überaus reichlich mit Ausgleichungs-Einrichtungen ausgestattet ist, deren Wirkung nicht weniger überraschend und fein ist, als die der beiden eben beschriebenen.“ Gleiches gilt für GM III 15, KSA 5, 374, 10–15 nach Foster 1881, 506).

Foster 1881, 523–548 bespricht anhand zahlreicher Tierversuche die Funktion der Großhirnhemisphären und fragt nach der Lokalisierbarkeit bestimmter intellektueller und emotionaler Fähigkeiten im Gehirn, ohne jedoch zu jener pauschalen Äußerung zu kommen, die N. in 12[33] oder gar in 294, 7 vorbringt. Resümierend heißt es bei Foster 1881, 552 nur: „Experimente an Thieren sind wohl werthvoll für die Erforschung von Bewegungen, aber unvollkommene Hilfsmittel für das Studium der bewußten Empfindungen. Wir haben bereits gesehen, daß rohe, unverarbeitete Empfindungen in einem seiner Großhirnhemisphären beraubten Thiere entstehen können; und es ist sehr schwierig, die Merkmale dieser primitiven Empfindungen von denen der höheren psychischen Vorstellungen zu unterscheiden. Ueberdies wissen wir vorläufig nicht, wie weit die weitere Entwicklung der Großhirnhemisphären beim Menschen die gewöhnlichen Functionen der anderen Hirntheile beeinflusst hat. Es kann sein, daß wichtige Functionen, welche beim Kaninchen dem Mittel- und Hinterhirn eigen sind, beim Menschen fast verschwunden sind, um diese Gebilde zu nützlicheren Dienern der Hemisphären zu gestalten; aber es ist auch möglich, daß die größere Thätigkeit der Windungen einfach die gewöhnlichen Verrichtungen des Mittel- und Hinterhirns vermehrt hat. Wir können vorläufig nicht angeben, welcher Erfolg eingetreten ist; aber wir müssen inzwischen sehr vorsichtig sein, wenn wir Vorkommnisse bei Experimenten an Kaninchen oder Hunden auf die Functionen entsprechender Theile des menschlichen Hirns übertragen wollen.“ Immerhin hatte Foster 1881, 540 bekannt: „Das Hauptinte-

resse bei der electricischen Reizung der Hirnoberfläche richtet sich nicht sowohl auf die Frage, welches die eigentlichen von der Reizung dieses oder jenes Gebietes herrührenden Bewegungen seien, als vielmehr auf die wichtige Tatsache, daß Reizung verschiedener Regionen verschiedene Folgen hat, woraus hervorgeht, daß in der Hirnoberfläche eine ‚Localisation der Functionen‘ besteht.“ N.s Folgerung, wonach Bewusstsein nur Oberfläche sei, wird freilich von Fosters gehirnphysiologischen Erörterungen nicht hinreichend gedeckt.

294, 24–26 *Nichts vermischen, Nichts „versöhnen“; eine ungeheure Vielheit, die trotzdem das Gegenstück des Chaos ist]* N. stellt seine multizentrische Persönlichkeit, die ihn offenbar so geeignet für das Umwertungsunternehmen macht, nicht als eine hegelianische Synthese, Versöhnung von Gegensätzen dar. Auch hierin vermeidet er jede Assoziierbarkeit seiner Person und seines Denkens mit der philosophischen Tradition.

294, 31–34 *Es fehlt in meiner Erinnerung, dass ich mich je bemüht hätte, — es ist kein Zug von Ringen in meinem Leben nachweisbar, ich bin der Gegensatz einer heroischen Natur.] Gerade das „Ringen“ charakterisiert die Selbstwahrnehmung des deutschen Dichters und Denkers seit dem späten 18. Jahrhundert und findet in Goethes Faust-Figur seine symptomatische Artikulation. Auch hier präsentiert sich das sprechende Ich von EH gegensätzlich — wodurch der Eindruck erweckt wird, alles geschehe bei diesem Ich naturnotwendig. In AC 29, KSA 6, 199, 27–200, 1 hat N. Renans Darstellung Jesu als Held zurückgewiesen und das Unheroische, den „Gegensatz zu allem Ringen“ als Charakteristikum seines Erlösertypus hervorgehoben. Durch seine Selbstdarstellung als unheroisch in 294, 31–34 nähert sich N. wiederum selbst seinem eigenen Erlösertypus an (vgl. Detering 2009, 21 u. Detering 2010, 109), ohne dass daraus freilich eine (Über-)Identifikation folgen müsste.*

295, 2–10 *Noch in diesem Augenblick sehe ich auf meine Zukunft — eine weite Zukunft! — wie auf ein glattes Meer hinaus: kein Verlangen kräuselt sich auf ihm. Ich will nicht im Geringsten, dass Etwas anders wird als es ist; ich selber will nicht anders werden. Aber so habe ich immer gelebt. Ich habe keinen Wunsch gehabt. Jemand, der nach seinem vierundvierzigsten Jahre sagen kann, dass er sich nie um Ehren, um Weiber, um Geld bemüht hat! — Nicht dass sie mir gefehlt hätten...]* N. variiert diese Selbstbeobachtung in seinem Brief an Brandes, 23. 05. 1888 (KSB 8, Nr. 1036, S. 318) und stellt sie in NL 1888, KSA 13, 16[44], 501, 16–25 explizit in eine geistesgeschichtliche Tradition: „In meinem Leben giebt es wirklich Überraschungen: das kommt daher, daß {ich} nicht gern mit dem, was möglich sein könnte, beschäftigt bin: Beweis, wie sehr ich in Gedanken lebe... Ein Zufall brachte mir das vor einigen Tagen zu Bewußtsein: in mir fehlt der Begriff ‚Zukunft‘, ich sehe vorwärts wie über eine glatte

Fläche: kein Wunsch, kein Wünschchen selbst, kein Pläne-machen, kein Anders-haben-wollen. Vielmehr bloß das, was von jenem heiligen Epicureer uns verboten ist: die Sorge für den nächsten Tag, für Morgen... das ist mein einziger Kunstgriff: ich weiß heute, was morgen geschehen soll.“ Mit dem „heiligen Epicureer“ ist Jesus gemeint; angespielt wird auf Matthäus 6, 34.

Das in 295, 4 bemühte Bild vom „glatten Meer“, das kein „Verlangen“ mehr „kräuselt“, entspricht der epikureisch-pyrrhoneischen Analogie von Meeresstille (γαληνότης) und Seelenruhe (Sextus Empiricus: *Pyrrhonische Hypotyposen* I, 4, 10). N. stellt sich damit, wie in AC 54, in eine skeptische Tradition und besetzt sie zugleich um – denn die Zukunft scheint im Unterschied zum pyrrhoneischen Entscheidungs- und Zukunftsverzicht in seiner Verfügungsmacht zu liegen, indem sie völlig von seinen Entscheidungen abhängig gedacht wird. Entsprechend bleibt für das Ich kein Wunsch offen.

295, 10–12 *So war ich zum Beispiel eines Tags Universitätsprofessor, — ich hatte nie im Entferntesten an dergleichen gedacht, denn ich war kaum 24 Jahr alt.*] N. erhielt — noch unpromoviert — auf Betreiben seines Lehrers Friedrich Ritschl am 12. 02. 1869 einen Ruf auf eine außerordentliche Professur für griechische Sprache und Literatur der Universität Basel.

295, 14–16 *dass meine erste philologische Arbeit, mein Anfang in jedem Sinne, von meinem Lehrer Ritschl für sein „Rheinisches Museum“ zum Druck verlangt wurde*] Nämlich *Zur Geschichte der Theognideischen Spruchsammlung*, in: *Rheinisches Museum* 22 (1867), 161–200 (auch in KGW II 1, 1–58).

295, 16–21 *Ritschl — ich sage es mit Verehrung — der einzige geniale Gelehrte, den ich bis heute zu Gesicht bekommen habe. Er besaß jene angenehme Verdorbenheit, die uns Thüringer auszeichnet und mit der sogar ein Deutscher sympathisch wird: — wir ziehn selbst, um zur Wahrheit zu gelangen, noch die Schleichwege vor.*] In seinen sonstigen philosophischen Werken hat N. seinen philologischen Mentor Friedrich Ritschl (1806–1876), den er schon während seiner ersten Bonner Semester kennengelernt hatte und dem er 1865 nach Leipzig gefolgt war, niemals erwähnt: Ritschl, der N.s Philologenkarriere tatkräftig gefördert hat, stand schon N.s philosophischer Erstlingsschrift *Die Geburt der Tragödie* ablehnend gegenüber (vgl. Ritschl an N., 14. 02. 1872, KGB II 2, Nr. 285, S. 541–543).

Worin die thüringische Verdorbenheit für N. gelegen haben mag, steht dahin. Man kann hierin eine Anspielung auf N.s eigene Kritik an der philologischen Gelehrsamkeit in UB III SE 6, KSA 1, 394–404 sehen, wonach der Gelehrte sich in einem steten Selbstwiderspruch zwischen der vorgeblichen Wahrheitssuche und der faktisch viel weniger eindeutigen Motivation seines Tuns befinde (vgl. Benne 2005b, 51, Anm. 82) und also verdorben sei, oder

auch auf die spezifische Ritschlsche Methode, die große Strenge und Detailbewusstheit mit einem Sinn fürs Ganze und für die künstlerische Abrundung zu verbinden wusste. Der Philologe Ritschlscher Prägung sucht nach Verderbnissen in den überlieferten Texten und steht selbst unter Verderbnisverdacht. N.s Spätphilosophie ist Schleichwegen ebensowenig abgeneigt wie die listige Philologie Ritschlscher Prägung; daher die nicht ironiefreie Reverenz vor dem großen Lehrer. Vgl. NK 295, 25–32.

295, 21–23 *Ich möchte mit diesen Worten meinen näheren Landsmann, den klugen Leopold von Ranke, durchaus nicht unterschätzt haben...*] Der berühmte preußische Historiker Leopold (von) Ranke (1795–1886) wurde im thüringischen Wiehe geboren, das rund 50 Kilometer westlich von N.s Geburtsort Röcken liegt. Wie N. erhielt Ranke in Schulpforta seine gymnasiale Bildung. N.s gelegentliche Bemerkungen über seinen „Landsmann“ sind nicht freundlich (vgl., wenn auch ohne namentliche Nennung Rankes, UB II HL 6, KSA 1, 285–295); er gilt N. als Inbegriff eines (trotz historiographischem Objektivitätsanspruch) die harten Tatsächlichkeiten verschleiernenden Zurechtrückers der Vergangenheit in religiöser Absicht, kurz als Inbegriff „protestantischer Historiker“ (GM III 19, KSA 5, 387, 10). Hier findet sich auch die Vorlage von 295, 21–23: „Die Deutschen, anbei gesagt, haben den klassischen Typus der letzteren zuletzt noch schön genug herausgebracht, — sie dürfen ihn sich schon zurechnen, zu Gute rechnen: nämlich in ihrem Leopold Ranke, diesem gebornen klassischen advocatus jeder causa fortior, diesem klügsten aller klugen ‚Thatsächlichen‘.“ (KSA 5, 387, 13–18) Mit Ritschl trifft sich Ranke auch in der Gegnerschaft zur antiquarischen Tradition und zu Theodor Mommsen. Man kann mit Benne 2005b, 56 darin einen Grund sehen, Ritschl und Ranke in einem Atemzug zu nennen.

10

295, 25–32 *Man wird mich fragen, warum ich eigentlich alle diese kleinen und nach herkömmlichem Urtheil gleichgültigen Dinge erzählt habe; ich schade mir selbst damit, um so mehr, wenn ich grosse Aufgaben zu vertreten bestimmt sei. Antwort: diese kleinen Dinge — Ernährung, Ort, Clima, Erholung, die ganze Casuistik der Selbstsucht — sind über alle Begriffe hinaus wichtiger als Alles, was man bisher wichtig nahm.*] Genau diese Wichtigkeit der *minutiae* hatte die Philologie Ritschlscher Prägung, der sich N. verpflichtet fühlte, als methodisches Gebot eingeschränkt — daher auch die Ritschl-Reverenz in 295, 16–21. N. universalisiert dieses philologisch-gelehrte Achtgeben auf das scheinbar Geringfügige zu

einer Lebenshermeneutik. EH Warum ich so klug bin 10 nimmt jene sowohl in GD als auch in AC artikuliert Kritik an den religiösen und metaphysischen Fiktionen auf, um stattdessen volle Aufmerksamkeit für die physischen Realitäten des Daseins einzufordern. In AC 47, KSA 6, 226 hat N. die antike Philologie und die Medizin als Sachwalterinnen dieser Realitäten gegen das (paulinische) Christentum hervorgehoben. N. sieht jetzt seine eigene Philosophie in dieser Rolle. Zu Wagners (allerdings als dekadent empfundenem) Talent, das ganz Kleine darzustellen, vgl. NW Wo ich bewundere, KSA 6, 418, 5–7 und dazu NK KSA 6, 418, 7.

295, 33–296, 6 *Das, was die Menschheit bisher ernsthaft erwogen hat, sind nicht einmal Realitäten, blosse Einbildungen, strenger geredet, Lügen aus den schlechten Instinkten kranker, im tiefsten Sinne schädlicher Naturen heraus – alle die Begriffe „Gott“, „Seele“, „Tugend“, „Sünde“, „Jenseits“, „Wahrheit“, „ewiges Leben“... Aber man hat die Grösse der menschlichen Natur, ihre „Göttlichkeit“ in ihnen gesucht...* AC 14, KSA 6, 180, 29 f. beklagte, dass man die „Göttlichkeit“ des Menschen von seinem „Geist“ abhängig gemacht habe: Während sich die Invektive dort allgemein gegen die dualistische Anthropologie (und Metaphysik) richtete, ist in 295, 33–296, 6 die spezifisch christliche Anthropologie die Zielscheibe. Von der „Göttlichkeit der menschlichen Natur“ ist im 19. Jahrhundert nicht nur im Kontext der Christologie und der klassizistischen Humanitätsreligion im Gefolge Winckelmanns die Rede, sondern explizit mit dieser Begrifflichkeit auch bei Thomas Carlyle. So spricht er 1822 in seinem ersten Aufsatz über Goethes *Faust* davon, Goethe habe eine „freie Ansicht von der Göttlichkeit der menschlichen Natur“ gehabt (Flügel 1887, 206, vgl. 217). In seinen nachgelassenen *Spiritual Optics* (1852) reflektierte Carlyle „[d]ie ‚Göttlichkeit‘ der menschlichen Natur, die da nicht von Judäa, noch vom Olymp, noch von Asgard oder dem Berge Meru stammt, sondern im Herzen jedes Menschen ruht“ (Flügel 1887, 102, vgl. Froude 1887–1888). N. hatte in Carlyle demnach einen Konkurrenten bei einer nicht-transzendenten Begründung menschlicher Göttlichkeit, was seine schroffen Abgrenzungsversuche z. B. in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 12, KSA 6, 119 erklärt, namentlich Sätze wie „Im Grunde ist Carlyle ein englischer Atheist, der seine Ehre darin sucht, es nicht zu sein.“ (KSA 6, 119, 28 f.)

296, 12–19 *Der deutsche Kaiser mit dem Papst paktierend, als ob nicht der Papst der Repräsentant der Todfeindschaft gegen das Leben wäre!... Das, was heute gebaut wird, steht in drei Jahren nicht mehr. – Wenn ich mich darnach messe, was ich kann, nicht davon zu reden, was hinter mir drein kommt, ein Umsturz, ein Aufbau ohne Gleichen, so habe ich mehr als irgend ein Sterblicher den Anspruch auf das Wort Grösse.]* Im Manuskript wurde diese Passage, die sich

in Köselitz' Abschrift findet, von fremder Hand gestrichen; in der Erstausgabe von 1908 erscheint der Passus im Kommentar, Podach 1961, 245 f. bringt den Passus in spitzen Klammern.

Kaiser Wilhelm II. besuchte im Herbst 1888 Papst Leo XIII. in Rom – eine Reise nicht ohne diplomatische Tücken, da sich der Papst als Gefangener im Vatikan betrachtete, während der König von Italien sich als Herr eines geeinten Italiens verstand. Wilhelm II. stattete – als erster Herrscher seit vielen Jahren – dem Papst im Vatikan einen Besuch ab, anschließend aber auch König Umberto I. Die Sympathie, ja Nähe zwischen Kaiser und Papst ist schon von zeitgenössischen Kommentatoren bemerkt worden. Vgl. auch NK KSA 6, 211, 6–8.

In 296, 14–19 klingt die apokalyptische Prophezeiung an, welche die „falschen Zeugen“ Jesus unterschieben: „Er hat gesagt: Ich kann den Tempel Gottes abbrechen, und in dreien Tagen denselben bauen.“ (Matthäus 26, 61; vgl. Johannes 2, 19–21).

296, 34 *Vorsicht vor allen pittoresken Menschen!]* Vgl. NK KSA, 6, 179, 27–29.

297, 9–11 *Ich kenne keine andre Art, mit grossen Aufgaben zu verkehren als das Spiel: dies ist, als Anzeichen der Grösse, eine wesentliche Voraussetzung.]* Auf Heraklits Gott als spielendes Kind und das große Welt-Spiel spielt beispielsweise AC 36 an, vgl. KSA 6, 208, 18–21 (siehe auch PHG 7, KSA 1, 830, 26–31); N. nimmt diese Art des Spieles – auch auf dem nicht genannten Hintergrund der Spiel-Reflexionen bei Schiller – für sein eigenes Tun in Anspruch, unterstreicht so seine eigene, aller metaphysischen Rückversicherungen bare „Göttlichkeit“ (vgl. NK 295, 33–296, 6, ferner NLex 331 f. bzw. NLex² 357 f.).

297, 14–16 *Auch an der Einsamkeit leiden ist ein Einwand, – ich habe immer nur an der „Vielsamkeit“ gelitten...]* Vgl. MA II VM 348, KSA 2, 520: „Aus dem Lande der Menschenfresser. – In der Einsamkeit frisst sich der Einsame selbst auf, in der Vielsamkeit fressen ihn die Vielen. Nun wähle.“ Der Ausdruck „Vielsamkeit“ taucht bereits in NL 1875, KSA 8, 11[15], 198, 20 auf. Als Gegensatz zu Einsamkeit ist Vielsamkeit schon 1812 bei Adam Müller belegt (Grimm 1854–1971, 26, 249).

297, 16–18 *In einer absurd frühen Zeit, mit sieben Jahren, wusste ich bereits, dass mich nie ein menschliches Wort erreichen würde]* Vgl. NL 1878, KSA 8, 28[8], 505: „Sieben Jahre – Verlust der Kindheit empfunden.“

297, 24 f. *Meine Formel für die Grösse am Menschen ist amor fati]* Vgl. NK 269, 23 f. In N.s Werken kommt die berühmte Wendung – lateinisch für „Liebe des Schicksals“ oder „Liebe zum Schicksal“ – zuerst in FW 276, KSA 3, 521, 22 vor, sodann hier, in EH WA 4, KSA 6, 363, 32, in NW Epilog 1, KSA 6, 436, 18

sowie an manchen Stellen im Nachlass von 1881 an. In der Sache ist „amor fati“ etwa auch präsent in DD Ruhm und Ewigkeit, KSA 6, 401, 11 f.

Vaihinger 1930, 98–102 kann für diese „Formel“ keine klassische oder humanistische Quelle ausfindig machen, betont aber deren Nähe zur Stoa. Bei Properz: *Elegiae* I, 19, 12 heißt es: „traicit et fati litora magnus amor“ („grosse Liebe überwindet auch die Gestade des Schicksals“). N. macht das Schicksal, das ungeschönte So-Sein der Dinge selbst zum Objekt der Liebe: Die „Formel“ drückt jene Bejahung aus, mit der N. seine Zarathustra-Figur charakterisiert, ohne dass die „Formel“ selbst in Za doch aufzutauchen bräuchte: „ich koche mir noch jeden Zufall in meinem Topfe. Und erst, wenn er da gar gekocht ist, heisse ich ihn willkommen, als meine Speise.“ (Za III Von der verkleinernden Tugend 3, KSA 4, 215, 28–30) Der im „amor fati“ liegende Fatalismus hat sich vom Glauben an natürlich bestehende Werte emanzipiert und will (werte)schöpferisch sein: „Zarathustra 2. Höchster Fatalismus doch identisch mit dem Zufalle und dem Schöpferischen. (Keine Werthordnung in den Dingen! sondern erst zu schaffen.)“ (NL 1884, KSA 11, 27[71], 292, 18–20) Entsprechend zuversichtlich klingt die Erläuterung des „amor fati“ in EH Warum ich so klug bin 10, KSA 6, 297, 25–29: „dass man Nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. Das Nothwendige nicht bloss ertragen, noch weniger verhehlen — aller Idealismus ist Verlogenheit vor dem Nothwendigen —, sondern es lieben...“ Die terminologische Nähe des „amor fati“ zu Spinozas „amor intellectualis dei“ (Baruch de Spinoza: *Ethica ordine geometrico demonstrata* V, prop. 32, corollarium) ist nicht zu leugnen, so vehement N. Spinozas Begriff auch zurückweist, vgl. NK KSA 6, 126, 20 f.

Warum ich so gute Bücher schreibe.

1

In der Oktober-Fassung war dieser Abschnitt als 15. Abschnitt nummeriert, vgl. auch die Vorarbeiten in NL 1888, KSA 13, 19[1], 539–542 u. 19[7], 543–545. Im Druckmanuskript gibt es auf der Rückseite von Blatt 17 folgende, von N. durchgestrichene Bearbeitung: „15. 1 / 'Das Eine bin ich, das Andere sind meine Schriften.' Ich ~~berühre~~ Hier werde, bevor ich von ~~meinen~~ ~~den einzelnen~~ ~~Schriften~~ ihnen rede, so nachlässig, als es sich irgendwie schickt, die Frage nach dem Verstanden- oder Nicht-verstanden-werden 'dieser Schriften berühren' +sie. Sie ist durchaus noch nicht an der Zeit '. Später wird man Institutionen nöthig haben, wo man in meinem Geiste lebt und lehrt; früher schon Professuren zur Interpretation meines Zarathustra. Aber' es wäre ein vollkom-

mener Widerspruch zu mir, wenn es ich heute schon bereits Ohren und Hände für mich meine Wahrheiten gäbe erwartete; daß man 'heute' nicht hört, daß man 'heute' nicht nimmt, ist 'für' nicht nur begreiflich, es ist scheint mir das-Rechte Rechte. Nochmals gesagt, Nichts ist weniger an meinem Leben sichtbar als böser Wille; auch von litterarischem 'bösen Willen' wüßte ich keinen Fall zu erzählen. 'Wohl aber von reiner Thorheit!...' Es scheint mir eine der seltensten Auszeichnungen, die Jemand sich erweist erweisen kann, wenn er ein Buch von mir in die Hand nimmt ;ieh. Ich sagte einmal dem Dr. Heinrich von Stein, der sich ehrlich darüber beklagte, kein Wort aus meinem Zarathustra zu verstehen, dies das sei in Ordnung: sechs Sätze daraus verstanden, das heißt erlebt haben hebe auf eine höhere Stufe der Seelen Sterblichen hinauf. Wie hätte ich ', mit diesem Gefühle der Distanz, ja' auch nur wünschen können, von diesen den 'Modernen', die ich kenne —, gelesen zu werden! Mein Triumph ist 'gerade' der umgekehrte als der Schopenhauers war, — ich sage n o n legor, n o n legar... Nicht daß ich das Vergnügen verleugnen unterschätzen möchte, das mir mehrmals die Unschuld im Neinsagen zu meinen Schriften gemacht hat. Noch in diesem Sommer, in einer Zeit, wo ich vielleicht mit meiner etwas schwer, zu schwer wiegenden Litteratur den ganzen Rest von Litteratur aus dem Gleichgewicht zu bringen vermöchte, gab mir ein Professor der Berliner Universität wohlwollend zu verstehen, ich sollte mich doch einer andren Form bedienen: so Etwas lese Niemand. — Zuletzt war es nicht Deutschland, sondern die Schweiz, die die zwei extremen Fälle geliefert hat :-ein. Ein Aufsatz des Dr. V. Widmann im 'Bund' über 'Jenseits von Gut und Böse' unter dem Titel 'Nietzsches gefährliches Buch' und ein Gesamt-Bericht über meine Litteratur Bücher überhaupt seitens des Herrn Carl Spitteler ', gleichfalls im 'Bund', sind das ein Maximum in meinem Leben — ich sage nicht wovon... 'Letzterer behandelte zum Beispiel meinen Zarathustra als höhere Stilübung, mit dem Wunsch, 'ich möchte' später einmal auch für Inhalt zu sorgen...' Nicht Nicht daß es im einen oder im andren Falle am an gutem Willen gefehlt hätte; noch weniger an der Intelligenz. Herr Spitteler gilt mir sogar als Einer der Willkommensten und Feinsten unter dem, was denen, die heute Kritik übt üben ': sein Werk über das französische Drama — nicht heraus(ge)geben — ist ersten Rangs'. Ich versuche umso mehr eine Erklärung. — Zuguterletzt kann Niemand aus den Dingen, die Bücher eingerechnet, 'mehr' heraushören, als er bereits weiß. Wofür man vom Erlebnisse her keinen Zugang hat, dafür hat man kein Ohr. Denken wir uns nun einen äußersten Fall, daß ein Buch von lauter Erlebnissen spricht, die gänzlich außerhalb der Möglichkeit einer häufigen oder auch nur einer seltneren Erfahrung liegen, — daß es die erste Sprache für eine erste neue Reihe von Erfahrungen ist. In diesem Falle wird einfach Nichts gehört, mit der

akustischen Täuschung, daß wo n Nichts gehört wird, auch Nichts da ist... Das ist zuletzt meine durchschnittliche 'Lebens-'Erfahrung; und, wenn man will, die Originalität meiner Erfahrung. Wer Etwas von mir verstanden zu haben glaubte, hatte sich Etwas aus mir zurechtgemacht, nach seinem ‚Bilde‘ — nicht selten einen Gegensatz von mir, zum Beispiel einen ‚Idealisten‘; wer Nichts verstanden hatte, leugnete, daß ich überhaupt in Betracht komme. — Das Wort ‚Übermensch‘ 'zur Bezeichnung eines Typus höchster Wohlgerathenheit — ein Wort', das im Munde eines Zarathustra ein sehr deutliches Wort wird, ist fast überall in voller Unschuld im Sinne der Werthe verstanden worden, deren Vernichter, deren Todfeind Zarathustra [+ + +] Andres gelehrtes Hornvieh hat mich seinetwegen des Darwinismus verdächtigt: selbst der Heroen-Cultus Carlyle's ist darin wiedererkannt worden. [+ + +]" (KSA 14, 479 f.).

298, 3–8 *Das Eine bin ich, das Andre sind meine Schriften. — Hier werde, bevor ich von ihnen selber rede, die Frage nach dem Verstanden- oder Nicht-verstanden-werden dieser Schriften berührt. Ich thue es so nachlässig, als es sich irgendwie schickt: denn diese Frage ist durchaus noch nicht an der Zeit. Ich selber bin noch nicht an der Zeit, Einige werden posthum geboren.]* Vgl. NK KSA 6, 61, 10–12 u. NK KSA 6, 167, 5 f. N. verspricht in EH Vorwort 1, KSA 6, 257, 5 f. zu sagen, wer er sei. Dieser Selbstdarstellung des sprechenden Ichs als nicht-krankhaftem *décadence*-Überwinder sind die Kapitel „Warum ich so weise bin“ und „Warum ich so klug bin“ gewidmet, während sich EH Warum ich so gute Bücher schreibe den Produkten dieses Ichs zuwendet. Konsequenterweise schließt EH mit einem Kapitel „Warum ich ein Schicksal bin“ — nämlich einerseits, weil dieses Ich solche weltverändernden Schriften hervorgebracht hat, und andererseits, weil es eben ein exemplarisches Individuum für die Welt der Zukunft darstellt. Daraus lässt sich eine dreiteilige Grobgliederung von EH ableiten: 1. Darstellung des sprechenden Ichs, 2. Darstellung seines Werkes, 3. Synthese beider Aspekte im Blick auf die weltgeschichtliche Schicksalhaftigkeit der Metonymie „N.“. Zum Problem des Verstandenwerdens siehe auch Stegmaier 1992, 169–171.

298, 8–12 *Irgend wann wird man Institutionen nöthig haben, in denen man lebt und lehrt, wie ich leben und lehren verstehe; vielleicht selbst, dass man dann auch eigene Lehrstühle zur Interpretation des Zarathustra errichtet.]* Zur Synthesierung von Leben und Lehre im Kapitel „Warum ich ein Schicksal bin“ siehe NK 298, 3–8. N. hat die Vorstellung einer Institutionalisierung der eigenen Lebens- und Denkform schon früh im Gespräch mit seinen Freunden Overbeck und Rohde angedacht. Angeregt von einem Brief Rohdes vom 11. 12. 1870 (KGB II 2, Nr. 138, S. 280–283) malte N. in seiner Antwort vom 15. 12. 1870 die Grün-

dung einer „neue[n] Form der Akademie“ aus (KSB 3, Nr. 113, S. 167, Z. 67 f.). In einem Brief an Reinhart von Seydlitz vom 24. 09. 1876 heißt diese Institution dann „eine Art Kloster für freiere Geister“ (KSB 5, Nr. 554, S. 189, Z. 23 f.), in NL 1876, KSA 8, 16[45], 294: „Moderne Klöster — Stiftungen für solche Freigeister — etwas Leichtes bei unsern grossen Vermögen.“ N. kam auf ähnliche Überlegungen mit unterschiedlichen Beteiligten im Laufe seines Denkweges immer wieder zurück, vgl. ausführlich Treiber 1992. Da sich ein solches „Kloster für freiere Geister“ offenbar als nicht realisierbar erwies, vertagt N. es 1888 in die Zukunft. Zugleich ist kein gleichberechtigter Dialog „freierer Geister“ mehr vorgesehen, sondern nur noch die Auslegung des einen, singulären freien Geistes Friedrich N. Dass dies mit einer Akademisierung einhergehen wird, sieht N. mit seiner Bemerkung, es werde dereinst Lehrstühle zur Interpretation von *Also sprach Zarathustra* geben, offensichtlich auch schon ab.

298, 13 f. *heute bereits Ohren und Hände für meine Wahrheiten*] Die Wahrheiten, die N. im Angebot hat, sind nicht nur theoretischer Art und wollen nicht bloß gewusst sein. Vielmehr fordern sie offensichtlich zur Tat, weshalb „Hände“ für sie unerlässlich sind. Sie sollen *begriffen* werden — dass sie es von Zeitgenossen nicht werden, sei „begreiflich“ (298, 16).

298, 16–18 *Ich will nicht verwechselt werden, — dazu gehört, dass ich mich selber nicht verwechselte.*] Zum dominanten Motiv der Verwechslungsangst vgl. z. B. NK 257, 16–18.

298, 18 f. *Nochmals gesagt, es ist wenig in meinem Leben nachweisbar von „bösem Willen“*] Vgl. EH Warum ich so weise bin 4, KSA 6, 270, 10–15.

298, 20 f. *Dagegen zu viel von reiner Thorheit...*] Das *Parsifal*-Motiv von der „reinen Thorheit“ wird in N.s Spätwerk bis zur Ermüdung in ironischer Absicht bemüht, vgl. z. B. NK 304, 16 f. und NK KSA 6, 130, 14–17.

298, 21–25 *Es scheint mir eine der seltensten Auszeichnungen, die Jemand sich erweisen kann, wenn er ein Buch von mir in die Hand nimmt, — ich nehme selbst an, er zieht dazu die Schuhe aus, — nicht von Stiefeln zu reden...*] Vgl. N.s Briefentwurf von Anfang September 1888, vermutlich an Carl Spitteler: „Bisher war ich ebenfalls gewohnt, daß, wer in meine Bücher kam, die Schuhe auszog... Die Herren Widmann und Spitteler haben nicht einmal die Stiefeln ausgezogen — und was für Stiefeln!...“ (KSB 8, Nr. 1099, S. 407 f., Z. 28–21) Im Blick auf zwei Gebote aus dem Dekalog: „solche Worte hiess man einst heilig; vor ihnen beugte man Knie und Köpfe und zog die Schuhe aus.“ (Za III Von alten und neuen Tafeln 10, KSA 4, 253, 16 f.) Dem Heiligen, so die religionsgeschichtlich sehr alte Vorstellung (vgl. z. B. Exodus 3, 5), tritt man mit bloßen Füßen gegenüber (vgl. neben NL 1885, KSA 11, 37[13], 588 = KGW IX 4, W I 6, 57, 22–

44 u. 59, 2–8 v. a. JGB 263, KSA 5, 218, 9–13, wonach man „der grossen Menge“ „angezüchtet“ habe, „dass es heilige Erlebnisse giebt, vor denen sie die Schuhe auszuziehn [...] hat“). Da N. in EH seine eigenen Schriften zu kanonisieren strebte, versteht sich fast von selbst, dass ihnen auch das Barfuß-Privileg heiliger Stätten zukommen soll, die erst recht von preußischen oder schweizerischen Stiefeln nicht entweiht werden dürfen.

298, 25–299, 5 *Als sich einmal der Doktor Heinrich von Stein ehrlich darüber beklagte, kein Wort aus meinem Zarathustra zu verstehn, sagte ich ihm, das sei in Ordnung: sechs Sätze daraus verstanden, das heisst: erlebt haben, hebe auf eine höhere Stufe der Sterblichen hinauf als „moderne“ Menschen erreichen könnten.]* Vgl. N.s Brief an Köselitz vom 02. 09. 1884 im unmittelbaren Anschluss an Steins Besuch bei N. in Sils-Maria: „Heinrich von Stein, ein prachtvolles Stück Mensch und Mann, an dem ich Freude gehabt habe, sagte mir ganz ehrlich, er habe von besagtem Z[arathustra] ‚zwölf Sätze und nicht mehr‘ verstanden. — Das tat mir sehr wohl.“ (KSB 6, Nr. 529, S. 525, Z. 37–40) Bernauer 1998, 161, Fn. 283 weist darauf hin, dass man nicht wisse, was Stein damals wirklich zu N.s Za gesagt habe (vgl. aber Steins enthusiastische Briefe zu Za an N. vom 04. 10. 1883, KGB III 2, Nr. 210, S. 401 und vom 17. 05. 1884, KGB III 2, Nr. 232, S. 435–437).

299, 5–7 *Wie könnte ich, mit diesem Gefühle der Distanz, auch nur wünschen, von den „Modernen“, die ich kenne —, gelesen zu werden!]* Den dezidierten Antimodernismus, der sich als Gegenwarts kritik artikuliert, teilte N. früh schon mit seinem Freund und „Waffengenossen“ Franz Overbeck, der die „moderne Theologie“ zur Zielscheibe machte (vgl. z. B. Peter 1992 sowie Sommer 1997 u. 2003a).

299, 7–9 *Mein Triumph ist gerade der umgekehrte, als der Schopenhauer's war, — ich sage „non legor, non legar“.]* „[M]an hat angefangen, mich zu lesen, — und wird nun nicht wieder aufhören. Legor et legar“, heisst es in der Vorrede zur 2. Auflage von Schopenhauers *Über den Willen in der Natur* von 1854 (Schopenhauer 1873–1874, 4/1, XIII). N. hat die Stelle in UB III SE 3, KSA 1, 353, 14–18 schon einschlägig kommentiert: „Es macht uns traurig, ihn [sc. Schopenhauer] auf der Jagd nach irgend welchen Spuren seines Bekanntwerdens zu sehen; und sein endlicher lauter und überlauter Triumph darüber, dass er jetzt wirklich gelesen werde (‚legor et legar‘) hat etwas Schmerzlichen-Ergreifendes.“ *Non legor, non legar*: Lateinisch für „Ich werde nicht gelesen, ich werde nicht gelesen werden.“

299, 11–16 *Noch in diesem Sommer, zu einer Zeit, wo ich vielleicht mit meiner schwerwiegenden, zu schwer wiegenden Litteratur den ganzen Rest von Litteratur*

aus dem Gleichgewicht zu bringen vermöchte, gab mir ein Professor der Berliner Universität wohlwollend zu verstehn, ich sollte mich doch einer andren Form bedienen: so Etwas lese Niemand.] Vgl. zur Formulierung NK KSA 6, 35, 18. Gemeint sein könnte der Theologe Julius Kaftan, den N. aus Basel kannte: NL 1888, KSA 13, 22[28], 597, 5–8 spricht noch von „Gelehrte[n] der Basler Universität“, die ihm dies zu verstehen gegeben hätten. Kaftan war seit 1883 Professor in Berlin, früher in Basel, und verbrachte im August 1888 einen dreiwöchigen Aufenthalt in Sils-Maria, während dessen er mit N. häufig Wanderungen unternahm („[e]ine sehr angenehme Gesellschaft ist mir der Berliner Professor Kaftan“; „einer der sympathischsten Theologen, die ich kenne“ — N. an Franziska N., 22. 08. 1888, KSB 8, Nr. 1093, S. 395, Z. 22–29, vgl. zu Kaftans eigenen Zeugnissen über seine Begegnung mit N. auch Reich 2004, 101 f. und KGW III 7/3, 1, 532 f.). Ende Dezember 1888 wollte N. ihm GD schicken und notierte im entsprechenden Briefentwurf: „Sie gehören, mit Ihrem Besuch in Sils von vorigem Sommer, zu den haarsträubenden Geschichten meines Lebens. Ich übersende Ihnen ein Buch, das in zehn Tagen Ihres Aufenthalts daselbst entstanden ist, nur um Ihnen einen Begriff davon zu geben, daß der Ort, den der tiefste Geist aller Jahrtausende sich ausgewählt hat, keine Theologen verträgt.“ (KSB 8, Nr. 1218, S. 556, Z. 3–8, vgl. die Erläuterungen in KGB III 7/3, 1, S. 533 sowie zu Kaftans Perspektive auf N. dessen einschlägige Publikationen: Kaftan 1897 u. 1906).

299, 18–33 Ein Aufsatz des Dr. V. Widmann im „Bund“, über „Jenseits von Gut und Böse“, unter dem Titel „Nietzsche’s gefährliches Buch“, und ein Gesamt-Bericht über meine Bücher überhaupt seitens des Herrn Karl Spitteler, gleichfalls im Bund, sind ein Maximum in meinem Leben — ich hüte mich zu sagen wovon... Letzterer behandelte zum Beispiel meinen Zarathustra als „höhere Stilübung“, mit dem Wunsche, ich möchte später doch auch für Inhalt sorgen; Dr. Widmann drückte mir seine Achtung vor dem Muth aus, mit dem ich mich um Abschaffung aller anständigen Gefühle bemühe. — Durch eine kleine Tücke von Zufall war hier jeder Satz, mit einer Folgerichtigkeit, die ich bewundert habe, eine auf den Kopf gestellte Wahrheit: man hatte im Grunde Nichts zu thun, als alle „Werthe umzuwerthen“, um, auf eine sogar bemerkenswerthe Weise, über mich den Nagel auf den Kopf zu treffen — statt meinen Kopf mit einem Nagel zu treffen...] Vgl. zu Widmanns Besprechung vom 16./17. September 1886 (Widmann 1994) NK KSA 6, 136, 17–21. Carl Spitteler’s ausführliche Darstellung erschien unter dem Titel „Friedrich Nietzsche aus seinen Werken“ am 1. Januar 1888 in der Berner Tageszeitung *Der Bund*, deren Feuilletonredakteur Widmann war (wieder abgedruckt in KGB III 7/3, 2, S. 961–972). Zu Za meinte Spitteler u. a.: „Offenbar sucht sich Nietzsche beständig selbst, ohne sich zu finden. Und er findet sich nicht, weil man sich niemals im Denken, sondern einzig in Taten und Werken,

schriftstellerischen und ändern, finden kann. Bücher bedeuten aber Werke nur unter der Bedingung, daß sie auch formell vollendet sind. Dies empfand wohl unser Philosoph, und vor seinem gigantischen Schatten erschreckend, schlüpfte er plötzlich in eine poetische Form. Wir begrüßen diese Erkenntnis und möchten nur noch wünschen, daß der Form der Inhalt entspräche und daß das Tiefe und das Schöne nicht mehr getrennt erschienen; der ‚Zarathustra‘ bedeutet einstweilen statt eines Fortschrittes vielmehr einen Seitensprung, und zwar nach einer Seite, in welcher wir nicht Nietzsches Bahn zu sehen glauben, da er schwerlich in der Poesie seine Heimat hat; aber der ‚Zarathustra‘ kann dem Autor als ein heller Spiegel dienen, in dessen Licht er seinen Prosastil prüfe, um denselben den Gedanken zu adäquieren.“ (KGB III 7/3, 2, S. 971) N. wollte die Besprechung zunächst an Interessierte schicken lassen, hat dann aber wegen eines gegen GM gerichteten, von N. als taktlos empfundenen Satzes davon abgesehen (vgl. N. an Widmann, 04. 02. 1888, unvollständig in KSB 8, Nr. 986, S. 245, integral faksimiliert und kommentiert in Rosenthal / Bloch / Hoffmann 2009, 182 f.).

299, 28–33 *Durch eine kleine Tücke von Zufall war hier jeder Satz, mit einer Folgerichtigkeit, die ich bewundert habe, eine auf den Kopf gestellte Wahrheit: man hatte im Grunde Nichts zu thun, als alle „Werthe umzuwerthen“, um, auf eine sogar bemerkenswerthe Weise, über mich den Nagel auf den Kopf zu treffen — statt meinen Kopf mit einem Nagel zu treffen...*] Korrigiert aus: „Nicht, daß es in einem oder im andren Falle an ‚gutem Willen‘ gefehlt hätte; noch weniger, an Intelligenz. Herr Spitteler gilt mir sogar als einer der Willkommsten und Feinsten unter denen, die heute Kritik üben; sein Werk über das französische Drama — noch nicht herausgegeben — ist vielleicht ersten Ranges.“ (KSA 14, 481).

Die Änderung teilte N. in der zweiten Dezemberhälfte 1888 seinem Drucker mit: „Im ersten Abschnitt des dritten Hauptcapitels warum ich so gute Bücher schreibe ist in der Mitte etwa ein kleines Stück, das mit den Worten beginnt Nicht, daß es hier an Intelligenz gefehlt hätte, noch weniger an gutem Willen durch das, was folgt zu ersetzen.“ (KSA 14, 481) N. hatte versucht, für Spitteler „ästhetische[.] Abhandlungen einen Verleger“ zu finden (N. an Overbeck, 17. 09. 1887, KSB 8, Nr. 913, S. 158, Z. 55 f.).

300, 11–25 *Wer Etwas von mir verstanden zu haben glaubte, hat sich Etwas aus mir zurecht gemacht, nach seinem Bilde, — nicht selten einen Gegensatz von mir, zum Beispiel einen „Idealisten“; wer Nichts von mir verstanden hatte, leugnete, dass ich überhaupt in Betracht käme. — Das Wort „Übermensch“ zur Bezeichnung eines Typus höchster Wohlgerathenheit, im Gegensatz zu „modernen“ Menschen, zu „guten“ Menschen, zu Christen und andren Nihilisten — ein Wort, das*

im Munde eines Zarathustra, des Vernichters der Moral, ein sehr nachdenkliches Wort wird, ist fast überall mit voller Unschuld im Sinn derjenigen Werthe verstanden worden, deren Gegensatz in der Figur Zarathustra's zur Erscheinung gebracht worden ist, will sagen als „idealistischer“ Typus einer höheren Art Mensch, halb „Heiliger“, halb „Genie“ [...] In diesem Sinne schreibt N. an seine alte Freundin Malwida von Meysenbug, der bekennenden „Idealistin“ und Verfasserin der *Memoiren einer Idealistin* (1876, NPB 382), am 20. 10. 1888: „Ich sende Ihnen seit Jahren meine Schriften zu, damit Sie mir endlich einmal, rechtschaffen und naiv, erklären ‚ich perhorrescire jedes Wort‘. Und Sie hätten ein Recht dazu. Denn Sie sind ‚Idealistin‘ – und ich behandle den Idealismus als eine Instinkt gewordne Unwahrhaftigkeit, als ein Nicht-sehn-wollen der Realität um jeden Preis: jeder Satz meiner Schriften enthält die Verachtung des Idealismus. [...] Sie haben sich – Etwas, das ich nie verzeihe – aus meinem Begriff ‚Übermensch‘ wieder einen ‚höheren Schwindel‘ zurechtgemacht, Etwas aus der Nachbarschaft von Sybillen und Propheten: während jeder ernsthafte Leser meiner Schriften wissen muß, daß ein Typus Mensch, der mir nicht Ekel machen soll, gerade der Gegensatz-Typus zu den Ideal-Götzen von Ehedem ist, einem Typus Cesare Borgia hundert Mal ähnlicher als einem Christus.“ (KSB 8, Nr. 1135, S. 457 f., Z. 7–30) Vgl. auch NK KSA 6, 17, 17–20.

Im Anschluss an 300, 16–25 versteht Müller-Lauter 1971, 128 den Übermensch als ein Wesen, das „die Steigerung der Gegensätzlichkeit aller Strebungen ins Extrem“ vollziehe und dem zugleich „ihr Zusammenfügen unter dem Joch *eines* sich machtvoll durchsetzenden Ideals“ gelinge. Der Übermensch sei jedoch auch fortwährend dazu bereit, das jeweils gewählte Ideal aufzugeben „zugunsten eines anderen, bisher unterjochten, [womit] den Verschiebungen der Machtkonstellationen im Ganzen der einzigen Welt des Werdens entsprochen wird“ (ebd.). Allein in der Vereinigung dieser Momente ist der Übermensch nach Müller-Lauter als derjenige Menschentypus zu begreifen, der dem Nihilismus entgegentreten kann. Steinbuch 1994 baut seine Interpretation von EH insgesamt auf der These auf, N. habe übermenschliche Abundanz in sich gefunden, die Dekadenz überwunden und sich selbst zum Modell eines Übermenschen erklärt.

300, 25 f. *Andres gelehrtes Hornvieh hat mich seinethalben des Darwinismus verdächtigt* Benz 1961, 114–128 nimmt diese Stelle zum Anlass, das idealistische, das darwinistische und das heroistische Missverständnis in der Rezeption von N.s Übermensch zu beleuchten. „Das Bild des Übermenschen erscheint bei Nietzsche als die schlechthinige Antithese zu dem Bild des zeitgenössischen, durch die christliche Kultur geprägten Menschen.“ (Ebd., 133) N.s eigene Darwin-Kritik z. B. in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 14, KSA 6,

120 f. bleibt situationsabhängig und ist zumindest im Spätwerk vom Interesse getragen, nicht mit anderen, mit modischen Zeitströmungen verwechselt zu werden, vgl. ausführlich Sommer 2010b.

300, 25 *Hornvieh*] Vgl. 303, 16 und NK KSA 6, 46, 6–8.

300, 26–28 *selbst der von mir so boshaft abgelehnte „Heroen-Cultus“ jenes grossen Falschmünzers wider Wissen und Willen, Carlyle’s, ist darin wiedererkannt worden*] Zu N.s Carlyle-Rezeption vgl. NK KSA 6, 119, 10–29. „Heroen-Cult“ spielt auf Carlyles 1841 erschienene Vorlesungen *On Heroes and Hero Worship and the Heroic in History* an. N. hatte sich gegen den „Heroen-Cultus und seine Fanatiker“ und dabei namentlich gegen Carlyle schon in M 298, KSA 3, 221 f. verwahrt. Es gibt bei N. keine direkten Belege für eine Lektüre dieses Werks. Bei Taine 1880, 3, 433 konnte N. aber folgende Zitate daraus finden: „Die Werke eines Menschen, selbst wenn man sie unter Guanobergen und schmutzigem Eulenkoth begraben würde, werden und können nicht zu Grunde gehen. Was es an Heroismus, an ewigem Licht in einem Menschen und seinem Leben gab, das ist mit großer Genauigkeit den Ewigkeiten zugefügt, das bleibt für immer als ein neuer göttlicher Theil der Summe der Dinge.“ – „Aus diesem Grunde ist der Kultus der Heroen zu dieser Zeit und zu allen Zeiten die belebende Macht des menschlichen Lebens; die Religion ist darauf gegründet, die Gesellschaft stützt sich darauf.“ Dass die Helden bei Carlyle keineswegs verantwortungslos und frei agieren konnten, sondern von ihm für das gesellschaftliche Ganze instrumentalisiert werden, weist Nordalm 2003 auf. Gerade dies unterscheidet sie von N.s großen Individuen, die ohnehin nicht in erster Linie wie bei Carlyle Männer des Glaubens sind, vgl. NK KSA 6, 119, 20 f. Zum Heroenkult bei Heinrich von Stein im Spannungsfeld von Carlyle, N. und Wagner siehe Bernauer 1998, 451–514.

300, 29–31 *Wem ich ins Ohr flüsterte, er solle sich eher noch nach einem Cesare Borgia als nach einem Parsifal umsehn, der traute seinen Ohren nicht.*] Vgl. den oben in NK 300, 11–25 zitierten Brief N.s an Meysenbug vom 20. 10. 1888, KSB 8, Nr. 1135, S. 457 f.

300, 31–34 *Dass ich gegen Besprechungen meiner Bücher, in Sonderheit durch Zeitungen, ohne jedwede Neugierde bin, wird man mir verzeihn müssen. Meine Freunde, meine Verleger wissen das und sprechen mir nicht von dergleichen.*] Vgl. dagegen NK 301, 4–9.

301, 4–9 *Sollte man es glauben, dass die Nationalzeitung — eine preussische Zeitung, für meine ausländischen Leser bemerkt, ich selbst lese, mit Verlaub, nur das Journal des Débats — allen Ernstes das Buch als ein „Zeichen der Zeit“ zu verstehn wusste, als die echte rechte Junker-Philosophie, zu der es der*

Kreuzzeitung nur an Muth gebreche?...] Gemeint ist die Besprechung von Paul Michaelis in der *National-Zeitung* vom 04. 12. 1886 (KGB III 7/3, 2, S. 865–871, vgl. auch Kr I, 136), zu der N. im Entwurf seines Briefes an Spitteler vom 10. 02. 1888, KSB 8, Nr. 987, S. 246, Z. 14–20 (korrigiert nach KGW IX 3, N VII 3, 39, 26–40, hier nur in der von N. korrigierten Version wiedergegeben) vermerkte, sie sei „die achtbarste Recapitulation meines Gedankenganges, die ich bisher gelesen habe; daß sie mit Abneigung gemacht ist, verarge ich dem Referenten durchaus nicht: — ihre relative Objektivität ist mir um so ehrenwerther (der schließliche Versuch, den er macht mich als Symptom (einer) [...] gegenwärtigen, socialen Strömung zu verstehen, liegt natürlich abseits von meinen Interessen)“. Im dann abgeschickten Brief an Spitteler vom 10. 02. 1888, KSB 8, Nr. 988, S. 247, Z. 45–49 notierte N. hingegen nur noch: „Ich lege zwei Besprechungen dieses Buchs [sc. *Jenseits von Gut und Böse*] bei: die des Dr. Widmann und die der *Nationalzeitung*. Letztere, abgeneigt und unehrerbietig, wie sie ist, stellt trotzdem den Gedankengang des Buchs mit leidlicher Deutlichkeit hin“ (N. ließ Michaelis auch noch andere Werke zuschicken, vgl. N. an Ernst Wilhelm Fritsch, 21. 03. 1888, KSB 8, Nr. 1006, S. 274).

Die Korrespondenz straft N.s Behauptung in 300, 31–34 Lügen, er interessiere sich nicht für die Rezensionen seiner Bücher — offenkundig verschickte er sie sogar zur ersten Orientierung über diese Bücher. Bemerkenswert ist auch, dass der Aspekt, der N. nach dem Briefentwurf an Spitteler gar nicht kümmere, nämlich Michaelis' „Versuch“, *Jenseits von Gut und Böse* als „Symptom einer gegenwärtigen, socialen Strömung zu verstehn“, bei der Erwähnung in 301, 4–9 als einziger überhaupt genannt wird. Zugleich wird großzügig vergessen, dass Michaelis immerhin „die achtbarste Recapitulation meines Gedankengangs“ gelungen sein soll. EH Warum ich so gute Bücher schreibe 1 will ja gerade demonstrieren, dass N.s Schriften von den Zeitgenossen weder verstanden werden noch verstanden werden können; daher kann es auch keine „achtbarste Recapitulation“ geben, sondern nur Missverstehen. Die Stelle, auf die sich N. in 301, 4–9 bezieht, lautet: „Aber um die Summa zu ziehen: man sieht, die aristokratische Strömung unserer Zeit hat nun auch ihren philosophischen Vertreter gefunden. Nietzsche spricht nur aus, was, wenn auch unbewußt, heute die leitenden und treibenden Gedanken eines großen Theils der ‚vornehmen‘ Gesellschaft sind. Er ist der Philosoph der junkerlichen Aristokratie und all derer, die ‚Carriere machen‘ wollen. Vielleicht hindert nur seine unbequeme Offenheit, daß er offen von ihnen allen anerkannt wird. [...] Ihr Grundsatz lautet: Macht geht vor Recht. Darum ist dies Buch ein charakteristisches Merkmal einer ganz bestimmten Richtung in unserem modernen Leben.“ (KGB III 7/3, 2, S. 870 f.)

Die Parenthese in 301, 4f.: „eine preussische Zeitung“ spielt auf den Namen der in 301, 9 genannten, konservativen-christlichen *Kreuzzeitung* aus

Berlin an, die eigentlich *Neue Preußische Zeitung* hieß und ihren Übernamen dem Eisernen Kreuz in ihrer Titelleiste verdankte. Die Benennung der liberal-fortschrittlichen, ebenfalls in Berlin erscheinenden *National-Zeitung* als „preussische Zeitung“ soll herausstreichen, dass N. sich um die politischen Richtungsgegensätze von Liberalen und Konservativen nicht schere; man verstehe ihn nirgendwo. Die *Kreuzzeitung* wird in Michaelis' Rezension übrigens nicht ausdrücklich genannt; ein Verriss von *Jenseits von Gut und Böse* ist auch in der Sonntagsbeilage der *Kreuzzeitung* erschienen (31. Oktober 1886, abgedruckt in KGB III 7/3, 2, S. 863).

2

Nach der Durchsicht von EH Anfang Dezember 1888 schickte N. den Text dieses Abschnitts an Naumann mit dem Hinweis: „Im Capitel ‚warum ich so gute Bücher schreibe‘ an Stelle des ganzen bisherigen Paragraph 2“. Die frühere Fassung lautet: „Die Deutschen haben bisher noch Nichts von mir verstanden, geschweige denn mich. — Hat überhaupt Jemand Etwas von mir verstanden, — mich verstanden? — Einer, sonst Keiner: Richard Wagner, ein Grund mehr zu meinem Zweifel, ob er eigentlich ein Deutscher war... Wer von meinen deutschen ‚Freunden‘ (— der Begriff Freund ist in meinem Leben ein Gänsefuß-Begriff) hätte im Entferntesten die Tiefe des Blicks gestreift, mit der Wagner vor sechszehn Jahren an mir zum Propheten wurde? Er stellte mich damals, in einem Brief, der in der Norddeutschen Zeitung erschien, den Deutschen mit diesen unsterblichen Worten vor: ‚Was wir von Ihnen erwarten, kann nur die Aufgabe eines ganzen Lebens sein, und zwar des Lebens eines Mannes, wie er uns auf das Höchste noth thut und als welchen Sie allen denen sich ankündigen, welche aus dem edelsten Quell des deutschen Geistes, dem tief-sinnigen Ernste in Allem, wohin er sich versenkt, Aufschluß und Weisung darüber verlangen, welcher Art die deutsche Bildung sein müsse, wenn sie der wiedererstandenen Nation zu ihren edelsten Zielen verhelfen soll.‘ Wagner hat einfach recht behalten: heute hat er Recht. Ich bin die einzige force majeure, stark genug, die Deutschen zu erlösen und zuletzt nicht nur die Deutschen... Er vergass vielleicht, daß wenn ich der Cultur die Wege zu zeigen bestimmt bin, ich sie auch einem Richard Wagner zu zeigen hatte? Cultur und Parsifal — das geht nicht...“ (KSA 14, 481f.) Die Stelle findet sich in einem offenen Brief Wagners an N. vom 12. 06. 1872 aus Anlass von Ulrich von Wilamowitz-Möllendorffs Polemik gegen GT (Wagner 1871–1873, 9, 357 f. = Wagner 1907, 9, 301. N. hat die Stelle am Rand markiert).

Zu der endgültigen Fassung von EH Warum ich so gute Bücher schreibe 2 gibt es noch eine im EH-Druckmanuskript erhaltene Vorstufe, die N. offensicht-

lich in Turin behalten hatte (die Rückseite zeigt einen Briefentwurf und das Vorwort zu NW). Sie lautet: „Zuletzt redet hier eine Rassenfrage mit. Die Deutschen sind mir nicht verwandt genug — ich drücke mich vorsichtig aus: es steht ihnen gar nicht frei, mich zu lesen ... ‘Wer mich heute in Deutschland liest, hat sich gründlich vorher, gleich mir selber, entdeutsch’t: man kennt meine Formel ‘gut deutsch sein heißt sich entdeutschen’ oder ist — keine kleine Distinktion unter Deutschen — jüdischer Herkunft. — Die Juden unter bloßen Deutschen immer die höhere Rasse — feiner, geistiger, liebenswürdiger ... L’adorable Heine sagt man in Paris. —’ Mein Stolz ist, daß man mich überall liebt und auszeichnet, außer in Europa’s Flachland Deutschland. In Wien, in St. Petersburg, in Stockholm und Kopenhagen, in London, in Paris, in New York — überall habe ich Leser, ausgesuchte Intelligenzen, bewährte, in hohen Stellungen und Pflichten erzogene Charaktere. Ich habe wirkliche Genies unter meinen Lesern. Und, daß ich es gestehe, ich freue mich noch mehr über meine Nicht-Leser, solche, die weder meinen Namen, noch das Wort Philosophie überhaupt kennen: aber wohin ich komme, hier zum Beispiel in Turin, erheitert sich jedes Gesicht ‘bei meinem Anblick. Meine alte Höckerin ruht nicht eher, als bis sie das Süsseste von ihren Trauben für mich zusammengesucht hat. —’ Man nennt die Polen nicht umsonst die Franzosen unter den Slaven. Eine charmante Russin wird sich nicht einen Augenblick darüber vergeifen, wohin ich gehöre. In der Fremdenliste Nizza’s wurde ich als Polonais verzeichnet. ‘Man findet meinen Kopf fast auf jedem Bilde Matejos. — Seltsam!’ ich habe noch nie einen Satz deutsch gedacht, ‘geschweige gefühlt,’ — das geht vielleicht selbst über meine Kräfte?... Mein alter Lehrer Ritschl behauptete sogar, ich concipirte meine philologischen Abhandlungen ‘noch’ wie ein Pariser romancier: man müsse vorwärts. In Paris selbst ist man erstaunt über toutes mes audaces et finesses ‘— ein Ausdruck von Monsieur Taine — ’; und was den für Deutsche so anstößigen Begriff esprit betrifft, so findet man noch in den höchsten Formen meiner Dithyramben jedem Satz fast von diesem ‘Salze’ beigemischt. — Ich kann nicht anders. Gott helfe mir! Amen. — Wir wissen Alle, ‘Einige sogar aus Erfahrung,’ was ein Langohr ist: ich wage zu behaupten, ‘die kleinsten Ohren zu haben’ daß ich die kleinsten Ohren habe — ‘absurd klein’. Dies interessirt besonders die gar nicht wenig die Weiblein, — ‘es scheint mir,’ sie glauben sich von mir besser verstanden?... — Ich bin der Antiesel par excellence ‘und damit ein welthistorisches Unthier, ich bin’ auf griechisch, der Antichrist... A parte, Etwas zum Singen, aber bloß für die durchlauchtigten Ohren des Fürsten Bismarck: / Noch ist Polen nicht verloren, — / Denn es lebt Nie[t]zky noch...“ (KSA 14, 482f.) Diese Fassung trägt folgenden Hinweis für den Drucker: „Im Capitel ‘warum ich so gute Bücher schreibe’ an Stelle des ganzen bisherigen Paragraph 2“. N. scheint jedoch

danach die angegebenen Veränderungen im Text durch Streichungen und Hinzufügungen vorgenommen und ihn dann neu abgeschrieben zu haben. Das Blatt mit dieser nach Colli / Montinari wohl letzten Fassung ist auf der Rückseite nicht beschrieben. Da N. am 16. 12. 1888 den von ihm erwähnten Brief Taines erhielt (vgl. N. an Köselitz, 16. 12. 1888, KSB 8, Nr. 1192, S. 529), muss N. die neue Fassung von Warum ich so weise bin 2 an oder nach diesem Tag an Naumann geschickt haben. Die in der Fassung letzter Hand fehlende Parenthese „l’adorable Heine sagt man in Paris“ aus der Vorstufe hat N. aus Bourget 1889a, 1, 20 übernommen und schließlich in NW verwertet, vgl. NK KSA 6, 427, 26.

Die beiden Verszeilen „Noch ist Polen nicht verloren, — / Denn es lebt Nie[t]zky noch...“ (zusammen mit einem Hinweis: „cursiv“ für den Drucker) finden sich auch auf einem Papierstreifen in Mp XVI 5, der offensichtlich von dem Blatt abgerissen worden ist, auf dem sich die Fassung letzter Hand dieses Abschnitts befindet. Da man nicht weiß, wer diesen Streifen abgerissen hat, haben sich Colli und Montinari entschlossen, ihn nicht in die Druckfassung von EH aufzunehmen (KSA 14, 483 f.).

Die erste Zeile ist die deutsche Übersetzung der Eingangsworte des *Mazurek Dąbrowskiego* (der heutigen polnischen Nationalhymne), der auf das *Pieśń Legionów Polskich we Włoszech*, das *Lied der Polnischen Legionen in Italien* zurückgeht, das Józef Wybicki 1797 gedichtet hat. N. hat die berühmte Zeile beispielsweise aus den *Polenliedern* des ihm in seiner Jugend bekannten Naumburger Dichters Ernst Ortlepp (1800–1864) kennen können (dort heißt es unter dem Titel: „Finis Poloniae?“: „Noch ist Polen nicht verloren, / Ob auch schwarze Nacht es deckt, / Denn der hat es auserkoren, / Der die Todten auferweckt!“ (Ortlepp 1831, 78; vgl. zu N.s Beziehung zu Ortlepp ausführlich Schmidt 1994, 702–741) Freilich ist die berühmte erste Gedichtzeile, die auf die drei Polnischen Teilungen (1772, 1793 u. 1795) und die Vernichtung des polnischen Staates anspielt, in dieser deutschen Übersetzung keineswegs Ortlepps geistiges Eigentum; sie taucht schon erheblich früher als politisches Schlagwort der polnischen Unabhängigkeitsbewegung auf, verstärkt dann im Zusammenhang mit dem Polnischen Aufstand 1830/31, so dass aus N.s Zitat ein direkter Bezug auf seine Jugendbekanntschaft mit Ortlepp nicht abgeleitet werden kann.

Zu N.s später Kritik an Bismarck siehe NK KSA 6, 104, 4–8.

301, 11–17 *Dies war für Deutsche gesagt: denn überall sonst habe ich Leser — lauter ausgesuchte Intelligenzen, bewährte, in hohen Stellungen und Pflichten erzogene Charaktere; ich habe sogar wirkliche Genies unter meinen Lesern. In Wien, in St. Petersburg, in Stockholm, in Kopenhagen, in Paris und New-York — überall bin ich entdeckt: ich bin es nicht in Europa’s Flachland Deutschland...]*

Korrigiert aus: „Zuletzt redet hier eine Rassenfrage mit. Die Deutschen sind mir nicht verwandt genug, ich drücke mich vorsichtig aus: es steht ihnen nicht frei, mich zu verstehen... Mein Stolz ist, daß man mich überall liebt und auszeichnet, außer in Europa's Flachland Deutschland... In Wien, in St. Petersburg, in Stockholm und Kopenhagen, in London, in Paris, in New York — überall habe ich Leser, ausgesuchte Intelligenzen, bewährte, in hohen Stellungen und Pflichten erzogene Charaktere. Ich habe wirkliche Genies unter meinen Lesern.“ (KSA 14, 483) N. nahm diese Änderung im Kontext der neuen Fassung von EH Warum ich so weise bin 3, KSA 6, 267–269 vor, wo er die Abkunfts- und Rassenproblematik anders angeht. Ähnlich wie in 301, 11–17 argumentiert N. auch in NW Vorwort; zu den Unterschieden vgl. NK KSA 6, 415, 7–11.

301, 14–17 *In Wien, in St. Petersburg, in Stockholm, in Kopenhagen, in Paris und New-York — überall bin ich entdeckt: ich bin es nicht in Europa's Flachland Deutschland...]* Vgl. NW Vorwort, KSA 6, 415, 10 f.; NK KSA 6, 105, 27–30, NK KSA 6, 153, 4–6 u. N.s Brief an Franziska N., 21. 12. 1888, KSB 8, Nr. 1204, S. 543.

In Wien war von N.s Lesern beispielsweise Josef Paneth (1858–1890) tätig (vgl. Krummel 1988); es gab dort auch den ersten, von Siegfried Lipiner (1856–1911) 1875 mitbegründeten N.-Verein, der sich freilich (auch unter dem Eindruck von *Menschliches, Allzumenschliches I*) Ende der siebziger Jahre wieder auflöste (ausführlich Venturelli 1984); sodann hatte sich am 26. 07. 1888 der Wiener Verehrer Heinrich Hengster brieflich bei N. gemeldet (KGB III 6, Nr. 558, S. 246–248). In St. Petersburg lebte die Fürstin Anna Dmitriewna Tenischeff (1851–1931), von der N. „ein wahres Huldigungs-Schreiben von einer der ersten Frauen der St. Petersburger Gesellschaft“ (N. an Naumann, 06. 12. 1888, KSB 8, Nr. 1174, S. 505, Z. 12 f.) erhalten haben will, obwohl dieses Dankschreiben für WA vom 20. 11. / 02. 12. 1888, KGB III 6, Nr. 609, S. 359 eher höflich-zurückhaltend klingt. Als Repräsentant für N.s Entdeckung in Kopenhagen figuriert Georg Brandes (vgl. NK 363, 27–30), während bei Stockholm wohl an den dort immerhin geborenen, aber exilierten August Strindberg zu denken ist, der bei Kopenhagen wohnte, „wohin Nietzsche auch seine Briefe schickte — nur würde ‚zwei Genies in Kopenhagen‘ keineswegs die Wirkung erreichen, die diese Auflistung von Hauptstädten hervorruft“ (Langer 2005, 108). Paris spielt wohl auf Hippolyte Taine an (vgl. NK 301, 32–302, 2); auch mit Jean Bourdeau hat N. Ende 1888 in Übersetzungsfragen korrespondiert. Über New Yorker Filiationen N.s ist nicht mehr bekannt, als dass er am 21. 06. 1888 an den dort lebenden, deutschstämmigen Schriftsteller Karl Knortz (1841–1918) einen nicht eben bescheidenen Brief geschrieben (KSB 8, Nr. 1050, S. 339–341) und ihm davor bereits seine Schriften hat zukommen lassen (an Naumann, 07. 05. 1888, KSB 8, Nr. 1031, S. 310), nachdem Knortz offenbar „das Versprechen eines größeren

englischen Essai über meine Schriften, in einer der ersten amerikanischen Revuen“ abgegeben hatte (N. an Köselitz, 17. 05. 1888, KSB 8, Nr. 1035, S. 317, Z. 62f.).

301, 19–24 *aber wohin ich komme, hier in Turin zum Beispiel, erheitert und vergütigt sich bei meinem Anblick jedes Gesicht. Was mir bisher am meisten geschmeichelt hat, das ist, dass alte Hökerinnen nicht Ruhe haben, bevor sie mir nicht das Süsseste aus ihren Trauben zusammengesucht haben.*] EH Warum ich so gute Bücher schreibe 2 lebt stark von zeitnahen Erfahrungen, die auch in N.s Briefen vom Dezember 1888 dokumentiert sind. An Köselitz schrieb er am 16. 12. 1888, KSB 8, Nr. 1192, S. 529, Z. 83–86: „Etwas Letztes, nicht Letztes: Alle, die jetzt mit mir zu thun haben, bis zur Hökerin herab, die mir herrliche Trauben aussucht, sind lauter vollkommen gerathene Menschen, sehr artig, heiter, ein wenig fett“. Und im Brief an die Mutter vom 21. 12. 1888, KSB 8, Nr. 1204, S. 543, Z. 55–60: „Siehst Du, das ist das Kunststück: ohne Namen, ohne Rang, ohne Reichthum werde ich hier wie ein kleiner Prinz behandelt, von Jedermann bis zu meiner Hökerin herab, die nicht eher Ruhe hat als bis sie das Süßeste aus allen ihren Trauben zusammengesucht hat (das Pfund jetzt 28 Pf.)“.

301, 25 f. *Man nennt nicht umsonst die Polen die Franzosen unter den Slaven.*] Vgl. z. B. Brüggens 1878, 274: „Das Zeitalter Voltaire's hatte begonnen, dessen man nur zu gedenken braucht, um zu ahnen, wie mächtig es auf die Polen wirken musste. Fast alle jungen Geister blickten zu ihm auf als zu dem Reformator des menschlichen Denkens, und von da ab wandte sich das gesammte Streben dem französischen Wissen und Können zu“. Zu N.s Brüggens-Rezeption siehe NK KSA 6, 223, 22–25, zur polnischen Auto(r)genealogie NK 268, 2–4. Die Zusammenstellung „Polen, Franzosen und Juden“ ist 1848 in Preußen aufgekomen und gilt bei Büchmann 1882, 427 bereits als geflügeltes Wort. Weniger politisch kontaminiert ist eine Feststellung in einem zeitgenössischen Reisebericht: „Wahrlich, die Polen sind die Franzosen des Nordens! Liebenswürdige Eleganz, gesellige Gewandtheit, geistreiche Tändelei macht die Männer bewundernswerth, die Frauen entzückend und unwiderstehlich.“ (Heinzelmann 1855, 311) Zur Französisierung der Polen bei N. siehe auch Large 2009b, 48.

301, 30–32 *Mein alter Lehrer Ritschl behauptete sogar, ich concipirte selbst noch meine philologischen Abhandlungen wie ein Pariser romancier — absurd spannend.*] An Erwin Rohde schrieb N. Ende Januar / 15. 02. 1870, KSB 3, Nr. 58, S. 95, Z. 87–93: „Ich werde noch zur wandelnden Hoffnung: auch Richard Wagner hat mir in der rührendsten Weise zu erkennen gegeben, welche Bestimmung er mir vorgezeichnet sieht. Dies ist alles sehr beängstigend. Du weisst wohl, wie sich Ritschl über mich geäußert hat. Doch will ich mich nicht

anfechten lassen: litterarischen Ehrgeiz habe ich eigentlich gar nicht“. KGB II 7/1, S. 91 verweist dazu auf eine Stelle in Elisabeth Förster-N.s *Das Leben Friedrich N.s* (Bd. 2/1) zur Wirkung von N.s Basler Antrittsvorlesung über *Homer und die klassische Philologie*: „Nietzsche sei ebenso Künstler als Gelehrter‘ hätte Jacob Burckhardt gemeint. Geheimrath Ritschl erzählte es mir [sc. Elisabeth Förster-N.] selbst und fügte lachend hinzu: ‚Das habe ich schon immer gesagt, er [sc. N.] kann seine wissenschaftlichen Untersuchungen so spannend machen, wie ein französischer Romancier seine Romane.“ (Förster-N. 1897, 7 f.) Allerdings ist nicht auszuschließen, dass Förster-N. hier nur die damals ja noch nicht veröffentlichte Stelle 301, 30–32 (EH erschien erst 1908) verwertete und als eigene Erinnerung an ein Gespräch mit Ritschl ausgab.

301, 32–302, 2 *In Paris selbst ist man erstaunt über „toutes mes audaces et finesses“ – der Ausdruck ist von Monsieur Taine*] Taine schrieb an N. am 14. 12. 1888, KGB III 6, S. 386, für die Zusendung von GD dankend und zugleich N.s Ansinnen, den Text doch ins Französische zu übersetzen, höflich abweisend: „Mais vous avez raison de penser qu’un style allemand si littéraire et si pittoresque demande des lecteurs très versés dans la connaissance de l’allemand; je ne sais pas assez bien la langue pour sentir du premier coup toutes vos audaces et vos finesses; je n’ai guère lu en allemand que des philosophes ou des historiens.“ („Aber Sie denken mit Recht, dass ein so literarischer und malerischer deutscher Stil nach in der deutschen Sprache sehr versierten Lesern verlangt; ich bin des Deutschen nicht genügend mächtig, um Ihre Kühnheiten und Feinheiten auf den ersten Blick zu verstehen; ich habe bisher auf deutsch bloß Philosophen oder Historiker gelesen.“)

302, 5 *Ich kann nicht anders. Gott helfe mir! Amen.*] Anspielung auf die angebliche Antwort Martin Luthers am Wormser Reichstag (18. April 1521) auf die Frage, ob er zum Widerruf bereit sei: „Hier stehe ich. Ich kann nicht anders. Gott helfe mir! Amen.“ Bereits in Büchmann 1882, 372 werden die gelehrten Zweifel an der Authentizität des Ausspruchs dem allgemeinen Publikum unterbreitet. N. zitiert und variiert das geflügelte Wort z. B. auch in FW 146, KSA 3, 492, 17; Za IV Unter Töchtern der Wüste 2, KSA 4, 385, 10 f.; GM III 22, KSA 5, 393, 22 f. u. DD Unter Töchtern der Wüste 3, KSA 6, 387, 4–7.

302, 5–11 *Wir wissen Alle, Einige wissen es sogar aus Erfahrung, was ein Langohr ist. Wohlan, ich wage zu behaupten, dass ich die kleinsten Ohren habe. Dies interessirt gar nicht wenig die Weiblein –, es scheint mir, sie fühlen sich besser von mir verstanden?... Ich bin der Antiesel par excellence und damit ein welt-historisches Unthier*] Vgl. NK KSA 6, 123, 30–124, 3. In N.s Brief an Reinhart von Seydlitz, 17. 08. 1886 heißt es: „Hast Du bemerkt, daß ich die ‚kleinsten aller möglichen‘ Ohren habe? Vielleicht auch die schläuesten...“ (KSB 7, Nr. 737,

S. 234, Z. 6 f.) Zu N.s Präferenz für die akustische Metaphorisierung des Verstehens vgl. z. B. NK KSA 6, 58, 1 f. und NWB 1, 69.

302, 11 f. *ich bin, auf griechisch, und nicht nur auf griechisch, der Antichrist*] Vgl. NK KSA 6, 165, 1 f., ferner Moraes Barros 2005.

3

Im ersten Druckmanuskript von Mitte November 1888 lautete dieser Abschnitt noch wie folgt: „Ich kenne einigermaßen meine Vorrechte als Schriftsteller; und in einzelnen Fällen ist es mir auch bezeugt, bis zu welchem Grade das Studium meiner Schriften ‚den Geschmack verdirbt‘. Man hält einfach Bücher nicht mehr aus; am wenigstens [sic] philosophische. — Ich komme aus einer andren Tiefe, ich komme insgleichen auch aus einer andren Höhe; man weiß ohne mich nicht, was hoch und tief ist. ~~Zuletzt~~ Zum Glück fehlt mir ‚auch‘ alles Biedermännische, ich suche meine Ehre darin, in aller jeder Kunst der Verführung Meister zu sein, — ~~ich denke am wenigsten daran~~, mein letzter Ehrgeiz wäre, Schwaben und andere Kühe zu mir zu überreden. Das, was ‚aber‘ vor Allem die an meine Schriften gewöhnten Leser ~~verwöhnt~~, das ist meine Tapferkeit: es geht überall gefährlich zu, ‚man ist nicht umsonst mit der schönen Ariadne befreundet,‘ für das Labyrinth besteht eine eigne Neugierde, — die Bekanntschaft des Herrn Minotaurus wird durchaus nicht abgelehnt... Plato, um nicht vom Philosophen der ‚Hinterthüren‘, von Kant zu reden, ist gegen mich ein Duckmäuser. — Meine Schriften machen Mühe, — ‚— das ist hoffentlich kein Einwand gegen sie? —‘ Man muß, um die abgekürzte Sprache zu verstehn, die je ein Philosoph gesprochen hat, — noch dazu die formelärmste, die lebendste, die am meisten künstlerische — sich der umgekehrten Prozedur bedienen als sonst philosophische Litteratur nöthig macht. Diese muß man *condensiren*, man verdirbt sich sonst den Magen, — mich muß man verdünnen, flüssig machen, anwässern: man verdirbt sich sonst ebenfalls den Magen. — Das Schweigen ist bei mir ebenso Instinkt als bei den Herrn Philosophen das Schwätzen. Ich bin kurz: meine Leser selber müssen ‚lang werden,‘ umfänglich werden, um Alles herauf und zusammen zu holen, was von mir gedacht, und von mir hintergedacht worden ist. — Es giebt andererseits Voraussetzungen, um hier zu ‚verstehn‘, denen ‚nur‘ die Seltensten gewachsen sind: man muß ein Problem an die rechte Stelle zu setzen wissen, will sagen in den Zusammenhang mit den zugehörigen Problemen — und dazu muß man die Winkel, die schwierigeren Gegenden ganzer Wissenschaften und vor allem der Philosophie selbst topographisch gegenwärtig haben. — Zuletzt rede ich nur von Erlebtem, nicht bloß von ‚Gedachtem‘; der Gegensatz

von Denken und Leben fehlt bei mir. Meine ‚Theorie‘ wächst aus meiner ‚Praxis‘ — oh aus einer durchaus nicht harmlosen und unbedenklichen Praxis!... Hören wir, was uns Zarathustra darüber zu verstehn giebt, derselbe, der den Satz aufrecht hält ‚gute Menschen reden nie die Wahrheit!‘ — : / — das verwegene Wagen, das lange Mißtrauen, das grausame / Nein, das Schneiden ins Lebendige — wie selten kommt das zusammen! / aber aus solchem Samen wird Wahrheit gezeugt. / Alles, was den Guten böse heißt, muß zusammenkommen, daß eine Wahrheit geboren werde...“ (KSA 14, 484 f.; die Zitate am Schluss variieren Za III Von alten und neuen Tafeln 7, KSA 4, 251, 15 f. u. 21–27, vgl. auch NK KSA 6, 401, 19). Die letzte Version von EH Warum ich so gute Bücher schreibe 3 verfasste N. für die Revision Anfang Dezember 1888.

302, 15–18 *in einzelnen Fällen ist es mir auch bezeugt, wie sehr die Gewöhnung an meine Schriften den Geschmack „verdirbt“. Man hält einfach andre Bücher nicht mehr aus, am wenigsten philosophische.*] Vgl. N.s Briefentwurf an Overbeck, nach dem 20. 07. 1888: „Aber seit der Zeit, wo ich meinen Z[arathustra] auf dem Gewissen habe, bin ich wie ein Thier, das auf eine unbeschreibliche Weise fortwährend verwundet wird. Diese Wunde besteht darin, keine Antwort, keinen Hauch von Antwort gehört zu haben... Dies Buch steht so abseits, ich möchte sagen jenseits aller Bücher, daß es eine vollkommene Qual ist, es geschaffen zu haben [...]. Die Moral ist: man kann daran zu Grunde gehen etwas Unsterbliches gemacht zu haben: man büßt es hinterdrein in jedem Augenblick ab. Es verdirbt den Charakter, es verdirbt den Geschmack, es verdirbt die Gesundheit. Sechs Sätze jenes Buches zu verstehen und erlebt zu haben — das scheint mir Jeden bereits in eine höhere, fremdere Ordnung des Sterblichen zu heben.“ (KSB 8, Nr. 1067, S. 363, Z. 6–23) Betonte N. in diesem Briefentwurf die produktionsästhetische Seite des Schreibens und seine im gegebenen Fall geschmacksverderbende Wirkung, stellt er sich in 302, 15–18 auf die rezeptionsästhetische Seite. Aus der Wirkung, die seine Schriften für ihn selber haben, leitet N. zwanglos ab, wie sie auf andere wirken müssten.

302, 22 *erlebt dabei wahre Ekstasen des Lernens*] Das hat N. Köselitz’ Brief an ihn vom 25. 10. 1888, KGB III 6, Nr. 594, S. 337 entnommen: „Welche ‚Aufklärungen‘, welche Ekstasen des Lernens verdanke ich Ihrem weltregierenden Geiste!“ Vgl. NK 366, 8.

302, 23f. *denn ich komme aus Höhen, die kein Vogel je erflog, ich kenne Abgründe, in die noch kein Fuss sich verirrt hat*] Siehe den Briefentwurf an Unbekannt vom 27. 11. 1888, KSB 8, Nr. 1162, S. 495.

302, 24–26 *Man hat mir gesagt, es sei nicht möglich, ein Buch von mir aus der Hand zu legen, — ich störte selbst die Nachtruhe...*] Breiter führte N. dies in NL

1888, KSA 13, 19[1]4, 540, 21–541, 2 aus: „Ich gestatte mir noch eine Erheiterung. Ich erzä(hle,) was ein kleines Buch mir erzählt hat, als es von seiner ersten Reise nach Deutschland zu mir zurückkam. Dasselbe heißt: Jenseits von Gut und Böse, – es war unter uns gesagt, das Vorspiel zu eben dem Werke, das man hier in den Händen hat. Das kleine Buch sagte zu mir: ‚ich weiß ganz gut, was mein Fehler ist, ich bin zu neu, zu reich, zu leidenschaftlich, – ich störe die Nachtruhe. Es giebt Worte in mir, die einem Gott noch das Herz zerreißen, ich bin ein Rendez-vous von Erfahrungen, die man nur 6000 Fuß über jedem menschlichen Dunstkreis macht. – Grund genug, daß die Deutschen mich verstanden...‘ Aber, antwortete ich, mein armes Buch, wie konntest du auch deine Perlen – vor die Deutschen werfen? Es war eine Dummheit!“ (Vgl. dazu auch die von Förster-N. 1904, 475 mitgeteilte, ähnliche Notiz N.s zu Za, die freilich sonst nicht zu belegen und möglicherweise eine Bearbeitung Förster-N.s ist.) Das Motiv der durch N.s Werke gestörten Nachtruhe ist schon älter. So berichtete ein nur fragmentarisch überlieferter Brief an die Mutter vom 19. 09. 1886, KSB 7, Nr. 750, S. 249 f., Z. 8–11: „Man erzählte mir von einem jungen Mathematiker in Pontresina, der vor Aufregung und Entzücken über mein letztes Buch ganz die Nachtruhe verloren habe“ (in den Erläuterungen KGB III 7/2, S. 245 ist die Identität dieses Mathematikers nicht ermittelt; es könnte sich um den allerdings damals noch sehr jungen N.-Enthusiasten und Mathematiker Felix Hausdorff gehandelt haben, vgl. Hausdorff 2004, 6, Fn. 15).

302, 26–30 *Es giebt durchaus keine stolzere und zugleich raffinirtere Art von Büchern: – sie erreichen hier und da das Höchste, was auf Erden erreicht werden kann, den Cynismus; man muss sie sich ebenso mit den zartesten Fingern wie mit den tapfersten Fäusten erobern.*] „Cynismus“ bezeichnet im Sprachgebrauch des späten 19. Jahrhunderts einerseits die sokratische Schule der Kyniker, die die völlige Bedürfnislosigkeit ebenso wie „hündische“ Schamlosigkeit als philosophische Haltung kultivierten (der Name leitet sich wohl von griechisch κύων, Hund ab), andererseits aber allgemein Gemeinheit, Unflätigkeit, Bosheit. Schon beim frühen N. ist „Cynismus“ häufig mit „Ironie“ und „Spott“ assoziiert; in AC 34, KSA 6, 206, 29 f. stellt die Wendung „welthistorischer Cynismus“ die Steigerung und Überbietung der andernorts auftauchenden „welthistorische[n] Ironie“ dar (EH WA 4, KSA 6, 363, 33); EH WA 4, KSA 6, 363, 12–15 beklagt Cynismus schlicht als Bosheit und Unrecht. In JGB 26, KSA 5, 44, 21–32 wird vom „Philosophen“ gesagt, er begegne, wenn er Glück habe, „eigentlichen Abkürzern und Erleichterern seiner Aufgabe, – ich meine sogenannten Cynikern, also Solchen, welche das Thier, die Gemeinheit, die ‚Regel‘ an sich einfach anerkennen und dabei noch jenen Grad von Geistigkeit und Kitzel haben, um über sich und ihres Gleichen vor Zeugen reden zu müs-

sen: — mitunter wälzen sie sich sogar in Büchern wie auf ihrem eignen Miste. Cynismus ist die einzige Form, in welcher gemeine Seelen an Das streifen, was Redlichkeit ist; und der höhere Mensch hat bei jedem gröberen und feineren Cynismus die Ohren aufzumachen und sich jedes Mal Glück zu wünschen, wenn gerade vor ihm der Possenreisser ohne Scham oder der wissenschaftliche Satyr laut werden.“ Hier sind also cynische Bücher keineswegs nachahmungswürdige Vorlagen für Denken und Schreiben des „Philosophen“, aber doch wesentliche Katalysatoren, weil sie offenbar kurz und grob Dinge beim Namen nennen, die „der höhere Mensch“ zumindest zur Kenntnis nehmen darf.

Die Selbstidentifikation mit Cynismus ist bei N. — gegen Sloterdijk 1983, 10 („Nietzsches entscheidende Selbstbezeichnung, oft übersehen, ist die eines ‚Cynikers‘“) — keineswegs besonders prominent, aber doch im Blick auf EH auffällig. Im Brief an Brandes vom 20. 11. 1888, KSB 8, Nr. 1151, S. 482, Z. 9–13 schrieb N.: „Ich habe jetzt mit einem Cynismus, der welthistorisch werden wird, mich selbst erzählt: das Buch heißt ‚Ecce homo‘ und ist ein Attentat ohne die geringste Rücksicht auf den Gekreuzigten: es endet in Donnern und Wetterschlägen gegen Alles, was christlich oder christlich-infekt ist“. N. nimmt hier für EH jene literarische Strategie des Schamlos-Sprechens, Unverhohlen-Sprechens und des Verkürzt-Sprechens in Anspruch, die JGB 26 noch den minderen, aber sich doch immerhin der Redlichkeit annähernden Geistern zugeschrieben hat. N. bezeichnet sich nicht selbst als Cyniker, sondern charakterisiert die spezifische Schreibart von EH als cynisch, d. h. als abkürzend, als anekdotisch und zugleich als satirisch (ein Kyniker gilt N. als Erfinder der *satura*, vgl. NK KSA 6, 155, 21–24). Zugleich ist mit dem Etikett „Cynismus“ eine radikale Reduktion des Menschen auf seine Animalität angezeigt, wie sie gegen alle christlichen und dualistischen Anthropologien beispielsweise in AC 14, KSA 6, 180 f. behauptet wird. Zum Cynismus-Motiv im Umkreis von EH siehe Niehues-Pröbsting 2005, ferner Niehues-Pröbsting 1980; zur kynischen Abkürzungsstrategie auch Stingelin 1993.

302, 32 *Dyspepsie*] „*Dyspepsie* (griech., ‚schlechte oder gestörte Verdauung‘), das gewöhnlichste Symptom fast aller Magenkrankheiten, welches sich darin äußert, daß die genossenen Speisen nur langsam und schwierig (*Bradypepsie*) oder selbst gar nicht (*Apepsie*) verdaut werden, wobei allerhand lästige Gefühle, wie Druck und Schmerzhaftigkeit der Magengegend, Übelkeit, Appetitlosigkeit, Neigung zu Erbrechen, Aufstoßen etc., hervortreten.“ (Meyer 1885–1892, 5, 267) Nach GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 14 litt Carlyle darunter und wäre damit für die N.-Lektüre disqualifiziert, vgl. NK KSA 6, 119, 12 f., ferner 271, 25.

303, 11–14 *Die vollkommen lasterhaften „Geister“, die „schönen Seelen“, die in Grund und Boden Verlognen, wissen schlechterdings nicht, was sie mit diesen Büchern anfangen sollen*] Vgl. NK KSA 6, 157, 2–4.

303, 16 *Hornvieh*] Vgl. 300, 25 und NK KSA 6, 46, 6–8.

303, 19–22 *Insgleichen ist jeder „Femininismus“ im Menschen, auch im Manne, ein Thorschluss für mich: man wird niemals in dies Labyrinth verwegener Erkenntnisse eintreten.*] In M Vorrede 4, KSA 3, 16, 21–24 von 1886 nehmen die sprechenden „Artisten“ für sich in Anspruch, „dem ganzen europäischen Femininismus“, der ausdrücklich mit „Idealismus“ identifiziert wird, feindlich gegenüberzustehen. Im Ausdruck „Femininismus“, für den sich im Umfeld von N. auch keine zeitgenössische französische oder englische Quelle ausmachen lässt (es steht bei N. ausdrücklich nicht „Feminismus“, auch wenn zahlreiche Übersetzungen und deutsche Ausgaben stillschweigend dazu emendieren!), kommt die Verachtung von nach Emanzipation und Männerrollen strebenden (insbesondere schriftstellernden) Frauen ebenso zum Ausdruck (dazu ausführlich EH Warum ich so gute Bücher schreibe 5, KSA 6, 305–307) wie die Kritik an der Verweichlichung, Verweiblichung, Effeminierung der Moderne (entsprechend verweist Naumann 1899–1901, 4, 299 unter dem Lemma „Femininismus“ einfach auf „Effemination“): In FW 357, KSA 3, 600, 24 f. steht „Femininismus“ in einer Linie mit „Lügnerei“, „Schwachheit“, „Feigheit“, in GM III 19, KSA 5, 386, 2 f. mit „moralische[r] Versüsslichung und Falschheit“, in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 50, KSA 6, 152, 18–20 als „Femininismus im Geschmack“ mit „Gefühls-Romantik“, „Altruismus und Hyper-Sentimentalität“ sowie mit „Socialismus“ und kommt in WA Nachschrift, KSA 6, 43, 26 wie selbstverständlich auch im Plural vor.

NL 1885, KSA 11, 34[10], 426 (korrigiert nach KGW IX 1, N VII 1, 189, 18–22) legt eine französische Quelle nahe: „Affectation der ‚Wissenschaftlichkeit‘ zb. ‚Femininisme‘, aber auch: deutscher Z(eit)schr(ift)en-, ‚Revue-Styl‘.“ Bei Desprez 1884, 166 konnte N. immerhin den seinerzeit noch raren Ausdruck „féminisme“ finden, polemisch gemünzt auf Sainte-Beuve: „J’imagine que l’on examine le cas de Sainte-Beuve. Comment concilier son féminisme à outrance, très bestial, avec les délicatesses de son esprit?“ („Ich stelle mir vor, dass man den Fall Sainte-Beuve untersucht. Wie vereint man seinen bis zum Äußersten reichenden, tierischen Feminismus mit den Feinheiten seines Geistes?“) In NL 1885, KSA 11, 34[93], 451 (korrigiert nach KGW IX 1, N VII 1, 134, 34–42) notiert sich N. auch das Wort „feminisme“: Friedrich II. von Preußen habe sich über den „feminisme“ in der Regierung der Nachbarstaaten lustig gemacht. In deutscher Sprache lässt sich um 1900 ein gelegentlicher medizinischer Gebrauch von „Femininismus“ im Sinne einer Ausprägung weiblicher Körper- und Charaktermerkmale bei Männern belegen, während um 1890 der Ausdruck noch als Neologismus gilt. So ist in einer Miszelle von Daniel Sanders in der *Zeitschrift für deutsche Sprache* zu einem Aufsatz von Georg Brandes (!) zu lesen: „Wenn es dann auf S. 44 heisst: ‚Einen weitgehenden Abscheu von [sic] Weich-

lichkeit u. Feminismus', so darf man in dem letzten Worte wohl einen Druckfehler statt Femininismus annehmen, obgleich auch dies Fremdwort wohl nur eine von Brandes gewagte Neubildung wäre, und zwar eine sehr überflüssige, da wir in gutem, allgemein verständlichen Deutsch sagen können: „Abscheu vor weichlichem und weiblichem Wesen“ (Sanders 1891, 451). Gemeint ist Brandes' berühmter Aufsatz *Aristokratischer Radicalismus. Eine Abhandlung über Friedrich Nietzsche* (1890); Brandes scheint wirklich „Feminismus“ statt „Femininismus“ gemeint zu haben, jedenfalls steht es so noch in späteren Fassungen des Aufsatzes: „Es fand sich ursprünglich viel Weibliches, viel Passives in seiner [sc. N.s] Natur. Er lebte auch lange nur von Frauen umgeben. Die militärische Schule und die Theilnahme am Krieg haben ihn wahrscheinlich in sich selbst etwas Hartes und Männliches entdecken lassen, und ihm einen weitgehenden Abscheu vor Weichlichkeit und Feminismus beigebracht.“ (Brandes 1895, 164; zur Vorgeschichte dieses Aufsatzes vgl. Brandes' Korrespondenz mit dem *Rundschau*-Herausgeber Julius Rodenberg bei Bohnen 1980, 68–70.) Der Ausdruck „Feminismus“ hat also offensichtlich inspiriert von N. seinen Weg in die deutsche Sprache gefunden, auch wenn N. selbst die Vokabel „Femininismus“ bevorzugte.

303, 25–28 *Wenn ich mir das Bild eines vollkommenen Lesers ausdenke, so wird immer ein Unthier von Muth und Neugierde daraus, ausserdem noch etwas Biegsames, Listiges, Vorsichtiges, ein geborner Abenteurer und Entdecker.*] Dieses Ideal-Leser-Profil erinnert an AC Vorwort, KSA 6, 167, wo die Konvention zwischen Leser und Autor verletzt wird, wonach der Autor dem Leser seine Schrift empfehlen, ja andienen soll. Vielmehr ist es beim späten N. der Autor, der Forderungen an den Leser stellt und damit jeden, der die hohe Messlatte nicht erreicht, als möglichen Opponenten des in einer N.-Schrift Gesagten von vornherein mundtot macht. Stellen wie 303, 25–28 sind auch deswegen bemerkenswert, weil sie das eigentliche Versprechen der Kapitelüberschrift, nämlich mitzuteilen, warum das Ich so gute Bücher schreibt, völlig konterkarieren: Eine Antwort auf diese Warum-Frage wird verweigert unter Hinweis darauf, dass dem faktischen Leser der vom sprechenden Ich produzierten Werke die Qualifikationen fehlen, die ihn erst zum „vollkommenen Leser“ machen würden. Gleichzeitig findet eine Angleichung von Autor-Ich und „vollkommenem Leser“ statt, die sich beide durch dieselben Eigenschaften intellektueller Abenteuerlust, Entdeckerfreude und Mut auszeichnen — explizit beide ein „Unthier“ sind (303, 26 u. EH Warum ich so gute Bücher schreibe 2, KSA 6, 302, 11). Konsequenz ist dann, dass sich das Ich als bisher einziger ernsthafter Leser der eigenen Schriften präsentiert.

303, 31–304, 3 *Euch, den kühnen Suchern, Versuchern, und wer je / sich mit listigen Segeln auf furchtbare Meere einschiffte, — / euch, den Räthsel-Trunke-*

nen, den Zwielficht-Frohen, / deren Seele mit Flöten zu jedem Irrschlunde gelockt wird: / — denn nicht wollt ihr mit feiger Hand einem Faden nachtasten; und wo ihr errathen könnt, da hasst ihr es, zu erschliessen...] Ein Zitat aus Za III Vom Gesicht und Räthsel 1, KSA 4, 197, 17–23 (dort „Irr-Schlunde“ statt „Irrschlunde“; ein Komma zwischen „und wo“; statt drei Punkten ein Gedankenstrich am Schluss). Das Faden-Nachtasten spielt auf Theseus' Methode an, sich im Labyrinth des Minotauros zurechtzufinden.

4

304, 5–8 *Ich sage zugleich noch ein allgemeines Wort über meine Kunst des Stils. Einen Zustand, eine innere Spannung von Pathos durch Zeichen, eingezeichnet das tempo dieser Zeichen, mitzutheilen — das ist der Sinn jedes Stils*] Auch wenn das dramatisch und neu klingt, ist die spezifische Differenz zu herkömmlichen Stil-Definitionen nicht so leicht auszumachen. In der *Poetik, Rhetorik und Stilistik* (NPB 637) seines kurzzeitigen Basler Kollegen Wilhelm Wackernagel (1806–1869) konnte N. beispielsweise lesen: „der Stil ist keine todte Maske, die über den Inhalt gedeckt wird, sondern er ist die lebensvolle Gebärde des Angesichts, zu welcher Fleisch und Bein sich in der Weise gestalten, wie die Seele von innen heraus wirkt“ (Wackernagel 1873, 311). Guter Stil als gelungenes Verhältnis von äußerer Form zu etwas innerlich Vorhandenem bestimmt traditionell das Verständnis von Stil: „Ueberall in dem ganzen weiten Gebiete aller Kunst, auch der bildlichen, auch der Musik, nennen wir es Stil, wo sich in der äusseren Darstellung eine innere Eigenthümlichkeit durch charakteristische Merkmale deutlich ausspricht“ (ebd., 312 f.).

In der von N. gegebenen Stil-Definition fällt auf, dass er gerade diese Voraussetzung nicht aufgibt, sie freilich dahingehend modifiziert, dass Stil nicht mehr einer feststehenden Substanz, einer festgefügtten „inneren Eigenthümlichkeit“ zum adäquaten Ausdruck verhilft, sondern beständig wechselnden Zuständen. Aus dem Wechsel und der Transformation dieser Zustände erklärt sich dann auch die dem sprechenden Ich mögliche Stilpluralität (304, 8–12). Die Pointe von N.s „Kunst des Stils“ besteht nach der hier gegebenen Definition darin, dass zumindest beim literarischen Werk *Ecce homo* das Dargestellte und der Darstellende im schreibenden Ich zusammenfallen — was wiederum gemäß Handbuchwissen zu trennen wäre: „Stil ist die Art und Weise der Darstellung durch die Sprache, wie sie bedingt ist theils durch die geistige Eigenthümlichkeit der Darstellenden, theils durch Inhalt und Zweck des Dargestellten.“ (Wackernagel 1873, 313) Im Kapitel „Stil des Gefühls“ wird bei Wackernagel übrigens auch das „Pathos“ abgehandelt — im Gegensatz zum

„Ethos“ (ἦθος) –, freilich nur als ein Moment unter vielen: „Pathos ist lebhaft bewegte, feurige, fortreissende Leidenschaftlichkeit, dem Ethos fällt mehr das Rührende und das sogenannte Gemüthliche zu“ (ebd., 445). Zur Entwicklung von N.s Stilreflexionen vgl. Gauger 1986, Nehamas 1994 u. Simonis 2004, zum spezifischen Stil von EH Gauger 1984.

304, 8–12 *in Anbetracht, dass die Vielheit innerer Zustände bei mir ausserordentlich ist, giebt es bei mir viele Möglichkeiten des Stils – die vielfachste Kunst des Stils überhaupt, über die je ein Mensch verfügt hat*] Vgl. NK KSA 6, 155, 21–24. In GD Was ich den Alten verdanke 4 wird die Stilpluralität bei Platon als *décadence*-Symptom verworfen, während N. sie in EH Warum ich so gute Bücher schreibe 4 an sich selber gerade über die Maßen lobt.

304, 15 *Kunst der Gebärde*] Die „Gebärde“ ist ein wichtiges Thema bei Wagner und in GT, vgl. NK KSA 1, 33, 31–34, 4. Als „Kunst der Gebärde“ gilt traditionell die Mimik (Zeising 1855, 468), die mit der Wortkunst gerade nicht identifiziert wird. Dass N. hier Satzperiodenbau als „Kunst der Gebärde“ verstanden wissen will, unterstreicht den übergreifenden Gesamtkunst-Anspruch seines Stilbegriffs, der entgrenzt statt (wie z. B. bei Wackernagel) auf das Schreiben und Sprechen eingeengt werden soll. Es geht nicht einfach um eine bestimmte, gute Schreibart, sondern um eine alle Ausdrucksbereiche umfassende Artikulation innerer Zustände. So wird auch in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 11, KSA 6, 118 f. der „grosse Stil“ an Stelle der Schriftstellerei an der Architektur exemplifiziert.

304, 16 f. *eine reine Thorheit, blosser „Idealismus“*] Wagner hatte in seinem *Parsifal* nicht nur den Titelhelden vom reinen Toren zum Erlöser aufsteigen lassen, sondern nach Meinung der Wagnerianer „seinem deutschen Volke [...] den ihm eigenen Sinn [...] für das Ideale wiedererweckt“ (Nohl o. J., 120). Vgl. NK KSA 6, 130, 14–17.

304, 17 *das „Schöne an sich“*] Vgl. NK KSA 6, 123, 8–15.

304, 18 *„Ding an sich“*] Kants Begriff vom „Ding an sich“ ist bei N. wiederholt Gegenstand satirischer Attacken, vgl. z. B. NK KSA 6, 130, 1–3 u. KSA 6, 184, 31.

304, 32–305, 1 *der grosse Stil der Periodik*] Dem „grossen Stil“ ohne erläuternden Zusatz steht N. andernorts durchaus ambivalent gegenüber, vgl. NK KSA 6, 14, 5 u. NK KSA 6, 119, 1–8. Zur Beschreibung seines eigenen Schreibens zieht N. „Kunst des Stils“ (304, 6) vor.

305, 3–5 *mit einem Dithyrambus wie dem letzten des dritten Zarathustra, „die sieben Siegel“ überschrieben, flog ich tausend Meilen über das hinaus, was*

bisher Poesie hiess.] Za III Die sieben Siegel, KSA 4, 287–291. Das Kapitel trägt den Untertitel: „(Oder: das Ja- und Amen-Lied.)“ (KSA 4, 286, 2).

5

305, 10 f. *wie gute alte Philologen ihren Horaz lasen*] Zu N.s Horaz-Adaptionen vgl. NK KSA 6, 154, 21–24, zu einem philologischen Urteil über Horaz NL 1875, KSA 8, 3[31], 23.

305, 14–18 *zum Beispiel jener Glaube, dass „unegoistisch“ und „egoistisch“ Gegensätze sind, während das ego selbst bloss ein „höherer Schwindel“, ein „Ideal“ ist... Es gibt weder egoistische, noch unegoistische Handlungen: beide Begriffe sind psychologischer Widersinn.*] Herkömmliche Moralphilosophie zehrt von diesem Gegensatz, vgl. z. B. Schopenhauers *Preisschrift über die Grundlage der Moral* (§ 16) wo als „Grund-Triebfedern der menschlichen Handlungen“ „Egoismus; der das eigene Wohl will“, „Bosheit; die das fremde Wehe will“ und „Mitleid; welches das fremde Wohl will“ gelten (Schopenhauer 1873–1874, 4, 210). Während N. als „Psychologe“ hier die Unterscheidung von egoistischer und unegoistischer Handlung als unsachgemäß zurückweist (ohne freilich zu sagen, worauf die Zurückweisung dieser Dichotomie beruht), erörtert er in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 33 noch ganz selbstverständlich den „Naturwerth des Egoismus“. Vgl. NK KSA 6, 131, 27.

305, 16 *ein „höherer Schwindel“, ein „Ideal“*] Vgl. EH MA 5, KSA 6, 327, 4.

305, 18 f. *der Satz „der Mensch strebt nach Glück“...*] Das Glück, die εὐδαιμονία, wünschen sich nach Aristoteles' *Nikomachischer Ethik* (I 2; 1095a 18 f.) alle Menschen. N. deutet seine Einwände gegen diesen Satz etwa in NL 1887/88, KSA 13, 11[111], 52 f. u. NL 1888, KSA 13, 22[20], 592 an. Zur Interpretation vgl. z. B. Abel 1998, 106 f., zu den Quellen und weiteren Bezügen NK KSA 6, 61, 1–2.

305, 19 f. *Oder der Satz „das Glück ist der Lohn der Tugend“...*] Die Vorstellung, dass moralisch untadeliges Verhalten entsprechend positive Konsequenzen zeitigen, also etwa von Gott oder der Vorsehung mit Glück (und sei es auch mit jenseitigem Glück) belohnt werden müsse, reicht schon in die Frühzeit der Religionsgeschichte zurück. Philosophen pflegten seit längerem Vorbehalte gegen einen solchen Nexus, um stattdessen beispielsweise Glück mit Tugend zu identifizieren, vgl. z. B. Spinoza: *Ethica ordine geometrico demonstrata* V, prop. 42: „Beatitudo non est virtutis præmium, sed ipsa virtus“ („Glück ist nicht Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst“).

305, 20f. *Oder der Satz „Lust und Unlust sind Gegensätze“...*] Vgl. z. B. Höffding 1887, 61f.: „Die Synthese ist die Grundform alles Bewusstseins. Aber die Thätigkeit, die sich in der Synthese Ausdruck gibt, ist in /62/ jedem einzelnen Fall auf ein bestimmtes Ziel gerichtet. [Marginalie N.s am Rand: „gut!“] Dieses Ziel kann mehr oder weniger bewusst sein; die auf dasselbe gerichtete Thätigkeit wird aber mit einem Gefühl von Lust, die Hemmung dieser Thätigkeit mit einem Gefühl von Unlust verbunden sein. Die Fähigkeit, Lust und Unlust zu fühlen, setzt ebensowohl wie die zusammenfassende Thätigkeit eine Einheit, einen innern Mittelpunkt voraus, zu welchem die wechselnde Mannigfaltigkeit der Bewusstseins Elemente in Beziehung gebracht wird.“ (Von N. am Rand markiert; hier Kursiviertes von ihm unterstrichen. Zu „Synthese“ führt ein Strich, an dessen Ende N. am unteren Blattrand notiert: „ein Herr werdender Willens-Prozess, der [— —] Prozesse einverleibt [?]“. Beim Neubinden des Buches wurde N.s Notiz angeschnitten, daher rührt die Unlesbarkeit von vermutlich zwei Worten).

305, 21f. *Die Circe der Menschheit, die Moral, hat alle psychologica in Grund und Boden gefälscht*] Vgl. NK KSA 6, 20, 34–21, 1. Die Zauberin Kirke, auf deren Insel Odysseus notlanden musste, verwandelte bekanntlich dessen Gefährten in Schweine und hielt ihn selbst ein Jahr lang fest, nicht ohne ihm wichtige Hilfe für den Abstieg in die Unterwelt zu leisten (Homer: *Odyssee* X). Aufgrund ihrer Verführungs- und Verwandlungskünste eignet sie sich für N. als Personifikation der Moral in der Menschheitsgeschichte. Als solche lässt N. sie etwa auch in M Vorrede 3, KSA 3, 13, 13–17 auftreten: „Die Moral hat sich eben von jeher, so lange auf Erden geredet und überredet worden ist, als die grösste Meisterin der Verführung bewiesen — und, was uns Philosophen angeht, als die eigentliche Circe der Philosophen.“ In EH Warum ich ein Schicksal bin 6, KSA 6, 371, 3f. wird die in Frage stehende Moral noch spezifiziert: „Die christliche Moral war bisher die Circe aller Denker, — sie standen in ihrem Dienst.“ (Ähnlich EH Warum ich ein Schicksal bin 7, KSA 6, 372, 2–4).

Dass N. bei Kirke direkt jene Tiere vor Augen hat, in welche die armen Gefährten des Odysseus verwandelt wurden, erhellt aus NW Wagner als Apostel der Keuschheit, KSA 6, 429, 28–430, 1: „Andrerseits versteht es sich nur zu gut, dass, wenn einmal die verunglückten Thiere der Circe dazu gebracht werden, die Keuschheit anzubeten, sie in ihr nur ihren Gegensatz sehn und anbeten werden — oh mit was für einem tragischen Gegrurz und Eifer!“ N. denkt eben an „die Schweine der Circe“ (NL 1882, KSA 10, 3[1]217, 78). Zur Semantik der Schweine siehe NK KSA 6, 429, 28–430, 5.

305, 23f. *bis zu jenem schauderhaften Unsinn, dass die Liebe etwas „Unegoistisches“ sein soll...*] Vgl. M 145, KSA 3, 137, 4–9: „Unegoistisch! — Jener ist

hohl und will voll werden, Dieser ist überfüllt und will sich ausleeren, — Beide treibt es, sich ein Individuum zu suchen, das ihnen dazu dient. Und diesen Vorgang, im höchsten Sinne verstanden, nennt man beidemal mit Einem Worte: Liebe, — wie? die Liebe sollte etwas Unegoistisches sein?“ N.s. ehemaliger Freund Paul Rée hatte in seinem *Ursprung der moralischen Empfindungen* (1877, 1 = Rée 2004, 127) einen „unegoistischen Trieb“ angenommen (vgl. NK KSA 6, 133, 23–25). Herbert Spencer hatte wiederum in seinen *Data of Ethics* behauptet, jede Gesellschaft reinige sich „fortwährend von den zu egoistischen Individuen“, weil ein „Mangel an unegoistischen Handlungen“ Nachkommen-schaft verhindere, genauer „die zukünftigen Generationen, welche nicht hinlänglich unegoistisch sind. Der durchschnittliche Egoismus nimmt also ab.“ (Spencer 1879, 204, zitiert in Rée 1885, 239, Anm. 87 = Rée 2004, 346, Anm. 85).

305, 28–307, 13 *Darf ich anbei die Vermuthung wagen, dass ich die Weiblein kenne? Das gehört zu meiner dionysischen Mitgift. Wer weiss? vielleicht bin ich der erste Psycholog des Ewig-Weiblichen. Sie lieben mich Alle — eine alte Geschichte: die verunglückten Weiblein abgerechnet, die „Emancipirten“, denen das Zeug zu Kindern abgeht. — Zum Glück bin ich nicht Willens mich zerreißen zu lassen: das vollkommne Weib zerreisst, wenn es liebt... Ich kenne diese liebenswürdigen Mänaden... Ah, was für ein gefährliches, schleichendes, unterirdisches kleines Raubthier! Und so angenehm dabei!... Ein kleines Weib, das seiner Rache nachrennt, würde das Schicksal selbst über den Haufen rennen. — Das Weib ist unsäglich viel böser als der Mann, auch klüger; Güte am Weibe ist schon eine Form der Entartung... Bei allen sogenannten „schönen Seelen“ giebt es einen physiologischen Übelstand auf dem Grunde, — ich sage nicht Alles, ich würde sonst medi-cynisch werden. Der Kampf um gleiche Rechte ist sogar ein Symptom von Krankheit: jeder Arzt weiss das. — Das Weib, je mehr Weib es ist, wehrt sich ja mit Händen und Füßen gegen Rechte überhaupt: der Naturzustand, der ewige Krieg zwischen den Geschlechtern giebt ihm ja bei weitem den ersten Rang. [...] „Emancipation des Weibes“ — das ist der Instinkthass des misrathenen, das heisst gebäruntüchtigen Weibes gegen das wohlgerathene, — der Kampf gegen den „Mann“ ist immer nur Mittel, Vorwand, Taktik. Sie wollen, indem sie sich hinaufheben, als „Weib an sich“, als „höheres Weib“, als „Idealistin“ von Weib, das allgemeine Rang-Niveau des Weibes herunterbringen; kein sichereres Mittel dazu als Gymnasial-Bildung, Hosen und politische Stimmvieh-Rechte. Im Grunde sind die Emancipirten die Anarchisten in der Welt des „Ewig-Weiblichen“, die Schlechtweggekommenen, deren unterster Instinkt Rache ist... Eine ganze Gattung des bösartigsten „Idealismus“ — der übrigens auch bei Männern vorkommt, zum Beispiel bei Henrik Ibsen, dieser typischen alten Jungfrau — hat als Ziel das gute Gewissen, die Natur in der Geschlechtsliebe zu vergiften... Und damit ich über meine in*

diesem Betracht ebenso honnette als strenge Gesinnung keinen Zweifel lasse, will ich noch einen Satz aus meinem Moral-Codex gegen das Laster mittheilen: mit dem Wort Laster bekämpfe ich jede Art Widernatur oder wenn man schöne Worte liebt, Idealismus. Der Satz heisst: „die Predigt der Keuschheit ist eine öffentliche Aufreizung zur Widernatur. Jede Verachtung des geschlechtlichen Lebens, jede Verunreinigung desselben durch den Begriff „unrein“ ist das Verbrechen selbst am Leben, — ist die eigentliche Sünde wider den heiligen Geist des Lebens.“ —] Im Druckmanuskript lautete diese Passage ursprünglich: „Man gestatte mir die Vermuthung, daß ich die Weiblein kenne: das ist dionysische Mitgift. Aber das Urtheil über das ‚Ewig-Weibliche‘ ist der Maaßstab, das Senkblei geradezu, für die Tiefe eines Psychologen. Ich finde, um hierüber ‚objektiv‘ zu urtheilen, sogar das Urtheil Nietzsche’s über das Weib tiefer, radicaler, unbetheiligter, als sonst ein Psychologen-Urtheil, — er hat zum Beispiel das Wort gewagt: ‚das Weib hat unter seiner Eitelkeit als Person immer noch seine Verachtung für das Weib überhaupt‘. Unangenehm vielleicht: aber das Unangenehme ist ja das sigillum veri... Man muß hier nicht aus dem Winkel urtheilen, wie die Herren Pariser, die das Weib als Krankheit, das heißt ihren Zufall von Paris und neunzehntem Jahrhundert, zur Lösung vom Problem ‚Weib‘ überhaupt benutzen, — man muß ein Wenig Geschichte des Weibes kennen. Daß z. B. an sich schon das Weib das ‚schwächere‘ Geschlecht sein sollte, ist historisch ebensowenig als ethnologisch aufrecht zu erhalten: fast überall finden sich — oder fanden sich — Culturformen, wo die Herrschaft beim Weib ist. Es ist ein Ereigniß, es ist, wenn man will, eine Art Entscheidung, im Schicksal der Menschheit, daß das Weib endgültig unterlag, — daß alle Instinkte der Unterliegenden obenauf in ihm kamen und den Typus Weib schufen... Zweifeln wir nämlich nicht daran, daß erst seitdem das Weib etwas Bezauberndes, Interessantes, Vielfaches, Listiges ist, — ein Filigran von unausrechenbarer Psychologie: es hat damit aufgehört langweilig zu sein... Die Macht ist langweilig — man sehe sich doch das ‚Reich‘ an!... Wäre es überhaupt auf Erden auszuhalten, wenn nicht das Weib ein Genie der Unterhaltung und der Anmuth, wenn es nicht Weib geworden wäre? — Aber dazu muß man schwach sein,... auch ein Genie der Bosheit!... ein Wenig Mänade selbst!... Unterschätzen wir nämlich die Bosheit nicht, meine Herrn Philosophen: — es ist mein erster Einwand gegen den christlichen Himmel, daß die Engel darin nicht boshaft sind...“ (KSA 14, 485 f.).

Die endgültige Fassung dieses Passus ist eindimensionaler, indem sie einen starken Akzent auf die Kritik an der zeitgenössischen Frauen-Emanzipationsbewegung legt und dieses Emanzipationsbestreben als eine Form der *décadence* interpretiert. Damit erzeugt N. zugleich die Suggestion, die herkömmlichen Geschlechterrollen seien quasi naturgemäß richtig verteilt, auch

wenn er zugleich zugibt, der „Naturzustand“ würde den Frauen „ja bei weitem den ersten Rang“ einräumen, weshalb sie sich eigentlich „gegen Rechte überhaupt“ wehren würden (306, 15–17). Die ursprüngliche Fassung des Textes im Druckmanuskript erweitert die Behandlung des Themas um eine entscheidende historische Dimension, indem sie eine „historisch“ und „ethnologisch“ verbürgte Dominanz der Gynaikokratie, der Frauenherrschaft zu bedenken gibt. Dieser bei N. sonst kaum vorkommende Hinweis auf anfänglich matriachale Kulturformen — der wiederum stark an das Hauptwerk von N.s Basler Kollegen Johann Jakob Bachofen: *Das Mutterrecht* (1861) erinnert — wird in dieser ursprünglichen Fassung nicht politisch für Gegenwartsbelange, d. h. für eine Polemik gegen gegenwärtige Frauenemanzipationsbestrebungen ausgebeutet. Die erste Textgestalt ist psychologisch und historisch wesentlich differenzierter als die Fassung letzter Hand, scheint aber gerade wegen ihrer Komplexität und Nicht-Reduzierbarkeit auf einfache Botschaft der vereindeutigenden und vereinfachenden Letztkorrektur zum Opfer gefallen zu sein. Diese erste Textgestalt hätte ein besseres Bild von N. als Psychologe vermittelt. Für einen Psychologen mit historisch-genealogischem Tiefenblick, wie ihn die erste Textgestalt vor Augen stellt, gäbe es wohl kaum mehr etwas „Ewig-Weibliches“. Vgl. auch JGB 232, KSA 5, 170–172.

305, 30 f. *Psycholog des Ewig-Weiblichen*] Mit dem „Ewig-Weiblichen“ spielt N. auf das Ende von Goethes *Faust II* an: „Das Ewig-Weibliche / zieht uns hinan.“ (Vers 12110 f.) N. bemüht es öfter, gelegentlich auch in Entgegensetzung zu einem „Ewig-Männlichen“, vgl. JGB 236, KSA 5, 173.

306, 1–4 *Zum Glück bin ich nicht Willens mich zerreißen zu lassen: das vollkommne Weib zerreißt, wenn es liebt... Ich kenne diese lebenswürdigen Mänaden...*] Bekanntlich wurden in der griechischen Mythologie beispielsweise Orpheus und Pentheus von den Mänaden, den Anhängerinnen des Dionysos zerrissen (während Dionysos als Zagreus („der Zerstückelte“) selbst von den Titanen zerstückelt worden sein soll). In Heinrich von Kleists Trauerspiel *Penthesilea* zerreißt die Titelheldin ihren geliebten Achilles.

306, 7–12 *Das Weib ist unsäglich viel böser als der Mann, auch klüger; Güte am Weibe ist schon eine Form der Entartung... Bei allen sogenannten „schönen Seelen“ giebt es einen physiologischen Übelstand auf dem Grunde, — ich sage nicht Alles, ich würde sonst medi-cynisch werden.*] KSA 14, 486 teilt aus Mp XVI 5 folgende Variante mit: „Das Weib denkt nie daran, sich dem Mann verwandt oder gar ‚gleich‘ zu fühlen: nur das mißglückte Weiblein ‚emancipirt sich‘... Das Weib ist mißglückt, wenn es keine Kinder hat. Die Tugend zum Beispiel am Weibe, die sogenannte ‚schöne Seele‘ beim Weibe ist nur ein

physiologischer Mangel — ich sage nicht Alles, ich würde sonst medi-cynisch reden-müssen werden“.

306, 9–11 Bei allen sogenannten „schönen Seelen“ giebt es einen physiologischen Übelstand auf dem Grunde] Vgl. NK KSA 6, 157, 2–4.

396, 11f. *medi-cynisch*] Die Worttrennung ist nicht dem Zeilenumbruch im Druck von KGW u. KSA geschuldet, sondern steht so im Manuskript (genauer: „medi=cynisch“, Dm fol. 45). Bei diesem Hapax legomenon in N.s Schriften, der „medicinisch“ und „cynisch“ launig zusammenzieht, handelt es sich nicht um eine sprachschöpferische Innovation N.s. Der Ausdruck ist — ohne Worttrennstrich notabene — bereits belegt in der „Comoedia medico-practica“ *Die Metamorphosen des Trigemini* des Longus Supinator (vulgo: Rückwärtswendermuskel der Hand), die 1864 uraufgeführt wurde und 1866 im Druck erschien. Dort sagt Pompholyx zu Calomel: „Pfui, lassen Sie Ihre zartfühlenden Anspielungen und werden Sie nicht cynisch.“ Dieser erwidert: „Bloss medicynisch, werthgeschätzter Herr.“ (Longus 1866, 38).

306, 12f. *Der Kampf um gleiche Rechte ist sogar ein Symptom von Krankheit: jeder Arzt weiss das.*] Vgl. NK KSA 6, 27, 25. Zur Frage des Frauenstimmrechts und der Frauengleichberechtigung hat N. beispielsweise den Aufsatz *Enfranchisement of Women* (1851) von (Harriet Taylor und) John Stuart Mill in der Übersetzung von Siegmund (sic) Freud gelesen und mit zahlreichen Lesespuren versehen (*Ueber Frauenemancipation*; Mill 1869–1880, 12, 1–29). Mill berichtet vom Aufkommen einer neuen Frage in den USA: „Diese Frage ist die Emancipation der Frauen, ihre gesetzliche und thatsächliche Gleichstellung in allen politischen, bürgerlichen und socialen Rechten mit den männlichen Mitgliedern des Gemeinwesens.“ (Ebd., 1) Zu N. und Mill siehe auch Fornari 2009, 172–252.

306, 17–20 *Hat man Ohren für meine Definition der Liebe gehabt? es ist die einzige, die eines Philosophen würdig ist. Liebe — in ihren Mitteln der Krieg, in ihrem Grunde der Todhass der Geschlechter.*] N. hat diese „Definition“ in Anlehnung an die Darstellung der Liebe in Bizets *Carmen* vorgeschlagen: „Die Liebe, die in ihren Mitteln der Krieg, in ihrem Grunde der T o d h a s s der Geschlechter ist! — Ich weiss keinen Fall, wo der tragische Witz, der das Wesen der Liebe macht, so streng sich ausdrückte, so schrecklich zur Formel würde, wie im letzten Schrei Don José's, mit dem das Werk schliesst: / ‚Ja! Ich habe sie getödtet, / i c h — meine angebetete Carmen!‘ / — Eine solche Auffassung der Liebe (die einzige, die des Philosophen würdig ist —) ist selten: sie hebt ein Kunstwerk unter Tausenden heraus.“ (WA 2, KSA 6, 15, 25–34).

N. fand seine Definition plötzlich auch andernorts schon umgesetzt. So schrieb er am 27. 11. 1888 an Strindberg zu dessen Stück *Fadren*: „Ich las zwei

Mal mit tiefer Bewegung Ihre Tragödie; es hat mich über alle Maaßen überrascht, ein Werk kennen zu lernen, in dem mein eigener Begriff von der Liebe — in ihren Mitteln der Krieg, in ihrem Grunde der Todhaß der Geschlechter — auf eine grandiose Weise zum Ausdruck gebracht ist.“ (KSB 8, Nr. 1160, S. 493, Z. 4–9) In der Reclam-Ausgabe von Strindbergs Tragödie (unter dem deutschen Titel *Der Vater*), die N. um den 17. 12. 1888 auch Overbeck empfahl (KSB 8, Nr. 1194, S. 531, Z. 28–30) — N. hatte das Werk ursprünglich in der von Strindberg selbst besorgten, französischen Version mit einem Vorwort von Émile Zola gelesen —, klingen die Äußerungen zum Geschlechterkampf programmatisch: „Mann und Frau sind hier im Kampfe miteinander, unaufhörlich, den ganzen Tag.“ (Strindberg o. J., 11) Oder: „die Liebe zwischen den beiden Geschlechtern ist ein Kampf“ (ebd., 43). Zu N.s Rezeption von Strindbergs *Fadren* siehe auch Dahlkvist 2009, 96–99.

306, 20–23 *Hat man meine Antwort auf die Frage gehört, wie man ein Weib kurirt — „erlöst“? Man macht ihm ein Kind. Das Weib hat Kinder nöthig, der Mann ist immer nur Mittel: also sprach Zarathustra.*] Tatsächlich sprach Zarathustra genau so noch nirgendwo, vgl. aber Za I Von alten und jungen Weiblein, KSA 4, 84, 22–85, 2: „Alles am Weibe ist ein Räthsel, und Alles am Weibe hat Eine Lösung: sie heisst Schwangerschaft. / Der Mann ist für das Weib ein Mittel: der Zweck ist immer das Kind.“ Christian Dietrich Grabbe hatte in seiner Oper *Der Cid* (1835) — der Band ist in N.s Bibliothek erhalten — zynisch auf den damals die Öffentlichkeit bewegenden Suizid der Schriftstellerin Charlotte Stieglitz (1806–1834) angespielt mit den auf den Ehemann Heinrich Wilhelm Stieglitz gemünzten Versen: „Nur Vögel, Stieglitze — / Hätt'st Du der Frau ein Kind gemacht, / Sie hätte sich nicht umgebracht“ (Grabbe 1874–1875, 4, 117).

306, 23 *immer nur*] statt „ihm bloß“ in der Vorstufe (KSA 14, 486).

306, 23–307, 13 „*Emancipation des Weibes*“ — *das ist der Instinkthass des misstrathenen, das heisst gebäruntüchtigen Weibes gegen das wohlgerathene, — der Kampf gegen den „Mann“ ist immer nur Mittel, Vorwand, Taktik. Sie wollen, indem sie sich hinaufheben, als „Weib an sich“, als „höheres Weib“, als „Idealistin“ von Weib, das allgemeine Rang-Niveau des Weibes heruntbringen; kein sichereres Mittel dazu als Gymnasial-Bildung, Hosen und politische Stimmvieh-Rechte. Im Grunde sind die Emancipirten die Anarchisten in der Welt des „Ewig-Weiblichen“, die Schlechtweggekommenen, deren unterster Instinkt Rache ist... Eine ganze Gattung des bösestigen „Idealismus“ — der übrigens auch bei Männern vorkommt, zum Beispiel bei Henrik Ibsen, dieser typischen alten Jungfrau — hat als Ziel das gute Gewissen, die Natur in der Geschlechtsliebe zu vergiften... Und damit ich über meine in diesem Betracht ebenso honnette als strenge Gesinnung keinen Zweifel lasse, will ich noch einen*

Satz aus meinem Moral-Codex gegen das Laster mittheilen: mit dem Wort Laster bekämpfe ich jede Art Widernatur oder wenn man schöne Worte liebt, Idealismus. Der Satz heisst: „die Predigt der Keuschheit ist eine öffentliche Aufreizung zur Widernatur. Jede Verachtung des geschlechtlichen Lebens, jede Verunreinigung desselben durch den Begriff „unrein“ ist das Verbrechen selbst am Leben, — ist die eigentliche Sünde wider den heiligen Geist des Lebens.“ —] KSA 14, 486 teilt folgende Vorstufe mit: „— Damit ich über meine in jedem Betracht honnette Gesinnung keinen Zweifel lasse, will ich noch einen Satz aus meinem Moralcodex gegen das Laster mittheilen (sein oberster Satz heisst: ~~Todkrieg gegen das Laster! Lasterhaft ist jede Art Widernatur dessen Leitmotiv also lautet mit dem Worte Laster erkläre ich jeder Art Widernatur den Krieg~~ —): Die Predigt der Keuschheit ist lasterhaft als eine öffentliche Aufreizung zur Widernatur. ein Attentat auf die Sittlichkeit. Jede Verachtung des geschlechtlichen Lebens, jede Verunreinigung desselben durch den Begriff ‚unrein‘ soll als Attentat auf die Sittlichkeit gestraft werden. ist die eigentliche Sünde wider den heiligen Geist des Lebens. Wagner hätte, nach dem Verbrechen des Parsifal, nicht in Venedig, sondern im Zuchthaus sterben sollen. (~~— Als Inschrift für das Bayreuther Opernhaus zu empfehlen nicht ohne Werth.~~)] Man kann sich denken, wie ich den Parsifal empfand. Im Sommer 1882, wo ich mit dem Zarathustra schwanger war, welchen ich [— — —]“. Vgl. NK 307, 6–13.

306, 28 als „Idealistin“] Vgl. NK 300, 11–25.

306, 31 *Stimmvieh-Rechte*] Das Wort „Stimmvieh“ verwendet N. erstmals in FW 368, KSA 3, 618, 10 f., wo davon die Rede ist, was man im Theater sei, nämlich „Volk, Publikum, Heerde, Weib, Pharisäer, Stimmvieh, Demokrat, Nächster, Mitmensch“. In NW Wo ich Einwände mache, KSA 6, 420, 14–16 wird spezifiziert: „Im Theater wird man Volk, Heerde, Weib, Pharisäer, Stimmvieh, Patronatsherr, Idiot — Wagnerianer“. Der Ausdruck taucht um die Mitte des 19. Jahrhunderts zur Übersetzung des amerikanischen „voting cattle“ auf als „verächtliche bezeichnung politisch unselbständiger, die bei abstimmungen zu erwünschten entscheidungen veranlaszt werden, zu stimmen“ (Grimm 1854–1971, 18, 3138). N. konnte ihn beispielsweise bei Lagarde 1881, 2, 52 finden, der vom „erschlaffende[n], uns zum Untergange hindrängende[n] Stimmviehgetriebe unserer öffentlichen Versammlungen“ sprach.

306, 34–307, 4 *Eine ganze Gattung des bösestigen „Idealismus“ — der übrigens auch bei Männern vorkommt, zum Beispiel bei Henrik Ibsen, dieser typischen alten Jungfrau — hat als Ziel das gute Gewissen, die Natur in der Geschlechtsliebe zu vergiften...*] Das Werk des norwegischen Schriftstellers Henrik Ibsen lernte N. hauptsächlich sekundär kennen, nämlich durch Georg

Brandes. Brandes hatte N. seinen Sammelband *Moderne Geister* (Brandes 1887b) geschenkt, der Ibsen einen ausführlichen, ursprünglich 1883 entstandenen Essay widmet. Diesen Essay legte Brandes in seinem Brief vom 11. 01. 1888 N. ans Herz (KGB III 6, Nr. 512, S. 143). Am 07. 03. 1888 hakte Brandes nach und versuchte, N. die Ibsen-Lektüre schmackhaft zu machen (KGB III 6, Nr. 527, S. 171), später – wie sein Brief an N. vom 23. 11. 1888 dokumentiert (KGB III 6, Nr. 612, S. 361) – auch Ibsen die N.-Lektüre. Vielleicht hat N. auf diese Anregung hin tatsächlich Ibsens „dramatisches Gedicht“ *Brand* (Ibsen o. J.) gelesen, das ihn zu seiner sarkastischen Bemerkung in 306, 34–307, 4 motiviert haben könnte. Es ist in N.s Bibliothek erhalten, allerdings ohne Lesespuren (NPB 314). Mit Sicherheit gelesen hat er Brandes' Ibsen-Essay. Ein Reflex dieser Lektüre findet sich in einer Nachlass-Notiz, die vermutlich Teil eines Briefentwurfs an Brandes war (NL 1887 [recte: 1888], KSA 12, 10[66], S. 495, korrigiert nach KGW IX 6, W II 2, 87, 1–20; vgl. dazu auch Sträßner 2003, 17): „Ihr Henrik Ibsen ist mir sehr deutlich geworden. Mit all seinem ~~robusten~~-Idealismus ‚Willen zur Wahrheit‘ [...] hat er sich nicht von dem Moral-Illusionismus frei zu machen gewagt, welcher ‚Freiheit‘ sagt und nicht sich eingestehen will was Freiheit ist: [...] die zweite Stufe in der Metamorphose vom ‚Wille zur Macht‘ seitens derer, denen sie fehlt. In der ersten verlangt man Gerechtigkeit [...] von Seiten derer, welche die Macht haben, kurz Gerechtig(keit) der Macht. / Auf der zweiten sagt man ‚Freiheit‘ dh. man will loskommen von denen, welche die Macht haben. Auf der dritten sagt man ‚gleiche Rechte‘ dh. man will, so lange man noch nicht das Übergewicht hat, ~~die Mitbewerber um Macht auf derselben Stufe festhalten, auf der man steht~~ auch die Mitbewerber hindern, in der Macht zu wachsen“ (in der wohl frühesten Fassung lautete dieser Entwurf nach KGW IX 6, W II 2, 87, 1–12 noch folgendermaßen: „Ihr Henrik Ibsen ist mir sehr deutlich geworden. Dies ist immer nur die Halbheit des Moral-Idiotismus, welcher ‚Freiheit‘ sagt und nicht sich eingestehen will was Freiheit ist: ein Verkappter ‚Wille zur Macht‘ seitens des derer, denen sie fehlt. Ein Schritt weiter: und dieser (,)Wille zur Macht‘ strebt nicht mehr nach ‚Freiheit‘, sondern nach Gleichheit der Rechte dh. der Macht. Noch ein Schritt weiter und er strebt nach Übergewicht“).

Deutlich ist, dass Brandes' Ibsen-Essay auch die Vorlage für den Kontext der Attacke in EH Warum ich so gute Bücher schreibe 5 abgegeben hat. Ibsen ist N. verdächtig als Repräsentant eines unterdrückten und fehlenden Machtwillens, der sich in Moral flüchtet, anstatt sie der Kritik zu unterziehen. Brandes spricht in seinem Essay von Ibsens „Entrüstungspessimismus“ (Brandes 1887b, 429, vgl. NL 1888, KSA 13, 15[30], 424 und dazu Fornari 2009, 242) – von einem Pessimismus, der „nicht metaphysischer, sondern moralischer Natur“ sei. Ibsen glaube an den Nutzen des Schmerzes, des Missgeschicks, der

Unterdrückung. N. lässt sich von Brandes' Ibsen-Essay auch in AC 53 inspirieren, vgl. NK KSA 6, 234, 16 f.

307, 6–13 *will ich noch einen Satz aus meinem Moral-Codex gegen das Laster mittheilen: mit dem Wort Laster bekämpfe ich jede Art Widernatur oder wenn man schöne Worte liebt, Idealismus. Der Satz heisst: „die Predigt der Keuschheit ist eine öffentliche Aufreizung zur Widernatur. Jede Verachtung des geschlechtlichen Lebens, jede Verunreinigung desselben durch den Begriff „unrein“ ist das Verbrechen selbst am Leben, — ist die eigentliche Sünde wider den heiligen Geist des Lebens.“* —] Es handelt sich um den „Vierten Satz“ aus dem „Gesetz wider das Christenthum“ (AC GWC, KSA 6, 254, 19–22). Dass N. diesen Text hier zitiert als Text aus einer anderen Schrift, kann als weiterer Beleg dafür gelten, dass GWC nie Bestandteil oder Anhang von EH werden sollte, obwohl sich das fragliche Manuskriptblatt in der EH-Kassette befand (vgl. NK ÜK AC GWC). Die in NK 306, 23–307, 13 mitgeteilte Vorstufe mit ihren markanten Abweichungen im „Moralcodex“ zeigt aber andererseits, dass zumindest diese Vorstufe gleichzeitig zu GWC entstanden sein muss, dessen Textbestand damals offenkundig noch nicht feststand. Zu einem abermaligen Zitat dieses „Vierten Satzes“ von GWC in NW Wagner als Apostel der Keuschheit 3 siehe NK KSA 6, 431, 17 f.

307, 13 *Sünde wider den heiligen Geist des Lebens*] Zur Quelle vgl. NK KSA 6, 254, 22.

6

Im Druckmanuskript findet sich am Ende dieses Abschnitts der Hinweis für den Drucker „Schluß des Capitels ‚Warum ich so gute Bücher schreibe““ (KSA 14, 486). Damit sind die einzelnen Retraktionen von N.s Schriften nicht als Unter-, sondern als eigenständige Kapitel zu behandeln.

307, 17 f. *ich verbiete übrigens jede Muthmassung darüber, wen ich an dieser Stelle beschreibe*] In JGB 295, KSA 5, 238, 2 f. sagt N. freilich unverhohlen, von wem die Rede ist, von „kein[em] Geringeren nämlich, als de[m] Gott Dionysos, jene[m] grosse[n] Zweideutige[n] und Versucher Gott“. Ohne große Schwierigkeit lässt sich der folgende Passus auch als eine Selbstbeschreibung N.s verstehen, der sich nicht zufällig in seinen allerletzten brieflichen Äußerungen mit Dionysos identifiziert. Vgl. z. B. Müller-Lauter 1999a, 311 f. u. Hoyer 2002, 535 f.

307, 18–308, 12 *„Das Genie des Herzens, wie es jener grosse Verborgene hat, der Versucher-Gott und geborne Rattenfänger der Gewissen, dessen Stimme bis*

in die Unterwelt jeder Seele hinabzusteigen weiss, welcher nicht ein Wort sagt, nicht einen Blick blickt, in dem nicht eine Rücksicht und Falte der Lockung läge, zu dessen Meisterschaft es gehört, dass er zu scheinen versteht — und nicht das, was er ist, sondern was denen, die ihm folgen, ein Zwang m e h r ist, um sich immer näher an ihn zu drängen, um ihm immer innerlicher und gründlicher zu folgen... Das Genie des Herzens, das alles Laute und Selbstgefällige verstummen macht und horchen lehrt, das die rauhen Seelen glättet und ihnen ein neues Verlangen zu kosten giebt, — still zu liegen, wie ein Spiegel, dass sich der tiefe Himmel auf ihnen spiegele... Das Genie des Herzens, das die tölpische und überrasche Hand zögern und zierlicher greifen lehrt; das den verborgenen und vergessenen Schatz, den Tropfen Güte und süsser Geistigkeit unter trübem dickem Eise erräth und eine Wünschelruthe für jedes Korn Goldes ist, welches lange im Kerker vielen Schlammes und Sandes begraben lag... Das Genie des Herzens, von dessen Berührung Jeder reicher fortgeht, nicht begnadet und überrascht, nicht wie von fremdem Gute beglückt und bedrückt, sondern reicher an sich selber, sich neuer als zuvor, aufgebrochen, von einem Thauwinde angeweht und ausgehorcht, unsicherer vielleicht, zärtlicher zerbrechlicher zerbrochener, aber voll Hoffnungen, die noch keinen Namen haben, voll neuen Willens und Strömens, voll neuen Unwillens und Zurückströmens...“] Ein Zitat aus JGB 295, KSA 5, 237, 2–27 (dort: „geborene“ statt „geborne“; „nicht Das, was er ist, sondern was Denen“ statt „nicht das, was er ist, sondern was denen“; „zu folgen: — das Genie“ statt „zu folgen... Das Genie“; „still zu liegen wie“ statt „still zu liegen, wie“; „spiegele —; das Genie“ statt „spiegele... Das“; „Schlamms“ statt „Schlammes“ sowie „lag; das Genie“ statt „lag... Das Genie“).

307, 18 f. *Genie des Herzens*] Die Wendung kommt bei N. nur in JGB 295 und hier vor. Sie ist schon im 18. Jahrhundert im Umkreis von Johann Caspar Lavater und Matthias Claudius belegt (vgl. die Nachweise bei Ebeling 1994, 47 f.). N. konnte den Ausdruck etwa in dem von ihm gekauften (allerdings in seiner Bibliothek nicht erhaltenen) Vorlesungsband von Karl Julius Schröer *Die deutsche Dichtung des 19. Jahrhunderts* gefunden haben: „Es ist eben beim Weibe die Gewalt der Natur, das ‚Genie des Herzens‘ massgebend, der gegenüber nur das Genie des Geistes, des genialen Künstlers, eine /288/ andre Naturgewalt, Stich hält.“ (Schröer 1875, 287 f.)

Die Geburt der Tragödie.

1

309, 1 *Die Geburt der Tragödie.*] In der Ausgabe von 1872 lautete der Titel, den N. hier verkürzend wiedergibt: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der*

Musik; in der Neuausgabe von 1886, der er den „Versuch einer Selbstkritik“ vorausschickte: *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechenthum und Pessimismus*. In 309, 17–19 stellt N. den Untertitel von 1886 als den eigentlich allein angemessenen dar: „Griechenthum und Pessimismus“: das wäre ein unzweideutigerer Titel gewesen“. Gegenüber dem ursprünglichen Titel, der die aus der Perspektive des Autors von EH verfehlte „Nutzanwendung“ der Schrift „auf die Wagnererei“ (309, 5f.) begünstigte, betont N. so die Möglichkeit einer nachträglichen Bedeutungsgebung.

Die von N. genannte Zweideutigkeit des Titels der Ausgabe von 1872 ergibt sich aus dessen begrifflicher Nähe zu Wagners Ausführungen zum Ursprung der griechischen Tragödie, v. a. in seiner *Beethoven*-Schrift von 1870: „aus dem Chorgesange projizierte sich das Drama auf die Bühne, wir sehen überall das innere, nur aus dem Geiste der Musik zu verstehende Gesetz, das äußere, die Welt der Anschaulichkeit ordnende Gesetz bestimmen“ (Wagner 1907, 9, 121). Bereits in einer Notiz von 1849 über den Gegensatz des modernen zum klassischen Trauerspiel sprach Wagner von dessen „Geburt aus der musik [sic]“ bei Aischylos – im Unterschied zur „Décadence“ bei Euripides (Wagner 1885, 68 = Wagner 1911, 12, 278).

309, 3 f. *Um gegen die „Geburt der Tragödie“ (1872) gerecht zu sein, wird man Einiges vergessen müssen.*] Das Druckmanuskript hat an dieser Stelle ursprünglich: „Gegen die Geburt der Tragödie gerecht zu sein, wird mir heute nicht leicht. Ihr schädlicher Einfluß ist mir noch zu frisch im Gedächtniß.“ (KSA 14, 486 f.).

N.s Retraktation der Tragödienschrift ist, wie sich schon in der einleitenden Aufforderung zum Vergessen ankündigt, von einer „Taktik der Vermeidung“ (Groddeck 1984, 330) beherrscht. Dass die Auslassungen in N.s Selbstinterpretation verglichen mit dem Ursprungstext von 1872 und der Vorrede von 1886 kalkuliert sind, lässt sich beispielsweise daraus ersehen, dass N. die Artistenmetaphysik, die er noch 1886 besonders betonte, in EH gänzlich übergeht, um an ihre Stelle das den EH-Text beherrschende Pathos des „welthistorischen Accent[s]“ (EH GT 4, KSA 6, 314, 31) zu setzen (Groddeck 1984, 330).

309, 6 *Wagnererei*] Vgl. NK KSA 6, 11, 7.

309, 8 f. *gab es erst grosse Hoffnungen bei dem Namen Wagner*] Im Druckmanuskript standen hier zuerst die Worte: „erst giebt es intelligente Anhänger an der Sache Wagner's“ (KSA 14, 487).

309, 13 f. *Ich fand die Schrift mehrmals citirt als „die Wiedergeburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“*] Der Ausdruck „Wiedergeburt“ beherrscht GT leitmotivisch (GT 16, KSA 1, 103, 13 f.; GT 17, KSA 1, 111, 17; GT 19, KSA 1, 129,

6 f.; GT 20, KSA 1, 130, 30; ebd., 132, 12; GT 22, KSA 1, 143, 9). Es verwundert daher nicht, dass N. seine Schrift unter diesem Titel zitiert fand, wie etwa in dem an ihn gerichteten, enthusiastischen Brief des Dichters Heinrich Hart vom 04. 01. 1877: „In den beiden letzten Tagen (: resp. Nächten:) habe ich zweimal nacheinander Ihr Werkchen ‚Die Wiedergeburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik‘, — soll ich sagen ‚durchgelesen‘ oder ‚durchgefiebert‘, und gefunden, daß wol [sic] noch Keiner so tief in das Wesen der Kunst und künstlerischen Schöpfung jemals eingedrungen ist, wie Sie.“ (KGB II 6/1, Nr. 860, S. 477; die Kritik Harts an GT bezieht sich auf die in EH nun auch von N. verworfene Vorstellung einer Wiedergeburt der Tragödie im Wagnerschen Musikdrama).

1873 wurde in der *Allgemeinen musikalischen Zeitung* von einem „Vortrag über Nietzsche’s curiose Schrift: ‚Wiedergeburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik‘“ berichtet, den Carl Fuchs in Leipzig gehalten hatte (*Allgemeine musikalische Zeitung*, Jahrgang 8, Nr. 19, 7. Mai 1873, S. 301; über Fuchs’ Vortrag wurde mit demselben Werktitel auch berichtet in der „Wissenschaftlichen Beilage“ der *Leipziger Zeitung* 1873). In einem von Arthur Seidl verfassten, im *Musikalischen Wochenblatt* 1886 erschienenen Aufsatz *Richard Wagner und Bayreuth II* heißt es: „Ein ‚Philologe‘ aber musste kommen, um das Wagner’sche Kunstwerk eingehendst in seiner Beziehung zur attischen Tragödie zu untersuchen, Dr. Friedr. Nietzsche, damals Professor der classischen Philologie in Basel, in seiner eben so gemässigten, wie gediegenen Schrift: ‚Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik‘. Hat sich doch dieser Mann nicht gescheut, Wagner’s ‚Gesamtkunstwerk‘ eine ‚Wiedergeburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik‘ zu nennen, und als Philologe der Aesthetik den allein richtigen Fingerzeig gegeben, von welcher Seite aus sie wohl Wagner’s Ideen anzupacken habe. Hat er uns doch gezeigt, wie das innerste Wesen der antiken Kunst, nämlich jener innige, engste Zusammenhang zwischen Volksseele und Kunstleben, zugleich den innersten, eigentlichsten Kern auch der Wagner’schen Kunst selbst bilde.“ (Seidl 1886, 303. Das vermeintliche N.-Zitat mit der „Wiedergeburt“ gibt es so in GT nicht).

Mag N. die Titeldeformation in Hinsicht auf die „Nutzanwendung“ seiner Tragödientheorie „auf die Wagnerei“ (309, 5 f.) auch verspotten, verwirft er in EH den Gedanken einer Wiedergeburt der Tragödie doch nicht rundweg (vgl. EH GT 4, KSA 6, 313, 26; EH Za 1, KSA 6, 335, 17).

310, 1–2 dass sie unter den Donnern der Schlacht bei Wörth begonnen wurde] Die Schlacht bei Wörth (Bataille de Froeschwiller-Wœrth), in der sich im Deutsch-Französischen Krieg französische und preußisch-bayrische Truppen gegenüberstanden, die schließlich unter Kronprinz Friedrich (III.) bei eigenen hohen Verlusten siegreich waren, fand am 6. August 1870 statt. Zu dieser Zeit arbeitete N. im Maderanertal (Kanton Uri/Schweiz) an DW und GTG, ersuchte

aber schon am 8. August 1870 Wilhelm Vischer um Beurlaubung vom Basler Lehramt, damit er „als Soldat oder als Krankenpfleger“ (KSB 3, Nr. 89, S. 133, Z. 9 f.) auf deutscher Seite Dienst tun könne. Nach einer kurzen Sanitätsausbildung war N. vom 25. August an als freiwilliger Krankenpfleger oder „Felddiakon“ (damit nicht als Angehöriger des Heeres) im Einsatz (vgl. CBT 223–227 u. Janz 1978, 1, 375–377). 310, 1–2 könnte die Suggestion erzeugen, N. selbst sei in Wörth dabei gewesen. Sie kommt in GT Versuch einer Selbstkritik 1 nicht auf: „Während die Donner der Schlacht von Wörth über Europa weggingen, sass der Grübler und Räthselfreund, dem die Vaterschaft dieses Buches zu Theil ward, irgendwo in einem Winkel der Alpen, sehr vergrübelt und verräthelt, folglich sehr bekümmert und unbekümmert zugleich, und schrieb seine Gedanken über die Griechen nieder“ (KSA 1, 11, 7–13).

N.s Aussage, die Tragödienschrift sei „unter den Donnern der Schlacht bei Wörth begonnen“ worden, enthält eine Anspielung auf ein ähnlich lautendes Diktum zu Hegels *Phänomenologie des Geistes* (Groddeck 1984, 331). Dieses ist wie folgt belegt: „Gans im Nekrolog Hegel's in der Preußischen Staatszeitung hat gesagt — und von da ist es oft wiederholt —, Hegel habe die Phänomenologie des Geistes unter dem Donner der Kanonen der Schlacht von Jena vollendet.“ (Rosenkranz 1844, 228) Das Zitat lautet bei Gans wörtlich: „Unter dem Donner der Schlacht von Jena vollendete Hegel seine Phänomenologie des Geistes und nahm mit ihr einen immerwährenden Abschied von der philosophischen Denkweise Schellings.“ (Gans 1834, 2, 245) Auch wenn es sehr fraglich ist, ob N. die zitierten Schriften kannte, lässt besonders die Umkehrungsfigur zwischen den Wörtern „vollendet“ und „begonnen“ vermuten, dass er mit dem Diktum vertraut war — umso mehr, als er seine Tragödienschrift in EH GT 1, KSA 6, 310, 6 f. als „anstössig Hegelisch“ empfindet.

310, 2–4 *Ich habe diese Probleme vor den Mauern von Metz, in kalten September-Nächten, mitten im Dienste der Krankenpflege, durchgedacht*] Am 2. September 1870 reiste N. von Nancy nach Ars sur Moselle südöstlich von Metz (N. an Elisabeth N., 02. 09. 1870, KSB 3, Nr. 97, S. 139), erkrankte aber bereits am 3. September bei einem Verwundetentransport nach Karlsruhe an Ruhr und Rachendiphtherie. Vom 4. bis zum 6. September lag N. in Karlsruhe, vom 6. bis zum 14. September im Lazarett in Erlangen und hielt sich danach bis Ende Oktober bei der Mutter in Naumburg auf (CBT 228–230). Er hatte also wenig Gelegenheit, „diese Probleme vor den Mauern von Metz“ zu durchdenken.

310, 14 *Die Oper zum Beispiel und die Revolution...*] In WA 4, KSA 6, 19 f. entlarvt N. Wagner als Anhänger der (politischen) Revolution (von 1848) und bringt dies als Argument gegen Wagners Schaffen an, vgl. NK KSA 6, 19, 27–29. In GT hatte N. noch selbst von der revolutionären Aufbruchsstimmung gezeht, die Wagners Kunst ins Werk zu setzen schien.

310, 15–18 *Die zwei entscheidenden Neuerungen des Buchs sind einmal das Verständniss des dionysischen Phänomens bei den Griechen: es giebt dessen erste Psychologie, es sieht in ihm die Eine Wurzel der ganzen griechischen Kunst.]* In GD Was ich den Alten verdanke 4, zitierte N. aus August Lobecks *Aglaophamus* einen Text, der die befremdlichen dionysischen Kultgebräuche darauf zurückführte, dass die „Griechen“, wenn sie „nichts Anderes zu thun hatten“, entweder lachten oder weinten. N. bezog diese Stelle freilich nicht direkt aus Lobecks lateinischer Originalschrift, sondern aus einer deutschen Zitat-Übersetzung, die er in den Erläuterungen zu Franz Anton von Besnards *Arnobius*-Ausgabe gefunden hatte (siehe NK KSA 6, 158, 23–159, 2). Auf dieses von N. mit drei Randstrichen markierte Lobeck-Zitat in der *Arnobius*-Ausgabe folgt unmittelbar der folgende Kommentar von Besnard: „Dieß wäre nun allerdings eine leichte Erklärungsmethode, die auch auf andere Zweige der /565/ Alterthumskunde zur Ersparung mannichfacher Schwierigkeiten angewendet werden könnte: denn warum sollten die alten Menschen nicht eben so temere gesprochen und gedichtet haben als die Götter verehrt haben? Nur bleibt gerade das eben unerklärt, was am meisten Erklärung fordert: die Konsequenz, mit der bei den Griechen das Rasen ([...]) nur gerade im Kult des Dionysos; das muthwillige, zügellose Schäkern und Spotten, wofür Aristoteles Pol. VII, 15 das Kunstwort τῷθασμός hat, fast allein bei der Demeter vorkam, und überhaupt die *Extreme der Empfindung* vom Kultus der olympischen Götter ausgeschlossen dem der chthonischen, wozu die genannten gehörten, zugetheilt waren. Wer hier eigenthümliche, wenn auch räthselhaft, ja verirrte religiöse Empfindungsweisen und Gemüthsstimmungen verkennt, der versperrt sich offenbar den Weg zum Eindringen, welchen eine unbefangene, umfassende historische Psychologie am leichtesten anbahnen könnte. Da nun ferner aus diesen Festgebräuchen bei den Griechen die lyrische Poesie hervorstach, wie Jambus und Komödie aus dem τῷθασμός, der Dithyramb und die Tragödie aus dem bakchischen Gefühl, und jene angeblich so leichtsinnig erfundenen Mythen mit andern die Grundlage der gesamten erzählenden Poesie geworden sind, so ist, wie K. O. Müller (Gött. gel. Anz. 1830 S. 138) sagt, hält man mit Lobeck jene Festgebräuche *für völlig willkürlich und gehaltlos*, einem zu Muthe, als sähe man das ganze Gebäude griechischer Kunst und Bildung seiner Wurzeln in den Tiefen des menschlichen Geistes beraubt in's Bodenlose versinken.“ (*Arnobius* 1842, 564 f. Kursiviertes von N. unterstrichen; die letzten Zeilen mit dreifachem Randstrich markiert).

Besnard grenzt sich also zum einen wie N. in GD von Lobecks Simplifizierung und Vulgärpsychologisierung des Dionysischen ab, stellt aber zum andern heraus, dass das Dionysische gerade die absolute Ausnahme im griechischen Kultleben sei. N. war demnach keineswegs, wie 310, 15–18 nahelegen

könnte, der erste, der im Dionysischen eine „Wurzel der gesamten griechischen Kunst“ gesehen hat. Wenn 310, 15–18 hingegen bedeuten soll, dass das Dionysische *die einzige* „Wurzel der gesamten griechischen Kunst“ sein soll (immerhin wird keine *andere* Wurzel genannt), dann ist das tatsächlich eine „Neuerung“, die weit über das von Besnard und Karl Otfried Müller Monierte hinausgeht. Typischerweise versucht N. seine eigene Position durch die Abgrenzung von allem bisher Gesagten zu profilieren, gleichgültig ob das altertumswissenschaftlich irgendwie plausibel ist (was im gegebenen Fall Cancik 2000, 156–158 mit guten Gründen bestreitet).

310, 19–21 *Sokrates als Werkzeug der griechischen Auflösung, als typischer décadent zum ersten Male erkannt. „Vernünftigkeit“ gegen Instinkt.*] Vgl. NK KSA 6, 69, 19–22. Die *décadence*-Terminologie wandte N. in GT auf Sokrates gerade noch nicht an; damals galt Sokrates ihm auch als theoretischer Optimist, während der griechische Philosoph in GD Das Problem des Sokrates in einen lebensverneinenden Pessimisten verwandelt wird. 310, 19–21 lässt sich jedoch beziehen auf GT 13, wo es zunächst heißt: „Mit Staunen erkannte er [sc. Sokrates], dass alle jene Berühmtheiten selbst über ihren Beruf ohne richtige und sichere Einsicht seien und denselben nur aus Instinct trieben. ‚Nur aus Instinct‘: mit diesem Ausdruck berühren wir Herz und Mittelpunkt der sokratischen Tendenz. Mit ihm verurtheilt der Sokratismus eben so die bestehende Kunst wie die bestehende Ethik: wohin er seine prüfenden Blicke richtet, sieht er den Mangel der Einsicht und die Macht des Wahns und schliesst aus diesem Mangel auf die innerliche Verkehrtheit und Verwerflichkeit des Vorhandenen.“ (KSA 1, 89, 22–30) Im Fortgang erscheint das Daimonion als eine neinsagende Instanz, als eine Instinkt-Deformation: „Einen Schlüssel zu dem Wesen des Sokrates bietet uns jene wunderbare Erscheinung, die als ‚Dämonion des Sokrates‘ bezeichnet wird. [...] Diese Stimme mahnt, wenn sie kommt, immer ab. Die instinctive Weisheit zeigt sich bei dieser gänzlich abnormen Natur nur, um dem bewussten Erkennen hier und da hindernd entgegenzutreten. Während doch bei allen productiven Menschen der Instinct gerade die schöpferisch-affirmative Kraft ist, und das Bewusstsein kritisch und abmahnend sich gebärdet: wird bei Sokrates der Instinct zum Kritiker, das Bewusstsein zum Schöpfer — eine wahre Monstrosität per defectum!“ (Ebd., 90, 16–28).

310, 23 f. *Tiefes feindseliges Schweigen über das Christenthum im ganzen Buche.*] Tatsächlich erwähnt N. das Christenthum in GT nur marginal. Sein „Schweigen“ betont er bereits in der Vorrede von 1886 (GT Versuch einer Selbstkritik 5, KSA 1, 18, 5–10); in EH thematisiert er es wiederum, um den Text von GT nachträglich auf die Antichrist-Thematik auszurichten, die seine

Schriften von 1888 — in EH vornehmlich das Kapitel „Warum ich ein Schicksal bin“ — bestimmt. Vgl. NK 310, 28–30.

310, 28–30 *Einmal wird auf die christlichen Priester wie auf eine „tückische Art von Zwerge“, von „Unterirdischen“ angespielt...* Die Stelle in GT 24, KSA 1, 154, 9–22, die N. offensichtlich aus dem Kopf zitiert, lautet: „Eines Tages wird er [sc. der deutsche Geist] sich wach finden, in aller Morgenfrische eines ungeheuren Schlafes: dann wird er Drachen tödten, die tückischen Zwerge vernichten und Brünnhilde erwecken — und Wotan's Speer selbst wird seinen Weg nicht hemmen können! [...] Das Schmerzliche aber ist für uns alle — die lange Entwürdigung, unter der der deutsche Genius, entfremdet von Haus und Heimat, im Dienst tückischer Zwerge lebte. Ihr versteht das Wort — wie ihr auch, zum Schluss, meine Hoffnungen verstehen werdet.“ Die Anspielung auf die christlichen Priester erscheint in dieser Evokation des Nibelungenstoffes zunächst nicht sehr naheliegend. Mit den „tückischen Zwerge[n]“ hatte N. in GT 24 offensichtlich die Figuren des Alberich und v. a. des Mime aus der Nibelungensage im Blick, die Wagner ab 1869 in seiner *Ring*-Tetralogie auftreten ließ. Siegfried tötet in der nach ihm benannten, 1876 uraufgeführten Oper seinen zwergwüchsigen Ziehvater Mime und den Drachen Fafner, bevor er, Wotans Speer zererschlagend, zur Befreiung Brünnhildes fortschreitet. „Unterirdische“ sind im *Ring* die Nibelungen selbst (Wotan etwa beschreibt sie im ersten Aufzug des *Siegfried* als in „der Erde Tiefe / tagen[d]“ — Wagner 1911, 6, 102); Mime wird von Alberich zu Beginn der dritten Szene des *Rheingold* ein „tückischer Zwerg“ genannt (Wagner 1911, 5, 234). Mime wiederum repräsentiert in seinem letzten Monolog im ersten Aufzug des *Siegfried* (Wagner 1911, 6, 121 f.) jenen Geist der Rache, den N. z. B. in AC 62, KSA 6, 253, 13 f. mit dem Christentum assoziieren sollte. Daher konnte N. die Stelle aus GT 24 auf die „christlichen Priester“ beziehen.

N. lenkt durch seine retrospektive Erklärung der Anspielung in GT die Aufmerksamkeit vom Wagnerkult der Frühschrift ab und auf die in den Schriften von 1888 zentral gewordene Antichrist-Thematik hin. Die nachträgliche Neuausrichtung der Tragödienschrift verrät sich in dem Zitat des angeblich in GT vorkommenden Wortes „Unterirdischen“ noch deutlicher. Während der Ausdruck sich nämlich in GT nirgends findet, verwendet N. ihn zum Zweck der Charakterisierung des Christentums und des christlichen Priesters mehrmals im *Antichrist*: So bezeichnet er dort die Priester als „bleiche[.] unterirdische[.] Blutsauger“ (AC 49, KSA 6, 228, 28), „das Kreuz als Erkennungszeichen für die unterirdischste Verschwörung“ (AC 62, KSA 6, 253, 5 f.), den „Theologen-Instinkt“ als „die eigentlich unterirdische Form der Falschheit, die es auf Erden giebt“ (AC 9, KSA 6, 175, 26–28) und das Christentum als „den Einen grossen Instinkt der Rache, dem kein Mittel giftig, heimlich, unterirdisch,

klein genug ist“ (AC 62, KSA 6, 253, 13f., vgl. NK KSA 6, 209, 11 u. NK 371, 4–7). N.s Revision von GT vollzieht sich somit konsequent unter der Optik der in seinem Spätwerk zentral gewordenen Christentumskritik.

3

312, 10–24 *In wiefern ich ebendamit den Begriff „tragisch“, die endliche Erkenntniss darüber, was die Psychologie der Tragödie ist, gefunden hatte, habe ich zuletzt noch in der Götzen-Dämmerung Seite 139 zum Ausdruck gebracht. „Das Jasagen zum Leben selbst noch in seinen fremdesten und härtesten Problemen; der Wille zum Leben im Opfer seiner höchsten Typen der eignen Unerschöpflichkeit frohwerdend — das nannte ich dionysisch, das verstand ich als Brücke zur Psychologie des tragischen Dichters. Nicht um von Schrecken und Mitleiden loszukommen, nicht um sich von einem gefährlichen Affekt durch eine vehemente Entladung zu reinigen — so missverstand es Aristoteles: sondern um, über Schrecken und Mitleiden hinaus, die ewige Lust des Werdens selbst zu sein, jene Lust, die auch noch die Lust am Vernichten in sich schliesst...“* Das Zitat stammt aus GD Was ich den Alten verdanke 5, KSA 6, 160, 14–24; das Original weicht in einigen Interpunktionen ab; überdies steht dort: „so verstand es Aristoteles“ (160, 21). Vgl. auch NK 336, 14f.

312, 25–27 *als den ersten tragischen Philosophen zu verstehn — das heisst den äussersten Gegensatz und Antipoden eines pessimistischen Philosophen* Vgl. NK KSA 6, 160, 10–14 und zum Begriff des Antipoden NK KSA 6, 415, 6f. Explizit als „Antipode“ des sprechenden Ichs wird in NW Wir Antipoden, KSA 6, 425, 25–28 neben Wagner der pessimistische Philosoph schlechthin, nämlich Schopenhauer namhaft gemacht.

312, 27f. *Umsetzung des Dionysischen in ein philosophisches Pathos* Die Wendung „philosophisches Pathos“ kommt nur noch in WA 1, KSA 6, 14, 26f. vor, findet sich aber in der griechischen Fassung bereits in N.s *Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre. 17 Oktober 1865–10 August 1867*: „Als Ziel schwebt mir vor, ein wahrhaft praktischer Lehrer zu werden und vor allem die nöthige Besonnenheit und Selbstüberlegung bei jungen Leuten zu wecken, die sie befähigt das Warum? Was? und Wie? ihrer Wissenschaft im Auge zu behalten. Man wird nicht verkennen, daß in dieser Betrachtungsweise ein philosophisches Element liege. Der junge Mann soll erst in jenen Zustand des Erstaunens gerathen, den man das φιλόσοφον πάθος κατ' ἑξοχὴν genannt hat.“ (NL 1867/68, KGW I 4, 60[1], 512, 15–23) Der Begriff stammt aus Platon: *Politeia* 376a-b: „Ἀλλὰ μὴν κομψὸν γε φαίνεται τὸ πάθος αὐτοῦ τῆς φύσεως καὶ ὡς ἀληθῶς

φιλόσοφον“ (Schleiermacher übersetzt: „Aber dies“, nämlich die an Hunden beobachtbare Neigung, Unbekannten gegenüber böse zu sein, Bekannten gegenüber hingegen freundlich, „ist doch gewiß eine herrliche Beschaffenheit seiner Natur und wahrhaft philosophisch“). Bei Platon hat die Evokation des „philosophischen Pathos“ also eine ironische Färbung. Der Begriff wird bei Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 2, Kap. 17 variiert und liegt für N. als Quelle näher: „Nur dem gedankenlosen Thiere scheint sich die Welt und das Daseyn von selbst zu verstehn: dem Menschen hingegen ist sie ein Problem, dessen sogar der Roheste und Beschränkteste, in einzelnen hellen Augenblicken, lebhaft inne wird, das aber Jedem um so deutlicher und anhaltender ins Bewußtsein tritt, je heller und besonnener dieses ist und je mehr Stoff zum Denken er durch Bildung sich angeeignet hat, welches Alles endlich in den zum Philosophiren geeigneten Köpfen sich zu Plato's θαυμαζειν, μαλα φιλοσοφικον παθος (mirari, valde philosophicus affectus) steigert, nämlich zu derjenigen Verwunderung, die das Problem, welches die edlere Menschheit jeder Zeit und jedes Landes unablässig beschäftigt und ihr keine Ruhe läßt, in seiner ganzen Größe erfaßt.“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 189) Genau auf diesen „Zustand des Erstaunens“ (KGW I 4, 512, 22) zielt N.s Wortverwendung in der frühen autobiographischen Aufzeichnung 60[1] ab, während in EH GT 3 nicht etwa das Staunen am Anfang der Philosophie steht und das vom (künftigen) Philosophen ursprünglich Erlebte ist, das ihn zum Nachdenken treibt. Das philosophische Pathos erscheint vielmehr als Produkt einer „Umsetzung“, nämlich des Dionysischen, das als eine ursprüngliche existenzielle Erfahrung ausgegeben wird. Vgl. NK 336, 14 f.

313, 4 *das Werden*] Zur Spezifikation von N.s Überlegungen zum Werden als Substitut der alten Seinsphilosophie siehe NL 1887/88, KSA 13, 11[72], 35 f. (KGW IX 7, W II 3, 166, 36–66–167, 38–68).

313, 7–12 *Die Lehre von der „ewigen Wiederkunft“, das heisst vom unbedingten und unendlich wiederholten Kreislauf aller Dinge — diese Lehre Zarathustra's könnte zuletzt auch schon von Heraklit gelehrt worden sein. Zum Mindesten hat die Stoa, die fast alle ihre grundsätzlichen Vorstellungen von Heraklit geerbt hat, Spuren davon.*] Im Druckmanuskript fehlt das Ende des 3. Abschnitts von EH GT. Es finden sich dort Spuren von Leim, die darauf hinweisen, dass in das Manuskript ein Blatt eingeklebt war, das verloren ging (vgl. KSA 14, 458).

Der von 313, 7–12 behauptete philosophiegeschichtliche Zusammenhang ist in der einschlägigen Handbuchliteratur zu N.s Zeit durchaus geläufig. So schrieb Johann Eduard Erdmann im Heraklit-Kapitel seines (allerdings von N. nirgends erwähnten) *Grundrisses der Geschichte der Philosophie*: „Die untrennbare Verbindung der beiden Momente des Werdens [sc. des Werdens und Ver-

gehens] wird von *Heraklit* in den verschiedensten Formen gelehrt. Bald indem er beide Wege als einen bezeichnet, bald indem er von einem Abwechseln des Verlangens und der Sättigung spricht, oder auch von einem Spiel in welchem die Welt producirt werde, bald indem er sagt, dass die Nothwendigkeit die beiden Gegenströmungen regele. [...] Persisch-magische Einflüsse hat man wohl mit Recht darin gefunden, dass die Dienerinnen dieser Macht, welche er den Saamen alles Geschehens und das Maas aller Ordnung nennt, Zungen genannt werden. Dagegen schliesst sich *Heraklit* der vaterländischen Mythologie an, wenn er neben den Zeus (d. h. das Urfeuer) als die beiden Seiten seines Wesens den Apollon und den Dionysos stellt. [...] /44/ [...] Das Uebergehn in die starre Leiblichkeit wird darum bald als Verlöschen bald als Feuchtwerden bezeichnet, das Feurigwerden dagegen ist ein Lebendigerwerden. Darum ist, selbst wenn der bei den Stoikern vorkommende Ausdruck ἐκπύρωσις Heraklitisch wäre, darunter kein Untergang zu verstehn, sondern vielmehr in dem ewigen Kreislauf aller Dinge, dessen Ablauf das grosse Jahr des *Heraklits* seyn mochte, der eine Wendepunkt, welchem als der diametral entgegengesetzte das Werden zum Erdschlamm gegenüberstünde.“ (Erdmann 1869, 1, 43 f.) In der aus dem Nachlass herausgegebenen *Metaphysik* von Friedrich Harms (1819–1880) wird bei der Beschreibung verschiedener Formen des Pantheismus bündig formuliert: „Das System der Kreisbewegung findet sich bei Heraklit und den Stoikern. Die Welt wird bis zu einem höchsten Punkt stetig vollkommener. Hat sie diesen erreicht, so kehrt sie wieder in den ersten anfänglichen unvollkommenen Zustand zurück, um von Neuem diesen Kreis zu durchlaufen. Das ist die ewige Wiederkehr aller Dinge in Gott.“ (Harms 1885, 120) Der charakteristische Zusatz „in Gott“ fehlt natürlich in N.s Konzept der Ewigen Wiederkunft; ohnehin lässt sich eine direkte Kenntnissnahme von Harms' *Metaphysik* bei N. nicht nachweisen.

4

313, 21f. *schonungslose Vernichtung alles Entartenden und Parasitischen*] Vgl. NK KSA 6, 18, 13–18 und NK KSA 6, 195, 20 f. Diese Vernichtung war zumindest in der Vorlage, wo es um Vögel ging, rabiāt physisch gemeint: „Beseitigung der parasitischen Menschen ist Sinn der Strafe. / Vögel, welche einem Büffel die Parasiten abwehren, davon leben, — dankbar dadurch, daß sie ihm die Ankunft eines Feindes anzeigen. — Bedeutung der Polizei. Espinas p. 159.“ (NL 1883, KSA 10, 7[244], 318) N. erprobt die Anwendbarkeit einer biologischen Beobachtung auf die Menschen, was Espinas 1879, 159 unterlässt: „Der Regenpfeifer macht selbst im Rachen des Krokodiles auf die Parasiten Jagd,

welche da leben. Der Madenhacker (*Buphaga africana*) leistet den Elephanten denselben Dienst; fünfzehn bis zwanzig von diesen weissen Vögeln laufen auf dem Rücken des gewaltigen Thieres umher und picken die Parasiten auf.“ Im späten Nachlass macht N. die „schonungslose[.] Härte gegen das Entartende und Parasitische am Leben“ sogar zu einem Programmpunkt unter dem Stichwort „Die große Politik“ (NL 1888/89, KSA 13, 25[1], 637 f.). Es dürfte nicht einfach sein, solche auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Biologie entworfenen Verlautbarungen als bloß metaphorisch gemeinte Herzensergießungen eines Geisteskriegers ruhigzustellen, wie dies in der N.-Forschungsliteratur gelegentlich geschieht.

314, 17–19 *der Blick, von dem auf der siebenten Seite die Rede ist, ist der eigentliche Zarathustra-Blick*] Es handelt sich um die Beschreibung von Wagners Blick in UB IV WB 1, KSA 1, 434, 20–435, 2.

314, 31 f. *Seite 30*] entspricht KSA 1, 452, 34–453, 28.

315, 3 *Seite 71*] entspricht KSA 1, 486, 31–487, 25.

315, 6 *das Ereigniss Zarathustra*] Die Ausrichtung von GT auf *Also sprach Zarathustra* zeugt von der die Gesamtwerk-Sichtung in EH bestimmenden Bemühung N.s, seine Schriften retrospektiv als ein um *Also sprach Zarathustra* konstelliertes Ganzes darzustellen. Za soll dabei als Hauptwerk profiliert werden. N. lässt in EH schon die Frühschrift GT um „[d]ieses letzte, freudigste, überschwänglich-übermüthigste Ja zum Leben“ (EH GT 2, KSA 6, 311, 22 f.) kreisen, das für ihn nunmehr „die Einheit seiner Werke“ (Groddeck 1984, 328) stiftet und im „Ereigniss Zarathustra“ (EH GT 4, KSA 6, 315, 6) zu vollendetem Ausdruck gelangt zu sein scheint.

315, 8 *Seiten 43–46*] entsprechen KSA 1, 463, 21–466, 30.

Die Unzeitgemässen.

1

316, 4 *dass ich kein „Hans der Träumer“ war*] Den Ausdruck, den N. in seinen Schriften nur ein weiteres Mal verwendet (GT 7, KSA 1, 57), konnte er der *Hamlet*-Übersetzung August Wilhelm von Schlegels entnehmen, die sich in seiner nachgelassenen Bibliothek befindet. Er stammt aus dem Monolog des Prinzen: „Und ich, / Ein blöder, schwachgemuther Schurke, schleiche / Wie Hans der Träumer, meiner Sache fremd, / Und kann nichts sagen, nicht für einen König, / An dessen Eigenthum und theurem Leben / Verdammter Raub

geschah. Bin ich 'ne Memme?“ (Shak[e]speare 1853–1855, 4, 394) Der englische Ausdruck „John-a-dreams“ (*Hamlet* II, 2, V. 595) ist vermutlich eine Prägung Shakespeares (Tilley 1950, 348).

316, 5 f. *dass ich das Handgelenk gefährlich frei habe*] Wer das Handgelenk frei hat, trägt keine Fessel und kann die Waffe ungehindert führen, vgl. Grimm 1854–1971, 10, 336 zur „freien hand“: „macht zu thun und zu lassen, zunächst aber angelehnt an die sinnliche Vorstellung von einer jeder fessel baaren hand“.

316, 12–22 *Die zweite Unzeitgemässe (1874) bringt das Gefährliche, das Leben-Annagende und -Vergiftende in unsrer Art des Wissenschafts-Betriebs an's Licht —: das Leben krank an diesem entmenschten Räderwerk und Mechanismus, an der „Unpersönlichkeit“ des Arbeiters, an der falschen Ökonomie der „Theilung der Arbeit“. Der Zweck geht verloren, die Cultur: — das Mittel, der moderne Wissenschafts-Betrieb, barbarisirt... In dieser Abhandlung wurde der „historische Sinn“, auf den dies Jahrhundert stolz ist, zum ersten Mal als Krankheit erkannt, als typisches Zeichen des Verfalls.]* N.s wenige Äußerungen zur Zweiten unzeitgemässen Betrachtung: *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* stehen in auffälligem Kontrast zur Wirkungsgeschichte dieses Textes. Mögliche Gründe für N.s spätere Reserviertheit gegenüber der Schrift legt Salaquarda 1984 dar. — Zum zeitgenössischen Stolz auf den „historischen Sinn“ siehe NK KSA 6, 208, 29–209, 2 u. 351, 5 f.

316, 14 f. *Art des Wissenschafts-Betriebs*] Zum Ausdruck „Wissenschafts-Betrieb“, der in 316, 19 wiederkehrt, siehe NK KSA 6, 105, 16–18.

316, 17 *an der falschen Ökonomie der „Theilung der Arbeit“*] In der zweiten *Unzeitgemässen Betrachtung* hatte N. „den modernen Schlacht- und Opferruf ‚Theilung der Arbeit! In Reih' und Glied!‘“ (UB II, HL, KSA 1, 301, 15–17) erwähnt und festgestellt, dass das Ideal seines Zeitalters nicht das „der fertig und reif gewordenen, der harmonischen Persönlichkeiten“ sei, „sondern das der gemeinsamen möglichst nutzbaren Arbeit“ (ebd., 299, 3–5).

Die Diskussion um die Arbeitsteilung war zu N.s Zeit keineswegs auf sozialistische Kreise beschränkt — bei Karl Marx, den N. freilich nie im Original gelesen, sondern von dem er allenfalls über sekundäre Quellen oberflächliche Kenntnis hatte (vgl. Brobjer 2002), ist der Begriff im Hauptwerk *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* (1867) von zentraler Bedeutung (vgl. Marx 1983, 1, 272–301). N.s Hauptquelle für die sozialpolitische Diskussion der Zeit sind die Werke von Friedrich Albert Lange, insbesondere die *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Lange sah in der Arbeitsteilung eine Chance für die Verallgemeinerung von Wohlstand, Kultur

und Bildung: „Wenn all die riesige Kraft unsrer Maschinen und die durch Theilung der Arbeit so unendlich vervollkommenen Leistungen der Menschenhand darauf verwandt würden, um Jedem das zu geben, was erforderlich ist, um das Leben erträglich zu machen und dem Geist Musse und Mittel zu seiner höheren Entfaltung zu bieten, so wäre vielleicht schon jetzt die Möglichkeit vorhanden, ohne Beeinträchtigung der geistigen Aufgabe der Menschheit, die Segnungen der Cultur über alle Stände zu verbreiten; allein dies ist bisher nicht die Richtung der Zeit.“ (Lange 1866, 505, vgl. Lange 1865, 159) N. wandte sich gerade in seinen *Unzeitgemässen Betrachtungen* gegen ein solches Verständnis von Kultur, die er einer schmalen Elite vorbehalten wissen wollte. Lange hatte sich auch zur Problematik der Arbeitsteilung in den Wissenschaften kritisch geäußert, die zu fruchtlosem Spezialistentum führen könne (Lange 1866, 398 sowie Lange 1865, 44–46 u. 62).

316, 22–317, 5 *In der dritten und vierten Unzeitgemässen werden, als Fingerzeige zu einem höheren Begriff der Cultur, zur Wiederherstellung des Begriffs „Cultur“, zwei Bilder der härtesten Selbstsucht, Selbstzucht dagegen aufgestellt, unzeitgemässe Typen par excellence, voll souveräner Verachtung gegen Alles, was um sie herum „Reich“, „Bildung“, „Christenthum“, „Bismarck“, „Erfolg“ hiess, — Schopenhauer und Wagner oder, mit Einem Wort, Nietzsche...* Folgendermaßen hat sich N. in seinem Brief an Brandes vom 19. 02. 1888, also einige Monate vor der Niederschrift von EH, vernehmen lassen: „Die beiden Schriften über Schopenhauer und Richard Wagner stellen, wie mir heute scheint, mehr Selbstbekenntnisse, vor allem Selbstgelöbnisse über mich dar als etwa eine wirkliche Psychologie jener mir ebenso tief verwandten als antagonistischen Meister. (— ich war der Erste, der aus Beiden eine Art Einheit destillirte: jetzt ist dieser Aberglaube sehr im Vordergrunde der deutschen Cultur: alle Wagnerianer sind Anhänger Schopenhauers.“ (KSB 8, Nr. 997, S. 260, Z. 52–59) Am 09. 12. 1888 äußerte sich N. ähnlich gegenüber Köselitz, nicht ohne zu behaupten, die Entdeckung sei erst zwei Wochen alt: „Über die dritte und vierte Unzeitgemässe werden Sie in *Ecce homo* eine Entdeckung lesen, daß Ihnen die Haare zu Berge stehn — mir standen sie auch zu Berge. Beide reden nur von mir, *anticipando*... Weder Wagner, noch Schopenhauer kamen psychologisch drin vor... Ich habe beide Schriften erst seit 14 Tagen verstanden.“ (KSB 8, Nr. 1181, S. 515, Z. 74–80) Zu N.s Substitution von Schopenhauer und Wagner durch sich selbst vgl. z. B. Kofman 1993, 119–128, ferner ebd., 111 u. 116.

317, 4f. *oder, mit Einem Wort, Nietzsche...* Im Druckmanuskript korrigiert aus: „. Aber es kam der Tag, wo Wagner herabstieg, — herunterkam; wo er seine Hände Allem entgegenstreckte, was sich mit ihm versöhnen wollte,

vorausgesetzt, daß man Etwas hineinlesen werde wo er sich mit dem ‚Reich‘, mit der Patronatsherrn-‚Bildung‘ und sogar mit dem lieben Gott versöhnte — wo er zum Abendmahl gieng!... Wagner hat mich compromittirt. —“ (KSA 14, 487).

2

317, 11f. *Die Antwort kam von allen Seiten*] Im Unterschied zu GT erregte die erste der *Unzeitgemässen Betrachtungen* schon kurz nach ihrem Erscheinen größere Aufmerksamkeit. Die „von allen Seiten“ gekommenen Besprechungen der Schrift sind im einzelnen in KGB II 7/2, S. 800 und bei Krummel aufgeführt (Kr I, 31–35, 37, 41, 43, 47 u. 49 f. sowie Kr IV, 7–9). Es sind weniger als 20 und nicht etwa, wie N. in seinem Brief an Spitteler vom 25. 07. 1888 behauptet, „gegen 200 zum Theil sehr leidenschaftliche Antworten darauf“ (KSB 8, Nr. 1071, S. 370, Z. 38 f.). Eine kritische Sichtung der zeitgenössischen Rezeption von UB I DS gibt Béland 2010, 562–569.

317, 14f. *kurz als Verfasser seines Bierbank-Evangeliums*] Vgl. NK KSA 6, 104, 31–105, 3.

317, 15 *vom „alten und neuen Glauben“*] David Friedrich Strauß’ *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß* erschien im Oktober 1872. Die Schrift wurde zu einem raschen Publikumserfolg und erreichte schon kurz nach ihrem Erscheinen vier Auflagen.

317, 16f. (— *das Wort Bildungsphilister ist von meiner Schrift her in der Sprache übrig geblieben*)] Dass sich N.s Anspruch auf Urheberschaft des Wortes (vgl. N. an Brandes, 19. 02. 1888, KSB 8, Nr. 997, S. 260) nicht aufrechterhalten lässt, wurde öfters hervorgehoben (Meyer 1963, 179; Politycki 1989, 241 u. KSA 14, 163). Nicht ohne Stolz hatte N. schon in MA II Vorrede 1, KSA 2, 370, 2f. „Anspruch auf die Vaterschaft des jetzt viel gebrauchten und missbrauchten Wortes“ erhoben. Mit Recht hat Joël 1905, 352 darauf hingewiesen, dass in Rudolf Hayms berühmter *Romantischer Schule*, die N. früh gelesen hatte, der Ausdruck vorkam; Haym sprach von der „prosaische[n] Superklugheit der Bildungsphilister“ (Haym 1870, 88). Johannes Scherr agitierte 1865 in einem Aufsatz über Ninon de Lenclos gegen die „Gebildeten“ der Gegenwart und scheint N.s antiliberalen Impetus in UB I DS vorwegzunehmen: „Aber die Masse der ‚Gebildeten‘? Oh, diese wohlgezogenen Herren und Damen, sie verhalten sich zur Erscheinung der Freiheit wie der arme Faust zur Erscheinung des Erdgeistes. ‚Weh‘, ich ertrag’ dich nicht!‘ Und zu Boden geworfen durch ihre Majestät,

vermag eine liebe liberale Mittelmäßigkeit den Angstblick nicht höher zu heben als bis zum Saume des Gewandes der Göttin, welcher allerdings häufig genug von Blut und Thränen trieft. Sie aber wendet sich verachtungsvoll von dem ‚furchtsam weggekrümmten Wurm‘ der Bildungsphilisterei ab, wie der Erdgeist von seinem feigen Beschwörer, und dieser verfällt der Bestrickung durch Mephisto Konstitutionalismus, welcher verfassungsmäßigen Hokospokus /147/ mit ihm treibt und mittelst allerhand parlamentarischer Gaukeleien seinem Schützling einbildet, zu glauben, der liberale Bildungsphilister schiebe (d. h. regiere), während er in Wahrheit geschoben oder unter Umständen auch gestoßen (d. h. regiert oder auch despotisirt) wird.“ (Scherr 1865, 1, 146 f.) Auch Wolfgang Menzel hat sich 1864 des „Bildungsphilisters“ in polemischer Akzentuierung bedient („Es ist die erste Pflicht des Bildungsphilisters über Fürsten und Junker zu schimpfen und doch will er selbst von bürgerlicher Einfachheit nichts mehr wissen, sondern legt in seinem ganzen Gebahren, in Kleidung, Wohnung und Genüssen aller Art noble Passionen und aristokratische Ansprüche zur Schau und hat damit sogar schon die niedern Classen angesteckt.“ — Menzel 1864, 191). Das Abstractum „Bildungsphilisterei“ kam bereits 1848 in Bettina von Arnims *Ilius Pamphilus und die Ambrosia* vor („Friß und raisonire nicht, dies Sprüchelchen ist ein Talisman der Dich vor mancher Bildungsphilisterei abhalten kann“ — Arnim 1848, 1, 265). Es ist also auch nicht so, dass der Ausdruck erst durch N. eine spezifische Bedeutung im Kontext seiner Kritik an der deutschen Kultur der Gründerjahre angenommen hätte. Jedoch wurde er erst in der späteren Rezeption von UB I DS zum gassenläufigen Schlagwort (vgl. NWB 1, 382–384).

317, 17–21 *Diese alten Freunde, denen ich als Württembergern und Schwaben einen tiefen Stich versetzt hatte, als ich ihr Wunderthier, ihren Strauss komisch fand, antworteten so bieder und grob, als ich's irgendwie wünschen konnte; die preussischen Entgegnungen waren klüger* Unter den Reaktionen auf UB I DS, von denen die Mehrzahl anonym und weder in württembergisch-schwäbischen, noch in preußischen, sondern in Schweizer Blättern erschien, treten im süddeutschen Raum lediglich Gustav Binder, Sohn des gleichnamigen Freundes von David Friedrich Strauß und damals Professor am Evangelisch-theologischen Seminar im bayerischen Schönthal (Kr I, 34 f.; erschienen 1873 in der Wochenschrift *Die Gegenwart*), sowie Gustav Rümelin, damals Kanzler der Universität Tübingen (Kr I, 50), namentlich hervor. Zu den „preussischen Entgegnungen“ sind lediglich die Artikel von Ernst von Dryander aus der Berliner *Neuen evangelischen Kirchenzeitung* von 1874 (Kr I, 37) und ebenfalls 1874 ein zustimmender Beitrag Arthur Richters in der in Halle erscheinenden *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* (Kr I, 41) zu zählen.

317, 22 „Berliner Blau“] „Berliner Blau, ein wichtiges Farbmateriale, das eine leichte dunkelblaue, auf dem Bruche kupferglänzende Masse darstellt. Es wird durch Wärme sowie durch Alkalien und konzentrierte Säuren zerstört. Es bildet sich immer, wenn Lösungen von gelbem Blutlaugensalz und von Eisenoxydsalzen zusammenkommen. [...] Erfunden wurde es 1704 [...] von dem Farbenfabrikanten Diesbach in Dippels Laboratorium zu Berlin und die Bereitung bis 1724 als Geheimnis bewahrt. Das an sich unlösliche B. B. löst sich in verdünnter Oxalsäure leicht auf (blaue Tinte). [...] Die vorzüglichste Anwendung findet es aber in der Färberei für Wolle und Baumwolle und in der Zeugdruckerei.“ (Brockhaus 1894–1896, 2, 815).

Die Ausdrücke „preußisch-blau“ (NL 1888, KSA 11, 35[46], 532 = KGW IX 4, W I 3, 82, 14) und „Berliner Blau“ (nur hier in 317, 22) lassen sich bei N. als ironische Bezugnahmen auf den preußischen Nationalismus verstehen (vgl. NWB 1, 392) – in diesem Blau sind auch die Uniformen der preußischen Armee gehalten. „Berliner Blau“ diente in der Gründerzeit durchaus allgemein der symbolischen Repräsentation des Preußentums. So gibt der Kommerzienrat Treibel in Theodor Fontanes Roman *Frau Jenny Treibel* (1892) zu verstehen: „Und nun frage ich Sie weiter, was sind alle Kornblumen der Welt gegen eine Berliner Blaufabrik? Im Berliner Blau haben Sie das symbolisch Preußische so zu sagen in höchster Potenz, und je sicherer und unanfechtbarer das ist, desto unerlässlicher ist auch mein Verbleiben auf dem Boden des Conservatismus.“ (Fontane 1973, 6, 296).

317, 22–24 *Das Unanständigste leistete ein Leipziger Blatt, die berüchtigten „Grenzboten“; ich hatte Mühe, die entrüsteten Basler von Schritten abzuhalten.*] Am 17. 10. 1873 erschien unter dem Titel „Herr Friedrich Nietzsche und die deutsche Cultur“ eine sarkastische Besprechung von UB I in der Leipziger Wochenschrift *Die Grenzboten. Zeitschrift für Politik, Literatur und Kunst*. Der Artikel ist mit „B. F.“ signiert; hinter diesen Initialen sind folgende Verfasser vermutet worden: Hans Blum, Redakteur der *Grenzboten* von 1871 bis 1878, Bernhard Förster, späterer Gatte der Schwester N.s, Gustav Freytag sowie Friedrich Böttcher, Freund und Mitarbeiter Hans Blums (Kr I, 33, Fn. 24). Als „besonders anrühig“ werden in der Besprechung nach Krummel (Kr I, 33f.) „die Form des Angriffes auf Strauß und die ‚Gehässigkeit des Verfassers gegen deutsches Staats- und Gesellschaftsleben‘“ geschildert. Basels Hochschule wurde in dieser Besprechung unter die „Winkeluniversitäten“ gerechnet, so dass am 14. 11. 1873 in den *Grenzboten* eine „Erklärung der Redaction“ abgedruckt wurde, ausgelöst durch „mehrfache Briefe von befreundeten Gelehrten der Basler Hochschule [...], welche die Ansicht aussprechen, daß in jenem Artikel die Ehre der Universität angegriffen worden sei“. Darauf antwortete die Redaktion mit der „Erklärung“, man habe „streng unterschieden zwischen dem Lehrkör-

per der Hochschule und einem einzelnen Mitgliede“ (alle Zitate nach Kr I, 33, Fn. 24).

317, 26–28 *Darunter Ewald in Göttingen, der zu verstehn gab, mein Attentat sei für Strauss tödtlich abgelaufen.*] Der Göttinger Theologe Heinrich Ewald (1803–1875) hatte in den *Göttingischen Gelehrten Anzeigen* sowohl Strauß' Spätschrift *Der alte und der neue Glaube* ebenso scharf und im Geiste theologischer Apologetik besprochen (Ewald 1873) als auch das Zwillingswerk zu UB I DS, Franz Overbecks *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* (Ewald 1874). Bislang meist unbeachtet ist geblieben, dass Ewald im Rahmen einer ausführlichen (und ablehnenden) Besprechung einer Arbeit von Wilhelm Weiffenbach zum *Papias*-Fragment bei Eusebius in den *Göttingischen Gelehrten Anzeigen* Anfang 1875 auch auf UB I DS eingegangen ist. Weiffenbachs Werk war für ihn ein Exempel der „Strauß-Baur'sche[n] Afterwissenschaft“ (Ewald 1875, 117), gegen die er N.s Werk gerichtet sah. Ewald war also ein konservativer Gegner der historischen Kritik, wie sie sich in den Werken von David Friedrich Strauß und Ferdinand Christian Baur (Ewald erwähnte auch Ernest Renan) gegen die traditionelle Theologie formiert hatte, und instrumentalisierte N.s Schrift für seine eigenen theologischen Interessen – was N. selbst wiederum in seiner EH-Rejektation von UB I DS geflissentlich ausblendet. Ewald gab sogar seiner Hoffnung Ausdruck, N. werde sich zu einem bildungsbeflissenen Christentum bekehren: UB I DS sei „[e]ine höchst salzige und wohlgepfefferte aber weder übergesalzte und ungesunde noch wie wir /120/ hoffen können unwirksame Schrift, eine von denen deren in Deutschland schon seit langer Zeit viel zu wenige dargereicht werden um die ungeheure Uebermenge ungesunder Gedanken und Bestrebungen worin man das Deutsche Volk ersticken will zu vertreiben. Sie ist nur gegen dieselbe letzte Schrift des Ludwigsburgers [sc. Strauß] gerichtet welche wir sogleich bei ihrem Erscheinen in den Gel. Anz. 1878 St. 4 [sc. Ewald 1873] trafen: schlägt aber mit dieser letzten Schrift des Mannes welche seine bleibendste auserlesenste und Hauptschrift werden sollte alle seine früheren zu Boden, indem sie ihn als Bekenner der gerechten Verspottung als Schriftsteller der verdienten Verachtung hingiebt. Mit ihm ist nun aber zugleich auch seine ganze Schule gerichtet. Freilich müssen wir bedauern daß der junge am classischen Alterthume gebildete Verf. als Christ kein Scaliger ist, vielmehr die entsetzliche Einseitigkeit und christliche Unwissenheit theilt worin so viele heutige classische Philologen unter uns aufwachsen. Allein da er noch jung ist, so wird er künftig wenn er sein Salz nicht faul werden lassen will dennoch entweder wieder ein Dav. Strauß und Hegelscher Friedr. Vischer oder ein ächter Christ werden müssen. / Die Afterschule ist eben auch durch diese Schrift für unsre Zeit vorläufig abgethan, während der Verf. der Schrift von welcher wir hier ausgingen [sc. Weiffenbach] noch nicht einmal begreifen

will wie vollständig ihn schon das erste Blatt seiner früheren Schrift überführt daß er noch immer ihr Trugbild viel zu hoch achte.“ (Ewald 1875, 119 f.)

Von „Attentat“ spricht im Blick auf UB I DS auch Carl Spitteler in seinem Aufsatz für den Berner *Bund* vom 1. Januar 1888 zu N.s Schriften: „Speziell der Verfasser dieser Zeilen fühlte sich seinerzeit durch den Angriff Nietzsches gegen Strauß so gründlich abgestoßen, daß die Erinnerung an jenes Attentat ihm während langer Jahre die Lust raubte, mit Nietzsches Werken fernerhin Bekanntschaft zu schließen.“ (KGB III 7/3, 2, S. 962) Ewald hatte die Metapher nicht benutzt.

317, 28–318, 2 *Insgleichen der alte Hegelianer Bruno Bauer, an dem ich von da an einen meiner aufmerksamsten Leser gehabt habe. Er liebte es, in seinen letzten Jahren, auf mich zu verweisen, zum Beispiel Herrn von Treitschke, dem preussischen Historiographen, einen Wink zu geben, bei wem er sich Auskunft über den ihm verloren gegangnen Begriff „Cultur“ holen könne.*] In seinem Brief an Spitteler vom 25. 07. 1888 meinte N., UB I DS habe ihm „die Sympathie aller tieferen Naturen“ eingebracht. „Der alte Hegelianer Bruno Bauer war seitdem Nietzscheaner.“ (KSB 8, Nr. 1071, S. 370, Z. 39–41) Der bislang früheste nachweisbare und zugleich einzige Bezug des Junghegelianers Bruno Bauer (1809–1882) auf N. ist die Stelle, auf die hier angespielt wird. Sie findet sich in Bauers Schrift *Zur Orientirung über die Bismarck'sche Ära* und lautet: „Für eine neue Auflage seiner [sc. Heinrich von Treitschkes] Schriften möchten wir ihm aber noch das Studium der Werke Friedrich Nietzsche's empfehlen. Dieser deutsche Montaigne, Pascal und Diderot wird ihm in das Geschichtsleben, in die Charaktere der Völker und in die Seele der alten und neuen Litteraturen Blicke eröffnen, die ihn über die Beengtheit seiner particularistischen Ekstasen erheben könnten. Möge er z. B. mit der Schrift des genannten Denkers über ‚David Strauss den Bekenner und den Schriftsteller‘ den Anfang machen. Vielleicht wird er durch die schönen Erörterungen Nietzsche's über die auch von Strauss getheilte Anbetung des Erfolges und über den ‚Irrthum der öffentlichen Meinung, dass (nicht nur die Armee, sondern) auch die deutsche Cultur (im Krieg des Jahres 1870) gesiegt habe‘, an seiner eignen Befangenheit irre und ahnet er etwas von der Wahrheit des Nietzsche'schen Satzes, jener Irrthum sei ‚im Stande, den Sieg (der Waffen) in eine völlige Niederlage zu verwandeln: — in eine Niederlage, ja, Exstirpation des deutschen Geistes zu Gunsten des deutschen Reichs.‘ / Möge er durch die ferneren Ausführungen Nietzsche's, dass von einem Siege der deutschen Cultur ‚aus den einfachsten Gründen nicht die Rede sein könne, weil (auch nach jenem Erfolg der militärischen Waffe) die französische Cultur fortbesteht wie vorher und wir von ihr abhängen wie vorher‘, sich zu einem gründlicheren Studium der nationalen Culturen anreizen lassen und für die Fortsetzung seiner historischen Arbeiten über das neue

Deutschthum sich von einem seiner schädlichsten Irrthümer befreien.“ (Bauer 1880, 287 f.)

Treitschke hatte die erste der *Unzeitgemässen Betrachtungen* übrigens schon kurz nach ihrem Erscheinen gelesen. Er äußerte sich darüber im Herbst 1873 gegenüber Overbeck und wenig später gegenüber Wilhelm Vischer (Kr I, 28 f., vgl. NK 358, 33–359, 3).

Zunächst zeigte sich N. in seinem Brief an Köselitz vom 20. 03. 1881 wenig erbaut über Bauers Urteil, namentlich über die Charakterisierung als „deutsche[r] Montaigne, Pascal und Diderot“. „Alles auf Ein Mal! Wie wenig Feinheit ist in solchem Lobe, also: wie wenig Lob!“ (KSB 6, Nr. 94, S. 73, Z. 35–37) In EH hingegen erscheint es ihm tunlich, Bauer als Referenz für die eigene frühe Wirkung namhaft zu machen und aus der einen Erwähnung zu folgern, Bauer sei sein Anhänger geworden.

318, 2–9 *Das Nachdenklichste, auch das Längste über die Schrift und ihren Autor wurde von einem alten Schüler des Philosophen von Baader gesagt, einem Professor Hoffmann in Würzburg. Er sah aus der Schrift eine grosse Bestimmung für mich voraus, — eine Art Krisis und höchste Entscheidung im Problem des Atheismus herbeizuführen, als dessen instinktivsten und rücksichtslosesten Typus er mich errieth. Der Atheismus war das, was mich zu Schopenhauer führte.* [Franz [Karl] Hoffmann (1804–1881) war nicht nur Schüler, sondern auch Herausgeber Franz von Baaders und von 1835 bis 1877 Professor der Philosophie an der Universität Würzburg. Seine Besprechung von UB I DS erschien im November und Dezember 1873 im *Allgemeinen litterarischen Anzeiger für das evangelische Deutschland* (321–336 u. 401–407; ausschnittsweise zitiert in Kr I, 34). Hoffmann meinte, N.s Kritik an Strauß verdiene „große Beachtung“ und überdies habe er sich den „ausgezeichnet trefflichen Stil Schopenhauers“ auf eigentümliche Weise zu eigen gemacht. Die Stelle, auf die N. sich in 318, 5–8 bezieht, findet sich gegen Ende von Hoffmanns Aufsatz: „wenn das zürnende Niederdonnern des greisenhaft und matt gewordenen Strauß nicht verflackern des Strohfeuer ist, sondern aus einem wirklich energischen, von großer Begabung getragenen Quell hervorsprudelt, so kann die Ausbildung seines Atheismus zu einer folgenreichen Krisis führen“ (Zitate nach Kr I, 34).

318, 9–18 *Bei weitem am besten gehört, am bittersten empfunden wurde eine ausserordentlich starke und tapfere Fürsprache des sonst so milden Karl Hillebrand, dieses letzten humanen Deutschen, der die Feder zu führen wusste. Man las seinen Aufsatz in der „Augsburger Zeitung“; man kann ihn heute, in einer etwas vorsichtigeren Form, in seinen gesammelten Schriften lesen. Hier war die Schrift als Ereigniss, Wendepunkt, erste Selbstbesinnung, allerbestes Zeichen dargestellt, als eine wirkliche Wiederkehr des deutschen Ernstes und der*

deutschen Leidenschaft in geistigen Dingen.] Karl Hillebrands Besprechung erschien unter dem Titel „Nietzsche gegen Strauß“ in der *Augsburger Allgemeinen Zeitung* (Nr. 265 f.) am 22. und 23. 09. 1873 (Auszüge bei Kr I, 31), 1875 wurde sie dann unter der Überschrift „Einiges über den Verfall der deutschen Sprache und der deutschen Gesinnung“ in überarbeiteter Form wieder abgedruckt im zweiten Band von Hillebrands *Zeiten, Völker und Menschen*, der den Haupttitel *Wälsches und Deutsches* trägt (Hillebrand 1875, 2, 291–310). Hillebrand deutete UB I DS „als das erste Anzeichen einer Rückkehr zum deutschen Idealismus wie ihn unsere Großeltern angestrebt, einer Reaction gegen die platte positivistische Auffassungsweise die seit einem oder zwei Jahrzehnten sich bei uns vordrängt, als ein kühnes Wiederaufpflanzen des alten guten Banners deutscher Humanität gegen die Beschränkung nationaler Selbstbewunderung, als einen Mahnruf über unseren materiellen Erfolgen nicht unsere geistigen Pflichten zu vergessen und, wie die Gründer unserer Cultur, es uns angelegen sein zu lassen der Nation, bei aller Geistesfreiheit, das religiöse Gefühl und den speculativen Sinn zu bewahren, ihr, ohne sie der Convention gefangen zu geben, schönere Formen des Lebens zu schaffen“ (Hillebrand 1875, 2, 293).

Der „Idealismus“, der „speculative Sinn“, gar das „religiöse Gefühl“ kommen in N.s tendenziöser Wiedergabe von Hillebrands Besprechung nicht mehr vor; er deutet sie zu einem Fanal seiner künftigen Bedeutung um (vgl. NK KSA 6, 105, 6–9). Er verschweigt auch Hillebrands kritische Einwände: „So z. B. ist es durchaus verfehlt das Wesen einer Cultur allein in den Styl zu setzen.“ (Hillebrand 1875, 2, 302) „Ein anderes möchten wir an der kleinen Schrift rügen. Nietzsche überschopenhauert zuweilen Schopenhauer, man erlaube uns den Anglicismus.“ (Ebd., 303).

318, 19–31 Hillebrand war voll hoher Auszeichnung für die Form der Schrift, für ihren reifen Geschmack, für ihren vollkommenen Takt in der Unterscheidung von Person und Sache: er zeichnete sie als die beste polemische Schrift aus, die deutsch geschrieben sei, — in der gerade für Deutsche so gefährlichen, so widerathbaren Kunst der Polemik. Unbedingt jasagend, mich sogar in dem verschärfend, was ich über die Sprach-Verlumpung in Deutschland zu sagen gewagt hatte (— heute spielen sie die Puristen und können keinen Satz mehr bauen —), in gleicher Verachtung gegen die „ersten Schriftsteller“ dieser Nation, endete er damit, seine Bewunderung für meinen Muth auszudrücken — jenen „höchsten Muth, der gerade die Lieblinge eines Volks auf die Anklagebank bringt“[...] Hillebrand begann seine Rezension in der Buchfassung mit der Feststellung, dass bisher die Polemik gerade „keine Zierde unseres Vaterlandes“ gewesen sei (Hillebrand 1875, 2, 293); ebenso, dass N. Maß bewiesen habe: „so heftig der Ton, er ist nicht gereizt, und selten artet der Zorn in Rohheit, der Spott in

Geschmacklosigkeit aus. Unbarmherzig, schonungslos, ja zuweilen respectlos gegen den Gegner, erscheint der Angreifer doch nicht als persönlich: man fühlt, er bekämpft in Strauß nur den Mann, in dem sich ihm die ganze herrschende Richtung verkörpert“ (ebd., 294). Und tatsächlich akzentuierte Hillebrand noch N.s Sprachkritik: „Uns scheint sogar Nietzsche nicht genugsam hervorgehoben zu haben, wie tief, trotz einzelner wohlthuender Ausnahmen, der Verfall unserer Sprache überhaupt ist. Die Deutschen pflegen sich in dieser Beziehung einer argen Selbsttäuschung hinzugeben.“ (Ebd., 295. Am Ende des Zitats von N. mit einer spitzen Klammer markiert.) Hillebrand geißelte auf den nächsten Seiten die Verschluderung der Sprache, um diesen Abschnitt zu schließen: „Daß aber der zornesmuthige Kläger sich gerade gegen Strauß gewandt und in ihm die Mode gewordene Liederlichkeit unserer Sprachverderber gegeißelt, können wir ihm, wenn er auch etwas weit geht in seinem kritischen Eifer, nur zum Ruhm anrechnen: denn ein unerbittliches Gericht dieser Art verfehlt seinen Eindruck wenn es über obscure Leitartikler gehalten wird, und der Muth die Lieblinge des Volkes auf die Anklagebank zu bringen, ist von jeher die höchste Arth des Muthes gewesen.“ (Ebd., 298. Zu Beginn des Zitats von N. mit einer spitzen Klammer markiert.) Damit „endete“ Hillebrand jedoch keineswegs; vielmehr begann erst jetzt die eigentliche Auseinandersetzung mit den inhaltlichen Aspekten von Strauß' *Altem und neuem Glauben* und N.s Erwiderung, die den größten Raum in der Besprechung einnimmt. Diese inhaltlichen Aspekte blendet N. nicht nur bei der Rekapitulation von Hillebrands Rezension, sondern insgesamt bei seiner Retraktation von UB I DS in EH weitgehend aus. Konsequenter stellt er seine Schrift gegen Strauß im Spiegel ihrer unmittelbaren Rezeption dar und konzentriert sich auf ihre performative Kraft statt auf die mit Strauß damals geführte Diskussion um die Angemessenheit, ja Notwendigkeit eines neuen, wissenschaftsaffinen „Glaubens“.

Was den „vollkommenen Takt“ angeht, den Hillebrand laut N. seiner Anti-Strauß-Polemik attestiert habe, so ist der Wortlaut der Rezension dieser Behauptung geradezu entgegengesetzt: „von einer gewissen Tactlosigkeit können wir Hrn. Nietzsche nicht freisprechen“ (ebd., 304).

319, 2 f. *Mein Paradies ist „unter dem Schatten meines Schwertes“...* Vgl. NL 1884, KSA 11, 25[3], 10: „„Das Paradies ist unter dem Schatten der Schwerter.“ Orient“ (dazu NL 1884/85, KSA 11, 29[1], 333 u. 31[44], 380 u. 31[61], 390 – jeweils Vorarbeiten zu Za IV Gespräch mit den Königen, KSA 4, 304–307, wo freilich das Schwert keinen Schatten mehr wirft). Philosophisch aufbereitet wird das Wort dann in NL 1885/86, KSA 12, 2[19], 75 (KGW IX 5, W I 8, 237, 7–12, hier nur in der von N. korrigierten Version wiedergegeben): „„Das Paradies ist unter dem Schatten der Schwerter“ – auch ein Symbolon und Kerbholz-

Wort, an dem sich Seelen vornehmer und kriegerischer Abkunft verrathen und errathen. —“

Es handelt sich beim Wort, das Paradies stehe unter dem Schatten der Schwerter, um einen dem Propheten Mohammed zugeschriebenen Ausspruch, der N. schon bei der frühen Lektüre von Washington Irving's *Leben Mohammed's* (Irving 1850, 109) begegnet sein könnte (zu dieser Lektüre Figl 2007, 138–141). Für das Jahr 1884 ist jedoch eine andere Quelle wahrscheinlich, nämlich *Die Geschichte der Assassinen aus morgenländischen Quellen* von Joseph von Hammer-Purgstall, der N. — nachdem er über Langes *Geschichte des Materialismus* mit den Assassinen und ihrem Historiographen Bekanntschaft geschlossen hatte (vgl. Kuhn 1994, 268–274 u. Köster 1998, 31 f.) — auch die Assassinen-Losung „Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt“ (GM III 24, KSA 5, 399, 18) entnommen haben dürfte (Hammer 1818, 84 u. ö.). Diese Losung vermerkte N. erstmals im selben Notizbuch, in dem auch das Prophetenwort auftaucht, nämlich in NL 1884, KSA 11, 25[304], 88. Bei Hammer 1818, 15 heißt es über Mohammeds Lehren von den Letzten Dingen u. a., sie versprechen: „Schwarz-äugige und unverwüstbare Jungfrauen für den Gerechten, besonders für den, der im heiligen Kriege wider die Feinde des Glaubens die ewigen Palmen des Märtyrerthums verdient. Sein ist der ewige Lohn, denn das Paradies ist unter dem Schatten der Schwerter“.

319, 3–5 *Im Grunde hatte ich eine Maxime Stendhals practicirt: er räth an, seinen Eintritt in die Gesellschaft mit einem Duell zu machen.*] In der Oktober-Fassung von EH stand stattdessen: „Ich hatte, ohne sie zu kennen, eine Maxime Stendhals in praxis übersetzt: seinen Eintritt in die Gesellschaft mit einem Duell zu machen.“ (KSA 14, 488) Prosper Mérimée teilte in seiner Einleitung zu der in N.s Bibliothek erhaltenen *Correspondance inédite* einige Lebensmaximen Stendhals mit: „Ne jamais pardonner un mensonge, — Saisir aux cheveux la première occasion de duel à son début dans le monde, — Ne jamais se repentir d'une sottise faite ou dite“ (Stendhal 1855, 1, IX. „Nie eine Lüge verzeihen, — Die erste Gelegenheit zu einem Duell bei seinem Eintritt in die Welt beim Schopfe ergreifen, — Niemals eine gemachte oder gesagte Dummheit bereuen“). Freilich schlägt ausgerechnet Stendhal (unter dem Decknamen François Durand) in einem Brief vom 01. 09. 1816 ein strenges Gesetz zur Verhinderung von Duellen und zur Strafverfolgung von Duellanten vor (ebd., 38–40). Vgl. NK 274, 18 f.

319, 6–17 *Und wie ich mir meinen Gegner gewählt hatte! den ersten deutschen Freigeist!... In der That, eine ganz neue Art Freigeisterei kam damit zum ersten Ausdruck: bis heute ist mir Nichts fremder und unverwandter als die ganze europäische und amerikanische Species von „libres penseurs“. Mit ihnen als mit*

unverbesserlichen Flachköpfen und Hanswürsten der „modernen Ideen“ befinde ich mich sogar in einem tieferen Zwiespalt als mit Irgendwem von ihren Gegnern. Sie wollen auch, auf ihre Art, die Menschheit „verbessern“, nach ihrem Bilde, sie würden gegen das, was ich bin, was ich will, einen unversöhnlichen Krieg machen, gesetzt dass sie es verstünden, — sie glauben allesammt noch ans „Ideal“... Ich bin der erste Immoralist] In UB I DS war das Thema der Freigeisterei von untergeordneter Bedeutung, ja tauchte explizit nur an einer einzigen Stelle auf, wo N. meinte feststellen zu müssen, dass Strauß öfter schwanke, „ob er es dem tapferen dialektischen Ungestüm Lessings gleichthun solle, oder ob es ihm besser anstehe, sich als faunischen, freigeisterischen Alten in der Art Voltaires zu gebärden“ (UB I DS 10, KSA 1, 216, 31–217, 2). In der *Götzen-Dämmerung* hingegen behauptet N., er habe mit seiner Polemik gegen Strauß „die Entartung unsres ersten deutschen Freigeistes“ (GD Was den Deutschen abgeht 2, KSA 6, 104, 31) darstellen wollen. Zur Abfassungszeit von UB I DS war N. der Freigeisterei in einem allgemeinen Sinn, nämlich als Abschied von den traditionellen religiösen und weltanschaulichen Bindungen durchaus zugetan; sie assoziierte sich etwa mit den von N. intensiv studierten Werken des Amerikaners Ralph Waldo Emerson. In diesem Sinne erschien Wagner als Freigeist, und N. konnte sich Gedanken machen zu einem (nie geschriebenen) Buch unter dem Titel „Die Tragödie und die Freigeister“ (NL 1870/71, KSA 7, 5[22], 97, 20).

Nach der Abkehr von Wagner schrieb N. mit *Menschliches, Allzumenschliches* ein Buch, das gemäß dem Untertitel „für freie Geister“ (KSA 2, 9, 3) bestimmt sein sollte. N. schloss sich hier an die freigeistige Tradition der französischen Aufklärung an und pflegte zur Differenzierung von der landläufigen, mittelmäßigen Freigeisterei der Zeitgenossen, das Kompositum „Freigeist“ bei Selbstzuschreibungen durch „freien Geist“ zu ersetzen. Im Spätwerk übergießt N. die Freigeisterei seiner Zeitgenossen mit Spott, etwa da, wo er die theologische Kontamination aller gängigen Philosophie beklagt: „die Freigeisterei unsrer Herrn Naturforscher und Physiologen ist in meinen Augen ein Spaass, — ihnen fehlt die Leidenschaft in diesen Dingen, das Leiden an ihnen“ (AC 8, KSA 6, 174, 24–27). Die Freigeister, zu denen N. nun namentlich Strauß rechnet, sind nicht radikal genug; sie verabschieden zwar das Christentum, aber nicht die vom Christentum inspirierte Moral: Man habe, so JGB 44, KSA 5, 60, 30–61, 3, den „Begriff ‚freier Geist‘ undurchsichtig gemacht [...]. In allen Ländern Europa's und ebenso in Amerika giebt es jetzt Etwas, das Missbrauch mit diesem Namen treibt, eine sehr enge, eingefangne, an Ketten gelegte Art von Geistern, welche ungefähr das Gegentheil von dem wollen, was in unsern Absichten und Instinkten liegt.“ (Vgl. auch NK 351, 5) Ähnlich kritisch zu einer bestimmten Form von „Freidenkern“ hatte sich auch Bourget in seinem Aufsatz

über Renan vernehmen lassen: „Je n'étonnerai aucun de ceux qui ont traversé les études de nos lycées, en affirmant que la précoce impiété des libres penseurs en tunique a pour point de départ quelque faiblesse de la chair accompagnée d'une horreur de l'aveu au confessionnal.“ (Bourget 1883, 80. „Ich würde keinen, der die Ausbildung in unseren Gymnasien durchlaufen hat, in Staunen versetzen, wenn ich sagen würde, dass die frühzeitige Gottlosigkeit der in Tunique gekleideten freien Denker als Ausgangspunkt eine gewisse Schwäche des Fleisches habe, begleitet von der Angst vor dem Geständnis im Beichtstuhl.“)

In 319, 6–17 gibt N. eine negative Bestimmung des eigenen Wollens gegenüber den zu zahmen „libres penseurs“: Immoralismus, Verzicht auf „Ideale“ und „moderne Ideen“ sind die einschlägigen Stichworte. Im zweiten Hauptstück von *Jenseits von Gut und Böse*, das den Titel „der freie Geist“ trägt, bekennen sich die „freien Geister“ überdies noch als „Freunde der Einsamkeit“ (JGB 44, KSA 5, 63, 6): „Was Wunder, dass wir ‚freien Geister‘ nicht gerade die mittheilsamsten Geister sind? dass wir nicht in jedem Betrachte zu verrathen wünschen, wovon ein Geist sich frei machen kann und wohin er dann vielleicht getrieben wird? Und was es mit der gefährlichen Formel ‚jenseits von Gut und Böse‘ auf sich hat, mit der wir uns zum Mindesten vor Verwechslung behüten: wir sind etwas Anderes als ‚libres-penseurs‘, ‚liberipensatori‘, ‚Freidenker‘ und wie alle diese braven Fürsprecher der ‚modernen Ideen‘ sich zu benennen lieben.“ (Ebd., 62, 6–14).

Nach diesen eher spärlichen Auskünften gehört es gerade zum Wesen der „freien Geister“, Auskünfte nur höchst sparsam zu erteilen. Strukturell auffällig ist der entschiedene Wille, sich von allem abzugrenzen, mit dem man allenfalls verwechselt werden könnte. Die Schrift gegen Strauß muss nun als Beweis dafür herhalten, dass N. sich bereits sehr früh von der nicht hinreichend radikalen Art der Freigeisterei distanziert habe. In ähnlicher Weise will N. Ende 1888 mit dem Collagen-Werk *Nietzsche contra Wagner* beweisen, dass er sich bereits sehr früh von Wagner und seiner Kunstersatzreligion distanziert habe. Der Gestus ist derselbe und soll besagen: N. war immer schon anders als all die anderen.

3

318, 31–321, 6 In der Oktober-Fassung lautete die Vorstufe des Textes, der in der vorliegenden endgültigen Fassung am Ende von EH UB 2 und in EH UB 3 steht: „19 Schluß des Abschnitts 18 / Die Nachwirkung dieser Schrift ist geradezu unschätzbar in meinem Leben. Ich hatte, ohne sie zu kennen, eine Maxime Stendhals in praxis übersetzt: seinen Eintritt in die Gesellschaft mit

einem Duell zu machen. Und ich hatte mir einen Gegner gewählt, der mich als den errathen konnte, der ich bin, — ich hatte den ersten Freigeist der Deutschen herausgefordert und ihn ausgelacht — Eine neue Freigeisterei kam damit zum Ausdruck, nicht mehr bloß eine antitheologische, für die etwas Fremdes, für das den Deutschen, zuletzt nicht nur den Deutschen, das Ohr, der Begriff und selbst das Wort gefehlt haben hat. Heute haben sie das Wort: ich gab es ihnen — Immoralist... Die Rechtschaffenheit, das intellektuelle Gewissen, das sich gegen die Moral erklärt... / 19. / Daß die mit den Namen Schopenhauer und Wagner abgezeichneten Unzeitgemäßen sonderlich zum Verständniß oder auch nur zur psychologischen Fragestellung beider Fälle beitragen, möchte ich nicht behaupten: so dankbar sich mir gerade auch in diesem Sinne einzelne intelligente Verehrer beider Größen ausgesprochen haben, — darunter A. Bilharz, der wissenschaftlichste, sogar [+ + +] / [+ + +] die unbedingte Tapferkeit bläst einen Wind von Freiheit über alles Leiden hin, die Wunde wirkt nicht als Einwand. Was der Philosoph sein soll, was ich damals durchaus nicht war, ich schrieb es mit ungeduldiger Härte gegen mich an die Wand. — Will man eine Probe davon, wie ich mich selber damals empfand, — entartet beinahe zum Gelehrten, ein Bücherwurm mehr, der die antiken Metriker mit Akribie und schlechten Augen um- und umwendete herumdurchkroch, in ein Handwerk eingespannt verbohrt, welches nicht bloß drei Viertel meiner Kraft verbrauchte, welches mir die Zeit selbst nahm, auch nur an Ersatz der von Kraft zu denken? Ich gebe jene abgründliche jenes herbe Stück Psychologie des Gelehrten, welche Einem in der genannten Schrift plötzlich, wie von einem unsäglichen Etwas hervorgeschleudert aus einer unsäglichen Erfahrung heraus, ins Gesicht springt.“ (KSA 14, 488 f.).

Dieser bruchstückhafte Text, der von N. durchgestrichen wurde, befindet sich auf der Rückseite des zusammengeklebten Blattes 20 im Druckmanuskript. Darunter, kaum lesbar, ist die folgende Vorstufe der Oktober-Fassung (Abschnitt 22 der Oktober-Fassung; vgl. die in NK 370, 28–374, 29 zu EH Warum ich ein Schicksal bin 6–8 wiedergegebene Textvariante) zu entziffern: „Ich [— — —]. Was mich auszeichnet, ist, zum ersten Male die Moral entdeckt zu haben und — folglich, — ihr eine unerbittliche Kriegserklärung gegen sie, ein Wort gewählt zu haben eines Wortes bedürftig zu sein, das den Sinn einer unerbittlichen Kriegserklärung hat. Moral scheint mir die größte Unsauberkeit, die die Menschheit auf dem Gewissen (hat), die Instinkt gewordene Unwahrhaftigkeit, die Falschmünzerei in psychologicis bis zum Verbrechen...“ (KSA 14, 489).

319, 22 f. *Einzelnes, wie billig, ausgenommen*] Im Druckmanuskript stand an dieser Stelle: „so dankbar sich noch die intelligentesten einzelne intelligente Verehrer beider Größen ausgesprochen haben, — darunter A. Bilharz, der wissenschaftlichste, ich möchte sagen sogar“ (KSA 14, 487). Der Mediziner und

Philosoph Alfons Bilharz (1836–1925) schrieb N. am 31. 08. 1879, um ihm für den „Genuß“ der Lektüre von UB zu danken und ihn auf sein Werk *Der helio-centrische Standpunkt der Weltbetrachtung* aufmerksam zu machen (KGB II 6/2, Nr. 1223, S. 1154).

319, 23–26 *So wird zum Beispiel mit tiefer Instinkt-Sicherheit bereits hier das Elementarische in der Natur Wagners als eine Schauspieler-Begabung bezeichnet, die in seinen Mitteln und Absichten nur ihre Folgerungen zieht.*] In UB IV WB 7, KSA 1, 467, 32 sprach N. sogar von der „schauspielerische[n] Urbegabung“ Wagners. Die Kritik an Wagners nun als betrügerisch diffamierter Schauspielerei ist ein zentrales Moment im *Fall Wagner*, vgl. z. B. NK KSA 6, 26, 28 f. Auch in 319, 23–26 könnte die Suggestion beabsichtigt sein, N. habe seine späteren kritischen Einsichten, diesmal zu Wagner, bereits ganz früh gehabt. Zwar ist es richtig, dass die Schrift über *Richard Wagner in Bayreuth* bereits eine gewisse Entfremdung von Wagner signalisierte, jedoch klingen beispielsweise die Äußerungen über Wagners „schauspielerische Urbegabung“ noch durchweg affirmativ.

319, 31–320, 5 *Ins Grosse gerechnet nahm ich zwei berühmte und ganz und (gar) noch unfestgestellte Typen beim Schopf, wie man eine Gelegenheit beim Schopf nimmt, um Etwas auszusprechen, um ein Paar Formeln, Zeichen, Sprachmittel mehr in der Hand zu haben. Dies ist zuletzt, mit vollkommen unheimlicher Sagacität, auf S. 93 der dritten Unzeitgemässen auch angedeutet.*] Auf der fraglichen Seite — UB III SE 7, KSA 1, 410 f. — ist von Schopenhauer die Rede, der das Glück gehabt habe, dem „Genius“ nicht nur in der eigenen Person, sondern auch in derjenigen Goethes zu begegnen. Danach folgt: „Hatte er [sc. Schopenhauer] doch sogar noch etwas Höheres gesehen: eine furchtbare überweltliche Scene des Gerichts, in der alles Leben, auch das höchste und vollendete, gewogen und zu leicht befunden wurde: er hatte den Heiligen als Richter des Daseins gesehn. Es ist gar nicht zu bestimmen, wie frühzeitig Schopenhauer dieses Bild des Lebens geschaut haben muss, und zwar gerade so wie er es später in allen seinen Schriften nachzumalen versuchte; man kann beweisen, dass der Jüngling, und möchte glauben, dass das Kind schon diese ungeheure Vision gesehn hat. Alles, was er später aus Leben und Büchern, aus allen Reichen der Wissenschaft sich aneignete, war ihm beinahe nur Farbe und Mittel des Ausdrucks; selbst die Kantische Philosophie wurde von ihm vor Allem als ein ausserordentliches rhetorisches Instrument hinzugezogen, mit dem er sich noch deutlicher über jenes Bild auszusprechen glaubte: wie ihm zu gleichem Zwecke auch gelegentlich die buddhaistische und christliche Mythologie diene. Für ihn gab es nur Eine Aufgabe und hunderttausend Mittel, sie zu lösen: Einen Sinn und unzählige Hieroglyphen, um ihn auszudrücken.“ (KSA 1, 410, 21–411, 5).

Von Schopenhauer, nicht von N. selbst wurde in UB III SE 7 also gesagt, er habe sich der kantischen, christlichen oder buddhistischen Begrifflichkeit bedient, um seine Urerfahrung zum Ausdruck zu bringen; die Wahl dieser „Instrumente“ erscheint aber als arbiträr. Was N. damals meinte für Schopenhauer feststellen zu können – und 1888 noch bei seinem „Typus des Erlösers“ feststellen wird (vgl. AC 32, KSA 6, 204, 1f.) –, gibt er in 319, 31–320, 5 als ein listiges Reden über sich selbst aus: Er habe sich Schopenhauers als eines Instruments bedient, während er in UB III SE 7 gerade dargestellt hat, wie sich Schopenhauer überkommener Instrumentarien bedient hatte. (Schon in seinem Brief an Cosima Wagner hat N. am 19. 12. 1876 zu verstehen gegeben, dass er der Lehre Schopenhauers nicht mehr beipflichten könne; als er über ihn geschrieben habe, habe ihm nur „am Menschen“ gelegen – KSB 5, Nr. 581, S. 210, Z. 45f.). In EH MA 6, KSA 6, 327f. stellt er es als eine wiederholte Strategie seines Frühwerks dar, das Wort „Ich“ vermieden zu haben, um sich stattdessen hinter den Masken anderer – Schopenhauer, Wagner, Rée – mit einer „instinktiven Arglist“ zu verbergen und unter diesen Masken das Eigene zu artikulieren.

320, 6 *Semiotik*] Vgl. NK KSA 6, 27, 34–28, 1 und NK KSA 6, 98, 17–22 sowie Groddeck 1991, 2, 210, Fn. 108.

320, 22–321, 6 *Wie ich den Philosophen verstehe, als einen furchtbaren Explosionsstoff, vor dem Alles in Gefahr ist, wie ich meinen Begriff „Philosoph“ meilenweit abtrenne von einem Begriff, der sogar noch einen Kant in sich schliesst, nicht zu reden von den akademischen „Wiederkäuern“ und andren Professoren der Philosophie: darüber giebt diese Schrift eine unschätzbare Belehrung, zugegeben selbst, dass hier im Grunde nicht „Schopenhauer als Erzieher“, sondern sein Gegensatz, „Nietzsche als Erzieher“, zu Worte kommt. – In Anbetracht, dass damals mein Handwerk das eines Gelehrten war, und, vielleicht auch, dass ich mein Handwerk verstand, ist ein herbes Stück Psychologie des Gelehrten nicht ohne Bedeutung, das in dieser Schrift plötzlich zum Vorschein kommt: es drückt das Distanz-Gefühl aus, die tiefe Sicherheit darüber, was bei mir Aufgabe, was bloss Mittel, Zwischenakt und Nebenwerk sein kann. Es ist meine Klugheit, Vieles und vielerorts gewesen zu sein, um Eins werden zu können, – um zu Einem kommen zu können. Ich musste eine Zeit lang auch Gelehrter sein. –]* Das Druckmanuskript zu EH enthielt die folgende Vorstufe: „Was der Philosoph sein soll, was ich damals durchaus nicht war, ich schrieb es mit ungeduldiger Härte gegen mich an die Wand. – Will man eine Probe davon, wie ich mich selber damals empfand, entartet beinahe zum Gelehrten, ein Bücherwurm mehr, der die antiken Metriker mit Akribie und schlechten Augen um–und–umwendete hindurchkroch, in ein Handwerk eingesperrt verbohrt,

welches nicht bloß dreiviertel meiner Kraft verbrauchte, welches mir die Zeit selbst nahm, auch nur an Ersatz der von Kraft zu denken? Ich gebe jene abgründliche jenes herbe Stück Psychologie des Gelehrten, welches Einem in der genannten Schrift plötzlich, wie aus einer unsäglichen Erfahrung heraus, ins Gesicht springt.“ (KSA 14, 488) Das Profil des wahren, durch sein Beispiel wirkenden Philosophen gegenüber dem bloßen Philosophieprofessor hatte N. (im Anschluss an Schopenhauers einschlägige Polemik) schon in UB III SE 3, KSA 1, 350–363 entworfen. Unmittelbar vor dem oben evozierten Passus auf Seite 93 der Erstausgabe hatte N. sarkastisch gefragt: „wann wäre je aus einem Gelehrten ein wirklicher Mensch geworden?“ (UB III SE 7, KSA 1, 410, 1 f.) Die Vorlage für die „Wiederkäuer“ stammt aus dem zweiten Band von Schopenhauers *Parerga und Paralipomena* (Bd. 2, Kapitel 21, § 259), und zwar aus der Reflexion über den Antagonismus zwischen „Professoren“ und „unabhängigen Gelehrten“: „Im Ganzen genommen, ist die Stallfütterung der Professuren am geeignetsten für die Wiederkäuer. Hingegen Die, welche aus den Händen der Natur die eigene Beute empfangen, befinden sich besser im Freien.“ (Schopenhauer 1873–1874, 6, 519).

In EH MA 3, KSA 6, 324 f. reflektiert N. seine frühere Philologenexistenz noch einmal kritisch als eine (vielleicht allerdings notwendige) Abirrung. Dabei nimmt er die Formulierungen aus der Druckmanuskript-Vorstufe von 320, 22–321, 6 auf. Vgl. auch MA I 252, KSA 2, 210.

320, 27 f. *darüber giebt diese Schrift eine unschätzbare Belehrung*] In UB III SE 8 wollte N. „die Würde der Philosophie“ (KSA 1, 425, 28 f. u. 427, 7 f.) rehabilitieren und gab zu bedenken, „dass die Liebe zur Wahrheit etwas Furchtbares und Gewaltiges“ sei (427, 14 f.). Mit einem langen Emerson-Zitat sollte dort verdeutlicht werden, wie gefährlich wahre Philosophie sein könne. „Nun, wenn solche Denker gefährlich sind, so ist freilich deutlich, wesshalb unsre akademischen Denker ungefährlich sind; denn ihre Gedanken wachsen so friedlich im Herkömmlichen, wie nur je ein Baum seine Aepfel trug: sie erschrecken nicht, sie heben nicht aus den Angeln; und von ihrem ganzen Tichten und Trachten wäre zu sagen, was Diogenes, als man einen Philosophen lobte, seinerseits einwendete: ‚Was hat er denn Grosses aufzuweisen, da er so lange Philosophie treibt und noch Niemanden betrübt hat?‘ Ja, so sollte es auf der Grabschrift der Universitätsphilosophie heissen: ‚sie hat Niemanden betrübt.‘“ (426, 25–427, 1).

Menschliches, Allzumenschliches.

322, 1–328, 25 Abschnitt 20 der Oktober-Fassung von EH enthielt anstelle des späteren Kapitels über MA (322, 1–328, 25) den folgenden Text: „Mensch-

liches, Allzumenschliches, von den Unzeitgemäßen durch zwei Jahre abgetrennt (1878), ist ein psychologisch curiöser Fall. Es nennt sich ein Buch ‚für freie Geister‘: es ist wiederum kein Buch für Deutsche. Wer es bloß in der Tagedieb-Manier der Gebildeten oder der Gelehrten durchblättert, ~~die Bildungsphilister nicht einmal in Betracht gezogen~~ findet es klug, kühl, unter Umständen geistreich, jedenfalls voll von Realitäten. Fast alle Probleme kommen, wie kurz auch immer, darin vor, die politischen eingerechnet, die antiliberal bis zum Cynismus besprochen werden. Man versteht das Buch erst, wenn man das, was mit jedem Satze abgelehnt wird, in aller Stärke hört: denn fast jeder Satz drückt einen Sieg aus, ~~einen Sieg über mich ...~~ Dies Buch ist der Denkstein für eine Katharsis. — Und die kühle, geistige, fast neutrale Attitüde ist auch noch ein Sieg. Es ist der Widerspruch, der nicht mehr widerspricht, der Ja sagen gelernt hat — ~~das Wohlgefühl nach der Katharsis.~~ — Die Herkunft dieses Buchs geht in die Zeit der ersten Bayreuther Festspiele zurück; eine heftige Crisis gegen Alles, was mich dort umgab, ist eine seiner Voraussetzungen. Nicht nur daß mir damals das vollkommen Gleichgültige und Illusorische des Wagnerschen ‚Ideals‘ handgreiflich deutlich war, ich sah vor Allem, wie selbst den Nächstbetheiligten die ~~‚Sache‘~~ das ‚Ideal‘ nicht die Hauptsache war, — daß ganz andre Dinge wichtiger, leidenschaftlicher genommen wurden. Dazu die erbarmungswürdige Gesellschaft der Patronats-Herrn und Patronats-Weiblein, alle sehr verliebt, sehr gelangweilt und unmusikalisch bis zum Katzenjammer. Typisch der alte Kaiser, der mit den Händen applaudirte, und seinem Adjutanten dem Grafen Lehndorf dabei laut zurief: ‚scheußlich! scheußlich!‘ — Man hatte das ganze müssiggängerische Volk Gesindel Europas beieinander, und jeder beliebige Fürst Beliebige gieng in Wagners Haus ein und aus, wie als ob es sich in Bayreuth um einen Sport mehr handelte. Und im Grunde war es auch nicht mehr. Man hatte einen Kunst-Vorwand für den Müssiggang zu den alten Vorwänden hinzu entdeckt, eine ‚große Oper‘ mit Hindernissen; man fand in der durch ihre geheime Sexualität überredenden Musik Wagners ein Bindemittel für eine Gesellschaft, in der Jedermann seinen plaisirs nachging. Der Rest und, wenn man will, auch die Unschuld der ‚Sache‘ waren die Idioten, die Nohl, Pohl, Kohl — letzterer der genius loci in Bayreuth —, die eigentlichen Wagnerianer von Rasse, eine gott- und geistverlassene Bande mit starkem Magen, die Alles herunterfraß, was der Meister ‚abfallen‘ ließ. Die Musik Wagners, man weiß es ja, besteht aus Abfällen... Die Aufführung selbst war wenig werth; ich langweilte mich tödtlich aschgrau bei dieser vollkommen ‚mystisch‘ gewordenen Musik, die, durch eine absurde Tieferlegung des Orchesters, Einem nur noch als harmonischer (— bisweilen auch unharmonischer) Nebel zum Bewußtsein kam. Was hier ‚Rückkehr zur Natur‘ ist, will sagen, die vollkommne Durchsichtigkeit des contrapunktischen

Gewebes, die Verwendung jedes einzelnen Instruments in seiner spezifischen Farbe, in der an ihm naturgemähesten und wohlthuendsten Sprache, der sparsamste Gebrauch der Instrumente überhaupt, die Delikatesse an Stelle dumpfer und unterirdischer Instinkt-Reize, — das lernte ich später an der Orchestration Bizet's begreifen. — Genug, ich reiste mitten drin für Ein Paar Wochen ab, sehr plötzlich, mich bei Wagner nur mit einem Telegramm von etwas fatalistischem Ausdruck entschuldigend. In einem tief in Wäldern verborgenen kleinen Ort des Böhmerwaldes, Klingenbrunn, trug ich meine Melancholie wie eine Krankheit mit mir herum — und schrieb von Zeit zu Zeit, unter dem Gesamt-Titel ‚die Pflugschar‘ einen Satz in mein Taschenbuch, lauter harte Psychologica, die sich vielleicht noch in ‚Menschliches, Allzumenschliches‘ wiederfinden lassen. Es war nicht ein Bruch bloß mit der Wagnerei, was damals sich bei mir entschied, — ich empfand eine radikale Nöthigung, den vielen gefährlichen ‚Idealismus‘, den ich durch schlechte Gesellschaft in mich eingeschleppt hatte, mit Hilfe einer Realitäts-Kur loszukommen eine Gesamt-Abirrung meines Instinkts, von der meine Freundschaft mit Wagner mein Fehlgriff mit Bayreuth und Wagner bloß ein Zeichen war, ich sah ein, daß es die höchste Zeit sei, mich auf mich zurückzubesinnen. Diese Umstimmung meiner ganzen Natur bis in ihre Gründe, das immer tiefere Gefühl davon, wie viel Zeit bereits verschwendet sei, wie nutzlos, wie willkürlich und verbraucht sich meine zweiunddreißig Jahre, mein Leben, an meinen Aufgaben gemessen, ausnahmen, der Zweifel an mir, der Zweifel an meinem Recht auf meine Aufgabe, der Ausblick in die vollkommne Öde und Vereinsamung — das brachte als Ganzes auch eine Erschütterung meiner Gesundheit zu Wege. Die Ungeduld mit mir überfiel mich. Man ist in dem Maasse gesund, als man mit sich im Einklang Geduld hat. — Damals ließ die Widerstandskraft des Instinkts bei mir nach, und, Schritt für Schritt, kam jene vom Vater her vererbte Degenerescenz zum Übergewicht über die gesündere und lebensvollere Mitgift in meiner Natur. Was stark blieb, das war jene rigoröse Selbstzucht gegen allen ‚höheren Schwindel‘, ‚Idealismus‘, ‚schönes Gefühl‘, und andre Femininismen Weiblichkeiten. Ein Winter in Sorrent, in dem der größte Theil von ‚Menschliches, Allzumenschliches‘ niedergeschrieben wurde, trotz der nächsten zeitweiligen Nachbarschaft von Richard Wagner und Familie; als Ergebnis der Beweis, daß ich, wie sehr auch immer physiologisch unterliegend, wenigstens im Geistigen den Willen zur Genesung, zum Leben, zur starken und rücksichtslosen Bejahung der Realität bei mir zum Sieg gebracht hatte. — Das Buch wurde, unter bedeutend verschlechterten Verhältnissen, in Basel zu Ende gebracht. Herr Heinrich Köselitz Peter Gast damals daselbst an der Universität studirend und mir sehr zugethan, hat im Grunde das Buch auf dem Gewissen. Ich diktirte mit verbundenem Kopf aus alten Nie-

derschriften, er schrieb ab, er corrigierte auch, — er war der eigentliche Schriftsteller, während ich bloß der Autor war. Als das Buch endlich fertig mir aus der Druckerei zu Händen kam — zur größten Verwunderung eines Schwerkranken! — sandte ich, unter Anderem, zwei Exemplare nach Bayreuth. Durch ein Wunder von Sinn im Zufall kam gleichzeitig bei mir ein schönes Exemplar des Parsifal-Textes an, mit Wagner's Widmung an mich ‚seinem theuren Freunde Friedrich Nietzsche Richard Wagner, Kirchenrath.‘ — Diese Kreuzung der zwei Bücher — mir war's, als ob ich einen ominösen Ton dabei hörte: klang es nicht, als ob sich Degen kreuzten?... Jedenfalls empfanden wir es Beide so: denn wir schwiegen Beide... Seitdem gab es weder eine unmittelbare, noch eine briefliche Beziehung mehr zwischen Wagner und mir. — Ich denke heute mit tiefer Dankbarkeit an diesen Bruch mit Wagner. Er vollzog sich, ohne daß irgend ein verletzendes Wort gesprochen, irgend eine Aufwallung niedrigerer Affekte mitgespielt hätte — wie eine Necessität, streng, düster, tief: ein Auseinandergehn zweier Schiffe, die sich begegnen, die sich eine kleine Zeit mißverstehen und lieben konnten, — bis ihre Aufgabe sie nach entgegengesetzten Meeren auseinandertrieb. Denn Wagner ist mein Gegensatz. — Und wie athmete ich jetzt auf: wie groß war mein Glück! Alles, was mit der dritten Unzeitgemäßen versprochen war, mit diesem ‚Buch für freie Geister‘ wird es bereits erfüllt. Eine Höhe ist hier erreicht, wo wirklich eine Luft der Freiheit weht: eine Luft leicht, bewegt, mild — und so rein! so rein! Wie alle Dinge nun im Lichte liegen! — Man denkt mit Erbarmen an die Luft da unten, an die Malaria-Luft des ‚Ideals‘... Von jetzt ab wehrte ich mich nicht mehr mit Gründen gegen die Lug- und Trugwelt des ‚Jenseits‘, der ‚Moral‘, ‚Erlösung‘, der ‚Wahrheit‘, ‚Entselbstung‘: ein Instinkt der Reinlichkeit, ein Hautgefühl genügte bereits, — ich wusch mir die Hände nach jeder Berührung mit dem Christenthum. — Giebt es eine stärkere Formel gegen allen ‚Idealismus‘ als den Satz, in dem die Quintessenz des ganzen Buchs zur Maxime formulirt ist: Überzeugungen sind gefährlichere Feinde der Wahrheit als Lügen?... ~~Krieg gegen die Überzeugungen!...~~ Kennt man meine Definition der Überzeugung, des Glaubens? Eine Instinkt gewordene Unwahrhaftigkeit... Philosophie, wie ich sie seitdem verstanden und gelebt habe, ist das freiwillige Aufsuchen aller fremden und fragwürdigen Seiten des Daseins, Alles dessen, was bisher durch die Moralin [sic] in den Bann gethan, durch die Idealisten als unter sich abgelehnt wurde. Aus der langen Erfahrung, welche mir eine solche Wanderung im Verbotenen gab, lernte ich die Ursachen, aus denen ‚idealisirt‘ und ‚moralisirt‘ wurde, sehr anders ansehen als ~~Moralisten und Idealisten erwünscht sein kann~~ es erwünscht sein mag — die verborgene Geschichte der Philosophie, die Psychologie ihrer großen Namen kam für mich ans Licht. ‚Wie viel Wahrheit erträgt, wie viel Wahrheit

wagt ein Geist?’ – das wurde für mich der eigentliche Werthmesser. Der Irrthum (– ‚das Ideal‘ –) ist eine Feigheit... Jede Errungenschaft der Erkenntniß folgt aus dem Muth, aus der Härte gegen sich, aus der Sauberkeit gegen sich. ‚Nitimur in vetitum‘ – in diesem Zeichen siegt die Wahrheit, denn man verbot grundsätzlich bisher nur die Wahrheit...“ (KSA 14, 489–492) Vgl. EH, Vorwort 3, KSA 6, 258 f.

1

322, 5–7 *Es heisst sich ein Buch für freie Geister: fast jeder Satz darin drückt einen Sieg aus – ich habe mich mit demselben vom Unzugehörigen in meiner Natur freigemacht.*] Der vollständige Titel der Erstausgabe von 1878 lautet: *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*. Seit 1876 trug N. sich mit dem Gedanken, eine fünfte *Unzeitgemässe Betrachtung* über den Typus des Freigeists zu schreiben, ein Vorhaben, aus dem schließlich MA hervorgehen sollte. Die Thematik des Sieges und der Befreiung von ‚Unzugehörigem‘, die N. hier hervorhebt, ist schon in der Vorrede zum ersten Band gegenwärtig (MA I, Vorrede 3, KSA 2, 15–17) und wird 1886 in der Vorrede zum zweiten Band von N. unter der Prämisse einer „antiromantischen Selbstbehandlung“ wieder aufgenommen (MA II, Vorrede 2, KSA 2, 371, 19).

322, 18–24 *dass es eigentlich die hundertjährige Todesfeier Voltaire’s ist, womit sich die Herausgabe des Buchs schon für das Jahr 1878 gleichsam entschuldigt. Denn Voltaire ist, im Gegensatz zu allem, was nach ihm schrieb, vor allem ein grandseigneur des Geistes: genau das, was ich auch bin. – Der Name Voltaire auf einer Schrift von mir – das war wirklich ein Fortschritt – zu mir ...]* Seine neue Philosophie des Freigeistes entwickelte N. im Winter 1876/1877 in Sorrent, während er sich in die Lektüre der Schriften Voltaires und Diderots vertiefte. Die Erstausgabe von MA widmete er daraufhin dem von ihm bewunderten französischen Aufklärer: *Dem Andenken Voltaire’s geweiht zur Gedächtniss-Feier seines Todestages, des 30. Mai 1778* (KGW IV 2, 1). Erklärend fügte er auf der zweiten Seite der Schrift hinzu: „Dieses monologische Buch, welches in Sorrent während eines Winteraufenthaltes (1876 auf 1877) entstand, würde jetzt der Oeffentlichkeit nicht übergeben werden, wenn nicht die Nähe des 30. Mai 1878 den Wunsch allzu lebhaft erregt hätte, einem der grössten Befreier des Geistes zur rechten Stunde eine persönliche Huldigung darzubringen.“ (KSA 2, 10, 1–6). In der Neuauflage von 1886 wurde Voltaire auf dem Titelblatt nicht mehr erwähnt (KGW IV 2, 5), auch wenn der *esprit libre* bis zuletzt ein Vorbild für N.s eigenes Verständnis des freien Geistes blieb. Im Spätwerk sah

N. es allerdings als notwendig an, die mit dem Namen Voltaire verbundene Aufklärung zu überwinden, weil diese an dem metaphysischen Gegensatz von ‚gut‘ und ‚böse‘ festhalte und damit in einer moralischen Perspektive gefangen bleibe. Diese Entwicklung kündigte sich ansatzweise schon in MA II an (vgl. MA II VM 4, KSA 2, 382). Über N.s Verhältnis zu Voltaire vgl. Brobjer 2009, Heller 1979 u. Ottmann 1985, 18 f.

322, 22 *grandseigneur des Geistes*] Bis zum Ende des *Ancien Régime* wurde in Frankreich der Ehrentitel, „grand seigneur“, deutsch ein „großer Herr“, als offizieller Ehrentitel vergeben. In N.s Werken taucht der Ausdruck nur an dieser Stelle auf. Die Wendung „grandseigneur des Geistes“ ist nicht N.s Erfindung, sondern als „grand seigneur d’esprit“ oder (seltener) „grand seigneur de l’esprit“ zu seiner Zeit im französischen Sprachraum durchaus geläufig. Auf Voltaire angewandt hat sie Charles-Augustin Sainte-Beuve im Voltaire-Porträt (1856) seiner N. wohlbekannten *Causeries du lundi*: „On voit que dans les affaires comme dans la littérature, comme dans le monde, et partout, il [sc. Voltaire] entre la tête haute, sûr qu’il est de son fait, remettant les gens à leur place et prenant la sienne hardiment, en grand seigneur de l’esprit.“ (Sainte-Beuve 1858, 6. „Man sieht, dass er [sc. Voltaire] im Geschäftlichen wie in der Literatur wie in der Welt und überall mit erhobenem Haupt eintritt, sicher, dass es seine Sache ist, die Leute auf ihren Platz verweisend und den seinen verwegen einnehmend, als großer Herr des Geistes.“) Vgl. ferner NK 350, 23–25.

2

323, 15–324, 25 Die bei der Revision von Anfang Dezember 1888 ersetzte Fassung dieses Abschnitts, von N. auf S. 22 f. des Druckmanuskripts durchgestrichen, lautet: „Die Herkunft dieses Buchs geht in die Zeit der ersten Bayreuther Festspiele zurück. Eine heftige Krisis gegen Alles, was mich dort umgab, ist eine seiner Voraussetzungen. Nicht nur daß mir damals das vollkommen Gleichgültige und Illusorische des Wagnerschen ‚Ideals‘ handgreiflich deutlich war, ich sah vor Allem, wie selbst den Nächstbetheiligten das ‚Ideal‘ nicht die Hauptsache war, – daß ganz andre Dinge wichtiger, leidenschaftlicher genommen wurden. Dazu die erbarmungswürdige Gesellschaft der Patronatsherrn und Patronatsweiblein – ich rede aus der Sache, denn ich war selber ‚Patronatsherr‘ Patronatsherr –, alle sehr verliebt, sehr gelangweilt und unmusikalisch bis zum Katzenjammer. Typisch der alte Kaiser, der mit den Händen applaudirte und dabei seinem Adjutanten, dem Grafen Lehndorf, zurief ‚scheußlich! scheußlich!‘ – Man hatte das ganze müssiggängerische Gesindel

‘Europas’ beieinander, und jeder beliebige Fürst gieng in Wagner’s Haus aus und ein, wie als ob es sich um einen Sport mehr handelte. Und im Grunde war es auch nicht mehr. Man hatte einen Kunst-Vorwand mehr zu den alten Vorwänden hinzuentdeckt, eine große Oper mit Hindernissen; man fand in der durch ihre geheime Sexualität überredenden Musik Wagners ein Binde-mittel für eine Gesellschaft, in der Jedermann seinen plaisirs nachgieng. Der Rest und, wenn man will, auch die Unschuld der Sache, ihre ‚Idealisten‘ waren die Idioten, die Nohl, Pohl, Kohl — letzterer, wie bekannt, der genius loci in Bayreuth —, die eigentlichen Wagnerianer von Rasse, eine gott- und geistverlassene Bande, die Alles gläubig hinunterfraß, was der Meister ‚abfallen‘ ließ. Die Musik Wagner’s, man weiß es ja, besteht aus ‚Abfällen‘. — Und wie viel läßt Wagner ‚abfallen‘!... Die Aufführung selbst war wenig werth; ich langweilte mich aschgrau bei dieser vollkommen mystisch gewordenen Musik, die, durch eine absurde Tieferlegung des Orchesters, Einem bloß noch als harmonischer, bisweilen auch unharmonischer Nebel zum Bewußtsein kam. Was hier ‚Rückkehr zur Natur‘ ist, will sagen, die Durchsichtigkeit, Durchhörbarkeit des contrapunktischen Gewebes, die Verwendung jedes einzelnen Instruments in seiner spezifischen Sprache Farbe, in der an ihm naturgemäßen und wohlthuendsten Sprache (Wagner treibt Nothzucht mit allen Instrumenten —), der sparsamste Gebrauch der Instrumente überhaupt, die Delikatesse an Stelle dumpfer und unterirdischer Instinkt-Reizung, das lernte ich später an der Instrumentation Bizet’s begreifen. — Genug, ich reiste mitten drin für ein paar Wochen ab, sehr plötzlich, mich bei Wagner bloß mit einem fatalistischen Telegramm entschuldigend. In einem tief in Wäldern verborgnen kleinen Ort des Böhmerwalds, Klingenbrunn, trug ich meine Melancholie wie eine Krankheit mit mir herum — und schrieb von Zeit zu Zeit, unter dem Gesamttitel ‚die Pflugschar‘ einen Satz in mein Taschenbuch, lauter harte Psychologica, die sich vielleicht in ‚Menschliches, Allzumenschliches‘ noch wiederfinden lassen.“ (KSA 14, 492 f.).

323, 15–17 *Die Anfänge dieses Buchs gehören mitten in die Wochen der ersten Bayreuther Festspiele hinein; eine tiefe Fremdheit gegen Alles, was mich dort umgab, ist eine seiner Voraussetzungen.*] Am 22. 07. 1876, wenige Wochen nach Erscheinen seiner *Vierten Unzeitgemässen Betrachtung*, reiste N. zur Eröffnung der Wagner-Festspiele nach Bayreuth. Vor Beginn des ersten öffentlichen Aufführungszyklus wohnte er einigen Proben bei, äußerte aber schon bald sein Missbehagen über das Erlebte (N. an Elisabeth N., 25. 07. 1876, KSB 5, Nr. 544, S. 178 f.). Von wachsendem Unwohlsein und gesundheitlichen Beschwerden geplagt, verschenkte N. seine Opernkarten und reiste noch vor der offiziellen Eröffnung der Festspiele (13. August) fluchtartig ab. Vom 4. bis 12. August hielt

er sich in Klingenbrunn im Bayrischen Wald auf, kehrte jedoch auf Drängen seiner Schwester pünktlich zum Beginn der Aufführungen nach Bayreuth zurück. Zeugnisse N.s aus dieser Zeit sind spärlich und zuverlässige Berichte von Zeitgenossen fehlen (vgl. aber CBT 370–376). Seiner Schwester, die sich in Bayreuth aufhielt, schrieb N. aus Klingenbrunn am 06. 08. 1876: „Ich muß alle Fassung zusammen nehmen, um die grenzenlose Enttäuschung dieses Sommers zu ertragen. Auch meine Freunde werde ich nicht sehen; es ist alles jetzt für mich Gift und Schaden.“ (KSB 5, Nr. 547, S. 182, Z. 27–30).

323, 23 *Tribschen — eine ferne Insel der Glückseligen*] Zwischen 1869 und 1872 hielt sich N. etliche Male für kurze Besuche im Hause Richard und Cosima Wagners in Tribschen bei Luzern auf (vgl. CBT 197–266). Er war dort ein gern gesehener Gast, den wachsende Zuneigung und Freundschaft mit dem Gastgeberpaar verbanden. Über Tribschen schrieb er dem Freund Erwin Rohde am 03. 09. 1869: „was ich dort lerne und schaue, höre und verstehe, ist unbeschreiblich. Schopenhauer und Goethe, Aeschylus und Pindar leben noch, glaub es nur.“ (KSB 3, Nr. 28, S. 52, Z. 43–45) Wenige Wochen zuvor hatte er sich nicht minder enthusiastisch über Wagner geäußert: „dieser Mann, über den kein Urtheil bis jetzt gesprochen ist, das ihn völlig charakterisirte, zeigt eine so unbedingte makellose Größe in allen seinen Eigenschaften, eine solche Idealität seines Denkens und Wollens, eine solche unerreichbar edle und warmherzige Menschlichkeit, eine solche Tiefe des Lebensernstes, daß ich immer das Gefühl habe vor einem Auserwählten der Jahrhunderte zu stehen. [...] Diese Tage, die ich in Tribschen in diesem Sommer verlebt habe, sind unbedingt die schätzenswerthesten Resultate meiner Baseler Professur.“ (N. an Gustav Krug, 04. 08. 1869, KSB 3, Nr. 20, S. 37–39, Z. 18–71) In die Zeit der Freundschaft mit Wagner und der vielen Besuche in Tribschen fällt die Entstehung der *Geburt der Tragödie*. N.s Hingabe an das Wagnersche Projekt ging 1872 so weit, dass er dem Komponisten anbot, seine Basler Professur aufzugeben und als Vortragsreisender für das Bayreuther Unternehmen auf Werbetour zu gehen. Doch Wagner und seine Frau lehnten dies ab. Als die Familie im April 1872 nach Bayreuth übersiedelte, schrieb N.: „Vorigen Sonnabend war trauriger und tiefbewegter Abschied von Tribschen. Tribschen hat nun aufgehört: wie unter lauter Trümmern gingen wir herum, die Rührung lag überall, in der Luft, in den Wolken, der Hund fraß nicht, die Dienerfamilie war, wenn man mit ihr redete, in beständigem Schluchzen. Wir packten die Manuscripte, Briefe und Bücher zusammen — ach es war so trostlos! Diese drei Jahre, die ich in der Nähe von Tribschen verbrachte, in denen ich 23 Besuche dort gemacht habe — was bedeuten sie für mich! Fehlten sie mir, was wäre ich! Ich bin glücklich, in meinem Buche [GT] mir selbst jene Tribschener Welt petrificirt

zu haben.“ (N. an Carl von Gersdorff, 01. 05. 1872, KSB 3, Nr. 214, S. 317, Z. 47–57).

324, 4 Brendel] Karl Franz Brendel (1811–1869) war Redakteur der *Neuen Zeitschrift für Musik*, in der er die von Liszt und Wagner vertretene „Zukunftsmusik“ propagierte, und Mitbegründer des „Allgemeinen Musikvereins“.

324, 6 f. ich habe alle Art Bekenntnisse „schöner Seelen“ über Wagner gehört] Vgl. NK KSA 6, 221, 9 u. NK KSA 6, 157, 2–4.

324, 7 Ein Königreich für Ein gescheidtes Wort! —] Eine Anspielung auf die bekannten Worte Richards III. im gleichnamigen Drama von Shakespeare: „A horse! a horse! my kingdom for a horse!“ (*Richard III* V, 4, 7).

324, 8 f. Nohl, Pohl, Kohl] Die enthusiastische, „in einem kostbaren Stil abgefaßt[e]“ Wagner-Biographie von Ludwig Nohl (1831–1885) hat N. im Frühsommer 1888 in einer Hotelbibliothek aufgestöbert: „Ich selbst komme darin vor, als ‚der geistvolle Freund und Patron‘ wörtlich! — Der König von Baiern, der ein bekannter Päderast war, sagt zu Wagner: ‚Also Sie mögen die Weiber auch nicht? sie sind so langweilig!‘ — Diese ‚Meinung‘ findet Nohl ‚jugendlich umfassen‘...“ (N. an Köselitz, 20. 06. 1888, KSB 8, Nr. 1049, S. 338, Z. 37–42) Die Stelle notierte sich N. ein weiteres Mal, verbunden mit einer Stilkritik an Wagner und den Wagnerianern in NL 1888, KSA 13, 16[67], 507 f. (sie wird weder in KSA 14, noch in KGB III 7/3, 1, S. 333 f. aufgeschlüsselt). Über den bayerischen König Ludwig II. (1845–1886), Wagners extravaganten Förderer, heißt es im Original: „Seine Gesinnung bekundet das Wort [zu Wagner]: ‚Sie sind Protestant? Das ist recht. Immer liberal!‘ Und die noch jugendlich umfangene Meinung: ‚Sie lieben die Frauen auch nicht? — sie sind so langweilig!‘ ließ alle Räume seines Innern der frohen Aufnahme idealer Regungen offen stehen.“ (Nohl o. J., 70; zu Nohls früheren Berührungspunkten mit N. vgl. Kr I 30 und 55 sowie Reich 2004, 153, jeweils kein Hinweis auf die von N. erwähnte Bezugnahme Nohls auf ihn.) Nohls positiv gemeinte Inanspruchnahme N.s für die Wagnersche Sache dürfte N. 1888 in seinem polemischen Widerspruch gegen Wagner bestärkt haben. Es geht in diesem Zusammenhang um die Eröffnung der Festspiele in Bayreuth am 13. August 1876, „dem ewig denkwürdigen Tage der Neuschöpfung der deutschen Kunst“: „Von dem Eindrucke sagen wir diesmal, weil uns der Raum fehlt, alles zu sagen, — nichts, geben aber, um wenigstens eine Vorstellung von dem Vorgange zu gewähren, der da die Geister festbannte und die Gemüther in /95/ einem Zwange hielt, der sich erst mit der letzten Note löste, aber dabei auch eine ganze Welt im eigenen Innern aufdämmern ließ, einen kurzen Aufriß seines die Welt ausdeutenden Wesens, sowie ihn jener geistvolle Freund und Patron [sc. des Bayreu-

ther Patronatsvereins], der Professor Nietzsche in Basel, kernvoll kräftig hingzeichnet hat“ (Nohl o. J., 94 f.). Darauf folgt ein fast zweiseitiges Zitat mit N.s Inhaltszusammenfassung von Wagners *Ring des Nibelungen* aus UB IV WB 11 (KSA 1, 508 f., vgl. NK KSA 6, 17, 11–14). N. muss es 1888 unangenehm berührt haben, ausgerechnet im Jahr seiner vehementen Abrechnung mit Wagner in einem der damals am weitesten verbreiteten Wagner-Bücher – es erschien als Reclam-Bändchen – als Propagandist der Wagnerschen Sache zu gelten und damit für die bei Nohl behauptete, simultane Blüte von deutschem Reich, deutscher Kunst und deutschem Geist selber einen Beleg abzugeben. Vgl. dazu NK KSA 6, 62, 20 f.

Zum Musikschriftsteller Richard Pohl (1826–1896) und seinem positiven Engagement als Kritiker für Wagner vgl. Nohl o. J., 55. Pohl lancierte in dem von N.s damaligem Verleger Ernst Wilhelm Fritzsche redigierten *Musikalischen Wochenblatt* unter dem Titel *Der Fall Nietzsche* einen polemischen Artikel gegen N. (Pohl 1888 = KGB III 7/3, 2, S. 1026–1033, vgl. Köselitz an N., 16. 11. 1888, KGB III 6, Nr. 607, S. 354), der zu N.s Bruch mit Fritzsche führte (vgl. N. an Fritzsche, 18. 11. 1888, KSB 8, Nr. 1147, S. 477 und 20. 11. 1888, KSB 8, Nr. 1152, S. 483 f.; Schaberg 2002, 220 f.). Pohl hatte den von N. gegen Wagner geäußerten Pathologieverdacht auf N. selbst angewandt: „Der Mann ist krank.“ (KGB III 7/3, 2, S. 1028) Er vermutete als Ursache von N.s Invektiven gegen Wagner die gekränkte Eitelkeit des erfolglosen Opernkomponisten, der er insgeheim sei.

Eine ähnliche Reihung wie in 324, 8 f. – mit dem Musikschriftsteller Heinrich Porges (1837–1900) an Kohls Stelle – findet sich bereits in Wagners Brief an Erwin Rohde vom 29. Oktober 1872: „Ich finde, dass ich mit und durch Nietzsche in recht gute Gesellschaft gekommen bin. Das können Sie nicht wissen, was das heisst, sein langes Leben über in schlechter, oder wenigstens albernere Gesellschaft verbracht zu haben. [...] Aber diese Wendung beginnt auch wirklich erst mit Nietzsche: vorher schwang sich meine Sphäre nicht höher, als bis zu Pohl, Nohl und Porges“ (CBT 283). Die Reihung adoptiert Rohde in seinem Brief an N. vom 14. 10. 1873, wo er über N.s und Wagners Verleger Fritzsche schreibt: „In Betreff der ‚Wagnerfrage‘ (welche ekelhafte Bezeichnung in Lpz üblich zu sein scheint) äußerte er sich sehr muthlos und in einigen Punkten so sonderbar, daß ich deutlich die Stimme der Pohl Nohl und Porges vernahm und mich aufs Neue verwunderte, wie verfährt und verzerrt sich doch manche Dinge in einem Spiegel ausnehmen, die man mit /326/ eignen Augen als wohlgestaltet und gesunder Farbe erkannt hat.“ (KGB II 4, Nr. 469, S. 325 f.) N. variiert dann die Reihung, und zwar bereits in seinem Brief vom 22. 12. 1884 an Overbeck: „Ich habe ganz und gar keine Lust, eine neue Art von Nohl, Pohl und ‚Kohl‘ um mich aufwachsen zu lassen – und ziehe

meine absolute Verborgenheit tausend Mal dem Zusammensein mit mittelmäßigen Schwarmgeistern vor.“ (KSB 6, Nr. 566, S. 573, Z. 37–41).

KGB III 7/1, S. 539 vermerkt dazu: „Mit ‚Kohl‘ in Anführungszeichen ist vermutlich kein drittes Individuum gemeint, sondern ein Urteil über die aufgewachsenen Produkte jener Kritiker angedeutet“. Gegen diese Lesart könnte der in NK 322, 1–328, 25 mitgeteilte, schließlich gestrichene Absatz aus der sog. Oktober-Fassung von EH sprechen: „Der Rest und, wenn man will, auch die Unschuld der ‚Sache‘ waren die Idioten, die Nohl, Pohl, Kohl — letzterer der genius loci in Bayreuth —, die eigentlichen Wagnerianer von Rasse, eine gott- und geistverlassene Bande mit starkem Magen, die Alles herunterfraß, was der Meister ‚abfallen‘ ließ.“ Janz 1978, 2, 361 und ihm folgend KSA 14, 493 identifizieren Kohl mit dem Reiseschriftsteller Johann Georg Kohl (1808–1878), dessen Vortrag *Ueber Klangmalerei in der deutschen Sprache* (Berlin 1873 — *Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge*, Serie 8, Heft 175) nach Janz „Wagners Technik des Stabreimes“ gestützt habe. Jedoch spielte der fragliche Kohl beispielsweise in den *Bayreuther Blättern* keine Rolle. Naheliegender ist vielleicht ein Bezug N.s auf einen Eintrag in Wilhelm Tapperts *Wagner-Lexicon* von 1877: „**Kohl**, Bayreuther. ‚Ob die 5432 Thlr. 10 Sgr. (Ertrag des Wagner-Concertes in Berlin) den bayreuther Kohl fett machen werden‘, darüber zerbrach sich 1873 der ‚Echo‘-Redacteur — ich hätte bald gesagt — den Kopf!“ (Tappert 1877, 20).

324, 9 mit Grazie in infinitum!] In seiner WA-Besprechung hat Pohl gegen N.s neue Bizet-Präferenz geschrieben: „Da haben wir den Genussmenschen, der zwanzigmal in ‚Carmen‘ läuft. Es soll ihm Alles leicht und angenehm zurecht gemacht werden; nur keine Aufregung, keine Erschütterung. Das Tragische, das Pathos, der Affect — Alles überflüssige Anstrengung, nervenzerstörende, schädliche Dinge. ‚Graziös‘ — das Lieblingswort der Franzosen — graziös soll Alles sein. Man soll mit Grazie lügen, mit Grazie betrügen, mit Grazie verrathen, mit Grazie sterben — siehe ‚Carmen‘.“ (KGB III 7/3, 2, S. 1030) Weder in WA noch sonst in irgendeinem Werk N.s lässt sich freilich der Ausdruck „graziös“ nachweisen; „Grazie“ kommt in den Schriften von 1888 nur in 324, 9 als unmittelbare Antwort auf Pohl vor. Hingegen hatte N. in WA 10, KSA 6, 37, 15 f. „la gaya scienza; die leichten Füße; Witz, Feuer, Anmuth“ bei Wagner vermisst. Pohl zitierte diese Stelle leicht variiert (KGB III 7/3, 2, S. 1029 f.); auf das Zitat folgte der Passus mit dem „Genussmenschen“.

Die Wendung „mit Grazie in infinitum“ findet sich am Ende der letzten Strophe von Goethes *Frühlingsorakel* aus den *Geselligen Liedern*: „Leben ist ein großes Fest, / Wenn sich’s mit [sic] berechnen läßt. / Sind wir nun zusammen blieben, / Bleibt denn auch das treue Lieben? / Könnte das zu Ende gehn, / Wär’ doch alles nicht mehr schön. / Cou, Coucou, Cou, Coucou, / Cou, Cou,

Cou, Cou, Cou, Cou, Cou, Cou, Cou. / (Mit Grazie in infinitum)“ (Goethe 1855a, 1, 91. Randanstreichungen N.s?). N. zitierte die „Grazie in infinitum“ bereits in seinem Brief an Friedrich Ritschl, 19. 09. 1868, KSB 2, Nr. 589, S. 318.

324, 9 *Keine Missgeburt fehlt darunter*] Der Vorwurf der Missgeburt pflegte in der zeitgenössischen Polemik gegen Wagner selbst erhoben zu werden: „**Missgeburt.** ‚Eine Missgeburt, nicht Fisch, nicht Fleisch ist die Wagner’sche Zukunftsmusik.‘ (,Deutsche Mus.-Zeitg.‘ Wien, 1860.) – Das sogenannte musikalische Drama ‚Tristan und Isolde‘ ist eine ästhetisch vollkommene Missgeburt. (Aus der Zeitschrift ‚Deutschland‘, Weimar, 1875.)“ (Tappert 1877, 24).

324, 11 *Wäre er doch wenigstens unter die Säue gefahren!]* Anspielung auf Matthäus 8, 28–32: „Da liefen ihm entgegen zweien Besessene [...]. Es war aber ferne von ihnen eine große Heerde Säue auf der Weide. Da baten ihn die Teufel und sprachen: Willst du uns austreiben, so erlaube uns, in die Heerde Säue zu fahren. Und er sprach: Fahret hin! Da fuhren sie aus und in die Heerde Säue. Und siehe, die ganze Heerde Säue stürzte sich mit einem Sturm ins Meer, und ersoffen im Wasser.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 11, vgl. Markus 5, 1–13).

324, 17f. *trotzdem dass eine charmante Pariserin mich zu trösten suchte*] Gemeint ist Louise Ott, vgl. ihre Briefe vom 02. 09. 1876, KGB II/6, 1, Nr. 810, S. 382f.) und vom 08. 09. 1876 (KGB II/6, 1, Nr. 814, S. 394f.) sowie N.s Briefe vom 30. 08. 1876, KSB 5, Nr. 549, S. 183f. und vom 22. 09. 1876, KSB 5, Nr. 552, S. 185f.

324, 22f. *„die Pflugschar“]* Entsprechende Aufzeichnungen zu einem Buch dieses Titels datieren vom Spätsommer 1876, vgl. NL 1876, KSA 8, 17[105], 313 u. 18[1], 314. Auch die *Morgenröthe* sollte ursprünglich *Die Pflugschar* heißen, vgl. NL 1880/81, KSA 9, 9[Titel], 409. Zum Motiv der Pflugschar bei N. siehe Large 1997.

3

Vgl. auch NL 1887, KSA 12, 9[42], 354f. (KGW IX 6, W II 1, 112, 2–48).

325, 28–31 *Diese verlangen nach Wagner als nach einem Opiat, – sie vergessen sich, sie werden sich einen Augenblick los... Was sage ich! fünf bis sechs Stunden!]* Zu Wagners Musik als „Opiumrausch“ siehe die Äußerungen von Hanslick in NK KSA 6, 44, 17f. Über die Wirkung von echtem Opium konnte sich N. bei Richet 1884, 135–144 kundig machen, der den stundenlangen, ver-

gessenmachenden Opiumrausch eindringlich schilderte (ebd., 139–141), über den medizinischen Einsatz zur Leidenslinderung bei unheilbaren Krankheiten sprach (ebd., 141) und über die Gefahr der Sucht, die nach einer immer größeren Dosis verlange (ebd., 142). Vgl. NK 289, 22–23.

4

326, 17 *sie erlaubte, sie gebot mir Vergessen*] Vgl. NK 267, 24 f.

5

327, 4 „höheren Schwindel“, „Idealismus“] Vgl. EH Warum ich so gute Bücher schreibe 5, KSA 6, 305, 16 und NK KSA 6, 155, 31–156, 1. Die nachher in diesem Abschnitt hergestellte Verbindung des „Schwindels“ mit Wagner wurde von N. etwa auch in seinem Brief an Malwida von Meysenbug am 20. 10. 1888 vollzogen: „Also Sie haben nichts von dem Ekel begriffen, mit dem ich, mit allen anständigen Naturen, vor 10 Jahren Wagnern den Rücken kehrte, als der Schwindel, mit den ersten Bayreuther Blättern, handgreiflich wurde?“ (KSB 8, Nr. 1135, S. 458 f., Z. 41–44) Das ist in der Wagner-Kritik zu N.s Zeit bereits topisch: „**Schwindel**. ‚Ich bin auch Wagnerianer, aber was nach ‚Lohengrin‘ kommt, ist Schwindel!‘ (Briefliche Mittheilung eines Ungenannten; eine Meinung, von Vielen getheilt. 1875.)“ (Tappert 1877, 35).

327, 16–25 *Durch ein Wunder von Sinn im Zufall kam gleichzeitig bei mir ein schönes Exemplar des Parsifal-Textes an, mit Wagners Widmung an mich „seinem theuren Freunde Friedrich Nietzsche, Richard Wagner, Kirchenrath“. – Diese Kreuzung der zwei Bücher – mir war’s, als ob ich einen ominösen Ton dabei hörte. Klang es nicht, als ob sich Degen kreuzten?... Jedenfalls empfanden wir es beide so: denn wir schwiegen beide. – Um diese Zeit erschienen die ersten Bayreuther Blätter: ich begriff, wozu es höchste Zeit gewesen war. – Unglaublich! Wagner war fromm geworden...]* Was N. hier als eine plötzliche Konfrontation mit Wagners *Parsifal* 1878 und mit Wagners Frömmigkeit dramatisch inszeniert, ist freilich eine Stilisierung, denn N. hatte bereits am Weihnachtstag 1869 zusammen mit Cosima Wagner den detaillierten *Parsifal*-Entwurf studiert („Kindertisch; nachher mit Pr. Nietzsche Parzival gelesen, erneuerter furchtbarer Eindruck.“ – C. Wagner 1988, 1, 182). Das wiederum scheint N. nicht davon abgehalten zu haben, am 10. 10. 1877 an Cosima zu schreiben: „Die herrliche Verheißung des Parcival mag uns in allen Dingen

trösten, wo wir Trost bedürfen.“ (KSB 5, Nr. 669, S. 288, Z. 18–20) Von einer „Kreuzung der zwei Bücher“ kann nur *cum grano salis* die Rede sein: N. bekam den *Parsifal* Anfang Januar 1878, während Wagner erst Ende April 1878 *Menschliches, Allzumenschliches* in Händen hielt. Wagner reagierte in seiner versteckten Polemik *Publikum und Popularität* (erschieden August / September 1878 in den *Bayreuther Blättern*) scharf auf N.s Hinwendung zu einer kritischeren und aufklärerischen Philosophieauffassung.

327, 19 f. „seinem theuren Freunde Friedrich Nietzsche, Richard Wagner, Kirchenrath“] Wagners Widmung an N. auf der Luxus-Ausgabe des *Parsifal* vom 1. Januar 1878 lautete: „Herzlichsten Gruss und Wunsch / seinem / Theuren Freunde / Friedrich Nietzsche / Richard Wagner / (Oberkirchenrath: / zur freundlichen Mittheilung / an Professor Overbeck.“ (KGB II 6/2, Nr. 1025, S. 788 u. NPB 642). Die Selbstbezeichnung „Oberkirchenrath“ ist offenkundig ironisch. Dies wird unterstrichen durch die Adressierung an Overbeck, der Wagner als Verfasser der *Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, damit als Vertreter einer gegenüber dem kirchlichen Christentum radikal befreiten, kritischen Theologie vor Augen stand. Diese Selbstironie Wagners wollte N. nicht wahrhaben. Thomas Mann kommentierte 1933 im Aufsatz *Leiden und Größe Richard Wagners*: „Unter Kameraden ist der Künstler denn auch derart bereit, seine Feierlichkeit zu verspotten, daß Wagner die Parsifaldichtung an Nietzsche mit der Eintragung schicken konnte: ‚Richard Wagner, Oberkirchenrat.‘ Aber Nietzsche war kein Künstler-Kamerad; ein so gutmütig augenblinzeldes Entgegenkommen vermochte nicht seinen tödlich-grämlichen, seinen absoluten Ernst versöhnlich zu stimmen gegen die römelnde Christlichkeit“ (Mann 1990, 9, 395).

Kritisch äußerte sich N. schon unmittelbar nach Empfang der Dichtung im Brief an Reinhart von Seydlitz, 04. 01. 1878, KSB 5, Nr. 678, S. 300, Z. 11–16: „mir, der ich zu sehr an das Griechische, menschlich Allgemeine gewöhnt bin, ist Alles zu christlich zeitlich beschränkt; lauter phantastische Psychologie; kein Fleisch und viel zu viel Blut (namentlich beim Abendmahl geht es mir zu vollblütig her), dann mag ich hysterische Frauenzimmer nicht“. Am 16. 07. 1882 schrieb N. an Lou von Salomé: „Die letzten geschriebenen Worte W's an mich stehen in einem schönen Widmungs-Exemplare des *Parsifal* ‚Meinem theuren Freunde Friedrich Nietzsche. Richard Wagner, Ober-Kirchenrath.‘ Genau zu gleicher Zeit traf, von mir gesendet, bei ihm mein Buch ‚Menschliches Allzumenschliches‘ ein — und damit war Alles klar, aber auch Alles zu Ende.“ (KSB 6, Nr. 269, S. 229, Z. 29–34) Die historisch nicht ganz haltbare Koinzidenz von *Parsifal* und MA I ist also bereits 1882 als rhetorische Verkürzung eingeführt. Von einer Begegnung mit Wagner wohl im Herbst 1876 in Sorrent berichtete N. 1886: „er begann vom ‚Blute des Erlösers‘ zu reden, ja es gab eine

Stunde, wo er mir die Entzückungen eingestand, die er dem Abendmahle abzugewinnen wisse...” (KSA 15, 71).

6

Ein ähnlicher Text war zunächst auch für den Schluss von NW Wir Antipoden vorgesehen, vgl. NK KSA 6, 425, 15. Der Abschnitt EH MA 6 wurde Naumann in der zweiten Dezember-Hälfte 1888 mit dem Hinweis zugeschickt: „Als Schlußparagraph zum Capitel, das von Menschliches, Allzumenschliches handelt, hinzuzufügen“ (KSA 14, 493f., dort versehentlich EH MA 4 zugewiesen).

327, 27–328, 25 *Wie ich damals (1876) über mich dachte, mit welcher ungeheuren Sicherheit ich meine Aufgabe und das Welthistorische an ihr in der Hand hielt, davon legt das ganze Buch, vor Allem aber eine sehr ausdrückliche Stelle Zeugniss ab: nur dass ich, mit der bei mir instinktiven Arglist, auch hier wieder das Wörtchen „ich“ umgieng und dies Mal nicht Schopenhauer oder Wagner, sondern einen meiner Freunde, den ausgezeichneten Dr. Paul Rée, mit einer welthistorischen Glorie überstrahlte — zum Glück ein viel zu feines Thier, als dass... Andre waren weniger fein: ich habe die Hoffnungslosen unter meinen Lesern, zum Beispiel den typischen deutschen Professor, immer daran erkannt, dass sie, auf diese Stelle hin, das ganze Buch als höheren Rééalismus verstehn zu müssen glaubten... In Wahrheit enthielt es den Widerspruch gegen fünf, sechs Sätze meines Freundes: man möge darüber die Vorrede zur Genealogie der Moral nachlesen. — Die Stelle lautet: welches ist doch der Hauptsatz, zu dem einer der kühnsten und kältesten Denker, der Verfasser des Buchs „über den Ursprung der moralischen Empfindungen“ (lisez: Nietzsche, der erste Immoralist) vermöge seiner ein- und durchschneidenden Analysen des menschlichen Handelns gelangt ist? „Der moralische Mensch steht der intelligiblen Welt nicht näher als der physische — denn es giebt keine intelligible Welt...“ Dieser Satz, hart und schneidig geworden unter dem Hammerschlag der historischen Erkenntniss (lisez: Umwerthung aller Werthe) kann vielleicht einmal, in irgend welcher Zukunft — 1890! — als die Axt dienen, welche dem „metaphysischen Bedürfniss“ der Menschheit an die Wurzel gelegt wird, — ob mehr zum Segen oder zum Fluche der Menschheit, wer wüsste das zu sagen? Aber jedenfalls als ein Satz der erheblichsten Folgen, fruchtbar und furchtbar zugleich und mit jenem Doppelblick in die Welt sehend, welchen alle grossen Erkenntnisse haben...]* Die fragliche „Stelle“ steht in MA I 37, wo eingangs davon die Rede ist, dass „der grausame Anblick des psychologischen Secirtisches und seiner Messer und Zangen [...] der Menschheit nicht erspart bleiben“ könne (KSA 2, 59, 29–31). Das

Ende dieses Aphorismus, der den Übergang von der „moralistischen Sentenz“ (KSA 2, 60, 30) zu einer wissenschaftlich-psychologischen Moral-Analyse beschreibt, lautet: „Aber es genügt, auf die Folgen zu verweisen: denn schon jetzt beginnt sich zu zeigen, welche Ergebnisse ernsthaftester Art auf dem Boden der psychologischen Beobachtung aufwachsen. Welches ist doch der Hauptsatz zu dem einer der kühnsten und kältesten Denker, der Verfasser des Buches ‚Ueber den Ursprung der moralischen Empfindungen‘ vermöge seiner ein- und durchschneidenden Analysen des menschlichen Handelns gelangt? ‚Der moralische Mensch, sagt er, steht der intelligiblen (metaphysischen) Welt nicht näher, als der physische Mensch.‘ Dieser Satz, hart und schneidig geworden unter dem Hammerschlag der historischen Erkenntniss, kann vielleicht einmal, in irgendwelcher Zukunft, als die Axt dienen, welche dem ‚metaphysischen Bedürfniss‘ der Menschen an die Wurzel gelegt wird, — ob mehr zum Segen, als zum Fluche der allgemeinen Wohlfahrt, wer wüsste das zu sagen? — aber jedenfalls als ein Satz der erheblichsten Folgen, fruchtbar und furchtbar zugleich, und mit jenem Doppelgesichte in die Welt sehend, welches alle grossen Erkenntnisse haben.“ (KSA 2, 60, 34–61, 17).

Die auffälligste Veränderung in EH MA 6 zur Vorlage in MA I 37 besteht beim Rée-Zitat in der Hinzufügung des erläuternden Nebensatzes „denn es giebt keine intelligible Welt...“ (KSA 6, 328, 16). Trotz der von N. gesetzten Anführungszeichen fehlte gerade dies in der Einleitung zu Rées Werk: „Jetzt aber, seit La Marck und Darwin geschrieben /VIII/ haben, können die moralischen Phänomene eben so gut auf natürliche Ursachen zurückgeführt werden, wie die physischen: der moralische Mensch steht der intelligiblen Welt nicht näher, als der physische Mensch.“ (Rée 1877, VII f. = Rée 2004, 127) In der Umarbeitung von EH requirierte N. Rées Erkenntnis als die eigene — nicht nur, indem er das Rée-Zitat stillschweigend erweiterte, sondern auch, indem er seine eigenen früheren Erläuterungen dazu auf seine *Umwertung aller Werthe* hin perspektivierte und dafür sogar noch ein Datum, nämlich 1890 als das geplante Erscheinungsjahr dieser *Umwertung* einfügte. Rée hatte N. ein Exemplar des *Ursprungs der moralischen Empfindungen* mit der Widmung: „Dem Vater dieser Schrift dankbarst deren Mutter“ (NPB 491) zukommen lassen, woraus N. eine Rechtfertigung für seine eigenmächtige Erweiterung des ursprünglichen Zitat-Wortlautes abgeleitet haben mochte.

Den „typischen deutschen Professor“, der „das ganze Buch als höheren Rééalismus verstehn zu müssen glaubte[.]“ (KSA 6, 328, 5–7), verkörperte für N. sein Jugendfreund Erwin Rohde, der ihm am 16. 06. 1878 geschrieben hatte: „Kann man denn so seine Seele ausziehen und eine andre dafür annehmen? Statt Nietzsche nun plötzlich Rée werden?“ (KGB II/6, 2, Nr. 1082, S. 896, Z. 18–20) Kurz darauf antwortete N.: „Beiläufig: suche nur immer mich in meinem

Buche und nicht Freund Rée. Ich bin stolz darauf, dessen herrliche Eigenschaften und Ziele entdeckt zu haben, aber auf die Conception meiner ‚Philosophia in nuce‘ hat er nicht den allergeringsten Einfluss gehabt.“ (KSB 5, Nr. 727, S. 333, Z. 25–29) Die Angst, mit Rée verwechselt zu werden, kehrte bei N. freilich wieder, als Rée ihm sein (erst 1885 erscheinendes) Buch *Die Entstehung des Gewissens* dedizieren wollte: „Mit Rée habe ich ‚abgeschlossen‘: d. h. ich habe mir die Widmung seines Hauptwerks – verboten. – / Ich will mit Niemandem mehr verwechselt werden.“ (N. an Köselitz, 17. 04. 1883, KSB 6, Nr. 402, S. 360, Z. 36–38).

Die scheinbar ideale Lösung für dieses Verwechslungsproblem findet N. nun in EH MA 6, indem er im Handstreich Rées Erkenntnis und sein Buch als die eigene Leistung vereinnahmt: „lisez: Nietzsche, der erste Immoralist“ (KSA 6, 328, 12 f.). Der Leser bekommt den Eindruck, überall dort, wo man bei Rée etwas Richtiges lesen könne, stehe N. selbst dahinter. Wo Rée hingegen etwas Eigenes sage, da habe N. schon in MA I vehement widersprochen. Als Beleg dafür beruft sich N. in 328, 7–9 auf GM Vorrede 4, KSA 5, 250 f., wo N. von Rées *Ursprung der moralischen Empfindungen* behauptet hat: „Vielleicht habe ich niemals Etwas gelesen, zu dem ich dermaassen, Satz für Satz, Schluss für Schluss, bei mir Nein gesagt hätte wie zu diesem Buche“ (KSA 5, 250, 26–28). In KSA 6, 327, 27–328, 25 hält es N. für ganz überflüssig, seine sachlichen Differenzen zu Rée auch nur namhaft zu machen.

328, 12 lisez: *Nietzsche*] Am 6. 12. 1888 schrieb August Strindberg an N.: „Je termine toutes mes lettres à mes amis: lisez Nietzsche: C’est mon Carthago est delenda!“ (KGB III 6, Nr. 621, S. 376, Z. 20 f. „Ich beende alle meine Briefe mit dem Satz: lesen Sie Nietzsche: Das ist mein ‚Karthago muss zerstört werden!‘“) N. übernimmt die Formulierung hier „im Kontext des rückwirkenden Sich-Wiederfindens in den eigenen Schriften, auch wenn diese von anderen handeln“ (Langer 2005, 107).

Morgenröthe.

1

329, 2 *Gedanken über die Moral als Vorurtheil.*] Der Untertitel des Werkes, das 1881 bei Ernst Schmeitzner in Chemnitz erschien, lautet richtig: „Gedanken über die moralischen Vorurtheile.“ Auch in der Neuauflage von 1887 änderte sich daran nichts.

329, 4–11 *Mit diesem Buche beginnt mein Feldzug gegen die Moral. Nicht dass es den geringsten Pulvergeruch an sich hätte: — man wird ganz andre und viel*

lieblichere Gerüche an ihm wahrnehmen, gesetzt, dass man einige Feinheit in den Nüstern hat. Weder grosses, noch auch kleines Geschütz: ist die Wirkung des Buchs negativ, so sind es seine Mittel um so weniger, diese Mittel, aus denen die Wirkung wie ein Schluss, nicht wie ein Kanonenschuss folgt.] In der Oktober-Fassung von EH lautete der Text, aus dem später der Anfang des Abschnitts über die *Morgenröthe* wurde: „In gewissen Fällen ist es nicht die Feigheit, die große Vogelscheuchen der Moral und andre Heilige hervorbringt, sondern eine unterirdische Rache seitens Schlechtweggekommenen, welche, vermittelst der Moral, den Glücklichen, den Wohlgerathenen das Gleichgewicht nehmen und die Instinkte verwirren wollen. Ihr Triumph wäre, Herr zu werden mit ihren Werthen und als Parasiten unter dem heiligen Vorwand, die Menschen zu ‚verbessern‘, das Leben selbst auszusaugen, blutarm zu machen... Moral als Vampyrismus. — Ich habe Gründe, bei dieser Vorstellung gerade hier Halt zu machen, da in der Abfolge meiner Schriften mein erster Feldzug gegen die Moral: *Morgenröthe*. Gedanken über die Moral als Vorurtheil (1881) an die Reihe kommt. Nicht daß dieses Buch den geringsten Pulvergeruch an sich hätte: dies Mal führt der alte Artillerist, der ich bin, weder großes noch kleines Geschütz auf. Man hat mit einiger Feinheit zwischen der Wirkung dieses Buchs zu unterscheiden und den Mitteln, die es anwendet, — aus denen, wie ein psychologischer Schluß, nicht wie ein Kanonenschuß, die Wirkung folgt.“ (KSA 14, 494, vgl. zum Artilleristen NK 357, 16).

329, 24–330, 3 *Die Kunst, die es voraus hat, ist keine kleine darin, Dinge, die leicht und ohne Geräusch vorbeihuschen, Augenblicke, die ich göttliche Eidechsen nenne, ein wenig fest zu machen — nicht etwa mit der Grausamkeit jenes jungen Griechengottes, der das arme Eidechselein einfach anspiesste, aber immerhin doch mit etwas Spitzem, mit der Feder...*] In der neuen Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches* von 1886 benutzte N. die Eidechse und ihre Vorlieben, auf der Mauer in der Sonne zu liegen, als Bild für den genesenden freien Geist (MA I Vorrede 5, KSA 2, 19); N. dachte dabei offensichtlich auch an ihre Regenerationsfähigkeit, die dem Menschen fehle, wie er in JGB 276, KSA 5, 228 ausführte. An manchen Stellen wird das Tier geradezu zum Ideal: „Schlau und fröhlich, wie eine Eidechse in der Sonne“, heißt es schon in NL 1881, KSA 9, 8[23], 388. In seiner Leichtigkeit und Leisheit steht das kleine Reptil in Za IV Mittags, KSA 4, 344 für den „Augen-Blick“ des Glücks. „Wir Eidechsen des Glücks‘ / Gedanken am ~~späten~~ Nachmittage eines Dankbaren“, lautet ein Buchtitelentwurf in NL 1885/86, KSA 12, 1[143], 43 (korrigiert nach KGW IX 2, N VII 2, 107, 26–31).

Wenn N. vom „jungen Griechengott“ spricht, „der das arme Eidechselein einfach anspiesste, aber immerhin doch mit etwas Spitzem, mit der Feder“, beschreibt er recht präzise eine berühmte, unter dem Namen Apollon Saurokto-

nos (Apollon, der Eidechsentöter) bekannte Bronzeskulptur des Praxiteles (vgl. Gaius Plinius Secundus Maior: *Naturalis historia* XXXIV 19, 10), die allerdings nur in späteren Kopien erhalten ist. Sie stellt den knabenhaften, an einen Baumstamm gelehnten Apollon dar, der mit einem Pfeil oder einer Feder in der rechten Hand eine Eidechse ansticht, die den Baumstamm hochklettert. Die Bedeutung war (und ist) umstritten. Friedrich Gottlieb Welcker führte in seinen N. wohlbekannten *Alten Denkmälern* dazu u. a. Folgendes aus: „Winkelmann, welcher der Statue zuerst die mit Recht herrschend gewordene Benennung ertheilt hat, dachte sich nur einen zufälligen Zeitvertreib Apollons als Hirten; der jedoch nicht einmal so knabenhaft erscheinen sollte. Harduin und Visconti ([...]) verglichen die Erlegung des Pythischen Drachen durch die Pfeile des Apollon. Doch dass Apollon sich ergötze jene unabwendbaren Pfeile, welche einst den Python töden [sic] sollten, an einer furchtsamen Eidechse zu versuchen, ist ein sonderbarer Gedanke [...]. Heyne aber ([...]) und Becker [...] erinnern sich der Eidechse ([...]) an dem Bilde des Wahrsagers Thrasybulos [...]; und der letztere nimmt ein Vorspiel des Siegs über den Python in so fern an als der Gott, welcher aller Orakel sich zu bemächtigen suchte, auf diess mit Weissagungsgabe ausgerüstete Thierchen, spielend wie es dessen Natur mit sich bringe, Jagd mache. / Die Eidechse hatte eine Beziehung zu Apollon sofern er als Sonnengott geachtet wurde, als Freundin der Sonne. Diese Beziehung ist ausgedrückt auf den Rhodischen Münzen mit dem Sonnengesicht des Helios und einer Eidechse, [...] worauf Zoega aufmerksam gemacht hat. Er erklärt diess Sonnensymbol daraus, /409/ dass jenes kalte Thier die Sonne sucht wenn die andern sich lieber im Schatten verbergen. [...] /410/ [...] /411/ [...] Apollon ist als Wahrsager durch die Eidechse, nicht als ihr Feind gedacht; und Kampf mit einem solchen Gegner würde auch auf jeden Fall einen albernem Mythos abgegeben haben. [...] [A]ndere hier und dort ausgeübte Arten der Wahrsagung wurden ihm untergeben, und weil man behauptete dass sie alle durch ihn seyen und von ihm abhiengen, so konnte man um sie zu ehren jede einzelne von ihm selbst ausüben lassen; ihn also auch als einen Galeotes [sc. als eine Eidechse] denken. Dass diess geschehen sey, lehrt allein die Statue des Praxiteles. Um aber doch zugleich den Abstand eines solchen altväterlichen Orakels von weniger verbreiteter oder angesehener Ausübung /412/ von der Würde des Pythischen Dreifusses anzudeuten, so wurde gesagt, der Gott habe noch als Knabe, nach dem Homerischen Hymnus auf Hermes, von den ländlichen Thrieen das Wahrsagen gelernt, also Thrieenorakel geübt, wie hier die durch die Eidechse; und nach einer andern Sage hat der orakelgebende Pan ihn (als Knaben also ebenfalls) im Prophezeien unterrichtet. Die Eidechsenorakel müssen, wie der Name der Figur und die Worte des Plinius und Martialis lehren, durch Belauschen und Durchspiessen des Thierchens bewerkstelligt worden

seyn; wobei es vielleicht darauf eben ankam, ob es willig, etwa an einen geheiligten Baum herankam und Stich hielt oder gefehlt, oder wie es getroffen wurde u.s.w.“ (Welcker 1849, 1, 408–412).

Auf diese letzte Deutung des Apollon Sauroktonos spielt N. in 329, 24–330, 3 an: Er will den Augenblick festhalten, wie Apollon mit dem Pfeil die Eidechse am Baume festmachte, um daraus die Zukunft zu lesen oder vorwegzunehmen, wie es in 330, 3–5 anklingt.

330, 3–5 „*Es giebt so viele Morgenröthen, die noch nicht geleuchtet haben*“ — *diese indische Inschrift steht auf der Thür zu diesem Buche.*] Köselitz schrieb auf die erste Seite der Kopie, die er von N.s Manuskript der *Morgenröthe* anfertigte: „Es giebt so viele Morgenröthen, die noch nicht geleuchtet haben. Rigveda“ (KSA 14, 203). Das Zitat bewog N., den Titel seiner Schrift, der bis dahin „Die Pflugschar“ (NL 1880/81, KSA 9, 9[Titel], 409, vgl. NK 324, 22f.) gelautet hatte, in „Eine Morgenröthe“ umzuwandeln, unter Beibehaltung des Untertitels „Gedanken über die moralischen Vorurtheile“ (vgl. N. an Köselitz, 09. 02. 1881, KSB 6, Nr. 80, S. 61). In der endgültigen Fassung fiel der unbestimmte Artikel („Eine“) weg. Den von Köselitz zitierten Satz setzte N. als Motto seiner Schrift voran (M, KSA 3, 9).

Die Quelle des von Köselitz „zufällig hingeschriebenen Vers[es]“ ist N. zufolge der „Hymnus an Varuna“ (N. an Köselitz, 09. 02. 1881, KSB 6, Nr. 80, S. 61) aus dem *Rigveda*, dem ältesten Teil der vier *Veden*. Wortwörtlich lässt sich der Spruch — gemeint ist offenbar *Rigveda* II 28, 9 (in der späteren Übersetzung von Karl Friedrich Geldner: „Viele Morgen sind noch nicht aufgegangen; mach uns Aussicht, daß wir an diesen leben werden“) — in den zeitgenössischen Ausgaben des *Rigveda* allerdings nicht nachweisen; ausführlich behandelt finden konnte N. das Thema der Morgenröte im *Rigveda* bei Kaegi 1881, 73–76 u. 186 f. (langes Zitat von Max Müller. Vgl. Müller 1884, 169, wo die Übersetzung des Rigveda-Verses lautet: „Noch sind viele Morgenröten nicht aufgegangen; verleihe uns, in ihnen zu leben, o Varuna!“; bei Zimmer 1879, 395: „viele Morgenröthen harren noch des Aufgangs“).

Den Spruch in N.s Fassung nimmt 1885 auch dessen Briefpartner Carl Fuchs auf, wenn er in seiner *Freiheit des musikalischen Vortrages* darüber nachdenkt, was man alles künftig an Beethoven noch entdecken werde: „Mir wird bei dem Gedanken an alle Dieses zu Muthe wie jenem indischen Priester gewesen sein mag, der vor Jahrtausenden sprach: ‚es giebt viele Morgenröthen die noch nicht geleuchtet haben‘“ (Fuchs 1885, 27).

330, 15–17 *Die Moral wird nicht angegriffen, sie kommt nur nicht mehr in Betracht... Dies Buch schliesst mit einem „Oder?“, — es ist das einzige Buch, das mit einem „Oder?“ schliesst...*] Der letzte Aphorismus der *Morgenröthe* ist

überschrieben „Wir Luft-Schifffahrer des Geistes!“ und endet: „Wird man vielleicht uns einstmals nachsagen, dass auch wir, nach Westen steuernd, ein Indien zu erreichen hofften, — dass aber unser Loos war, an der Unendlichkeit zu scheitern? Oder, meine Brüder? Oder? —“ (M 575, KSA 3, 331, 27–31).

Die Oktober-Fassung des Textes enthält zu 330, 15–17 folgende Variante: „Die Moral wird nicht angegriffen, sie wird bloß nicht mehr gehört... Jenseits von Gut und Böse! — Die Morgenröthe, die *gaya scienza* (1882), mein Zarathustra (1883) vor Allem sind lauter ja sagende Thaten, — der Immoralist kommt in jedem Satz zu Wort. Die Verneinung darin ist aber bloß ein Schluß, sie folgt, sie geht nicht voran.“ (KSA 14, 494).

2

331, 7f. *Weltverleumdern*] Vgl. NK 371, 6.

331, 13 *Wille zum Ende*] Vgl. NK KSA 6, 12, 3.

331, 18–22 *Wenn innerhalb des Organismus das geringste Organ in noch so kleinem Maasse nachlässt, seine Selbsterhaltung, seinen Kraftersatz, seinen „Egoismus“ mit vollkommener Sicherheit durchzusetzen, so entartet das Ganze.*] N.s Ausführungen erinnern hier an Überlegungen in Wilhelm Roux' *Der Kampf der Theile im Organismus*, damit an ein Werk, das für N.s Konzeption einer Pluralität von Willen-zur-Macht-Quanten von zentraler Bedeutung war (vgl. Müller-Lauter 1978). Roux statuierte unter dem Titel „Der Kampf der Organe“: „Auch im Kampfe der Organe sind es wieder heterogene Theile, welche mit einander um den Raum und vielleicht auch um die Nahrung zu streiten haben. Die nächste Folge wird daher auch hier wieder die sein, dass bloß solche Verhältnisse bestehen können, in welchen diese chemisch und physiologisch ganz ungleichwerthigen Theile sich morphologisch das Gleichgewicht zu halten vermögen: denn wenn einer in seiner Wachsthumskraft so stark wäre, dass er die anderen verdrängte, so würde das Ganze zu Grunde gehen. Wenn der Kampf der Organe somit das Gute hat, dass er Unhaltbares aus der Reihe des Lebenden rasch entfernt, so muss auch daran gedacht werden, dass er zugleich im Stande sein kann, manche vielleicht das stärkste für den Organismus leistenden Verbindungen zu unterdrücken, wenn sie morphologisch kräftiger sind als die der anderen Organe.“ (Roux 1881, 103) Der Kampf der Organe untereinander diene dem „Bedürfniss des Organismus“ (ebd., 104). Roux spricht sodann von „Function“ bei einer „Leistung“ beispielsweise eines Organs, „welche dem Ganzen nützt, welche also zu dessen Dauerfähigkeit

beiträgt und aus diesem Grunde sich erhalten hat“ (ebd., 219). Lebensprozesse sind nach Roux selbstregulierende Prozesse — eine Idee, die N. schon 1881 dankbar aufgriff (vgl. z. B. NL 1881, KSA 9, 11[130], 488; 11[182], 509; 11[200], 522): „Die Selbstregulation ist die Vorbedingung, ist das Wesen /228/ der Selbsterhaltung. Mit den Grenzen der Selbstregulation hat auch die Selbsterhaltung ihre Grenzen.“ (Roux 1881, 227 f.) N. adaptierte solche biologischen Erörterungen und passte sie 1888 in ein dekadenzkritisches (damit auch ästhetisches) Diskursumfeld ein, wobei er besonders betonte, dass die einzelnen Teile quasi blind auf die Verwirklichung ihrer jeweiligen Partikularinteressen geeicht sein müssten, um so dem „Ganzen“ zu dienen. Nominell gab es bei Roux noch keinen „Egoismus“ der Organe.

331, 31–33 *wenn man aus der Bleichsucht ein Ideal, aus der Verachtung des Leibes „das Heil der Seele“ construirt*] Vgl. NK KSA 6, 135, 22–26 u. 253, 2–4.

332, 2–4 *Mit der „Morgenröthe“ nahm ich zuerst den Kampf gegen die Entselbstungs-Moral auf.*] Vgl. 372, 27–32.

Die fröhliche Wissenschaft.

333, 2 („*la gaya scienza*“) [Den Untertitel fügte N. 1887 der zweiten Auflage von FW hinzu (vgl. dagegen das Titelblatt der ersten Auflage in KGW V/2, 21), um die Herkunft des Haupttitels aus der provençalischen Dichtung zu verdeutlichen. Vgl. NK 333, 26–334, 3.

333, 6–18 *Ein Vers, welcher die Dankbarkeit für den wunderbarsten Monat Januar ausdrückt, den ich erlebt habe — das ganze Buch ist sein Geschenk — verräth zur Genüge, aus welcher Tiefe heraus hier die „Wissenschaft“ fröhlich geworden ist: / Der du mit dem Flammenspeere / Meiner Seele Eis zertheilt, / Dass sie brausend nun zum Meere / Ihrer höchsten Hoffnung eilt: / Heller stets und stets gesunder, / Frei im liebevollsten Muss — / Also preist sie deine Wunder, / Schönster Januarius!*] Das Gedicht wurde als Motto dem vierten Buch („Sanctus Januarius“) der *Fröhlichen Wissenschaft* vorangestellt und war dort datiert „Gen u a im Januar 1882“ (KSA 3, 521).

Erstens bezieht sich N.s Ansprache an den Sanctus Januarius auf den als wundersam empfundenen Monat gleichen Namens. N. fragte Overbeck brieflich am 29. 01. 1882: „Habt Ihr auch einen solchen ‚Frühling‘ wie wir? Die wahren ‚Wunder des heiligen Januarius!‘“ (KSB 6, Nr. 192, S. 163, Z. 51–53) Zweitens steckt hinter diesem Monatsnamen wiederum der doppelköpfige, altrömische Gott Janus. Das vierte, „Sanctus Januarius“ übertitelte Buch der *Fröhli-*

chen Wissenschaft blickt zum einen in N.s Denkerzukunft — *Also sprach Zarathustra* — als auch in seine freigeistige Vergangenheit. Drittens aber war der heilige Januarius N. durchaus als Figur aus der Hagiographie bekannt, und zwar mit seinem berühmtesten Wunder, wie aus NL 1880/81, KSA 9, 8[9], 385 hervorgeht: „Ob man nun an das Mitleid als Wunder und Quelle der Erkenntniß glaubt oder an das Blut des heiligen Januarius: ich meine dann immer noch in einem halb wahnsinnigen Zeitalter zu leben.“ San Gennaro oder der heilige Januarius soll unter Kaiser Diokletian um 305 n. Chr. als Bischof von Benevent das Martyrium erlitten haben (mit Genua hat er — gegen KGB III 7/1, S. 279 — hagiographisch nichts zu tun); er gilt als Patron Neapels (namentlich gegen Vesuvausbrüche), wo neben seinem abgeschlagenen Haupt im Dom auch zwei Ampullen mit seinem angeblich kristallisierten Blut aufbewahrt werden, das regelmäßig wieder flüssig werden soll.

Dieses allgemein bekannte Blutwunder hat Sanctus Januarius als Referenzfigur attraktiv erscheinen lassen: Januarius steht, wie das Motto-Gedicht zeigt, sowohl als Monat wie als Heiliger für die Verflüssigung des Festgefügt und Eingefrorenen, spricht: der Tradition der Moral und der Gewohnheiten des Denkens. Wie wichtig N. dieses Verflüssigungsmotiv war, geht auch aus einer Bemerkung hervor, die er in seinem Brief am 06. 04. 1883 Köselitz gegenüber machte. Darin zitierte er noch einmal die Verszeilen „der du mit dem Flammenspeere meiner Seele Eis zertheilt, daß sie brausend nun zum Meere ihrer höchsten Hoffnung **eilt**“ (KSB 6, Nr. 401, S. 358, Z. 14–16). In N.s Korrespondenz wird auf den heiligen Januarius im Zusammenhang mit dem vierten Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* gelegentlich angespielt (vgl. z. B. Carl von Gersdoff an N., 11. 09. 1882, KGB III 2, Nr. 142, S. 285, Z. 7 f.; Jacob Burckhardt an N., 13. 09. 1882, KGB III 2, Nr. 144, S. 288, Z. 7 f.; N. an Rée, ca. 15. 09. 1882, KSB 6, Nr. 303, S. 258, Z. 19 f.; N. an Overbeck, 31. 12. 1882, KSB 6, Nr. 366, S. 314, Z. 27 f.); das Motiv der Dankbarkeit gegenüber einem großen Gelingen artikuliert sich in diesem Gedicht — und im Übrigen auch in N.s Brief an Overbeck vom 20. 01. 1883: „Im Grunde ist ‚die fröhliche Wissenschaft‘ nur eine überschwängliche Art sich zu freuen, daß man einen Monat reinen Himmel über sich gehabt hat.“ (KSB 6, Nr. 369, S. 318 f., Z. 18–21).

Das christlich-mythologische Motiv des heiligen Januarius war N. aber, wie NL 1880/81, KSA 9, 8[9], 385 beweist, schon vor seiner Erfahrung eminenter Schaffenskraft im Genueser Januar 1882 geläufig; damals konnte er den Heiligen mit seinem Verflüssigungswunder als Chiffre für die eigene Erfahrung entsakralisieren. Brusotti 1997, 384 hat als Quellen für N.s Kenntnisse von San Gennaro einige Bemerkungen in Stendhals *Promenades dans Rome* plausibel gemacht (Stendhal 1853, 1, 62 f., 80 u. 86); auch im zweiten Band von Georg Friedrich Schoemanns *Griechischen Alterthümern* konnte sich N. über den rup-

pigen Umgang der Neapolitaner mit ihrem Lokalheiligen Januarius unterrichten, falls er einmal Wünsche nicht erfüllte (Schoemann 1863, 2, 180, vgl. Orsucci 1996, 31 f., der ein Echo dieser Stelle in MA I 111 findet). Schließlich enthielt auch der von N. benutzte Reiseführer *Italien in sechzig Tagen* von Theodor Gsell-Fels einige Informationen zum Januarius-Kult (Gsell-Fels 1878a, 725 f. u. 757), während Philipp Spiller in seiner von N. zur Kenntnis genommenen Abhandlung *Die Urkraft des Weltalls* an San Gennaros angebliche Macht erinnerte, Vesuvausbrüche zu verhindern (Spiller 1876, 340).

Am 10. 04. 1888 behauptete N. auch gegenüber Brandes (KSB 8, Nr. 1014, S. 287, Z. 35), die ganze *Fröhliche Wissenschaft*, nicht nur das vierte Buch, sei im Januar 1882 entstanden. Damals hatte N. noch eine Fortsetzung der *Morgenröthe* geplant, die er von fünf auf zehn Kapitel ausweiten wollte. Aus seinen Aufzeichnungen wurden dann die Bücher 1 bis 4 von FW. Noch am 25. 01. 1882 schrieb N. an Köselitz: „Ich bin seit einigen Tagen mit Buch VI, VII und VIII der ‚Morgenröthe‘ fertig, und damit ist meine Arbeit für diesmal gethan. Denn Buch 9 und 10 will ich mir für den nächsten Winter vorbehalten — ich bin noch nicht reif genug für die elementaren Gedanken, die ich in diesen Schluß-Büchern darstellen will. Ein Gedanke ist darunter, der in der That ‚Jahrtausende‘ braucht, um etwas zu werden. Woher nehme ich den Muth, ihn auszusprechen!“ (KSB 6, Nr. 190, S. 159, Z. 34–41) Für die im Januar 1882 entstandenen Aufzeichnungen griff N. auf unverwendet gebliebenes Material zur *Morgenröthe* sowie auf 1881 entstandene Niederschriften zurück. Er ließ lediglich ein Heft aus (M III 1), in dem die Niederschrift des Gedankens der Ewigen Wiederkunft des Gleichen enthalten ist — jenes Gedankens, welcher „Jahrtausende“ brauchen sollte, „um etwas zu werden“. Die Aufzeichnung ist datiert „Anfang August 1881 in Sils-Maria“ (KSA 9, 11 [141], 494, 19); auf sie bezieht sich N. noch in EH Za (vgl. NK 335, 8 f.). Im Frühjahr 1882 änderte N. sein Publikationsvorhaben, während er sich mit Paul Rée und der jüngst kennengelernten Lou von Salomé in der Schweiz aufhielt. Am 08. 05. 1882 ließ er seinen Verleger Ernst Schmeitzner wissen: „Für den Herbst können Sie ein M(a-nu)s(crypt) von mir haben: Titel ‚Die fröhliche Wissenschaft‘ (mit vielen Epigrammen in Versen!!!)“ (KSB 6, Nr. 224, S. 191, Z. 11–14). Bereits im August 1882 konnte FW dann in Chemnitz erscheinen.

333, 20 f. als Schluss des vierten Buchs die diamantene Schönheit der ersten Worte des Zarathustra] Es handelt sich um FW 342, KSA 3, 571. Den in der *Fröhlichen Wissenschaft* unter dem Titel „Incipit tragoedia“ gedruckten Text übernahm N. ohne wesentliche Änderungen für „Zarathustra’s Vorrede“ (Za Vorrede 1, KSA 4, 11 f.). In FW folgt dieser Text unmittelbar auf einen Aphorismus, der als andeutende Frage bereits den Gedanken der Ewigen Wiederkunft des Gleichen enthält (FW 341, KSA 3, 570). Noch in EH stellt N. den

Wiederkunftsgedanken als die „Grundconception“ (EH Za 1, KSA 6, 335, 5) von *Also sprach Zarathustra* dar. Diesen Gedanken hatte N. im August 1881 erstmals in ein Nachlassheft (M III 1) notiert, dessen Inhalt er als Material für das geplante neunte und zehnte Buch der *Morgenröthe* aufbewahrte (vgl. NK 333, 6–18). Weil er sich aber „noch nicht reif genug“ fühlte für die Ausführung dieses Gedankens (N. an Köselitz, 25. 01. 1882, KSB 6, Nr. 190, S. 159, Z. 38), blieb das Material vorerst ohne Verwendung. N. beschied Köselitz am 14. 08. 1882: „Ungefähr den 4^{ten} Theil des ursprünglichen Materials habe ich mir vorbehalten (zu einer wissenschaftlichen Abhandlung).“ (KSB 6, Nr. 281, S. 237, Z. 5–7) Am Ende von FW, die als Fortsetzung von M gedacht gewesen war, gab N. einen Ausblick auf jene „höchste Hoffnung“, die schließlich in *Also sprach Zarathustra* Gestalt annehmen sollte.

333, 21–24 *Oder der die granitnen Sätze am Ende des dritten Buchs liest, mit denen sich ein Schicksal für alle Zeiten zum ersten Male in Formeln fasst?* Es handelt sich um FW 268–275, KSA 3, 519.

333, 25 *zum besten Theil in Sicilien gedichtet*] N. hielt sich vom 29. März bis etwa zum 21. April 1882 in Messina auf Sizilien auf, wohin er „als einziger Passagier“ (N. an Overbeck, 08. 04. 1882, KSB 6, Nr. 221, S. 190, Z. 8) mit einem Segelfrachter von Genua aus gereist war (CBT 508 f.). Dort entstanden die *Idyllen aus Messina*, die im Mai 1882 in der *Internationalen Monatsschrift* von N.s Verleger Schmeitzner erschienen (*Internationale Monatsschrift*, Bd. 1, 1882, Nr. 5, 269–275, vgl. Schaberg 2002, 115–118). In den Werk-Retraktionen von *Ecce homo* behandelt N. die *Idyllen aus Messina* nicht als eigenständiges Werk. Von den acht Gedichten, die der Zyklus umfasste, übernahm N. sechs abgewandelt in die *Lieder des Prinzen Vogelfrei*, die den Anhang der zweiten Ausgabe der *Fröhlichen Wissenschaft* (1887) bilden. Es handelt sich um die Gedichte „Prinz Vogelfrei“, „Lied des Ziegenhirten“, „Die kleine Hexe“, „Das nächtliche Geheimniss“, „Vogel Albatross“ und „Vogel-Urtheil“. Aus „Prinz Vogelfrei“ wurde in den *Liedern des Prinzen Vogelfrei* das Gedicht „Im Süden“, aus dem „Lied des Ziegenhirten“ wurde das „Lied eines theokritischen Ziegenhirten“, aus „Die kleine Hexe“ wurde „Die fromme Beppa“, aus „Das nächtliche Geheimniss“ „Der geheimnisvolle Nachen“, aus „Vogel Albatross“ „Liebeserklärung“ und aus „Vogel-Urtheil“ „Dichters Berufung“.

333, 26–334, 3 *an den provençalischen Begriff der „gaya scienza“, an jene Einheit von Sänger, Ritter und Freigeist, mit der sich jene wunderbare Frühkultur der Provençalien gegen alle zweideutigen Culturen abhebt*] Vgl. z. B. NL 1881, 11[337], KSA 9, 573; die Quelle für N.s Verwendung von „gaya scienza“ und der provençalischen Troubadour-Tradition dürfte Theodor Gsell Fels' *Süd-*

Frankreich-Reiseführer (Gsell Fels 1878b, 312f. u. 316, ferner Gsell-Fels / Berlepsch 1869, 144) gewesen sein, vgl. NK KSA 6, 37, 15f.

334, 3f. „*an den Mistral*“] Vgl. FW Lieder des Prinzen Vogelfrei, KSA 3, 649–651.

Also sprach Zarathustra.

1

335, 4–337, 15 Diesem Abschnitt entspricht in der Oktober-Fassung von EH teilweise der Abschnitt 24; er folgte auf die Abschnitte 22 und 23, die N. später für die Abschnitte 6, 7, und 8 von EH Warum ich ein Schicksal bin verwendete (vgl. NK 370, 28–374, 29). Er lautet: „An diesem Wendepunkt, wo Alles sich entscheidet, wo Alles in Frage gestellt ist, zum unsterblichen Gedächtniß für ein Ereigniß ohne Gleichen habe ich meinen Zarathustra gedichtet als höchstes Buch, das es giebt — die ganze Thatsache ‚Mensch‘ liegt in ungeheurer Ferne unter ihm —, das tiefste Buch auch, das es giebt: es ist ein vollkommen unerschöpflicher Brunnen, in den kein Eimer hinabtaucht, ohne mit Gold und ~~gütiger Weisheit~~ Güte gefüllt wieder hinaufzukommen. Die erste Grund-Conception des Zarathustra — das will sagen der Gedanke der ewigen Wiederkunft, diese letzte und äußerste Formel der Bejahung, die erreicht werden kann — gehört in den August des Jahres 1881. Ich gieng am See von Silvaplana durch den Wald; an einem mächtigen pyramidal aufgethürmten Block mache [sic] ich Halt. Da kam mir dieser Gedanke. — Rechne ich von jenem Tage bis zur plötzlichen und unter den ungünstigsten Umständen eintretenden Niederkunft im Februar des Jahres 1883, so ergeben sich achtzehn Monate für die eigentliche Schwangerschaft (— welche, wie sich von selbst versteht, mir nicht als solche ins Bewußtsein kam: ich habe nicht im Entferntesten an verwandte Dinge gedacht.) Die Zahl dieser 18 Monate dürfte zuletzt den Gedanken nahe legen, ob ich nicht im Grunde ein Elefantenweibchen bin. — Was bedeutet zunächst hier der Name jenes vorzeitlichen Persers? — Man weiß, worin Zarathustra der Erste war, womit er den Anfang macht: — er sah im Kampf des Guten und Bösen das eigentliche Rad im Getriebe der Dinge, er übersetzte die Moral ins Metaphysische, als Kraft, als Ursache, als Zweck an sich. Zarathustra schuf diesen größten Irrthum: folglich muß er auch der Erste sein, der ihn erkennt. Er hat hier nicht nur länger und mehr Erfahrung als ~~irgend Jemand~~ irgend ein Denker — er hat die längste Experimental-Widerlegung des Satzes, daß die Welt ‚sittlich‘ geordnet sei und sittlich in ihren

Zwecken Absichten sei, kommt in ihm zu ihrem stärksten Schluß: Zarathustra ist vor Allem wahrhafter als ~~irgend Jemand~~ sonst ein Denker. Seine Religion Lehre, und sie allein, war es, welche die Wahrhaftigkeit als oberste Tugend lehrte. Die Selbstüberwindung der Moral, aus Wahrhaftigkeit — das bedeutet in meinem Falle ~~die Wahl des Namens~~ Mund der Name Zarathustra.“ (KSA 14, 495) Siehe dazu Vorstufe zu EH Vorwort 4 in NK 259, 15–261, 9.

335, 4–7 *Die Grundconception des Werks, der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke, diese höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann —, gehört in den August des Jahres 1881*] Retrospektiv neigt N. dazu, die Bedeutung dieser „Grundconception“ für *Also sprach Zarathustra* nicht nur sehr hoch zu veranschlagen, sondern ihr auch alle anderen Themen und Konzeptionen, die er einst in diesem Werk entwickelt oder skizziert hat, unterzuordnen — beispielsweise die Gedanken des Übermenschen oder des Willens zur Macht (vgl. aber NK 335, 8 f.). Das ist ein typisches Beispiel dafür, wie N. sein früheres Œuvre in EH retrospektiv vereinheitlicht — und auch ein besonders überraschendes Beispiel, weil die Ewige Wiederkunft als ‚Lehre‘ oder als „Grundconception“ ansonsten in den Schriften von 1888 — von markanten Ausnahmen abgesehen (vgl. NK KSA 6, 160, 29 f.) — eine untergeordnete Rolle spielt.

Die „Grundconception“ der Ewigen Wiederkunft zu erläutern, hält N. in *Ecce homo* offenkundig nicht für nötig; es ist allerdings deutlich — wie auch aus EH Za 6, KSA 6, 345, 6–12 hervorgeht —, dass sie hier weniger als kosmologisch-ontologische Theorie im Vordergrund steht denn als ethisch-existenzästhetische Maxime, nämlich als große Bejahung des Seienden in seinem So-Sein. So erhält dieses Seiende ein ungeheures Gewicht, denn was wiegt schwerer als das, was ewig wiederkehrt? „Unendliche Wichtigkeit unseres Wissen’s, Irren’s, unsrer Gewohnheiten, Lebensweisen für alles Kommende.“ (NL 1881, KSA 9, 11[141], 494, 11–13) Dem Anspruch nach soll diese Bejahung den höchstmöglichen Grad erreichen, indem sie nicht bloß auf ein Sich-Arrangieren mit dem Bestehenden, sondern vielmehr auf eine (fast mystische) Einheit mit dem Bejahten abzielt (vgl. Müller-Lauter 1979, 139–141). Wer so emphatisch bejaht, bejaht auch dieses Wollen, will seine Ewigkeit oder eben seine ewige Wiederkehr. Wenn der in *Also sprach Zarathustra* so prominente „Übermensch“, den N. auch in 344, 9 evoziert, sich durch dieses Bejahen auszeichnet, dann will er nach N.s Vorstellung offensichtlich die unendliche Wiederholung des Bejahten und seiner Bejahung: die Ewige Wiederkunft des Gleichen.

335, 8 f. *er ist auf ein Blatt hingeworfen, mit der Unterschrift: „6000 Fuss jenseits von Mensch und Zeit“.*] Die Unterschrift des Nachlassfragments, in dem

sich die erste Formulierung des Gedankens der ewigen Wiederkunft befindet, lautet: „Anfang August 1881 in Sils-Maria, / 6000 Fuss über dem Meere und viel höher über allen menschlichen Dingen!“ (NL 1881, KSA 9, 11[141], 494, 19–21; Faksimile in CBT 492) Schon in seinem Brief an Köselitz vom 03. 09. 1883 betrachtete N. den in Sils-Maria konzipierten Gedanken der ewigen Wiederkunft als Keimzelle von Za: „Dieses Engadin ist die Geburtsstätte meines Zarathustra. Ich fand eben noch die erste Skizze der in ihm verbundenen Gedanken; darunter steht ‚Anfang August 1881 in Sils-Maria, 6000 Fuss über dem Meere und viel höher über allen menschlichen Dingen.‘“ (KSB 6, Nr. 461, S. 444, Z. 22–26; vgl. EH Vorwort 4, KSA 6, 259, 17–21) Mit der in EH vorgenommenen Änderung des Wortlauts bindet N. den zitierten Ausspruch inhaltlich noch stärker an den Gedanken der ewigen Wiederkunft an. Vgl. zur Höhenangabe NK 270, 9 f.

335, 9–12 *Ich gieng an jenem Tage am See von Silvaplana durch die Wälder; bei einem mächtigen pyramidal aufgethürmten Block unweit Surlei machte ich Halt. Da kam mir dieser Gedanke.*] Diese Darstellung bildet den Ausgangspunkt für die häufige Mystifizierung des Gedankens der ewigen Wiederkunft in der N.-Rezeption. Ein ekstatisch-euphorisches Moment in der Konzeption des Gedankens lassen auch die Worte vermuten, die N. am 14. 08. 1881, also zeitgleich zu seiner Inspirationserfahrung, an Köselitz richtete: „An meinem Horizonte sind Gedanken aufgestiegen, dergleichen ich noch nicht gesehen habe – davon will ich nichts verlauten lassen, und mich selber in einer unerschütterlichen Ruhe erhalten. [...] Die Intensitäten meines Gefühls machen mich schauern und lachen – schon ein Paarmal konnte ich das Zimmer nicht verlassen, aus dem lächerlichen Grunde, daß meine Augen entzündet waren – wodurch? Ich hatte jedesmal den Tag vorher auf meinen Wanderungen zuviel geweint, und zwar nicht sentimentale Thränen, sondern Thränen des Jauchzens; wobei ich sang und Unsinn redete, erfüllt von einem neuen Blick, den ich vor allen Menschen voraus habe.“ (KSB 6, Nr. 136, S. 112, Z. 4–19).

In Sils-Maria im Engadin, wohin N. über St. Moritz durch die Vermittlung eines Mitreisenden gelangt war (vgl. N. an Elisabeth N., 07. 07. 1881, KSB 6, Nr. 121, S. 99), hielt er sich erstmals vom 4. Juli bis zum 1. Oktober 1881 auf (vgl. CBT 488–495). Zu seinen bevorzugten Wanderungen gehörte die Umgehung des Silsersees und des Sees von Silvaplana. Ein „pyramidal aufgethürmter Block“ befindet sich noch heute am Ufer des Silvaplaner Sees zwischen Sils-Maria und Surlej; ob es sich dabei tatsächlich um N.s Stein der Ewigen Wiederkunft handelt, ist freilich nicht sicher (vgl. die Photographie in CBT 492).

335, 18–23 *In einem kleinen Gebirgsbade unweit Vicenza, Recoaro, wo ich den Frühling des Jahrs 1881 verbrachte, entdeckte ich, zusammen mit meinem*

maestro und Freunde Peter Gast, einem gleichfalls „Wiedergeborenen“, dass der Phönix Musik mit leichterem und leuchtenderem Gefieder, als er je gezeigt, an uns vorüberflog.] N. hielt sich vom 3. Mai bis zum 2. Juli 1881 in dem von Köselitz ausgewählten Gebirgsort am Fuße der Kleinen Dolomiten auf, um mit diesem zusammen sein „Buch [sc. *Morgenröthe*] zu corrigiren und Wald Berg und Freundschaft zu genießen“ (N. an Franziska und Elisabeth N., 28. 04. 1881, KSB 6, Nr. 107, S. 87, Z. 4 f.). Von dort berichtete er, er habe die geheime Verwandtschaft zwischen Köselitz' Musik und seiner eigenen Philosophie entdeckt: „Zu meinen schönsten und überraschendsten Erlebnissen gehört die Entdeckung, die ich hier mache, wo ich Freund Köselitzens komische Oper [sc. *Scherz, List und Rache*] kennen lerne: er ist ein Musiker ersten Ranges und was er kann, kann ihm unter den Lebenden keiner nachmachen. Dabei genieße ich noch etwas Persönliches: es ist gerade die Musik, die zu meiner Philosophie gehört.“ (N. an Franziska und Elisabeth N., 18. 05. 1881, KSB 6, Nr. 109, S. 88, Z. 8–14, vgl. auch N. an Overbeck, 18. 05. 1881, KSB 6, Nr. 110, S. 89) Noch 1888 schrieb N. über Köselitz, den er seinen „„Schüler““ nannte, dass er „im engsten Sinne, aus [s]einer Philosophie gewachsen“ sei, „wie Niemand sonst“ (N. an Hans von Bülow, 10. 08. 1888, KSB 8, Nr. 1085, S. 384, Z. 18–20).

Ein Grund, weshalb N. den „Klein-Komponisten Köselitz-Gast“ (Ross 1989, 572, vgl. C. Wagner 1988, 4, 1106), der zeit seines Lebens erfolglos blieb und von der Nachwelt vergessen wurde, mit derartigen Talenten ausstaffierte, mag in N.s Bedürfnis gelegen haben, sich nach der seit 1876 vollzogenen Distanzierung von Wagner durch eine neue Musikästhetik zu profilieren, zu deren exemplarischer Verkörperung er Köselitz bestimmte. Unter dem Pseudonym Peter Gast stilisierte N. Köselitz zum künstlerischen Anti-Wagner. Als Wagner starb, ließ er Köselitz am 19. 02. 1883 wissen: „auch Ihnen hat sich mit diesem Tode der Himmel aufgehell't. Es ist jetzt Verschiedenes möglich zB. daß wir noch einmal im Bayreuther ‚Tempel‘ sitzen, um Sie zu hören“ (KSB 6, Nr. 381, S. 334, Z. 40–43). N. feierte die Musik seines Freundes in den Jahren nach Wagners Tod als musikalische Antithese zu dessen *décadence*-Ästhetik und als musikalische Transposition seines eigenen Denkens. Gasts Oper *Der Löwe von Venedig* – „die beste moderne Oper [...], die einzige, die von W{agner}-Deutschland frei ist“ (NL 1888, KSA 13, 15[96], S. 463) – erkor N. zum Inbegriff jener neuen Musik, die seiner Philosophie in Abgrenzung zum Wagnerianismus Ausdruck verleihen sollte. So pries er Hans von Bülow den *Löwen von Venedig* als ein Werk an, in dem „alle Eigenschaften im Vordergrund“ seien, „die heute, skandalös, aber thatsächlich, der Musik abhanden kommen. Schönheit, Süden, Heiterkeit, die vollkommen gute, selbst muthwillige Laune des allerbesten Geschmacks – die Fähigkeit, aus dem Ganzen zu gestalten, fertig zu werden und nicht zu fragmentarisiren (vorsichtiger Euphemismus für ‚wagnerisiren‘)“ (10. 08. 1888, KSB 8, Nr. 1085, S. 384, Z. 9–15).

335, 24 f. *bis zur plötzlichen und unter den unwahrscheinlichsten Verhältnissen eintretenden Niederkunft im Februar 1883*] Das erste Buch von Za schrieb N. innerhalb kürzester Zeit Ende Januar 1883 nieder. Am 01. 02. 1883 kündigte er es Köselitz als sein „Bestes“ an und gestand, er habe sich mit ihm „einen schweren Stein [...] von der Seele gewälzt“ (KSB 6, Nr. 370, S. 321, Z. 30 f.). Bis Ende Januar hatte sich N. infolge der Trennung von Lou von Salomé (vgl. NK 336, 10–13) in einem Zustand tiefer Niedergeschlagenheit und gesundheitlichen Leidens befunden (vgl. N. an Overbeck, 20. 01. 1883, KSB 6, Nr. 369, S. 318–320). Die folgende Hochphase dauerte auch nicht lange; schon am 10. 02. 1883 musste er Overbeck berichten: „Es ist wieder Nacht um mich; mir ist zu Muthe, als hätte es geblitzt – ich war eine kurze Spanne Zeit ganz in meinem Elemente und in meinem Lichte. Und nun ist es vorbei.“ (KSB 6, Nr. 373, S. 325, Z. 6–9) N. betonte wiederholt die Widrigkeit der Verhältnisse, unter denen Za entstand, und erklärte diese durch klimatische Bedingungen: „Die ungeheure Last, die in Folge des Wetters auf mir liegt (sogar der alte Aetna beginnt zu speien!) hat sich bei mir in Gedanken und Gefühle verwandelt, deren Druck furchtbar war: und aus dem plötzlichen Loswerden von dieser Last, in Folge von 10 absolut heitern und frischen Januartagen, die es gab, ist mein ‚Zarathustra‘ entstanden, das losgebundenste meiner Erzeugnisse.“ (N. an Köselitz, 19. 02. 1883, KSB 6, Nr. 381, S. 333, Z. 10–16) Auch wurde N. nicht müde, das Plötzliche an der Entstehung des Werks hervorzuheben: „Seine Entstehung war eine Art Aderlaß, ich verdanke ihm, daß ich nicht erstickt bin. Es war etwas Plötzliches, die Sache von 10 Tagen.“ (N. an Köselitz, 17. 04. 1883, KSB 6, Nr. 402, S. 361, Z. 56–59) Vgl. NK 337, 1–4.

335, 25–336, 2 *die Schlusspartie, dieselbe, aus der ich im Vorwort ein paar Sätze citirt habe, wurde genau in der heiligen Stunde fertig gemacht, in der Richard Wagner in Venedig starb*] Wagner starb am 13. Februar 1883 im Palazzo Vendramin-Calergi in Venedig. Am nächsten Tag erfuhr N., soeben in Genua angekommen, davon aus einer Zeitungsnachricht (N. an Köselitz, 14. 02. 1883, KSB 6, Nr. 378, S. 329 f.). Wenige Stunden zuvor hatte er von Rapallo aus das abgeschlossene Manuskript von Za I seinem Verleger nach Chemnitz geschickt (N. an Ernst Schmeitzner, 14. 02. 1883, KSB 6, Nr. 377, S. 329). Es scheint also kaum eine Stilisierung der Tatsachen vorzuliegen, wenn N. behauptet, er habe die in EH Vorwort 4, KSA 6, 260, 21–261, 8 auszugsweise zitierte Schlusspartie von Za I (Von der schenkenden Tugend 3, KSA 4, 101 f.) in der „heiligen Stunde“ von Richard Wagners Tod beendet. Damit stellt er zwischen dem Text von Za, der auch von der notwendigen Abkehr der „Gläubigen“ von ihrem „Lehrer“ handelt, und der eigenen Loslösung von Wagner eine Parallele her und überhöht diese Loslösung in der Zeitgleichheit der Ereignisse symbolisch.

336, 2–6 *so ergeben sich achtzehn Monate für die Schwangerschaft. Diese Zahl gerade von achtzehn Monaten dürfte den Gedanken nahelegen, unter Buddhisten wenigstens, dass ich im Grunde ein Elephanten-Weibchen bin.*] Noch ohne direkten Bezug auf Za notierte sich N. in NL 1884, KSA 11, 26[286], 226 (korrigiert nach KGW VII 4/2, 168): „Ich, wie ein Elephanten-Weibchen, mit einer langen Schwangerschaft behaftet, so daß mich wenige Dinge noch angehen, sogar nicht einmal – pro pudor – das ‚Reich‘“. Dass die Trächtigkeit bei Elephantenkühen 18 Monate betrage, ist eine (zoologisch nicht ganz korrekte) Ansicht, die schon griechische Autoren in ihren Berichten über das antike Indien kolportiert haben (siehe z. B. Kruse 1856, 87 u. Lassen 1874, 2, 690), und die N. auch durch die Strabon-Lektüre bekannt gewesen sein dürfte (Strabon: *Geographika* XV 43; in N.s Bibliothek in deutscher Übersetzung vorhanden: Strabon 1859, 6, 190). Nach buddhistischer Überlieferung wiederum hat sich Buddha „in der Gestalt eines weissen Elephanten“ aus der göttlichen Sphäre in die irdische hinabbegeben und ging als „fünffarbiger Lichtstrahl ein in den Leib der Mâjâdêvî“, wurde „mithin auf unbefleckte Weise, ohne männliches Zuthun, empfangen“ (Koepen 1857, 1, 76). Die in 336, 2–6 erzeugte Suggestion scheint also zu besagen, dass N. mit seinem Zarathustra – der Gestalt oder dem Buch – etwas zur Welt gebracht hat, was Buddha ebenbürtig ist. Zu der in 336, 2–6 implizierten Theorie künstlerischen Schaffens siehe Salaquarda 1999.

336, 6 *In die Zwischenzeit gehört die „gaya scienza“]* Vgl. NK 333, 2 u. 333, 6–18.

336, 8–10 *zuletzt giebt sie den Anfang des Zarathustra selbst noch, sie giebt im vorletzten Stück des vierten Buchs den Grundgedanken des Zarathustra]* Den „Anfang“ in FW 342, KSA 3, 571, den „Grundgedanken“ in FW 341, KSA 3, 570. Vgl. NK 333, 20 f.

336, 10–13 *Insgleichen gehört in diese Zwischenzeit jener Hymnus auf das Leben (für gemischten Chor und Orchester), dessen Partitur vor zwei Jahren bei E. W. Fritzsch in Leipzig erschienen ist]* Unter dem Titel *Hymnus an das Leben, für gemischten Chor und Orchester, componirt von Friedrich Nietzsche* veröffentlichte N. 1887 seine einzige zu Lebzeiten erscheinende Komposition (vgl. Schaberg 2002, 192–204). Im Kern war sie, anders als N. behauptet, nicht 1882, sondern bereits 1873/74 entstanden: Damals begann N. eine Phantasie zu komponieren, die er Ende 1874 unter dem Titel *Hymnus auf die Freundschaft* fertigstellte (Nietzsche 1976, 133–150 und 338–340). Abschriften davon schenkte er 1874 Gustav Krug und Wilhelm Pinder und 1875 Franz Overbeck, der mit ihm das vierhändige Klavierspielen gepflegt hatte. Bereits 1874 endete N.s Tätigkeit als Gelegenheitskomponist im engeren Sinne; danach folgten nur noch Rückgriffe auf seine früheren Kompositionen.

Im April 1882 lernte N. in Rom Lou von Salomé (1861–1937) kennen. Die Beziehung zur „jungen Russin“ (336, 19 f.), die von April bis Ende 1882 dauerte, war für N. ein aufwühlendes Erlebnis (zur Lou-Episode vgl. z. B. Janz 1978, 2, 110–172 sowie Diethel 2000, 64–79). N. glaubte schon bald, in der wesentlich jüngeren Russin eine ihm tief verwandte Natur, eine „übernatürliche Schwester“ (N. an Paul Rée, vermutlich 15. 09. 1882, KSB 6, Nr. 303, S. 258, Z. 23) zu erkennen, und meinte, sie sei „auf die erstaunlichste Weise gerade für meine Denk- und Gedankenweise vorbereitet.“ (N. an Köselitz, 13. 07. 1882, KSB 6, Nr. 263, S. 222, Z. 26–28) Wie sein Freund Paul Rée bewunderte, verehrte und liebte er Lou. Ihrer beider „Intelligenzen und Geschmäcker“ beschrieb er als „im Tiefsten verwandt – und es giebt andererseits der Gegensätze so viele, daß wir für einander die lehrreichsten Beobachtungs-Objekte und -Subjekte sind“ (N. an Overbeck, 09. 09. 1882, KSB 6, Nr. 301, S. 255 f., Z. 31–34). Höhepunkt ihres Umgangs miteinander war ein dreiwöchiger Aufenthalt im thüringischen Tautenburg im August 1882 (vgl. Sommer 2009b). Dort vertraute N. ihr u. a. seinen bis dahin geheim gehaltenen Gedanken der ewigen Wiederkunft des Gleichen an. „Erst seit diesem Verkehre war ich reif zu meinem Z(arathustra)“ (N. an Elisabeth N. [Entwurf], Januar/Februar 1884, KSB 6, Nr. 481, S. 467, Z. 9 f.), berichtete er rückblickend.

Am 24. August 1882 bekam N. von Lou zum Abschied von Tautenburg ein Gedicht geschenkt, das diese zu Beginn ihrer Zürcher Studienzeit 1880 verfasst hatte. Es trägt den Titel „Lebensgebet“ und wurde von der Verfasserin später in ihrer Autobiographie wie folgt wiedergegeben: „Gewiß, so liebt ein Freund den Freund, / Wie ich Dich liebe, Rätselleben – / Ob ich in Dir gejauchzt, geweint, / Ob Du mir Glück, ob Schmerz gegeben. / Ich *liebe* Dich samt Deinem Harme; / Und wenn Du mich vernichten mußt, / Entreiß ich mich Deinem Arme / Wie Freund sich reißt von Freundesbrust. // Mit ganzer Kraft umfaß ich Dich! / Laß Deine Flammen mich entzünden, / Laß noch in Glut des Kampfes mich / Dein Rätsel tiefer nur ergründen. // Jahrtausende zu sein! zu denken! / Schließ mich in beide Arme ein: / Hast Du kein Glück mehr mir zu schenken – / Wohlan – noch hast Du Deine Pein.“ (Andreas-Salomé 1968, 40) Kaum von Tautenburg nach Naumburg zurückgekehrt, begann N. das Gedicht zu vertonen. Er verwendete dafür den Hymnusteil seiner Phantasie von 1873/74 und zwang den Text unter die vorgegebene Melodie, die er nur wenig veränderte (vgl. Nietzsche 1976, 151 f. und 340 f.).

N. verriet weder Lou (vgl. seinen Brief von Ende August 1882, KSB 6, Nr. 293, S. 247), noch seinem Freund Köselitz, dem er die Komposition schickte (vgl. den Brief vom 01. 09. 1882, KSB 6, Nr. 295, S. 249 f.), dass seine Liedvertonung das Material einer früheren Komposition lediglich wiederverwertete. Köselitz gegenüber verschwieg er außerdem die Autorschaft des Textes, wie er

es einige Wochen zuvor schon in Bezug auf das Gedicht „An den Schmerz“ getan hatte, das er ebenfalls von Lou überreicht bekommen hatte (N. an Köselitz, 01. 07. 1882, KSB 6, Nr. 252, S. 214; vgl. N. an Heinrich Köselitz, 13. 07. 1882, KSB 6, Nr. 263, S. 222). Durch die Anpassung an die bereits vorhandene Komposition hatte Lous „Lebensgebet“ unter N.s Feder eine veränderte Form angenommen. Die Verfasserin bemerkte später dazu: „Nachdem ich es Nietzsche gelegentlich aus dem Gedächtnis niedergeschrieben und er es darauf in Musik gesetzt hat, lief es feierlicher auf etwas verlängerten Versfüßen.“ (Andreas-Salomé 1968, 41) N.s „feierlichere“ Fassung des Gedichts scheint Lou von Salomé nicht missfallen zu haben: Sie nahm sie 1885 in ihren Debütroman *Im Kampf um Gott* auf (Andreas-Salomé 2007, 160). Abgesehen von geringfügigen Änderungen hielt sie gegenüber N.s Variante lediglich an ihrem Vers „Schließ mich in Deine Arme ein“ fest.

In N.s Fassung lautete das nun „Gebet an das Leben“ genannte Gedicht wie folgt: „Gewiß – so liebt ein Freund den Freund, / wie ich dich liebe, räthselvolles Leben! / Ob ich in dir gejauchzt, geweint, / ob du mir Leid, ob du mir Lust gegeben, / ich liebe dich mit deinem Glück und Harmen, / und wenn du mich vernichten mußt, / entreiße ich mich schmerzvoll deinem Arme, / gleich wie der Freund der Freundesbrust. // Mit ganzer Kraft umfass’ ich dich, / laß deine Flamme meinen Geist entzünden / und in der Gluth des Kampfes mich / die Räthsellösung deines Wesens finden! / Jahrtausende zu denken und zu leben, / wirf deinen Inhalt voll hinein, – / Hast du kein Glück mehr übrig mir zu geben, / wohlan – so gieb mir deine Pein.“ (N. an Köselitz, 01. 09. 1882, KSB 6, Nr. 295, S. 249).

Schon 1874 hatte N. an eine Chorfassung des *Hymnus* gedacht (vgl. N. an Wagner, 20. 05. 1874, KSB 4, Nr. 365, S. 229); nun bat er Köselitz, eine solche für das „Gebet an das Leben“ zu schreiben. Den „Hymnus an das Leben“, so der Titel dieser neuen Fassung, für die auch die zweite Strophe des Gedichts verwendet wurde, arbeitete Köselitz auf N.s Wunsch 1886 und 1887 mehrfach um. 1886 entstand ein Klavierarrangement für vier Hände und 1887 jene Fassung für Chor und Orchester, die Fritzsche in Leipzig verlegte. In dieser Fassung hat der Text die folgende Form gefunden: „Gewiss, so liebt ein Freund den Freund, / wie ich dich liebe, räthselvolles Leben! / Ob ich gejauchzt in dir, geweint, / ob du mir Leid, ob du mir Lust gegeben, / ich liebe dich mit deinem Glück und Harmen, / und wenn du mich vernichten mußt, / entreisse ich mich schmerzvoll deinem Arme, / wie Freund sich reißt von Freundes Brust. // Mit ganzer Kraft umfass’ ich dich, – / Lass deine Flamme meinen Geist entzünden / und in der Gluth des Kampfes, mich / die Räthsellösung deines Wesens finden! / Jahrtausende zu denken und zu leben / wirf deinen Inhalt voll hinein! / Hast du kein Glück mehr übrig mir zu geben, / wohlan! noch hast

du deine Pein...“ (<http://www.nietzschesource.org/facsimiles/DFGA/HYM>; vgl. N. an Köselitz, 08. 08. 1887, KSB 8, Nr. 886, S. 124 sowie Nietzsche 1976, 153–163 und 341–343).

336, 14 f. *das ja sagende Pathos par excellence, von mir das tragische Pathos genannt* In EH GT 3, KSA 6, 312, 27 f. hatte N. sein Denken als „Umsetzung des Dionysischen in ein philosophisches Pathos“ verstanden wissen wollen; in EH GT 4, KSA 6, 313, 24 f. ein „tragisches Zeitalter“ versprochen, das eine „höchste Kunst im Jasagen zum Leben“ mit sich bringen werde. Tragik und Bejahung hat N. in GD Was ich den Alten verdanke 5, KSA 6, 160, 14–24 zusammengebracht – in einem Passus, den er auch in EH GT 3, KSA 6, 312, 10–24 noch einmal zitiert. Der Grundgedanke scheint zu sein, trotz, ja gerade wegen des Leidensüberhangs menschlicher Welterfahrung die Bejahung all dessen, was ist, zu einer existenzbestimmenden Haltung auszurufen. Vor 336, 14 f. hat N. diese Haltung allerdings in keinem seiner Werke „tragisches Pathos“ genannt; die Wendung kommt ansonsten nur noch ein einziges Mal in seinen nachgelassenen Aufzeichnungen vor, nämlich in NL 1888, KSA 13, 14[33], 234 f. (korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 174, 18–28): „Was das tragische Pathos angeht: so nimmt N(ietzsche) nicht das alte Mißverständniß des Aristot(eles) wieder auf als Transfiguration von Wollust und Grausamkeit ins Griechische: Elemente, welche in den orgiastischen Festen / das Dionysische als eine Überströmung von und Einheit vielfacher, zum Theil schrecklicher Leidenschaften Erregungen“. Es klingt so, als schicke N. sich hier an, entweder einen Werbetext oder eine Rezension zu einem eigenen Werk (nämlich GT) zu verfassen.

336, 16 f. *Man wird ihn später einmal zu meinem Gedächtniss singen.* N. sah den *Hymnus an das Leben* als seine gelungenste Komposition an und, in Verbindung mit dem Text Lou von Salomés, als ein für seine Philosophie repräsentatives Gebilde. Er hat für das Stück mehr Propaganda betrieben als für manche seiner philosophischen Werke. Was ihm dieses „Glaubensbekenntniß in Tönen“ (N. an Carl Riedel, 20. 10. 1887, KSB 8, Nr. 932, S. 173, Z. 15) bedeutete, zeigen die Worte, die er am 01. 09. 1882 an Heinrich Köselitz richtete: „Ich möchte gern ein Lied gemacht haben, welches auch öffentlich vorgetragen werden könnte –, um die Menschen zu meiner Philosophie zu verführen‘. [...] Ein großer Sänger könnte mir damit die Seele aus dem Leibe ziehn; vielleicht aber, daß andre Seelen sich dabei erst recht in ihrem Leib verstecken!“ (KSB 6, Nr. 295, S. 249, Z. 3–8) Seiner Schwester schrieb er am 11. 11. 1887, der *Hymnus* sei ihm „sehr werth, als der Ausdruck des gehobensten und stolzesten Zustandes, den ich erlebt habe“ (KSB 8, Nr. 949, S. 193, Z. 43 f.). Er wünschte, „daß dieses Stück Musik ergänzend eintreten möge, wo das Wort des Philosophen nach der Art des Wortes nothwendig undeutlich bleiben muß.

Der Affekt meiner Philosophie drückt sich in diesem Hymnus aus.“ (N. an Felix Mottl, 20. 10. 1887, KSB 8, Nr. 931, S. 172f., Z. 8–11) Über sich selbst als Komponisten notierte er: „Vielleicht hat es nie einen Philosophen gegeben, der in dem Grade au fond so sehr Musiker war, wie ich es bin. Deshalb könnte ich natürlich immer noch ein gründlich verunglückter Musiker sein. —“ (Briefentwurf an Hermann Levi, ca. 20. 10. 1887, KSB 8, Nr. 930, S. 172, Z. 9–12, korrigiert nach KGW IX 3, N VII 3, 41, 16–22).

Von Beginn an bemühte sich N. um Aufführungen seiner Komposition; so glaubte er, Lou schon kurz nach der ersten Vertonung des Gedichts am 16. 09. 1882 berichten zu können: „Inzwischen hat der Prof. Riedel hier [in Leipzig], der Präsident des deutschen Musik-Vereins, für meine ‚heroische Musik‘ (ich meine Ihr ‚Lebens-Gebet‘) Feuer gefangen — er will es durchaus haben, und es ist nicht unmöglich, daß er es für seinen herrlichen Chor [...] zurecht macht. Das wäre so ein kleines Weglein, auf dem wir Beide zusammen zur Nachwelt gelangten — andre Wege vorbehalten.“ (KSB 6, Nr. 305, S. 260, Z. 20–27) Ende Oktober 1887 verschickte Köselitz die soeben erschienene Partitur des *Hymnus* zusammen mit Begleitbriefen N.s an eine Vielzahl von Empfängern (vgl. Köselitz an N., 25. 10. 1887, KGB III 6, Nr. 484, S. 92), darunter einige Dirigenten, die N. aus seiner Wagner-Zeit kannte und die er nun für die Aufführung seines Werkes gewinnen wollte. In den Begleitschreiben zu diesen Sendungen kehrte der Gedanke, dass der *Hymnus* dereinst *in memoriam* N.s aufgeführt werden solle, stetig wieder: „Mein Name als der des unabhängigsten und radikalsten Philosophen, den es jetzt giebt, ist bekannt genug; eine Art Glaubensbekenntniß in Tönen seitens eines solchen Philosophen würde vielfache Neugierde und Theilnahme erregen. Zwar ist die eigentliche Bestimmung dieses Hymnus eine andre — er soll, irgend wann einmal, wenn ‚ich nicht mehr bin‘, zum Gedächtniß an mich gesungen werden: womit aber der Wunsch durchaus nicht ausgeschlossen sein soll, daß er noch bei meinen Lebzeiten bekannt wird.“ (N. an Carl Riedel, 20. 10. 1887, KSB 8, Nr. 932, S. 173, Z. 13–21; vgl. an Hans von Bülow, 22. 10. 1887, KSB 8, Nr. 936, S. 175; an Franziska N., 12. 08. 1887, KSB 8, Nr. 887, S. 126 sowie an Elisabeth Förster, 11. 11. 1887, KSB 8, Nr. 949, S. 193) Bis zuletzt räumte N. dem *Hymnus* eine Sonderstellung unter seinen Werken ein und verband mit ihm, der den „Affekt“ seiner Philosophie in die Sprache der Musik übersetzen sollte, die Hoffnung, dass er „von mir übrig bleibe[.], gesetzt, daß ich selbst übrig bleibe.“ (N. an Carl Fuchs, 14. 12. 1887, KSB 8, Nr. 963, S. 211, Z. 61f.; vgl. N. an Georg Brandes, 02. 12. 1887, KSB 8, Nr. 960, S. 207 — in beiden Briefen ebenfalls die Formulierung „zu meinem Gedächtniß“).

Zu dem seiner Philosophie eigentümlichen „Affekt“ führte N. aus: „Diese kleine Zugehörigkeit zur Musik und beinahe zu den Musikern, für welche die-

ser H[ymnus] Zeugniß ablegt, ist in Hinsicht auf ein einstmaliges Verständniß jenes psychologischen Problems, das ich bin, ein unschätzbarer Punkt; und schon jetzt wird es nachdenken machen. Auch hat der H[ymnus] etwas von Leidenschaft und Ernst an sich und präzisirt wenigstens einen Hauptaffekt unter den Affekten, aus denen meine Philosophie gewachsen ist. Zu allerletzt: er ist etwas für Deutsche, ein Brückchen, auf dem vielleicht sogar diese schwerfällige Rasse dazu gelangen kann, sich für eine ihrer seltsamsten Mißgeburten zu interessieren. —“ (N. an Köselitz, 27. 10. 1887, KSB 8, Nr. 940, S. 179, Z. 44–55).

N.s Hoffnung, die er in seinem Brief an die Schwester vom 11. 11. 1887 kundtat, wonach der *Hymnus* „muthmaßlich schon diesen Winter an mehreren Orten aufgeführt werden“ würde, „zb. in Carlsruhe durch H(of)k(apell)m(eister) Mottl“ (KSB 8, Nr. 949, S. 193, Z. 25–27), erwies sich als trügerisch. Seinem Verleger Fritzsche hatte N. am 20. 08. 1887 noch in Aussicht gestellt: „Zehn Capellmeister ausfindig zu machen, die den Hymnus auf ihr Winter-Programm setzten, sollte nicht schwer sein.“ (KSB 8, Nr. 894, S. 131, Z. 19–21) Tatsächlich konnte N. keiner Aufführung des Werkes mehr beiwohnen; die Uraufführung erfolgte am 19. Oktober 1893 unter Köselitz' Leitung in Annaberg, seiner Heimatstadt (Schaberg 2002, 203); erst 1926 fand in Wien die Premiere vor größerem Publikum statt — und zwar ausgerichtet vom Berliner (!) Wagner-Verein (!), der möglicherweise den *Hymnus* schon einmal kurz nach N.s Tod zu Gehör gebracht hat (Thatcher 1976, 383, Fn. 77). Bei N.s Begräbnis wurde das Gemeinschaftswerk nicht gespielt — was angesichts der Feindseligkeit Elisabeth Förster-N.s gegenüber Lou Andreas-Salomé nicht überrascht.

336, 17–21 *Der Text, ausdrücklich bemerkt, weil ein Missverständniß darüber im Umlauf ist, ist nicht von mir: er ist die erstaunliche Inspiration einer jungen Russin, mit der ich damals befreundet war, des Fräulein Lou von Salomé.* N. selbst hatte dieses „Missverständniß“ in Umlauf gesetzt und dessen Verbreitung begünstigt, bevor er es in *Ecce homo* aufklärte. Bis dahin ließ er seine Leserschaft im Glauben, dass nicht nur die Melodie und der Text, sondern auch der Satz des Stücks von ihm stamme. Die Partitur war 1887 ohne Angabe der dreifachen Autorschaft erschienen: Köselitz, der Komponist der Chorfassung, hatte am 11. 08. 1887 selbst darum gebeten, dass er nicht auf dem Titelblatt genannt werde (KGB III 6, Nr. 468, S. 64), und was die Autorin des Gedichts betrifft, so hatte N. sie schlichtweg übergangen. Seiner Mutter schrieb er am 03. 12. 1887 im Vertrauen: „Das Gedicht mag einstweilen als mein Erzeugniß gelten (und gilt überall dafür) Ich werde schon eine Gelegenheit finden, ‚dem die Ehre zu geben, dem die Ehre gebührt‘. Augenblicklich wäre es unopportun.“ (KSB 8, Nr. 962, S. 208, Z. 13–16) Auch seine Schwester scheint er in das Geheimnis der mehrfachen Urheberschaft eingeweiht zu haben. In

einem Brief an Elisabeth vom 26. 12. 1887, der allerdings nur in einer fälschungsverdächtigen, sogenannten „Urabschrift“ der Empfängerin überliefert ist, soll er geschrieben haben: „Wenn Euer Buchhändler Euch meine Composition schicken sollte, so wirst Du die Melodie erkennen. Sie stammt aus meiner glücklichsten Zeit, als ich ‚Schopenhauer als Erzieher‘ schrieb und noch an Freunde und Freundschaft glaubte. Bei manchen Stellen höre ich weit in der Ferne den Rheinfluss rauschen. Weißt Du noch? – Aber Verse und Orchestrierung sind nicht von mir, das weißt Du auch. Es ist bei dieser Veröffentlichung ein wenig Mystifikation, die gelegentlich am rechten Ort aufgeklärt werden soll.“ (KGB III 7/3, 1, Nr. 7 (1965a), S. 27, Z. 72–78) Es ist durchaus möglich, dass Elisabeth Förster-N. retrospektiv den Eindruck erwecken wollte, ihr Bruder habe die Absicht gehabt, die wahre, dreifache Werkurheberschaft öffentlich zu machen, sobald das Werk beim Publikum Anklang gefunden hätte (so Love 1981, 117). Jedenfalls liest sich der Passus über die „Mystifikation“ im angeblichen Brief an die Schwester so, als habe diese um jeden Preis die Redlichkeit ihres Bruders im Umgang mit geistigem Eigentum beweisen wollen – was, abgesehen vom Stil dieses Passus, den Verdacht nährt, sie selbst sei um dieses höheren Zweckes willen als Brief(ver)fälscherin unredlich geworden.

Bevor es jedenfalls zu einer Aufklärung dieser „Mystifikation“ zumindest im Hinblick auf die Gedichturheberschaft durch N. kommen konnte (die Stelle 336, 17–21 wurde erstmals 1908 in der Erstausgabe von EH publik), veröffentlichte Friedrich Carl Andreas, der seit 1887 mit Lou von Salomé verheiratet war, eine eigene Richtigstellung in der *Deutschen Rundschau*. Veranlasst fühlte er sich dazu durch einen Aufsatz von Georg Brandes, der den *Hymnus* N. zuschrieb (Brandes 1890, 85; vgl. NK 336, 21–23). „Das dort erwähnte und zum Theil wiedergegebene Gedicht, ‚Hymnus an das Leben‘“, so stellte Andreas richtig, „rührt nicht von Nietzsche her, sondern ist nur von ihm componirt worden. Herr Dr. Brandes ist durch den Umstand irregeführt worden, daß auf dem Titelblatt der Musik für das Gedicht selbst kein Verfasser genannt, sondern dasselbe einfach als von Nietzsche componirt bezeichnet ist. Hieraus lag es nahe, zu folgern, daß nicht nur die Musik, sondern auch die Worte von Nietzsche herrühren. Dies ist aber nicht der Fall. Verfasserin des Gedichts ist Henri Lou (Lou Andreas, geb. von Salomé), in deren Roman ‚Im Kampf um Gott‘ (Leipzig, W. Friedrich) dasselbe auf S. 187 als ‚Lebensgebet‘ bereits seit dem Jahre 1885 gedruckt vorliegt. Wie aus den Briefen F. Nietzsche’s an die Verfasserin hervorgeht, wurde ihm das im Jahre 1882 entstandene Gedicht im Manuscript mitgetheilt und ist damals von ihm componirt worden“ (Andreas 1890, zitiert bei Overbeck / Rohde 1990, 448). Es sei hier angemerkt, dass Lou von Salomé das Gedicht nach ihren eigenen Angaben – anders als Andreas es behauptet – bereits im Herbst 1880 „beim Verlassen der russischen Heimat in der Schweiz“ geschrieben hat (Andreas-Salomé 1968, 40).

N.s zunächst konsequente Vertuschung der Textautorschaft zeugt in paradoxer Weise davon, dass gerade die Verschmelzung seiner eigenen Komposition mit Lou von Salomés Gedicht dem Werk in seinen Augen einen so hohen Stellenwert verlieh. Man könnte darin die Tendenz verwirklicht sehen, Lou von Salomé für seine Philosophie zu vereinnahmen, indem er ihre intellektuelle Eigenständigkeit verdrängte und sie zu einer ‚Jüngerin‘ degradierte. Das freimütige Bekenntnis zu ihrer Autorschaft in *Ecce homo* lässt sich hingegen nicht nur als Beleg dafür nehmen, dass die Verletzung durch den Freundschaftsbruch mittlerweile vernarbt war, sondern vor allem erscheint es als ein praktischer Beweis für die eigene Philosophie des tragischen und zugleich bejahenden Pathos: N. will zu seiner eigenen Vergangenheit, auch zu seiner „Pein“ (vgl. NK 336, 21–23) unbedingt Ja sagen – mag sie noch so schmerzlich anmuten. Im Hinweis auf Lou in EH Za 1 wird sogar die Erinnerung an diesen Schmerz zum Verschwinden gebracht, indem jeder Hinweis auf die empfundene narzisstische Kränkung entfällt.

336, 21–23 *Wer den letzten Worten des Gedichts überhaupt einen Sinn zu entnehmen weiss, wird errathen, warum ich es vorzog und bewunderte: sie haben Grösse.*] Zu diesen „letzten Worten des Gedichts“ bemerkte N. am 27. 10. 1887 gegenüber Köselitz: „die Schlußwendung ‚wohlan! noch hast du deine Pein!...‘ ist das Stärkste von Hybris in griechischem Sinne, von lästerlicher Herausforderung des Schicksals durch einen Exceß von Muth und Übermuth: – mir läuft immer noch jedes Mal, wenn ich die Stelle sehe (u n d höre), ein kleiner Schauer über den Leib. Man sagt, daß für solche ‚Musik‘ die Erinnyen Ohren haben.“ (KSB 8, Nr. 940, S. 178, Z. 19–25) Georg Brandes, der die Partitur im Mai 1888 von N. erhalten hatte, äußerte sich über das Ende des Liedtextes, von dem er annahm, er stamme von N. selbst, in ähnlichem Sinne: „Wenn Achilles es vorzog, Tagelöhner auf der Erde, statt König im Reich der Schatten zu sein, so ist die Aeüßerung schwach und zahm im Vergleich mit diesem Ausbruch von Lebensdurst, der in seiner Paradoxie selbst nach dem Kelch der Qualen lechzt.“ (Brandes 1890, 85) Dem Herausgeber ihrer Memoiren zufolge bemerkte Lou Andreas-Salomé „zu dem Schluß des ‚bombastischen‘ Gedichtes, für sie drücke er aus, daß sie auch das durch den Gottesverlust ‚beraubte‘ Leben noch ganz habe umfassen wollen, für ihn, Nietzsche, sei der Schluß ein Ausdruck seines amor fati gewesen“ (Andreas-Salomé 1968, 225). Sigmund Freud soll gegenüber Andreas-Salomé gegen die letzten Verse des Gedichts eingewandt haben: „Nein! wissen Sie, da täte ich nicht mit! Mir würde geradezu schon ein gehöriger irreparabler – Stockschnupfen vollauf genügen, mich von solchen Wünschen zu kurieren!“ (Ebd., 168).

336, 27 (*Letzte Note der Oboe cis nicht c. Druckfehler.*)] An den Verleger Fritsch schrieb N. nach der Veröffentlichung des *Hymnus* am 05. 10. 1887:

„auch werde ich den Fehler überall corrigieren“ (KSB 8, Nr. 921, S. 162, Z. 6 f.). Jedoch handelt es sich nicht wirklich um einen Druckfehler, sondern um eine Veränderung von Köselitz, der Mühe mit dem *cis* bekundet hatte und die Rückveränderung von *c* in *cis* in seinen Exemplaren nicht vornehmen wollte (vgl. Köselitz an N., 25. 10. 1887, KGB III 6, Nr. 484, S. 92 f.; N. an Köselitz, 27. 10. 1887, KSB 8, Nr. 940, S. 179 sowie den dazugehörigen Entwurf: KSB 8, Nr. 939, S. 177 f. = KGW IX 3, N VII 3, 31, 18–32–32, 38–50). Janz bemerkt in seiner Ausgabe von N.s *Musikalischem Nachlass* zu der *c-cis*-Divergenz zwischen Köselitz und N.: „Da die Klarinette allein die Akkordterz zu spielen hat, wäre der Fehler [d. h. *c* statt *cis*] nicht aus einer Dissonanz zu einer andern Stimme feststellbar, und im harmonischen Ablauf wären beide Lesarten möglich.“ (Nietzsche 1976, 342, siehe auch Schaberg 2002, 200 u. 202).

Wie dringlich N. die *c-cis*-Korrektur war, zeigt eine Notiz, die er vermutlich kurz nach dem Versand der Partituren durch den Freund auf eigene Faust verschickte: „In der Partitur des Hymnus, den zu übersenden ich mir erlaubte, ist noch die letzte Note der Clarinette (auf S. 11) zu berichtigen: dieselbe muß *cis* lauten, nicht *c*.“ (An alle Empfänger des Hymnus an das Leben, Oktober/November 1887, KSB 8, Nr. 943, S. 183, vgl. Rosenthal / Bloch / Hoffmann 2009, 168 f.) Als N. am 15. 06. 1888 den noch immer widerspenstigen Köselitz beauftragte, ein Exemplar des Hymnus an Carl Spitteler zu schicken, fügte er hinzu: „— Und rectificieren Sie die Clarinette, Freund! Ich habe sonst im Grabe keine Ruhe!...“ (KSB 8, Nr. 1046, S. 333, Z. 17 f.).

Bei der in EH eingeschobenen Korrekturanmerkung (336, 27) übersah N. allerdings, dass der „Druckfehler“ nicht die Oboe, sondern die Klarinette betraf. Köselitz emendierte dieses Versehen im EH-Manuskript, seine Berichtigung wurde jedoch in die Erstausgabe und alle weiteren Ausgaben von EH nicht übernommen. Kittler 1980, 175 vermerkt, 336, 27 sei „[d]er einzige ‚*Ecce homo*‘-Satz ohne *Ecce homo*-Gebärde“.

336, 28–337, 1 *Den darauf folgenden Winter lebte ich in jener anmuthig stillen Bucht von Rapallo unweit Genua, die sich zwischen Chiavari und dem Vorgebirge Porto fino einschneidet. Meine Gesundheit war nicht die beste; der Winter kalt und über die Maassen regnerisch; ein kleines Albergo, unmittelbar am Meer gelegen, so dass die hohe See nachts den Schlaf unmöglich machte, bot ungefähr in Allem das Gegentheil vom Wünschenswerthen.*] Von Genua, wo er die im Jahr zuvor bewohnte Wohnung vermietet vorfand, reiste N. im November 1882 über Portofino und Santa Margherita Ligure nach Rapallo (Photographien der Bucht von Rapallo in CBT 539–541). Er blieb dort vom 23. November 1882 bis zum 23. Februar 1883 (die in seiner Korrespondenz gelegentlich angegebene Adresse „Santa Marguerita“ bezeichnet lediglich das Postamt, auf dem er seine Post abholte). „[M]ehr Einsiedler als je“ (N. an Heinrich von

Stein, Anfang Dezember 1882, KSB 6, Nr. 342, S. 288, Z. 55), verbrachte N. in Rapallo drei qualvolle Wintermonate, in denen er versuchte, der Enttäuschung über das Scheitern der Beziehung mit Lou von Salomé und Paul Rée Herr zu werden (vgl. die zahlreichen Briefentwürfe an Salomé und Rée: KSB 6, S. 282–310). Er litt sehr unter der Kälte (N. an Köselitz, 03. 12. 1882, KSB 6, Nr. 343, S. 288; an Overbeck, 20. 01. 1883, KSB 6, Nr. 369, S. 318), unter extremer Schaflosigkeit (N. an Overbeck, 22. 02. 1883, KSB 6, Nr. 384, S. 336 f.), Anfällen seines Kopfleidens mit Erbrechen (N. an Meysenbug, 01. 01. 1883, KSB 6, Nr. 367, S. 314; an Overbeck, 20. 01. 1883, KSB 6, Nr. 369, S. 319) und allgemeiner Niedergeschlagenheit. „Dieser Winter war der schlechteste meines Lebens“, meinte er am 19. 02. 1883 gegenüber Köselitz (KSB 6, Nr. 381, S. 333, Z. 4). Er wohnte im „Albergo della posta“, wo er ein Zimmer mit Kamin gefunden hatte (N. an Köselitz, 03. 12. 1882, KSB 6, Nr. 343, S. 288). Trotz der hohen See blieb er dort wohnen: „Zuletzt hilft es nichts, ich muß hier bleiben. Für meinen Kopf bietet die Nähe des Meeres eine Erleichterung — das ist nicht zu unterschätzen, da ich, wie begreiflich, jetzt wieder sehr viel auch physisch zu leiden habe. / Ich bin nun einmal nicht Geist und nicht Körper, sondern etwas drittes. Ich leide immer am Ganzen und im Ganzen.“ (N. an Overbeck, 31. 12. 1882, KSB 6, Nr. 366, S. 313, Z. 15–20).

337, 1–4 *Trotzdem und beinahe zum Beweis meines Satzes, dass alles Entscheidende „trotzdem“ entsteht, war es dieser Winter und diese Ungunst der Verhältnisse, unter denen mein Zarathustra entstand.* —] Der erste Teil von Za wurde im „billige[n] kleine[n] Albergo della posta“ (N. an Köselitz, 20. 07. 1886, KSB 7, Nr. 724, S. 213, Z. 39 f.) „unter so erbärmlichen Verhältnissen des Leibes und der Seele [niedergeschrieben], daß die Erinnerung daran mir übel macht“ (N. an Meta von Salis, 01. 01. 1887, KSB 8, Nr. 786, S. 5, Z. 10 f.). Mitte Januar 1883 war es um N.s Gesundheitszustand prekär bestellt: „eine große Leib- und Seelenquälerei — wobei das jetzige Europa-Wetter keinen geringen Antheil hatte“ (N. an Köselitz, 01. 02. 1883, KSB 6, Nr. 370, S. 320, Z. 4–6). Ende Januar 1883 schrieb N. hingegen in einem Zustand plötzlicher Inspiration den ersten Teil von Za in etwa zehn Tagen nieder (vgl. EH Za 4, KSA 6, 341, 12–14). Zuvor hatte er sich entschlossen gezeigt, den Widrigkeiten seines Lebens zu trotzen: „Das beneficium mortis erlange ich [...] nicht von mir — ich will noch etwas von mir und darf mich durch schlechtes Wetter und schlechten Ruf daran nicht hindern lassen.“ (N. an Overbeck, 20. 01. 1883, KSB 6, Nr. 369, S. 319, Z. 32–35) Am 01. 02. 1883 konnte er Köselitz das Manuskript von Za I ankündigen (KSB 6, Nr. 370, S. 321). Vgl. NK 335, 24 f.

Den „Satz“, „dass alles Entscheidende ‚trotzdem‘ entsteht“, hatte N. bis dahin zwar noch nie so explizit formuliert, der Gedanke selbst ist aber bei ihm schon früh präsent, vgl. z. B. N. an Heinrich von Seydlitz am 18. 11. 1878: „Ich

habe meinem Amte und meiner Aufgabe zu leben [...]. Äußerlich gesehen, ist es ein Leben wie das eines Greises und Einsiedlers: völlige Enthaltung von Umgang, auch dem der Freunde, gehört dazu. Trotzdem bin ich muthig, vorwärts, excelsior!“ (KSB 5, Nr. 772, S. 364, Z. 6–12) Aufgegriffen wird der „Satz“ etwa bei Thomas Mann, vgl. Reed 2004, 307.

337, 4–8 *Den Vormittag stieg ich in südlicher Richtung auf der herrlichen Strasse nach Zoagli hin in die Höhe, an Pinien vorbei und weitaus das Meer überschauend; des Nachmittags, so oft es nur die Gesundheit erlaubte, umging ich die ganze Bucht von Santa Margherita bis hinter nach Porto fino.*] Diese Wegstrecke beträgt weit über zwanzig Kilometer. Bereits während seines Aufenthalts berichtete N.: „Mein Reich erstreckt sich jetzt von Portofino bis Zoagli; ich wohne in der Mitte, nämlich in Rapallo, aber meine Spaziergänge führen mich täglich an die genannten Grenzen meines Reichs. Der Hauptberg der Gegend, von meiner Wohnung an aufsteigend, heißt ‚der fröhliche Berg‘, Monte allegro: ein gutes omen – hoffe ich.“ (N. an Köselitz, 03. 12. 1882, KSB 6, Nr. 343, S. 288, Z. 8–13) Einen Eindruck von N.s „Reich“ in der Bucht von Rapallo geben die Bilder in Krell/Bates 1997, 182–188.

337, 9–13 *Dieser Ort und diese Landschaft ist durch die grosse Liebe, welche der unvergessliche deutsche Kaiser Friedrich der Dritte für sie fühlte, meinem Herzen noch näher gerückt; ich war zufällig im Herbst 1886 wieder an dieser Küste, als er zum letzten Mal diese kleine vergessne Welt von Glück besuchte.*] Etwa zwischen dem 25. September und dem 20. Oktober 1886 wohnte N. in Ruta Ligure bei Rapallo; zu dieser Zeit hielt sich auch der preußische Kronprinz Friedrich Wilhelm, der 1888 als Friedrich III. den deutschen Kaiserthron besteigen sollte, im benachbarten Portofino auf (vgl. N. an Emily Fynn, 02. 10. 1886, KSB 7, Nr. 757, S. 259). Den „wunderlichen Welt-Winkel“ der Bucht von Rapallo beschrieb N. damals mit folgenden Worten: „Denken Sie sich eine Insel des griechischen Archipelagos, mit Wald und Berg willkürlich überworfen, welche durch einen Zufall eines Tags an das Festland herangeschwommen ist und nicht wieder zurück kann. Es ist etwas Griechisches daran, ohne Zweifel: andererseits etwas Piratenhaftes, Plötzliches, Verstecktes, Gefährliches; endlich, an einer einsamen Wendung, ein Stück tropischen Pinienwaldes, mit dem man aus Europa weg ist, etwas Brasilianisches, wie mir mein Tischgenosse sagt, der die Erde mehrmals umreist hat.“ (N. an Köselitz, 10. 10. 1886, KSB 7, Nr. 759, S. 261, Z. 5–15, vgl. die Photographien in CBT 649).

Anders als N. es nahelegt, hielt sich Friedrich (III.) von Preußen nur einmal, nämlich 1886, in Portofino auf; N. selbst war es, der im Herbst jenes Jahres „zum letzten Mal diese kleine vergessne Welt von Glück besuchte.“ Friedrich III. wurde 1888, als EH entstand, für N. in zunehmendem Maße zu

einer identifikatorischen Referenz. Dass dieser die angeblich „grosse Liebe“ des Kaisers, der wenige Monate vor der Niederschrift von EH gestorben war, zum Vorbild seiner eigenen Vorliebe für die Bucht von Rapallo macht und den Lebenslauf Friedrich Wilhelms gezielt mit seinem eigenen Leben parallelisiert, ist vor diesem Hintergrund zu sehen. N. war am Geburtstag des preußischen Königs Friedrich Wilhelm IV. geboren worden und hatte von seinem königstreuen Vater dessen Vornamen erhalten. Viel stärker als mit Friedrich Wilhelm IV. fühlte sich N. allerdings mit dessen Enkel, dem 1831 geborenen Kronprinzen Friedrich Wilhelm, dem späteren Kaiser Friedrich III. verbunden. Bemerkenswerte Parallelen in den Lebensläufen N.s und seines kaiserlichen Namensvetters hat Bergmann 1988 hervorgehoben. Wie sehr N. den liberalen Herrscher verehrte, der gleich ihm mit der Tradition zu brechen versucht hatte, zeigte sich 1888 nach dessen Tod: Friedrich III. sei „die letzte Hoffnung für Deutschland“ gewesen, schrieb ein von dem Ereignis tief bewegter N. an Köselitz am 20. 06. 1888 (KSB 8, Nr. 1049, S. 338, Z. 48 f.). Es verwundert daher nicht, dass N. „einen Einzigen“ ausnimmt, wenn er in einem Fragment – unter dem Titel „Todkrieg dem Hause Hohenzollern“ – kurz vor seinem geistigen Zusammenbruch seinen Zorn über das preußische Herrscherhaus ausgießt: Er verschont darin „den unvergeßlichen Friedrich den Dritten, als den bestgehaßten, bestverleumdeten der ganzen Rasse...“ (NL 1888/89, KSA 13, 25[13], S. 643).

337, 13–15 — *Auf diesen beiden Wegen fiel mir der ganze erste Zarathustra ein, vor Allem Zarathustra selber, als Typus: richtiger, er überfiel mich...*] Entgegen dieser Behauptung legte N. mit dem Gedicht „Sils Maria“ in der *Fröhlichen Wissenschaft* nahe, dass er im Oberengadin – an dem Ort, an dem im Sommer 1881 die „Grundconception“ (EH Za, KSA 6, 335) von Za entstand – von Zarathustra ‚überfallen‘ wurde: „Hier sass ich, wartend, wartend, – doch auf Nichts, / Jenseits von Gut und Böse, bald des Lichts / Geniessend, bald des Schattens, ganz nur Spiel, / Ganz See, ganz Mittag, ganz Zeit ohne Ziel. // Da, plötzlich, Freundin! wurde Eins zu Zwei – / – Und Zarathustra gieng an mir vorbei...“ (FW Lieder des Prinzen Vogelfrei, KSA 3, 649) Vielleicht hatte N. in diesem Gedicht eher die Idee des Werkes, nicht die Figur Zarathustra im Sinn.

2

337, 19–339, 7 *Ich weiss diesen Begriff nicht besser, nicht persönlicher zu erläutern, als ich es schon gethan habe, in einem der Schlussabschnitte des fünften Buchs der „gaya scienza“.* „Wir Neuen, Namenlosen, Schlechtverständli-

chen — heisst es daselbst — wir Frühgeburten einer noch unbewiesenen Zukunft, wir bedürfen zu einem neuen Zwecke auch eines neuen Mittels, nämlich einer neuen Gesundheit, einer stärkeren gewitzteren zäheren verwegneren lustigeren, als alle Gesundheit bisher waren. Wessen Seele darnach dürstet, den ganzen Umfang der bisherigen Werthe und Wünschbarkeiten erlebt und alle Küsten dieses idealischen „Mittelmeers“ umschiffen zu haben, wer aus den Abenteuern der eigensten Erfahrung wissen will, wie es einem Eroberer und Entdecker des Ideals zu Muthe ist, insgleichen einem Künstler, einem Heiligen, einem Gesetzgeber, einem Weisen, einem Gelehrten, einem Frommen, einem Göttlich-Abseitigen alten Stils: der hat dazu zu allererst Eins nöthig, die grosse Gesundheit — eine solche, welche man nicht nur hat, sondern auch beständig noch erwirbt und erwerben muss, weil man sie immer wieder preisgibt, preisgeben muss... Und nun, nachdem wir lange dergestalt unterwegs waren, wir Argonauten des Ideals, muthiger vielleicht als klug ist und oft genug schiffbrüchig und zu Schaden gekommen, aber, wie gesagt, gesünder als man es uns erlauben möchte, gefährlich gesund, immer wieder gesund, — will es uns scheinen, als ob wir, zum Lohn dafür, ein noch unentdecktes Land vor uns haben, dessen Grenzen noch Niemand abgesehn hat, ein Jenseits aller bisherigen Länder und Winkel des Ideals, eine Welt so überreich an Schöner, Fremdem, Fragwürdigem, Furchtbarem und Göttlichem, dass unsre Neugierde sowohl als unser Besitzdurst ausser sich gerathen sind — ach, dass wir nunmehr durch Nichts mehr zu ersättigen sind!... Wie könnten wir uns, nach solchen Ausblicken und mit einem solchen Heiss hunger in Wissen und Gewissen, noch am gegenwärtigen Menschen genügen lassen? Schlimm genug, aber es ist unvermeidlich, dass wir seinen würdigsten Zielen und Hoffnungen nun mit einem übel aufrecht erhaltenen Ernste zusehn und vielleicht nicht einmal mehr zusehn... Ein andres Ideal läuft vor uns her, ein wunderliches, versucherisches, gefahrenreiches Ideal, zu dem wir Niemanden überreden möchten, weil wir Niemandem so leicht das Recht darauf zugestehn: das Ideal eines Geistes, der naiv, das heisst ungewollt und aus überströmender Fülle und Mächtigkeit mit Allem spielt, was bisher heilig, gut, unberührbar, göttlich hiess; für den das Höchste, woran das Volk billigerweise sein Werthmaass hat, bereits so viel wie Gefahr, Verfall, Erniedrigung oder, mindestens, wie Erholung, Blindheit, zeitweiliges Selbstvergessen bedeuten würde; das Ideal eines menschlich-übermenschlichen Wohlseins und Wohlwollens, welches oft genug unmenschlich erscheinen wird, zum Beispiel, wenn es sich neben den ganzen bisherigen Erdenemst, neben alle bisherige Feierlichkeit in Gebärde, Wort, Klang, Blick, Moral und Aufgabe wie deren leibhafteste unfreiwillige Parodie hinstellt — und mit dem, trotzallem, vielleicht der grosse Ernst erst anhebt, das eigentliche Fragezeichen erst gesetzt wird, das Schicksal der Seele sich wendet, der Zeiger rückt, die Tragödie beginnt...“] Es handelt sich um FW 382, KSA 3,

635 f.; der Text trägt den Titel „Die grosse Gesundheit“. Das Zitat weist einige kleinere orthographische und stilistische Änderungen auf. Besonders markant ist das Auslassen der Worte „einem Wahrsager“ (KSA 3, 636, 10) in KSA 6, 338, 2. Überdies sind 17 weitere Textänderungen zu verzeichnen:

1. KSA 6, 337, 24: ein Komma ersetzt den Gedankenstrich (KSA 3, 635, 32);
2. KSA 6, 338, 3: aus „zuallererst“ (KSA 3, 636, 10) wird „zu allererst“;
3. KSA 6, 338, 3: das Wort „die“ wird nicht gesperrt wiedergegeben (vgl. KSA 3, 636, 11);
4. KSA 6, 338, 6: Auslassung des Ausrufungszeichens (vgl. KSA 3, 14);
5. KSA 6, 338, 8: Auslassung zweier Kommata (vgl. KSA 3, 636, 16);
6. KSA 6, 338, 10: Auslassung eines Bindestrichs (vgl. KSA 3, 636, 18);
7. KSA 6, 338, 16: aus „ebensowohl wie“ (KSA 3, 636, 24) wird „sowohl als“;
8. KSA 6, 338, 18: Hinzufügung dreier Punkte am Ende des Satzes (vgl. KSA 3, 636, 25);
9. KSA 6, 338, 19: aus „Gewissen und Wissen“ (KSA 3, 636, 27) wird „Wissen und Gewissen“;
10. KSA 6, 338, 19: das Wort „am“ wird nicht gesperrt wiedergegeben (vgl. KSA 3, 636, 27);
11. KSA 6, 338, 21: ein Komma ersetzt den Doppelpunkt (KSA 3, 636, 29);
12. KSA 6, 338, 22: aus „nur“ (KSA 3, 636, 30) wird „nun“;
13. KSA 6, 338, 23: drei Punkte ersetzen den Punkt am Ende des Satzes (KSA 3, 636, 31);
14. KSA 6, 338, 26: das Wort „das“ wird gesperrt wiedergegeben (vgl. KSA 3, 636, 34);
15. KSA 6, 338, 34: aus „das“ (KSA 3, 637, 8) wird „welches“;
16. KSA 6, 339, 2: aus „Erden-Ernst“ (KSA 3, 637, 10) wird „Erdenernst“;
17. KSA 6, 339, 2: das Wort „bisherige“ ersetzt das Wort „Art“ (KSA 3, 637, 10).

3

339, 9–21 *Hat Jemand, Ende des neunzehnten Jahrhunderts, einen deutlichen Begriff davon, was Dichter starker Zeitalter Inspiration nannten? Im andren Falle will ich's beschreiben. — Mit dem geringsten Rest von Aberglauben in sich würde man in der That die Vorstellung, bloss Incarnation, bloss Mundstück, bloss medium übermächtiger Gewalten zu sein, kaum abzuweisen wissen. Der Begriff Offenbarung, in dem Sinn, dass plötzlich, mit unsäglichlicher Sicherheit und Feinheit, Etwas sichtbar, hörbar wird, Etwas, das Einen im Tiefsten erschüttert und umwirft, beschreibt einfach den Thatbestand. Man hört, man sucht nicht; man*

nimmt, man fragt nicht, wer da giebt; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Nothwendigkeit, in der Form ohne Zögern, — ich habe nie eine Wahl gehabt.] Von seiner Einsicht in die Ewige Wiederkunft des Gleichen sprach N. bereits in NL 1881, KSA 9, 11[141], 494, als ob ihm eine Offenbarung widerfahren wäre. Gleich in der nächsten Notiz relativierte er diesen vermeintlichen Offenbarungsanspruch ganz prinzipiell: „Rede ich wie einer, dem es offenbart worden ist? So verachtet mich und hört mir nicht zu.“ (NL 1881, KSA 9, 11[142], 496, 4f.) Vor dem Silser Erlebnis 1881 hatte er in MA I 155 und 156, KSA 2, 146 f. angebliche „Inspiration“ (namentlich von Künstlern, die aus der Inanspruchnahme von Inspiration Reputationsprofit zögen) ganz nüchtern auf physische Bedingungen zurückgeführt, die sie schlicht als Illusion erscheinen lassen (vgl. MA I 3, KSA 2, 26 sowie NL 1878, 30 [168] u. 30 [171], KSA 8, 553). Hält man 339, 9–21 dagegen, so ergibt sich ein Schwanken zwischen Inspirationsenthusiasmus für den Fall, dass N.s Interesse an der Selbstlegitimation durch das Gesagte überwiegt, und Inspirationsentlarvung durch die Zurückführung der entsprechenden Inhalte auf Menschlich-Allzumenschliches. Dieses Schwanken steht nicht in direkter Abhängigkeit von den unterschiedlichen Denk- und Werkphasen: Seine schärfste Kritik am Inspirations- und Offenbarungsanspruch hat N. nur kurz vor der selbstlegitimatorischen EH-Stelle formuliert, nämlich in AC 42 bei der Zurückweisung der „Hallucination“ des Paulus (vgl. NK KSA 6, 216, 24–29).

Man hat versucht, die Schilderung von EH Za 3 als genuin religiöse Erfahrung, als postchristliche „reviviscence du divin“ zu verstehen (Valadier 2000, 81), ohne allerdings dieser Passage zur Metakritik die fast zeitgleiche Pathologisierung des Paulinischen Damaskuserlebnisses in AC 42 zur Seite zu stellen: Wenn dieser Archetyp eines religiösen Inspirationserlebnisses bloß eine Erfindung des Paulus gewesen ist, an dessen Realität als Erlebnis nach N. kein Psychologe glauben dürfe, dann bleibt davon N.s „Offenbarung“ schwerlich unberührt (vgl. auch M 62, KSA 3, 62f.). In AC 55, KSA 6, 239 hatte N. eben erst den Inspirationsbegriff als Instrument des priesterlichen Willens zur Macht diskreditiert.

Mit 339, 9–21 knüpft N. an die Tradition des *poeta vates* an, des aus höherer Erkenntnisquelle schöpfenden Seherdichters, den übermenschliche Einwirkung zum Schaffensakt befähigt. Die Vorstellung vom Dichter als Werkzeug und Sprecher der Götter gehört schon seit Homer zum europäischen Dichterverständnis, aber erst Platons einschlägige Reflexionen (*Ion* 533e–534e, *Phaidros* 265a–b, 244a–245c) werden maßgeblich sowohl für die Beschreibung der Inspirationserfahrung der Dichter als auch für die philosophische Kritik des damit verbundenen Anspruchs. Die künstlerische Inspiration steht von Beginn an mit der religiösen Inspiration in engem Verhältnis; ihr religiöser Ursprung

haftet auch den späteren poetologischen Aktualisierungen im Christentum oftmals noch an (vgl. z. B. Brockhaus 1894–1896, 9, 634 sowie Meyer 1885–1892, 8, 985, jeweils ausschließlich zur spirituell-religiösen Bedeutung des Wortes „Inspiration“). Auch an die in der Renaissance erfolgte Wiederbelebung von poetologischen Inspirationstheorien mochte N. gedacht haben, als er mit seiner persönlichen Inspirationserfahrung an das Erleben der „Dichter starker Zeitalter“ anzuschließen suchte. Er inszeniert sich selbst als inspirierter Dichter – und hält zugleich die mit dem Inspirationsbewusstsein traditionell verbundenen Vorstellungen des Numinosen auf Abstand.

Ein prominentes Rezeptionszeugnis für N.s Beschreibung seines Inspirationserlebnisses in EH Za 3 findet sich in Thomas Manns *Doktor Faustus*, wo sich der Teufel mit folgenden Worten an den in vielen biographischen Einzelheiten N. nachgebildeten Komponisten Adrian Leverkühn wendet: „Wer weiß heute noch, wer wußte auch nur in klassischen Zeiten, was Inspiration, was echte, alte urtümliche Begeisterung ist, von Kritik, lahmer Besonnenheit, tötender Verstandskontrolle ganz unangekränkelte Begeisterung, die heilige Verzückung? [...] Eine wahrhaft beglückende, entrückende, zweifellose und gläubige Inspiration, eine Inspiration, bei der es keine Wahl, kein Bessern und Basteln gibt, bei der alles als seliges Diktat empfangen wird, der Schritt stockt und stürzt, sublimen Schauer den Heimgesuchten vom Scheitel zu den Fußspitzen überrieseln, ein Tränenstrom des Glücks ihm aus den Augen bricht, – die ist nicht mit Gott, der dem Verstande zuviel zu tun übrig läßt, die ist nur mit dem Teufel, dem wahren Herrn des Enthusiasmus möglich.“ (Mann 2007, 10.1, 346 f., vgl. Meyer 1993, 358 f.) In seinem Vortrag *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung* griff Mann N.s Inspirationsbeschreibung in EH Za 3 unmittelbar auf. Sein eigenes Genie, bemerkte Mann dort, habe dem genialen Psychologen N. nicht „Objekt demaskierender Erkenntnis“ werden können, es sei ihm vielmehr „der Gegenstand staunender Bewunderung, überschwänglichen Selbstgefühls, krasser Hybris“ gewesen. Im Hinblick auf das Verhältnis von Krankheit und Inspiration in N.s Schaffensprozess schrieb Mann ferner: „In voller Naivität verherrlicht Nietzsche die beseligende Kehrseite seines Leidens, diese euphorischen Schadloshaltungen und Überkompensationen, die zum Bilde gehören. Er tut es am großartigsten in dem fast schon hemmungslosen Spätwerk ‚Ecce homo‘, dort, wo er den körperlich und geistig unerhört gehobenen Zustand preist, worin er in unglaublich kurzer Zeit seine Zarathustra-Dichtung hervorbrachte. Die Seite ist ein stilistisches Meisterstück [...] [Es folgt ein Zitat von EH Za 3, KSA 6, 339, 9–11]. Und nun beginnt eine Schilderung von Erleuchtungen, Entzückungen, Elevationen, Einflüsterungen, göttlicher Kraft- und Machtgefühle, die er nicht umhinkann, als etwas Atavistisches, Dämonisch-Rückschlägiges, anderen, ‚stärkeren‘ und gottnäheren Zuständen

der Menschheit Angehöriges und aus den psychischen Möglichkeiten unserer schwächlich-vernünftigen Epoche Herausfallendes zu empfinden. Und dabei beschreibt er ‚in Wahrheit‘ — aber was ist Wahrheit: das Erlebnis oder die Medizin? — einen verderblichen Reizungszustand, der dem paralytischen Kollaps höhnend vorangeht.“ (Mann 2009b, 19.1, 192 f.; zu einem weiteren Zeugnis von Manns EH-Rezeption vgl. NK 342, 29–32).

Mit unzweideutigem Enthusiasmus reagierten hingegen Robert Musil und Stefan Zweig auf N.s Inspirationsbekundungen in EH: Musil fand „Momente → Ansätze zum Sthenisch-Manischem ← der Inspiration“ „[w]underbar“ beschrieben (Tagebuch, 13. 12. 1911, Musil 1976, 1, 251, vgl. Hillebrand 1978, 1, 169). Zweig übertrug das von N. hinsichtlich der Entstehung des Za geschilderte Inspirationserlebnis auf N.s frenetische Produktivität des Herbstes 1888, in deren Verlauf EH entstand. Er sah somit in N.s Beschreibung der Inspiration, in jener „mit Blitzen gehämmerte[n] Prosaseite“ (Zweig 1988, 264) selbst wiederum das Zeugnis eines beispiellosen Ergriffenseins vom *furor poeticus*: „Die fünf Monate des Herbstes von 1888, Nietzsches letzte bildnerische Zeit, stehen einzig da in den Annalen schöpferischer Produktivität. Vielleicht ist nie in einem so engen Zeitraum von einem einzigen Genius so viel, so intensiv, so ununterbrochen, so hyperbolisch und radikal gedacht worden; nie war ein irdisches Gehirn so überströmt von Ideen, so durchschossen von Bildern, so umwogt von Musik als dies schon vom Schicksal gezeichnete. Für diese Fülle, für diese rauschhaft niederstürzende Ekstase, für diesen fanatischen Furor des Schaffens hat die Geistesgeschichte aller Zeiten kein Gegenspiel in ihrer unendlichen Weite [...]. Nie hat ein Gehirn so dauernde Hochspannung so elektrisch weitergetragen bis ins letzte zuckende Wort, nie haben mit so magischen Geschwindigkeiten Assoziationen sich gegliedert; Vision ist zugleich schon Wort, Idee vollendete Klarheit, und trotz dieser gigantischen Fülle spürt man nichts von Mühe, von Anstrengung — Schaffen hat längst aufgehört ein Tun, eine Arbeit zu sein, sie ist bloß ein *laisser-faire*, ein Geschehenlassen höherer Gewalten. [...] Der Geist wird hier überflutet, es wird ihm Gewalt, Elementargewalt angetan. ‚Der Zarathustra überfiel mich‘ — immer ist es ein Überfallenwerden, ein Wehrloswerden vor einem Übermächtigen, das er berichtet — als sei irgendwo in seinen Sinnen ein geheimer Staudamm der Vernünftigkeit, der organischen Abwehr vor einer Flut eingestürzt, die nun sturzbachhaft über den ohnmächtig, den herrlich Willenlosen hereinstürzt. ‚Es ist vielleicht überhaupt niemals etwas aus einem gleichen Überfluß von Kraft heraus getan worden‘, sagt Nietzsche ekstatisch von jenen letzten Werken [tatsächlich behauptet N. dies ja vielmehr in Bezug auf Za: vgl. EH Za 6, KSA 6, 343, 3 f., A.U.S.]; aber mit keinem Worte wagt er zu sagen, daß es seine eigene Kraft war, die ihn beschenkt und zersprengt. Im Gegenteil, er fühlt sich trunkenfromm nur als

„Mundstück jenseitiger Imperative“, als heilig Besessenen höheren dämonischen Elements.“ (Zweig 1988, 262–264).

340, 10–15 „hier kommen alle Dinge liebkosend zu deiner Rede und schmeicheln dir: denn sie wollen auf deinem Rücken reiten. Auf jedem Gleichniss reitest du hier zu jeder Wahrheit. Hier springen dir alles Seins Worte und Wort-Schreine auf; alles Sein will hier Wort werden, alles Werden will von dir reden lernen —“] Es handelt sich bei dem Zitat um die Zusammenfügung zweier Stellen aus Za III Die Heimkehr, KSA 4, 231, 20–22 und 232, 29–31, wobei die zweite Textstelle sich darin unterscheidet, dass dort die Personalpronomina ursprünglich in der 1., nicht in der 2. Person stehen. Der erste Teil des Zitats KSA 4, 231, 20–22 gehört zur Rede der Einsamkeit an Zarathustra, der zweite Teil 232, 29–31 ist hingegen eine Selbstbeschreibung Zarathustras. Beide Teile werden in EH Za 3 semantisch und syntaktisch einander angeglichen.

4

340, 19 *Ich lag ein Paar Wochen hinterdrein in Genua krank.*] Vom 23. Februar bis zum 3. Mai 1883 hielt sich N. in Genua auf, und zwar in seinem alten Quartier: Salita delle Battestine 8 (interno 6; wenig später: interno 4). Sogleich nach der Übersiedlung von Rapallo erkrankte er an einer schweren Grippe, die ihn für mehrere Wochen ans Bett fesselte: „Ich bin krank, fast vom Augenblick an, wo ich Genua betrat. Fieber, Kopfschmerz, Nachts Schweiß, große Müdigkeit. Zumeist zu Bett; ich habe weder Appetit noch Geschmack. Man nennt diese Krankheit hier Influenza. Dr. Breiting [...] hat mir Chinin verordnet; das hatte ich mir natürlich auch selber schon verordnet. — Es soll eine Sache von 4–6 Wochen sein. [...] / Sonst sieht der Himmel fortwährend rein und klar aus, und auch in mir ist Alles geordneter und zufriedener.“ (N. an Overbeck, 06. 03. 1883, KSB 6, Nr. 386, S. 338, Z. 3–13).

340, 19–24 *Dann folgte ein schwermüthiger Frühling in Rom, wo ich das Leben hinnahm — es war nicht leicht. Im Grunde verdross mich dieser für den Dichter des Zarathustra unanständigste Ort der Erde, den ich nicht freiwillig gewählt hatte, über die Maassen; ich versuchte loszukommen]* N. reiste Anfang Mai 1883 nach Rom — auf Einladung seiner Schwester, die sich dort seit Mitte März aufhielt und ihm nach dem Zerwürfnis wegen Lou von Salomé die Versöhnung anbot (vgl. dazu Janz 1978, 2, 141–147, 152–154 sowie 179–181). N. betonte am 29. 04. 1883 gegenüber Overbeck, dass er einzig „zu versöhnlichen Zwecken nach Rom reisen w[olle] (— eine d u m m e Reise in allen andern Rücksichten!)“ (KSB 6, Nr. 410, S. 370, Z. 6 f.). Seiner Schwester kündigte er an: „auf die Dauer

werde ich auch alle meine menschlichen Beziehungen, die einstweilen etwas verwirrt sind, wieder in Ordnung gebracht haben, — mit Dir anzufangen. [...] Die ‚ewige Stadt‘! Ich bin ihr nicht gut gesinnt und komme nicht ihretwegen nach Rom.“ (N. an Elisabeth N., 27. 04. 1883, KSB 6, Nr. 408, S. 368 f., Z. 23–34) Vom 4. Mai bis zum 14. Juni 1883 blieb N. in Rom (vgl. Janz 1978, 2, 193–195); er wohnte bei dem Schweizer Maler Max Müller, Piazza Barberini 56, ultimo piano. Die Versöhnung mit seiner Schwester erfolgte bald (vgl. Elisabeth N. in einem Schreiben an ihre Mutter: KSA 15, 135 f.), doch ebenso bald wusste N.: „Rom ist kein Ort für mich — so viel steht fest. Ich nehme diesen Monat hin als eine menschliche Erquickung und ein Ausruhen.“ (N. an Köse-litz, 10. 05. 1883, KSB 6, Nr. 415, S. 374, Z. 17–19) Die Stadt, in der das Haupt der (katholischen) Christenheit residierte, schickte sich eben nicht für einen Besucher mit N.s antichristlicher Gesinnung — und überdies hatte N. dort Lou von Salomé kennengelernt, die er 1883, so gut es ging, zu vergessen suchte.

340, 24–30 *ich wollte nach Aquila, dem Gegenbegriff von Rom, aus Feindschaft gegen Rom gegründet, wie ich einen Ort dereinst gründen werde, die Erinnerung an einen Atheisten und Kirchenfeind comme il faut, an einen meiner Nächstverwandten, den grossen Hohenstaufen-Kaiser Friedrich den Zweiten. Aber es war ein Verhängniss bei dem Allen: ich musste wieder zurück.* Nach dem Wort „zurück“ stand im Druckmanuskript folgender von N. gestrichener Text: „In Rom erlebte ich’s, daß man mir den Parsifal in’s Gesicht lobte — ich habe zwei Mal Lachanfalle darnach gehabt. —“ (KSA 14, 496).

In der ersten Junihälfte 1883 suchte N. in Süditalien nach einem geeigneten Aufenthaltsort für den Sommer. Er dachte an Casamicciola auf Ischia, suchte die Monti Lepini und Aquila in den Abruzzen auf. Doch seine Bemühungen blieben erfolglos; auf der Rückreise klagte er der Schwester am 10. 06. 1883 seine Enttäuschung: „Mißrathen! Scirocco hielt sein flammendes Schwert über Aquila. Die Gegend nichts für mich! —“ (KSB 6, Nr. 422, S. 382) Von Süditalien reiste N. daraufhin über Bellagio am Comer See nach Sils-Maria, wo er, wie bereits 1881 und fortan jedes Jahr bis 1888, die Sommermonate verbrachte.

Die Stadt Aquila (heute L’Aquila) wurde 1240 von dem Staufenkaiser Friedrich II. (1194–1250) als Vorposten gegen das päpstliche Rom gegründet. Im Zuge des jahrzehntelangen Kampfes zwischen Imperium und Sacerdotium hatte Papst Gregor IX. zuvor über Friedrich II. den Kirchenbann verhängt und den verhassten Hohenstauffer als „Antichrist“ diffamiert. N. spielt somit auch auf seine Selbstinszenierung als Antichrist an, wenn er seine Verbundenheit mit dem kaiserlichen Namensvetter kundtut. Geradezu programmatisch stilisiert sich N. in EH zum Nachfolger jener großen deutschen Herrscher, die seinen Vornamen trugen und wie er gegen die vorherrschenden Vorurteile ihrer Zeit ankämpften (vgl. NK 337, 9–13). Friedrich II., von Jacob Burckhardt als der

„erste moderne Mensch auf dem Throne“ (Burckhardt 1869b, 3) bezeichnet, war N. als ein unorthodoxer Herrscher bekannt, dessen ungewöhnlicher Wissensdrang ihn zu einem der Wegbereiter der Neuzeit gemacht zu haben schien (zu N.s einschlägigen Lektüren vgl. NK KSA 6, 250, 8–11). Im Anklang an die Worte Burckhardts nannte N. ihn den „ersten Europäer nach meinem Geschmack“ (JGB 200, KSA 5, 121, 14; zu N.s Sicht auf Friedrich II. vgl. z. B. Mende 1997, 29–37) — allerdings war das Urteil Burckhardts keineswegs lobend gemeint, stand dieser doch Friedrichs rücksichtsloser Installation eines zentralisierten Staatsapparats auf Sizilien ablehnend gegenüber. Nach heute vorherrschender Ansicht war der mittelalterliche Kaiser entgegen N.s Stilisierung wohl doch kein „Atheist und Kirchenfeind comme il faut“; dieses Bild verdankt sich wesentlich der päpstlichen Antipropaganda des 13. Jahrhunderts, deren affirmative Adaptionen in der neuzeitlichen Geschichtsschreibung N. sehr zupass kamen.

340, 30–32 *Zuletzt gab ich mich mit der piazza Barberini zufrieden, nachdem mich meine Mühe um eine anti-christliche Gegend müde gemacht hatte.*] N.s Darstellung entspricht nicht der chronologischen Abfolge seiner Aufenthalte: Er wohnte zuerst an der Piazza Barberini in Rom (vgl. NK 340, 19–24); gegen Ende seines dortigen Aufenthaltes suchte er in Süditalien einige Tage nach einem klimatisch geeigneten Aufenthaltsort für den Sommer (vgl. NK 340, 24–29). Das Klima, und nicht etwa die Tatsache, dass er in Süditalien keine „anti-christliche Gegend“ aufzufinden vermochte, war der Grund für seine Weiterreise nach Norden.

340, 32–341, 3 *Ich fürchte, ich habe einmal, um schlechten Gerüchen möglichst aus dem Wege zu gehn, im palazzo del Quirinale selbst nachgefragt, ob man nicht ein stilles Zimmer für einen Philosophen habe.*] Der Quirinalspalast wurde 1871 zum Sitz des italienischen Königs, nachdem Rom im selben Jahr zur Hauptstadt des Königreichs Italien erklärt worden war. Damit hielt die weltliche Macht Einzug in ein Gebäude, das in den vorhergegangenen Jahrhunderten als päpstliche Sommerresidenz und als vatikanisches Verwaltungsgebäude gedient hatte. Für N.s Bitte um ein Zimmer in der königlichen Residenz gibt es keinen Beleg. Jedoch kommt er in seinem auf den 31. 12. 1888 datierten Zettel an Köselitz auf die Idee zurück, dort Wohnung zu nehmen, wo die Könige residieren: „Meine Adresse weiß ich nicht mehr: nehmen wir an, daß sie zunächst der palazzo del Quirinale sein dürfte.“ (KSB 8, Nr. 1228, S. 567, Z. 10 f.)

341, 3–9 *Auf einer loggia hoch über der genannten piazza, von der aus man Rom übersieht und tief unten die fontana rauschen hört, wurde jenes einsamste Lied gedichtet, das je gedichtet worden ist, das Nachtlid; um diese Zeit gieng immer eine Melodie von unsäglicher Schwermuth um mich herum, deren*

Refrain ich in den Worten wiederfand „todt vor Unsterblichkeit...“] „Das Nachtlied“ aus Za II (KSA 6, 136–138) zitiert N. wenige Seiten später in EH ausführlich (EH Za 7, KSA 6, 345–347). N. wohnte im Frühjahr 1883 für mehrere Wochen an der Piazza Barberini (vgl. NK 340, 19–24), in deren Mitte der Triton-Brunnen von Lorenzo Bernini steht, dessen Plätschern er von seiner Dachgeschosswohnung aus hören konnte (vgl. Buddensieg 2002, 131–133). Allerdings fiel N.s Urteil über Berninis Plastiken ansonsten zeittypisch vernichtend aus, siehe NK KSA 6, 46, 19 f.

Die Formel „todt vor Unsterblichkeit“, mit der N. die „unsägliche Schwer-muth“ beschreibt, die ihn in den Wochen zwischen der Entstehung des ersten und des zweiten Teils von Za belastete, verwendete N. in seinem Werk nur hier.

341, 9–14 *Im Sommer, heimgekehrt zur heiligen Stelle, wo der erste Blitz des Zarathustra-Gedankens mir geleuchtet hatte, fand ich den zweiten Zarathustra. Zehn Tage genügten; ich habe in keinem Falle, weder beim ersten, noch beim dritten und letzten mehr gebraucht.]* Am 18. Juni 1883 erreichte N. Sils-Maria, wo er bereits zwei Jahre zuvor den Sommer verbracht hatte; er blieb dort bis zum 5. September. Der Ort, an dem er erstmals den Gedanken der Ewigen Wiederkunft gefasst hatte (vgl. NK KSA 335, 8 f.; 335, 9–12 u. 337, 13–15), entfaltete bald wieder eine stimulierende Wirkung auf ihn: Während er Anfang Juli noch nichts von einem zweiten Za zu berichten wusste, verkündete er bereits zwei Wochen später: „Nun, ich habe den zweiten Vers hinter mir – und jetzt wo er fertig ist, schaudert mir bei der Schwierigkeit, über die ich hinweg bin, ohne an sie gedacht zu haben. / Seit meinem letzten Briefe [sc. vom 01. 07. 1883] gieng es mir besser und muthiger, und mit Einem Male hatte ich die Conception zum zweiten Theile Zarathustra – und nach der Conception auch die Geburt: Alles mit der größten Vehemenz. / (Dabei ist mir der Gedanke gekommen, daß ich wahrscheinlich an einer solchen Gefühls-Explosion und -Expansion einmal sterben werde: hol’ mich der Teufel!) / Das Manuscript für die Druckerei wird übermorgen fertig sein, es fehlen nur noch die letzten 5 Abschnitte; und meine Augen ziehn meinem ‚Fleiß‘ Grenzen.“ (N. an Köselitz, 13. 07. 1883, KSB 6, Nr. 433, S. 397, Z. 20–32).

Nach der „Geburt“ von Za II, die an Heftigkeit derjenigen von Za I nicht nachstand, beabsichtigte N., sich für die Abfassung des dritten Teils seiner Schrift Zeit zu lassen: „In der Hauptsache galt es, sich auf die zweite Stufe zu schwingen, – um von dort aus noch die dritte zu erreichen (deren Name ist: ‚Mittag und Ewigkeit‘: das sagte ich Ihnen schon einmal? Aber ich bitte Sie inständig, davon gegen Jedermann zu schweigen! Für den dritten Theil will ich mir Zeit lassen, vielleicht Jahre –)“ (ebd., S. 397, Z. 42–47). Es sollte nicht Jahre, sondern nur sechs Monate dauern bis zu einer neuer-

lichen eruptiven Entladung von N.s Schaffensdrang, vgl. N.s Brief an seinen Verleger Schmeitzner, 18. 01. 1884 (KSB 6, Nr. 479, S. 465 f.).

Dass N. die einzelnen Teile von Za erst in EH zu „Zehn-Tage-Werken“ (341, 31) stilisierte, legen auch die Worte nahe, die er kurz nach Abschluss von Za III am 25. 01. 1884 an Overbeck richtete: „Das Ganze ist [...] genau im Verlaufe eines Jahrs entstanden: im strengeren Sinne sogar im Verlaufe von 3 x 2 Wochen.“ (KSB 6, Nr. 480, S. 466, Z. 6–8) Zu N.s Wahl der symbolischen Zehnzahl vgl. NK 341, 31–342, 1. Nachdem der dritte Teil von Za 1884 veröffentlicht worden war, betrachtete N. sein Werk zunächst als abgeschlossen. Ein Jahr später erschien jedoch als Privatdruck ein „vierter und letzter Theil“, den N. nur einem kleinen Leserkreis zur Verfügung stellte. Diesen auch hier in EH geheim gehaltenen letzten Za nahm N. nicht in die neue Ausgabe „in drei Theilen“ auf, für die er die unverkauften Restexemplare der ersten drei Teile der Schrift zusammenbinden und mit einem neuen Titelblatt versehen ließ. Diese einzige von N. verantwortete Gesamtausgabe von Za wurde Ende 1886 an den Buchhandel ausgeliefert (Schaberg 2002, 292). Za IV wurde erst 1892, also nach N.s Zusammenbruch, in einer von Köselitz besorgten Ausgabe veröffentlicht.

341, 14–16 *Im Winter darauf, unter dem halkyonischen Himmel Nizza's, der damals zum ersten Male in mein Leben hineinglänzte, fand ich den dritten Zarathustra – und war fertig.*] In Nizza wohnte N. erstmals zwischen dem 2. Dezember 1883 und dem 20. April 1884, nachdem er Genua wegen seines schlechten Gesundheitszustandes verlassen hatte. „Licht, Licht, Licht – darauf bin ich nun einmal eingerichtet. –“ (N. an Franziska und Elisabeth N., 04. 12. 1883, KSB 6, Nr. 475, S. 459, Z. 31 f.). Die Helligkeit und Klarheit des Himmels („Von der belebenden, ja förmlich elektrisirenden Wirkung dieser Lichtfülle auf mein ganzes System kann ich keinen Begriff geben“ – ebd., S. 458, Z. 18–20), das trockene Klima und die frische, windige Meeresluft Nizzas bekamen ihm gut. Er verbrachte bis 1887/88 noch drei weitere Winter in der Stadt, die er zu seinem Winterwohnsitz machte, wie er Sils-Maria als Sommeraufenthalt gewählt hatte: „Nizza und Engadin: aus diesem Cirkeltanze darf ich altes Pferd immer noch nicht heraus.“ (N. an Meysenbug, 13. 12. 1886, KSB 7, Nr. 780, S. 290, Z. 10 f.).

Als ‚halkyonische Tage‘ werden jene windstillen Tage um die Wintersonnenwende im Dezember bezeichnet, an denen das Mittelmeer völlig ruhig ist. Zum mythologischen Hintergrund und zu N.s Selbstcharakterisierung als Halkyonier siehe NK KSA 6, 37, 15.

Zur Entstehung von Za III vgl. NK 341, 9–14.

341, 17–19 *Viele verborgne Flecke und Höhen aus der Landschaft Nizza's sind mir durch unvergessliche Augenblicke geweiht*] Obwohl die „lärmende, elegante

Stadt“ (N. an Franziska und Elisabeth N., 04. 12. 1883, KSB 6, Nr. 475, S. 458, Z. 6f.) N. nicht besonders gefiel, erachtete er die Umgebung Nizzas als „umfänglich genug [...], um jeden Grad einsiedlerischer Verborgenheit zu gestatten. Die ganz ausgesuchten Dinge der Natur, wie die Waldwege am nächsten Berge, wie die Halbinsel Saint-Jean, hat unsereins für sich; ebenso ist die ganze herrlich-freie Promenade am stark brandenden Meere (ca. dreiviertel Stunde lang —) nur für ein paar Stunden des Tages besucht.“ (N. an Köselitz, 24. 11. 1885, KSB 7, Nr. 648, S. 114 f., Z. 44–49) Über die in 341, 17–19 angedeuteten „unvergesslichen Augenblicke“ schweigt N. in seinen Briefen aus Nizza. Er „gehe Vormittags eine Stunde, Nachmittags drei Stunden durchschnittlich spazieren, in scharfem Schritte — Tag für Tag den gleichen Weg: er ist schön genug dazu“ (N. an Franziska N., 20. 03. 1888, KSB 8, Nr. 1005, S. 272, Z. 26–29), lautet eine der spärlichen Auskünfte, die er in den Briefen über seine Ausflüge in die Umgebung Nizzas gab. Vgl. NK 341, 19–22.

341, 19–22 *jene entscheidende Partie, welche den Titel „von alten und neuen Tafeln“ trägt, wurde im beschwerlichsten Aufsteigen von der Station zu dem wunderbaren maurischen Felsenneste Eza gedichtet* Èze ist eine an einem steilen Küstenabschnitt der französischen Riviera zwischen Nizza und Monaco gelegene Gemeinde. Sie erstreckt sich von Èze-sur-Mer auf Meereshöhe über den pittoresken Ortsteil Èze Village (430 m ü. d. M.) bis auf etwa 700 m Höhe. N. erreichte mit dem Zug den Bahnhof des Küstenortes und wanderte dann hinauf bis zur maurischen Zitadelle, die sich auf dem Gipfel des Berges befindet (Krell/Bates 2000, 195; allgemein zu N.s Aufhalten in Nizza und Umgebung ebd., 193–211). Den Weg, auf dem N. „jene entscheidende Partie“ des Za gedichtet haben will (Za III Von alten und neuen Tafeln, KSA 4, 246–269), und die landschaftliche Schönheit des Ortes hat N. in seinen Briefen vor der Erwähnung in EH nicht explizit beschrieben.

341, 22–25 *die Muskel-Behendheit war bei mir immer am grössten, wenn die schöpferische Kraft am reichsten floss. Der Leib ist begeistert: lassen wir die „Seele“ aus dem Spiele...* Nach NL 1887, 9[70], KSA 12, 372 (KGW IX 6, W II 1, 92, 30–32) sind „[a]lle genialen Augenblicke [...] von einem Überschuß an Muskelkraft begleitet“. Die Bemerkung spielt auf N.s Lektüre von Harald Höffdings *Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung* an, bei der er viele Lesespuren hinterlassen hat (Höffding 1887, 36–87). Dort wurde die Frage des Verhältnisses von Seele und Leib („Körper“) empirisch angegangen, bevor Höffding zu einer (an Spinoza orientierten) Identitätshypothese fortschritt: „Die Identitätshypothese sieht die beiden Welten als zwei durch die Erfahrung gegebene Äusserungen eines und desselben Wesens.“ (Ebd., 82).

341, 25–29 *Man hat mich oft tanzen sehn können; ich konnte damals, ohne einen Begriff von Ermüdung, sieben, acht Stunden auf Bergen unterwegs sein.*

Ich schlief gut, ich lachte viel —, ich war von einer vollkomm(n)en Rüstigkeit und Geduld.] Bevor N. während der Entstehung von Za III von solchen berausenden Glücksgefühlen ergriffen wurde, hatte er sehr gelitten, was er an dieser Stelle in EH übergeht (vgl. dagegen NK 341, 31–342, 1). So klagte er kurz vorher: „ich weiß nicht mehr wo aus, noch ein. Die ungeheure Masse von Gemüthsqualen hat mich in alle Fundamente hinein zu Schaden gebracht. [...] Krank, krank, krank! Was kann die vernünftigste Lebensweise ausrichten, wenn alle Augenblicke einmal die V e h e m e n z des Gefühls dazwischen schlägt wie ein Blitz und die Ordnung aller leiblichen Funktionen umstößt“ (N. an Overbeck, 24. 12. 1883, KSB 6, Nr. 477, S. 462 f., Z. 10–46). Seiner Mutter und Schwester gegenüber präzierte er die physiologische Art seines Leidens: „Wahr ist es nun freilich, daß es mir erbärmlich schlecht geht und gegangen ist [...]. Ewig Erbrechen, Schlaflosigkeit, schwermüthige Gedanken über die alten Dinge, allgemeines Unbehagen des Kopfes, spitzige Schmerzen in den Augen“ (25. 12. 1883, KSB 6, Nr. 478, S. 463 f., Z. 8–19).

5

341, 31–342, 32 Die Mappe XVI 5 enthält eine frühere Fassung dieses Abschnitts, die N. bei der Revision von Anfang Dezember 1888 ersetzte. Sie lautet: „Das Problem, über die vier Jahre während und nach dem Zarathustra hinwegzukommen, war ungeheuer. Es ist bei weitem die wundenreichste, auch die trostärmste Zeit meines Lebens. Denn man übersehe es nicht: alle großen Dinge, Werke oder Thaten, sind furchtbar, sobald sie vollbracht sind, — sie wenden sich unverzüglich gegen ihren Thäter. Und er ist, eben damit, daß er sie that, s c h w ä c h e r als er jemals war!... Das Gefühl mit sich herumtragen, Etwas gethan zu haben, was über alles Menschenmögliche hinaus liegt, was man nie wollen durfte, Etwas, worin vielleicht der Knoten im Schicksal der Menschheit vielleicht geknüpft ist — und sich s c h w a c h fühlen... Man sieht um sich. Überall Öde, Todtenstille, — keine Ohren... Im besten Fall eine Art Revolte. — Eine solche Revolte erfuhr ich, in sehr verschiedenen Graden, aber fast von Jedermann, der mir nahe stand. Die Menschen hassen nichts mehr als ein plötzliches Sichtbarwerden von Distanz, wo sie gleiche Rechte zu haben wähnten. Ferner Stehende, durch Zufall mit dem Zarathustra in Berührung gekommen gebracht, sprützten auf der Stelle Wuth und Gift gegen mich. Ich schmeichle ihnen, wenn ich's Gift nenne, es war etwas Anderes, es roch schlecht... Und wie um mich über mein Ja zum Leben auf die Probe zu stellen, überfielen mich damals gerade die K l e i n h e i t e n , die Jämmerlichkeiten der Menschen bis zur Seekrankheit am Leben. Denn man erwäge es ernst:

die Kleinheit des Menschen bleibt der schlimmste Einwand gegen den Menschen überhaupt, das, wogegen es keine Kur giebt, — mit allem Furchtbaren am Menschen wird man fertig, weil es das Furchtbare Größe hat. — Um jene Zeit machte ich meine reichlichste Erfahrung über die sogenannten guten Menschen. Es ist nicht auszurechnen, was sich Alles unter dem Anscheine eines Kampfes gegen das Böse von schlechten, von rachsüchtigen, von gänzlich rücksichtslosen Instinkten versteckt. Selbst schmutzige Antisemiten wie Eugen Dühring nehmen in Anspruch, die Sache des Guten zu vertreten... Eine zweite Seite — nicht weniger verhängnißvoll. Manche unter diesen ‚guten Menschen‘ erwecken leicht Zutrauen, es ist ein Argument, wenn man sanfte blaue Augen hat — es ist eine Verführung. Hinterdrein nämlich besehen, schuf diese bei den Tugendhaften Instinkt gewordene Unmenschlichkeit, ‚Idealismus‘ genannt, dies Nicht-sehen-wollen des Wirklichen um jeden Preis, dies Anfasen von Mensch und Thier mit den Rosenfingern der ‚schönen Seele‘ Unheil über Unheil. Die ‚Idealisten‘ haben fast alle großen malheurs auf dem Gewissen. — Damals war es, mitten drin im Werden des Zarathustra, daß mich plötzlich vor meinem eignen Gedanken zu grauen begann. Wie! die ewige Wiederkunft, die auch ewig das Kleine, Erbärmliche, Tugendhaft-Lügnerische, das alte ‚Ideal‘ immer wieder heraufbringt!... Man erinnert sich der Katastrophe im Einsiedler-Glück Zarathustra's, seiner sieben Tage Krankheit, nachdem er den ‚abgründlichsten Gedanken‘ heraufgerufen hat. Weiß man eigentlich, welcher Gedanke das ist? / — Ewig kehrt er wieder, der Mensch, daß du müde bist, der kleine Mensch... / — Zuletzt, ins Ganze gerechnet und aus einiger Ferne gesehn, waren auch noch diese Erfahrungen vollkommen unschätzbar. Der Schmerz an sich ist für mich kein Einwand; und gesetzt, daß er die Thür zu meinen Erlebnissen, folglich Erkenntnissen auf thut, dünkt er mich beinahe heilig. Es giebt Fälle, wo es eines Ariadne-Fadens bedarf ins Labyrinth hinein... Für den, der die Aufgabe auf sich hat, den großen Krieg, den Krieg gegen die Tugendhaften (— die Guten und Gerechten heißt sie Zarathustra, auch ‚letzte Menschen‘, auch ‚Anfang vom Ende‘ —) heraufzubeschwören, sind einige Erfahrungen beinahe um jeden Preis einzukaufen: der Preis könnte sogar die Gefahr sein, sich selbst zu verlieren. Siegt man hier, so siegt man doppelt. Was mich nicht umbrachte, hat mich immer stärker gemacht. Ich bin seitdem unerbittlicher im Kampfe mit der Tugend. — Eines Tages war ich mit Allem fertig, ich hatte vergessen gelernt, — das höchste Zeichen der Genesung, ich vergaß damals selbst meinen Zarathustra. Das ‚Andere‘, der Willen zum ‚Andern‘, zum Gegensätzlichen sogar, kam obenauf. Eine Fremdheit, ein gänzlich Mich-nicht-mehr-verstehn legte sich aus dem tiefsten und heilkräftigsten Instinkt heraus gleich einem Schleier über mich. Man hätte damals mir beweisen können, daß ich der Vater Zarathustra's sei:

wer weiß, ob ich's geglaubt hätte? — Jedenfalls wollte ich das Buch nicht sehn, ich besaß es ein paar Jahre nicht. Und in der That, es hatte Gefahr in sich, mich hierin aufzuwecken. In einem besondern Fall, wo ich mitten in der Stille des Oberengadin, ein Paar Druckbogen daraus wiederfand, war das über mich zusammenstürzende Gefühl so stark, daß ich zusammenbrach und ein paar Tage krank lag. —“ (KSA 14, 496 f.).

341, 31–342, 1 *Abgesehn von diesen Zehn-Tage-Werken waren die Jahre während und vor Allem nach dem Zarathustra ein Nothstand ohne Gleichen.*] Zu N.s Leiden während und nach der Zeit der Entstehung von Za vgl. NK 341, 31–342, 32; ferner NK 336, 28–337, 1; 337, 1–4; 340, 19 und 341, 25–29. In scharfen Kontrast zu diesem Leiden setzt N. mit dem Ausdruck „Zehn-Tage-Werke“ sein ‚Erschaffen‘ der einzelnen Bücher von Za, wobei die Anspielung auf die sechs Schöpfungstage der Genesis eine in EH omnipräsente Tendenz zur Selbstapothese verrät. Auch im Rahmen der Stilisierung seiner Schriften zum abgeschlossenen Gesamtwerk (vgl. Groddeck 1984) ist die Zehnzahl für N. von Bedeutung: Es ist mithin kein Zufall, dass N. in EH das aus „Zehn-Tage-Werken“ bestehende Buch *Also sprach Zarathustra* als Zentrum und Höhepunkt seines Gesamtwerks, in die Mitte der Retraktionen platziert, und dass diese wiederum genau zehn Werke behandeln (zur Bedeutung der Zehnzahl als Kompositionsprinzip für N. vgl. auch Scheier 1990, XXXIII).

342, 2–10 *Es giebt Etwas, das ich die rancune des Grossen nenne: alles Grosse, ein Werk, eine That, wendet sich, einmal vollbracht, unverzüglich gegen den, der sie that. Ebendamit, dass er sie that, ist er nunmehr schwach, — er hält seine That nicht mehr aus, er sieht ihr nicht mehr in's Gesicht. Etwas hinter sich zu haben, das man nie wollen durfte, Etwas, worin der Knoten im Schicksal der Menschheit eingeknüpft ist — und es nunmehr auf sich haben!... Es zerdrückt beinahe... Die rancune des Grossen!]* Vgl. dazu die frühere Fassung von EH Za 5 in NK 341, 31–342, 32.

342, 11–16 *Ein Andres ist die schauerliche Stille, die man um sich hört. Die Einsamkeit hat sieben Häute; es geht Nichts mehr hindurch. Man kommt zu Menschen, man begrüsst Freunde: neue Öde, kein Blick grüsst mehr. Im besten Falle eine Art Revolte. Eine solche Revolte erfuhr ich, in sehr verschiedenem Grade, aber fast von Jedermann, der mir nahe stand]* Überblickt man die Reaktionen auf das Erscheinen von Za in N.s näherem Umfeld, so herrschte entgegen N.s Darstellung — auch in EH WA 4, KSA 6, 363, 19–21 — keineswegs generelle Ablehnung vor (vgl. die Zusammenstellung einiger Reaktionen bei Kr I, 99–104). Franz Overbeck, der mit großer Anteilnahme Za I erwartet hatte (an N., 25. 03. 1883, KGB III 2, Nr. 182, S. 356), blieb auch nach dem Erscheinen freundschaftlich wohlwollend dem Werk gegenüber, so sehr ihm als Christen-

tumskritiker N.s prophetischer Ton und Welterlösungsanspruch zu schaffen machte: „so wenig ich meine Grundbedenken dagegen dabei überwinden konnte, die Zukunft der Menschheit überhaupt in solchen Höhen und Spitzen anzufassen, noch weniger als es Anderen besser dafür Gestimmten gelingen mag auch trotz der Schweben, in welcher das Ganze uns einstweilen verlässt, so haben mich doch viele besonders hohe Schönheiten darin genug ergriffen um mir begreiflich zu machen, dass Du noch nichts Höheres geleistet zu haben meinst.“ (Overbeck an N., 13. 11. 1883, KGB III 2, Nr. 215, S. 408, Z. 35–43) Erwin Rohde konnte in seinem Brief an N. vom 22. 12. 1883 dem Werk sehr viel mehr abgewinnen als den vorangegangenen Aphorismenbüchern: „Ich beglückwünsche Dich zu dieser freieren Form der Darlegung Deiner Ansichten, die doch nicht bloß als Form neu ist und von Deinen früheren Sentenzenketten verschieden.“ (KGB III 2, Nr. 218, S. 412, Z. 12–15) N. jedoch sah in seiner Antwort vom 22. 02. 1884 einen breiten Graben zwischen sich und dem alten Freund klaffen: „ich weiß nicht, wie es zueinget: aber als ich Deinen letzten Brief las [...] da war mir's, als ob Du mir die Hand drücktest und mich dabei schwermüthig ansähest: schwermüthig als ob Du sagen wolltest ‚Wie ist es nur möglich, daß wir so wenig noch gemein haben und wie in verschiedenen Welten leben! Und einstmals — —‘“ (KSB 6, Nr. 490, S. 478, Z. 3–8). Sehr angetan, wenn auch kurz angebunden gab sich Heinrich von Stein in seinem Brief vom 04. 10. 1883: „Welcher Segen ruht auf diesem Buche, wenn es in einem Einzigen die grosse Sehnsucht — und zugleich das: Bleibt der Erde treu! bestärkt“ (KGB III 2, Nr. 210, S. 401, Z. 5–7). Gottfried Keller beließ es am 28. 09. 1884 bei unverbindlichen Dankesworten (KGB III 2, Nr. 243, S. 457); wenig mehr hatte Franz von Lenbach am 24. 05. 1883 zu sagen (KGB III 2, Nr. 196, S. 379).

Aber auch Zeugnisse rückhaltloser Bewunderung erreichten N. nach der Publikation von Za: „Moegen Sie es einem ungekannten Jünger nicht versagen, Ihnen über die Apenninen hinüber nicht ein Wort des Dankes zuzurufen, wohl aber ein leises Zeichen inniger Verehrung und Zuneigung zu zeigen.“ (Paul Lanzky an N., 19. 10. 1883, KGB III 2, Nr. 212, S. 402, Z. 3–6) Nicht weniger enthusiastisch ließ sich Paul Widemann am 24. 07. 1885 vernehmen: „Zu Ihrem Zarathustra beglückwünsche ich Sie mit wahrer Begeisterung. Das ist ein großartiges, ein entscheidendes Werk, ein Buch ohne Gleichen. Das Ideal des Übermenschen, das Sie darin aufgestellt haben, halte ich für gewaltig genug, um eine neue Culturepoche einzuleiten. Aus ihm ergibt sich die einzig wahre Moral und Lebensführung und unendlich viel Herrliches mehr. Heil uns, daß wir nun einen sicheren Kompaß haben.“ (KGB III 4, Nr. 286, S. 39, Z. 24–30).

Allerdings waren solche überschwänglichen Reaktionen die Ausnahme — es überwogen Schweigen und Desinteresse. Das ist etwa an den Verkaufszahlen abzulesen: „Der ‚Zarathustra‘ findet“, so ließ N.s Verleger Ernst Schmeitzner

seinen Autor am 23. 09. 1884 wissen, „seine — Leser (ob ‚Gläubigen‘ weiß ich ja nicht) recht langsam. Es ist gar nicht mehr wie zur Zeit der ‚Betrachtungen‘, damals griff Ihr Leserkreis sofort zu während es jetzt so zaghaft geht. Die Zeit der Aphorismen-Bände hat Ihre Gemeinde zerstreut und nur langsam holt ‚Zarathustra‘ sie wieder zusammen und dies geschieht um so langsamer als die große Marktglocke, unsere Tagespresse, nur für ihre Cliques läutet nicht aber für den stolzen Einsiedler.“ (KGB III 2, Nr. 240, S. 450 f., Z. 12–19) Im selben Brief gibt Schmeitzner an, dass sich im ersten Jahr nur 100 Exemplare von Za verkauft hätten (gegenüber 200–250 bei den *Unzeitgemässen Betrachtungen*): „es steht ganz untrüglich fest, daß sich der Absatz Ihrer Bücher nicht gebessert sondern verschlechtert hat“ (ebd., S. 451, Z. 24 f.).

342, 12 *Die Einsamkeit hat sieben Häute; es geht Nichts mehr hindurch.*] Vgl. NK KSA 6, 167, 17 f. u. NK KSA 6, 393, 21 f.

342, 19–32 *Ein Drittes ist die absurde Reizbarkeit der Haut gegen kleine Stiche, eine Art Hüllosigkeit vor allem Kleinen. Diese scheint mir in der ungeheuren Verschwendung aller Defensiv-Kräfte bedingt, die jede schöpferische That, jede That aus dem Eigensten, Innersten, Untersten heraus zur Voraussetzung hat. Die kleinen Defensiv-Vermögen sind damit gleichsam ausgehängt; es fließt ihnen keine Kraft mehr zu. — Ich wage noch anzudeuten, dass man schlechter verdaut, ungern sich bewegt, den Frostgefühlen, auch dem Misstrauen allzu offen steht, — dem Misstrauen, das in vielen Fällen bloss ein ätiologischer Fehlgriff ist. In einem solchen Zustande empfand ich einmal die Nähe einer Kuhheerde, durch Wiederkehr milderer, menschenfreundlicherer Gedanken, noch bevor ich sie sah: das hat Wärme in sich...*] Diesen Text schickte N. Ende Dezember 1888 an seinen Verleger Naumann mit dem Hinweis: „Im 5ten Abschnitt vom Capitel Also sprach Zarathustra ist dies an Stelle des Schlusses zu setzen, von den Worten an Was mir am tiefsten unverwandt ist.“ Die ersetzte Fassung des Schlusses lautete: „Was mir am tiefsten unverwandt ist, trat damals rücksichtslos gegen mich in Feindschaft. Keine Ehrfurcht mehr vor meiner Einsamkeit. Mitten in den Ekstasen des Zarathustra Hände voll Wuth und Gift ins Gesicht“ — ich schmeichle sogar, wenn ich’s Gift nenne, es war etwas Andres, es roch schlecht...⁷ Ich berühre die unheimlichste Erfahrung meines Lebens, etwas das meine einzige schlechte Erfahrung, die unberechenbar zerstörerisch in demselben gewirkt in dasselbe eingegriffen hat : in. In allen Augenblicken, wo ich am Ungeheuren meines Schicksals litt, sprang auch etwas Äußerstes von Indecenz auf mich los. Diese Erfahrung dauert nunmehr sieben Jahre; als ich mit der Umwerthung der Werthe fertig war, wußte ich, daß sie nicht ausbleiben würde. — Der Psycholog fügt noch hinzu, daß in keinen Zuständen die Wehrlosigkeit, die Unbeschütztheit größer ist.

Wenn es überhaupt Mittel giebt, Menschen, die Schicksale sind, umzubringen, der Instinkt giftiger Fliegen erräth diese Mittel. Für den, der Größe hat, giebt es keinen Kampf mit Kleinem: folglich wird das Kleine Herr. —“ (KSA 14, 497 f.).

Der Zettel für Naumann trägt überdies folgenden Hinweis N.s: „Neuer Abschnitt im Text.“ (KSA 14, 498) Die Rückseite von Blatt 32a des Druckmanuskripts enthält ferner das folgende Bruchstück, das N. bei der Revision von Anfang Dezember 1888 durchstrich: „[+ + +]than Einen obenauf hielte. Man hat [+ + +] daß man sie vergißt. — Und das geschah. Eines Tags war ich mit Allem fertig. 'Ich war gerettet. Eine Fremdheit, ein gänzlich Mich-nicht-mehr-verstehn legte sich aus dem tiefsten heilkräftigsten Instinkt des Lebens heraus wie ein Schleier über mich. Man hätte mir damals beweisen können, daß ich der Vater Zarathustra's sei: wer weiß, ob ichs geglaubt hätte! Jedenfalls wollte ich das Buch nicht mehr sehn ich besaß es ein paar Jahre nicht. Und in der That, es hatte Gefahr für mich, mich hierin aufzuwecken. In einem unvorsichtigen Augenblick, als ich, mitten in der Stille des Oberengadin, Druckbogen daraus wiederfand, war die Gewalt des über mich zusammenstürzenden Gefühls so stark, daß ich in Thränen ausbrach und zwei Tage krank lag. —“ (Ebd.) N. fügte einen Hinweis für den Setzer hinzu, der sich anscheinend auf eine Stelle im oberen, von ihm ausgeschnittenen Rand des Blattes bezieht: „einschieben! / Es ist gar nicht schwer, einen Einsiedler durch systematische Versorgung mit eine kluge Dosirung von vergifteten Briefen umzubringen. —“ (Ebd., siehe dazu die in NK 341, 31–342, 32 wiedergegebene Variante aus der Mappe XVI 5) Die Rückseite von Blatt 32a des Druckmanuskripts trägt außerdem eine mit der Nummer 5 versehene Fassung von EH Za 6, die jedoch keine Varianten aufweist, vgl. Podach 1961, 297.

Überdies gibt es zwei weitere Vorstufen im Quartheft W II 10; die erste lautet: „~~Das ist bei weitem~~ Ich berühre hier die absurdeste Erfahrung meines Lebens, die meiner Gesundheit unberechenbare Schaden gethan hat: in allen Augenblicken, bei denen ich an Ungeheurem meines Schicksals leide, springt mir Etwas Äußerstes von Indecenz ins Gesicht. Diese Erfahrung dauert nunmehr sieben Jahre: als ich mit der Um(werthung) der W(erthe) fertig war, wußte ich, daß sie nicht ausbleiben werde — Der Psycholog denke noch, daß in keinen Zuständen die Wehrlosigkeit, die Ungeschütztheit großen Lebens größer ist; daß wenn es überhaupt ein Mittel giebt, Menschen des Schicksals umzubringen die Klugheit der Instinkt der giftigen Fliegen eben das dieses Mittel kennt verräth. Es giebt keinen Kampf mit dem Kleinem wenn einer Größe hat: ... folglich wird das Kleine Herr...“ (W II 10, 176, KSA 14, 498 f.) Die zweite Vorstufe lautet: „Ich berühre hier die ~~unheimlichste Erfahrung~~ meines das Unheimlichste in meinem Leben, Etwas das unberechenbare Folgen

für meine Gesundheit gehabt hat. In allen Augenblicken, wo ich am Ungeheuren meines Schicksals leide, sprang mir etwas Äußerstes von Indecenz ins Gesicht. Diese Erfahrung dauert nunmehr sieben Jahre; als ich mit der Umwerthung der Werthe fertig war, wußte ich, daß sie nicht ausbleiben würde.“ (W II 10, 177, KSA 14, 499).

N.s Briefe an Meta von Salis, 29. 12. 1888 (KSB 8, Nr. 1223, S. 561) und an Overbeck von Weihnachten 1888 erlauben eine biographische Einordnung der gestrichenen Passagen: Seine Schwester habe geruht, ihm „zum 15. Oktober mit äußerstem Hohne zu schreiben, ich wolle wohl auch anfangen ‚berühmt‘ zu werden. Das sei freilich eine süße Sache! und was für Gesindel ich mir ausgesucht hätte, Juden, die an allen Töpfen geleckert hätten wie Georg Brandes... Dabei nennt sie mich ‚Herzensfritz‘... Dies dauert nun 7 Jahre!“ (KSB 8, Nr. 1210, S. 549, Z. 9–14) Die Änderung in EH Za 5 erklärt sich im Zusammenhang mit der neuen Fassung von EH Warum ich so weise bin 3 (vgl. NK 268, 8–16 sowie KSA 14, 472–474 und 460–462).

342, 29 *ätiologischer*] Abgeleitet aus dem Griechischen: „im Blick auf die Ursache“, bei N. nur hier belegt. Die medizinische Disziplin der Ätiologie hat die Ursachen von Krankheiten zum Gegenstand.

342, 29–32 *In einem solchen Zustande empfand ich einmal die Nähe einer Kuhherde, durch Wiederkehr milderer, menschenfreundlicherer Gedanken, noch bevor ich sie sah: das hat Wärme in sich...*] Vgl. NL 1888, KSA 13, 19[1], 542 und 19[7], 545. Weniger mild und menschenfreundlich gedenkt N. der tierischen Wärme, wenn es um „Deutsche Jünglinge‘ und anderes schwärmerisches Hornvieh“ geht, die er als „kuhwarme Milchherzen“ verachtet (NL 1886/87, 5[48], KSA 12, 201, korrigiert nach KGW IX 3, N VII 3, 136, 24–28; vgl. NL 1887/88, 11[40], KSA 13, 21 = KGW IX 7, W II 3, 182, 36).

Nach Puschmann 1983, 63 und Pütz 1987, 77 handelt es sich um eine Reminiszenz an N., wenn Thomas Mann in seinem „Nietzsche-Roman“ (zu diesem Ausdruck vgl. Mann 2009a, 19.1, 432) *Doktor Faustus* den Komponisten Adrian Leverkühn mit den folgenden Worten die Klangsinnlichkeit der Musik in Gegensatz zur mathematischen Strenge ihrer Form setzen lässt: „Das Gesetz, jedes Gesetz, wirkt erkältend, und die Musik hat soviel Eigenwärme, Stallwärme, Kuhwärme, möchte ich sagen, daß sie allerlei gesetzliche Abkühlung brauchen kann“ (Mann 2007, 10.1, 104). Während N. in seinem Leidenszustand die Nähe einer Kuhherde als wohltuend empfunden haben will, intendiert Leverkühn die Abkühlung der klanglichen Wärme der Musik durch gesetzmäßige Formung. Dabei verschmilzt Mann laut Puschmann 1983, 63 die EH-Stelle 342, 29–32 mit einer Äußerung Adornos über Schönberg, der sich „gegen die animalische Wärme der Musik“ (Adorno 1975, 12, 113) ausgesprochen habe. Im

Doktor Faustus findet nach Thomas Mann „die Verflechtung der Tragödie“ des genialen Musikers Leverkühn mit derjenigen N.s statt, „dessen Name wohlweislich in dem ganzen Buch nicht erscheint, eben weil der euphorische Musiker an seine Stelle gesetzt ist, so daß es ihn nun nicht mehr geben darf“ (Mann 2009a, 19.1, 431). Für die N.-Figur Adrian Leverkühn verwendete Mann dabei im Besonderen EH als Quelle (vgl. ebd., 431, 574), dessen Erstausgabe er besaß (Lehnert 2009, 634). So lieferte N.s „fast schon hemmungslose[s] Spätwerk“ (Mann 2009b, 19.1, 192) die Vorlage u. a. für das Teufelsgespräch (vgl. NK 339, 9–21) und die Schlussabschnitte des *Doktor Faustus*: Dem geistig umnachteten Leverkühn wird am Ende des Romans sogar ein „Ecce homo-Antlitz“ zugesprochen (Mann 2007, 10.1, 736). Zur N.-Rezeption im *Doktor Faustus* vgl. z. B. Pütz 1978, 143–145 und 148–154, Meyer 1993, 356–360, Joseph 1998, Sommer 1998c und Wimmer 2007.

6

343, 7–15 und 19–21 *Dass ein Goethe, ein Shakespeare nicht einen Augenblick in dieser ungeheuren Leidenschaft und Höhe zu athmen wissen würde, dass Dante, gegen Zarathustra gehalten, bloss ein Gläubiger ist und nicht Einer, der die Wahrheit erst schafft, ein weltregierender Geist, ein Schicksal —, dass die Dichter des Veda Priester sind und nicht einmal würdig, die Schuhsohlen eines Zarathustra zu lösen, das ist Alles das Wenigste und giebt keinen Begriff von der Distanz, von der azurnen Einsamkeit, in der dies Werk lebt. [...] Man rechne den Geist und die Güte aller grossen Seelen in Eins: alle zusammen wären nicht im Stande, Eine Rede Zarathustras hervorzubringen.]* Der „Nietzsche-Adept“ (Meyer 1993, 338) Thomas Mann weist N.s Selbstapothese zurück, wenn er in diesen Äußerungen „hektische, von entgleitender Vernunft zeugende Ausschreitungen des Selbstbewußtseins“ sieht und bemerkt: „Natürlich muß es ein großer Genuß sein, dergleichen niederzuschreiben, aber ich finde es unerlaubt. Übrigens mag es sein, daß ich nur meine eigenen Grenzen feststelle, wenn ich weitergehe und bekenne, daß mir überhaupt das Verhältnis Nietzsches zu dem Zarathustra-Werk dasjenige blinder Überschätzung zu sein scheint. Es ist, dank seiner biblischen Attitude, das ‚populärste‘ seiner Bücher geworden, aber es ist bei Weitem nicht sein bestes Buch. [...] Dieser gesicht- und gestaltlose Unhold und Flügelmann Zarathustra mit der Rosenkrone des Lachens auf dem unkenntlichen Haupt, seinem ‚Werdet hart!‘ und seinen Tänzerbeinen ist keine Schöpfung; er ist Rhetorik, erregter Wortwitz, gequälte Stimme und zweifelhafte Prophetie, ein Schemen von hilfloser Grandezza, oft rührend und allermeist peinlich — eine an der Grenze des Lächerlichen

schwankende Unfigur.“ (Mann 2009b, 19.1, 193 f.) Vgl. demgegenüber die Einschätzung von Stefan Zweig in NK 339, 9–21.

343, 16–19 „*ich schliesse Kreise um mich und heilige Grenzen; immer Wenigere steigen mit mir auf immer höhere Berge, – ich baue ein Gebirge aus immer heiligeren Bergen.*“] Aus: Za III Von alten und neuen Tafeln 19, KSA 4, 260, 24–26.

343, 24–26 *in ihm sind alle Gegensätze zu einer neuen Einheit gebunden. Die höchsten und die untersten Kräfte der menschlichen Natur*] Vgl. NK KSA 6, ÜK DD.

344, 5–9 *Und wie Zarathustra herabsteigt und zu Jedem das Gütigste sagt! Wie er selbst seine Widersacher, die Priester, mit zarten Händen anfasst und mit ihnen an ihnen leidet! – Hier ist in jedem Augenblick der Mensch überwunden, der Begriff „Übermensch“ ward hier höchste Realität*] Die Beschreibung Zarathustras erinnert stark an die traditionelle Beschreibung Jesu – übrigens auch nach der Beschreibung, die N. in AC 35, KSA 6, 207, 31 f. selbst von seinem „frohen Botschafter“ gibt: „Und er bittet, er leidet, er liebt mit denen, in denen, die ihm Böses thun...“ Zum Thema einschlägig Detering 2010, 104.

344, 9 „Übermensch“] Vgl. NK 335, 4–7.

344, 11 *Das Halkyonische*] Vgl. NK KSA 6, 37, 15, ferner NK 341, 14–16.

344, 14–16 *Zarathustra fühlt sich gerade in diesem Umfang an Raum, in dieser Zugänglichkeit zum Entgegengesetzten als die höchste Art alles Seienden*] Vgl. NK KSA 6, ÜK DD.

344, 19–32 – *die Seele, welche die längste Leiter hat und am tiefsten hinunter kann, / die umfänglichste Seele, welche am weitesten in sich laufen und irren und schweifen kann, / die nothwendigste, welche sich mit Lust in den Zufall stürzt, / die seiende Seele, welche ins Werden, die habende, welche ins Wollen und Verlangen will – / die sich selber fliehende, welche sich selber in weitesten Kreisen einholt, / die weiseste Seele, welcher die Narrheit am süssesten zuredet, / die sich selber liebendste, in der alle Dinge ihr Strömen und Wiederströmen und Ebbe und Fluth haben*] Die Vorlage ist Za III Von alten und neuen Tafeln 19, KSA 4, 261, 12–26, die in 344, 19–32 leicht abgewandelt wird: Teilsätze entfallen; Glättungen in Stil und Interpunktion werden vorgenommen. Die Vorlage lautet: „Die Seele nämlich, welche die längste Leiter hat und am tiefsten hinunter kann: wie sollten nicht an der die meisten Schmarotzer sitzen? – / – die umfänglichste Seele, welche am weitesten in sich laufen und irren und schweifen kann; die nothwendigste, welche sich aus Lust in den Zufall stürzt: – / – die seiende Seele, welche in's Werden taucht; die habende, welche in's Wollen

und Verlangen will: — / — die sich selber fliehende, die sich selber im weitesten Kreise einholt; die weiseste Seele, welcher die Narrheit am süssesten zuredet: — / — die sich selber liebendste, in der alle Dinge ihr Strömen und Wiederströmen und Ebbe und Fluth haben: — oh wie sollte die höchste Seele nicht die schlimmsten Schmarotzer haben?“

344, 33 *Aber das ist der Begriff des Dionysos selbst.*] Dionysos kommt freilich in Za explizit nicht vor. Seine dionysische Spätmythologie (vgl. z. B. NK KSA 6, 123, 30–124, 3) projiziert N. hier zurück auf die *Zarathustra*-Dichtung. Ausführlich dazu NK KSA 6, ÜK DD.

344, 34–345, 6 *Das psychologische Problem im Typus des Zarathustra ist, wie der, welcher in einem unerhörten Grade Nein sagt, Nein thut, zu Allem, wozu man bisher Ja sagte, trotzdem der Gegensatz eines neinsagenden Geistes sein kann; wie der das Schwerste von Schicksal, ein Verhängniss von Aufgabe tragende Geist trotzdem der leichteste und jenseitigste sein kann*] Das „Problem“ Zarathustras und damit nach Müller-Lauter 1971, 129 f. das Problem des Übermenschen besteht wesentlich darin, uneingeschränkt zu bejahen und zugleich das Kunststück zu bewerkstelligen, im Unterschied zum Nihilisten auch das Neinsagen aus diesem Ja herausfließen zu lassen.

345, 8 *den „abgründlichsten Gedanken“*] Den „abgründlichsten Gedanken“ ruft Zarathustra in Za III Der Genesende 1, KSA 4, 270, 13 u. 271, 5 herauf wie Faust den Erdgeist (vgl. die Werkskizze in NL 1883, 20[8], KSA 10, 592, 7 f.). Zum Inhalt dieses Gedankens siehe NK 268, 16–18.

345, 12 *„das ungeheure unbegrenzte Ja- und Amen-sagen“...*] Aus: Za III Vor Sonnen-Aufgang, KSA 4, 208, 14.

345, 13 *„In alle Abgründe trage ich noch mein segnendes Jasagen“...*] Aus: Za III Vor Sonnen-Aufgang, KSA 4, 209, 1 f. (wörtlich: „in alle Abgründe trage ich da noch mein segnendes Ja-sagen“).

345, 14 f. *Aber das ist der Begriff des Dionysos noch einmal.*] Vgl. NK 344, 33.

7

345, 18 f. *Ich bin der Erfinder des Dithyrambus.*] Vgl. zu diesem unbescheidenen Anspruch — der Dithyrambos ist bekanntlich eine antike Gattung — NK KSA 6, ÜK DD.

345, 19 f. *vor Sonnenaufgang (III, 18)*] Vgl. Za III Vor Sonnen-Aufgang, KSA 4, 207–210. Hieraus zitiert N. auch in EH Za 6, KSA 6, 345, 12 f.

345, 27–347, 32 *Nacht ist es [...] eines Liebenden.* —] Vgl. Za II Das Nachtlied, KSA 4, 136–138. Diesen Text gibt N., wenngleich vollständig, so doch in Wortwahl, Orthographie und Interpunktion leicht abgewandelt wieder.

8

348, 2–7 *Dergleichen ist nie gedichtet, nie gefühlt, nie gelitten worden: so leidet ein Gott, ein Dionysos. Die Antwort auf einen solchen Dithyrambus der Sonnen-Vereinsamung im Lichte wäre Ariadne... Wer weiss ausser mir, was Ariadne ist!... Von allen solchen Räthseln hatte Niemand bisher die Lösung, ich zweifle, dass je Jemand auch hier nur Räthsel sah.*] Die „Lösung“ dieses „Räthsels“, sofern es biographisch verstanden werden soll, enthüllen N.s sogenannte Wahnsinnszettel, namentlich derjenige „An die Prinzeß Ariadne, meine Geliebte“: Er ist an Cosima Wagner gerichtet (KSB 8, Nr. 1241, S. 572 f., vgl. auch NK KSA 6, 45, 2–7). Elisabeth Förster-N. hat nach N.s Zusammenbruch diesen biographischen Hintergrund systematisch zu verschleiern gesucht, siehe Hoffmann 1991, 40.

Freilich kann des „Räthsels“ Lösung auch in einer viel weniger trivialen Sphäre als der biographischen gesucht werden: „Nietzsches Ausruf ‚Was ist Ariadne!‘ umzudeuten in die Frage ‚Wer war Ariadne?‘ und darauf zu antworten ‚Cosima‘ ist ein geschmackloser Scherz.“ (Hildebrandt 1936, 250, zit. nach Steffen Dietzsch in NLex 30) Die Frage nach dem Was statt dem Wer Ariadnes berührt philosophisch den Kern von N.s Dionysos-Konzept: Ariadne gibt Theseus den Faden, der ihn aus dem Labyrinth des Minotauros führt; sie verbindet sich schließlich mit Dionysos, nachdem Theseus sie trotz Eheversprechen verlassen hat. In einem als „Satyrspiel“ imaginierten „Schluß“ eines unbescheiden „Das vollkommene Buch“ betitelten, nie geschriebenen Werkes gibt N. folgenden Aufriss des Ariadne-Dionysos-Komplexes: „Einmischen: kurze Gespräche zwischen Theseus Dionysos und Ariadne. / — Theseus wird absurd, sagte Ariadne, er Theseus wird tugendhaft — / Eifersucht des Theseus auf Ariadne's Traum. / der Held sich selbst bewundernd, absurd werdend, Klage der Ariadne / Dionysos ohne Eifersucht: ‚Was ich an Dir liebe, wie könnte das ein Theseus lieben [...]‘? ... Letzter Akt. Hochzeit des Dionysos und der Ariadne / ‚man ist nicht eifersüchtig, wenn man Gott ist: sagte Dion(ysos) es sei denn auf Götter.‘ // ‚Ariadne, sagte Dionysos, du bist ein Labyrinth: und in Theseus hat sich in dich verirrt er hat keinen Faden mehr; was nützt es nun

ihm nun, daß er nicht vom Minotauros gefressen wurde? Was ihn nun jetzt frißt, ist schlimmer als ein Minotauros.‘ Dionysos Du schmeichelst mir, antwortete Ariadne, aber ich bin meines Mitleidens müde, an mir sollen alle Helden zu Grunde gehen: ~~man muß Gott sein werden, damit ich lieben kann aber ich will nicht mitleiden wenn ich liebe~~ Das ist meine letzte Liebe zu Theseus: ‚ich richte ihn zu Grunde‘“ (NL 1887, KSA 12, 9[115], 401, 27–402, 18, korrigiert nach KGW IX 6, W II 1, 52, 8–40–53, 36–40–54, 36–42).

Ob man aus dem Labyrinth wirklich hinaus will oder nicht vielmehr hinein, lassen andere verrätselte Äußerungen zum Thema ebenso offen wie das Leserbedürfnis nach einer letzten und endgültigen Identifikation Ariadnes: „Ein labyrinthischer Mensch sucht niemals die Wahrheit, sondern immer nur seine Ariadne – was er uns auch sagen möge.“ (NL 1882, KSA 10, 4[55], 125, 20 f.) Vgl. DD Klage der Ariadne, KSA 6, 398–401.

348, 12–22 *Ich wandle unter Menschen als unter Bruchstücken der Zukunft: jener Zukunft, die ich schaue. / Und das ist all mein Dichten und Trachten, dass ich in Eins dichte und zusammentrage, was Bruchstück ist und Räthsel und grauser Zufall. / Und wie ertrüge ich es Mensch zu sein, wenn der Mensch nicht auch Dichter und Räthselrather und Erlöser des Zufalls wäre? / Die Vergangnen zu erlösen und alles „Es war“ umzuschaffen in ein „So wollte ich es!“ – das hiesse mir erst Erlösung.]* Aus: Za II Von der Erlösung, KSA 4, 179, 18–27 mit geringfügigen stilistischen Änderungen. Hervorgehoben wird erst in der Adaption die Wendung „Die Vergangnen zu erlösen“ – eine Wendung, die auch für N.s selbstexplikatives Unterfangen in EH als programmatisch gelten kann.

348, 29–349, 18 *Nicht-mehr-wollen und Nicht-mehr-schätzen und Nicht-mehr-schaffen: oh dass diese grosse Müdigkeit mir stets ferne bleibe! / Auch im Erkennen fühle ich nur meines Willens Zeuge- und Werdelust; und wenn Unschuld in meiner Erkenntniss ist, so geschieht dies, weil Wille zur Zeugung in ihr ist. / Hinweg von Gott und Göttern lockte mich dieser Wille: was wäre denn zu schaffen, wenn Götter – da wären? / Aber zum Menschen treibt er mich stets von Neuem, mein inbrünstiger Schaffens-Wille; so treibt's den Hammer hin zum Steine. / Ach, ihr Menschen, im Steine schläft mir ein Bild, das Bild der Bilder! Ach, dass es im härtesten, hässlichsten Steine schlafen muss! / Nun wüthet mein Hammer grausam gegen sein Gefängniss. Vom Steine stäuben Stücke: was schießt mich das! / Vollenden will ich's, denn ein Schatten kam zu mir, – aller Dinge Stillstes und Leichtestes kam einst zu mir! / Des Übermenschen Schönheit kam zu mir als Schatten: was gehen mich noch – die Götter an!...] Aus: Za II Auf den glückseligen Inseln, KSA 4, 111, 18–112, 4. Geringfügig weicht die Vorlage in Orthographie und Interpunktion ab. 111, 19 hat „ach“ statt „oh“ (348, 30); 111, 29 hat „das Bild meiner Bilder“ statt „das*

Bild der Bilder“ (349, 10); 112, 3 f. hat „Ach, meine Brüder! Was gehen mich noch — die Götter an! —“ statt „was gehen mich noch — die Götter an!...“ (349, 17 f.) Alle Hervorhebungen wurden erst in EH Za 8 vorgenommen.

Jenseits von Gut und Böse.

Während N. in der Retraktation von *Also sprach Zarathustra* viel Sorgfalt auf die Rekonstruktion äußerer Entstehungsumstände, biographischer und geographischer Details verwandt hatte, werden diese Aspekte in der Retraktation von *Jenseits von Gut und Böse*, *Zur Genealogie der Moral* und *Götzen-Dämmerung* fast vollständig ausgespart. Auch werden diese Schriften weit weniger ausführlich behandelt und in der Rekapitulation auf wenige Kernaussagen verdünnt. Diese Textstrategie gehorcht dem Interesse, Za als abgeschlossenen, „jasagende[n] Theil“ (350, 6) und zugleich als Hauptwerk besonders hervorzuheben: Durch die lebensgeschichtliche Umrahmung mit ihren narrativen Ausschmückungen und dramatischen Peripetien wird die Leseraufmerksamkeit auf Za konzentriert, während die späteren Werke zu Appendices herabgemindert werden.

1

350, 6–8 *Nachdem der jasagende Theil meiner Aufgabe gelöst war, kam die neinsagende, neinthuende Hälfte derselben an die Reihe*] Vgl. NK 366, 30–32.

350, 10–12 *Hier ist eingerechnet der langsame Umblick nach Verwandten, nach Solchen, die aus der Stärke heraus zum Vernichten mir die Hand bieten würden.*] Vergegenwärtigt man sich demgegenüber N.s Umgang in den Spätschriften mit fast allen Zeitgenossen, die als Verbündete einer „Entscheidung“ (350, 10), einer Umwertung der moralischen Überzeugungen hätten in Frage kommen können, so überwiegt bei weitem die Ablehnung. Geradezu systematisch wird die Zurückweisung von Schein-„Verwandten“ im Kapitel GD Streifzüge eines Unzeitgemässen (KSA 6, 111–153) betrieben: Nicht das Interesse an Verbündeten, sondern vielmehr an der Selbstmodellierung als völlig singuläres Individuum steht im Vordergrund. Die Suche nach „Alleinstellungsmerkmalen“ überlagert beim späten N. die Suche nach „Verwandten“. „Die Fische fehlten ...“ (350, 15 f.), meinte N. dazu lakonisch.

350, 12–14 *Von da an sind alle meine Schriften Angelhaken: vielleicht verstehe ich mich so gut als Jemand auf Angeln?...*] Bekanntlich soll Jesus die Fischer

Simon (Petrus) und Andreas mit den Worten „Folget mir nach; ich will euch zu Menschenfischern machen!“ (Matthäus 4, 19) zu seinen ersten Jüngern berufen haben. Seither gehört die Menschenfischerei zu den angestammten Aufgaben christlicher Religionsvertreter, zu denen N. hier in eine ironisch gebrochene Konkurrenz tritt: Er will ja nicht die große Masse, sondern eine kleine, auserwählte Schar von „Verwandten“ fischen – und nicht einmal damit hat er, wie er sich gleich eingesteht, bislang Erfolg gehabt (350, 14–16). Vgl. NK KSA 6, 393, 21 f.

2

Am Ende dieses Abschnitts standen folgende, von N. wieder durchgestrichene Worte: „Was sagt doch, unter anderen anmuthigen Zweideutigkeiten, mein großer Lehrer Dionysos selbst am Schlusse dieses harten und allzuernsten Buches?“ (KSA 14, 499, vgl. JGB 295, KSA 5, 237–239) Eine zweite, ebenfalls wieder gestrichene Variante lautete: „Was sagt doch, hinter einer kleinen Psychologie meines großen Lehrers, Dionysos, die den Schluß des Buchs macht, dieser selbst? Er redet beinahe selber wie jene berühmte Schlange...“ (KSA 14, 499, vgl. JGB 295, KSA 5, 237–239 und JGB 129, KSA 5, 95).

350, 18–23 *Dies Buch (1886) ist in allem Wesentlichen eine Kritik der Modernität, die modernen Wissenschaften, die modernen Künste, selbst die moderne Politik nicht ausgeschlossen, nebst Fingerzeigen zu einem Gegensatz-Typus, der so wenig modern als möglich ist, einem vornehmen, einem jasagenden Typus.*] Vgl. NK KSA 6, 12, 25–34.

350, 23–25 *Im letzteren Sinne ist das Buch eine Schule des gentilhomme, der Begriff geistiger und radikaler genommen als er je genommen worden ist.*] In EH WA 4, KSA 6, 362, 13–16 bekundet N., er prüfe bei einem Menschen, „ob er ein Gefühl für Distanz im Leibe hat, ob er überall Rang, Grad, Ordnung zwischen Mensch und Mensch sieht, ob er *distinguit*: damit ist man gentilhomme“. Der französische Ausdruck „gentilhomme“ für Edelmann kommt in N.s Werken – auch in JGB – sonst nicht vor. Offensichtlich hat dieser Ausdruck N. angesprochen, als er nach einer Benennung für den durch Distinktion, Unterscheidungsbewusstsein und Vornehmheit charakterisierten Ausnahmehenschen suchte, zumal er die französische Kultur des 17. Jahrhunderts als paradigmatisch vornehme Kultur anzusehen gewohnt war. Es gibt im Übrigen in der Aufklärungszeit ein Werk, das tatsächlich *Schule des gentilhomme* heißt, nämlich die 1754 (angeblich) in Lausanne erstmals erschienene, mehrfach aufgelegte und ins Deutsche übersetzte *Ecole du gentilhomme ou entretiens de feu*

Mr. le Chevalier de B... avec le comte son neveu, die dem Abenteurer, Schriftsteller, Geheimagenten und Theatergruppendiffektor Jean-Henri Maubert de Gouvest (1721–1767) zugeschrieben wird. Vgl. ferner NK 322, 22.

351, 2–8 *Alle die Dinge, worauf das Zeitalter stolz ist, werden als Widerspruch zu diesem Typus empfunden, als schlechte Manieren beinahe, die berühmte „Objektivität“ zum Beispiel, das „Mitgefühl mit allem Leidenden“, der „historische Sinn“ mit seiner Unterwürfigkeit vor fremdem Geschmack, mit seinem Auf-dem-Bauch-liegen vor petits faits, die „Wissenschaftlichkeit“.*] Vgl. NK KSA 6, 115, 28–31.

351, 4 *die berühmte „Objektivität“*] In JGB 80, KSA 5, 88, 5–9 hat N. gefragt: „Eine Sache, die sich aufklärt, hört auf, uns etwas anzugehn. — Was meinte jener Gott, welcher anrieth: ‚erkenne dich selbst!‘ Hiess es vielleicht: ‚höre auf, dich etwas anzugehn! werde objektiv!‘ — Und Sokrates? — Und der ‚wissenschaftliche Mensch?‘“ JGB 207, KSA 5, 134–137 behandelte diesen „objektiven Menschen“ eingehender und problematisierte seinen Anspruch, die Welt einfach nur abzuspiegeln und „selbstlos“ zu sein. Diese Art Mensch sei zwar ein wertvolles „Werkzeug“, ein „Mess-Werkzeug“, jedoch „kein Ziel, kein Ausgang und Anfang“. Im darauffolgenden Aphorismus werden die meisten Formen von „Objektivität“, und „Wissenschaftlichkeit“ als „Lügenkleider“ einer in Europa gegenwärtig grassierenden „Krankheit“, nämlich der „Willenslähmung“ gebrandmarkt (JGB 208, KSA 5, 138 f.). Die Kritik am Objektivitäts- und Selbstlosigkeitsideal der Geschichtswissenschaft hatte N. bereits in UB II HL 6, KSA 1, 285–295 anhand der Geschichtstheorie Leopold von Rankes formuliert.

351, 5 *das „Mitgefühl mit allem Leidenden“*] So taucht die Formel in JGB nicht auf; der einzige weitere Beleg dafür findet sich in NL 1888, KSA 13, 15[32], 428, nämlich in einer Auflistung der *décadence* anzeigenden Phänomene. Die abweichende Formulierung in JGB 44 heißt „Mitgefühl für alles Leidende“ und steht im Rahmen einer Polemik gegen die falschen Freigeister der Gegenwart (siehe NK 319, 6–17) parallel zu der gleichfalls für verderblich gehaltenen „Gleichheit der Rechte“ (KSA 5, 61, 20). Mitgefühl und Mitleiden erscheinen in JGB 202, KSA 5, 125 als Kennzeichen der demokratischen Moderne, gegen die N. sich stellte. Zu den Ingredienzen einer „vornehmen Moral“ gehört demgegenüber die „Vorsicht vor den Mitgefühlen und dem ‚warmen Herzen““ (JGB 260, KSA 5, 210, 18 f.).

351, 5 f. *der „historische Sinn“ mit seiner Unterwürfigkeit vor fremdem Geschmack*] Vgl. zum Thema des „historischen Sinns“ in N.s Gesamtwerk — namentlich auch in UB II HL — NK KSA 6, 208, 29–209, 2. In JGB 204, KSA 5, 130, 31 f. wird Schopenhauer dafür gerügt, „die ganze letzte Generation von

Deutschen aus dem Zusammenhang mit der deutschen Cultur“ herausgeboren zu haben. Diese Kultur sei wiederum „eine Höhe und divinatorische Feinheit des historischen Sinns gewesen“ (KSA 5, 130, 33 f.). Klingt das noch nach einer Verteidigung Hegels und des „historischen Sinns“ gegen Schopenhauer, so stellt JGB 223, KSA 5, 157, 2–19 dem „europäische[n] Mischmensch“ ein erheblich weniger wohlwollendes Zeugnis aus: Dieser sei ein „Plebejer“, der der „Kostüme“ bedürfe und entsprechend die Geschichte als „Vorrathskammer der Kostüme“ ansehe. Das 19. Jahrhundert erscheine deswegen als ein Zeitalter permanent wechselnder historischer Kostümmoden; der „historische Geist“ finde noch aus diesem Stilpotpourri seinen Vorteil, indem er immer wieder ein neues historisches Versatzstück ausprobiere, was unausweichlich den „Karneval grossen Stils“ nach sich ziehe. Der darauffolgende Aphorismus behandelt den „historischen Sinn“ ausführlicher, nämlich als ein für das 19. Jahrhundert typisch gewordenes Vermögen, „die Rangordnung von Werthschätzungen schnell zu errathen, nach welchen ein Volk, eine Gesellschaft, ein Mensch gelebt hat, der ‚divinatorische Instinkt‘ für die Beziehungen dieser Werthschätzungen“ (JGB 224, KSA 5, 157, 28–31). Dieser Sinn wird selber historisch-genealogisch auf seine eigene Entstehungsbedingung befragt, als da wäre: die „bezaubernde[.] und tolle[.] Halbbarbarei [...], in welche Europa durch die demokratische Vermengung der Stände und Rassen gestürzt worden ist“ (ebd., 158, 3–5).

So gerät der historische Sinn, den man in JGB 224 im Prozess der Selbstreflexion beobachten kann – im Modus des historischen Sinns denkt N. über den historischen Sinn nach –, in den Geruch der Unvornehmheit; historischer Sinn bedeute „beinahe den Sinn und Instinkt für Alles, den Geschmack und die Zunge für Alles“ (ebd., 158, 18–20). Eine vornehme Kultur wie das französische *siècle classique* habe diesen Sinn nicht besitzen können, ihm habe die „unterwürfige Plebejer-Neugierde“ (ebd., 159, 4) des historischen Sinns gefehlt. „Wir Menschen des ‚historischen Sinns‘: wir haben als solche unsre Tugenden, es ist nicht zu bestreiten, – wir sind anspruchslos, selbstlos, bescheiden, tapfer, voller Selbstüberwindung, voller Hingebung, sehr dankbar, sehr geduldig, sehr entgegenkommend“ (ebd., 159, 17–21). Letzlich stünden die Vertreter des historischen Sinns – N. benutzt weiter die Leser und Autor inkludierende 1. Person Plural – „in einem nothwendigen Gegensatz zum guten Geschmacke“ (ebd., 159, 31 f.). Dem historischen Sinn fehle die Fähigkeit, „das eigentlich Vornehme an Werken und Menschen, ihr Augenblick glatten Meers und halbyonischer Selbstgenugsamkeit, das Goldene und Kalte, welches alle Dinge zeigen, die sich vollendet haben“ (ebd., 159, 27–30), zu begreifen und zu schätzen. Einerseits nimmt N. mit dem ostinaten Gebrauch des „Wir“ den historischen Sinn durchaus für sich in Anspruch und gibt sogar in der historisch-

genealogischen Perspektivierung dieses Sinns selbst dafür ein Anwendungsbeispiel, erprobt aber andererseits die Selbstaufhebung dieses Sinns, denn zweifellos schreibt N. sich selbst nicht nur guten Geschmack, sondern auch Werke größter Vollendung und „halkyonischer Selbstgenugsamkeit“ zu (vgl. NK KSA 6, 37, 15), ohne deshalb in den Ahistorismus vormoderner, ‚klassischer‘ Epochen zurückzufallen.

351, 11f. *Zarathustra ist weitsichtiger noch als der Czar*] N. spielt mit der Alliteration des russischen Kaisertitels und seiner persischen Prophetenfigur. Die von N. gewählte, französische Schreibweise „Czar“ für den russischen „Zar“ (siehe Meyer 1885–1892, 16, 832) deutet auf eine französische Quelle für die dem Zaren zugebilligte Weitsicht hin. Beispielsweise spricht Anatole Leroy-Beaulieu in *L’empire des Tsars et les Russes* von Zar Nikolaus I. als „Russe sagace et clairvoyant“ (Leroy-Beaulieu 1882, 2, 574). Die künftige weltpolitische Bedeutung Russlands sagt N. in JGB 208, KSA 5, 139f. voraus: „da wartet der Wille – ungewiss, ob als Wille der Verneinung oder der Bejahung – in bedrohlicher Weise darauf, ausgelöst zu werden“ (KSA 5, 139, 27–29).

351, 22–27 *Theologisch geredet – man höre zu, denn ich rede selten als Theologe – war es Gott selber, der sich als Schlange am Ende seines Tagewerks unter den Baum der Erkenntniss legte: er erholte sich so davon, Gott zu sein... Er hatte Alles zu schön gemacht... Der Teufel ist bloss der Müssiggang Gottes an jedem siebenten Tage...*] Dass Gott am Ende zum Versucher, wenn nicht gar zum Teufel wird – auch Mephisto stellt sich Faust bekanntlich mit den Worten vor, er sei „[e]in Theil von jener Kraft, / Die stets das Böse will und stets das Gute schafft“ (Goethe: *Faust* I, V. 1335f.) –, ist eine Vorstellung, der N. zwar nicht direkt in der Sündenfallgeschichte von Genesis 3, dafür aber in der von ihm rezipierten, religionsgeschichtlichen Literatur gelegentlich begegnen konnte, vgl. z. B. Lippert 1882, 65: „Die Spätern haben in jener Schlange [sc. von Genesis 3] den Teufel gesehen – die Bibel weiss nichts von solcher Deutung; aber materiell besteht sie völlig zu Recht. Der Begriff des Teufels oder des Dämons im christlichen Sinne, geht überall aus dem Kampfe eines Henotheismus hervor. Noch keinem ist es ganz gelungen, die concurrirenden Seelen in der Vorstellung der Menschengeschlechter um die Existenz zu bringen – sie bestehen fort als ‚Widersacher‘, Teufel und Dämonen.“ Dass sich N. in 351, 22–27 als der Schöpfer von *Also sprach Zarathustra* in der Rolle Gottes sah, bedarf keiner weiteren Erläuterung.

In AC 48, KSA 6, 226f. deutete N. die Sündenfallgeschichte von Genesis 3 im Anschluss an Julius Wellhausens *Prolegomena zur Geschichte Israels*: „Eine ähnliche Abschwächung des Mythischen hat [in Genesis 3] bei der Schlange stattgefunden; man merkt nicht mehr recht, dass sie ein Dämon ist“ (Wellhau-

sen 1883, 321). Das Motiv der Bosheit und Abgründigkeit Gottes kehrt in EH GM, KSA 6, 352, 6 f. wieder: „Dionysos ist, man weiss es, auch der Gott der Finsterniss.“ Dort wird der mythologische Horizont des Alten Testaments durch den des alten Griechenlands ersetzt.

N.s gewagten und kreativen Umgang mit den alttestamentlichen Schöpfungs- und Sündenfallmythen in 351, 22–27 und in AC 48 greift Hans Blumenberg in der *Arbeit am Mythos* auf (Blumenberg 1996, 195). Paul Celan hat sich den Text 351, 22–27 in seinem *Ecce homo*-Exemplar markiert (Celan 2004, 229).

Genealogie der Moral.

352, 6 f. *Dionysos ist, man weiss es, auch der Gott der Finsterniss.*] Vgl. NK 351, 22–27. Die Vorstellung von Dionysos als „Gott der Finsterniss“, als Unterweltsgott, wird in einem Fragment Heraklits evoziert: „εἰ μὴ γὰρ Διόνυσῳ πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνον ἄσμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατ' εἴργαστ' ἄν· ὡντὸς δὲ Αἰδῆς καὶ Διόνυσος, ὅτε μαινόνται καὶ ληναΐζουσιν.“ (Clemens Alexandrinus: *Protreptikos* 34, 5 = Diels / Kranz 1951, 22 B 15. „Wäre es nämlich nicht für Dionysos, für den sie den Umzug veranstalteten und das Lied über die Geschlechtsorgane sängen, wäre es äußerst schamlos. Dionysos, für dessen Ruhm sie rasen und feiern, ist aber derselbe wie Hades.“ Zur neueren Interpretation siehe Ackeren 2006, 134; zu den archäologischen Befunden, die vor allem in Südtalien die Verehrung des Dionysos als Unterweltsgott im Zusammenhang der Mysterienkulte belegen sowie zur Frage, ob Heraklits Fragment hier Beweiskraft hat, siehe Bierl 1991, 130, bes. Fn. 56.) Wegen der nächtlichen Feiern seiner Anhänger gilt der Gott denn auch gelegentlich als eine nächtliche Gestalt: Dionysos Nyktelios oder Dionysos Nykterinos.

N. suggeriert in 352, 6 f., dass er selbst dieser Gott sei, der nach Abschluss seines schöpferischen Werks, das er in 351, 22–27 noch ins mythologische Gewand des Buches Genesis gehüllt hatte, als heidnischer Gott mit der *Genealogie der Moral* in die Unterwelt hinabsteigt, um dort die geheimen Wurzeln der Moral auszugraben. Zur Vielgestaltigkeit des Dionysos bei N. vgl. auch Sommer 2006a. Schon bei den Griechen hat Dionysos 99 Beinamen.

352, 11 f. *tempo feroce*] Italienisch: „wildes Tempo“. Es handelt sich nicht um eine gängige musikalische Tempobezeichnung – im Unterschied zum „Allegro feroce“ (beispielsweise bei Carl Maria von Weber), das N. in seinem Brief an Josef Viktor Widmann vom 04. 02. 1888 ebenfalls im Blick auf die *Genealogie der Moral* gebrauchte, und zwar, als er zu Carl Spittlers Aufsatz *Friedrich Nietzsche aus seinen Werken* kritisch Stellung nahm und dabei seinen eigenen

Stil analysierte: „Ich verlange, daß, wenn diese Absicht sich ändert, man auch unerbittlich das ganze Prozedurensystem des Stils ändert. Dies habe ich zum Beispiel im ‚Jenseits‘ gethan, dessen Stil meinem früheren Stil nicht mehr ähnlich sieht: die Absicht, das Schwergewicht war verlegt. Dies habe ich nochmals in der letzten ‚Streitschrift‘ [sc. GM] gethan, wo ein Allegro feroce und die Leidenschaft nue, crue, verte an Stelle der raffinirten Neutralität und zögernden Vorwärtsbewegung vom ‚Jenseits‘ getreten ist.“ (KSB 8, Nr. 985, S. 244 f., Z. 28–36).

352, 13 f. *unter vollkommen schauerlichen Detonationen*] Für Explosionsmetaphern hat N. im Spätwerk eine besondere Schwäche, vgl. NK 365, 7 f.

352, 15–17 *Die Wahrheit der ersten Abhandlung ist die Psychologie des Christenthums: die Geburt des Christenthums aus dem Geiste des Ressentiment*] Dem Titel nach beschäftigt sich diese erste Abhandlung (KSA 5, 257–289) mit „Gut und Böse“, „Gut und Schlecht“ (KSA 5, 257, 2). Diese beiden Begriffspaare dienten N. mit Hilfe kühner etymologischer Hypothesen zur Unterscheidung der einander entgegengesetzten Moral-Typen, nämlich (nach JGB 260, KSA 5, 208, 25, 5 f.) einer „Herren-Moral“ und einer „Sklaven-Moral“. Die Moral der Sklaven, die die Unterscheidung „Gut und Böse“ gegen die aristokratische Unterscheidung „Gut und Schlecht“ gesetzt hätten, um damit ihre Herren als „böse“ zu verteufeln, gründe im Ressentiment. Im Christentum wiederum, auf das N. ausdrücklich gegen Schluss der Abhandlung zu sprechen kam (GM I 14–16, KSA 5, 281–288), vollende sich der Sklavenaufstand in der Moral; das Ressentiment erscheint darin als dominantes Handlungsmotiv.

352, 17 f. *nicht, wie wohl geglaubt wird, aus dem „Geiste“*] Der Apostelgeschichte (2, 1–41) zufolge kam der Heilige Geist auf die Apostel herab. Aus diesem Pfingstwunder ist nach traditioneller christlicher Auffassung die Kirche hervorgegangen.

352, 20 f. *Die zweite Abhandlung giebt die Psychologie des Gewissens*] Gemäß Titel behandelt sie (KSA 5, 291–337): „Schuld“, „schlechtes Gewissen“ und Verwandtes“ (KSA 5, 291, 2 f.) und untersucht zunächst, wie durch Grausamkeit dem Menschen in seiner Vorgeschichte und Geschichte „ein Gedächtniss gemacht“ (GM II 3, KSA 5, 296, 22) wurde. Sodann hätten Erobererstämme durch drakonische Maßnahmen der unterworfenen Bevölkerung Instinktunterdrückung und eine Wendung der Grausamkeit nach innen abverlangt. Diese Vorform des Gewissens wurde dann moralisierend zu jenem „schlechten Gewissen“ fortentwickelt, das für N. sprechender Ausdruck einer sklavischen Haltung ist.

352, 21 f. *dasselbe ist nicht, wie wohl geglaubt wird, „die Stimme Gottes im Menschen“*] Dass das Gewissen dies nicht sei, hatte N. bereits in MA II WS 52

propagiert, dort jedoch den in GM II herausgestellten Mechanismus der nach innen umgeleiteten Aggression noch nicht namhaft gemacht: „Der Glaube an Autoritäten ist die Quelle des Gewissens: es ist also nicht die Stimme Gottes in der Brust des Menschen, sondern die Stimme einiger Menschen im Menschen.“ (KSA 2, 576, 13–15) An diesem Beispiel lässt sich die Entwicklung von N.s moralgenealogischen Überlegungen gut nachvollziehen: Nach MA II WS 52 sind es verinnerlichte äußere „Autoritäten“, die unser Gewissen konstituieren, während GM II den Anspruch erhebt, noch tiefer zu graben, eben die „Quelle“ des Gewissens in einer dem Menschen eigenen, aber gezielt umgelenkten Kraft entdeckt zu haben. Das Erklärungsgerüst von MA II WS 52 bleibt da zwar bestehen, wird aber entscheidend ergänzt um eine Antwort auf die sich aufdrängende Frage, wie denn die „Autoritäten“ in unseren Kopf überhaupt haben hineingeraten können.

Die Auffassung, das Gewissen sei „die Stimme Gottes im Menschen“, war zu N.s Zeit bei christlichen Autoren weit verbreitet, obwohl sie häufig bestritten wurde (z. B. von Biedermann 1869, 68). Auffällig ist, dass jener Theologe, mit dem N. im August 1888 oft lange Spaziergänge unternommen hat, nämlich Julius Kaftan (vgl. NK 299, 11–16), eindringlich auf dieser Definition des Gewissens beharrte: „Wie sollte das Gewissen jene Würde und jene Zähigkeit, die es hat, nicht besitzen, wenn es doch die Stimme Gottes im Menschen ist?“ (Kaftan 1888, 356, vgl. Kaftan 1879, 38: „Das Gewissen ist etwas Uebernatürliches. Das Gewissen ist die Stimme Gottes im Menschen.“) Die Vermutung liegt nahe, dass N. in Gesprächen mit Kaftan die Formulierung unterkam, die sich so im Wortlaut weder in MA II WS 52 noch sonst in N.s Werken findet.

352, 22–24 *es ist der Instinkt der Grausamkeit, der sich rückwärts wendet, nachdem er nicht mehr nach aussen hin sich entladen kann*] Die griffige Formulierung „Instinkt der Grausamkeit“ kommt in GM nicht vor; N. verwendete sie sonst nur noch einmal in anderem, für die Frage nach der Gewissensentstehung nicht relevantem Zusammenhang (NL 1884, KSA 11, 26[359], 5 f.). Sie taucht sonst im historischen und biologischen Schrifttum des 19. Jahrhunderts gelegentlich auf; signifikant beispielsweise im Band *Die menschliche Familie nach ihrer Entstehung und natürlichen Entwicklung* des von N. gerne herangezogenen Friedrich von Hellwald: Es werde „wohl niemanden in Erstaunen setzen, zu vernehmen, dass das Weib des Wilden heute noch vielfach, wie die Tigerin, den Instinkt der Grausamkeit besitzt“ (Hellwald 1888, 114).

352, 26–353, 7 *Die dritte Abhandlung giebt die Antwort auf die Frage, woher die ungeheure Macht des asketischen Ideals, des Priester-Ideals, stammt, obwohl dasselbe das schädliche Ideal par excellence, ein Wille zum Ende, ein décadence-Ideal ist. Antwort: nicht, weil Gott hinter den Priestern thätig*

ist, was wohl geglaubt wird, sondern faute de mieux, — weil es das einzige Ideal bisher war, weil es keinen Concurrenten hatte.] Die dritte Abhandlung (KSA 5, 339–412) trägt den als Frage formulierten Titel: „was bedeuten asketische Ideale?“ (KSA 5, 339, 2) Sie wird in EH GM umformuliert in die Frage, weshalb das asketische Ideal (jetzt im Singular!) der Priester sich durchgesetzt habe. Die Antwort auf diese Frage, nämlich die Konkurrenzlosigkeit des Ideals, wirft die Folgefrage auf, weshalb die Starken und Vornehmen überhaupt eines Ideals bedürfen sollten. Die Idealbedürftigkeit könnte selbst bereits ein Indiz für *décadence* sein (vgl. z. B. GD Vorwort, KSA 6, 57 f.).

353, 4 *Wille zum Ende*] Vgl. NK KSA 6, 12, 3.

353, 7f. *„Denn der Mensch will lieber noch das Nichts wollen als nicht wollen“...*] Das ist kein ganz wörtliches Zitat. Die beiden Vorlagen für diese Sentenz rahmen die dritte Abhandlung ein; sie stehen im ersten und im letzten Abschnitt: „Dass aber überhaupt das asketische Ideal dem Menschen so viel bedeutet hat, darin drückt sich die Grundthatsache des menschlichen Willens aus, sein horror vacui: er braucht ein Ziel, — und eher will er noch das Nichts wollen, als nicht wollen.“ (GM III 1, KSA 5, 339, 23–27) Sodann der letzte Satz des Buches: „Und, um es noch zum Schluss zu sagen, was ich Anfangs sagte: lieber will noch der Mensch das Nichts wollen, als nicht wollen...“ (GM III 28, KSA 5, 412, 14–16).

353, 9f. *Vor allem fehlte ein Gegen-Ideal — bis auf Zarathustra.*] Den Begriff des Ideals gebrauchte N. im Spätwerk ansonsten abwertend-negativ (vgl. z. B. NK KSA 6, 61, 4 f. u. NK KSA 6, 131, 4–7), aber offensichtlich gab es für ihn doch die Notwendigkeit eines „Gegen-Ideals“, das strukturell die gleiche adhortative Funktion hätte wie das Ideal der traditionellen Moral auch.

353, 10–12 *Man hat mich verstanden. Drei entscheidende Vorarbeiten eines Psychologen für eine Umwerthung aller Werthe.*] Das Stichwort des „Versuch[s] der Umwerthung aller Werthe“ benutzte N. erstmals in NL 1884, KSA 11, 26[259], 218 als Untertitel eines nie geschriebenen Werkes „Philosophie der ewigen Wiederkunft“. Der hintere Buchumschlag zur Erstausgabe von *Jenseits von Gut und Böse* stellte dann ein Werk „Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe“ (KGW VI 2, 257) in Aussicht; mit gleichem Titel und Untertitel tat N. dies auch in GM III 27, KSA 5, 409. GM I 8 nahm die Formel hingegen für die angeblich im Judentum vollzogene und im Christentum universalisierte sklavenmoralische Verkehrung der ursprünglichen Herren-Moral in Anspruch: „Gewiss ist wenigstens, dass sub hoc signo [sc. unter dem Zeichen Christi] Israel mit seiner Rache und Umwerthung aller Werthe bisher über alle anderen Ideale, über alle v o r n e h m e r e n Ideale immer wieder triumphirt hat.“ (KSA 5, 269, 18–21) Zum Thema ausführlich NK ÜK AC.

353, 12 f. *Dies Buch enthält die erste Psychologie des Priesters.*] Explizit formulierte N. eine „Psychologie des Priesters“ erst in AC 49, KSA 6, 228, 3. In GM III 10–11, KSA 5, 360–363 stellte N. den „Priester“ als Verkörperung der asketischen Ideale hin, wobei er unter dem Begriff des „Priesters“ keineswegs nur offizielle, mit kultischen Aufgaben betraute Repräsentanten einer Religionsgemeinschaft fasste, sondern recht allgemein Vertreter einer lebensverneinenden Moral. Die asketischen Priester hätten sich zu den Herrschern der leidenden Menschen, zu den Hirten einer kranken Herde gemacht, indem sie Heil und Erlösung versprächen (GM III 15, KSA 5, 372–375). Freilich vermöchten die Priester das Leiden der Menschen nicht wirklich zu bewältigen, sondern nur zu dämpfen und betäuben (GM III 17, KSA 5, 377–382). „Der asketische Priester hat die seelische Gesundheit verdorben, wo er auch nur zur Herrschaft gekommen ist“ (GM III 20, KSA 5, 392, 31 f.).

Götzen-Dämmerung.

In der Chronologie der Entstehung, die N. bei der Besprechung seiner Werke bisher eingehalten hat, müsste auf die *Genealogie der Moral* nun die explizit „Turiner Brief vom Mai 1888“ (KSA 6, 13, 2) genannte Streitschrift *Der Fall Wagner* folgen. N. zog aber die *Götzen-Dämmerung* vor und gab im selben Kapitel auch noch einen Ausblick auf die *Umwerthung aller Werthe*, d. h. den *Antichrist*. Erst das letzte, relativ lange Kapitel ist dem *Fall Wagner* gewidmet, wobei dort noch einige weitere gegenwartskritische Bemerkungen untergebracht werden, die den Rahmen der eigentlichen Werk-Retraktation sprengen. JGB, GM und GD bilden in EH einen Block, nämlich der mit dem Grundsätzlichen befassten Moralkritik, des prinzipiellen Neinsagens um des Jasagens willen, während WA als konkrete Gegenwarts- und Kulturkritik auf diesem prinzipiellen Neinsagen aufbaut und damit einen fast schon versöhnlichen Ausklang der Retraktionen gibt. Vgl. NK EH WA.

1

354, 5 *ein Dämon, welcher lacht*] In einer früheren Fassung hieß es an dieser Stelle: „wie Alles, was ich schreibe“ (KSA 14, 500).

In GT 3 berichtete N., wie König Midas den weisen Silen, den Begleiter des Dionysos, hatte einfangen lassen, um ihn zum Sprechen zu bringen: „Starr und unbeweglich schweigt der Dämon; bis er, durch den König gezwungen, endlich unter gellem Lachen in diese Worte ausbricht: ‚Elendes Eintagsge-

schlecht, des Zufalls Kinder und der Mühsal, was zwingst du mich dir zu sagen, was nicht zu hören für dich das Erspriesslichste ist? Das Allerbeste ist für dich gänzlich unerreichbar: nicht geboren zu sein, nicht zu sein, nichts zu sein. Das Zweitbeste aber ist für dich — bald zu sterben“ (KSA 1, 35, 17–24). Der in Lachen ausbrechende Dämon, als den sich N. rückblickend auf GD nun selber sieht, meint gleichfalls äußerst unerquickliche Wahrheiten verkünden zu müssen.

354, 5 f. *das Werk von so wenig Tagen, dass ich Anstand nehme, ihre Zahl zu nennen*] Der Entstehungszeitraum der *Götzen-Dämmerung* reicht von Ende Juni bis zum 3. September 1888 (vgl. Schaberg 2002, 224 u. NK ÜK GD), und zwar unter Verwendung diverser früherer Vorarbeiten.

354, 11 f. *Das, was Götze auf dem Titelblatt heisst, ist ganz einfach das, was bisher Wahrheit genannt wurde.*] Vgl. GD Vorwort, KSA 6, 57 f.

2

354, 19–23 *Die „modernen Ideen“ zum Beispiel. Ein grosser Wind bläst zwischen den Bäumen, und überall fallen Früchte nieder — Wahrheiten. Es ist die Verschwendung eines allzureichen Herbstes darin: man stolpert über Wahrheiten, man tritt selbst einige todt, — es sind ihrer zu viele...*] Eine frühere Fassung lautete: „Alle politischen ‚modernen Ideen‘, die Reichs-Ideen eingerechnet, die Arbeiterfrage, das Verbrechen, der freiwillige Tod, die Ehe, der ganze litterarische Aberglaube von Vorgestern, die Erziehungs-Voraussetzungen die falschen und die meinen, die letzten aesthetischen Werthe — Alles drückt und umwirft sich in fünf Worten aus. Ein großer Wind bläst zwischen den Bäumen, und überall fallen Früchte nieder — Wahrheiten.“ (KSA 14, 500).

Unter diesen „modernen Ideen“, welche die Vorstufe noch nennt, behandelte N. die Idee des Deutschen Reiches u. a. in GD Was den Deutschen abgeht (KSA 6, 103–110), die „Arbeiterfrage“ in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 40 (KSA 6, 142f.), Verbrechen und Verbrecher in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 45 (KSA 6, 146–148), den „freiwilligen Tod“ in der berüchtigten „Moral für Ärzte“ (GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 36, KSA 6, 134–136), die Ehe explizit unter dem Titel „Kritik der Modernität“ in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 39 (KSA 6, 140–142). Der demokratischen Freiheitsidee, die N. mit Gleichmacherei assoziierte, setzte er in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 38 (KSA 6, 139f.) seinen „Begriff von Freiheit“ entgegen.

355, 3–6 *Wie als ob in mir ein zweites Bewusstsein gewachsen wäre, wie als ob sich in mir „der Wille“ ein Licht angezündet hätte über die schiefe*

Bahn, auf der er bisher abwärts lief...] Die Formulierung entlehnte N. dem Brief von Köselitz, 25. 10. 1888, KGB III 6, Nr. 594, S. 337, wo es über die GD-Lektüre hieß: „Dort las ich wie trunken Ihre Gedanken. Es ist wirklich, als wäre Ihnen ein zweites Bewusstsein gewachsen, als wäre bisher Alles dunkler Drang gewesen, als hätte sich erst in Ihrem Geiste der ‚Wille‘ sein Licht zur Verneinung der schiefen Bahn angezündet, auf der er abwärts läuft.“ N. beutete den Brief in EH noch weiter aus, vgl. NK 302, 22 u. 366, 8. In seiner Rezension von WA für das zweite Novemberheft des *Kunstwart* von 1888 schrieb Köselitz: „Für den Wert einer Sache beweist die Zustimmung von Millionen eben Nichts; erst müßte der Wert dieser Millionen erwiesen sein. Wer aber wollte den feststellen? Nach welchem Kanon sollte dies geschehen? Wer stände so hoch über Zeiten und Völkern, um zu erkennen, welche Symptome sie im Range hoch oder niedrig stellen? Und setzt auch dieses Erkennen nicht immer wieder eine Richtschnur voraus, die wir entweder willkürlich ansetzen oder unbewußt, instinktiv in uns tragen? Muß man nicht gleichsam ein zweites Bewußtsein haben, um sich und seine Zeit in allen Lebensäußerungen, selbst den bewußtesten (in Geschmack, Urteil, Moral), unter sich und in Vergleichung zu aller Vergangenheit des Menschengeschlechts zu sehen?“ (KGB III 7/3, 2, S. 1069).

355, 8 f. *Es ist zu Ende mit allem „dunklen Drang“, der gute Mensch gerade war sich am wenigsten des rechten Wegs bewusst...*] N. spielt an auf den „Prolog im Himmel“ in Goethes *Faust I*, wo Gott Mephisto, der Dr. Faust in Versuchung führen will, voraussagt: „Und steh beschämt, wenn du bekennen mußt: / Ein guter Mensch in seinem dunklen Drange / Ist sich des rechten Weges wohl bewusst.“ (V. 327–329).

355, 9–13 *Und allen Ernstes, Niemand wusste vor mir den rechten Weg, den Weg aufwärts: erst von mir an giebt es wieder Hoffnungen, Aufgaben, vorzuschreibende Wege der Cultur — ich bin deren froher Botschafter...*] „Froher Botschafter“ ist die Bezeichnung, die N. im Spätwerk auch Jesus zuerkannte (vgl. z. B. AC 35, KSA 6, 207, 23–25), und zwar durchaus anerkennend. Zugleich nahm er an Stellen wie 355, 9–13 für sich selbst in Anspruch, ein neues Evangelium, eben eine neue ‚frohe Botschaft‘ zu verkündigen (vgl. besonders Detering 2010). Deutlich ist, dass er hier Umwertung aller Werte nicht bloß als ein Freistellen der (starken) Individuen zur Selbstgesetzgebung verstand (so tendenziell in AC 54, vgl. z. B. NK KSA 6, 236, 10 f.), sondern er der Kultur, den anderen Menschen, der Masse gerne Wege vorschreiben wollte. Der Philosoph inszeniert sich im Übergang zur Besprechung von AC in EH GD 3 als Gesetzgeber, als der er in GD noch nicht so prominent in Erscheinung getreten ist. Der Wegweiser ist in 355, 9–13 zugleich der Hoffnungsspende — auch hierin rückt N. in eine Erlöserrolle.

355, 13 f. *Eben damit bin ich auch ein Schicksal.* —] In einer früheren Fassung hieß es: „Was Wunder, wenn ich selbst bisweilen vor mir Furcht habe und meine Hand mit Mißtrauen ansehe?... Scheint es nicht, ich habe das Schicksal der Menschheit in der Hand?...“ (KSA 14, 500) Siehe dazu NL 1888, KSA 13, 25[5], 639 und EH, Warum ich ein Schicksal bin 8, KSA 6, 373 sowie N. an Köselitz, 30. 10. 1888, KSB 8, Nr. 1137, S. 461 f.

N. gibt in 355, 13 f. bereits die Antwort auf die im Titel des Kapitels EH Warum ich ein Schicksal bin (KSA 6, 365, 1) erhobene Frage: Er sieht sich mit seiner Umwertung in eine weltgeschichtliche Schlüsselstellung gerückt, die er in heilsgeschichtliche Metaphern kleidet. Schicksal bedeutet Alternativlosigkeit; es bedeutet auch Sicherheit: „mit der Sicherheit eines Schicksals“ will N. seine *Umwertung aller Werthe* verfasst haben, „Zeichen für Zeichen [...] in eherne Tafeln grabend“ (EH GD 3, KSA 6, 355, 20 f.). Dass diese „Tafeln“ die Gesetzestafeln der Zukunft sein sollen, steht außer Zweifel.

3

355, 17 f. *griff ich die ungeheure Aufgabe der Umwertung an*] Ursprünglich sollte die *Umwertung aller Werthe* vier Bücher umfassen; fertiggestellt hat N. aber nur das erste Buch unter dem Titel *Der Antichrist*. Gegen Jahresende 1888 hielt N. dieses Werk für die vollendete *Umwertung aller Werthe*. N. sagt es auch deutlich in diesem Abschnitt: „Am 30. September grosser Sieg; Beendigung der Umwertung“ (356, 8 f.).

355, 21–26 *Das Vorwort entstand am 3. September 1888: als ich Morgens, nach dieser Niederschrift, ins Freie trat, fand ich den schönsten Tag vor mir, den das Oberengadin mir je gezeigt hat — durchsichtig, glühend in den Farben, alle Gegensätze, alle Mitten zwischen Eis und Süden in sich schliessend.*] Die ursprüngliche Fassung des Vorwortes zur *Umwertung aller Werthe* ist auf den 3. September 1888 datiert, vgl. KSA 14, 436 f. Eine gekürzte Fassung bildete dann das endgültige Vorwort von AC. In seinem Brief vom 07. 09. 1888 an Meta von Salis gibt N. die folgende Schilderung: „Der dritte September war ein sehr merkwürdiger Tag. Früh schrieb ich die Vorrede zu meiner Umwertung aller Werthe, die stolzeste Vorrede, die vielleicht bisher geschrieben worden ist. Nachher gieng ich hinaus — und siehe da! der schönste Tag, den ich im Engadin gesehen habe, — eine Leuchtkraft aller Farben, ein Blau auf See und Himmel, eine Klarheit der Luft, vollkommen unerhört... Es war nicht nur mein Urtheil... Die Berge, bis tief hinunter in Weiß — denn wir hatten ernsthafte Wintertage — erhöhten jedenfalls die Intensität des Lichtes.“

[...] Nachmittags lief ich um den ganzen See von Silvaplana herum: der Tag wird mir wahrscheinlich im Gedächtniß bleiben.“ (KSB 8, Nr. 1102, S. 410 f., Z. 18–27 u. 31 f.).

355, 26–28 *Erst am 20. September verliess ich Sils-Maria, durch Überschwemmungen zurückgehalten, zuletzt bei weitem der einzige Gast dieses wunderbaren Orts*] Seinen Verleger Naumann ließ N. am 18. 09. 1888 wissen: „Daß ich noch nicht in Turin bin, ist Folge der ungeheuren Überschwemmungen, die Engadin und Oberitalien erfahren haben. Die Eisenbahn Colico-Chiavenna ist noch nicht hergestellt: doch verspricht man's für die allernächsten Tage.“ (KSB 8, Nr. 1121, S. 441, Z. 15–18) Die Abreise konnte dann am 20. 09. 1888 erfolgen.

355, 30–356, 6 *Nach einer Reise mit Zwischenfällen, sogar mit einer Lebensgefahr im überschwemmten Como, das ich erst tief in der Nacht erreichte, kam ich am Nachmittag des 21. in Turin an, meinem bewiesenen Ort, meiner Residenz von nun an. Ich nahm die gleiche Wohnung wieder, die ich im Frühjahr innegehabt hatte, via Carlo Alberto 6, III, gegenüber dem mächtigen palazzo Carignano, in dem Vittore Emanuele geboren ist, mit dem Blick auf die piazza Carlo Alberto und drüber hinaus auf's Hügelland.*] Eine Woche nach dem Geschehen, am 27. 09. 1888, berichtete N. an Köselitz: „Meine Reise hatte Schwierigkeiten und Geduldsproben schlimmer Art: ich kam Mitternachts erst nach Mailand. Das Bedenklichste war eine lange Passage Nachts in Como durch überschwemmtes Terrain auf einem ganz schmalen Holzbrett-Brückchen — bei Fackelbeleuchtung! Ganz wie gemacht für mich Blinden! — Durch die schlaffe und widrige Luft der Lombardei erschöpft kam ich in Turin an: aber seltsam! wie im Ruck war Alles in Ordnung. Wunderbare Klarheit, Herbstfarben, ein exquisites Wohlgefühl auf allen Dingen. In zwei Hauptsachen, nämlich Wohnung und trattoria, ist mein zweimaliges Erscheinen in der allerwillkommensten Weise empfunden worden. Ordnung, Reinlichkeit, Aufmerksamkeit in ersterer um 50 Procent gewachsen; die Güte in Qualität und Quantität in der tratt(oria) um 100, ohne daß hier oder dort die sehr mäßigen Preise verändert wären. Auch habe ich hier meinen ersten Schneider, der mir recht arbeitet. — Fünf Schritt von mir ist die größte piazza, mit dem alten mittelalterlichen Castell“ (KSB 8, Nr. 1122, S. 444, Z. 46–63). — Im barocken Palazzo Carignano (Baubeginn 1679) wurde am 14. März 1820 der spätere italienische König Viktor Emanuel II. († 1878) geboren.

356, 8 f. *Am 30. September grosser Sieg; Beendigung der Umwerthung*] Diese von allen Ausgaben bis zu derjenigen von Colli und Montinari nach einer Korrektur von Heinrich Köselitz (der emendiert hatte zu: „Beendigung des ersten Buchs der Umwerthung“, während in den gedruckten Ausgaben die „Beendigung“ und die „Umwerthung“ ganz entfielen) verfälschte Stelle ist ein weiterer

Beleg dafür, dass N. mit AC das ursprünglich auf vier Bücher angelegte Werk *Umwerthung aller Werthe* mit AC schließlich vollendet zu haben glaubte. Das macht schon die Änderung klar, die N. einleitend 263, 6f. vornahm, wo das „erste Buch der *Umwerthung aller Werthe*“ schließlich durch „Die *Umwerthung aller Werthe*“ ersetzt wurde. Vgl. NK 263, 6–8, Montinari 1972, 396–400 u. Hahn / Montinari 1985, 69–71.

356, 10–12 *Am gleichen Tage schrieb ich noch das Vorwort zur „Götzen-Dämmerung“, deren Druckbogen zu corrigiren meine Erholung im September gewesen war.]* In Mp XVI 4 sind zwei Entwürfe zum Vorwort von GD erhalten, der eine datiert „Sils-Maria, Anfang September 1888“, der andere „Sils-Maria, 3. September 1888“ (KSA 14, 411). Diese Texte wurden dann aber für das Vorwort der *Umwerthung* bzw. des *Antichrist* verwendet; am 18. 09. 1888 schickte N. dem Verleger Naumann für GD eine ganz andere Vorwort-Fassung. Nachdem er auch den endgültigen Titel festgelegt hatte, nämlich *Götzen-Dämmerung* statt *Müssiggang eines Psychologen*, nahm er schließlich an diesem Vorwort-Text noch kleine Anpassungen vor und datierte ihn „Turin, am 30. September 1888“ (KSA 6, 58, 17), obwohl er faktisch schon früher entstanden ist.

356, 12–15 *Ich habe nie einen solchen Herbst erlebt, auch nie Etwas der Art auf Erden für möglich gehalten, — ein Claude Lorrain ins Unendliche gedacht, jeder Tag von gleicher unbändiger Vollkommenheit.]* Auch in den Briefen stand dieser letzte Turiner Herbst im Zeichen der heroischen Landschaften des französischen Barock-Malers Claude Lorrain (1600–1682), so am 30. 10. 1888 an Köse-litz: „Hier kommt Tag für Tag mit gleicher unbändiger Vollkommenheit und Sonnenhelle herauf: der herrliche Baumwuchs in glühendem Gelb, Himmel und der große Fluß zart blau, die Luft von höchster Reinheit — ein Claude Lorrain, wie ich ihn nie geträumt hatte, zu sehn.“ (KSB 8, Nr. 1137, S. 460 f., Z. 25–30) An Emily Finn schrieb N. am 06. 12. 1888: „Es scheint mir, daß ich in einem unendlichen Claude Lorr(a)in von Farben lebe“ (KSB 8, Nr. 1175, S. 506 f., Z. 32 f.), während er Overbeck am 13. 11. 1888 wissen ließ, dieser Herbst sei „ein wahres Wunder von Schönheit und Lichtfülle, — ein Claude Lorrain in Permanenz“ gewesen (KSB 8, Nr. 1143, S. 468, Z. 8 f.). Lorrains Landschaften hatten N. schon früher fasziniert; er hat seine Werke gezielt in Museen besichtigt (vgl. Schulze 1998 u. Janz 1978, 2, 193) und sich gelegentlich einen „dichterischen Claude Lorrain“ herbeigeseht (MA II VM 177, KSA 2, 456, 14 f.). Signifikant ist eine Aufzeichnung in NL 1879, KSA 8, 43[3], 610: „Vorgestern gegen Abend war ich ganz in Claude Lorrain’sche Entzückungen untergetaucht und brach endlich in langes heftiges Weinen aus. Daß ich dies noch erleben durfte! Ich hatte nicht gewußt, daß die Erde dies zeige und meinte, die guten Maler hätten es erfunden. Das Heroisch-Idyllische ist jetzt die Entdeckung mei-

ner Seele: und alles Bukolische der Alten ist mit einem Schlage jetzt vor mir entschleiert und offenbar geworden — bis jetzt begriff ich nichts davon.“ Lor-rain steht hier also für eine heroisch-idyllische Stimmung, die noch fast ein Jahrzehnt später N.s Selbstempfinden im Herbst 1888 — im Bewusstsein, die Umwertung aller Werte zumindest als literarisches Werk vollbracht zu haben — symbolisch verdichten sollte. Das Wetter selbst schien sich nach N.s innerer Befindlichkeit zu richten und dessen sichtbarer Ausdruck zu werden. Bei einem „am Po“ lustwandelnden „Gott“ (356, 9 f.) darf man das wohl erwarten.

Der Fall Wagner.

Entgegen der Werkchronologie wurde *Der Fall Wagner* in EH nach der *Götzen-Dämmerung* platziert. Zu den in NK EH GD angegebenen Gründen kommt noch hinzu, dass N. seine schriftstellerische Laufbahn mit der von ihm retrospektiv als irrtümlich gekennzeichneten Wagner-Verehrung in GT begonnen hat, so dass es die Darstellung des Gesamtwerks episch abrundet, wenn sie mit der Wagner-Verdammung endet, angereichert um das Bekenntnis: „ich habe Wagner geliebt“ (357, 18 f.). Freilich ist das dem *Fall Wagner* gewidmete Kapitel zur Hauptsache gar keine Retraktation des entsprechenden Werks, sondern eine allgemeine gegenwarts- und dekadenzkritische Auslassung mit einer besonderen Spitze gegen die Deutschen als Kulturverderber (vgl. GD Was den Deutschen abgeht, KSA 6, 103–110). Es läuft darauf hinaus, N. als Schicksal hinzustellen, weil er als einziger den „Weg aus dieser Sackgasse“ (360, 22) deutscher und europäischer Geschichte wisse. Zugleich führt N. Klage darüber, wie sehr die Deutschen ihn verkannt, sich an ihm „compromittirt“ (360, 28) hätten. Wagner ist bei alledem nur noch Anlass oder Vorwand.

1

357, 4–12 *Um dieser Schrift gerecht zu werden, muss man am Schicksal der Musik wie an einer offenen Wunde leiden. — Woran ich leide, wenn ich am Schicksal der Musik leide? Daran, dass die Musik um ihren weltverklärenden, jagenden Charakter gebracht worden ist, — dass sie *décadence*-Musik und nicht mehr die Flöte des Dionysos ist... Gesetzt aber, dass man dergestalt die Sache der Musik wie seine eigene Sache, wie seine eigene Leidensgeschichte fühlt, so wird man diese Schrift voller Rücksichten und über die Maassen mild finden.*] In diesen Beginn sind ironisch Motive von Wagners *Parsifal* eingewoben: Der junge Gralskönig Amfortas wurde, als er mit der heiligen Lanze den

Kampf gegen Klingsor aufnehmen wollte, von Kundry verführt; Klingsor entwand ihm die Lanze und fügte ihm eine nicht heilende Wunde zu. Parsifal nun fühlt diese Wunde wie „seine eigene Sache“ und erlöst Kundry sowie Amfortas schließlich durch sein Mitleiden. „Im Parsifal ist das Leiden des Erlösers selbst die erlösende Macht [...], indem Parsifal zur Erkenntniß des Opferwunders Christi gelangt [...], den Todesspeer des Heilandes aus der Gewalt der heidnischen Weltmacht wieder gewinnt und im ‚wissenden Mitleiden‘ damit die ewig offene Wunde aus der Liebesschuld des verführten Gralskönigs heilt.“ (Tappert 1883, 86) Gegen die vermeintliche Tugend des Mitleidens und gegen Wagners Opfer- und Erlösungstheologie polemisierte N. im Spätwerk unentwegt. In 357, 4–12 invertierte er die Wagnerschen Motive und nahm für seine gnadenlose Polemik in WA sogar in Anspruch, wie Parsifal „mild“ gewesen zu sein.

357, 9 *die Flöte des Dionysos*] Während Apollon in der antiken Mythologie mit Kithara dargestellt wird, heißt die dem Dionysos zugeordnet Musik „Auletik“: Aulos, die Flöte, brachte nach griechischer Auffassung eine orientalischer-schweifende Musik hervor, die zum orgiastischen Zug des Dionysos ertönte (vgl. NK KSA 1, 25, 4–6 und Welcker 1851, 3, 128).

357, 13–15 *ridendo dicere severum, wo das verum dicere jede Härte rechtfertigen würde*] Vgl. NK KSA 6, 13, 3.

357, 16 *als der alte Artillerist, der ich bin*] N., der im Spätwerk die Kanonenmetaphorik exzessiv ausbeutete, hatte 1867/68 als sogenannter Einjährig-Freiwilliger in Naumburg bei der preußischen Artillerie Militärdienst geleistet. Auch später unterstrich er in polemischen Zusammenhängen seine Artilleristen-Vergangenheit, etwa wenn er am 28. 01. 1872 seinen Brief an Rohde unterzeichnete als „Der reitende Artillerist, mit schwerstem Geschütz.“ (KSB 3, Nr. 192, S. 280, Z. 41 f.).

357, 18 f. *ich habe Wagner geliebt*] Im Druckmanuskript an dieser Stelle: „ich kann warten“ (KSA 14, 501).

357, 22 *Cagliostro der Musik*] Vgl. NK KSA 6, 23, 4–7.

357, 23–358, 8 *ein Angriff auf die in geistigen Dingen immer träger und instinktärmer, immer ehrlicher werdende deutsche Nation, die mit einem beneidenswerthen Appetit fortfährt, sich von Gegensätzen zu nähren und „den Glauben“ so gut wie die Wissenschaftlichkeit, die „christliche Liebe“ so gut wie den Antisemitismus, den Willen zur Macht (zum „Reich“) so gut wie das évangile des humbles ohne Verdauungsbeschwerden hinunterschluckt... Dieser Mangel an Partei zwischen Gegensätzen! diese stomachische Neutralität und „Selbstlosigkeit“! Dieser gerechte Sinn des deutschen Gaumens, der Allem gleiche Rechte*

giebt, — der Alles schmackhaft findet... Ohne allen Zweifel, die Deutschen sind Idealisten...] In der Mappe XVI 5 findet sich folgende frühere Fassung des Textes: „ein Angriff auf die in jedem Betracht instinktos und stumpf gewordne deutsche Nation die nicht mehr bis drei zählen kann — die heute alle Gegensätze mit gutem Gewissen Appetit in sich hinunterfrißtschluckt — Antisemitismus und die Mitleids-Moral, Christenthum zum Beispiel und Wissenschaft, den Willen zur Macht, zum „Reich“ und das évangile des humbles, Mozart und Wagner. Goethe und Kant Scheffel Bismarck und Treitschke, Beethoven und Wagner Antisemitismus und Nächstenliebe. Unter Deutschen wird man nicht zum Antisemiten, ach welche Wohlthat ist für mich ein Jude!... das weiß ich aus Erfahrung. — Und hier soll mich Nichts abhalten, ein paar harte Sachen zu sagen. Wer sagt sie sonst den Deutschen? — Ich verberge es nicht, sie sind mir im Wege, ich habe ein Paar Gründe zu viel, meine Aufgabe nicht mit irgend welcher „Reichs“-Aufgabe zu verwechseln. — Ah, diese Deutschen! Was haben sie Alles schon auf dem Gewissen. Heute sind Goethe und Scheffel, Bismarck und Treitschke, Beethoven und Wagner...“ (KSA 14, 501 f.) Vgl. EH WA 2.

358, 3 *évangile des humbles*] Vgl. NK KSA 6, 112, 4.

358, 5–7 *Dieser gerechte Sinn des deutschen Gaumens, der Allem gleiche Rechte giebt*] Vgl. NK KSA 6, 27, 25.

358, 7 f. *Ohne allen Zweifel, die Deutschen sind Idealisten...]* Dieser Satz ist das strukturierende Motiv der ersten beiden Abschnitte von EH WA; er wird dreimal fast identisch formuliert (neben 358, 7 f. noch in 358, 16 f. und 359, 34). Idealismus meint dabei weniger eine spezifisch ontologische oder erkenntnistheoretische Position, vielmehr eine Haltung, die imaginären „Idealen“ (vgl. GD) vor dem Irdischen und Diesseitigen den Vorzug einräumt. In einer Vorarbeit zu EH Za 5, die sich in Mappe XVI 5 erhalten hat, heißt es quasi definitorisch: „Hinterdrein (nämlich) besehen, schuf die [...] bei den Tugendhaften Instinkt gewordene Unmenschlichkeit, ‚Idealismus‘ genannt, dies Nicht-sehen-wollen des Wirklichen um jeden Preis, dies Anfassen von Mensch und Thier mit den Rosenfingern der ‚schönen Seele‘ Unheil über Unheil. Die ‚Idealisten‘ haben fast alle großen malheurs auf dem Gewissen.“ (Zitiert in NK 341, 31–342, 32).

358, 9–11 *fand ich den deutschen Geschmack bemüht, Wagnern und dem Trompeter von Säckingen gleiche Rechte zuzugestehn*] Gemeint ist Joseph Victor von Scheffels Gedichtepos *Der Trompeter von Säckingen. Ein Sang vom Oberrhein* (Stuttgart 1854), dessen Erfolg N. für ein Symptom des kulturellen Niedergangs hielt, vgl. NK KSA 6, 111, 5 f.

358, 11–16 *ich selber war eigenhändig Zeuge, wie man in Leipzig, zu Ehren eines der echten und deutschesten Musiker, im alten Sinne des Wortes*

deutsch, keines blossen Reichsdeutschen, des Meister Heinrich Schütz einen Liszt-Verein gründete, mit dem Zweck der Pflege und Verbreitung listiger Kirchenmusik...] Am 8. Oktober 1885 wurde dort auf Betreiben des Pianisten und Liszt-Schülers Martin Krause tatsächlich ein entsprechender Verein ins Leben gerufen. Das *Musikalische Wochenblatt* vermeldete dazu am 15. Oktober 1885 (Jg. 16, Nr. 43, S. 526) in der Rubrik „Vermischte Mittheilungen und Notizen“: „In Leipzig wurde am 300jährigen Geburtstage von Heinrich Schütz ein Franz Liszt-Verein gebildet. Dass gerade in Leipzig ein Verein, der den musikalischen Fortschritt auf seine Fahne geschrieben hat, ganz an der Zeit ist, beweist der äusserst rege Beitritt zu dem Liszt-Verein.“ Fast den ganzen Oktober 1885 hatte N. in Leipzig verbracht, so dass — auch wenn seine Briefe hierzu schweigen — er durchaus persönlich Zeuge der Vereinsgründung gewesen sein kann. In WA Epilog, KSA 6, 51, 33 machte N. Liszt vielleicht auf dem Hintergrund der in 358, 11–16 beschriebenen Erfahrung als „Kirchenvater“ lächerlich.

358, 16 f. *Ohne allen Zweifel, die Deutschen sind Idealisten...*] Vgl. NK 358, 7 f.

2

Eine fragmentarische, von N. durchgestrichene Version dieses Abschnitts findet sich auf der Rückseite von Blatt 35 des Druckmanuskripts: „[+ + +] sie der Ruin der Musik, — sie selber wäñnen, damit ‚dem Ideal zu dienen‘... Aber das ist ihr altes Spiel. Seit vier Jahrhunderten haben sie alle großen Cultur-Malheurs auf dem Gewissen und immer aus dem gleichen Grunde — aus ihrer innerlichsten Feigheit vor der Realität, die auch die Feigheit vor der Wahrheit ist, aus der bei ihnen Instinkt gewordene[n] Unwahrhaftigkeit, aus ‚Idealismus‘. — Die Deutschen haben Europa um die Ernte, um den Sinn der letzten großen Zeit, der Renaissance-Zeit gebracht: in einem Augenblick, wo eine höhere Ordnung der Werthe, wo die v o r n e h m e n , die zum Leben jasagenden, die Zukunft-verbürgenden Werthe am Sitz der entgegengesetzten, der Niedergangs-Werthe selbst zum Siege gelangt waren und bis in die Instinkte der dort Sitzenden hinein, — hat dies Verhängniß von Mönch, Luther, die Kirche und, was tausend Mal schlimmer ist, das Christenthum wiederhergestellt — das Christenthum, diese Religion gewordene ~~Weltverleumdung und Menschenschändung~~ Verneinung des Willens zum Leben! — Und Ende des neunzehnten Jahrhunderts feiert man in Deutschland noch Lutherfeste! — Die Deutschen haben zwei Mal, als eben mit ungeheurer Selbstüberwindung und Tapferkeit eine rechtschaffne, eine unzweideutige, eine vollkommen wissenschaftliche Denkweise erreicht war, Schleichwege zum alten ‚Ideal‘, Versöhnungen zwischen Wahrheit und ‚Ideal‘, im Grunde Formeln für ein Recht auf

Ablehnung der Wissenschaft, 'für ein Recht auf Lüge' zu finden gewußt. Leibniz und Kant sind auf dem Wege der intellektuellen Rechtschaffenheit 'Europas' – die zwei größten Hemmschuhe, die es bisher gab – sie sind unterirdische Falschmünzer und Verführer – diese zwei größten Hemmschuhe für intellektuelle Rechtschaffenheit, die es gegeben hat... 'Zuletzt noch' Die Deutschen haben, 'in diesem Jahrhundert noch', 'endlich', als es durch ein ungeheures Geschenk der Natur des Zufalls 'auf der Brücke zwischen zwei *décadence*-Jahrhunderten' eine *force majeure* von Genie und Wille gab sichtbar wurde, stark genug, aus Europa eine Einheit, eine politische und wirtschaftliche Einheit zu schaffen, mit ihren 'Freiheits-Kriegen' Europa um den Sinn 'um das Wunder von Sinn' der Existenz Napoleons gebracht, – sie haben damit Alles, was kam, was heute da ist, auf dem Gewissen, diese culturwidrigste Krankheit und Unvernunft des Nationalismus, die Nationalismus heißt, diese *névrose nationale*, diese Verewigung der Kleinstaaterie, der kleinen Politik! – sie haben Europa 'selbst' um seinen Sinn, 'um' seine Vernunft gebracht..." (KSA 14, 502f.).

358, 21 *in historicis*] Lateinisch: „in geschichtlichen Dingen“.

358, 29 „Deutschland, Deutschland über Alles“] Die erste Zeile und der Refrain von August Heinrich Hoffmann von Fallerslebens *Lied der Deutschen* (1841). N. setzte ihn ein, um realitätsfremde Deutschtümelei zu verurteilen, vgl. NK KSA 6, 104, 2f.

358, 29–33 *die Germanen sind die „sittliche Weltordnung“ in der Geschichte; im Verhältniss zum imperium romanum die Träger der Freiheit, im Verhältniss zum achtzehnten Jahrhundert die Wiederhersteller der Moral, des „kategorischen Imperativs“...*] Zum Begriff der „sittlichen Weltordnung“, den N. als inadäquat zur Wirklichkeitsbeschreibung ablehnte, vgl. NK KSA 6, 96, 6–9; 194, 8–11 u. 195, 10–19.

Die an der Romantik, an Hegels geschichtsphilosophische Aufwertung der Germanen sowie an Fichtes Insistieren auf einer „sittlichen Weltordnung“ anschließende Vorstellung, dass die „Germanen“ in einer besonderen Beziehung zur „sittlichen Weltordnung“ stünden, war im 19. Jahrhundert weit verbreitet. Ein gutes Beispiel gibt Carl Adolf Schmidts Werk über den *Principiellen Unterschied zwischen dem römischen und germanischen Rechte*: „der Gegensatz zwischen der römischen und germanischen Ansicht über die Entstehung des Rechts läßt sich [...] dahin bestimmen, daß die Römer jeden Rechtserwerb auf das Princip der Beute, des *manu capere*, d. h. auf den Willen und die physische Kraft des Erwerbers, die Germanen dagegen auf das Princip des *Lehens* im höhern Sinne des Wortes, d. h. auf die aus Gottes Willen entsprungene höhere sittliche Weltordnung zurückführen.“ (Carl Adolf Schmidt 1853, 1,

108) Die von N. namhaft gemachte, seiner Ansicht nach historisch unstatthafte Verbindung zwischen „sittlicher Weltordnung“ und „Germanen“ wird in der einschlägigen Literatur nach der Bismarckschen Reichsgründung besonders betont. So heißt es in Moriz Carrières einschlägiger Monographie *Die sittliche Weltordnung*: „Wie sehr aber der germanische Geist das Ethische in der Religion betont das wird nirgends deutlicher als in der Götterdämmerung. [...] Was heißt das? Es heißt: Die sittliche Weltordnung ist das Allherrschende, allein Ewige; nur der ist der wahre Gott der sie in seinem Reiche verwirklicht“ (Carrière 1877, 376). Besonders Philosophen scheinen ungeheuer viel über den moralischen Haushalt der Germanen gewusst zu haben – eine Erkenntnis, die sie offenbar (wie Richard Wagner) aus dem eifrigen Studium der germanischen Mythologie sowie der *Germania* des Tacitus schöpften. In Eduard von Hartmanns historisch-kritischer Grundlegung seiner Religionsphilosophie, erschienen unter dem Titel *Das religiöse Bewusstsein der Menschheit*, wird etwa tief Einblick genommen in die angebliche germanische Wesensart: „Nur die[.] ursprüngliche Charakter- und Geistesanlage der Germanen, ihre ethnologische Tendenz zur Autonomie ist im Stande, die Erklärung für das Zustandekommen des Glaubens an eine schuldbeladene und dem Untergang verfallene Götterwelt erklärlich zu machen, von der wir bisher doch noch nicht mehr als ihre widerspruchslose Möglichkeit begriffen haben. / Der Germane strebte nach autonomer Sittlichkeit, und verwirklichte solche auf dem Gebiete der Gefühls-moral instinktiv in einer seinen Zeitgenossen überlegenen Weise [...]. Hätte er ohne Weiteres die Menschheit als immanente Verwirklichungsstätte der sittlichen Weltordnung betrachten wollen, so hätte er erstens diese sittliche Weltordnung als objektive unpersönliche Macht ergreifen, und zweitens seine sämtlichen Naturgötter ausser Dienst setzen oder doch ausser Beziehung zu seinem sittlichen Bewusstsein setzen müssen; jenen Begriff der sittlichen Weltordnung sollte er aber erst erzeugen, und er konnte dies nicht anders als auf Grund einer allmählichen Entwicklung des Inhalts seines religiösen Bewusstseins, d. h. seiner Naturgötter. [...] /179/ [...] [D]en Begriff der sittlichen Weltordnung als unpersönlicher Macht und objektiver geistiger Substanz des geistigen Lebens gewann er unmittelbar für seine Götter, dadurch aber mittelbar auch für sich, insofern das Verhalten der Götter zur sittlichen Weltordnung ihm als Vorbild diente für sein eigenes Verhalten zu derselben. Wie die Pflanze absterben darf, wenn sie ihren Zweck durch Hervorbringung der Frucht erfüllt hat, so durfte der Germane seine Götterwelt der sittlichen Weltordnung opfern, nachdem sie ihre sittliche Aufgabe in der Herausstellung dieser sittlichen Weltordnung erfüllt hatte; grade indem er seine Götter als vergänglich anschaute, erblickte er in ihnen und über ihnen das Göttliche, das in ihrem Untergang seinen höchsten Triumph feierte.“ (Hartmann [1888], 5, 178 f., vgl. ebd., 349).

Das von N. ironisierte, angebliche germanische Freiheitsstreben – vgl. NK KSA 6, 238, 10–14 – wurde in der zeitgenössischen Literatur beileibe nicht nur bei Hartmann mit dem ebenso angeblichen germanischen Glauben an das Sittengesetz amalgamiert: „Nun geht [...] die germanische Sittenlehre im Gegensatz zu der griechischen von dem Satze aus, daß die Erfüllung des Sittengesetzes die freie That der Einzelnen sein soll“ (Carl Adolf Schmidt 1853, 1, 104). Die Abgrenzung der germanischen Freiheit von römischer Unfreiheit machten die damaligen Autoren an den Kapiteln 33 bis 37 der *Germania* des Tacitus fest – diese Lesart des Tacitus, in der sich ein für Deutschland charakteristischer „antirömischer Affekt“ (Carl Schmitt) manifestiert, reicht übrigens bis zu den Humanisten zurück, die den Text der *Germania* neu entdeckt hatten. In seinem Kommentar zu diesem Text – man beachte die Identifikation von Germanen mit „Deutschen“ – schrieb Nikolaus Mosler 1862: „Mit dem 33. Abschnitt [der *Germania*] tritt sogleich das römische Wesen ein. [...] Nun aber entfaltet sich im 35. und 36. Cap. die wahre Ansicht des Tacitus über das römische Reich. [...] Obwohl er seit Abfassung des Dialogs seine Ansicht dahin geändert, daß er sich nicht mehr für das Ideal einer absoluten Monarchie, sondern für die germanische Freiheit begeistert, so ist er doch seinen Hauptanschauungen treu geblieben. [...] /123/ [...] Darauf wird dann im folgenden Abschnitt die Freiheit der Germanen, ja ihre weltgeschichtliche Stellung gepriesen, besonders in den kräftigen Sätzen: ‚So lange wird Germanien besiegt. – Mehr Feuer birgt das freie Germanien.‘ In der That der deutsche Grundsatz ist: Freiheit mir, Freiheit Dir.“ (Tacitus 1862, 1, 122f.) Ironischerweise pflegt man die berühmteste neuzeitliche Formel für die Verbindung von Freiheit und Germanentum nicht einem Deutschen, sondern einem französischen Aufklärer zuzuschreiben, nämlich Montesquieu, demzufolge die Freiheit Europas aus den Wäldern Germaniens stamme. Im Original – nämlich bei der Behandlung der freiheitlichen Verfassung Englands – liest sich das allerdings weniger formelhaft griffig: „Si l’on veut lire l’admirable ouvrage de Tacite *Sur les mœurs des Germains*, on verra que c’est d’eux que les Anglais ont tiré l’idée de leur gouvernement politique. Ce beau système a été trouvé dans les bois.“ (Charles-Louis de Secondat, Baron de la Brède et de Montesquieu: *De l’esprit des lois* [1748], XI 6. „Wenn man das bewundernswerte Werk des Tacitus *Über die Sitten der Germanen* lesen will, wird man sehen, dass die Engländer von ihnen [sc. den Germanen] die Idee ihrer politischen Regierung bezogen haben. Dieses schöne System wurde in den Wäldern gefunden.“ Vgl. auch ebd., XXX 18, wo von einigen Rechtsinstitutionen gesagt wird, sie hätten ihren Ursprung „des forêts de la Germanie“).

Im tagespolitisch interessierten, historischen Schrifttum der Zeit wurde zwar die Identifikation von „Deutschen“ und „Germanen“ wie selbstverständ-

lich vollzogen, aber aus der Idee der „germanischen Freiheit“ mussten keineswegs demokratische oder auch nur republikanische Folgerungen gezogen werden. Der von N. in EH WA 2, KSA 6, 359, 3 gleich bemühte Heinrich von Treitschke gab bereits vor der Reichsgründung in seinen *Historischen und Politischen Aufsätzen* kund: „Wir Germanen pochen zu trotzig auf das unendliche Recht der Person, als daß wir die Freiheit finden könnten in dem allgemeinen Stimmrechte“ (Treitschke 1865b, 616). Egalitär sollte die ‚germanische‘ Freiheitsrhetorik also nicht verstanden werden. Vielmehr habe, so erfährt man aus Treitschkes *Deutscher Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert* (vgl. NK 358, 33–359, 3) „der viel mißbrauchte Ausdruck ‚deutsche Freiheit‘ in Friedrichs [sc. Friedrichs II. von Preußen] Munde einen neuen, edleren Sinn“ gewonnen: „er bedeutet die Aufrichtung einer großen deutschen Macht, die das Vaterland im Osten und im Westen mit starker Hand vertheidigt, aber nach ihrem eigenen Willen“ (Treitschke 1879a, 1, 52).

Was das deutsche Verhältnis zur Aufklärung angeht, so tauchte der Vorwurf der Seichtheit, Frivolität und Gottlosigkeit namentlich gegen deren französische Vertreter in der nationalen Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts nicht selten auf; dagegen hielt man die Ethik Immanuel Kants mit ihrem kategorischen Imperativ für die Vollendung, ja die einzig angemessene Form aufklärerischen Denkens – ein Vorurteil, das bekanntlich bis heute nachwirkt. Im ersten Band seiner *Deutschen Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert* (vgl. NK 358, 33–359, 3) löste Treitschke Kants Ethik von ihren gesamteuropäischen philosophischen Voraussetzungen ab: „Und ganz und gar von preußischem /79/ Geiste erfüllt war jene neue reifere Form des deutschen Protestantismus, welche endlich aus den Gedankenkämpfen der gährenden Zeit siegreich hervorging und ein Gemeingut des norddeutschen Volkes wurde: die Ethik Kants. Der kategorische Imperativ konnte nur auf diesem Boden der evangelischen Freiheit und der entsagenden pflichtgetreuen Arbeit erdacht werden.“ (Treitschke 1879a, 1, 78 f.) N. hielt Kants Ethik gleichfalls für theologisch imprägniert, kehrte aber die Bewertungsvorzeichen um und unterwarf sie in AC 11, KSA 6, 177 f. einer beißenden Kritik.

358, 33–359, 3 *Es giebt eine reichsdeutsche Geschichtsschreibung, es giebt, fürchte ich, selbst eine antisemitische, – es giebt eine Hof-Geschichtsschreibung und Herr von Treitschke schämt sich nicht...*] Die Polemik gegen Heinrich von Treitschke kehrt in EH WA 3, KSA 6, 361, 33 f. wieder. Der ursprünglich liberale Historiker Treitschke, der ein Studienfreund Franz Overbecks war, entwickelte sich – auch als langjähriger Schriftleiter der *Preussischen Jahrbücher* – immer mehr zum Hauptrepräsentanten einer nationalen und konservativen Geschichtsschreibung, die sich loyal zu Bismarck und seiner Reichsidee verhielt. In seinem Hauptwerk *Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert*

verherrlichte er, seit 1886 offizieller preußischer Hof-Historiograph, die welthistorische Rolle Preußens (zu einer Lektüre-Spur bei N. siehe NK KSA 6, 152, 13). Nach Treitschke machen große Männer Geschichte – ein Konzept, das N. durchaus nicht fernlag.

Overbeck war während seiner Studienzeit mit Treitschke befreundet, entfremdete sich von ihm jedoch immer stärker, als dieser sich preußisch-nationalen und konservativen („nationalliberalen“) Ideen zuwandte. Treitschke wiederum missfiel die radikale gegenwarts- (und theologie-)kritische Tendenz von N.s und Overbecks frühen Schriften (vgl. Overbeck 2008, 8, XIV-XVI, 68–70, 87 f. u. ö.; Nietzsche / Overbeck 2000, 447 u. ö. sowie NK 317, 28–318, 2). Ursprünglich hatten Overbeck und N. gehofft, eine Vorarbeit zur *Geburt der Tragödie* in den von Treitschke herausgegebenen *Preußischen Jahrbüchern* unterbringen zu können (Overbeck 2008, 8, 59 f.); als dies nicht zustande kam, kündigte Overbeck Treitschke die Buchpublikation in seinem Brief vom 21. 12. 1871 mit folgenden Worten an: „Gleich nach Neujahr erscheint der Dir schon bekannte fragmentarische Aufsatz zur vollständigen Abhandlung ergänzt: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. Er wird auch Dir gleich zukommen. Ich kann nicht alles mitmachen, am wenigsten unbedingt was darin über Wagnersche Opern zu lesen steht, aber überzeugt bin ich, dass die Arbeit eine der gedankenreichsten und tiefsinnigsten ist, die wir in Deutschland seit Jahrzehnten auf dem Gebiet der Aesthetik gelesen.“ (Overbeck 2008, 8, 62) Treitschkes Antwort an Overbeck vom 28. 06. 1872 auf N.s Zusendung von GT war ernüchternd: „Ich habe mich leider nicht entschliessen können Deinem Freunde Nietzsche zu schreiben. Ich stehe ihm nicht nahe genug um mit ihm zu rechten; auch liegen mir diese Stoffe jetzt ziemlich fern. Ich bin doch kein ganz trockner Kerl, aber diese Phantasterei ist mir zu arg – von dem dionysischen Wundervogel R. Wagner ganz zu geschweigen. Ich sehe mit Bedauern ein bedeutendes Talent sich in solche Wunderlichkeiten verlieren. Das darfst Du ihm nicht sagen; aber ich glaube, es wäre Deine Freundespflicht, zuweilen Wasser in seinen Wein zu giessen.“ (Overbeck 2008, 8, 68) Overbeck gelang es nicht, zwischen seinen beiden Freunden N. und Treitschke zu vermitteln.

Ohne selbst rassistischer Antisemit zu sein, löste Treitschke 1879 mit seinem Aufsatz *Unsere Aussichten* den sogenannten Berliner Antisemitismus-Streit aus, indem er gegen die „weichliche Philanthropie unseres Zeitalters“ (Treitschke 1879b, 571; vgl. zu N.s ähnlichen Äußerungen z. B. NK KSA 6, 170, 11–13) zu Felde zog, die völlige kulturelle Assimilation der Juden forderte („sie sollen Deutsche werden; sich schlicht und recht als Deutsche fühlen“ – Treitschke 1879b, 573) und zugleich den vorgeblich ungehinderten Zustrom von Juden „über unsere Ostgrenze“ geißelte (ebd., 572). Das (strategisch gezielt eingesetzte) Ressentiment gegen diese sogenannten „Ostjuden“ findet sich bei N.

selbst, so sehr er sich in 358, 33–359, 3 gegen eine antisemitische Lesart der Geschichte verwahrte, noch im Spätwerk wieder, vgl. NK KSA 6, 223, 22–25. Treitschkes Auslassungen gipfeln im Satz: „Bis in die Kreise der höchsten Bildung hinauf, unter Männern, die jeden Gedanken kirchlicher Unduldsamkeit oder nationalen Hochmuths weit von sich weisen würden, tönt es heute wie aus einem Munde: die Juden sind unser Unglück!“ (Ebd., 575) Freilich suggerierte Treitschke, er behaupte dies nicht und unterstütze vielmehr die rechtliche Emanzipation der Juden vollumfänglich.

359, 3–18 *Jüngst machte ein Idioten-Urtheil in historicis, ein Satz des zum Glück verbliebenen 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!... Und immer aus dem gleichen Grunde, aus ihrer innerlichsten Feigheit vor der Realität, die auch die Feigheit vor der Wahrheit ist, aus ihrer bei ihnen Instinkt gewordenen Unwahrhaftigkeit, aus „Idealismus“...]* Vgl. NK KSA 6, 251, 12–26. Das Urteil des Hegelianers Friedrich Theodor Vischer (1807–1887) ist z. B. in den *Vischer-Erinnerungen* von Ilse Frapan überliefert, die in Buchform allerdings erst 1889 erschienen zu sein scheinen: „Mit einem Freimut ohne gleichen sprach er über Religion, Konfession; er bekannte sich überall als Feind der katholischen Hierarchie, obwohl eine gute Zahl Katholiken unter seinen Zuhörern sein mochten. ‚Die Renaissance war nur die ästhetische Wiedergeburt, und sie allein vermag den Menschen nicht sittlich zu erhöhen; die Reformation mußte hinzu kommen; sie war die sittliche Wiedergeburt des Gewissens. Es darf nie vergessen werden, daß ihre Veranlassung war die sittliche Entrüstung darüber, daß man seiner Seele Heil sollte erkaufen können mit Geld.‘“ (Frapan 1889, 32).

N. hatte sich schon 1870 Teile von Vischers *Ästhetik* ausgeliehen (Crescenzi 1994, 400) und sich wohl auch später gelegentlich mit dessen weitläufigem Schrifttum beschäftigt (vgl. Venturelli 2003, 180–198). In seinem satirisch-autobiographischen Roman *Auch einer* ließ Vischer sein Roman-Alter-Ego zu Reformation und Renaissance notieren: „Es ist wahr, die Renaissance war nur die eine Hälfte der Wiedergeburt, die andere die Reformation. Diese die ethische, und wie nothwendig! Eine Halbheit zwar, auch mit ihrem eigenen Maßstab, dem der Religion, gemessen. Aber durch Halbheiten geht die Geschichte; die Menschheit erträgt nichts Ganzes. Und wohl der Halbheit, die ein gut Stück vom Centrum, vom Kern des Ganzen hat! Luther hat viel Unnöthiges stehen

lassen, aber in ihm brannte Centralfeuer, heiliger Grimm aus heiliger Liebe sprühend. — Deßwegen gehören auch nicht je wieder zwei Völker so zusammen, wie Deutsche und Italiener. Die zwei Hälften der Menschennatur suchen sich. Die Italiener erkennen es jetzt noch wenig, hassen uns historisch-politisch, aber es wird schon kommen.“ (Vischer 1879, 2, 254) Eine weitere Stelle zu Renaissance und Reformation aus einem Zeitungsartikel Vischers macht Morillas Esteban 2011a, 328 f. zugänglich. Über Vischers Verhältnis zur Reformation mit gelegentlichen Seitenblicken auf N. vgl. auch Volhard 1932, 36–46.

359, 17 *Instinkt gewordenen Unwahrhaftigkeit*] N. benutzt die Wendung auch in einer Vorstufe zu EH Vorwort 3, vgl. NK 258, 23–27 sowie — auf den Idealismus gemünzt — im Brief an Malwida von Meysenbug, 20. 10. 1888, KSB 8, Nr. 1135, S. 458.

359, 18–32 *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 gewordene 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, Luther-spiele zu dichten...]* Diese Gegengeschichte des Christentums, das nach seiner fast vollzogenen Überwindung in der italienischen Renaissance durch Martin Luther wiederhergestellt worden sei, der damit die verderbliche Lebensverneinung erneuert habe, erzählt N. ausführlicher in AC 61, KSA 6, 250–252 (siehe dazu die entsprechenden Einzelstellenkommentare).

359, 28 f. *Verneinung des Willens zum Leben!]* Vgl. NK KSA 6, 86, 25.

359, 32 f. *Luther — und die „sittliche Wiedergeburt“!*] Unter Protestanten war die Assoziation von Luther und „sittlicher Wiedergeburt“ durchaus verbreitet. So organisierte Karl Rudolf Hagenbach, Professor für Kirchengeschichte in Basel und ein N. dort wohlbekannter Kollege, die ganze Reformationsepoche nach diesem Gesichtspunkt: „Sittliche Wiedergeburt der Personen wie der Völker war ja, wie wir fortwährend zu bemerken Anlaß hatten, das eigentliche Ferment der Reformation. Und so hat es sich denn auch gezeigt in der Geschichte.“ (Hagenbach 1887, 629).

359, 34 *Ohne Zweifel, die Deutschen sind Idealisten.]* Vgl. NK 358, 7 f.

360, 7f. *Leibniz und Kant — diese zwei grössten Hemmschuhe der intellektuellen Rechtschaffenheit Europa's!*] Eine ähnliche Formulierung benutzte N. in AC 10, KSA 6, 177, 3–5. Als Repräsentanten einer „alten“, nicht mehr aktualisierbaren Philosophie fand N. Leibniz und Kant bei Roberty 1887, 32f. bzw. 35–42 (Lesespuren N.s) charakterisiert.

360, 8–15 *Die Deutschen haben endlich, als auf der Brücke zwischen zwei décadence-Jahrhunderten eine force majeure von Genie und Wille sichtbar wurde, stark genug, aus Europa eine Einheit, eine politische und wirtschaftliche Einheit, zum Zweck der Erdregierung zu schaffen, mit ihren „Freiheits-Kriegen“ Europa um den Sinn, um das Wunder von Sinn in der Existenz Napoleon's gebracht*] Zu N.s Abscheu vor den antinapoleonischen ‚Befreiungskriegen‘, in deren Folge die deutschen Kleinstaaten zumindest teilweise restauriert wurden, siehe NK KSA 6, 251, 27–252, 8.

360, 17–19 *den Nationalismus, diese névrose nationale, an der Europa krank ist, diese Verewigung der Kleinstaaterei Europa's, der kleinen Politik*] Die französische Wendung „névrose nationale“ („nationale Nervenkrankheit“) ist vor N. kaum belegt; N. dürfte sie selbst gebildet haben, nachdem er beispielsweise Wagner als „névrose“ meinte qualifizieren zu müssen, siehe NK KSA 6, 22, 33.

Das Gegenstück zur „kleinen Politik“, der Politik der partikularen (Klein-)Staatsinteressen, wird in N.s Spätwerk „grosse Politik“, die es nach N.s Selbsteinschätzung erst von ihm an gebe (EH Warum ich ein Schicksal bin 1, KSA 6, 366, 16 f., vgl. NK KSA 6, 84, 13). 360, 17–19 klingt nach einer paneuropäischen Vision, die die rhetorische Vorlage für manche europapolitischen Verlautbarungen nach dem Zweiten Weltkrieg geliefert zu haben scheint. Allerdings ist nicht zu verkennen, dass N. einerseits an eine gewaltsame Einigung Europas nach dem Vorbild Napoleons dachte, andererseits diesem Europa eine „Umwertung aller Werthe“ verordnete, welche die ‚christlich-abendländischen Werte‘, auf die sich heutige Europa-Politiker berufen, prinzipiell negiert.

3

360, 26–28 *Die Deutschen werden auch in meinem Falle wieder Alles versuchen, um aus einem ungeheuren Schicksal eine Maus zu gebären.*] Das spielt auf die berühmte Zeile in Horaz: *Ars poetica* 139 an: „Parturient montes, nascetur ridiculus mus.“ („Die Berge werden kreissen und eine lächerliche Maus wird geboren werden.“) In Za IV Vom höheren Menschen, KSA 4, 357, 10 f. hatte N. in einer hoffnungsvoller klingenden Adaption von Horaz' skeptischem Spruch

die Maus ganz ausgeblendet: „Nun erst kreisst der Berg der Menschen-Zukunft.“ Gedichtentwürfe aus dem Nachlass kehren die Konstellation schließlich um, wenn N. von der „Maus“ spricht, „die einen Berg gebär“ (NL 1884, KSA 11, 28[42], 316, 11, vgl. NL 1884, KSA 11, 28[9], 301, 19). Der Sinn der Anspielung in 360, 26–28 ist deutlich und wendet die Mahnung des Horaz in ihr Gegenteil: Horaz wollte davor warnen, prahlerisch große Werke anzukündigen, die sich dann bloß als lächerliche Kleinigkeiten herausstellen. N. nahm für sich in Anspruch, überaus große Werke geschaffen zu haben, die jedoch von ihren deutschen Rezipienten auf Maus-Maß herabgewürdigt würden.

360, 31f. *Meine natürlichen Leser und Hörer sind jetzt schon Russen, Skandinavier und Franzosen*] Vgl. NK 301, 11–17 u. NK KSA 6, 415, 7–11.

361, 1–5 *Die Deutschen sind in die Geschichte der Erkenntniss mit lauter zweideutigen Namen eingeschrieben, sie haben immer nur „unbewusste“ Falschmünzer hervorgebracht* (– *Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel, Schleiermacher* *gebührt dies Wort so gut wie Kant und Leibniz, es sind Alles blosse Schleiermacher* –)] Der Name des protestantischen Theologen und Philosophen Friedrich Schleiermacher ist für N. zweideutig, weil er eben nicht nur eine Person bezeichnet, sondern auf das verweist, was laut N. für die ganze Gruppe der genannten deutschen Denker gilt: Sie verdecken die Wirklichkeit hinter mehr oder weniger undurchdringlichen Schleiern, die sie mit ihren philosophischen Werken eifrig gewoben haben (vgl. zu N.s Gebrauch der „Schleiereule“ NK KSA 6, 437, 17). Schopenhauer wiederum bediente sich selbst der Schleier-Metaphorik, etwa in *Welt als Wille und Vorstellung* (Bd. 1, Buch 4, § 63): „den Blick des rohen Individuums trübt, wie die Inder sagen, der Schleier der Maja: ihm zeigt sich, statt des Dinges an sich, nur die Erscheinung“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 416). Er hielt also gerade jene Welt, die wir sinnlich wahrnehmen, für einen Schleier, für bloßen Schein, um stattdessen die Wirklichkeit im Willen jenseits der Individuation zu finden. In der *Geburt der Tragödie* ist N. noch mit derselben Hinterweltsmetaphorik vom „Schleier der Maja“ angetreten (GT 1, KSA 1, 28, 10 u. ö.) – und mit dem Anspruch, selbst hinter die Erscheinungen in den dionysischen Urgrund blicken zu können. Für den späten N. hingegen zeigte sich in Schopenhauers Exposition die durchgehende „idealistische“ Tendenz deutscher Philosophie, die sich wesentlich darin äußert, die sinnlich wahrnehmbare Welt als scheinbar oder als nichtig abzuwerten. Die Liste ihm widerwärtiger Philosophen, die N. in 361, 3f. vorträgt, findet sich ähnlich auch in Schopenhauers Auslassungen gegen seine Vorgänger, z. B. in den *Parerga und Paralipomena* (Bd. 2, Kapitel I, § 9): „Auch nicht durch Kombinationsversuche mit Begriffen, wie sie so oft, zumal aber von den Sophisten unserer Zeit, also von Fichte und Schelling, jedoch in größter Widerwärtigkeit von Hegel,

daneben auch, in der Moral, von Schleiermacher ausgeführt worden sind, wird je etwas Rechtes in der Philosophie geleistet werden.“ (Frauenstädt 1873–1874, 6, 9) N. ergänzte diese Negativ-Liste um Kant und Leibniz – sowie um Schopenhauer selbst.

361, 12–17 *Sie haben nie ein siebzehntes Jahrhundert harter Selbstprüfung durchgemacht wie die Franzosen, ein La Rochefoucauld, ein Descartes sind hundert Mal in Rechtschaffenheit den ersten Deutschen überlegen, – sie haben bis heute keinen Psychologen gehabt.*] Das *siècle classique*, das 17. Jahrhundert in Frankreich gilt N. als Inbegriff einer „vornehmen Cultur“ (JGB 224, KSA 5, 158, 23), die dem Stilwirrwarr intellektuelle Homogenität entgegensetzte (vgl. NK 285, 16–19). Es ist bezeichnend, dass N. hier jenen Philosophen nicht nennt, mit dem er sich aus dieser Epoche am intensivsten beschäftigt hat, nämlich Blaise Pascal (vgl. NK KSA 6, 94, 28–30 u. NK KSA 6, 171, 30–34). Dann wäre dem Leser ins Auge gesprungen, dass die fragliche vornehme Kultur zutiefst christlich geprägt war – namentlich auch in der hier gerühmten Psychologie –, und sich zumindest in dieser Hinsicht schlecht als Gegenstück zur „christlichen“ deutschen Gegenwart eignet (vgl. NK 361, 27–29).

François de La Rochefoucauld repräsentierte für N. die von ihm hochgeschätzte französische Moralistik, als „grosse[r] Meister der psychologischen Sentenz“ (MA I 35, KSA 2, 57 f., vgl. MA I 36, KSA 2, 59) und als Kritiker des Mitleids (MA I 50, KSA 2, 70 f.; GM Vorrede 5, KSA 5, 252). In der Einleitung von Sainte-Beuve zu seiner Ausgabe von La Rochefoucaulds *Reflexions, sentences et maximes morales* hat N. den folgenden Absatz mit Randstrich links und rechts markiert und dazu „15. Nov. 1877“ vermerkt: „On ne peut assez louer La Rochefoucauld d'une chose, c'est qu'en disant beaucoup il n'exprime pas trop. Sa manière, sa forme est toujours honorable pour l'homme, quand le fond l'est si peu.“ (La Rochefoucauld o. J., XV. „Man kann La Rochefoucauld nicht genug für eine Sache loben: Indem er viel sagt, drückt er nicht zuviel aus. Seine Art, seine Form sind immer ehrend für den Menschen, auch wenn der Inhalt es sehr wenig ist.“)

Descartes als Pate des ontologischen Leib-Seele-Dualismus pflegt in anderen Texten N.s weit weniger wohlwollend behandelt zu werden; als Repräsentant einer besonders scharfsichtigen Psychologie erschien er N. sonst nicht. Immerhin heißt es in JGB 54, KSA 5, 73, 5–8: „Seit Descartes – und zwar mehr aus Trotz gegen ihn, als auf Grund seines Vorgangs – macht man seitens aller Philosophen ein Attentat auf den alten Seelen-Begriff“. Andernorts steht er für Vernunft-(Aber-)Glauben – „Descartes war oberflächlich“ (JGB 191, KSA 5, 113, 5). In AC 14 rechnete ihm N. immerhin die weitgehende Physiologisierung des Lebens als Verdienst an, siehe NK KSA 6, 180, 15–21.

361, 18–22 *Und wenn man nicht einmal reinlich ist, wie sollte man Tiefe haben? Man kommt beim Deutschen, beinahe wie beim Weibe, niemals auf den Grund, er hat keinen: das ist Alles. Aber damit ist man noch nicht einmal flach.*] Dass man das Weib für tief halte, weil man ihm nicht auf den Grund komme, es aber nicht einmal flach sei, hat N. in GD Sprüche und Pfeile 27, KSA 6, 63 behauptet. Dabei handelt es sich um eine Weisheit, die sich N., natürlich ohne entsprechenden Nachweis, aus dem *Journal* der Brüder Goncourt abgeschrieben hat (Goncourt 1887, 1, 325), vgl. NK KSA 6, 63, 11 f.

361, 27–29 *In diesem Augenblick zum Beispiel nennt es der deutsche Kaiser seine „christliche Pflicht“, die Sklaven in Afrika zu befreien*] Das tat Wilhelm II. in seiner Rede zur Eröffnung des Reichstages am 22. November 1888, von der N. am 23. November 1888 im *Journal des Débats* gelesen haben dürfte, vgl. NK KSA 6, 427, 7–12. Die christliche Selbstinterpretation des jungen Kaisers hat N., wie aus AC 38 hervorgeht, tief empört und für ein erbärmliches Selbstmissverständnis gehalten (dazu ausführlich NK KSA 6, 211, 6–8).

361, 31–362, 3 *Selbst der Begriff dafür, was tief an einem Buch ist, geht ihnen ab. Ich habe Gelehrte kennen gelernt, die Kant für tief hielten; am preussischen Hofe, fürchte ich, hält man Herrn von Treitschke für tief. Und wenn ich Stendhal gelegentlich als tiefen Psychologen rühme, ist es mir mit deutschen Universitätsprofessoren begegnet, dass sie mich den Namen buchstabieren liessen...*] Die Mappe XVI 3 enthält folgende Vorstufe: „Aber ich will dreißig französische aufzählen. — Der Deutsche weiß selbst nicht einmal, was Tiefe ist: ich habe Gelehrte kennengelernt, die K a n t für tief hielten... In Bayreuth hält man Wagner für tief... Was tief in Deutschland heißt, ist genau jene Unsauberkeit gegen sich, die ich auf dem Grunde jedes Deutschen wahrnehme. ‚Unsauberkeit‘ ist selbst ein vorsichtiger Ausdruck dafür... eine Höflichkeit... sie halten die Franzosen für flach — — —“ (KSA 14, 503). Im Druckmanuskript findet sich ursprünglich anstelle von „am preussischen Hofe“ der Ausdruck „in Bayreuth“ und anstelle von „Herrn von Treitschke“ der Name „Wagner“ (KSA 14, 503).

Zu den „Gelehrten“, „die Kant für tief hielten“, gehörte namentlich sein Studienfreund Heinrich Romundt. Er sandte N. auch nach dem Abebben ihrer freundschaftlichen Verbundenheit sein philosophisches Schrifttum zu, das sich vornehmlich mit Kant auseinandersetzte und diesen als großen Erneuerer der Philosophie gegen die nachgeborenen, idealistischen Philosophen verteidigte. In Romundts *Grundlegung zur Reform der Philosophie* konnte N. sich beispielsweise über „Kants tief begründete, wahre und wohlthätige Unterscheidungen“ unterrichten (Romundt 1885b, 100) oder sich belehren lassen, dass „Kant zuerst [...] die Menschheit an die tief verborgene Quelle in der menschlichen Vernunft, aus der sowohl die Metaphysiker wie ihre Gegner schöpften, geführt“ habe (ebd., 102).

361, 33 f. *am preussischen Hofe, fürchte ich, hält man Herrn von Treitschke für tief]* Vgl. NK 358, 33–359, 3.

361, 34–362, 1 *Und wenn ich Stendhal gelegentlich als tiefen Psychologen rühme]* Vgl. NK 286, 2 f.

4

Bei der Textrevision von Anfang Dezember 1888 schrieb N. diesen Abschnitt neu. Die Fassung des Druckmanuskripts von Mitte November sowie eine Vorstufe dazu sind erhalten. Auf der Rückseite des Blattes, wo das „Gesetz wider das Christenthum“ steht, findet sich folgende Vorstufe: „— Und von welcher Seite sind bisher alle großen Hemmungen, alle Indispositionen meiner 'Lebens'-Kräfte Verhängnisse in meinem Leben ausgegangen? Immer 'nur' von deutscher Seite. Der Deutsche bekommt mir nicht. 'Ich habe Zeichen der délicatesse von Juden erlebt, — noch nicht nie von 'einem' Deutschen! —' Die absurde Respektlosigkeit, die ihm ihnen dem Deutschen eignet '— außer vor Falschmünzern und dem 'Reich' außer vor dem 'Reich' und, vielleicht vor großen Falschmünzern —' sein ihr sein vollkommener Mangel an Takt, an Unterscheidungsgabe für Höhe-Höhe Höhe der Seele, für Distanz mit Einem Wort, seine ihre seine Zudringlichkeit mit Blick und Wohlwollen, sein ihr sein Schritt ohne esprit — der Deutsche hat gar keine Füße, er hat bloß Beine —, seine ihre seine psychologische Gemein-heit Gemeinheit, die für keine 'Art' nuances Finger hat, Alles das gehört in meinem Leben zum Lähmendsten und Schädigendsten, was sich mir in den Weg gestellt hat. Man erniedrigt sich durch den Verkehr mit Deutschen: der Deutsche stellt gleich... Ich kletterte bereits an allen Wänden, wenn Jemand mit 'treuen' Augen in meine Nähe kommt [~~In einer großen Spannung wirkt sogar; in Zeiten großer Spannung ist schon ein Brief aus Deutschland auf für mich wie Scirocco : es gehörte zu meinen Genueser-Gewohnheiten, hinterdrein ein warmes Bad zu nehmen. 'Von jeder Reise nach D^eutschland' brachte ich einen tiefen Ekel mit zurück, immer irgendwie in meiner Ehre in Stich gelassen.'~~ Fast alle meine Winter in Nizza sind mir verloren gegangen, nicht durch die Nähe von Montecarlo, sondern 'immer bloß' durch die 'obstruktive' Nähe Nähe von deutschem Hornvieh 'und anderen Antisemiten' : das verzögert meinen Darm, jetzt weiß ich, daß man Deutsche mit Rhabarber widerlegt. Jetzt weiß ich, womit man Deutsche widerlegt mit Rhabarber nicht mit Gründen, mit Rhabarber... — in Genua nahm ich sofort ein Bad darauf... Geht es Andern auch so? Aber es scheint mir, daß der Umgang mit Deutschen selbst den Charakter verdirbt? Ich verliere alles Mißtrauen, ich fühle, wie der Pilz der Nächstenliebe in mir wuchert, — es ist

vorgekommen, zu meiner tiefsten Beschämung, daß ich gutmüthig geworden bin. Kann man noch tiefer sinken?... Denn bei mir gehört die Bosheit zum Glück — ich taue nichts, wenn ich nicht boshaft bin —, ich finde keine kleine Rechtfertigung des Daseins darin, ungeheure Dummheiten gegen mich zu provociren. ~~„Huhuhuhuhu! —“~~ ~~Man erräth, wer meine Opfer sind: die „schönen Seelen“, die „Idealisten“~~ „Ah wenn ich erzählen wollte! —“ Man erräth zuletzt, wer in Sonderheit meine Opfer sein werden, die aufgeblasenen Gänse ~~„beiderlei Geschlechts“,~~ die sogenannten ~~„schönen Seelen“,~~ alle die Idealisten mit Einem Wort, meine Greuel und Scheuel, vor denen ich nicht einen Groschen Respekt habe, ~~die einzige Art Mensch jene ganze Art Mensch, die sich „Idealist“ nennt,~~ — diese einzige Art Mensch, die die Lüge als Existenzbedingung nöthig hat ~~„und die darauf auch noch eitel ist“~~... Ich bin unerbittlich mit ~~„schönen Seelen“,~~ ~~„Idealisten“,~~ sie sind meine Tanzbären, ich ~~„begeistere“~~ sie in einer halben Stunde für zwei Gegensätze, ich winke ihnen, in mir einen ~~„Heiligen“,~~ einen ~~„Märtyrer“,~~ ein ~~Moral-Ungeheuer~~ tugendhaftes Ungeheuer zu entdecken. — Eine andre Bosheit, ~~eine andre Rechtfertigung des Daseins~~ ein andres Glück meines Daseins: ich verstehe die Kunst, ~~„zur rechten Zeit“~~ grobe Briefe an sogenannte ~~„Freunde“~~ zu schreiben, mit abführendem Erfolg: die vollkommene Falschheit dieser einer sogenannten Freundschaft — oder ~~„Verwandtschaft“~~ — [die Worte ~~„— oder „Verwandtschaft“ —“~~ sind von fremder Hand, sehr wahrscheinlich von N.s Schwester, zunächst ausradiert und dann gestrichen worden] kommt ~~„plötzlich“~~ an einer ganz unerwarteten Stelle plötzlich heraus. Eben sitze ich wieder im Glück über einen solchen Streich ~~„(alle Jahre giebt's drei —)“~~: eine sogenannte Freundin schrieb mir, daß sie ~~„trotzdem“~~ vor mir Achtung behalten werde, in Anbetracht der ~~„heroischen Art“,~~ mit der ich meine Leiden ertragen hätte... Also Nichts, Nichts, Nichts verstanden! Achtzehn Jahre lang Nichts von mir verstanden! ~~„Meine „Nächsten“ sind immer meine Fernsten gewesen!“~~ Gehört es zu meinem Fluch, daß die ~~„Nächsten“~~ immer meine Fernsten sein müssen?... Und dies in einem Augenblick, ~~„wo eine unsägliche Verantwortlichkeit auf mir liegt,“~~ wo kein Wort zart genug, kein Blick gütig verehrungsvoll genug ~~gegen mich für mich sein kann...~~ wo meine Furcht nicht klein keine kleine ~~„ist“,~~ daß ich ~~„denn ich habe“~~ das Schicksal der Menschheit ~~in der Hand habe~~ auf meinen Schultern... / Zum Mindesten sitze ich oft böse genug da und sehe nur meine Hände ~~„darauf hin“~~ an... ~~„Die Deutschen waren bisher der Schierlings-Becher meines Lebens — ich möchte es auch nicht verschwören,“~~ daß sie mich eines Tags noch umbringen...“ (KSA 14, 503–505).

Auf derselben Seite finden sich fragmentarische Notizen, die im Zusammenhang mit EH Warum ich so gute Bücher schreibe 5 stehen: „Auch wird man schwerlich ein an sich undurchsichtiges Problem, einen freiere leichtere

Hand sichereren Griff, eine überzeugendere Klarheit beieinander finden: es gab vor mir ~~gar~~ keine Psychologie des Musikers. — ich erhalte von allen Seiten ~~für den ‚Fall Wagner‘~~ wahre Huldigungsschreiben ~~für ein psychologisches Meisterstück, dem Niemand [—] außer mir gewachsen ist~~ als für einen Exceß psychologischer Sagacität, dem Niemand außer mir gewachsen sei ist. / , — ich kenne das Glück des jungen Tigers, ~~der die List mit der Gewalt verbrüdet, dem die Gewalt nur im Bunde mit der List bekannt ist~~ der die Gewalt nicht von der List zu trennen weiß / Es thut noth, das Kind: der Mann ist immer nur das Mittel. Ohne Kind ist die Ehe bloß ein Concubinat. Das Weib entartet dabei — ~~ein Weib ohne Kind ist ein wird Zwitter~~ / Ohne Kind ist eine wird jede Ehe nur Concubinat! — giebt es keine Ehe, — bloß Concubinat! — — / Es thut noth, das Kind: die Liebe ist immer nur Mittel. Ohne Kind wird das Weib Zwitter. — / Es thut noth, das Kind: der Mann ist immer nur Mittel. / Sie lieben mich Alle : — ~~eine bekannte Geschichte.~~ / Das Weib macht nicht Liebe erlöst, sondern ein Kind: der Mann ist immer bloß Mittel. / Ein Weib ohne — — — Es ist ein Zwitter / Die [— — —]: haben die Töchter der guten Gesellschaft — — —“ (KSA 14, 505).

Die Fassung des Druckmanuskripts von Mitte November ist heute in der Mappe XVI 5 zu finden: „Und von welcher Seite sind alle großen Hemmungen, alle Verhängnisse in meinem Leben ausgegangen? Immer nur von deutscher Seite. Der fluchwürdige deutsche Antisemitismus, dies Giftschwür der *névrose nationale*, hat in jener entscheidenden Zeit, wo nicht mein Schicksal, sondern das Schicksal der Menschheit in Frage war, fast zerstörerisch in mein Dasein eingegriffen; demselben Elemente verdanke ich's, daß mein Zarathustra seinen Eintritt in die Welt als unanständige Litteratur gemacht hat, — er hatte einen Antisemiten zum Verleger. Umsonst, daß ich mich nach einem Zeichen von Takt, von *délicatesse* gegen mich umsehe: von Juden ja, noch niemals von Deutschen. Es ist eine lange Erfahrung, aus der ich sage, daß ich jede Reise nach Deutschland mit einer tiefen Entmuthigung bezahlte. Die absurde Respektlosigkeit dieser Rasse — außer vor der Macht und ~~etwelchen~~ großen ~~‚deutschen‘~~ Falschmünzern —, ihre psychologische Gemeinheit, die für keine Art nuances Finger hat, ihr vollkommener Mangel an Unterscheidungs-gabe für Höhe der Seele, für Distanz mit einem Wort, ihr Schritt ohne esprit — der Deutsche hat gar keine Füße, er hat bloß Beine —, ihre täppische Zudringlichkeit mit Blick und Wohlwollen, das Alles gehört zum Lähmendsten und Schädigendsten, was sich mir in den Weg gestellt. Man erniedrigt sich durch den Umgang mit Deutschen: der Deutsche stellt gleich... Die Deutschen sind bei weitem die schlechteste Erfahrung meines Lebens; man hat mich nunmehr sechszehn Jahre in Stich gelassen, nicht nur in meiner Philosophie, sondern in meiner Ehre. Welche Achtung kann ich vor den Deutschen haben,

wenn selbst meine Freunde nicht zwischen mir und einem Lügner wie Richard Wagner zu unterscheiden wissen? In einem extremen Falle tanzt man sogar zwischen mir und der antisemitischen canaille auf dem Seile... Und dies in einem Augenblick, wo eine unsägliche Verantwortlichkeit auf mir liegt, – wo kein Wort zu zart, kein Blick ehrfurchtsvoll genug gegen mich sein kann. Denn ich trage das Schicksal der Menschheit auf der Schulter. –“ (KSA 14, 505 f.) Darüber findet sich folgende spätere Bleistift-Notiz: „Vor einem deutschen Buche wäscht man sich die Hände [– –]“ (KSA 14, 506).

362, 7–10 *Mein Misstrauen gegen den deutschen Charakter habe ich schon mit sechsundzwanzig Jahren ausgedrückt (dritte Unzeitgemässe S. 71)*] Die fragliche Stelle, die in N.s Handexemplar mit einem Strich am rechten Rand markiert ist (Nietzsche 1874, 71), lautet: „Gewiss, wer unter Deutschen zu leben hat, leidet sehr an der berüchtigten Graueit ihres Lebens und ihrer Sinne, an der Formlosigkeit, dem Stumpf- und Dumpfsinne, an der Plumpheit im zarteren Verkehre, noch mehr an der Scheelsucht und einer gewissen Verstecktheit und Unreinlichkeit des Charakters; es schmerzt und beleidigt ihn die eingewurzelte Lust am Falschen und Unächten, am Uebel-Nachgemachten, an der Uebersetzung des guten Ausländischen in ein schlechtes Einheimisches“ (KSA 1, 392, 30–393, 4). NPB 422 gibt fälschlicherweise eine Markierung für S. 72 an, wo eine solche fehlt; gemeint ist der Randstrich auf S. 71 von N.s Handexemplar.

362, 12 f. *worauf hin ich mir einen Menschen „nierenprüfe“*] Die Metapher des Nieren-Prüfens benutzte N. erstmals in UB II HL 5. Gemeint ist eine besonders eingehende, unter die Haut bis in die Eingeweide reichende Untersuchung, bezogen auf menschliche Wesen: „wenn sie Menschen sein sollten, so sind sie es doch nur für den, der die Nieren prüft.“ (KSA 1, 283, 7 f.) NL 1876/77, KSA 8, 23[109], 442, 4 kennt das „Seelenspalten und Nierenprüfen“, MA II VM 35, KSA 2, 397, 7 die „Nierenprüfer der Sittlichkeit“ (vgl. FW 308, KSA 3, 545) und FW 335, KSA 3, 560 die „Nierenprüfer“ der Selbstreflexion. Bei den Bildungsbeflissenen der Gegenwart ist Zarathustra im Zweifel: „Und wenn man auch Nierenprüfer ist: wer glaubt wohl noch, dass ihr Nieren habt! Aus Farben scheint ihr gebacken und aus geleimten Zetteln.“ (Za II Vom Lande der Bildung, KSA 4, 153, 25–27; die „Nierenprüfer“ in NL 1887, KSA 12, 10[197], 574, 10–12 sind eine Fehllesung, siehe KGW IX 6, W II 2, 8, 14–18). Die Metapher ist biblischen Ursprungs, nämlich eine Selbstbeschreibung Gottes. In Luthers Fassung von 1545 lautet Jeremia 17, 10: „Ich der HErr kan das Hertz ergründen / vnd die Nieren prüfen.“ (Vgl. auch Psalm 7, 10).

362, 16 *gentilhomme*] Vgl. NK 350, 23–25.

362, 22 *verlebt*] Danach sollte nach Angaben Elisabeth Förster-N.s der sogenannte Paraguay-Zettel (dazu auch Hahn / Montinari 1985, 83–85) wiedergegeben werden, der jedoch lediglich in einer Abschrift der Schwester erhalten ist. Darauf steht: „[Hinweis für den Leipziger Setzer:] einzuschieben im Capitel: ‚Der Fall Wagner‘ Paragraph 4 nach den Worten: ‚Rechne ich meinen Verkehr mit einigen Künstlern, vor Allem mit Richard Wagner ab, so habe ich keine gute Stunde mit Deutschen erlebt...‘ / Soll ich denn meine ‚deutschen‘ ^{so} widerspruchsvollen² Erfahrungen verrathen? — Förster: lange Beine, blaue Augen blond (Strohkopf!) ‚Rassendeutscher‘, mit Gift und Galle gegen Alles anrennend, was Geist und Zukunft verbürgt: Judenthum, Vivisection usw. — aber meine Schwester verläßt seinetwegen ihre ‚Nächsten‘ und stürzt sich in eine Welt voller Gefahren und böser Zufälle. — Köselitz: sächsisch schmeichlerisch, zuweilen Tolpatsch, nicht von der Stelle zu bringen, eine Verkörperung des Gesetzes der Schwere — aber seine Musik ist ersten Ranges und läuft auf leichten Füßen. — Overbeck: vertrocknet, versauert, seinem Weibe unterthan, reicht mir wie Mime den vergifteten Trunk des Zweifels und des Mißtrauens gegen mich selbst — aber er zeigt sich wohlwollend um mich besorgt und nennt sich meinen ‚nachsichtigen Freund‘. — Seht sie euch an, — das sind drei deutsche Typen! Canaillen!... Und gesetzt, daß der tiefste Geist aller Jahrtausende unter Deutschen erschiene — — —“ (KSA 14, 506 f.).

Der „Paraguay-Zettel“ wurde von den Herausgebern der KGW und KSA nicht in den Text von EH aufgenommen, und zwar einerseits, weil keine Handschrift N.s überliefert ist, die seine Authentizität und Vollständigkeit belegt, und andererseits, weil man nahezu mit Gewissheit annehmen könne, dass N. schließlich selbst auf die Einfügung dieses (oder eines ähnlichen) Texts verzichtet habe (KSA 14, 507). In Podachs N.-Ausgabe wurde der „Paraguay-Zettel“ in kleinerem Druck wiedergegeben (Podach 1961, 314); diese Vorgehensweise kritisiert Champromis 1965, 260 mit Nachdruck: „Man kann doch nicht ernsthaft einen Text als angeblich von Nietzsche geschrieben veröffentlichen, von dem außer der Schwester vielleicht kein Mensch jemals das Original zu Gesicht bekommen hat (und man kann es um so weniger, als man weiß, was sich die Schwester mit Nietzsches Korrespondenz alles geleistet hat.)“ Podach hatte demgegenüber argumentiert, dass das, was „auf dem Zettel steht, [...] durchaus das Produkt der in bestimmten Phasen des Ecce homo übersteigerten Gereiztheit Nietzsches gegenüber seinen Angehörigen und Freunden“ sein könnte (Podach 1961, 199).

Obwohl N.s Schwester schwerlich in der Lage gewesen sein dürfte, den Text des Paraguay-Zettels frei zu erfinden, so hätte sie dennoch nach ihrer gewohnten Fälschungsmethode an einem ihr vorliegenden Originaltext gezielt Worte oder Sätze unterschlagen, verändern oder einfügen können. Dass sie

dies getan hat, ist vor dem Hintergrund ihrer eher unglaublichen Darstellung des Vorgangs zumindest nicht auszuschließen: „...nach dem Tode meines Mannes fand ich einen unsäglich traurigen und beleidigenden Brief meines Bruders, der an meinen Mann gerichtet war, und außerdem ungefähr 5 Blätter... die mir deshalb besonders weh taten, weil sie gegen meinen Mann und Wagners gerichtet waren; einige spezielle Dinge sind mir noch in Erinnerung, die ich Ihnen mittheilen werde. Von diesen Blättern trugen 2 den Vermerk, daß sie in ein Capitel einzuordnen wären, und mein philologisches Gewissen erlaubte mir nicht, daß sie vernichtet würden, obgleich mir der Inhalt des einen Blattes teilweise sehr schmerzlich war... Diese beiden mit den Einfügungen bezeichneten Blätter brachte ich im Original mit nach Deutschland, und übergab sie meiner Mutter, die als Vormünderin damals allein über die Papiere zu verfügen hatte, und die beiden Blätter existierten meiner Erinnerung nach noch, als ich wieder nach Paraguay zurückging... Daß wir die Blätter beleidigenden Inhalts, die mein Bruder bei Ausbruch seiner Krankheit geschrieben hatte, vernichten wollten, darüber war ich mit meiner Mutter ganz eines Sinnes... Dagegen waren die beiden Blätter, die ich aus Paraguay mitgebracht hatte, vollkommen klar und ich nahm deshalb von beiden eine Abschrift ehe ich nach Paraguay ging und zwar das eine auf die andere Hälfte des Briefbogens worauf das Original stand, und malte Alles genau so nach, wie es auf die andere Hälfte mein Bruder selbst geschrieben hatte.“ (Förster-N. an Raoul Richter, den ersten Herausgeber von EH, 22. 06. 1908, KSA 14, 507 f.) Die „Blätter beleidigenden Inhalts“, so auch den Paraguay-Zettel, habe N.s Mutter später vernichtet. Das zweite Paraguay-Blatt hingegen sei nicht verbrannt worden. Dieses Blatt, das zu NW gehörte (Kap. „Wir Antipoden“), ist in der Tat erhalten und befindet sich heute in der Mappe XVI 5 (zitiert in NK KSA 6, 425, 15). Es ist von N. beidseitig beschrieben: Auf seiner Rückseite findet sich eine Vorstufe zu EH Warum ich so klug bin 6 sowie ein Briefentwurf an Cosima Wagner von Ende Dezember 1888 (KSB 8, Nr. 1211, S. 551). Da N. diesen Text nicht gestrichen hat, ist davon auszugehen, dass er das Blatt als Ganzes, trotz des Hinweises für den Drucker auf der Vorderseite, nicht für den Druck bestimmt hat. Auf der Vorderseite des Blattes findet sich weiter ein Text, den N. für die Abfassung von EH MA 6 benutzte; es dürfte sich also um einen von N. verworfenen und dann anderweitig verwendeten Text handeln. Falls N. diesen Text tatsächlich nach Paraguay geschickt haben sollte, so wäre dies nach Montinari „keine Fehladressierung gewesen“ (KSA 14, 508): In den ersten Tagen seines geistigen Zusammenbruchs, als N. in Turin frenetisch Briefe produzierte und verschickte, könnte er durchaus einen „unsäglich traurigen und beleidigenden Brief“ an seinen ungeliebten Schwager gesandt und einige der von ihm verworfenen, aber besonders polemischen Schriftstücke beigelegt haben. In diesem Fall wäre

auch der „Paraguay-Zettel“ über Förster, Köselitz und Overbeck ein Text, den N. in Turin zurückgehalten, verworfen und schließlich nach Paraguay geschickt hätte.

362, 24 f. *irgend eine Retterin des Capitols würde wännen, ihre sehr unschöne Seele käme zum Mindesten ebenso in Betracht...*] Nach Titus Livius: *Ab urbe condita libri V*, 47 retteten die heiligen Gänse des Juno-Tempels 387 v. Chr. das Kapitol und damit die Stadt Rom vor einem nächtlichen Angriff der Gallier, indem sie durch ihr lautes Geschnatter die Römer aus dem Schlaf rissen. N. scheint die Reaktion mancher deutschen Zeitgenossen auf sein Werk als Geschnatter von Gänsen empfunden zu haben, die meinten, das christliche Abendland vor ihm retten zu müssen.

Zur „schönen Seele“, deren Gegenstück N. unter den Deutschen findet, siehe NK KSA 6, 221, 9.

362, 28 *ich bin eine nuance*] Vgl. NK 265, 34–266, 1.

362, 29 f. *Die Deutschen haben zuletzt gar keine Füsse, sie haben bloss Beine...*] Vgl. WA 12, KSA 6, 39, 4 f.: „Definition des Germanen: Gehorsam und lange Beine...“

363, 3 *entschieden...*] Das darauf folgende Wort „Canailen“ wurde von N. wieder gestrichen (KSA 14, 509).

363, 3 *rigueur*] Französisch: „Unerbittlichkeit“.

363, 12–15 *Trotzdem bleibt wahr, dass ich fast jeden Brief, der mich seit Jahren erreicht, als einen Cynismus empfinde: es liegt mehr Cynismus im Wohlwollen gegen mich als in irgend welchem Hass...*] Vgl. NK 302, 26–30.

363, 19–21 *Was gar meinen Zarathustra anbetrifft, wer von meinen Freunden hätte mehr darin gesehn als eine unerlaubte, zum Glück vollkommen gleichgültige Anmaassung?...*] Zu den Reaktionen in N.s Umfeld auf *Also sprach Zarathustra* siehe NK 342, 11–16.

363, 22–30 *Zehn Jahre: und Niemand in Deutschland hat sich eine Gewissensschuld daraus gemacht, meinen Namen gegen das absurde Stillschweigen zu vertheidigen, unter dem er vergraben lag: ein Ausländer, ein Däne war es, der zuerst dazu genug Feinheit des Instinkts und Muth hatte, der sich über meine angeblichen Freunde empörte... An welcher deutschen Universität wären heute Vorlesungen über meine Philosophie möglich, wie sie letztes Frühjahr der damit noch einmal mehr bewiesene Psycholog Dr. Georg Brandes in Kopenhagen gehalten hat?*] Eine Variante zu diesem Passus findet sich im Heft Z II 1, 26: „Wer hat denn zuerst Muth, Feinheit des Instinkts, Unterscheidung für das Außerordentliche und Ungewöhnliche gehabt, um die Schicklichkeit zu fühlen,

von mir öffentlich zu reden? Jener ausgezeichnete Däne Georg Brandes, der letzten Winter einen Cyklus von Vorlesungen über den ‚deutschen Philosophen Nietzsche‘ gehalten hat. Wer von meinen Freunden hat denn dazu den Muth gehabt?...“ (KSA 14, 509).

In seinem Brief vom 03. 04. 1888, KGB III 6, Nr. 533, S. 184 unterrichtete Brandes N. darüber, dass er in Kopenhagen über ihn Vorlesungen halten werde, was zwischen dem 10. April und 8. Mai 1888 auch geschah. (Unter dem Titel *Aristokratischer Radicalismus. Eine Abhandlung über Friedrich Nietzsche* erschien 1890 in der *Deutschen Rundschau* eine aus den Vorlesungen hervorgegangene Studie.) N. erwähnte in zahlreichen seiner Briefe von 1888 Brandes' Vorlesungen; schließlich schrieb er am 20. 11. 1888 an Brandes selbst über die Stelle 363, 27–30: „Auch dürfen Sie darüber nicht böse sein, daß Sie selber an einer entscheidenden Stelle des Buchs [sc. EH] auftreten — ich schrieb sie eben — in diesem Zusammenhange, daß ich das Verhalten meiner deutschen Freunde gegen mich stigmatisire, das absolut In-Stichgelassen-sein mit Ehre wie mit Philosophie. — Sie kommen, eingehüllt in eine artige Wolke von Glorie, auf einmal zum Vorschein...“ (KSB 8, Nr. 1151, S. 483, Z. 35–41).

363, 32 *amor fati ist meine innerste Natur*] Vgl. NK 297, 24 f.

363, 32 f. *Dies schliesst aber nicht aus, dass ich die Ironie liebe, sogar die welt-historische Ironie.*] Vgl. NK KSA 6, 208, 25–27.

363, 34–364, 1 *vor dem zerschmetternden Blitzschlag der Umwertung*] Vgl. NK KSA 6, 169, 20–23.

364, 6–11 *Soeben schreibt mir noch, damit auch die Freunde nicht fehlen, eine alte Freundin, sie lache jetzt über mich... Und dies in einem Augenblicke, wo eine unsägliche Verantwortlichkeit auf mir liegt, — wo kein Wort zu zart, kein Blick ehrfurchtsvoll genug gegen mich sein kann. Denn ich trage das Schicksal der Menschheit auf der Schulter.* —] Diese Sätze wurden im Druckmanuskript von fremder Hand gestrichen. Vermutlich sollte hier die nicht mehr vorhandene Stelle eingefügt werden, die N. in einem Briefentwurf an Cosima Wagner von Ende Dezember 1888 als schon verfasst erwähnte: „Auch kommt Malvida als Kundry vor...“ (KSB 8, Nr. 1211, S. 551, Z. 7) Von der Idee zu dieser Stelle hatte N. bereits am 25. 11. 1888 Köselitz berichtet: „Neulich fiel mir ein, Malvida an einer entscheidenden Stelle von ‚Ecce homo‘ als Kundry vorzuführen, welche lacht... Ich habe 4 Tage lang die Möglichkeit verloren, einen gesetzten Ernst in mein Gesicht zu bringen —“ (KSB 8, Nr. 1157, S. 489, Z. 45–48, vgl. NK 268, 26–29).

Anlass für N.s Bosheit gegenüber der alten Freundin Malwida von Meysenbug dürfte ihr nur fragmentarisch überlieferter Brief von Mitte Oktober 1888

(KGB III 6, Nr. 591, S. 330f.) geboten haben. Darin hatte sie harsch auf den *Fall Wagner* und N.s plakative Abkehr von Wagner reagiert. Der sagenhaften Überlieferung zufolge hat Kundry Christus auf dem Leidensweg ausgelacht (Wagner: *Parsifal*, 2. Aufzug); nach der von N. 1888 gelesenen Wagner-Biographie von Ludwig Nohl ist Kundry „der weibliche Ahasver“, der angeblich ruhelose „Geist des Judenthums“ (Nohl o. J., 109). Wie sich N. Wagners Kundry-Figur vorstellte, thematisierte er in WA 3, vgl. NK KSA 6, 17, 6–8.

364, 10 f. *Denn ich trage das Schicksal der Menschheit auf der Schulter.*] Detering 2010, 143 weist darauf hin, dass die mythologische Figur des Atlas die Welt auf seinen Schultern trägt, während derjenige, der etwas auf seiner Schulter trägt, der Christus mit dem Kreuz ist (vgl. Detering 2009, 21). Nach Johannes 1, 29 trägt das Lamm Gottes die Sünden der Welt.

Am Ende von EH WA 4 stand ursprünglich folgender, von N. wieder gestrichener Satz: „Auf Wiedersehn, meine Herren Germanen! denn wir werden uns wieder sehn... Es lebe die Tripel-Allianz... Im andren Fall — oh ich gäbe gern mein Leben in diesem 'andren' Fall! — Ein Wort Wahrheit — und die alle Vergangenheit ist gesühnt...“ (KSA 14, 509) Es existiert ferner ein nachgelassenes Notat, das mit der Paragraphenzahl 5 versehen ist und wahrscheinlich den Schluss von EH WA bilden sollte (NL 1888/89, KSA 13, 25[7], 641). Das Blatt, das sich heute in Mp XVI 5, 32 befindet, blieb bei N. in Turin. Es enthält außer dem genannten Text diverse Vorstufen und Notizen zu EH, die nicht gestrichen sind; das belegt, dass N. es nicht zum Druck nach Leipzig schickte, sondern bei sich in Turin behielt. Dennoch könnte N. seinem Verleger eine Abschrift des Textes übersandt haben; in diesem Fall wäre die Stelle später von Heinrich Köselitz oder vielmehr — wie Montinari vermutet (KSA 14, 509) — von N.s Verwandten vernichtet worden. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass das Blatt Mp XVI 5, 32 Brandspuren aufweist.

Warum ich ein Schicksal bin.

Der Titel und die Thematik des Kapitels schließt unmittelbar an den letzten Satz des vorangehenden Kapitels, EH WA 4, KSA 6, 364, 10 f., an: „Denn ich trage das Schicksal der Menschheit auf der Schulter.“ EH Warum ich ein Schicksal bin ist eng verknüpft mit den Nachlassaufzeichnungen zum Thema „Große Politik“ in NL 1888, KSA 13, 25[1], 25[6], 25[14] u. 25[19], 637–641, 644 u. 646.

Aus Z II 1, 17 teilt KSA 14, 509 f. folgende Vorstufe mit: „Warum ich ein Schicksal bin. / 1. / Zu meinem Verdruß steht es mir nicht frei, das was nun kommt, in einem menschenfreundlichen Ton zu sagen, — ich fürchte

selbst, ich werde ernst werden müssen. Der Apfel bleibt sauer. Nicht daß an sich ein Ausgleich für seine Säure fehlte und sogar mehr als ein Ausgleich. Aber das zu begreifen, müßte man schon gelernt haben, um die Ecke zu sehn, wie ich es kann –, um nämlich das gelobte Land mit dem Blick vorwegzunehmen, zu dem zunächst ein krummer Weg führt, ein Weg durch eine ‚Wiese des Unheils‘, wie mein Freund Empedokles mir eben souffliert... Wagen wir es also, einen Augenblick wenigstens und zum Versuch, ernst zu sein: es bleibt zuletzt bloß eine Sünde wider den guten Geschmack, nicht wider die Tugend... / 2. / Mitunter wundere ich mich darüber, daß man mich nicht fragt. Es giebt zum Beispiel ein Paar Gründe zuviel, mich zu fragen, was eigentlich gerade in meinem Munde, als dem des ersten Immoralisten, der Name Zarathustra zu bedeuten habe: denn das, was die ungeheure Einzigkeit jenes vorzeitlichen Persers in der Geschichte ausmacht, ist – Jedermann weiß es – dazu der strenge Gegensatz. – – –“ (KSA 14, 509 f.) EH Warum ich ein Schicksal bin wird von Stegmaier 2008 einer genauen Analyse unterzogen. Bemerkenswert ist, dass derjenige, der ein Schicksal ist – nämlich ein Schicksal für die Welt –, zugleich auch ein Schicksal hat. Das Schicksal dieses Ichs und das Schicksal seiner Bücher wird in EH erzählt. In dieser Selbsterzählung, die in anderen Texten präludiert wird, gibt es unentwegt schicksalhafte Momente, z. B.: „Wagnern den Rücken zu kehren war für mich ein Schicksal“ (WA Vorwort, KSA 6, 11, 5 f.). Was ein exemplarisches Schicksal hat – nämlich das sprechende Ich –, soll jetzt für andere, für alle anderen ein Schicksal werden.

1

Eine detaillierte Analyse dieses Abschnittes findet sich bei Langer 2005, 124–130, die die symmetrische Struktur seines Aufbaus im Dienste der Selbstkonstitution und der Ich-Vergöttlichung als wohlproportioniert ausweist. „Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Selbstvergöttlichung des Ichs am Ende von *Ecce homo* unter der Voraussetzung einer Selbstsetzung stattfindet, die in einem Akt freier Bejahung alle Disparitäten des Lebens unter die Einheit des Ichs versammelt und alle Heteronomien in Autonomie umwandelt.“ (Ebd., 129) Eine Vorarbeit zu diesem Abschnitt findet sich in NL 1888, KSA 13, 25[6]1, 639 f. Meyer 2005 reflektiert das Verhältnis von Selbstvergöttlichung und Selbstverhöhnung in EH.

365, 7 f. *Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit.*] Zum anarchistischen Assoziationshorizont der Dynamitmetapher vgl. NK KSA 6, 132, 17 und 252, 28, zur Interpretation Scheier 1991 u. Stegmaier 2008, 78–80. „Es giebt mehr Dynamit zwischen (Himm)el und Erde als diese gepurpurten Idioten sich träumen lassen...“

(NL 1888/89, KSA 13, 25[6], 641, 5–7) In JGB 208 wurden die ängstlichen Skeptiker gegen den „Pessimismus bonae voluntatis“ ausgespielt, der nicht nur „Nein“ sagt, „sondern — schrecklich zu denken! Nein t h u t“ (KSA 5, 137, 14 f.). Die auf Gemütlichkeit und Ruhe bedachten skeptischen Horcher wännen, „von Ferne her irgend ein böses bedrohliches Geräusch“ zu hören, „als ob irgend ein neuer Sprengstoff versucht werde, ein Dynamit des Geistes“ (KSA 5, 137, 11–13). Als solcher Sprengstoff, als rücksichtsloser und brachialer Zerstörer aller Selbstverständlichkeiten begriff sich in JGB das sprechende „Ich“ selber; was dem Verfasser dann, sehr zu seiner Genugtuung, auch von Joseph Viktor Widmann mit einer Besprechung des Werkes im Berner *Bund* vom 16./17. September 1886 attestiert wurde, vgl. NK KSA 6, 136, 17–21. N. fand an der von Widmann strapazierten Sprengstoff-Metaphorik ganz offensichtlich Gefallen, so dass ihm das Bekenntnis von 365, 7 f. ganz leicht in die Feder floss und Ende 1888 zu einem Leitmotiv wurde: „Es giebt Nichts, das heute steht, was nicht umfällt, ich bin mehr Dynamit als Mensch“, ließ N. Paul Deussen am 26. 11. 1888 wissen (KSB 8, Nr. 1159, S. 492, Z. 9 f.), bezogen auf die „Umwerthung aller Werthe, mit dem Haupttitel **der Antichrist**“. Georg Brandes wurde in einem Briefentwurf von Anfang Dezember ebenfalls bedeutet: „Alles ist auseinander gesprengt, — ich bin das furchtbarste Dynamit, das es giebt.“ (KSB 8, Nr. 1170, S. 500, Z. 12 f.) Im Briefentwurf vom 8. 12. 1888 an Helen Zimmern stand über den *Antichrist* schließlich: „Es handelt sich um ein Attentat auf das Christenthum, das vollkommen wie Dynamit auf Alles wirkt, das im Geringsten mit ihm verwachsen ist.“ (KSB 8, Nr. 1180, S. 512, Z. 8–11).

„Dynamit“ veranschaulicht in N.s Spätschriften den destruktiven Effekt der antichristlichen Umwertung. Er bringt die eschatologische Naherwartung einer geglückten Liquidation des alteuropäischen Wert- und Moralegefüges zum Ausdruck — als pointiertes Gegenstück zur Verfallslogik, die in der durch das Christentum bestimmten Geschichte gewaltet haben soll. Die einzige Stelle, die „Dynamit“ auf die gegnerische Partei appliziert — nämlich AC 62, KSA 6, 252, 28 —, scheint schlecht zu der bis dorthin geschilderten Wirkungsweise des Christentums zu passen, das sich als chronischer Parasitismus und nicht als plötzlicher Zerstörungsakt zeigt. Freilich macht die Erwähnung von „christlichem Dynamit“, an exponiertem Ort in der *conclusio* von AC, all jenen, die die andern Dynamit-Vorkommen in Werken, Nachlass und Briefen vor Augen haben, die strukturelle Parallelität, ja Korrespondenz der christlich-paulinischen und der antichristlich-nietzscheanischen Umwertungsgelüste deutlich. So wie das Christentum für sich in Anspruch nimmt, mit ihm (und seinem Erlöser) sei ein neuer Aeon angebrochen, und das Antlitz der Welt habe sich grundstürzend gewandelt, tut N. dies als Antichrist, der sich in den Briefen mit diesem „Attentat“ identifiziert. Auch EH Warum ich ein Schicksal bin 1

ist bis in die Wahl der Metaphern hinein eine Parallelaktion zur christlichen Apokalypik.

365, 11f. *ich denke, ich bin zu boshaft dazu, um an mich selbst zu glauben*] Die Frage ist, in welcher Weise der Text dann bei seinen Lesern den Glauben an das sprechende Ich als weltgeschichtlichem Wendepunkt oder als „Hanswurst“ (365, 17f.) erzeugen will, wenn es sich den Glauben an sich selbst versagt und damit die eigene weltgeschichtliche Einzigartigkeit ironisch hintertreibt: „Ich will keine ‚Gläubigen‘“ (365, 11) ist als Bekenntnis deutlich genug.

365, 13–16 *Ich habe eine erschreckliche Angst davor, dass man mich eines Tags heilig spricht: man wird errathen, weshalb ich dies Buch vorher herausgebe, es soll verhüten, dass man Unfug mit mir treibt...*] Bekanntlich konnte N. *Ecce homo* nicht herausbringen, bevor er von seiner Schwester kanonisiert wurde. N. stand bereits auf dem Piedestal eines säkularen Heiligen, als Elisabeth Förster-N. 1908 die Publikation einer purgierten Fassung von EH zuließ.

365, 16–18 *Ich will kein Heiliger sein, lieber noch ein Hanswurst... Vielleicht bin ich ein Hanswurst...*] Vgl. NK KSA 6, 70, 6f. Auf die „Fallhöhe“ in den Selbstbeschreibungsvorschlägen dieses Abschnitts von „Krisis, wie es keine auf Erden gab“ (365, 5) bis „Hanswurst“ (365, 17) weist Langer 2005, 124 hin, um die dahinterstehende rhetorische Strategie des Erwartungsaufbaus und der Erwartungsschwächung zu analysieren. In seinem Brief an Ferdinand Avenarius vom 10. 12. 1888 (KSB 8, Nr. 1183, S. 516 f., Z. 5–13) führte N. aus, was er sich näherhin unter seiner Hanswurst-Existenz vorstellte: „In diesem Jahre, wo eine ungeheure Aufgabe, die Umwertung aller Werte, auf mir liegt und ich, wörtlich gesagt, das Schicksal der Menschen zu tragen habe, gehört es zu meinen Beweisen der Kraft, in dem Grade Hanswurst, Satyr oder, wenn Sie es vorziehen, ‚Feuilletonist‘ zu sein, — sein zu können, wie ich es im ‚Fall Wagner‘ gewesen bin. Daß der tiefste Geist auch der frivolste sein muß, das ist beinahe die Formel für meine Philosophie“. Diesen äußersten Gegensatz zwischen Hanswurst und Menschheitsschicksal leben zu können, galt N. als „Beweis der Kraft“, als Beweis für die Singularität seiner Person und ihres Vermögens. Vgl. NK KSA 6, 413, 1.

365, 21–24 *Umwerthung aller Werthe: das ist meine Formel für einen Akt höchster Selbstbesinnung der Menschheit, der in mir Fleisch und Genie geworden ist.*] N. hat AC schließlich als ganze „Umwerthung aller Werthe“ verstanden wissen wollen, siehe NK ÜK AC, ferner NK 355, 17f. u. 356, 8f. Dass dieses Wort in N. als Person „Fleisch [...] geworden“ ist, unterstreicht die in EH Warum ich ein Schicksal bin 1 geltend gemachten messianischen Aspirationen: Nach Johannes 1, 14 ist es der Logos, der in Christus Fleisch geworden ist. Zur Interpretation siehe Moraes Barros 2005 u. Siemens 2009.

366, 1–3 *Ich erst habe die Wahrheit entdeckt, dadurch dass ich zuerst die Lüge als Lüge empfand — roch... Mein Genie ist in meinen Nüstern...*] Zu N.s Präferenz für Geruchsmetaphorik siehe NK KSA 6, 75, 26–76, 1 u. 145, 28 f. Diese Präferenz unterläuft bewusst die in der abendländischen Geistesgeschichte für Erkenntnis dominierende optische Metaphorik („man sieht die Wahrheit“).

366, 5f. *Ich bin ein froher Botschafter, wie es keinen gab*] Über Jesu „Evangelium“, seine „frohe Botschaft“ sprach N. ausdrücklich in AC 29, 200, 4–7. Zu diesem frohen Botschafter tritt er im Gestus der Überbietung hier explizit in Konkurrenz.

366, 8 *von mir an giebt es wieder Hoffnungen*] N. übernimmt da eine Huldigung, die ihm Köselitz in seinem Brief vom 25. 10. 1888 im Blick auf GD dargebracht hat: „Erst von Ihnen aus giebt es wieder Hoffnungen, Aufgaben, vorzuschreibende Wege der Cultur; man versteht nunmehr, weshalb Sie, als der gesündeste Mensch, in der Zeit, da Sie mit der umgebenden Welt noch in Zusammenhang waren, krank sein mussten.“ (KGB III 6, Nr. 594, S. 337) N. hat diesen hymnischen Brief in EH noch weiter ausgebeutet, siehe NK 355, 3–6 u. 302, 22.

366, 12 *eine Versetzung von Berg und Thal*] Vgl. Za II Die stillste Stunde, wo Zarathustra von einem Traum erzählt: „Da sprach es wieder ohne Stimme zu mir: ‚Oh Zarathustra, wer Berge zu versetzen hat, der versetzt auch Thäler und Niederungen.‘“ (KSA 4, 188, 25–27) Es handelt sich um eine Anspielung auf 1. Korinther 13, 2: „Und wenn ich weissagen könnte, und wüßte alle Geheimnisse, und alle Erkenntniß, und hätte allen Glauben, also, daß ich Berge versetzt, und hätte der Liebe nicht, so wäre ich nichts.“ Zur bergeversetzenden Wirkung des Glaubens ließ sich Jesus in Matthäus 17, 20 vernehmen.

366, 13–16 *Der Begriff Politik ist dann gänzlich in einen Geisterkrieg aufgegangen, alle Machtgebilde der alten Gesellschaft sind in die Luft gesprengt — sie ruhen allesamt auf der Lüge: es wird Kriege geben, wie es noch keine auf Erden gegeben hat.*] Stellen wie diese haben namentlich in der englischsprachigen N.-Diskussion zur Frage Anlass gegeben, ob N.s politische Vorstellungen inkohärent geblieben seien (so z. B. Williams 1993, 10 f.) oder ob er nicht vielmehr doch eine sehr konkrete politisch-elitistische Vision verfolgt habe (Drochon 2010). Jedenfalls erwecken kriegsproklamatorische Stellen wie 366, 13–16 zwar den Eindruck eines praktisch-politischen Umgestaltungswillens. Aber befragt man N.s Spätschriften danach, wie eine immoralistische Gesellschaft und immoralistische Politik sich gestalten sollen, bleiben die Antworten entweder im Ungefähren oder sie greifen auf eine Vergangenheit zurück — das *Gesetzbuch des Manu* (vgl. z. B. NK KSA 6, 239, 32–240, 3) —, die schwerlich als normativ

anzusehen ist, da sie nichts anderes als für N. eigentlich verabscheuungswürdige Priesterherrschaft repräsentiert (vgl. NK KSA 6, 242, 23–27).

Das Kompositum „Geisterkrieg“ findet sich in N.s Werken und Nachlass nur hier sowie in der Vorarbeit NL 1888/89, KSA 13, 25[6]1, 640, 18. Es ist im 19. Jahrhundert recht weit verbreitet und dient der Charakterisierung der als unruhig, verworren und gefährlich empfundenen Zeitläufte, vgl. z. B. Eichendorff 1857, 1, 211 f. zum Pantheismus und zur neueren Naturphilosophie („So entwickelte sich also im /212/ achtzehnten Jahrhundert in Deutschland jener merkwürdige unerhörte Geisterkrieg, wo die Schwerter der Gedanken unablässig bald hellleuchtende Strahlen, bald irrverlockende Funken nach allen Seiten umhersprühten, ohne bis jetzt – wie früher der Glaube gethan – ein allgemein versöhnendes Licht entzünden und verbreiten zu können.“) oder Arndt 1860, 390 im Gedicht *Des Zweiflers Unruh* („Das ist's, das ist der alte Fluch hienieden: / Wir jagen nach den bunten Zauberbildern, / Bis wir im wirren Geisterkrieg verwildern, / Stets weiter weg von Einfalt Ruh und Frieden“).

366, 16 f. *Erst von mir an giebt es auf Erden grosse Politik.*] Vgl. NK 360, 17–19 u. NK KSA 6, 84, 13.

2

Diesem Abschnitt thematisch, wenn auch nicht in der Ausführung nahe kommt NL 1888, KSA 13, 25[6]2, 640 f.

366, 19 f. *ein solches Schicksal, das Mensch wird*] Dass Gott Mensch wird, ist das Grunddogma des Christentums.

366, 21–26 – *und wer ein Schöpfer sein will im Guten und Bösen, der muss ein Vernichter erst sein und Werthe zerbrechen. / Also gehört das höchste Böse zur höchsten Güte: diese aber ist die schöpferische.*] Ein Zitat aus Za II Von der Selbst-Ueberwindung, KSA 4, 149, 18–21 (dort nicht gesperrt; „Und“ statt „ – und“, „muss“ statt „will“, „Bösen: wahrlich, der muss“ statt „Bösen, der muss“). Vgl. zur schöpferisch-zerstörerischen Potenz Zarathustras auch NK 344, 34–345, 6.

366, 29 f. *Ich kenne die Lust am Vernichten in einem Grade, die meiner Kraft zum Vernichten gemäss ist*] Vgl. NK KSA 6, 160, 23 f.

366, 30–32 – *in Beidem gehorche ich meiner dionysischen Natur, welche das Neinthun nicht vom Jasagen zu trennen weiss*] Im Blick auf die eigenen Schriften wusste N. hingegen sehr gut zwischen Jasagenden und Neintuenden zu trennen, siehe EH JGB 1, KSA 6, 350, 6–8: „Nachdem der jasagende Theil meiner

Aufgabe [sc. mit Za] gelöst war, kam die neinsagende, neinthuende Hälfte derselben an die Reihe“. Vgl. zum „Jasagen“ NK KSA 6, 108, 20f.

3

367, 6–22 *Zarathustra hat zuerst im Kampf des Guten und des Bösen das eigentliche Rad im Getriebe der Dinge gesehen, — die Übersetzung der Moral in's Metaphysische, als Kraft, Ursache, Zweck an sich, ist sein Werk. Aber diese Frage wäre im Grunde bereits die Antwort. Zarathustra schuf diesen verhängnissvollsten Irrthum, die Moral: folglich muss er auch der Erste sein, der ihn erkennt. Nicht nur, dass er hier länger und mehr Erfahrung hat als sonst ein Denker — die ganze Geschichte ist ja die Experimental-Widerlegung vom Satz der sogenannten „sittlichen Weltordnung“ —: das Wichtigere ist, Zarathustra ist wahrhaftiger als sonst ein Denker. Seine Lehre und sie allein hat die Wahrhaftigkeit als oberste Tugend — das heisst den Gegensatz zur Feigheit des „Idealisten“, der vor der Realität die Flucht ergreift, Zarathustra hat mehr Tapferkeit im Leibe als alle Denker zusammengenommen. Wahrheit reden und gut mit Pfeilen schießen, das ist die persische Tugend.]* D'Iorio 1993a, 396 f. macht auf Friedrich von Hellwalds *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart* als Vorlage für diese Stelle aufmerksam: „Die Religion des Zarathustra ist ein einfacher Deismus, indem sie nur Einen Gott, den Schöpfer, Regierer und Erhalter der Welt erkennt, welcher ohne Gestalt und unsichtbar ist. Diese Urgottheit (*Zarwana akarana*) vereinigte doppelseitig in sich einen weissen oder heiligen und einen dunklen oder finsternen Geist. [...] Die Lichtseite und die Nachtseite des göttlichen Willens trennten sich ab als doppelte Wesen: Ormuzd und Ahriman. Die Herren des Lichtes und der Finsterniss streiten sich seitdem um den Sieg, der übrigens von Anbeginn entschieden ist. / So begegnen wir bei den alten Eräniern zum ersten Male dem Wahngelbde von einer sittlichen Weltordnung, eine Vorstellung, zu welcher nur höher gestiegene Völker gelangen und deren Einfluss auf die Culturentfaltung von unberechenbarem Werthe ist. Daran schloss sich die Lehre von der Auferweckung der Todten, ebenfalls ein echt zoroastrischer Glaubenssatz. Doch hinderen diese Vorstellungen, welche in der Sprache des modernen Idealismus geläuterte zu nennen wären, nicht das Fortbestehen eines alten Fetischwahnnes [...]. /130/ So wie die sittlichen Begriffe die Vorstellungen von der Gottheit erfüllen, wirkt der Irrthum, die Religion, als der stärkste Hebel der Veredelung; am frühesten haben die Eränier in Persien Göttliches und Sittliches innig zusammengeschmolzen. [...] Wahrheit ist die Grundlage jeder Trefflichkeit, Unwahrheit dagegen eine der strafbarsten Sünden. [...] /131/ [...] Wie schon erwähnt,

ging es den Erâniern über Alles die Wahrheit zu sprechen und ihr Sagenschatz enthält Mythen, deren Moral in der Macht der aufrichtigen Sprache gipfelt; der gegenüber der Schlechte von innerlicher Ohnmacht befallen wird. Eine solche Moral musste naturgemäss eine vortheilhafte Charakterbildung hervorbringen, und so konnten schon die Alten von den Persern einstimmig berichten: Wohl-anständigkeit im Reden, Wahrheitsliebe und Rechtlichkeit mit strengem Wort-halten seien hervorstechende Züge des persischen Nationalcharakters gewesen.“ (Hellwald 1874, 129–131; ähnlich in Hellwald 1876, 1, 169–171).

Für N.s Zarathustra-Adaption ist Hellwalds *Culturgeschichte* (vgl. die Erwähnung in N.s Brief an Overbeck vom 08. 07. 1881, KSB 6, Nr. 123, S. 101) auch früher bereits eine wichtige Quelle (dazu z. B. Brobjer 2008b, 83–85; zur zeitgenössischen Kritik an Hellwalds Werk Jodl 1878, 63–81). Als eigentlicher Erfinder der Moral wie in 367, 6–12 erscheint Zarathustra freilich auch in der von N. studierten *Urgeschichte der Menschheit* von Otto Caspari: „Sehr früh hervorragend unter allen erscheint uns in der Urgeschichte der Feuerpriester und Magier Zoroaster. Wie weit auch der in der Urgeschichte stets lebendige Mythos das Leben und die Persönlichkeit des Zoroaster mit luftigen Phantasiegebilden später ausgestattet hat, immerhin haben wir in historischer Hinsicht anzunehmen, daß von einem hervorragenden Manne und Propheten Irans eine Lehre als eigene Deutung und Zuspitzung der unter den Völkern herrschenden kosmo-magischen Weltanschauung ausging, welche ursprünglich zum Brennpunkte der Entwicklung der moralischen Idee im Religionsleben der orientalischen Culturvölker werden sollte. Der endliche Sieg des Wahren und Guten über die angewachsene, sich verdichtende Macht des Bösen, und die Erlösung und Befreiung, welcher das von den bösen Mächten umgebene und gedrückte Menschenthum entgegengehen soll, das war der tiefe philosophische Kern jener seltsamen Lehre über den Streit von Licht und Finsterniß [...]. Der Sieg und Triumph des Guten über die schwarzen lichtzerstörenden Mächte der Bosheit, das war die Verheißung, die unter den Völkern des Morgenlandes sich weiter und weiter ausbreitete, das war der Hinweis auf die Erlösung vom Uebel, dem die geängstigten Völker freudig entgegenjauchzten.“ (Caspari 1877, 2, 464).

367, 14 f. die *Experimental-Widerlegung vom Satz der sogenannten „sittlichen Weltordnung“*] Vgl. NK KSA 6, 195, 10–19 sowie GD Die vier grossen Irrthümer 7, KSA 6, 96, 7–9. Schon Gustav Teichmüller hatte in seinen *Studien zur Geschichte der Begriffe* vorgeschlagen, die Geschichte (der Philosophie) als „Experiment“ zur Erhärtung oder Widerlegung philosophischer Behauptungen zu verstehen (Teichmüller 1874, III). Bei N. haben nun nicht die Geschichtsbe-trachtung und die damit verbundene Begriffsbildung experimentellen Charakter, sondern das geschichtliche Geschehen selbst.

367, 20–22 *Wahrheit reden und gut mit Pfeilen schießen, das ist die persische Tugend.*] Vgl. NL 1875, KSA 7, 34[9], 795: „Wie die Perser erzogen wurden: mit dem Bogen zu schießen und die Wahrheit zu sagen.“ N. nimmt die Überlegung in Za I Von tausend und Einem Ziele, KSA 4, 75, 5–8 wieder auf: „Wahrheit reden und gut mit Bogen und Pfeil verkehren‘ – so dünkte es jenem Volke zugleich lieb und schwer, aus dem mein Name kommt – der Name, welcher mir zugleich lieb und schwer ist.“ Eine mögliche Quelle hierfür ist George Noël Gordon Lord Byron: *Don Juan*, Canto XVI, V. 1–2: „The antique Persians taught three useful things: / to draw the bow, to ride, and speak the truth.“ In N.s deutscher Byron-Ausgabe lauten die beiden Verse: „Ein dreifach Nützliches war Perserbrauch, / Den Bogen spannen, reiten, Wahrheit sagen“ (Byron 1864, 4, 234, Nachweis mit falscher Bandangabe bei Campioni 1996, 415). Aber diese Überlieferung geht schon auf Herodot: *Historien* I 136 zurück, wo von den Persern berichtet wird: „Ihre Knaben erziehn sie vom fünften bis zum zwanzigsten Jahr nur in drei Dingen: im Reiten, im Bogenschießen, und in der Wahrhaftigkeit.“ (Herodot 1824, 1, 78 f.) Auch in einer Anekdote, die Herodot: *Historien* III 35 vom Perserkönig Kambyzes überliefert, kommt der Zusammenhang von Wahrheitsagen und Bogenschießen zum Tragen: Dieser „sprach in seinem Zorn zu Prexaspes: Du sollst selber urtheilen, ob die Persen wahr reden, oder ob sie selber unklug sind, wenn sie das reden. Nämlich wenn ich deinen Sohn, der da in dem Vorhofe steht, mitten durch das Herz treffe, so ist offenbar, daß der Persen Rede nichts ist; fehle ich aber, so sollen die [sc. anderen] Persen die Wahrheit reden und ich will nicht recht bei Sinnen sein. Also sprach er und spannete den Bogen und schoß nach dem Knaben; und als der Knabe gefallen, so ließ er ihn aufschneiden und den Schuß untersuchen, und als man fand, daß der Pfeil im Herzen steckte, da war er sehr fröhlich und sagte lachend zu dem Vater des Knaben: Prexaspes, daß ich nicht rasend bin, sondern die Persen nicht klug sind, das ist dir wohl offenbar worden; nun aber sage mir, hast du schon in der ganzen Welt einen so guten Schützen gesehn?“ (Herodot 1824, 1, 240 f.).

367, 22–25 *Die Selbstüberwindung der Moral aus Wahrhaftigkeit, die Selbstüberwindung des Moralisten in seinen Gegensatz – in mich – das bedeutet in meinem Munde der Name Zarathustra.*] Damit ist die Zarathustra-Figur (und das sprechende Ich) die Personifikation eines Grundgedankens von N., für den er sonst gerne die Metapher des Übermenschen benutzte, eben des Grundgedankens der Selbstüberwindung. „Selbstüberwindung der Moral“ ist ein Stichwort, das N. schon in JGB 32, KSA 5, 51, 27 f. und GM III 27, KSA 5, 410, 12 hervorhob, noch ohne sich als Selbstüberwinder direkt zu identifizieren. EH insgesamt lässt sich – schon der Untertitel belegt es – als Geschichte einer

solchen Selbstüberwindung lesen. Zur Selbstüberwindung siehe auch NK 276, 2–6 und NK KSA 6, 11, 10–13.

4

367, 27–368, 1 *Im Grunde sind es zwei Verneinungen, die mein Wort Immoralist in sich schliesst. Ich verneine einmal einen Typus Mensch, der bisher als der höchste galt, die Guten, die Wohlwollenden, Wohlthätigen; ich verneine andererseits eine Art Moral, welche als Moral an sich in Geltung und Herrschaft gekommen ist, — die *décadence-Moral*, handgreiflicher geredet, die *christliche Moral*.]* „Immoralisten“ kommen bei N. von MA II WS 19, KSA 2, 553 an vor; der Begriff dient dann im Spätwerk der Selbstbeschreibung, vgl. NK KSA 6, 65, 4–7. Der Ausdruck „Immoralismus“ in pejorativem Sinn war zu N.s Zeit längst Bestandteil des philosophischen Lexikonwissens, vgl. z. B. Krug 1838, 5/1, 83: „Man hat den Antimoralismus auch Immoralismus genannt, indem man voraussetzte, daß ein System, welches der Sittlichkeit widerstreitet, auch im Leben zur Unsittlichkeit führe.“ Auch die zugehörige Person wurde bereits mit der bei N. gebrauchten Bezeichnung versehen: „Wer gar kein Sittengesetz anerkennen will, heißt ein Antimoralist oder Immoralist, weil er mit dem Sittengesetze auch die Sittlichkeit selbst aufheben würde, wenn dieß überhaupt möglich wäre.“ (Krug 1828, 3, 686) Diesen negativen Begriff positivierte N. in seiner Umwertungs-Umkehrlogik.

368, 6f.: *im Jasagen ist Verneinen und Vernichten Bedingung]* Vgl. NK KSA 6, 108, 20 f.

368, 10–16 *Die Existenz-Bedingung der Guten ist die Lüge —: anders ausgedrückt, das Nicht-sehn-wollen um jeden Preis, wie im Grunde die Realität beschaffen ist, nämlich nicht der Art, um jeder Zeit wohlwollende Instinkte herauszufordern, noch weniger der Art, um sich ein Eingreifen von kurzsichtigen gutmüthigen Händen jeder Zeit gefallen zu lassen.]* Das Nicht-sehen-Wollen erscheint in AC 54 als Charakteristikum des auf „Überzeugungen“, auf „Glauben“ angewiesenen, willensschwachen Menschen: „Der Mensch der Überzeugung hat in ihr sein Rückgrat. Viele Dinge nicht sehen, 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...“ (KSA 6, 237, 4–10) In AC 55 ist die Definition der Lüge entsprechend bündig: „Ich nenne Lüge Etwas nicht sehen wollen, das man sieht, Etwas nicht so sehen wollen, wie man es sieht“ (KSA 6,

238, 2–4, vgl. NK KSA 6, 237, 28–238, 5). Diese Art des intellektuellen Selbstbetrugs im Dienste einer spezifischen Art der Selbsterhaltung, die hier als Dekadenzerscheinung so unzweideutig verworfen wird, gilt in EH Warum ich so klug bin 8 hingegen als Ausdruck eines positiv besetzten „Instinkt[s] der Selbsterhaltung“ (291, 29), „Instinkt[s] der Selbstvertheidigung“ (291, 30): „Vieles nicht sehn, nicht hören, nicht an sich herankommen lassen — erste Klugheit, erster Beweis dafür, dass man kein Zufall, sondern eine Necessität ist.“ (292, 1–3) Freilich überwiegt bei N.s Gebrauch der Metaphorik des Nicht-sehen-Wollens bei weitem die negative Konnotation. Nicht-sehen-Wollen der Wirklichkeit gilt ihm als „Idealismus“ (vgl. N. an Malwida von Meysenbug, 20. 10. 1888, KSB 8, Nr. 1135, S. 458 u. NK 300, 11–25) oder als (falsche) Humanität: „die Schwäche, die sich im Nicht-sehn-Wollen verräth, überall, wo vielleicht Widerstand nöthig werden würde („Humanität“)“ (NL 1888, KSA 13, 23[4], 606, 21–23). In einer früheren Notiz ist der Unterschied zwischen Nicht-Sehen als perspektivischer Wahrnehmung und einem Nicht-sehen-Wollen stärker herausgearbeitet, so dass man möglicherweise die Differenz von *décadents* und starken Individuen daran festmachen könnte: „Egoismus als das perspektivische Sehen und Beurtheilen aller Dinge zum Zweck der Erhaltung: alles Sehen (daß überhaupt etwas wahrgenommen wird, dies Auswählen) ist schon ein Werthschätzen, ein Acceptiren, im Gegensatze zu einem Zurückweisen und Nicht-sehen-wollen.“ (NL 1884, KSA 11, 26[71], 167) Wird jedoch die Differenz zwischen den *décadents* und den starken Individuen auf das Wollen gegründet, entstünde die paradoxe Situation, dass sich die ersteren, die gemeinhin bei N. als „willensschwächer[.]“ (AC 54, KSA 6, 237, 2) gelten, gerade durch ein starkes Wollen von den starken Individuen unterscheiden. Die Metapher vom Nicht-sehen-Wollen zehrt überdies von der problematischen Voraussetzung, dass jemand — offenbar N. selbst — über eine vollständige(re) Erkenntnis der Wirklichkeit verfügt, von der aus gesagt werden kann, dass andere Menschen nicht nur bestimmte Wirklichkeitsaspekte außer acht lassen, sondern die Wirklichkeit als ganze willentlich verkennen. In 368, 10–16 wird suggeriert, man könne wissen, wie die „Realität“ an sich beschaffen sei — eben nicht so, wie die „guten Menschen“ (368, 7f.) meinen. Mit einem solchen Anspruch auf Wirklichkeitserkenntnis wird jedoch der Perspektivismus unterwandert, wonach jede Erkenntnis notwendig perspektivisch und niemandem die Wirklichkeit als ganze erschlossen sei.

368, 16–22 *Die Nothstände aller Art überhaupt als Einwand, als Etwas, das man abschaffen muss, betrachten, ist die niaiserie par excellence, ins Grosse gerechnet, ein wahres Unheil in seinen Folgen, ein Schicksal von Dummheit —, beinahe so dumm, als es der Wille wäre, das schlechte Wetter abzuschaffen — aus Mitleiden etwa mit den armen Leuten...*] In AC 62, KSA 6, 252, 19–22 hat N.

gegen die Kirche behauptet, sie habe keine „Nothstände“ abschaffen wollen, sondern sie vielmehr erfunden, „um sich zu verewigen...“ In FW 56, KSA 3, 418, 18–27 wurde „Die Begierde nach Leiden“ sozialpsychologisch mit der Jugend der Gegenwart assoziiert: „Denke ich an die Begierde, Etwas zu thun, wie sie die Millionen junger Europäer fortwährend kitzelt und stachelt, welche alle die Langeweile und sich selber nicht ertragen können, — so begreife ich, dass in ihnen eine Begierde, Etwas zu leiden, sein muss, um aus ihrem Leiden einen probablen Grund zum Thun, zur That herzunehmen. Noth ist nöthig! Daher das Geschrei der Politiker, daher die vielen falschen, erdichteten, übertriebenen ‚Nothstände‘ aller möglichen Classen und die blinde Bereitwilligkeit, an sie zu glauben.“

Notstände sind also jeweils ein Vehikel der Selbstkonstitution — entweder indem man sie erschafft und erfindet (AC und FW), oder indem man sie in der Wirklichkeit vorzufinden vorgibt, um mit ihnen zusammen die Wirklichkeit selbst schlechtreden und hinwegschaffen zu können. Notstände waren unter dem Namen „Übel“ ein klassisches Argument, an der Wohlbeschaffenheit der Welt und damit an der Güte des Schöpfergottes zu zweifeln. Dieses Argument wurde von N. nicht mehr zugelassen, aber nicht, weil er den gütigen Schöpfergott retten wollte (an ihn glaubte er natürlich nicht mehr), sondern weil er eine ganz und gar innerweltliche Philosophie zu initiieren wünschte. Vgl. NK 368, 22–30.

368, 22–30 *In der grossen Ökonomie des Ganzen sind die Furchtbarkeiten der Realität (in den Affekten, in den Begierden, im Willen zur Macht) in einem unausrechenbaren Maasse nothwendiger als jene Form des kleinen Glücks, die sogenannte „Güte“; man muss sogar nachsichtig sein, um der letzteren, da sie in der Instinkt-Verlogenheit bedingt ist, überhaupt einen Platz zu gönnen. Ich werde einen grossen Anlass haben, die über die Maassen unheimlichen Folgen des Optimismus, dieser Ausgeburt der homines optimi, für die ganze Geschichte zu beweisen.]* Emanuel Herrmann hatte in seinen „Studien“ *Cultur und Natur* dem Optimismus in der Gesamtökonomie der Natur einige von N. markierte Überlegungen gewidmet (Herrmann 1887, 223–230), wobei Optimismus als Vermögen erscheint, sich zu bescheiden und die Dinge viel rosiger zu sehen, als sie sind. „Ueberhaupt ist der Optimismus eine Eigenthümlichkeit Derer, die in Wahrheit vom Optimum am weitesten entfernt sind.“ (Ebd., 228) Aber der Optimist sei wirtschaftlich nutzbringend, denn „sein ganzer Sinn hängt am Consumiren“ (ebd., 235). Bemerkenswert ist, dass N. mit der Rede von „der grossen Ökonomie des Ganzen“ nicht nur für sich reklamiert, im Unterschied zu den *décadents* die eigentliche Beschaffenheit der Welt zu kennen, damit über nicht-perspektivische Erkenntnis zu verfügen (vgl. NK 368, 16–22), sondern dass er auch die Wohlbeschaffenheit dieser Welt im Ganzen zu unterstellen

scheint, in der die „Furchtbarkeiten“ offenbar zum Gesamtgleichgewicht beitragen. Diese Vorstellung einer auch dank aller Schrecknisse wohlgeordneten Welt ist wiederum jener metaphysischen Konzeption bedenklich nahe verwandt, die in der Geistesgeschichte ausgerechnet mit dem Namen „Optimismus“ belegt wurde, nämlich Leibniz' bester aller möglichen Welten. Selbststrebend würde N. Leibniz' Ansinnen, in seinen *Essais de Théodicée* den Schöpfergott angesichts der Übel zu rechtfertigen, abweisen; jedoch beharrt er auf der (außermoralischen) Güte der Welt, wenn er die „grosse Ökonomie des Ganzen“ herausstreicht. Zum Ökonomiebegriff beim späten N. vgl. NK KSA 6, 167, 20 f.

368, 29 f. *homines optimi*] Lateinisch: „beste Menschen“. Bei Cicero: *De finibus bonorum et malorum* I 25 heißt es im Zusammenhang mit der herrschenden, aber falschen Meinung, Epikur habe gelehrt, das sittlich Gute bewirke als solches die *voluptas*, die Lust: „*homines optimi non intellegunt totam rationem everti, si ita res se habeat*“ („Die besten Menschen verstehen nicht, dass die ganze Überlegung verkehrt wird, falls die Sache sich so verhält“). „*Homines optimi*“ wird von Cicero also mit ironischem Unterton gebraucht, ebenso in 368, 29 f.

368, 32–369, 3 *gute Menschen reden nie die Wahrheit. Falsche Küsten und Sicherheiten lehrten euch die Guten; in Lügen der Guten wart ihr geboren und geborgen. Alles ist in den Grund hinein verlogen und verbogen durch die Guten.*] Der erste Halbsatz 368, 32 f. ist ein Zitat aus Za III Von alten und neuen Tafeln 7, KSA 4, 251, 15 f. (dort mit Majuskel beginnend, ebenfalls gesperrt); die folgenden beiden Sätze sind ein Zitat aus Za III Von alten und neuen Tafeln 28, KSA 4, 267, 18–20 (ohne Sperrung).

369, 3–5 *Die Welt ist zum Glück nicht auf Instinkte hin gebaut, dass gerade bloss gutmüthiges Heerdengethier darin sein enges Glück fände*] N.s Gebrauch des Instinktbegriffs ist schillernd. Tendenziell versteht er im Spätwerk Dekadenz als Folge von „Instinkt-Widersprüchlichkeit“ (EH Warum ich ein Schicksal bin 7, KSA 6, 372, 20 f.) oder von Instinktverlust, vgl. z. B. NK KSA 6, 172, 15–17 u. NK KSA 6, 67, 18.

369, 6 *Heerdenthier*] Vgl. NK KSA 6, 139, 15.

369, 7 „schöne Seele“] Vgl. NK KSA 6, 157, 2–4.

369, 7 f. *wie Herr Herbert Spencer es wünscht, altruistisch werden sollte*] Vgl. NK KSA 6, 133, 23–25 u. 139, 2–4. Den Bezug zwischen Spencer und dem „Herdenthier“ stellte N. mit seiner Randglosse „Heerdenhaft“ zu folgendem Passus aus Rolph 1884, 182 her: „Jede neue Generation *überschreitet* in gewis-

sem Sinne die Normalleistung der vorhergegangenen, und stellt sich so auf die *Schultern der Vorfahren*. Spencer wurde durch seinen subjectiven Optimismus verhindert, dieses zu sehen. Er geht von der hergebrachten Anschauung aus, dass die *Glückseligkeit bestehe* [sic] *in einer Art Ruhe oder Gleichgewichtslage, die uns unsere Phantasie als ein erreichbares Paradies vorspiegelt*, und die er als den *Normalzustand des Lebens* betrachtet. Das ist aber unrichtig: nicht Ruhe, sondern Bewegung ist die [sic] Normale; nicht auf Ruhe, sondern auf Bewegung beruht die Glückseligkeit.“ (Kursiviertes von N. unterstrichen; neben dem „Heerdenhaft“ zwei Randstriche und „NB“).

369, 9f. *hiesse die Menschheit castriren und auf eine armselige Chineserei herunterbringen*] Vgl. NK KSA 6, 177, 14–16; NL 1887, KSA 12, 10[17], 462 (KGW IX 6, W II 2, 129, 2–24 u. 129, 33–42–130) und Herrmann 1887, 141: „Die Methode der Verhinderung im Staatswesen unterdrückt alle freie Bewegung, sie schützt die Großen und Mächtigen gegen die Kleinen, sie schützt die Gegenwart auf Kosten der Zukunft. Sie zerstört die Keime, sie läßt die Entwicklung nicht zu, und starre Ruhe ohne Fortschritt kennzeichnet ihr Wirken. Das chinesische Reich mit seiner Grenzmauer, seiner Abschließung nach Außen und seiner Reglementirung im Innern verbleibt Jahrtausende lang in diesem Stadium. Auch in Europa wäre dieses Ideal des *Mercantilsystems* und des Polizeistaates verewigt worden, hätte nicht die französische Revolution den Koloß *der Herrschaft der Satzungen und der Privilegien* zertrümmert.“ (Letzter Satz von N. am Rand mit drei Strichen markiert; hier Kursiviertes von ihm unterstrichen.) Eine Inspirationsquelle dürfte für N.s Kritik an der Chineserei auch Mill 1869–1880, 1, 75 gewesen sein, siehe NK KSA 6, 142, 29.

369, 12f. *In diesem Sinne nennt Zarathustra die Guten bald „die letzten Menschen“, bald den „Anfang vom Ende“*] N. benutzt seine Zarathustra-Figur hier exzessiv als eine philosophische Gesetzgeber-Autorität, deren Verlautbarungen alles weitere Räsonieren unterbinden und jede Argumentation überflüssig machen sollen. In diese Kompilation von Zarathustra-Verlautbarungen fließen Stellen wie die folgenden ein: Za Vorrede 5, KSA 4, 19, 27–31: „Die Erde ist dann klein geworden, und auf ihr hüpfet der letzte Mensch, der Alles klein macht. Sein Geschlecht ist unaustilgbar, wie der Erdfloh; der letzte Mensch lebt am längsten. / ‚Wir haben das Glück erfunden‘ – sagen die letzten Menschen und blinzeln.“ Za III Von alten und neuen Tafeln 26, KSA 4, 266, 25 gibt das Stichwort vom „Anfang vom Ende“, vgl. NK 369, 17–23.

369, 17–23 *Die Guten – die können nicht schaffen, die sind immer der Anfang vom Ende – / – sie kreuzigen den, der neue Werthe auf neue Tafeln schreibt, sie opfern sich die Zukunft, sie kreuzigen alle Menschen-Zukunft! / Die Guten – die waren immer der Anfang vom Ende...*] Ein Zitat aus Za III Von

alten und neuen Tafeln 26, KSA 4, 266, 24–29 (dort Sperrung bei „können“ statt bei „schaffen“; nach „schaffen“ Doppelpunkt statt Komma; „kreuzigen Den“ statt „kreuzigen den“; ohne Sperrung von „neue“; „Zukunft, — sie kreuzigen“ statt „Zukunft, sie kreuzigen“; „Ende. —“ statt „Ende...“).

369, 24–26 *Und was auch für Schaden die Welt-Verleumder thun mögen, der Schaden der Guten ist der schädlichste Schaden.*] Ein Zitat aus Za III Von alten und neuen Tafeln 26, KSA 4, 266, 6 f. (dort „was für Schaden auch“ statt „was auch für Schaden“; „mögen:“ statt „mögen,“; keine Sperrung).

5

369, 29–370, 2 *Wenn eine décadence-Art Mensch zum Rang der höchsten Art aufgestiegen ist, so konnte dies nur auf Kosten ihrer Gegensatz-Art geschehn, der starken und lebensgewissen Art Mensch. Wenn das Heerdenthier im Glanze der reinsten Tugend strahlt, so muss der Ausnahme-Mensch zum Bösen heruntergewerthet sein.*] Diese Entwicklung als historischen Prozess schilderte GM im Allgemeinen, während AC sie anhand von Juden- und Christentum exemplifizierte, ohne freilich auf historische Unparteilichkeit bedacht zu sein, sondern mit einer unzweideutigen Präferenz für die rauhbeinigen Menschen-Raubtiere der Frühzeit. Über die Quellen seiner Geschichtskonstruktion gibt N. nur spärlich Auskunft.

369, 32 *Heerdenthier*] Vgl. NK KSA 6, 139, 15.

370, 5–9 *Zarathustra lässt hier keinen Zweifel: er sagt, die Erkenntniss der Guten, der „Besten“ gerade sei es gewesen, was ihm Grausen vor dem Menschen überhaupt gemacht habe; aus diesem Widerwillen seien ihm die Flügel gewachsen, „fortzuschweben in ferne Zukünfte“]* Vgl. Za II Von der Menschen-Klugheit, KSA 4, 186, 6 f.: „Ein Grausen überfiel mich, als ich diese Besten nackend sah: da wuchsen mir die Flügel, fortzuschweben in ferne Zukünfte.“

370, 14–17 *Ihr höchsten Menschen, denen mein Auge begegnete, das ist mein Zweifel an euch und mein heimliches Lachen: ich rathe, ihr würdet meinen Übermenschen — Teufel heissen!*] Ein Zitat aus Za II Von der Menschen-Klugheit, KSA 4, 185, 33–186, 2 (dort „begegnete!“ statt „begegnete,“).

370, 18–20 *So fremd seid ihr dem Grossen mit eurer Seele, dass euch der Übermensch furchtbar sein würde in seiner Güte...*] Ein Zitat aus Za II Von der Menschen-Klugheit, KSA 4, 185, 29 (dort „Gütel!“ statt „Güte...“).

370, 22–27 *diese Art Mensch, die er concipirt, concipirt die Realität, wie sie ist: sie ist stark genug dazu —, sie ist ihr nicht entfremdet, entrückt, sie ist sie selbst, sie hat all deren Furchtbares und Fragwürdiges auch noch in sich, damit erst kann der Mensch Grösse haben...*] Mit dieser anthropologischen Festlegung behauptet N. im Gewande Zarathustras nicht nur, die Wirklichkeit als solche erkennen zu können (vgl. NK 368, 16–22), sondern leitet aus dem (vorgeblichen) Sein auch ein Sollen ab: Aus einer (biologischen?) Realität wird Normatives gefolgert, nämlich, dass der Mensch auch so sein soll, wie er *realiter* ist. Die von N. ansonsten betriebene, virtuose Historisierung oder Genealogisierung von Werturteilen, die zwecks Immunisierung als Wirklichkeitsbefunde ausgegeben werden, wird auf das eigene Wirklichkeitsverständnis nicht angewandt. Die hier propagierte Anthropologie wird beispielsweise in AC 1–3, KSA 6, 169 f. breiter entfaltet.

6–8

370, 28–374, 29 Die Abschnitte 22 und 23 der Oktober-Fassung von EH bildeten die Vorstufe zu den Abschnitten 6, 7 und 8 von Warum ich ein Schicksal bin (siehe auch KSA 14, 489). Diese Vorstufen-Fassung wird in KSA 14, 510–512 mitgeteilt mit der Begründung, sie biete mehr Varianten als die Abschnitte 5 bis 7 des ersten Vorwortes, wo dieser Text zur Zeit der Zwischenstufe seinen Platz hatte. Abschnitt 21 der Oktober-Fassung ist eine Variante zu EH M (vgl. NK 329, 4–11 sowie 330, 15–17). Die in KSA 14, 510–512 mitgeteilte Version der Abschnitte 22 und 23 der Oktober-Fassung lautet: „22. / Dies soll mich nicht hindern, hier diesen Schluß zu ziehn. Ich habe für mich das Wort Immoralist erfunden, ich glaube damit eine Höhe, eine Weite des Blicks, eine bisher vollkommen ungeheure psychologische Abgründlichkeit bewiesen zu haben, daß ich die Moral als unter mir empfand. Wer ist vor mir eingestiegen in die Höhlen, aus denen der giftige Dampf des ‚Ideals‘ heraufquillt! Wer hat auch nur zu ahnen gewagt, daß es Höhlen sind? Wer war überhaupt vor mir unter den Philosophen Psycholog und nicht vielmehr dessen Gegenstück, ‚höherer Schwindler‘, ‚Idealist‘?... Es kann ein Fluch sein, es ist jedenfalls ein Schicksal, hier der Erste zu sein — denn man verachtet hier auch als der Erste... Der Ekel ist meine Gefahr... Ich habe für mich das Wort Immoralist erfunden. Es ist mir nicht zur Genüge gegenwärtig, ob irgend Jemand sich Etwas dabei gedacht hat. Dergleichen läuft in die gedankenlosen Ohren meiner Zeitgenossen hinein — es läuft auch wieder heraus. Ich hätte Lust, diese Ohren ein wenig anzunägeln, bis ihnen der Schmerz deutlich macht, was ich will, — gehört werden... Was mich aus-

zeichnet, ist, zum ersten Male die Moral entdeckt zu haben und, folglich, gegen sie eines Wortes bedürftig zu sein, das den Sinn einer Kriegserklärung hat. Moral scheint mir die größte Unsauberkeit die die Menschheit auf dem Gewissen hat, eine Instinkt gewordene Schlechtigkeit, eine Falschmünzerei in psychologicis bis zum Verbrechen. Moral scheint mir das Verbrechen an sich am Leben... Die Jahrtausende, die Völker, die Ersten und die Letzten, die Philosophen und die alten Weiber — in diesem Punkte sind sie Alle einander würdig. Der Mensch war bisher das ‚moralische Wesen‘, eine Curiosität ohne Gleichen — und, als ‚moralisches Wesen‘, absurder, verlogner, eitler, leichtfertiger, sich selber nachtheiliger als auch der größte Verächter der Menschheit es sich träumen lassen könnte. Moral — die böseste Form des Willens zur Lüge, die eigentliche Circe der Menschheit: das, was sie verdorben hat. Es ist nicht der Irrthum als Irrthum, was mir bei diesem Anblick Entsetzen macht, nicht der jahrtausendelange Mangel an ‚gutem Willen‘, an Zucht, an Anstand, an Sauberkeit im Geistigen: es ist der Mangel an Natur, es ist die schauerhafte Thatsächlichkeit, daß die Widernatur selbst als Moral die höchsten Ehren empfangt und als Gesetz über der Menschheit hängen blieb!... In diesem Maaße sich vergreifen, nicht als Einzelner, nicht als Volk oder Rasse, sondern als Menschheit — worauf weist das? — Daß man die untersten Instinkte des Lebens verachten lehrt, daß man in der Voraussetzung des Lebens, in der Geschlechtlichkeit, etwas Unreines empfinden lehrt, daß man in der tiefsten Nothwendigkeit zum Gedeihen des Lebens, in der Selbstsucht — das Wort schon ist verleumderisch — das böse Princip sieht; daß man in dem typischen Abzeichen des Niedergangs, der Instinkts-Widersprüchlichkeit, im ‚Selbstlosen‘, im Verlust an Schwergewicht, in der ‚Entpersönlichung‘ und ‚Nächstenliebe‘ grundsätzlich einen höheren Werth, was sage ich! den Werth an sich sieht!... Wie? wäre die Menschheit selber in *décadence*? War sie es immer?... Was fest steht, ist, daß ihr nur *Décadence*-Werthe als oberste Werth(e) gelehrt worden sind, Die Entselbstungs-Moral ist die Niedergangs-Moral *per [sic?] excellence* — sie verräth einen Willen zum Ende sie verneint im untersten Grunde das Leben... Hier bliebe eine Möglichkeit offen, daß nicht die Menschheit im Verfall ist, sondern nur eine parasitische Art Mensch, welche sich zu ihren Werth-Bestimmern emporgelogen hat. Und in der That, das ist meine Einsicht: die Lehrer, die Führer, die Religionen der Menschheit waren insgesamt *décadents* — daher die Umwerthung aller Werthe in Lebensfeindliche, daher die Moral!... *Écrasez l'infame!*... Definition der Moral. Moral — die Idiosynkrasie von *décadents*, mit der Hinterabsicht, sich am Leben zu rächen. Ich lege Werth auf diese Definition. — *Qui chante son mal l'enchanter*: hat ein Provençale gesagt. *Dixi. Id quod feci.* — / 23./ Hat man mich verstanden?... Die Entdeckung der Moral ist ein Ereigniß,

das nicht seines Gleichen hat, eine wirkliche Katastrophe: man lebt vor ihr oder nach ihr. Der Blitz der Wahrheit traf das, was bisher am Höchsten stand: wer begreift, was da vernichtet wurde, mag zusehn, ob er überhaupt hinterdrein noch Etwas in den Händen hat. Wer die Moral entdeckt, hat den Unwerth aller Werthe überhaupt mitentdeckt, an die man glaubt: er sieht in den verehrtesten, in den heilig gesprochenen Typen des Menschen nichts Ehrwürdiges, — er sieht die verhängnißvollste Art von Mißgeburten darin, verhängnißvoll, weil sie fascinirten ... Er sieht in dem Begriff ‚Gott‘ alles Schädliche, Verleumderrische, Vergiftende, Heimlich-Blutsaugende, die eigentliche Todfeindschaft gegen das Leben in eine entsetzliche Einheit gebracht. Der Begriff ‚Jenseits‘ erfunden, um das Diesseits zu entwerthen, um kein Ziel, keine letzte Vernunft in der wirklichen Welt anzuerkennen. Der Begriff ‚Seele‘, ‚Geist‘, zuletzt gar noch ‚unsterbliche Seele‘ erfunden, um den Leib zu Schanden zu machen. Der Begriff ‚Sünde‘ erfunden, um zu den Grundinstinkten des Lebens das Vertrauen zu untergraben. Im Werthe des ‚Selbstlosen‘ das eigentliche Krankheits-Abzeichen zum Werthzeichen, zur ‚Pflicht‘, zur ‚Tugend‘, zum Typus der Göttlichkeit selbst gemacht. — Hat man mich verstanden?... Wer hierüber aufklärt, ist eine force majeure, wie das Schicksal, er ist das Schicksal selbst, er bricht ~~in seiner Hand~~ die Geschichte der Menschheit in zwei Hälften auseinander — in ein Vorher, in ein Nachher.“

Hierauf folgte in der Oktober-Fassung der oben in 335, 4–337, 15 mitgeteilte Abschnitt 24. In der Zwischenstufen-Version des ersten Vorwortes (Abschnitt 7) gibt es zum Schluss folgenden Text: „7. / — Hat man mich verstanden? Wer über die Moral aufklärt, ist eine force majeure, ein Schicksal, — er bricht die Geschichte der Menschheit in zwei Stücke. — Dies soll mich nicht hindern, der heiterste Mensch, ein Halkyonier zu sein, ich habe selbst ein Recht darauf: wer erwies je der Menschheit einen größeren Dienst? — Ich bringe ihr die allerfroheste Botschaft... / Friedrich Nietzsche“ (KSA 14, 512). Im Manuskript folgt ein Hinweis für den Drucker: „Darauf ein Blatt, auf dem nur die Worte stehn: / Wie man wird, was man ist. / Turin, den 15. Oktober 1888“ (ebd.).

6

370, 29–371, 1 *Aber ich habe auch noch in einem andren Sinne das Wort Immoralist zum Abzeichen, zum Ehrenzeichen für mich gewählt; ich bin stolz darauf, dies Wort zu haben, das mich gegen die ganze Menschheit abhebt. Niemand noch hat die christliche Moral als unter sich gefühlt]* „Immoralist“ erhält hier also die Bedeutung von „Antichrist“. Dass die beiden Begriffe Ende

1888 von N. derart enggeführt wurden, hilft auch bei der Erklärung, weshalb er schließlich in AC seine gesamte „Umwerthung aller Werthe“ vollzogen glaubte, während kurz vorher die „Umwerthung“ noch drei weitere Bücher, darunter „Der Immoralist“ enthalten sollte (vgl. NK ÜK AC 1). Wenn „Immoralist“ auch „Antichrist“ bedeutet, erübrigt sich zumindest dieses Buch.

371, 3f. *Die christliche Moral war bisher die Circe aller Denker, — sie standen in ihrem Dienst.*] Vgl. NK 305, 21f.

371, 4–7 *Wer ist vor mir eingestiegen in die Höhlen, aus denen der Gifthauch dieser Art von Ideal — der Weltverleumdung! — emporquillt? Wer hat auch nur zu ahnen gewagt, dass es Höhlen sind?*] In AC sind Unterwelt- und Untergrundmetaphern zur Charakterisierung des Lebensraums von Christen sehr häufig, vgl. die Zusammenstellung in NK KSA 6, 209, 11 (siehe auch NK 310, 28–30). Wenn N. hier selbst den Weg in die Höhle(n) antreten musste, ist dies zum einen die ironische Umkehr des Weges, den der Philosoph nach Platons Höhlengleichnis (*Politeia* 514a–517a) antrat, dort nämlich aus der Höhle und ihrer falschen oder schemenhaften Erkenntnis heraus ins Licht der Ideenschau. Zum anderen ist der Gang in die Unterwelt der Weg, der kaum einem antiken Helden von Odysseus über Orpheus bis Aeneas erspart geblieben ist, um sein Heldentum zu beglaubigen.

Die Szenenbeschreibung in Wagners *Rheingold* stellt Nibelheim — die Heimat der zwergartigen Nibelungen — als unterirdisches Höhlensystem dar, aus dem Schwefeldampf hervorquillt (Wagner 1907, 5, 233 f.). Siegfried besiegt den in der „Neidhöhle“ hausenden Fafner, ohne freilich selbst in die Höhle hinabzusteigen.

371, 6 *Weltverleumdung*] Die an die Macht gekommenen Schwachen explizit als Anhänger von „Weltverleumder-Ideale[n]“ darzustellen, versuchte N. erst in GM II 24, KSA 5, 335, 26. Adjektivische und substantivische Wortvariationen tauchen in WA Nachschrift, KSA 6, 42, 34, in AC 24, KSA 6, 193, 8 und in EH M 2, KSA 6, 331, 7 f. auf. In welchem Kontext die nur in 371, 6 und in NL 1885, KSA 11, 42[2], 692 belegte „Weltverleumdung“ zu sehen ist, erhellt eine Notiz in NL 1884, KSA 11, 25[289], 85: „Meine Rede gegen die Bösen (welche den Sklaven schmeicheln —) / die Weltverleumder / die Guten (welche glauben, daß Wohlthun leicht sei und für Jedermann) / (gegen die Pfaffenluft, auch die Pfarrhäuser-Luft)]“. Vor N. ließ sich der Ausdruck nicht belegen; er könnte beispielsweise eine Eindeutschung der französischen Wendungen „dénigrement du monde“ (z. B. bei Rivière 1872, 290) oder — im religiösen Kontext gebräuchlich — „médisance du monde“ sein (z. B. Franz von Sales 1832, 292, dort aber im Sinne von: die in der Welt herrschende üble Nachrede). Die naheliegende Quelle ist jedoch Eugen Dührings *Werth des Lebens*, von dem

sich N. auch zu Überlegungen über das Ressentiment inspirieren ließ (vgl. die in NPB 202 mitgeteilten Notizen aus N.s Handexemplar). Bei Dühring 1881, 24 (vgl. ebd., 82) ist im Blick auf Schopenhauer auch von „Lebensverleumdung“ oder andernorts von „Verleumdung der Natur“ (ebd., 137) die Rede. Eine N.s Begriff von „Weltverleumdung“ durchaus treffende Stelle lautet: „Das Publicum hat vollkommen Recht, wenn es sich sagt, es sei für einen Denker oder sogenannten Philosophen sehr leicht, sich über die Uebel theoretisch hinwegzusetzen, wenn er praktisch von keinem ernsthaften Ungemach berührt wird oder gar in behäbiger Situation dahinlebt. Ja die Menschen sollten noch einen Schritt weitergehen und im Hinblick auf die vorher angeführten Beispiele und auf unsere ganze frühere Lehre erwägen, dass eine materiell behagliche Lage, der die Nöthigung zu ernstlicher Arbeit abgeht, in Verbindung mit andern falschen Antrieben nicht etwa blos zur ungehörigen Beschönigung, sondern auch ebenso leicht zu einer Verleumdung der Welt verleiten kann. Wer dem Uebel fernersteht, mag eher mit ihm blos spielen, als derjenige, welcher es in seiner unmittelbaren Wirklichkeit herantreten sieht.“ (Ebd., 268).

371, 10 *Es gab vor mir noch gar keine Psychologie.*] Zu N.s Zeit war es Mode, in der Psychologie einen völligen Neuanfang zu verkünden und jeweils mit sich selbst beginnen zu lassen. So behauptet Roberty in seinem von N. intensiv studierten Werk *L'ancienne et la nouvelle philosophie*, bis zu ihm habe sich die Psychologie in einem „état rudimentaire“ befunden (Roberty 1887, 328).

371, 13 *Der Ekel am Menschen ist meine Gefahr...*] Sehr ähnlich EH Warum ich so weise bin 8, KSA 6, 276, 12f.: „Der Ekel am Menschen, am ‚Gesindel!‘ war immer meine grösste Gefahr...“ Vgl. NK 276, 2–6.

7

371, 15 *Hat man mich verstanden?*] Die Frage steht dreimal am Anfang der letzten drei Abschnitte von EH (371, 15; 373, 12; 374, 31). Sie dient der Rechtfertigung einer immer grelleren Invektivik gegen die christlich kontaminierte Moral, denn offensichtlich soll jetzt ausgeschlossen werden, dass man das Ich in seiner antichristlich-immoralistischen Absicht missversteht. Der Satz ist eigentlich ein Zitat aus GM III 1, KSA 5, 339, 28–30: „Hat man mich verstanden?... ,Schlechterdings nicht! mein Herr!‘ – Fangen wir also von vorne an.“ Dort war das Nichtverstanden-Werden Anlass zu einem tiefen Abtauchen in die Vergangenheit, während am Ende von EH nur noch das Fortissimo der ideologischen Ein-Eindeutigkeit Aussicht auf Verstehen und Ver-

stehbarkeit zu eröffnen scheint. Vgl. zur Interpretation auch Kornberger 1998, der Bezüge zu JGB 269 bis 295 herstellt.

371, 15–17 *Was mich abgrenzt, was mich bei Seite stellt gegen den ganzen Rest der Menschheit, das ist, die christliche Moral entdeckt zu haben.*] N. gebraucht das Verb „entdecken“ im Sinne von „aufdecken“, „entlarven“.

371, 21–23 *als grundsätzlicher Wille, jedes Geschehen, jede Ursächlichkeit, jede Wirklichkeit nicht zu sehen*] N. behandelt dieses Thema ausführlich in GD Die vier grossen Irrthümer 1–5, KSA 6, 88–93.

371, 24–26 *Die Blindheit vor dem Christenthum ist das Verbrechen par excellence — das Verbrechen am Leben...*] In AC 47, KSA 6, 225, 17 galt der christliche Gott selbst als „Verbrechen am Leben“. In NL 1888, KSA 13, 15[19], 417 wird erläutert: „Man hat bisher das Christenthum immer auf eine falsche und nicht bloß schüchterne Weise angegriffen. So lange man nicht die Moral des Christenthums als Capital-Verbrechen am Leben empfindet, haben dessen Vertheidiger gutes Spiel.“ Alle anderen kritischen Einreden gegen das Christenthum werden damit zweitrangig; im Brennpunkt des anti-christlichen Angriffs steht die christliche Moral, d. h. die christlichen Wertungsgrundsätze, die eine adäquate Wirklichkeitswahrnehmung nach N.s Diagnose ebenso verhindern wie eine dem Menschen angemessene Lebensführung.

372, 2–4 *Die christliche Moral — die böseste Form des Willens zur Lüge, die eigentliche Circe der Menschheit: Das, was sie verdorben hat.*] Vgl. NK 305, 21f.

372, 7–11 *es ist der Mangel an Natur, es ist der vollkommen schauerliche Thatbestand, dass die Widernatur selbst als Moral die höchsten Ehren empfiegt und als Gesetz, als kategorischer Imperativ, über der Menschheit hängen blieb!...*] Entsprechend betitelte N. in GD ein ganzes Kapitel „Moral als Widernatur“ (KSA 6, 82–87). Zum Begriff „Widernatur“ siehe NK KSA 6, 82, 1.

372, 17–24 *dass man in der tiefsten Nothwendigkeit zum Gedeihen, in der strengen Selbstsucht (— das Wort schon ist verleumderisch! —) das böse Princip sucht; dass man umgekehrt in dem typischen Abzeichen des Niedergangs und der Instinkt-Widersprüchlichkeit, im „Selbstlosen“, im Verlust an Schwergewicht, in der „Entpersönlichung“ und „Nächstenliebe“ (— Nächstensucht!) den höheren Werth, was sage ich! den Werth an sich sieht!...*] Vgl. zur Nächstenliebe NK 270, 15–19, zur Selbstsucht NK 294, 5f., zur „Instinkt-Widersprüchlichkeit“ NK KSA 6, 53, 6–10. Den Ausdruck „Nächstensucht“ stellte N. schon in den Tautenburger Aufzeichnungen für Lou von Salomé der „Selbstsucht“ gegenüber (NL 1882, KSA 10, 1[19], 13), benutzte ihn aber später nur noch in 372, 22f.

372, 27–32 Die Entselbstungs-Moral ist die Niedergangs-Moral *par excellence*, die Thatsache „ich gehe zu Grunde“ in den Imperativ übersetzt: „ihr sollt alle zu Grunde gehn“ – und nicht nur in den Imperativ!... Diese einzige Moral, die bisher gelehrt worden ist, die Entselbstungs-Moral, verräth einen Willen zum Ende, sie verneint im untersten Grunde das Leben.] Für die drei Verben „ent-selben“, „entselbsten“ und „entselbstigen“ schlägt Grimm 1854–1971, 3, 620 die Umschreibung „*auszer sich selbst bringen*“ vor. Es ist deutlich, dass im assoziativen Horizont von N.s Kampfformel „Entselbstungs-Moral“ auch die Entleibung steht. Die Kampfformel suggeriert, dass derjenige, der dieser Moral anhängt, sich auf grausame Weise langsam selbst umbringt. So hieß es in einem Aufsatz von Paul Heyse über *Leopardi's Weltanschauung* in der von N. gelesenen, deutschen Ausgabe von Giacomo Leopardis Werken: „Ein leeres, zweck- und thatloses Selbst fühlt sich schon im Leben so unselig durch die Inhaltslosigkeit seines Ich, daß der Schritt bis zur leiblichen Entselbstung, zur Aufhebung des Lebens kürzer und leichter sein muß, als da, wo der Schmerz noch immer [...] das Selbstgefühl aufregt“ (Leopardi 1878, 2, 23).

„Entselbstung“, noch ohne direkt an „Moral“ gekoppelt zu werden, kam im Umfeld von „Selbstgeißelung“ und „Selbstopferung“ in GM III 11, KSA 5, 363, 18 f. vor, mit Pascal als Gewährsmann in GM III 17, KSA 5, 379, 15, unter „lauter Negationen“ mit „Gott“ und „Jenseits“ in WA Epilog, KSA 6, 51, 5. In AC 54 (KSA 6, 236, 29–33) bescheinigte N. dem „Gläubigen“ pauschal eine „Moral der Entselbstung“ und verstand Glaube als „Entselbstung“, d. h. „Selbst-Entfremdung“. Seinen eigenen Kampf gegen die „Entselbstungs-Moral“ sah N. mit *Morgenröthe* beginnen (EH M 2, KSA 6, 332, 2–4). Der Begriff der Entselbstung, der als äußerste Verdichtung dessen erscheint, was das Christentum fordert, ist freilich in der theologischen Literatur nicht häufig anzutreffen; ursprünglich gehört er als Übersetzung von *desappropriatio* in den Bereich der Mystik und bezeichnet das Aufgeben der Ichbezogenheit. Unter den Philosophen des 19. Jahrhunderts hat sich vor allem Immanuel Hermann von Fichte seiner bedient; für N. einschlägiger dürfte jedoch eine Stelle in Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung* (Bd. 2, Ergänzungen zum 4. Buch, § 48) gewesen sein, der aus einer zeitgenössischen theologischen Quelle zur Zölibatsfrage wie folgt zitierte: „Wenn gleich sowohl *Paulus* das Eheverbot als Irrlehre bezeichnet und der noch jüdischere Verfasser des Hebräerbriefes gebietet, ›die Ehe solle in Ehren gehalten werden bei Allen und das Ehebett unbefleckt‹ (Hebr. 13, 4); so ist darum doch die Hauptrichtung dieser beiden Hagiographen nicht zu verkennen. Die Jungfräulichkeit war Beiden das Vollkommene, die Ehe nur ein Nothbedarf für die Schwächeren, und nur als solcher unverletzt zu halten. Das höchste Streben dagegen war auf völlige, materielle Entselbstung gerichtet. Das Selbst soll sich von Allem abwenden und enthalten, was nur ihm

und was ihm nur zeitlich zur Freude gereicht.““ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 720 nach Carové 1832, 270) Schopenhauer konnte dieser Entselbstungsidee, die an die Willensverneinung erinnert, einiges abgewinnen; hier wiederum hätte N. einen markanten Beleg für das von ihm kritisierte Fortwirken der christlichen Moral über die Erledigung des christlichen Glaubens hinaus gehabt. Auch wenn das Christentum als Lehre schon abgetan sein sollte, ist die christliche Moral seiner Ansicht nach weiterhin gültig und verderblich. Zum „Willen zum Ende“ siehe NK KSA 6, 12, 3.

372, 34–373, 1 *parasitische Art Mensch, die des Priesters*] Vgl. NK 313, 21 f. und NK KSA 6, 195, 20 f.

373, 3–7 *Und in der That, das ist meine Einsicht: die Lehrer, die Führer der Menschheit, Theologen insgesamt, waren insgesamt auch décadents: daher die Umwerthung aller Werthe ins Lebensfeindliche, daher die Moral...*] „Umwerthung aller Werthe“ ist also nicht notwendig eine positiv besetzte Formel zur Charakterisierung dessen, was N. selber als philosophischer Gesetzgeber ins Werk setzen will, sondern gleichfalls anwendbar für das, was sich die *décadents* und Priester haben zuschulden kommen lassen, nämlich eine Umkehrung der ursprünglichen, vorgeblich natürlichen Werteordnung, die eine weltbejahende gewesen sein soll. N.s Umwertung ist also eine Antwort auf eine strukturell gleiche – ebenfalls durch heilig gesprochene Bücher vermittelte – Umwertungsbewegung, die sich nach AC in Juden- und Christentum vollzogen habe.

373, 7–10 *Definition der Moral: Moral – die Idiosynkrasie von décadents, mit der Hinterabsicht, sich am Leben zu rächen – und mit Erfolg. Ich lege Werth auf diese Definition.*] In der zeitgenössischen Diskussion bedeutete Idiosynkrasie „eigentümliche Abneigung“ oder „eigentümliches Verhalten“ (vgl. NK KSA 6, 74, 3). Wenn Moral genetisch auf Idiosynkrasie zurückgeführt wird – und zwar auf die „Idiosynkrasie von décadents“ – soll dem Anspruch von Moral auf Allgemeingültigkeit der Boden entzogen werden: Moral ist in N.s „Definition“ nichts Universelles, sondern etwas höchst Partikulares, dem zerstörerische Interessen innewohnen. Moral sei gegen das Leben selbst gerichtet, indem sie sich mit dem Anspruch auf Lebensleitung allen, auch nicht dekadenten Menschen aufdrängen will. Die in 373, 7–10 gegebene Definition passt freilich nur auf eine spezifische Moral, eben die christliche. Offenbar werden hier andere Wertungsweisen und Wertorientierungen – etwa diejenige, die N. als Lebenbejahender propagiert – nicht als „Moral“ qualifiziert. Auch der Titel von GM geht von diesem engen Begriffsradius von Moral aus: In dem Werk wird die Entstehung und Durchsetzung einer spezifischen, tendenziell lebens-

feindlichen Moral rekonstruiert und damit der Blick auf andere mögliche Moralen frei.

8

373, 12 *Hat man mich verstanden?*] Vgl. NK 371, 15.

373, 14–18 *Die Entdeckung der christlichen Moral ist ein Ereigniss, das nicht seines Gleichen hat, eine wirkliche Katastrophe. Wer über sie aufklärt, ist eine force majeure, ein Schicksal, – er bricht die Geschichte der Menschheit in zwei Stücke.*] Damit ist eine Antwort auf die Titelfrage des Kapitels gegeben. N. begreift sich selbst als die historische Gestalt, durch deren Wirken die Geschichte in zwei Stücke auseinandergebrochen und der Nihilismus überwunden werde (vgl. Müller-Lauter 1971, 52).

373, 18–21 *Der Blitz der Wahrheit traf gerade das, was bisher am Höchsten stand: wer begreift, was da vernichtet wurde, mag zusehn, ob er überhaupt noch Etwas in den Händen hat.*] Die Blitz- und Gewittermetaphorik greift in N.s Spätwerk um sich, vgl. NK KSA 6, 169, 20–23. In EH WA 4, KSA 6, 363, 34–364, 1 ist das Umwertungsunternehmen der „zerschmetternde[.] Blitzschlag“, während hier die Wahrheit selbst als Blitz gilt – wobei die Wahrheit in ihrer Zerstörungskraft gerade auch wieder mit der „Umwerthung aller Werthe“ kurzgeschlossen wird. Zur Geschichte dieser Metaphorik vgl. Braun 2007, 297–304 u. Taureck 2004, 379–407. Den Ausdruck *fulgor veritatis*, „Blitz der Wahrheit“, gibt es schon bei Bernhard von Clairvaux (vgl. Taureck 2004, 384); er wird Karriere machen bis zu Heideggers „Blitz der Wahrheit des Seins in das wahrlose Sein“ (Heidegger 1962, 45 u. 1994, 79, 75). In Jean Pauls *Unsichtbarer Loge* ist zu lesen: „Ein Sopranist im guten Ton ([...]) wird stets den Blitz der Wahrheit durch Pointen so zuzuleiten und zu entkräften wissen, wie den elektrischen durch Spitzen. Der wirkliche Sopranist schneidet aus dem ewigen Zirkel der Wahrheit bunte Segmente und Bogen aus, die auf nichts hängen und ruhen, wie die farbigen herausgeschnittenen Fragmente des Regenbogens.“ (Jean Paul 1822, 2, 81) Das Vernichtungspotential der Wahrheit als Blitz in revolutionär-politischem Kontext beschwor der Junghegelianer Arnold Ruge (1802–1880): „Wir sind der Blitz der Wahrheit, der euch vernichtet, indem er euch beleuchtet. Fahret hin!“ (Ruge 1838, 102).

373, 23–25 *der heilige Vorwand, die Menschheit zu „verbessern“ als die List, das Leben selbst auszusaugen*] Die Formulierung spielt auf GD Die „Verbesserer“ der Menschheit, KSA 6, 98–102 an.

373, 25 *Moral als Vampirismus...*] Vgl. NK KSA 6, 228, 27 f.

373, 31–374, 2 *Der Begriff „Gott“ erfunden als Gegensatz-Begriff zum Leben, — in ihm alles Schädliche, Vergiftende, Verleumderische, die ganze Todfeindschaft gegen das Leben in eine entsetzliche Einheit gebracht!]* Wie der (jüdisch-christliche) Gott dazu geworden ist, analysierte N. etwa in AC 16–19, KSA 6, 182–185.

374, 2–5 *Der Begriff „Jenseits“, „wahre Welt“ erfunden, um die einzige Welt zu entwerthen, die es giebt, — um kein Ziel, keine Vernunft, keine Aufgabe für unsre Erden-Realität übrig zu behalten!]* Diese Geschichte als Verfall und als Verfallsüberwindung schilderte GD Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde, KSA 6, 80 f.

374, 5–10 *Der Begriff „Seele“, „Geist“, zuletzt gar noch „unsterbliche Seele“, erfunden, um den Leib zu verachten, um ihn krank — „heilig“ — zu machen, um allen Dingen, die Ernst im Leben verdienen, den Fragen von Nahrung, Wohnung, geistiger Diät, Krankenbehandlung, Reinlichkeit, Wetter, einen schauerlichen Leichtsinn entgegenzubringen!]* Beispielsweise in AC 14, KSA 6, 180 f. wies N. das dualistische Menschenbild der Metaphysik und die christlich kontaminierte Geistvorstellung zurück. Auch die Polemik gegen die Vorstellung individueller Unsterblichkeit zieht sich durch das Spätwerk, vgl. z. B. NK KSA 6, 217, 7–9.

374, 10–12 *Statt der Gesundheit das „Heil der Seele“ — will sagen eine folie circulaire zwischen Busskrampf und Erlösungs-Hysterie!]* Vgl. NK KSA 6, 231, 7–12. Die sarkastische Verballhornung von „Busskampf“ zu „Busskrampf“ steht auch in JGB 47, KSA 5, 68, 5; JGB 229, KSA 5, 166, 30 u. JGB 252, KSA 5, 196, 11; frühere Belegstellen finden sich in NL 1883, KSA 10, 9[50], 363; 13[20], 467 sowie als Vorarbeit für die JGB-Stellen in NL 1885, KSA 11, 34[24], 428 (KGW IX 1, N VII 1, 182, 7–33). Bei Grimm 1854–1971, 2, 575 wird nur „Busskampf“ geführt. In der zeitgenössischen Literatur ist der Ausdruck „Busskrampf“ zur (polemischen) Charakterisierung bestimmter Erscheinungen in der Frömmigkeitsgeschichte Englands, namentlich (wie in JGB 252) des Methodismus, durchaus geläufig. Bei Teichmüller 1886, 472 heißt es: „So z. B. rechnet man auch den Methodismus zum Christenthum, und er braucht ja auch alle die christlichen Ausdrücke und pflegt die Lektüre der Bibel; nichtsdestoweniger gehört er im Wesentlichen zu der Gefühlsreligion. Er stellt nämlich Gott vor im Sinne der projectivischen Religion als Furcht- und Rechtsgott, erfüllt deshalb die Seele vor allem mit dem tiefsten Gefühle der Sünde, womit zugleich die Angst vor den fürchterlichen Strafen des Furchtgottes verknüpft wird. Die auf diese Weise in eine Art von Krampf versetzte Seele wird nun zu einem sogenannten Willensakte getrieben, um die rettende Hand des Erlösers zu ergreifen

und um die Gnade zu ringen. [...] [D]a aber diese Vorstellungen zu keiner grösseren Erkenntnissarbeit führen und also ohne Dogmatik bleiben, aus dem Busskrampf sich auch keine das ganze Leben des Einzelnen und der Gesellschaft ruhig und vernünftig organisirende sittliche Thätigkeit entwickelt, so bilden die erweckten Gefühle den Mittelpunkt und das Wesentliche dieser Religionsform.“ Ähnlich äußerte sich Theobald Ziegler im zweiten Band seiner *Geschichte der Ethik*, einem Buch, dessen Titel N. sich in NL 1886/87, KSA 12, 5[1], 185 (KGW IX 3, N VII 3, 1, 33) notiert hat: „Im Gefühl der Rechtfertigung nach geschehener Erweckung vergisst der Methodist die noch vorhandene Sünde, das Bewusstsein derselben hat sich in jenem gewaltigen Busskrampf gewissermassen erschöpft“ (Ziegler 1886, 549).

374, 12–16 *Der Begriff „Sünde“ erfunden sammt dem zugehörigen Folter-Instrument, dem Begriff „freier Wille“, um die Instinkte zu verwirren, um das Miss-trauen gegen die Instinkte zur zweiten Natur zu machen!]* Das Thema behandelte N. beispielsweise in GD Die vier grossen Irrthümer 6 u. 7, KSA 6, 94–96. Zu ähnlichen Überlegungen im Blick auf die Spätantike bei Jacob Burckhardt siehe NK KSA 6, 245, 34–246, 5.

374, 21–28 *Endlich – es ist das Furchtbarste – im Begriff des guten Menschen die Partei alles Schwachen, Kranken, Missrathnen, An-sich-selber-Leiden-den genommen, alles dessen, was zu Grunde gehn soll –, das Gesetz der Selektion gekreuzt, ein Ideal aus dem Widerspruch gegen den stolzen und wohlgerathenen, gegen den jasagenden, gegen den zukunfts-gewissen, zukunfts-verbürgenden Menschen gemacht – dieser heisst nunmehr der Böse...]* Vgl. NK KSA 6, 173, 10–15.

374, 29 *Ecrasez l'infâme!]* Mit dieser berühmten Formel – „Vernichtet die Schändliche“ – schloss Voltaire viele seiner Briefe zwischen 1759 und 1768. Gemeint war bei ihm die katholische Kirche. N. spielte auf die Wendung schon in UB II HL 7, KSA 1, 296, 34 an und kontextualisierte sie neu in MA I 463, KSA 2, 299, 26–30: „Nicht Voltaire's maassvolle, dem Ordnen, Reinigen und Umbauen zugeneigte Natur, sondern Rousseau's leidenschaftliche Thorheiten und Halblügen haben den optimistischen Geist der Revolution wachgerufen, gegen den ich rufe: ‚Ecrasez l'infame!‘“ Spötter fragen, ob N., der Voltaire immerhin MA gewidmet hat (vgl. NK 322, 18–24), von diesem viel mehr als diesen notorischen Spruch gekannt hat (vgl. auch Brobjer 2009). N. ist dem Zitat schon vor einer allfälligen Lektüre von David Friedrich Strauß' *Voltaire* (KGW III 5/2, S. 1461 gibt Strauß 1870, 272f. als mögliche Quelle für N.s Zitat-kenntnis an) begegnet, nämlich im zweiten, der französischen Literatur gewidmeten Teil von Hermann Hettners *Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts*. Dazu hatte N. 1863 Exzerpte angefertigt, die das „Écrasez l'infâme“

zweimal zitieren (NL 1863, KGW I 2, 15A[2], 218f. nach Hettner 1860, 2, 156 und 168). Schließlich konnte N. Voltaires Satz auch in Langes *Geschichte des Materialismus* wiederfinden (Lange 1866, 164 u. Lange 1887, 248; alle Nachweise nach Morillas Esteban 2011b, 306–308).

9

374, 31 *Hat man mich verstanden?*] Vgl. NK 371, 15.

374, 31f. *Dionysos gegen den Gekreuzigten...*] In N.s Werken taucht die berühmte Formel nur hier auf. Sie bildet den Abschluss der Selbstapothese des sprechenden „Ichs“ zum Schicksal der Welt. Die Kaskade des Immoralismus, die eine Abrechnung mit der bisherigen, die natürlichen Werte verkehrenden, lebensfeindlichen „*décadence-Moral*“ (EH Warum ich ein Schicksal bin 4, KSA 6, 367, 32) des Christentums und seiner nihilistischen Ableger ist, läuft auf den Antagonismus von Dionysos als Symbol der Lebensbejahung auch im Leiden und dem Gekreuzigten als Symbol der Abwertung und Geringschätzung des Lebens hinaus. Schon in EH Vorwort, KSA 6, 258, 1f. stand das Bekenntnis: „Ich bin ein Jünger des Philosophen Dionysos“. In seiner Retraktion von *Also sprach Zarathustra* gab N. mit Za-Zitaten einen „Begriff des Dionysos“: „das ungeheure unbegrenzte Ja- und Amen-sagen‘... ‚In alle Abgründe trage ich noch mein segnendes Jasagen‘“ (EH Za 6, KSA 6, 345, 12–14). Aber das zeigt nur die eine Seite: „Dionysos ist, man weiss es, auch der Gott der Finsterniss.“ (EH GM, KSA 6, 352, 6f.) Dionysisch sei ebenso „die Lust selbst am Vernichten“; „dass alle Schaffenden hart sind, ist das eigentliche Abzeichen einer dionysischen Natur“ (EH Za 8, KSA 6, 349, 21–25). Der Gekreuzigte hingegen repräsentiert die weiche und zugleich lebensverneinende Kraft des Christentums und der aus ihm erwachsenen Moral; es vergöttert das Leiden um des Leidens willen.

Es ist wichtig darauf hinzuweisen, dass dieser Gekreuzigte *nicht* identisch ist mit dem „psychologische[n] Typus des Erlösers“ (AC 29, KSA 6, 199, 16 f.), der in AC mit unverhohlenem Interesse, ja mit Sympathie behandelt wurde, als ein besonders bemerkenswerter, aber durchaus achtungswürdiger Fall physiologischer Dekadenz. Dieser Jesus erschien als „grosse[r] Symbolist“ (AC 34, KSA 6, 206, 13), aus dem nur groteskes Missverständnis den Begründer einer Religion und einen für die Sünden der Welt gestorbenen Gottmenschen hat machen können. Die Kreuzigung ist nach AC im Leben Jesu an sich ein kontingentes Faktum; erst die Umdeutung dieses Todes zum Opfertod durch die verständnislosen Jünger und den selbsternannten Apostel Paulus hat den

„Gekreuzigten“ in die Welt gebracht, als dessen Gegenpart Dionysos fungiert. Mit dem „Typus des Erlösers“, der nur sich selbst erlöst, hat der „Gekreuzigte“, diese Vergöttlichung und Rechtfertigung sinnlosen, lebensverneinenden Leidens, außer dem historischen Namen nichts gemein. Das Gegenstück zu Dionysos ist also der Christus der kirchlichen Verkündigung, nicht Jesus von Nazareth, den die antichristliche „Psychologie des Erlösers“ (AC 28, KSA 6, 198, 32) dem kirchlichen Zugriff entwand.

In NL 1888, KSA 13, 14[89], 265–267 findet sich eine ausführliche Gegenüberstellung von Dionysos und dem Gekreuzigten (zur Interpretation Willers 1988, 291–296), die in ersterem einen „die Widersprüche und Fragwürdigkeiten des Daseins in sich hineinnehmenden und **erlösenden** Thuns“, „die religiöse Bejahung des Lebens, des ganzen, nicht verleugneten und halbirtten Lebens“ aufzuweisen sucht, während der christliche Mensch „noch das glücklichste Los auf Erden“ verneine (KSA 13, 14[89], 266, korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 132, 26–28, 32–34 u. 133, 9–10). Es bestehe zwischen Dionysos und dem Gekreuzigten kein Unterschied „hinsichtlich des Martyriums – nur hat dasselbe einen anderen Sinn“ (KSA 13, 266 = KGW IX 8, W II 5, 132, 42). Interessant ist, wie diese und eine benachbarte Notiz (NL 1888, KSA 13, 14[91], 267 f. = KGW IX 8, W II 5, 130, 14–60) noch nicht eindeutig auf der Differenz zwischen Jesus als „psychologischem Typus des Erlösers“ und dem Gekreuzigten des christlichen Glaubens bestehen. Das kirchliche Christentum ist in diesen Nachlasstexten noch nicht wie in AC seiner Deutungshoheit über Jesus entkleidet.

Gemäß dem Entwurf zu dem geplanten Werk „Der Wille zur Macht. / Versuch / einer Umwerthung aller Werthe“ (NL 1888, KSA 13, 14[136], 320 = KGW IX 8, W II 5, 77, 2–6) sollte das zweite von insgesamt vier Büchern der Frage gewidmet sein, „warum die gegnerischen Werthe immer unterlagen“ (NL 1888, KSA 13, 14[137], 321, 20–26 = KGW IX 8, W II 5, 76, 25; die vorherigen Varianten dieses Titels lauteten nach KGW: „Das neue Princip der Werthe“ und „warum die Gegenbewegung der Werthe immer unterlagen“), nämlich die der herrschenden Moral entgegengesetzten Werte. Als „histor(ische) Anzeichen“ einer „Philosophie des Ja“, einer „Religion des Ja“ wird neben der Renaissance die „heidn(ische) Religion“ genannt, erneut unter dem Stichwort „Dionysos gegen den ‚Gekreuzigten‘“ (NL 1888, KSA 13, 14[137], 321, korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 76, 28–34). Aber die eigentlichen Ursachen für das Unterliegen des bejahenden Lebens werden in der Notiz höchstens angedeutet: die Schwachen und Kranken scheinen in ihrer erdrückenden Mehrheit einfach stärker gewesen zu sein als die wenigen von Natur Gesunden und Starken. Die Parteinahme der hier sprechenden „Wir“ ist freilich eindeutig: „wir haben ein Princip, dem Einen Recht zu geben, der bisher unterlag, und dem, der bisher siegte, Unrecht zu geben:

wir haben die ‚wahre Welt‘ als eine ‚erlogene Welt‘ und die Moral als eine Form der Unmoralität erkannt“ (ebd., 322, 8–12, korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 76, 56–58–77, 32).

Die Nachlass-Notizen machen deutlich, dass der Antagonismus von Dionysos und dem Gekreuzigten zunächst als ein idealtypisierender, historischer Antagonismus konzipiert war, der in EH dann aktualisiert und universalisiert wird. Solche Aktualisierung und Universalisierung lässt sich schließlich bei den sogenannten Wahnsinnszetteln beobachten, die N. Anfang Januar 1889 an verschiedene Adressaten richtete und wahlweise mit „Dionysos“ oder „Der Gekreuzigte“ unterschrieb (KSB 8, Nr. 1234–1255, S. 571–577). Da sind nicht nur die historischen Differenzen eingeebnet, sondern der systematische Gegensatz erscheint aufgehoben: Inhaltlich sind keine Unterschiede zwischen den im Namen des Dionysos und den im Namen des Gekreuzigten abgefassten Briefen erkennbar – Unterschiede, die jeweils die eine oder die andere Unterschrift nahegelegt hätten: Dionysos und der Gekreuzigte werden austauschbar. Im euphorischen Umwertungswillen von N.s letzten bewussten Tagen findet offenbar selbst der äußerste Gegensatz von Dionysos und dem Gekreuzigten zu einer Synthese – in der mittlerweile selbst gänzlich stilisierten Figur Friedrich N.

Dem „gegen“ in der Formel „Dionysos gegen den Gekreuzigten“ widmete Schank 1993 eine Monographie, die die Bedeutungsabschattungen dieser Präposition bei N. eindringlich beleuchtet.

Dionysos-Dithyramben.

Vorbemerkung

Dieser Kommentar stammt in seinem Grundbestand von *Jochen Schmidt* und wurde von mir an einigen Stellen erweitert und ergänzt. Herr Schmidt lehnte es aus Bescheidenheit ab, auch auf dem Titelblatt, wie es ihm zustünde, als Autor genannt zu werden. Wichtige Hinweise auf Wagner-Parallelen sind Daniel Unger zu verdanken. A. U. S.

I Überblickskommentar

1 Entstehungsgeschichte und Textgeschichte

Kurz nach dem Abschluss von *Ecce homo* im Spätherbst 1888 und unmittelbar vor dem Zusammenbruch in Turin schrieb N. in den ersten Januartagen 1889 die Druckfassung seiner *Dionysos-Dithyramben* (DD) nieder (Faksimile der Reinschrift bei Groddeck 1991, 1, Tafel 93–142; in Groddeck 1991 wird die Entstehungsgeschichte von DD minutiös rekonstruiert). N. legte diesem Werk eine Reihe früherer Texte zugrunde, die teils noch unveröffentlicht und Fragment geblieben waren, teils einen Bestandteil des von ihm bisher als „geheim“ betrachteten und deshalb lediglich als Privatdruck einem engeren Kreis bekannten vierten Teils von *Also sprach Zarathustra* bildeten. Daher bezeichnete N., als er am 1. Januar 1889 die Widmung an den französischen Schriftsteller Catulle Mendès entwarf, nach einigen Korrekturen seine *Dionysos-Dithyramben* im Ganzen als „Inedita und inaudita“ – als „nicht Herausgegebenes und Unerhörtes“ (KSB 8, Nr. 1234, S. 570, Z. 1, vgl. das Faksimile der Widmung Groddeck 1991, 1, Tafel 92). Mendès, der „Dichter der Isoline“, „Freund und Satyr“, solle N.s „Geschenk der Menschheit überreichen“ (KSB 8, Nr. 1234, S. 570 f., Z. 1 f.), war also als eine Art Herausgeber vorgesehen.

N. hatte Mendès 1869/1870 wohl in Tribschen bei Wagners kennengelernt (vgl. Reich 2004, 135; Groddeck 1991, 2, 467, Fn. 21). Das in N.s Anschreiben an Mendès genannte Feenmärchen *Isoline* war erst am 26. 12. 1888 uraufgeführt worden; N. hatte aller Wahrscheinlichkeit nach nicht das Werk selbst (wie Crawford 1995, 286 annimmt), sondern nur die Premierenbesprechung im *Journal des Débats* vom 31. 12. 1888 gelesen (Podach 1961, 372 f., ausführlich Ross 1994, 164–170). Ihr Verfasser war der von N. geschätzte Jules Lemaître (vgl. NK KSA 6, 285, 25 f.). Die Aufführung von Mendès' *Isoline* erscheint im ersten Satz von Lemaîtres enthusiastischer Rezension explizit als „unerhört“ („inouï“), worauf N.s Widmung der „inaudita“ sichtlich anspielt. Mendès sei „un poète voluptueux, et savant“ („ein sinnlicher und weiser Dichter“), gegen den zwar Stoiker und Christen Einwände erheben mögen, was aber an Lemaîtres Sympathie für diesen „sompptueux magicien de lettres“ („prachtvollen Magier der Buchstaben“) nicht zu rütteln vermag. „Il est, je crois, le seul homme de nos jours à qui il ait été donné d'être un poète érotique, à la façon de Tibulle ou d'Ovide“ („Er ist, glaube ich, der einzige Mensch unserer Tage, dem es gegeben ist, erotischer Dichter zu sein, in der Art von Tibull oder Ovid“), der durch „une souplesse et une richesse de forme, et des raffinemens de sensualité, ou mieux, pour parler comme Milton, de ,pudeur impudique““ wirke (Lemaître

1888, 1 – „eine Biegsamkeit und einen Reichtum der Form und des sinnlichen Raffinements, oder besser, um wie Milton zu reden, durch ‚schamlose Scham‘“). Mendès habe es in *Isoline* verstanden, einem scheinbar züchtigen Märchen aus dem Norden eine „volupté latine, ou plutôt lydienne ou phrygienne“ beizumischen (ebd. – „eine lateinische oder vielmehr lydische oder phrygische Wollust“). Zur Beglaubigung führt Lemaître einige Versbeispiele aus der Dichtung an. Unter dem Eindruck dieser Besprechung und in Erinnerung an die gemeinsame festliche Wagner-Begeisterung rechnete N. Anfang 1889, Mendès zu seinen „großen Satyrn und Festthiere[n]“ (N. an Paul Deussen, 04. 01. 1889, KSB 8, Nr. 1246, S. 574, Z. 5).

Aus den unveröffentlichten dichterischen Entwürfen hatte N. seit dem Sommer 1888 fünf Gedichte konstituiert: *Zwischen Raubvögeln*, *Das Feuerzeichen*, *Die Sonne sinkt*, *Ruhm und Ewigkeit* sowie *Von der Armuth des Reichsten*. Zusammen mit dem schon 1883 entstandenen Gedicht *Letzter Wille* bezeichnete er sie in einer Vorstufe des Prologs zu *Ecce homo* als „die ersten 6 Lieder Zarathustras“ (NL 1888, KSA 13, 23[14], 613, 21 = KGW IX 9, W II 6, 6, 54). Er dachte an eine Veröffentlichung unter dem Titel *Lieder Zarathustras* (vgl. den Briefentwurf an einen unbekannten Empfänger, 27. 11. 1888, KSB 8, Nr. 1162, S. 495). Vorübergehend wollte er mit zweien dieser Lieder (die er dann ans Ende des schließlich *Dionysos-Dithyramben* genannten Ensembles stellte) andere Texte abrunden: *Ruhm und Ewigkeit* sollte laut Entwurf eines Briefes an Köselitz vom 30. 12. 1888 den Schluss von *Ecce homo* bilden (KSB 8, Nr. 1227, S. 566, Z. 45–48), *Von der Armuth des Reichsten* den Schluss von *Nietzsche contra Wagner* (Brief an Köselitz vom 16. 12. 1888, KSB 8, Nr. 1192, S. 527, Z. 38–42). Als er unmittelbar vor dem Zusammenbruch den Titel *Dionysos-Dithyramben* wählte, entschied er sich aber für die Integration beider Gedichte in diese Sammlung. Dort fanden sie nun abschließend ihren Platz, nachdem N. von Constantin Georg Naumann am 02. 01. 1889 das „Manuscript der zwei Schlußgedichte“ telegraphisch zurückgefordert hatte (KSB 8, Nr. 1236, S. 571). Zu den schon genannten sechs Gedichten nahm er noch drei weitere aus dem damals nur privatim verfügbaren vierten Teil des *Zarathustra* hinzu: Mit dem darin noch als *Lied der Schwermuth* bezeichneten Gedicht (KSA 4, 371–374) eröffnete er unter dem neuen Titel *Nur Narr! Nur Dichter!* die *Dionysos-Dithyramben*; das Kapitel *Unter Töchtern der Wüste* aus Za IV (KSA 4, 379–385) übernahm er mitsamt dem Text, der dem eigentlichen Gedicht vorangeht, und er bewahrte auch den ursprünglichen Titel, hängte aber an den Satz „Die Wüste wächst: weh Dem, der Wüsten birgt!“ noch weitere Verse an; die *Klage der Ariadne* schließlich stammt aus Za IV Der Zauberer (KSA 4, 313–317), wo allerdings nicht Ariadne, sondern der vom Zauberer betrügerisch gespielte „Büsser des Geistes“ seine Klagen vorbringt. Und anders als im *Zara-*

thustra erscheint am Ende Dionysos selbst und erfüllt damit Ariadnes Bitte, wenn auch auf prekäre Weise.

Neben solchen Übernahmen aus *Also sprach Zarathustra* zeugt die wiederholte Rollen-Zuweisung des lyrischen Ichs an Zarathustra von der engen Verbindung mit diesem Werk, auf das N. auch in *Ecce homo* die Aufmerksamkeit zu lenken versuchte. Da er überdies die Zarathustra-Figur ausdrücklich und mehrfach ‚dionysisch‘ definierte, bis zu dem Grade, dass Zarathustra und Dionysos ineinander übergehen, werden die Zarathustra-Referenzen auch substantiell zu einem Bestandteil der als *Dionysos-Dithyramben* bezeichneten Sammlung. Da ferner das sprechende Ich sowohl mit der Zarathustra-Gestalt verschmilzt wie auch sich mit dem Dionysischen identifiziert, ergeben sich vielfältig gleitende Übergänge.

Über den vierten Teil des *Zarathustra* hinaus nahm N. zahlreiche Vorstellungen aus dessen anderen Teilen auf. Nicht zuletzt wirkte die in nächster zeitlicher Nachbarschaft und partiell gleichzeitig entstandene, autogenealogische Schrift *Ecce homo* wie ein Resonanzraum in die bereits in Angriff genommenen *Dionysos-Dithyramben* herein. Schon in den Ausführungen zum Dithyrambus kündigen sie sich an. „Ich bin der Erfinder des Dithyrambus“ statuierte N. (EH, Za 7, KSA 6, 345, 18 f.), indem er zugleich auch die Sprache des *Zarathustra* als dithyrambisch verstanden wissen wollte. Als Quellen im engeren Sinn kommen daher besonders N.s eigene Werke, vor allem *Zarathustra* und *Ecce homo*, in Betracht. Selbstreferentialität ist ein Grundzug in den letzten Jahren von N.s bewusstem Dasein.

Das Druckmanuskript von DD lag, wie einer Mitteilung an Cosima Wagner zu entnehmen ist, am 3. Januar 1889 ausgearbeitet vor: „Man erzählt mir, daß ein gewisser göttlicher Hanswurst dieser Tage mit den Dionysos-Dithyramben fertig geworden ist...“ (KSB 8, Nr. 1240, S. 572) Mit N.s Zusammenbruch verzögerte sich aber die Drucklegung. 1890 fassten Köselitz und Naumann den Entschluss, die Gedichtsammlung zusammen mit dem erst in Privatdruck-Kleinstauflage vorliegenden Za IV zu veröffentlichen. Drei der neun Gedichte entstammten, wenn auch in abweichender Form, ja dem Za-Text, so dass nun in einem Anhang zu Za I–IV nur die übrigen sechs Gedichte als *Dionysos-Dithyramben* publiziert werden sollten. Der Druck dieses Bandes war im November 1890 abgeschlossen; die Auslieferung war im Frühjahr 1891 zur Leipziger Buchmesse geplant. Dann aber intervenierte N.s Mutter Franziska auf Druck ihrer Tochter Elisabeth beim Verleger und verlangte, die Publikation zu sistieren. Die Familie fürchtete mögliche Strafverfolgung wegen blasphemischer und majestätsbeleidigender Äußerungen N.s. Erst nachdem sich Elisabeth sämtliche Rechte an den Schriften ihres Bruders gesichert und Naumann noch ein zusätzliches Honorar abgerungen hatte, konnte der längst gedruckte

Band in 1000 Exemplaren im März 1892 ausgeliefert werden (Nietzsche 1891; zu den Details Schaberg 2002, 236–239). Die erste vollständige Ausgabe der *Dionysos-Dithyramben*, d. h. aller neun Gedichte in der Reihenfolge der Reinschrift von Anfang Januar 1889, erschien erst im April 1898 im Rahmen der von Elisabeth Förster 1898 veranstalteten Ausgabe der *Gedichte und Sprüche* ihres Bruders mit einer Auflage von 2000 Exemplaren (Nietzsche 1898, 133–168 mit der irreführenden Jahresangabe „1884–1888“; vgl. Kr I, 500).

2 Konzeption, Leitmotive und Stil

2.1 Die Tradition des Dithyrambos

Der Zusammenhang von Dionysos-Kult und Dithyramben-Dichtung, den N. schon in der *Geburt der Tragödie* betont, ist bereits in frühgriechischer Zeit bezeugt. Von außerordentlicher Bedeutung über Jahrhunderte hinweg war die mit dem Kult verbundene Dionysos-Mythologie in der griechischen und römischen Dichtung sowie in der Poetik. Auch in der neuzeitlichen Dichtung wirkte sie seit dem Humanismus vielfältig fort. Im 7. Jahrhundert v. Chr., also noch vor der Entstehung der Tragödie, besagt ein Dithyramben-Fragment des Archilochos, den N. in GT 5 und 6 zum Prototyp des Lyrikers erhebt, dass Dithyramben zu Ehren des Dionysos gesungen wurden. Im öffentlichen Dionysoskult kam dem Dithyrambos eine geradezu initiatorische Funktion zu, denn am ersten Tag der Großen Dionysien, des Frühjahrsfestes zu Ehren des Dionysos, fand in Athen ein Dithyramben-Wettkampf statt. Nachdem am ersten Tag zwanzig Dithyramben und am zweiten Tag fünf Komödien aufgeführt worden waren, gipfelte das große Dionysosfest am dritten, vierten und fünften Tag in der Aufführung von Tragödien. An jedem dieser drei Tage gelangte eine tragische Tetralogie aus drei thematisch verbundenen Tragödien und einem abschließenden Satyrspiel auf die Bühne. Dieses kultische wie kulturelle Ereignis diente der Gemeinschaftsbildung und Identitätsstiftung. Der Bezug auf Dionysos, den gerade in solchen Festen allen gemeinsamen Gott, sollte die Poliskultur stärken.

In der Forschung zu N.s Zeit, etwa bei dem von N. intensiv studierten Gottfried Bernhardt, galt der Dithyrambos als „letzte[r] Abschluss“ der „melische[n] Gattung“ (Bernhardt 1845, 438). „Der dithyrambische Gesang pries die Gaben und wundervollen Thaten eines der jüngsten Götter, des Dioynsos, welcher weder im nationalen Bewusstsein noch im politischen Kultus der Dorier und Aeolier einen Platz behauptete, sondern unter denjenigen Völkerschaften eine Heimat bekam, die mit der vom Orient verpflanzten (phallischen) Symbo-

lik der agrarischen Naturmächte, mit Wein und Gartenbau sowie mit den fröhlichen Festen der Weinlese sich befreundeten.“ (Ebd., 439) Erst allmählich konnte er sich in Athen Raum schaffen. „Nachdem aber der Dithyrambus in die Tragödie sich umgesetzt und durch die geistige Macht der neuen Gattung alle wesentliche Bedeutung eingebüsst hatte, blieb ihm nur ein untergeordneter Platz, und das Verfahren derjenigen welche herantraten um den Bedarf des Staates zu befriedigen, drückte den auf keine Dauer berechneten Gesang in der Meinung eines urteilsfähigen Publikums tief herab.“ (Ebd., 440).

Mit dem Untergang der antiken Kulte und der Polis verschwand der Dionysoskult samt den mit ihm zusammenhängenden Aufführungen. Dies betraf auch die Dithyramben-Dichtung, die sich auf eine rein literarische Gattung reduzierte, allerdings oft noch mit gelehrten Bezügen auf die Dionysos-Mythologie. Zugleich mutierte sie von einer chorlyrischen und insofern auf gemeinschaftlichen Gesang angelegten Kunstform zu einer virtuosen individuellen Dichtung. Dass der junge Goethe für seine Geniehymnen, in deren Mittelpunkt die Feier des großen schöpferischen Individuums steht, gerade die dithyrambische Tonart wählte, ist der markanteste Ausdruck dieses Individualisierungsprozesses. Dabei kam auch die poetologische Selbstreflexion zur Geltung, die N. gleich im ersten seiner *Dionysos-Dithyramben* (*Nur Narr! Nur Dichter!*) durchaus nach antiker Tradition exponiert, wenn auch modern problematisierend.

Dionysos-Bacchus war der Gott einer spezifisch rauschhaft inspirierten Dichtung und ein Gott der Dichter. Schon aus dem erwähnten Fragment des Archilochos geht dies hervor, und bezeichnenderweise steht am Beginn der sog. *Homerischen Hymnen* folgende Anrufung des Dichtergottes Dionysos: „Wir Sänger aber / Singen von dir am Beginn und am Ende — unmöglich ists, / Daß einer, deiner vergessend, heiligen Sangs gedächte“ (V. 17–19). Noch wichtiger für den Traditionsprozess, in dem auch N. steht, ist Horaz mit seinen Bacchus-Oden. In *Carmina* II, 19, einem der wirkungsreichsten Zeugnisse der Dionysos-Literatur, feiert er Bacchus als Gott elementarer dichterischer Inspiration. In *Carmina* III, 25 imaginiert sich Horaz selbst als dionysisch Inspirierten, indem er die charakteristischen Stilzüge des Dithyrambos inszeniert: Mit jähen Versenjambements, gewaltsamen Strophensprüngen, weit gespannter Syntax und kühnen Metaphern erhebt er einen höchsten Anspruch. In der neuzeitlichen Dichtung setzt sich diese poetologische Berufung auf Dionysos fort, am intensivsten bei N.s Lieblingsdichter aus Schulzeiten, bei Hölderlin, der mehrere seiner poetologischen Gedichte ganz ins Zeichen des Dionysos und seiner inspirierenden Kraft stellt, darunter die fragmentarisch gebliebene, an Pindars dithyrambischem Stil orientierte Hymne *Wie wenn am Feiertage*.

Pindar war die dichterische Leitfigur für die neuzeitliche dithyrambische Dichtung. Nach ihm benannte N. in seiner Basler Lyrik-Vorlesung ein ganzes

Zeitalter: „Das Pindarische Zeitalter“ (KGW II 2, 142). Zwar sind von Pindars Chorlyrik zur Hauptsache nur die Gesänge für die Sieger bei den Spielen in Olympia und an anderen Stätten überliefert, während von seinen ursprünglich zahlreichen Dionysos-Dithyramben nur wenig, darunter immerhin zwei größere Fragmente erhalten blieben. Dennoch bestimmte Pindars Stil die dithyrambische Dichtung der Neuzeit. Maßgeblich dafür war allerdings nicht Pindar selbst, sondern eine Horaz-Ode, in deren Mittelpunkt Pindar steht (*Carmina* IV, 2). Sie bildete den Subtext schon für Klopstock, Herder und für den jungen Goethe in *Wandriers Sturmlied*. Den Lobpreis Pindars als eines unerreichbar großartigen, naturhaften Dichters verband Horaz in seiner Ode mit der Hervorhebung seiner Dithyramben als genialer, ja elementarer Dichtung.

Aus Horaz' Ode leitete man die Vorstellung ab, Pindar habe in genialischer Manier alle metrischen Gesetze durchbrochen – eine zu N.s Zeit schon überholte Vorstellung, nachdem August Boeckh Pindars komplizierte Metrik erforscht hatte. Klopstock, der junge Goethe und Hölderlin aber sahen sich durch Horaz' Pindar-Ode zur Schaffung großer, emphatisch-feierlicher Gedichte in freien Rhythmen legitimiert. Klopstock griff in der Odenfolge *Auf meine Freunde* (1747) direkt auf die Ode des Horaz zurück. Auch die Erfindung neuer Worte, die Horaz an Pindar rühmt, ließ Pindar den Dichtern der Geniezeit im Lichte des Originalen und Genialen erscheinen. Vor allem Klopstock legte es systematisch auf die Bildung neuer Worte an und Goethes Sturm- und Drang-Hymnen sind voll davon, wobei er die schon in der *Poetik* des Aristoteles speziell für den Dithyrambos als charakteristisch bezeichnete Bildung von neuen Komposita als sprachschöpferische Möglichkeit kultivierte. „Von den Nomina sind die doppelten am meisten dem Dithyrambos angemessen“ (Aristoteles: *Poetik* 1459a 8 f.). Auch diese Eigenart des Dithyrambos adaptiert N. in seinen *Dionysos-Dithyramben* immer wieder, so etwa in der *Klage der Ariadne*, wenn er von „Herzens-Kohlenbecken“, von „Götter-Blitz-Augen“, vom „Henker-Gott“ und von der „Herzensflamme“ spricht.

Besonders noch musste es ihn beeindrucken, dass der junge Goethe in der am meisten dithyrambischen seiner Genie-Hymnen, in dem von N. in einer Nachlassaufzeichnung aus der Zeit der Tragödienschrift identifikatorisch zitierten Gedicht *Wandriers Sturmlied* (NL 1871, KSA 7, 13[1], 371), den Anruf des „Genius“ am Ende in eine Beschwörung Pindars mit deutlichen Anklängen an Horaz' Pindar-Ode einmünden ließ. Allerdings blendete der junge N. mit seiner Genie-Aspiration aus, dass nicht nur Horaz den gewaltigen Höhenflug Pindars als unerreichbar und für jeden Nachahmer als einen verhängnisvollen Ikarusflug darstellte, sondern dass auch Goethe in seiner Horaznachfolge das – am Anfang des *Sturmlieds* mit den Anrufungen des „Genius“ noch enthusiastisch beschworene – Genie am Ende scheitern lässt. Später, in seinen *Dionysos-*

Dithyramben, verschiebt sich N.s genialisch-hoher dichterischer Anspruch teilweise auf den — vergeblichen — Anspruch auf die Verkündigung von „Wahrheit“. Der erste der *Dionysos-Dithyramben*: *Nur Narr! Nur Dichter!* ist auch in dieser Hinsicht programmatisch. Allerdings hielt N. in *Ecce homo* im Zusammenhang mit seiner Zarathustra-Inspiration an der künstlerisch-sprachlichen Außerordentlichkeit seiner Dithyramben-Dichtung fest: „— Welche Sprache wird ein solcher Geist reden, wenn er mit sich allein redet? Die Sprache des Dithyrambus. Ich bin der Erfinder des Dithyrambus. Man höre, wie Zarathustra vor Sonnenaufgang (III, 18) mit sich redet: ein solches smaragdenes Glück, eine solche göttliche Zärtlichkeit hatte noch keine Zunge vor mir. Auch die tiefste Schwermuth eines solchen Dionysos wird noch Dithyrambus“ (EH Za 7, KSA 6, 345, 17–23).

N. kannte die als Sammlung von Fragmenten deklarierte Schrift Herders *Über die neuere deutsche Litteratur*. Die erste dieser ‚Sammlungen‘ (1767) enthält ein Kapitel über ‚Pindar und die Dithyrambensänger‘. Darin geht Herder auf einen zeitgenössischen Poeten ein, der in pindarisierender Manier Dithyramben schrieb. „Kann man deutsche Dithyramben machen?“, so lautet die kritische Frage (Herder 1877, 1, 308). „Künstlich zu rasen“ (ebd., 317), erscheint ihm absurd, und der Versuch, moderne Dithyramben zu verfassen, als anachronistisch. Trotz seiner historischen Reflexion aber stellt Herder Pindar immer wieder als Vorbild hin, und trotz der Kluft zwischen den Zeiten wünscht er sich einen modernen Pindar, weil er das spezifisch Pindarische als Genie-Dichtung empfindet. Der vermeintlich regellos-elementarische Pindar, wie ihn Horaz pries, der dionysisch inspirierte Dichter, wie ihn Klopstocks *Ode an meine Freunde* feierte, sollte das Paradigma für die gegen die traditionelle normative Poetik rebellierenden Stürmer und Dränger sein.

N. reflektiert weder den Anachronismus einer modernen Dithyrambendichtung noch geht er im Zusammenhang mit dieser Form ‚dionysischen‘ Dichtens auf Pindar ein. In der *Geburt der Tragödie*, wo er vom „dionysischen Dithyrambus“ spricht (vgl. NK KSA 1, 33, 27–31), ist dies bereits aufgrund seines überhistorischen, ästhetisierenden Grundansatzes unmöglich, und doppelt unmöglich, weil er den griechischen Dithyrambus wie die griechische Tragödie über die Jahrtausende hinweg mit Wagners als dionysisch begriffener „Musik“ und seinem ‚Musikdrama‘ analogisiert, das er deshalb als „Wiedergeburt der [griechischen] Tragödie“ zu begreifen sucht. Dass sich N. in *Ecce homo* im Zusammenhang mit seinen Ausführungen zum Zarathustra als „Erfinder des Dithyrambus“ bezeichnet (KSA 6, 345, 19), kann trotz obsessiver Originalitäts- und Singularitätsansprüche — im Vorwort zu EH ruft er abschließend aus: „Verwechselt mich vor Allem nicht“ (KSA 6, 257, 17 f.) — natürlich nicht im historischen Sinn gemeint sein, sondern im Hinblick auf *seinen* Begriff des

Dionysischen und *seinen* „Begriff“ von Dionysos als dem Inspirator des Dithyrambus. Diesen erörtert er unmittelbar vorher, indem er Zarathustra als Manifestation des Dionysos und des Dionysischen mit folgenden Worten charakterisiert: „in ihm sind alle Gegensätze zu einer neuen Einheit gebunden. Die höchsten und die untersten Kräfte der menschlichen Natur“ (KSA 6, 343, 24–26); und weiter: „Zarathustra fühlt sich gerade in diesem Umfang an Raum, in dieser Zugänglichkeit zum Entgegengesetzten als die höchste Art alles Seienden“ (344, 14–16). Damit definiert N. den ‚dionysischen‘ Zarathustra, d. h. den „Begriff des Dionysos selbst“ (344, 33) im Sinne seiner Konzeption des Tragischen und zugleich im Sinne Heraklits, der die Einheit des Entgegengesetzten lehrte und diese Lehre sogar an Dionysos exemplifizierte (Diels / Kranz 1951, 22 B 15).

2.2 Hauptmotive

Einige auffallende Motive durchziehen die *Dionysos-Dithyramben* — Motive, die in N.s Schriften immer wiederkehren, andere, die er aus der zeitgenössischen Décadence-Literatur übernahm, schließlich Motive, die sonst zwar latent gegenwärtig sind, aber nun in der lyrischen Selbstaussprache unverhüllt hervortreten. Drei Motive sind dabei besonders dominant, nämlich Tod (1), Wahrheit (2) und Einsamkeit (3).

(1) Das *Todesmotiv* bildet zusammen mit dem schon früh akzentuierten ‚Tragischen‘, mit dem Furor des Zerstörens und Vernichtens und dem aus der Ahnung eigener Gefahren beschworenen ‚Untergang‘ ein dichtes motivisches und gedankliches Gewebe. Erstmals und mit der Emphase der Schlusspointe erscheint das Todesmotiv im zweiten *Dionysos-Dithyrambus*:

„Vergiss nicht, Mensch, den Wollust ausgelobt:
du — bist der Stein, die Wüste, bist der Tod...“ (KSA 6, 387, 12 f.)

Durch zahlreiche Wiederholungen intensiviert, nimmt der anschließende dritte *Dionysos-Dithyrambus Letzter Wille* das Todesmotiv auf, und nun nicht mehr bloß mit einer emphatischen Pointe, sondern mit einer vom Anfang bis zum Ende durchgehenden Konzentration auf das Sterben, das schon die Überschrift signalisiert. Obendrein konturiert N. diesen kürzesten seiner Dithyramben mit den ringkompositorisch markierten Zeilen:

„So sterben,
wie ich ihn einst sterben sah —“ (388, 2 f.)

Die Imagination des Sterbens verbindet sich mit einem in N.s spätem Werk immer schärfer hervortretenden imperatorischen Gestus. Schon in der ultimativen Titelformulierung deutet er sich an, und er erreicht sein Maximum in den Zeilen:

„befehlend, indem er starb
– und er befahl, dass man vernichte ...“ (388, 14 f.)

Die Vernichtungsphantasie, die im letzten Wort des Gedichts („vernichtend“ – 388, 18) kulminiert, findet sich, zusammen mit der Vorstellung eines eschatologisch besetzten „Gerichts“, schon in N.s Frühwerk, am deutlichsten in der *Zweiten unzeitgemässen Betrachtung*, wo „richten und vernichten“ einen formelhaften Konnex bilden (UB II HL 3, KSA 1, 270, 8). Im Spätwerk steigert sich diese katastrophische Grundtendenz, die N. selbst als eine Tendenz zu radikaler Verneinung diagnostiziert und mit einem Programm des „Bejahens“ auszugleichen versucht, bis zum Vernichtungsrausch. Am stärksten bricht er durch in der *Götzen-Dämmerung* und im *Antichrist*.

Immer wieder geht in N.s Werken der Wunsch des Vernichtens in die Vorstellung der Selbstvernichtung über. Schon der nächste *Dionysos-Dithyrambus Zwischen Raubvögeln* führt ihn zu einem Höhepunkt. N. imaginiert sich als Philosophen, dessen Denkprozess ihn selbst tödlich untergräbt, so dass er sich schließlich in einem Akt der Selbsterkenntnis als „Selbsthenker“ bezeichnet, der am Galgen dieser Selbsterkenntnis hängend sich von den „Raubvögeln“ einer alles zerfressenden Gedankenarbeit ‚gelöst‘ sieht:

„sie werden dich schon ‚lösen‘,
sie hungern schon nach deiner ‚Lösung‘,
sie flattern schon um dich, ihr Räthsel,
um dich, Gehenkter!...
Oh Zarathustra!...
Selbstkenner!...
Selbsthenker!...“ (392, 12–18)

N.s eigene Todesahnung verbindet sich mit einem typischen *Décadence*-Motiv: dem Untergang der Sonne, den beispielsweise Baudelaire in einem der letzten Sonette seiner *Fleurs du mal: Le coucher du soleil romantique* melancholisch mit einem aus der schon nahenden Dunkelheit heranwehenden Grabeshauch („une odeur de tombeau“) assoziierte. N.s Dithyrambus *Die Sonne sinkt*, der wenig vom eigentlich dithyrambischen Stil spüren lässt und wie das berühmte Venedig-Gedicht (EH Warum ich so klug bin 7, KSA 6, 291, 15–26) als ein im engeren Sinn lyrisches Gedicht konzipiert ist, beginnt mit der entsprechenden

Impression: „aus unbekannten Mündern bläst mich's an / — die grosse Kühle kommt“; die zweite Partie fährt mit dem Titelmotiv fort: „Tag meines Lebens! / die Sonne sinkt. [...] Tag meines Lebens! / gen Abend gehts!“; die abschließende dritte Partie beschwört den Tod, aber mit einer überraschenden Wendung des Schwermütigen ins Leichte eines späten Glücks:

„Heiterkeit, güldene, komm!
 du des Todes
 heimlichster süssester Vorgenuss!
 [...]
 Jetzt erst, wo der Fuss müde ward,
 holt dein Blick mich noch ein,
 holt dein Glück mich noch ein“ (395, 6–396, 23)

N. schließt mit Versen, die das ‚Dionysische‘ dieser Heiterkeit mit der Erinnerung an die Meerfahrt des Dionysos beschwören und damit doch noch das Gedicht in den übergeordneten Horizont der *Dionysos-Dithyramben* stellen. Zuallererst hatte die zweite *Homerische Hymne* an Dionysos das Abenteuer des Dionysos mit den Seeräubern und dann seine siegreiche Meerfahrt dargestellt. In einem der bedeutendsten bildlichen Zeugnisse des Dionysos-Mythos gestaltete der Vasenmaler Exekias um 530 v. Chr. auf einer Trinkschale diesen Mythos: Dionysos fährt auf einem Nachen, dessen Schiffsschnabel einem Fischkopf gleicht — N. spielt darauf an (vgl. NK 397, 6 f.) — über das Meer, während aus dem Mastbaum ihm, dem Weingott, Trauben herabhängen und die von dem Gott in Fische verwandelten Seeräuber seinen Nachen umkreisen. In dem Zarathustra-Kapitel *Von der grossen Sehnsucht* (KSA 4, 278–280, insbesondere 280, 9–25) hat N. diesen Mythos und seine Gestaltung durch Exekias, die aus der Münchener Antiken-Sammlung damals bekannt war, ausführlicher aufgegriffen. Der *Dionysos-Dithyrambus Die Sonne sinkt* schließt mit der knappen Anspielung:

„Silbern, leicht, ein Fisch
 schwimmt nun mein Nachen hinaus...“ (397, 6 f.)

(2) Ein anderes Motiv, das der *Wahrheit*, dominiert den ersten *Dionysos-Dithyrambus Nur Narr! Nur Dichter!* und dann, mit ringkompositorischer Absicht, den letzten: *Von der Armuth des Reichsten*. Obwohl N. vor allem in den späten Schriften vehement gegen den Platonismus zu Felde zieht, gegen die metaphysische „Hinterwelt“ der platonischen Ideen, nimmt er im ersten Dithyrambus die Dichterkritik, die Platon am schärfsten in der *Politeia* formuliert hat, substantiell und bis in einzelne Vorstellungen hinein auf. Platon stellte die

Philosophie mit ihrem Wahrheitsanspruch, der aus der Ideenschau resultiert, über die dem Uneigentlichen zugeordneten und insofern nachrangigen Künste. Im Besonderen wertete er die Dichtung ab. In der *Geburt der Tragödie* hatte N. gerade die Herabsetzung von Kunst und Dichtung durch Platon kritisch ins Visier genommen. Dennoch greift er im *Dionysos-Dithyrambus Nur Narr! Nur Dichter!* Platons Dichterkritik mit dessen zentralem Kriterium auf: Wahrheit oder Lüge. Zugleich vertieft er sie durch die bereits in der Frühschrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn* entfaltete skeptische Infragestellung der Wahrheitsfähigkeit von Sprache überhaupt. Anschließend an Gustav Gerbers Buch *Die Sprache als Kunst* hatte er gefragt: „Was ist also Wahrheit?“ und sogleich die Antwort beigefügt: „Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien [...], die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind“ (WL 1, KSA 1, 880, 30–881, 2). Kurz vorher heißt es: „Wir glauben etwas von den Dingen selbst zu wissen, wenn wir von Bäumen, Farben, Schnee und Blumen reden und besitzen doch nichts als Metaphern der Dinge, die den ursprünglichen Wesenheiten ganz und gar nicht entsprechen“ (KSA 1, 879, 19–22). Zwar hätte der späte N. nicht mehr von „ursprünglichen Wesenheiten“ der Dinge gesprochen, aber die fundamentale Sprachskepsis, die generell gilt und in besonderer Weise den Dichter betrifft, wirkt noch im *Dionysos-Dithyrambus Nur Narr! Nur Dichter!* nach. Der Dichter vermag, obwohl „der Wahrheit Freier“, nur „lügnerische[.] Wortbrücken“ zu bauen (378, 7). Als einzige und nun paradoxe Wahrheit bleibt deshalb am Ende die Einsicht, „dass ich verbannt sei / von aller Wahrheit!“ (380, 19 f.) Dass bei N. die angeblich „wahre Welt“ der Philosophie unter dem Generalverdacht steht, bloß der Durchsetzung von Machtinteressen zu dienen, war seinen Lesern spätestens seit GD Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde (KSA 6, 80 f.) geläufig.

In dem ringkompositorisch am Ende des Zyklus platzierten und mehrfach sich auf Zarathustra berufenden Dithyrambus *Von der Armuth des Reichsten* folgert N., dass es nur durch den genialen Schaffensprozess verbürgte, und das heißt auch: nur aus dem individuellen Selbst entspringende Wahrheiten gebe. Nachdem er alle anderen Wahrheiten verabschiedet hat („Fort, fort, ihr Wahrheiten, / die ihr düster blickt“ — 406, 19 f.), adaptiert er in der für die späten Texte charakteristischen Größen- und Allmachtsphantasie die Rolle des biblischen Schöpfergottes, der als „ein Schaffender an seinem siebenten Tag“ (408, 6) auf sein vollendetes Sechstageswerk zurückschaute; und eben daraus leitet er ab, dass es nur von ihm verkündete Wahrheiten geben könne, die aus dem Reichtum schöpferischer, geradezu als Inspirationsfülle erfahrener Energien ihre Legitimation gewinnen:

„— Still!
 Eine Wahrheit wandelt über mir
 einer Wolke gleich, —
 mit unsichtbaren Blitzen trifft sie mich.
 [...]
 komm, komm, geliebte Wahrheit!

— Still!
 Meine Wahrheit ist!“ (408, 7–15)

(3) Ein drittes Leitmotiv, das in drei aufeinanderfolgenden *Dionysos-Dithyramben* aufklingt, ist die *Einsamkeit*. N. thematisierte sie auch in anderen Werken, besonders intensiv im *Zarathustra*, wo er das Kapitel *Die Heimkehr* mit dem Ausruf beginnt: „Oh Einsamkeit! Du meine Heimat Einsamkeit!“ (KSA 4, 231, 2) In vielen Briefen, namentlich an den Freund Franz Overbeck beklagte er Einsamkeit als sein menschliches und geistiges Schicksal. Am 12. 11. 1887 schrieb er: „ich war dergestalt schon als Kind allein, ich bin es heute noch, in meinem 44ten Lebensjahre. Dieses schreckliche Jahrzehend, das ich hinter mir habe, hat mir reichlich zu kosten gegeben, was Allein-sein, Vereinsamung bis zu diesem Grade, bedeutet: die Vereinsamung und Schutzlosigkeit eines Leidenden“ (KSB 8, Nr. 951, S. 196, Z. 21–26). Und schon einige Monate früher, am 17. 06. 1887, gestand er dem Freund: „Diese letzten Jahre auszuhalten — das war vielleicht das Schwerste, was mir überhaupt mein Schicksal bisher zuge-muthet hat. Nach einem solchen Anrufe, wie mein Zarathustra es war, aus der innersten Seele heraus, nicht einen Laut von Antwort zu hören, nichts, nichts, immer nur die lautlose, nunmehr vertausendfachte Einsamkeit — das hat etwas über alle Begriffe Furchtbares“ (KSB 8, Nr. 863, S. 93 f., Z. 14–21). Solche Einsamkeit ergibt sich in dem *Dionysos-Dithyrambus Zwischen Raubvögeln* aus der Ausnahmestellung, die den wagemutigen Denker über alle Normalität wie auf eine steil abstürzende Gebirgshöhe erhebt, auf die ihm, aus Scheu vor dem Blick in den Abgrund, niemand folgen mag:

„Einsam!
 Wer wagte es auch,
 hier Gast zu sein,
 dir Gast zu sein?...“ (389, 18–21)

Einsamkeit resultiert aber auch, wie aus dem weiteren Verlauf dieses Dithyrambus hervorgeht, aus einer Verfallenheit an sich selbst, die dazu führt, dass das Ich immer tiefer in sich selbst einzudringen versucht und in endloser Selbstreflexion sich selbst zu verlieren und zu untergraben droht:

„in dich selber eingebohrt...

Jetzt —
 einsam mit dir,
 zwiesam im eignen Wissen,
 zwischen hundert Spiegeln
 [...]

 Was schlichst du dich ein
 in dich — in dich?...“ (390, 20–391, 6)

Der folgende Dithyrambus *Das Feuerzeichen* imaginiert als projektive Identität des sprechenden Ichs Zarathustra, der auf einsamer Höhe seine Feuer anzündet und damit den aufs offene Meer verschlagenen Schiffen Zeichen gibt — Zeichen allerdings, die in immer weitere „Fernen“ locken. Das romantische Motiv der Ferne und der nie zu stillenden Sehnsucht nach immer fernerer Fernen führt aber, gerade weil es kein Ziel gibt, notwendigerweise immer tiefer in die Einsamkeit:

„Meine Seele selber ist diese Flamme,
 unersättlich nach neuen Fernen
 [...]

 Was floh Zarathustra vor Thier und Menschen?
 Was entlief er jäh allem festen Lande?
 Sechs Einsamkeiten kennt er schon —,
 aber das Meer selbst war nicht genug ihm einsam,
 die Insel liess ihn steigen, auf dem Berg wurde er zur Flamme,
 nach einer siebenten Einsamkeit
 wirft er suchend jetzt die Angel über sein Haupt.“ (393, 13–22)

Nach dieser am Ende noch bis zur paradoxalen Imagination eines „Fischers auf hohen Bergen“ (394, 5) sich steigernden aporetischen Selbstinszenierung, die N. aus dem *Zarathustra* übernahm (Za IV Das Honig-Opfer, KSA 4, 297, 28–32; 298, 27–31), entwirft das folgende Gedicht *Die Sonne sinkt* eine ganz andere Daseinsstimmung. Das nahende Ende ahnend, beruhigt sich das Ich im Wunschbild eines letzten, nun von Glück erfüllten Augenblicks. Es gibt keine Sehnsucht mehr nach unendlichen Fernen, denn „Wunsch und Hoffen ertrank“ (396, 29). Die Ruhelosigkeit der romantisch ins Unendliche schweifenden „Seele“ weicht einem abendlich befriedeten Vollendungszustand: „glatt liegt Seele und Meer“ (396, 30). Und diese mit Glück erfüllende Stimmung, in der das lyrische Ich „des Todes / heimlichste[n] süsseste[n] Vorgenuss“ empfindet (396, 18 f.), erscheint nun, frei von aller heroischen Daseinsspannung, als die wunschlos zuteilgewordene „Siebente Einsamkeit“ (397, 1).

2.3 Der Stil

Der Stil der *Dionysos-Dithyramben* verrät N.s Vorliebe für eine scharf pointierende Schreibart, die auch seine sonstigen Schriften seit der *Zarathustra*-Zeit kennzeichnet, aber nun extrem gesteigert wird. Schon der erste Dithyrambus: *Nur Narr! Nur Dichter!* ist dafür ein Beispiel. Zunächst fallen als permanent eingesetzte rhetorische Mittel solcher Pointierung die Wiederholungsfiguren auf, die zusammen mit steigernden Erweiterungen und Variationen der größtmöglichen Intensivierung des Ausdrucks dienen. So heißt es im ersten Abschnitt:

„gedenkst du da, gedenkst du, heisses Herz,
wie einst du durstetest,
nach himmlischen Thränen und Thaugeträufel
versengt und müde durstetest“ (377, 8–11)

Zum pointierenden und intensivierenden Stil gehört hier, wie in anderen *Dionysos-Dithyramben*, die Alliteration („heisses Herz“, „Thränen und Thaugeträufel“) und die mit Ellipsen und Anakoluthen durchschossene rhetorische Frage, die sogleich auch den Beginn des zweiten Abschnitts markiert: „Der Wahrheit Freier — du?“ (377, 16) Sie setzt sich in einem vielfältig wiederholten und steigernden Frage- und Antwortspiel fort:

„d a s — der Wahrheit Freier?...
Nur Narr! Nur Dichter!
Nur Bunt es redend,
[...]
n u r Narr! n u r Dichter!...

Das — der Wahrheit Freier?...“ (378, 3–12)

Charakteristisch für diese Intensivierungsstrategie sind auch die durch die Punktierung intendierten Nachhalleffekte und die vor dem letzten Vers durch einen Zeilensprung markierte pathosgeladene Kunstpause. Doch N. begnügt sich nicht mit der auf kurzen Distanzen einhämmernd wiederholten Exponierung der zentralen Aussage. Mit dem auch sonst von ihm gerne verwendeten Kunstmittel der Ringkomposition entwirft er über mehrere Seiten hinweg eine verstärkende Echowirkung:

„— gedenkst du noch, gedenkst du, heisses Herz,
wie da du durstetest? —
dass ich verbannt sei

von aller Wahrheit!
Nur Narr! Nur Dichter!...“ (380, 17–21)

Der Intensivierung des Ausdrucks dient weiterhin die isolierende Nach-Stellung von Adjektiven, die in normaler Syntax vor dem Substantiv stehen. So beschwört die letzte Zeile des ersten Abschnitts „blendende Sonnen-Gluthblicke, schadenfrohe“ (377, 15), und in der dritten Zeile des folgenden Abschnitts erscheint der Dichter als „ein Thier, ein listiges, raubendes, schleichendes“ (377, 18). Zugleich bedient sich N. in der zuletzt zitierten Zeile der seit jeher zu seinen rhetorischen Grundfiguren gehörenden *amplificatio*: der intensivierenden Häufung, die alsbald auch am Beginn des folgenden dritten Abschnitts durch ein scharf markierendes Asyndeton auffällt: „Nicht still, starr, glatt, kalt“ (378, 13). Nicht die Verwendung von rhetorischen Figuren an sich, sondern erst die Überhäufung mit Derartigen macht das Charakteristikum dieses Stils, den N. an Wagner – und nahezu alles, was er gegen Wagner sagt, ist *ad se ipsum* gesprochen – kritisiert: das „espressivo um jeden Preis“ (WA 11, KSA 6, 38, 33), wenn nicht gar das „Sursum! Bumbum!“ (WA 6, KSA 6, 25, 31). Zu solchem *espressivo* gehört in dem Dithyrambus *Nur Narr! Nur Dichter!* etwa folgender Kurzabschnitt mit seiner Anadiplosis (Wortverdopplung) am Beginn und mit seiner dreimaligen Wortwiederholung „Seligkeit“:

„das, das ist deine Seligkeit,
eines Panthers und Adlers Seligkeit,
eines Dichters und Narren Seligkeit!...“ (379, 28–30)

Wenn die von N. schon in den Frühschriften häufig verwendete *figura etymologica* allein für sich genommen (379, 6: „in immer tiefere Tiefen ringeln“) noch durchaus angemessen erscheinen mag, so steht sie doch in einem entfesselten Kontext, der die Grenzen der Syntax sowohl wie des bildlichen Ausdrucks sprengt, bis hin zu offenkundigen Entgleisungen, um sich schließlich in Katachresen, in ausufernden Assoziationen, Assonanzen und Alliterationen zu verlieren:

„dass du in Urwäldern
[...]
mit lüsternen Lefzen,
[...]
Oder dem Adler gleich, der lange,
lange starr in Abgründe blickt,
in seine Abgründe...
– oh wie sie [Subjekt: die Abgründe] sich hier hinab,

hinunter, hinein,
 in immer tiefere Tiefen ringeln! –
 Dann,
 plötzlich,
 geraden Flugs
 gezückten [!] Zugs [!]
 auf L ä m m e r stossen [Subjekt: syntaktisch die Abgründe, sachlich der
 Adler],
 jach hinab, heiss hungrig,
 nach Lämmern lüstern,
 gram allen Lamms-Seelen,
 grimmig gram“ (378, 24–379, 15)

Unverkennbar parodiert N. hier auch Wagner mit der Überfülle von quasi-stab-reimenden Alliterationen.

Wenn es eine tieferreichende, wenn auch kaum als Stil zu charakterisierende Gemeinsamkeit der *Dionysos-Dithyramben* gibt, dann die bewusst manieristisch inszenierte Übertreibung und Überpointierung, die am Beispiel des ersten Dithyrambus schon dargestellt wurde. Franz Overbeck, N.s bester Freund bis zum Ende in Turin, notierte sich in seinen autobiographischen Aufzeichnungen nicht nur N.s Diktum von der „Magie des Extrems“ (Overbeck 1999, 7/2, 99, vgl. NL 1887, KSA 12, 10[94], 510 = KGW IX 6, W II 2, 72, 14–35); rückblickend stellte er auch fest, N. habe seine Hauptbegabung als Kritiker und in der Rhetorik gehabt: „Nietzsche's Künstlerbegabung ist eine zu beschränkt rhetorische gewesen“ (Overbeck 1999, 7/2, 31). Thomas Mann bemerkte zum *Zarathustra*, es handle sich „um Rhetorik, erregte[n] Wortwitz, gequälte Stimme und zweifelhafte Prophetie“ (Mann 2009b, 19.1, 194). Dies gilt auch für die intensiv auf *Zarathustra* zurückgreifenden *Dionysos-Dithyramben*. Mit der ungefähr gleichzeitig entstandenen Schrift *Ecce homo* und mit dem *Zarathustra* gemeinsam haben die *Dionysos-Dithyramben* eine Tendenz zum Umschlag ins Gegenteil. Aus dem Extremismus des vereinsamen, auf sich zurückgeworfenen Ichs resultiert eine Ambivalenz von euphorisierter Selbstvergötterung und selbstzerstörerischen Zweifeln, die sich in mehreren *Dionysos-Dithyramben* in den wiederholten Vorstellungen von „Marter“ und „Qual“ entladen. Overbeck konstatiert vor dem Hintergrund des biographischen Schicksals, N. habe seiner Hauptbegabung, der kritischen, „die gefährlichste Anwendung gegeben, nämli. [sic] auf sich, und damit in wahrhaft letaler Weise gegen sich“ (Overbeck 1999, 7/2, 30). Auch im *Ecce homo* zeichnet sich, wie in den sogenannten Wahnsinnszetteln von Anfang 1889, die N. bald als „der Gekreuzigte“ bald als „Dionysos“ unterschrieb, diese Spannung ab. In den *Dionysos-Dithyramben* tritt der

Schmerzmann stärker in den Vordergrund: bis hin zur Golgatha-Imagination, in der das von seinen Selbstreflexionen und Selbstzweifeln zu Tode gepeinigste Ich am Galgen hängt, den sich der „Selbstkenner“ als „Selbsthenker“ errichtet hat (392, 17 f.). Die Gebrochenheit und Zerrissenheit des gequälten Ichs drückt sich auch in auffallend häufigen Paradoxien und in Oxy-mora aus, die nicht nur manieristische Kunstmittel sind. Die Endfassung der *Dionysos-Dithyramben* fertigte N. wenige Tage vor seinem endgültigen Zusammenbruch Anfang Januar 1889 in Turin an.

3 Zur Wirkungsgeschichte

Da die Erstpublikation von DD als Anhang zur ersten öffentlichen Präsentation von Za IV erfolgte – und erst noch unvollständig (Nietzsche 1891, siehe oben ÜK 1) –, wurde die Aufmerksamkeit der ersten Leser stark vom Schlussteil des angeblichen Hauptwerkes absorbiert. In den zeitgenössischen Rezensionen zu diesem Band fanden nach der Rekapitulation bei Kr I, 239–243 die DD kaum Erwähnung. Immerhin wurden die *Gedichte und Sprüche*, die 1898 zum ersten Mal die DD vollständig zugänglich machten, in der zeitgenössischen Presse eingehend besprochen. An der Ausgabe selbst nahm der anonyme Kritiker des *Literarischen Centralblatts* vom 1. Oktober 1898 allerdings Anstoß: Es handle sich um ein „Industrieproduct aus dem Nietzsche-Archiv“; Vor- und Nachwort schienen als „Parodie gewisser Unarten der Goethephilologie beabsichtigt“ (Kr I, 519). Die Dichtungen selbst thematisierte der *Hamburgische Correspondent* am 24. April 1898: Man werde „der genialen Eigenart Nietzsche's nicht früher gerecht werden [...], als man völlig aufhört, ihn als Propheten der neuen Weltanschauung zu nehmen, um ihn allein als subjectiven, individuellen Geist von Reichthum der Phantasie [...] zu schätzen“ (Kr I, 501, der Rezensent war offensichtlich Eugen Wolff, vgl. sehr ähnlich lautend Kr I, 529). Paul Lanzky verstand in seiner Rezension im *Deutschen Dichterheim* vom Mai 1898 N.s nun neu zugängliche Dichtungen als „Commentar zu den rein philosophischen Werken“ (Kr I, 504). „So hat in Nietzsche überhaupt der Philosoph den Dichter ergänzt und widerlegt. In jenem finden wir, was er im allgemeinen und für sich selber erreichen wollte; in diesem, was er als Mensch litt.“ (Ebd.).

Dieses Urteil ist exemplarisch für eine einflussreiche Interpretationslinie von N.s Lyrik im Allgemeinen und der DD im Besonderen, nämlich sie zu verstehen als Ausdruck von N.s ganz persönlicher Befindlichkeit, als autobiographische Zeugnisse, namentlich seines übergroßen Leiden(-Können)s, während die Prosawerke den Anspruch auf überpersönliche Verbindlichkeit formulieren sollten. Carl Rom geht in seiner Würdigung der *Gedichte und Sprüche* für die

Zeitschrift *Zeit und Geist* (Nr. 16, 1898) sogar so weit zu behaupten, man könne sich zur Philosophie N.s stellen, wie man wolle, aber „dem Menschen und Dichter wird kein Gebildeter seine Teilnahme versagen können!“ (Kr I, 504) Diese charakteristische Einschätzung muss noch keineswegs implizieren, dass man den künstlerischen Wert von N.s Dichtungen besonders hoch veranschlagt, aber mit Sicherheit impliziert sie, dass man über die Dichtungen ganz nah an den Menschen N. herankomme – und dass dieser Mensch „Teilnahme“ verdiene. Dass Lyrik (zumal solche, in der ein lyrisches Ich vermeintliche Selbstbekenntnisse artikuliert) vorzüglich als Auskunftsmittel über innere Befindlichkeiten des jeweiligen Verfassers geeignet sei, gehört zu den traditionellen Erwartungen an diese Gattung. Diese Erwartungen bringen es freilich mit sich, dass man gerade den DD tendentiell einen philosophischen Gehalt abzusprechen pflegte. Leopold von Schroeder äußert sich in der *Baltischen Monatsschrift* (Bd. 46, 1898) dazu unmissverständlich: N. sei zwar „als Philosoph nicht ernst zu nehmen“ (Kr I, 517), dennoch könnte man versucht sein, ihn „als Sprachkünstler, als Dichter von gewaltiger Begabung“ anzusehen. Die *Gedichte und Sprüche* hätten den Rezensenten jedoch auch da eines Besseren belehrt: „neben einigen [...] Blüten echten Talents wieviel Häßliches, Unerquickliches, Abstoßendes, Frivoles und geradezu Unsinniges!“ (Ebd.).

Immerhin haben die *Gedichte* einem Rezensenten wie Moritz Necker in der Wiener Wochenschrift *Die Wage* vom 23. Juli 1898 zu einer völlig entgegengesetzten Einschätzung Anlass gegeben: „Unser modernes Deutsch ist ohne ihn [N.] nicht zu denken [...] er hat die Sprache intimer gemacht, als sie war, und nicht zufällig oder naiverweise, sondern mit redlichem künstlerischem Bemühen.“ (Kr I, 512) Ein ähnliches Bild vom Dichter N. prägt bereits der erste Eintrag zu N. in *Brockhaus' Konversations-Lexikon*, nämlich im 12. Band der 14. Auflage, erschienen 1895 (nicht 1894, wie Kr I, 315 schreibt). Den entsprechenden Artikel hatte der frühe N.-Herausgeber Fritz Koegel verfasst; der Eintrag war damit das Produkt der gezielten N.-Werbestrategie der frühen 1890er-Jahre, die in die ‚Industrieproduktion‘ des späteren Weimarer Nietzsche-Archivs mündete. In Koegels Artikel heißt es, N. sei ein „Stilist, der die deutsche Sprache um neue Stilformen und Ausdrucksmöglichkeiten bereichert hat, als Dichter der Schöpfer eines neuen Dithyrambenstils; er verbindet das feinste künstlerische Formgefühl mit großer Leidenschaft des Denkens.“ (Brockhaus 1894–1896, 12, 363).

In der Rezeptionsgeschichte N.s spielen Urteile über die Größe oder die Minderwertigkeit seiner Lyrik – insbesondere auch der DD – eine nicht unwesentliche Rolle. Entweder werden die DD als Beleg für die Nähe N.s zum Wahnsinn oder als Beleg für sein atemberaubendes kompositorisches Geschick noch in den letzten bewussten Tagen herangezogen (vgl. Podach 1961, 365). Sie gel-

ten wahlweise als autobiographische Informationsquellen oder als hochartifizielle Kunstprodukte. Dabei kann, wie in Paul Heinzes *Geschichte der Deutschen Literatur von Goethes Tod bis zur Gegenwart* (2. Auflage, 1903), entweder die Kontinuität zur antiken Dichtung betont werden: DD erscheinen dann als Texte, „deren vom Rausche des erregten Gefühls beflügelter Hymnenschwung ungeachtet ihres ureigenen Ideengehaltes vielfach an gleichartige Schöpfungen althellenischer Dichter erinnert“ (Kr II, 128). Oder aber sie stehen Pate für die avantgardistische Lyrik des 20. Jahrhunderts: „[M]it Nietzsches letzten Dithyramben kommt eine Dichtung herauf, die sich selbst Stoff und Inhalt ist, wie nur Musik es war [...], sieghaft-gewiß“ (Kr III, 138), meint Richard Benz in seinem Werk *Die Stunde der deutschen Musik* (1923/27). Nur gelegentlich gelten die DD als das eigentlich Bleibende von N.s Werk, so in einem Aufsatz von Paul Fechter für die *Deutsche Rundschau* von 1927 (Bd. 213, S. 128–140), der N. ansonsten bescheinigt, er habe „keinen Zugang zum eigentlichen Philosophischen“ gewonnen (Kr III, 267). DD dienen bei Fechter also dazu, den großen Dichter gegen den minderwertigen Philosophen auszuspielen.

Selten wurden die DD als Gesamtwerk ernsthaft und ausgiebig gewürdigt (vgl. aber Kommerell 1943, 481–491) – nach Giorgio Colli fällt es schwer, das Werk überhaupt als „Gedichtzyklus anzusehen. Sie ermangeln einer ausreichenden Festlegung nach Form und Inhalt. [...] Den Grundstock bildet improvisiertes Material, eine Serie unmittelbarer Aufzeichnungen von Seelenzuständen, aber man entdeckt hier nicht, wie es sonst bei Nietzsche die Regel ist, das große Ringen um Abstraktion.“ (KSA 6, 457 f., vgl. dazu auch Groddeck 1991, 2, XI–XIII) N.-Leser pflegen nach ihren eigenen Bedürfnissen einzelne Gedichte herauszugreifen und zu instrumentalisieren. So vertonte Emil Nikolaus von Reznicek *Ruhm und Ewigkeit*. „Dem Dramatiker in Reznicek mußten diese Texte willkommen sein“, berichtet Felicitas von Reznicek: „Die gesteigerte Rede Nietzsches bot reichste Anregungen für musikalische Ausdeutung, und so geschah es auch; daher das Orchestergewand dieser Gesänge mit dem man allen Erregungen des Dichters folgen konnte.“ (Kr II, 130) Gelegentlich erscheinen die DD geradezu als symptomatisch für eine Epoche, so in Oswald Spenglers *Der Untergang des Abendlandes* (1918/23) für die im Niedergang begriffene abendländische Kultur. Dort ist es das Motiv der Sehnsucht nach der Ferne, das Dekadenz anzeigt: „Schon das Wort ‚Ferne‘ hat in der abendländischen Lyrik aller Sprachen einen wehmütig herbstlichen Akzent, den man in der griechischen und lateinischen vergebens sucht. Man findet ihn [...] in Nietzsches Dionysos-Dithyramben“ (Spengler 1963, 312).

Intensiver Gegenstand der Forschung sind die DD erst in jüngerer Zeit geworden, nachdem immerhin schon Hans-Werner Bertallot in seiner Dissertation *Hölderlin – Nietzsche. Untersuchungen zum hymnischen Stil in Prosa und*

Vers (Berlin 1933) in N.s Lyrik „die Neigung zum ‚Impressiven‘, zum Jonglieren mit Klängen, Rhythmen, Bildern, [...] das Spiel mit der Sprache als Selbstzweck“ als „Grundschrift“ meinte ausmachen zu können. Darüber habe sich „eine rhetorische Oberschicht“ gelegt. In DD sei es N. gelungen, „die unvereinbar scheinenden Schichten zu verbinden und zusammenzuschmelzen“ (Kr III, 480 f.). Einen Meilenstein stellt in der Forschungsgeschichte das zweibändige Werk von Wolfram Groddeck (1991) dar, das die Textgenese minutiös rekonstruiert und jeden Dithyrambus genau analysiert. In der jüngeren Forschung gewinnen neben philologisch-literaturwissenschaftlichen Ansätzen (vgl. Gabriel 1992, 200–212 u. Müller 1995, 184–243) philosophische Deutungen stärker an Gewicht (z. B. Greaney 2001 u. Skowron 2007).

II Stellenkommentar

Nur Narr! Nur Dichter!

Dieser Dithyrambus entspricht zum größten Teil einem Text aus dem vierten Teil des *Zarathustra*, den N. nicht zur Veröffentlichung freigegeben hatte (vgl. zu 377, 1–378, 11 auch das nachgelassene Gedicht *Sonnen-Bosheit* in NL 1884, KSA 11, 28[3], 297 f.; zu 378, 12–29 auch NL 1884, KSA 11, 28[21], 306 f.). Er steht im Kapitel *Das Lied der Schwermuth* (KSA 4, 371–374) und wird vom „alte[n] Zauberer“ vorgetragen, der dabei „listig umher“ „sah“ (KSA 4, 371, 5). Die Fassung in den *Dionysos-Dithyramben* hat zwei Verse weniger, aber eine Strophe mehr (vgl. zur Gesamtcharakterisierung und zum Traditionshintergrund ÜK DD). Thematisches Leitmotiv ist, neben der Titelformulierung, die vergebliche Suche nach „Wahrheit“ und die problematische Rolle des intellektuellen Außenseiters, der kein Wissenschaftler oder Philosoph im traditionellen Sinne ist und der religiösen oder metaphysischen Wahrheit nicht mehr huldigt (vgl. GD Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde, KSA 6, 80 f.). Zur Interpretation siehe auch Meuthen 1991, bes. 157–167 sowie Kaiser 1986.

377, 1 *Nur Narr! Nur Dichter!*] Im Druckmanuskript korrigiert aus „Aus der siebenten Einsamkeit“ (KSA 14, 516 u. Groddeck 1991, 1, Tafel 94).

377, 2 *Bei abgehellter Luft*] Diese Prägung stammt aus den *Geist- und Weltlichen Poëmata* des Barockdichters Paul Fleming. N. fand sie, wie schon in KSA 14, 342 nachgewiesen, als historischen Beleg für das Wort „abhellen“ im ersten Band von Jacob und Wilhelm Grimms *Deutschem Wörterbuch*. Dort lautet die Definition für „abhellen“: „*declarare, abklären*. den wein abhellen. *sich abhellen, sich aufklären, von luft und wetter*: bei abgehellter luft. Fleming 580“ (Grimm 1854–1971, 1, 56; gemeint ist Flemming [sic] 1651, 580: „bey abgehellter Luft mit liechten Farben mahlen“). N. hatte sich markante Beispielsätze aus dem ersten Band des *Deutschen Wörterbuchs* Ende 1874 exzerpiert, darunter auch Flemings „bei abgehellter Luft“ (NL 1874, KSA 7, 37[1], 826, 19, vgl. ausführlich NWB 1, 9–11).

377, 3–10 *wenn schon des Thau's Tröstung / zur Erde niederquillt, / unsichtbar, auch ungehört / — denn zartes Schuhwerk trägt / der Tröster Thau gleich allen Trostmilden — / gedenkst du da, gedenkst du, heisses Herz, / wie einst du durstetest, / nach himmlischen Thränen und Thaugeträufel*] Dass der Tau eine Tröstung sei, ist eine in den trockenen Ländern des Orients verbreitete Vorstellung, die ihren Niederschlag im Alten Testament gefunden hat: „Ich will Israel wie ein Thau seyn, daß er [sic] soll blühen wie eine Rose“ (Hosea 14, 6 — Die Bibel:

Altes Testament 1818, 878, vgl. Hosea 6, 4; Micha 5, 6 u. Psalm 110, 3). Der himmlische Tau, sprich: die religiöse Wahrheit, vermag jedoch das lyrische Ich nicht mehr zu befruchten. Vgl. NK 406, 2–9.

Die Verbindung von Träne, Tau und Tröstung ist ein zentrales Thema der Karfreitagsszene in Wagners *Parsifal* (das zuvor bereits als Motiv im Gesang Kundrys während des zweiten Aktes vorgebildet ist, siehe Wagner 1907, 10, 356): Parsifal sieht am Karfreitagmorgen den Tau auf den Wiesen glitzern und erkennt in ihm die Tränen der Natur („Das sollte, wähn’ ich, was da blüh’t, / was athmet, lebt und wieder lebt, / nur trauern, ach! und weinen?“ Wagner 1907, 10, 371). Gurnemanz deutet ihm diese nicht als Schmerzenstränen, sondern als freudige Reuetränen angesichts des anstehenden „Unschuldstags“ („Des Sünders Reuethränen sind es, / die heut’ mit heil’gem Thau / beträufet Flur und Au“, ebd.). Hierauf wendet sich Parsifal an die weinende Kundry: „Auch deine Thräne wird zum Segensthaue: / du weinest – sieh! es lacht die Aue.“ (Ebd., 372).

Wenn sich das lyrische Ich in *Nur Narr! Nur Dichter!* explizit als „Narr“ von derartiger himmlischer Tröstung abwendet, von der „jener alte Zauberer“ hier singt („Schon gab uns jener alte Zauberer von seinem Schlimmsten zum Besten“, 381, 6 f.; auch in Za ist er der Sänger dieses Lieds), werden auch Motive aus dem nachgelassenen Gedicht „An Richard Wagner“ (NL 1884, KSA 11, 28[48], 319) aufgenommen: Auf der einen Seite steht dort Wagner als „freiheit-dürst’ger Geist“, der „aus jedem Balsam Gift“ trank (ebd., KSA 11, 319, 3 u. 6, letzteres eine Anspielung auf August von Platens *Tristan*), auf der anderen Seite das lyrische Ich als N. *in persona*: „Die Narrenkappe werf’ ich tanzend in die Luft! / Denn ich entsprang – —“ (ebd., 13 f.).

377, 8 f. *gedenkst du da, gedenkst du, heisses Herz, / wie einst du durstetest!* Ringkompositorische Wiederaufnahme dieser Verse am Ende (380, 17 f.).

377, 16 f. *„Der Wahrheit Freier – du? so höhnten sie / nein! nur ein Dichter!“* Dem Anführungszeichen am Beginn dieser imaginierten, in Frage und Antwort aufgeteilten Rede folgt auch in der Handschrift kein Abführungszeichen.

Die Vorstellung, dass der Philosoph ein Freier der Wahrheit sei, verbindet sich bereits mit seinem Namen, nämlich ein Liebhaber der Weisheit zu sein. Er taucht auch in der zeitgenössischen wissenschaftlichen Literatur auf. Beispielsweise heißt es in einer Monographie von Gustav Müller über Aristoteles, er sei „der philosophische Odysseus, der durch seine bogen spannende Kraft und seinen sichern Schuß sich als der ebenbürtige Freier der Wahrheit bekundet“ (Müller 1844, 1, 12). N. benutzt den Ausdruck schon 1872 (CV 1, KSA 1, 758, 2, vgl. PHG 8, KSA 1, 834, 10) und münzt ihn in MA I 261 ironisch auf die Anhänger der hellenistischen Philosophenschulen: „als erst die verschiedenen Secten ihre Wahrheiten auf den Strassen verfochten, da waren die Seelen aller

dieser Freier der Wahrheit durch Eifer- und Geifersucht völlig verschlammt“ (KSA 2, 215, 31–34, vgl. zum „Genie“, das sich als „Freier“ der „Wahrheit“ ausgibt, aber eigentlich ihr Feind sei MA I 635, KSA 2, 361, 16–20). In Za I Vom Lesen und Schreiben hat N. das Profil des Philosophen neu formuliert: „Muthig, unbekümmert, spöttisch, gewalthätig — so will uns die Weisheit: sie ist ein Weib und liebt immer nur einen Kriegsmann.“ (KSA 4, 49, 8–10) Diesen Ausspruch Zarathustras benutzt N. dann als Motto der 3. Abhandlung der *Genealogie der Moral*, ersetzt da aber „Weisheit“ stillschweigend durch „Wahrheit“. GM III läuft auf eine Infragestellung der Wahrheit selbst hinaus (vgl. NK 380, 10 f.).

377, 18–20 *ein Thier, ein listiges, raubendes, schleichendes, / das lügen muss, / das wissentlich, willentlich lügen muss*] Das doppelte „muss“, das N. am Ende der beiden Verse exponiert, indem er sich der rhetorischen Figur der Epipher (Wortwiederholung) bedient, betont das zwanghafte Verhalten, das den Dichter in paradoxer Weise zum geistig unfreien Wesen, zum „Thier“ macht. Die Vorstellung, dass der Mensch ein listiges Raubtier sei oder sein solle, ist in N.s Spätschriften stark präsent. JGB 239 präsentierte das „Weib“ als ein „natürlicher[es]“ Wesen als den Mann, nämlich durch „seine ächte raubthierhafte listige Geschmeidigkeit, seine Tigerkrallen unter dem Handschuh, [...] das Unfassliche, Weite, Schweifende seiner Begierden und Tugenden.....“ (KSA 5, 178, 6–11). GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 32 lehrte den Menschen als das „tapferste, listigste, ausdauerndste Thier“ (KSA 6, 131, 2) verstehen. Voraussetzung dieser Überlegungen ist es, den Menschen als Tier unter die Tiere zurückzustellen (siehe zu N.s Quellen auch NK KSA 6, 180, 3–9). Allerdings ist in *Nur Narr! Nur Dichter!* nicht vom Menschen im Allgemeinen die Rede, sondern vom angeblichen Freier der Wahrheit, der von unbestimmt bleibenden „sie“ (377, 17) verhöhnt wird. Ein Entwurf von 1885/86 unter der Überschrift „Die Zucht des Geistes“ hilft zu verstehen, dass im Dithyrambus wohl ein bestimmter intellektueller Habitus gemeint ist, durch den sich die neuen Philosophen auszeichnen: „Die Habgier und Unersättlichkeit des Geistes: — das Ungeheure, Fatalistische, Nächtlich-Schweifende, Erbarmungslose, Raubthierhafte und [...] Listige daran.“ (NL 1885/86, KSA 12, 1[185], 51, korrigiert nach KGW IX 2, N VII 2, 27 21–26, hier in der von N. überarbeiteten Fassung wiedergegeben; ursprünglich lautete diese Stelle wohl: „Die Unersättlichkeit des Geistes; — das Ungeheure, Fatalistische, Unbewußt-Begehrende und Verschlingende daran“. Vgl. zum Profil dieses angeblich ganz neuen Philosophen JGB 204–213, KSA 5, 129–149. Er weiß sich auch der (heiligen) Lüge zu bedienen, vgl. z. B. AC 55–56, KSA 6, 239 f.).

377, 22–378, 6 *bunt verlarvt [...] Nur Buntres redend, / aus Narrenlarven bunt herausredend*] Die insistierende und mit dem rhetorischen Mittel der Epanalep-

sis pointierende Hervorhebung des ‚Bunten‘ gibt der von N. in früheren Texten als spätantikes Phänomen charakterisierten sog. ‚Buntschriftstellerei‘ eine neue Bedeutung. Vgl. auch NK KSA 6, 36, 34.

378, 7–9 *herumsteigend auf lügnerischen Wortbrücken, / auf Lügen-Regenbogen / zwischen falschen Himmeln*] Die „Lüge“ – im Kontrast zur ersehnten „Wahrheit“ – als notwendiges Verhängnis des Dichters hat nicht nur Platons Dichterkritik, sondern auch die bereits in der frühen Schrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn* entwickelten Gedanken als Voraussetzung, vgl. ÜK DD. Die metaphorische Vorstellung von „Lügen-Regenbogen / zwischen falschen Himmeln“ zielt auf die illusionäre Idealität, welcher sich die Dichter hingeben, insbesondere auf ihre religiöse Vorgeschichte und die metaphysischen Nachwehen: Der Regenbogen ist in der Bibel das Zeichen des Bundes, den Gott mit den Menschen geschlossen hat und insofern ein Zeichen des Heils, siehe Genesis 9, 13–15: „Meinen Bogen habe ich gesetzt in die Wolken, der soll das Zeichen seyn des Bundes zwischen mir und der Erde. Und wenn es kommt, daß ich Wolken über die Erde führe, so soll man meinen Bogen sehen in den Wolken. Alsdann will ich gedenken an meinen Bund zwischen mir und euch“ (Die Bibel: Altes Testament 1818, 9). In Klopstocks Gedicht *Frühlingsfeier*, auf das Goethe an herausgehobener Stelle in seinem *Werther* anspielt, hatte die biblische Vorstellung ihre berühmteste literarische Gestaltung erfahren. N. greift sie schon in UB IV WB 11 auf (KSA 1, 506, 20–22).

378, 13–18 *Nicht [...] zum Bilde worden, / zur Gottes-Säule, / nicht aufgestellt vor Tempeln, / eines Gottes Thürwart: / nein! feindselig solchen Tugend-Standbildern*] N. spielt auf die ‚Götzen‘ an, denen er in der *Götzen-Dämmerung* eine Absage erteilt, darunter auch den moralischen Fixierungen, den „Tugend-Standbildern“, die im Zentrum der *Genealogie der Moral* stehen.

378, 24–29 *dass du in Urwäldern / unter buntzottigen Raubthieren [...] raubend, schleichend, lügend liefst...*] Hier und in den folgenden Abschnitten wird das im Selbstgespräch mit „du“ apostrophierte Dichter-Ich inne, dass es auch dann noch nicht zur „Wahrheit“ durchdringt und „lügen“ muss, wenn es alle religiösen und moralischen Fixierungen als falschen Schein entlarvt hat. Denn selbst noch wenn es diese als fragwürdige Zivilisationsprodukte abgetan hat und wie ein „Panther“ in „Wildniss“ (378, 19) und „Urwälder“ (378, 24) vorgedrungen ist oder wie ein „Adler“ in „Abgründe“ blickt, bleibt es immer noch in „des Dichters Sehnsüchten“ (379, 20) befangen und vermag auch weiterhin, trotz aller Entlarvungen, nur durch „tausend Larven“ (379, 21) zu sprechen: Es findet keine Authentizität und damit keinen Zugang zur „Wahrheit“, auch wenn es sich an der „Seligkeit“ (379, 28–30) des Zerreißens und Vernichtens berauscht. Am Ende muss es erkennen, dass es sich einem „Wahrheits-

Wahnsinn“ hingegeben hat und es paradoxerweise nur „Eine[.] Wahrheit“ gebe (380, 15), nämlich dass es „verbannt sei / von aller Wahrheit“ (380, 19 f.).

379, 7–10 *Dann, / plötzlich, / geraden Flugs / gezückten Zugs*] Diese Wendung des „gezückten Zugs“ hinabstürzenden Adlers hat ein Vorbild in N.s früherem Gedicht *Vogel Albatross*: „Was ist ihm Ziel und Zug und Zügel nun?“ (*Idyllen aus Messina*, KSA 3, 341, 23 und FW Lieder des Prinzen Vogelfrei, KSA 3, 644, 18).

379, 11–17 *auf Lämmer stossen, / jach hinab, heiss hungrig, / nach Lämmern lüstern, / gram allen Lamms-Seelen, / grimmig gram Allem, was blickt / tugendhaft, schafmässig, krauswollig, / dumm, mit Lammsmilch-Wohlwollen*] Zaratustra sagt in Za III Vom Geist der Schwere von sich selbst: „Mein Magen — ist wohl eines Adlers Magen? Denn er liebt am liebsten Lammfleisch.“ (KSA 4, 241, 12 f., vgl. ZA IV Das Abendmahl, KSA 4, 354, 8–10) In JGB 201 skizziert N. die Geschichte der abendländischen Moral. Dabei beschreibt er, wie „unter sehr friedfertigen Zuständen“ (KSA 5, 123, 9) die Nötigung zu einer harten Selbsterziehung entfalle, so dass Strenge, eine „hohe und harte Vornehmheit und Selbst-Verantwortlichkeit“ (ebd., 12 f.) verdächtig würden — stattdessen aber gewinne „das Lamm“, noch mehr „das Schaf“ [...] an Achtung“ (ebd., 14 f.). Die Lämmer und Schafe (vgl. NK 379, 24) werden in ihrer Harmlosigkeit zu den Idealbildern menschlichen Verhaltens; die Menschen werden nach N.s Diagnose zu Herdentieren domestiziert (vgl. z. B. NK KSA 6, 99, 5–8). Und die selbsternannten Hirten, die Priester, verstehen es, ihre Herde beisammen zu halten, indem sie ihr das schlechte Gewissen implementieren: „Ich leide: daran muss irgend Jemand schuld sein“ — also denkt jedes krankhafte Schaf. Aber sein Hirt, der asketische Priester, sagt zu ihm: „Recht so, mein Schaf! irgend wer muss daran schuld sein: aber du selbst bist dieser Irgend-Wer, du selbst bist daran allein schuld, — du selbst bist an dir allein schuld!“ (GM III 15, KSA 5, 375, 8–13) Die starken Individuen, die vor dem angeblichen Sklavenaufstand in der Moral nach N. die Herrschenden gewesen sein sollen, stellt er in GM I 13 als „Raubvögel“ vor, die sich von „Lämmern“ ernähren: „Dass die Lämmer den grossen Raubvögeln gram sind, das befremdet nicht: nur liegt darin kein Grund, es den grossen Raubvögeln zu verargen, dass sie sich kleine Lämmer holen.“ (GM I 13, KSA 5, 278, 31–279, 1) Gegen diese Raubvögel erfinden die Lämmer dann das moralische Urteil „böse“, das schließlich zur Waffe in einem Umsturz der moralischen Wertungsweisen wird — zuungunsten der Starken, nun als böse Geächteten. In DD Nur Narr! Nur Dichter! liebäugelt das lyrische Ich mit der Raubvogel-Rolle, wobei wohl kein so brachiales Verspeisen der Lämmer mehr gemeint ist wie in der Frühzeit

der Menschheitsgeschichte. Vielleicht reicht es diesem Dichter-Philosophen-Adler bei aller bluttriefenden Rhetorik ja, wenn er die Lämmer aus ihrem moralischen Trott herauszureißen vermag. In einer Vorfassung des Gedichts – unter dem Titel „Schafe“ – hatte den Adler noch explizit der Hass auf die Lämmer beseelt (NL 1884, KSA 11, 28[14], 304).

379, 24 *Gott als Schaf*] Die Vorstellung von Christus als Ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ oder *Agnus Dei*, als Lamm Gottes ist im Christentum tief verwurzelt, denn Christus (als Sohn Gottes oder als zweite Person der Trinität) hat sich selbst geopfert (vgl. Johannes 1, 29 u. 1, 36; 1. Korinther 5, 7; MA II VM 33, KSA 2, 396, 24). Die Reinheit des unschuldigen Lammes wird in N.s ironischer Anspielung dadurch karikiert, dass jetzt im Unterschied zu 379, 11–17 statt des niedlichen Jungtieres das für seine Beschränktheit verschrieene, ausgewachsene Tier, eben das Schaf an die Stelle des Lammes tritt.

380, 10 f. *so sank ich selber einstmals, / aus meinem Wahrheits-Wahnsinne*] Die 3. Abhandlung der *Genealogie der Moral* stellte den „Willen zur Wahrheit“ als letzte Konsequenz asketischer Ideale heraus, um auch im wissenschaftlichen Wahrheitsdiskurs einen letzten Rest (christlicher) Lebensverneinung dingfest zu machen. Daher wird der „Wille zur Wahrheit“ selbst der Kritik preisgegeben: „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) Das lyrische Ich beschreibt in 380, 10 f., wie es vom asketischen Wahrheitsideal abgefallen ist.

Unter Töchtern der Wüste.

Dieser Dithyrambus, der wie in der Vorlage von Za IV (KSA 4, 379–385) in eine Prosa-Partie und in ein aus der „Erinnerung“ (382, 1 f.) hervorgeholtes „altes Nachtisch-Lied“ aufgeteilt ist, geht von einem eskapistischen Impuls aus, der als solcher reflektiert wird: Der „Europäer“, in dessen Rolle das Ich des Nachtisch-Lieds explizit spricht („Und da stehe ich schon, / als Europäer“, 387, 4 f.), versucht dem alten Europa mit seiner „Schwermuth“ (381, 9; 381, 14), dem „wolkigen feuchten schwermüthigen Alt-Europa“ (382, 5 f.), zu entkommen, dorthin, wo es „keine Gedanken“ gibt (382, 8 f.), und bei den „Töchtern der Wüste“ „gute helle morgenländische Luft“ (382, 3–5) zu atmen. Damit reflektiert N. den Orientalismus und Exotismus seiner Zeit, wie er etwa in Gustave Flauberts *Salammbô* und in Arthur Rimbauds Gedicht *Le bateau ivre* (mit ganz ähnlichen Flucht-Imaginationen: „Je regrette l'Europe aux anciens parapets“) und auch in der zeitgenössischen Malerei zum Ausdruck kommt. Er knüpft aber auch an Goethes *West-östlichen Divan* an, besonders an das Eröffnungsge-

dicht *Hegire*, in dessen erster Strophe es programmatisch heißt: „Flüchte du, im reinen Osten / Patriarchenluft zu kosten“ (V. 3f. — N.s Echo: „wie Einer, der in neuen Ländern eine neue Luft kostet“, 382, 20f.). Sowohl in der Prosa-Partie wie in dem Nachtisch-Lied spielt N. immer wieder auf Goethes *Hegire* wie überhaupt auf den *Divan* an (der immerhin demselben Land wie Zarathustra angehört), so wenn er bemerkt, dass er zu den Morgenland-Mädchen wolle, die „ohne Gedanken“ dasitzen, und bei denen es nur „blauen Himmel“ und „keine Gedanken“ gebe. Goethes *Hegire*: „Unter Lieben, Trinken, Singen, / Soll dich Chisers Quell verjüngen“, dort, wo „sie sich nicht den Kopf zerbrachen“ (V. 12). Und wie Goethe „an Oasen“ sich erfrischen möchte und auch den Weg durch die „Wüste“ nicht scheut (V. 24), so gibt sich N.s Wanderer, der sich Zarathustras Schatten nennt, der Imagination „von dieser kleinsten Oasis“ in der „Wüste“ hin (383, 14). Nicht zuletzt weist der Name „Suleika“ (384, 21) auf das *Buch Suleika* im *West-östlichen Divan*. Wenn demnach N.s Wanderer die „Harfe des alten Zauberers“ ergreift, um sein Nachtisch-Lied zu singen, so erinnert der alte Zauberer *zum einen* an Goethe. Doch weil dessen dichterische Welt der Vergangenheit angehört, ist es „ein *altes* Nachtisch-Lied“, das der Wanderer „einst“ dichtete (382, 2f.), und als bloßes „Nachtisch“-Lied ist es epigonal. Da es aber dies samt dem von Goethe beförderten Orientalismus (und Eskapismus) *reflektiert*, vermag es der Wanderer zur Harfe des alten Zauberers nur noch in grotesk verfremdeter Form zu singen. In dieser Verfremdung, in der sich das nicht zu unterdrückende moderne Bewusstsein verrät, gerät das „Lied“ zur bewusst grotesk inszenierten Goethe-Parodie. Der inspirierenden und kulturell erfrischenden poetischen Orient-Expedition des alten Zauberers antwortet das deformierte „Gebrüll“ (382, 22) des Wanderers, der seiner Not nicht zu entrinnen vermag; wo der alte Zauberer ein neues Heil für sich entdeckte, wird sein Nachfahr mit einem Wehe-Ruf der eigenen Heillosigkeit inne, so dass die „Wüste“ zur Metapher des Nihilismus wird: „Die Wüste wächst: weh dem, der Wüsten birgt...“ (382, 24).

Zum anderen und noch deutlicher erinnert der „alte Zauberer“ an Wagner; in WA 3, KSA 6, 16, 18 und WA Nachschrift, KSA 6, 43, 30 bezeichnet N. Wagner direkt als „alten Zauberer“ (vgl. auch NK 377, 3–10). In Za IV Der Zauberer 2 wird der Zauberer mit den für N.s Wagner-Kritik typischen Attributen, etwa als „Schauspieler aus dem Grunde“ angesprochen (KSA 4, 317, 26). Während in DD Unter Töchtern der Wüste direkt (mitsamt dem Übergang in Prosa) an *Nur Narr! Nur Dichter!* anschließt, war in Za noch das Kapitel „Von der Wissenschaft“ zwischengeschaltet, welches auf jenen, in DD „Nur Narr! Nur Dichter!“ betitelten Dithyrambus Bezug nimmt: „Also sang der Zauberer; und Alle, die beisammen waren, giengen gleich Vögeln unvermerkt in das Netz seiner listigen und schwermüthigen Wollust. Nur der Gewissenhafte des Geistes war nicht einge-

fangen: er nahm flugs dem Zauberer die Harfe weg und rief ‚Luft! Lasst gute Luft herein! Lass Zarathustra herein! Du machst diese Höhle schwül und giftig, du schlimmer alter Zauberer! / Du verführst, du Falscher, Feiner, zu unbekannten Begierden und Wildnissen. [...] / — du alter schwermüthiger Teufel, aus deiner Klage klingt eine Lockpfeife, du gleichst Solchen, welche mit ihrem Lobe der Keuschheit [siehe *Parsifal*, A. U. S.] heimlich zu Wollüsten laden!“ (Za Von der Wissenschaft, KSA 4, 375, 2–17).

Zur Interpretation des Dithyrambus *Unter Töchtern der Wüste* siehe z. B. Miller 1973a u. Volkmann-Schluck 1968, 115–150.

381, 3 f. „*Gehe nicht davon! sagte da der Wanderer, der sich den Schatten Zarathustras nannte*] Im zweiten Teil des *Zarathustra* heißt es: „Was soll ich davon denken! sagte Zarathustra. Bin ich denn ein Gespenst? / Aber es wird mein Schatten gewesen sein. Ihr hörtet wohl schon Einiges vom Wanderer und seinem Schatten?“ (KSA 4, 171, 1–4) Damit weist Zarathustra-N. zurück auf den „zweiten und letzten Nachtrag“ zu *Menschliches, Allzumenschliches* (1880), der unter der Überschrift *Der Wanderer und sein Schatten* steht. Adressiert ist die Aufforderung, nicht zu gehen, in Za IV Unter Töchtern der Wüste, KSA 4, 379, 2 an Zarathustra, der „hinaus schlüpfen“ wollte (Za IV Von der Wissenschaft, KSA 4, 378, 15). Die Übernahme des gesamten Kapitels in DD macht diesen Bezug unklar.

381, 7 *der gute fromme Papst*] Vgl. Za IV Ausser Dienst, KSA 4, 321–326.

381, 13–15 *das böse Spiel der ziehenden Wolken, der feuchten Schwermuth, der verhängten Himmel, der gestohlenen Sonnen, der heulenden Herbstwinde*] In FW 125 beschreibt der „tolle Mensch“ die Ermordung Gottes durch die Menschen u. a. mit der Metapher: „Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten?“ (KSA 3, 481, 5) Der Tod Gottes führt zu einer radikalen Verunsicherung, denn die Welt hat ihr Zentrum verloren. Die in 381, 13–15 artikulierte Furcht, „das böse Spiel“ werde wiederkehren, wenn Zarathustra — an den die Rede ja eigentlich gerichtet ist — fortginge, spielt mit den „gestohlenen Sonnen“ auf die metaphysischen Ängste an, die bleiben, solange die vom Tod Gottes Betroffenen ihre Moral nicht vollständig umwerten. Zarathustra scheint — so die Ansicht des „Wanderers“ und „Schattens Zarathustras“, der hier spricht — die Gewähr dafür zu bieten, dass die Phantomschmerzen über den Verlust des alten, theozentrischen Weltbildes nicht wiederkehren.

382, 24 *Die Wüste wächst*] In Za II Von den berühmten Weisen heißt es: „Wahrhaftig — so heisse ich Den, der in götterlose Wüsten geht und sein verehrendes Herz zerbrochen hat. [...] In der Wüste wohnten von je die Wahrhaftigen, die freien Geister, als der Wüste Herren“ (KSA 4, 133, 7–20). Auch für

die drei Verwandlungen des Geistes ist offenbar die Wüste der ideale Austragungsort: „Alles diess Schwerste nimmt der tragsame Geist auf sich: dem Kameele gleich, das beladen in die Wüste eilt, also eilt er in seine Wüste. / Aber in der einsamsten Wüste geschieht die zweite Verwandlung: zum Löwen wird hier der Geist, Freiheit will er sich erbeuten und Herr sein in seiner eignen Wüste.“ (Za I Von den drei Verwandlungen, KSA 4, 30, 3–8). Vgl. GM III 8, KSA 5, 352 f.

383, 2 *moralischen Brüllaffen*] Die Zoologie zu N.s Zeit kennt keine „moralischen Brüllaffen“, aber immerhin trägt der Rote Brüllaffe (*Mycetes seniculus* L.) auch den Namen „Predigeraffe“. Nach Auskunft des damaligen *Meyers Konversations-Lexikons* gehört die Gattung der Brüllaffen (*Mycetes Illig.*) zur Familie der Breitnasen (*Platyrrhini*) und zeichnet sich durch ein „blasig aufgetriebenes Zungenbein“ aus, „in welches die zu dreien vorhandenen Kehlsäcke einmünden. Dieser eigentümlichen Entwicklung des Stimmapparats verdanken die Brüllaffen, welche ihren Namen mit vollem Rechte tragen, die Stärke und den Umfang der Stimme. [...] Ihre Lebensweise ist außerordentlich einförmig; sie sind sehr harmlos, aber grämlich und mürrisch, spielen nie untereinander und verbringen ihr Leben auf den Bäumen mit Fressen, Brüllen, bewegungslosem Hinbrüten und Schlafen.“ (Meyer 1885–1892, 3, 510).

383, 6 *Europäer unter Palmen*] Parodierendes Zitat nach Ferdinand von Freiligraths Gedicht *Europäer unter Palmen*.

383, 7 *Sela*] Sela ist eine hebräische Formel (סֶלָה), eigentlich ein Tonzeichen als Schluss- oder Ruhezeichen einer Strophe aus den Psalmen (in der Septuaginta mit διάψαλμα, „Zwischenspiel“ übersetzt). N. unterstreicht damit, dass es sich bei seinem „Nachtisch-Psalm“ (382, 15) um eine gotteslästerliche Parodie der alttestamentlichen Gattung des Psalms handelt.

383, 21–24 *Heil, Heil jenem Walfische, / wenn er also es seinem Gaste / wohlsein liess! – ihr versteht / meine gelehrte Anspielung?...*] Anspielung auf die biblische Geschichte vom Propheten Jona sowie deren Auslegung in Matthäus 12, 39. Jona kam dem Auftrag Gottes, er solle der sündigen Stadt Ninive Buße predigen, nicht nach, sondern floh vor ihm auf einem Schiff. Gott bestrafte ihn, indem er einen Seesturm erregte. Jona wurde als der Schuldige an dieser göttlichen Strafe von den Seeleuten ins Meer geworfen und alsbald von einem Walfisch verschlungen, in dessen Bauch er drei Tage und Nächte verbrachte. Er betete zu Gott und vertraute auf seine Hilfe, worauf Gott ihn erhörte und dem Fisch Weisung erteilte, er möge Jona an Land speien. N. wählt in seinem als Groteske inszenierten ‚Dithyrambus‘ in Voltairescher Manier gezielt dieses besonders groteske biblische Exempel-Märchen, das keine Episode in einem

größeren Zusammenhang, sondern den wesentlichen Inhalt des sehr kurzen Buches vom Propheten Jona bildet. Das ebenso gezielte Heraustreten aus dem fiktionalen Zusammenhang und damit die Destruktion des poetischen Anspruchs („ihr versteht / meine gelehrte Anspielung?“) ist charakteristisch für diesen Dithyrambus, so schon für den Anfang, der einen parodistischen Selbstkommentar zur Beschwörung der „Wüsten“ am Beginn des Gedichts inszeniert: „Ha! / Feierlich! / ein würdiger Anfang! / afrikanisch feierlich!“ (382, 26–29) Auch im Folgenden durchbricht das sprechende Ich immer wieder seine ‚Poesie‘. Es sieht sich von den Mädchen „Dudu und Suleika“ „umsphinx“ und kommentiert diese seltsame Prägung folgendermaßen: „dass ich in Ein Wort / viele Gefühle stopfe / (– vergebe mir Gott / diese Sprachsünde!...)“ (384, 21–25, vgl. ausführlich Groddeck 1991, 2, 71–74). Gott, den N. schon längst verabschiedet und für tot erklärt hat, lässt er hier und auch sonst immer wieder zur banalen Redensart verkommen. Als bald, nachdem das pseudodichterische Ich sich selbst als lediglich kompensatorisch am Orient interessierten typischen Europäer charakterisiert und Europa als „zweifelsüchtiger [...] als alle Eheweibchen“ (385, 4) bezeichnet hat, ruft es aus: „Möge Gott es bessern!“ (385, 5) Und nochmals, in einer eklatanten Zuspitzung, wird Gott zum ‚europäischen‘ Versatzstück – in der Travestie von Luthers berühmtem Ausspruch, den er am 18. April 1521 auf dem Reichstag zu Worms als abschließende Antwort auf die Frage getan haben soll, ob er widerrufen wolle: „Und da stehe ich schon, / als Europäer, / ich kann nicht anders, Gott helfe mir! / Amen!“ (387, 4–7).

383, 28–30 *was ich aber in Zweifel ziehe. / Dafür komme ich aus Europa, / das zweifelsüchtiger ist als alle Eheweibchen* In JGB 208 hat N. Europa unter dem Zeichen einer schwächenden, nihilistischen Skepsis der Erschöpfung und Orientierungslosigkeit stehen sehen (KSA 5, 137–140). Dagegen führte er – versinnbildlicht an Friedrich II. von Preußen – eine „gefährlichere und härtere neue Art der Skepsis“ vor (JGB 209, KSA 5, 141, 8 f.), die ihm für den eigenen Denkweg paradigmatisch erscheint (JGB 210, KSA 5, 142–144). Zum Thema siehe Sommer 2007a.

384, 21 *Dudu und Suleika* Der Name Dudu stammt aus Lord Byrons *Don Juan*, den N. schon im Dezember 1861 von Mutter und Schwester erbeten hatte, der Name Suleika aus Goethes *West-östlichem Divan*.

384, 31–34 *sei es aus Zufall / oder geschah es aus Übermuthe? / wie die alten Dichter erzählen* Zu diesen „alten Dichtern“ gehört niemand anders als N.s Zarathustra, der lehrte: „über allen Dingen steht der Himmel Zufall, der Himmel Unschuld, der Himmel Ohngefähr, der Himmel Übermuth“ (Za III Vor Sonnen-Aufgang, KSA 4, 209, 13 f., vgl. Volkmann-Schluck 1968, 131).

386, 24–30 *Ha! / Herauf, Würde! / Blase, blase wieder, / Blasebalg der Tugend! / Ha! / Noch Ein Mal brüllen, / moralisch brüllen*] In der Vorlage kam noch eine Zeile dazu, siehe Za IV Unter Töchtern der Wüste 2, KSA 4, 384, 27–384, 1: „Ha! Herauf, Würde! / Tugend-Würde! Europäer-Würde! / Blase, blase wieder, / Blasebalg der Tugend! / Ha! / Noch Ein Mal brüllen, / Moralisch brüllen!“ Die Anspielung auf die europäisch-kolonialistische „Europäer-Würde“ entfiel in der letzten Fassung. Die Sequenz verweist auf Richard Wagners *Siegfried* (1. Aufzug, 3. Szene), nämlich auf Siegfrieds Lied, als er das Schwert Nothung schmiedet: „Hoho! hoho! / hahei! hahei! / Blase, Balg, / blase die Gluth!“ (Wagner 1871–1873, 6, 163 = Wagner 1907, 6, 116) Vgl. dazu NK KSA 6, 114, 23 f. Der ganze Passus 385, 20–387, 6 hat eine stark sexuelle Konnotation.

Nachdem N. die moralischen Wertungen in den Schriften *Jenseits von Gut und Böse* und *Zur Genealogie der Moral* historisch und psychologisch in Frage gestellt hat, erscheint hier die „Würde“ als Inbegriff einer moralischen Haltung, wie sie insbesondere Schiller in mehreren seiner philosophisch-ästhetischen Schriften darstellte (N. verspottete ihn als „Moral-Trompeter von Säckingen“, vgl. NK KSA 6, 111, 5 f.), und dann die „Tugend“, d. h. die gelebte Moral, als Folge einer charakteristisch ‚europäischen‘ Konditionierung. N., der sein sprechendes Ich als Europäer deklariert, lässt dieses Ich, weil es von seiner ‚europäischen‘ Mentalität nicht loskommt, aus diesem tieferen Grund sagen: „ich kann nicht anders“ (387, 6).

387, 4–7 *Und da stehe ich schon, / als Europäer, / ich kann nicht anders, Gott helfe mir! / Amen!*] Vgl. NK 383, 21–24 u. NK KSA 6, 302, 5.

387, 8–13 *Die Wüste wächst: weh dem, der Wüsten birgt! [...] Vergiss nicht, Mensch, den Wollust ausgelobt: / du – bist der Stein, die Wüste, bist der Tod...*] Vgl. NL 1884, KSA 11, 28[4], 299. N. setzte diese Verse durch einen dreifachen Asteriscus vom vorhergehenden Text ab, doch signalisiert er durch den ringkompositorischen Rückbezug auf den Anfang des 2. Teils (382, 23: „Die Wüste wächst: weh dem, der Wüsten birgt...“) einen horizontbildenden Grundgedanken. Auch durch die in fünfhebigen Jamben gehaltenen Paarreime hebt sich die Schlusspartie von allen vorausgehenden Versen ab. Das erst hier und gleich zweimal exponierte Todesmotiv („Der ungeheure Tod blickt glühend braun [...] du – bist der Stein, die Wüste, bist der Tod...“, 387, 10–13) verbindet diesen ‚Dithyrambus‘ mit mehreren anderen, vor allem mit den beiden folgenden (vgl. ÜK DD). Ausschließlich hier allerdings kommt zum Ausdruck, dass „Wollust“ zum tödlichen Ende führe. Im Kontext der breit ausgeführten Titelvorstellung von „Töchtern der Wüste“ eröffnen sich damit naheliegende Spekulationen. Thomas

Mann spielt in seinem Roman *Doktor Faustus* an zentraler Stelle, wo die nach N. modellierte Hauptfigur Adrian Leverkühn von einem verhängnisvollen Bordell-Abenteuer erzählt, zweimal auf N.s „Töchter der Wüste“ an (in Kapitel XVII nennt Leverkühn die Bordell-Damen „Töchter der Wüste“ und „Wüstentöchter“).

Im *Zarathustra* allerdings steht die „Wollust“ in dem weiteren Horizont von N.s Wendung gegen die „Leibverächter“ und noch grundsätzlicher gegen die christliche Verneinung des ‚Diesseits‘. Im Kapitel *Von den drei Bösen* fragt Zarathustra: „welches sind in der Welt die drei bestverfluchten Dinge?“, und er antwortet: „Wollust, Herrschsucht, Selbstsucht: diese Drei wurden bisher am besten verflucht und am schlimmsten beleu- und belügenmundet, – diese Drei will ich menschlich gut abwägen“ (KSA 4, 236, 17–23). Kurz darauf folgt eine ausführliche ‚Abwägung‘, zuerst durch eine in sechs Kurzabschnitte aufgeteilte Erörterung, wie „Wollust“ sowohl im positiven wie im negativen Sinne zu bewerten sei. Voransteht die positive Wertung: „Wollust: allen buss-hemdigen Leib-Verächtern ihr Stachel und Pfahl, und als ‚Welt‘ verflucht bei allen Hinterweltlern: denn sie höhnt und narrt alle Wirt- und Irr-Lehrer“ (KSA 4, 237, 4–6). Und weiter: „Wollust: für die freien Herzen unschuldig und frei, das Garten-Glück der Erde, aller Zukunft Dankes-Überschwang an das Jetzt“ (237, 10–12). Abschließend heißt es: „Wollust: – doch ich will Zäune um meine Gedanken haben und auch noch um meine Worte: dass mir nicht in meine Gärten die Schweine und Schwärmer brechen! –“ (237, 21–23) Vgl. aber auch EH Warum ich so klug bin 6: „Die Welt ist arm für den, der niemals krank genug für diese ‚Wollust der Hölle‘ gewesen ist: es ist erlaubt, es ist fast geboten, hier eine Mystiker-Formel anzuwenden“ (KSA 6, 290, 7–10).

Die Assoziation von Wollust, Tod und Wüste ist übrigens im christlichen Motivkontext weit verbreitet, vielleicht am deutlichsten artikuliert in Bernhard von Clairvaux’ *Homilia In illud Matthaei, cap. XIII, V. 45*: „O solitudo beata! o ereme mors vitiorum, vita virtutum!“ (Bernardus Claraevallensis: *Opera Omnia = Patrologiae latinae cursus completus*, ed. Jacques Paul Migne, Bd. 184, Paris 1862, Sp. 1132D-1133A. „O selige Einsamkeit, o Wüste, du Tod der Laster, du Leben der Tugenden!“) Bei N. ist das christlich-asketische Junktim von Wüste und Tugend durch dasjenige von Wüste und Wollust ersetzt. In beiden Fällen aber bleibt der Tod herrschend.

Letzter Wille.

Dieser ganz vom Gedanken an das Sterben beherrschte, aber auch von dem seit *Zarathustra* signifikanten Willenskult bestimmte Dithyrambus, dessen

erste Fassung N. im Herbst 1883 niedergeschrieben hat (NL 1883, KSA 10, 20[11], 594), umkreist identifikatorisch die Figur eines „Freundes“. Dieser ist biographisch als Vorbild richtigen Sterbens nicht direkt fassbar, soweit man nicht eine Anspielung auf den blasphemischen Dichter und das alkoholsüchtige Naumburger Stadtoriginal Ernst Ortlepp (1800–1864), den N. gut kannte, darin erkennen will (vgl. z. B. Lier 2010, 1, 499), oder aber auf den früh verstorbenen Jugendfreund Ernst von Gersdorff (1840–1867), dessen Tod N. tief erschüttert hat (vgl. Peter Pütz in Nietzsche 1992, 337). Da N. in mehreren seiner *Dionysos-Dithyramben* Projektionsfiguren einführt, die sowohl als Identifikationsmodelle wie als Medien der Verfremdung fungieren, ist auch hier mit einer solchen Operation zu rechnen. Eine dieser Projektionsfiguren ist Dionysos, den er schon in GT mit seinem eigenen Konzept des ‚Dionysischen‘ ineinsetzte und mit dem er sich am Ende noch identifizierte, indem er ihn zum „Symbol“ seiner weltanschaulichen Botschaft machte, bis er schließlich sogar einige der sogenannten Wahnsinnszettel mit dem Namen des Gottes unterzeichnete, der bei den Griechen auch ein Gott des Wahnsinns war. Auf Dionysos, den zum Ideal erhobenen Gott und die frühe Identifikation mit ihm könnte zunächst die Bezeichnung „göttlich“ und die Beschwörung einer „dunklen Jugend“ zutreffen (dem Mythos zufolge wurde Dionysos als Kind in einem Wald verborgen und dort – in Nysa – von Nymphen erzogen), im Folgenden dann, dass „er sterbend siegte“ (388, 13), denn diese Formulierung legt eine Anspielung auf den zerrissenen und dann zu neuem Leben wiedergeborenen Dionysos Zagreus nahe, auf dessen Schicksal N. in GT eingeht. Schließlich dürfte in eine solche Beziehung auf Dionysos, der „sterbend“ siegte und zugleich „vernichtend“ wirkte, der Gedanke an N.s Lieblingsphilosophen, an Heraklit hereinwirken, der in einem seiner Fragmente Dionysos, den Gott der Fruchtbarkeit und rauschhaften Lebensfreude, mit dem Toten- und Unterweltgott Hades gleichsetzt, um damit seine pantheistisch grundierte Lehre von der Einheit der Gegensätze mythologisch zu illustrieren: „Derselbe aber ist Hades und Dionysos, dem sie im Wahnsinn huldigen und ihr Lenäenfest [ein Weinfest] feiern!“ („εἰ μὴ γὰρ Διονύῳ πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον ἄσμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἴργασθ' ἄν'· ὡς τὸς δὲ Αἰδῆς καὶ Διόνυσος, ὅτε μαινόνται καὶ ληναΐουσιν.“ Diels / Kranz 1951, 22 B 15, vgl. NK KSA 6, 352, 6 f.). Neben derartigen Dionysos-Assoziationen (Overbeck notierte: „Dionys. ist nur eine *poetische* Hülle für seine Meinung“ – Overbeck 1999, 7/2, 99), die N. in seinen auf diesen Gott bezogenen ‚Dithyramben‘ auch sonst wachruft, kommt mit kalkuliertem Synkretismus seine andere bevorzugte Projektionsfigur ins Spiel: Zarathustra, mit dem er sich in mehreren seiner Dithyramben unter Nennung des Namens – mehrfach im alsbald folgenden Dithyrambus *Zwischen Raubvögeln* – identifiziert. Zarathustra wird von N. immer wieder als „Tänzer“ dargestellt, nach dem

Modell des Dionysos, der schon bei den Griechen ein Gott des Tanzes ist. Im Dithyrambus *Letzter Wille* ist der „Tänzer“ vor diesem Hintergrund zu verstehen (388, 7). Beide Figuren, Dionysos und Zarathustra, verschmilzt N. miteinander nicht nur, weil er Zarathustra wesentlich ‚dionysisch‘ definiert, sondern auch weil sie ohnehin gleichermaßen Mythogramme des Ichs sind. In der Schlusspartie zum *Versuch einer Selbstkritik*, den er der Neuausgabe von GT 1886 voranstellte, spricht er vom „dionysischen Unhold[.]“, „der Zarathustra heisst“ (KSA 1, 22, 12f.). Auch der erste Teil von Za endet mit einer letztwilligen Verfügung, mit der Zarathustra selbst sich als „der Untergehende“ zu erkennen gibt: „Todt sind alle Götter: nun wollen wir, dass der Übermensch lebe.“ – diess sei einst am grossen Mittage unser letzter Wille!“ (Za I Von der schenkenden Tugend 3, KSA 4, 102, 10 u. 13–15).

388, 18 *siegend, vernichtend*] In EH Warum ich ein Schicksal bin 2 schreibt N., nach einer Berufung auf Zarathustra, der „ein Vernichter erst sein und Werthe zerbrechen“ muss (KSA 6, 366, 22f.): „Ich kenne die Lust am Vernichten in einem Grade, die meiner Kraft zum Vernichten gemäss ist, – in Beidem gehorche ich meiner dionysischen Natur, welche das Neinthun nicht vom Jasagen zu trennen weiss“ (KSA 6, 366, 29–32). In EH GT 3, KSA 6, 312, 10–23 setzt N. die Begriffe „tragisch“ und „dionysisch“ gleich, um daraus eine „Psychologie des tragischen Dichters“ abzuleiten, der „die ewige Lust des Werdens“ und dazu noch „die Lust am Vernichten“ repräsentiert.

Zwischen Raubvögeln.

Erst im letzten Abschnitt wird ganz erkennbar, was die Titel-Metapher der „Raubvögel“ im eigentlichen Sinn bedeutet: Das seinen eigenen Erkenntnissen, seinem Wissen und seinen Zweifeln sich ausliefernde Ich fühlt sich wie einer, der sich selbst – als „Selbsthenker“ – an den Galgen gebracht hat und dort von Aasvögeln zerfressen wird.

Das Gedicht geht von zwei Motiven aus, die in N.s Werken häufig wiederkehren: von dem Gefühl, an einem „Abgrund“ zu stehen und in „Abgründe“ zu blicken, und von der Erfahrung der Einsamkeit, die auch andere Dithyramben zum Ausdruck bringen (vgl. ÜK DD). In den „Abgrund“ führen nicht nur Denken und Erkennen, der Abgrund ist auch derjenige, den das „im eignen Schachte“ (391, 11) arbeitende Ich in sich selbst gräbt und damit sich zugleich untergräbt; die Einsamkeit ist sowohl eine äussere, die den Denker vom Leben

der Menschen absondert, als auch die Einsamkeit des dem eigenen Ich Verfallenen. Zur Interpretation dieses Dithyrambus siehe z. B. Schottky 1993.

389, 1 *Zwischen Raubvögeln.*] Verändert aus: „Am ~~Abhang~~ Abgrunde.“ (KSA 14, 516).

389, 6 *liebst den Abgrund noch*] Verändert aus: „willst dem Abgrund freund sein“ (KSA 14, 516).

389, 19 *Wer*] In einer Vorstufe: „Wehe! Wer“ (KSA 14, 516).

390, 11 *Gehängter*] In einer Vorstufe: „Gehenkter“ (KSA 14, 516).

390, 12–16 *Oh Zarathustra, / grausamster Nimrod! / Jüngst Jäger noch Gottes, / das Fangnetz aller Tugend, / der Pfeil des Bösen!*] Das „Jüngst“ signalisiert im Kontrast zum alsbald folgenden „Jetzt“ (390, 17 u. 21) eine Tendenz, die das Ich, das sich mit Zarathustra identifiziert, nun hinter sich gelassen hat. Nimrod erscheint in der Geschlechterfolge des Alten Testaments als schon sprichwörtlich gewordener großer Jäger; vgl. Genesis 10, 8f.: „Chus aber zeugete den Nimrod. Der fing an, ein gewaltiger Herr zu seyn auf Erden, und war ein gewaltiger Jäger vor dem HErrn. Daher spricht man: Das ist ein gewaltiger Jäger vor dem HErrn wie Nimrod“ (Die Bibel: Altes Testament 1818, 9). N. nennt Zarathustra einen „grausamsten Nimrod“, weil er unerbittlich mit dem überkommenen Glauben an Gott und mit der traditionellen Moral aufräumt: Deshalb heißt er „Jüngst Jäger noch Gottes“ und „Fangnetz aller Tugend“. „Pfeil des Bösen“ kann er aus der Perspektive derjenigen genannt werden, die vom Standpunkt des alten Glaubens und der Moral aus werten.

In einer früheren Fassung stand – noch ohne die Nimrod-Apposition – Zarathustra noch explizit als „Gottesmörder“ da (Groddeck 1991, 2, 330 f.); in der letzten Fassung entfällt zwar dieses Gottesmörder-Motiv, an seine Stelle tritt der „Jäger [...] Gottes“. N. spielt dabei aber mit der Zweideutigkeit des Genitivs als Genitivus subjectivus bzw. Genitivus objectivus: Während N. Zarathustra als denjenigen präsentiert, der auf den alten Gott Jagd macht, war es durchaus gängiger theologischer Sprachgebrauch seiner Zeit, Nimrod explizit als „Jäger Gottes“ zu bezeichnen, nämlich als Jäger, der Gott in besonderer Weise verbunden ist (für diese Verwendung des Ausdrucks vgl. z. B. Zahn 1830, 1, 17).

Zu 390, 12–391, 8 teilt KSA 14, 516 aus einer Vorstufe folgende Variante mit: „du Gottesmörder / du Verführer der Reinsten / du Freund des Bösen, / einsam nun! / zwiesam mit dem Wissen! / zwischen hundert Erinnerungen / eingespannt – / an jeder Wunde müd, / von jedem Frost kalt, / von in eignen Schlingen gewürgt – / Selbstkenner! Selbsthenker! / Was bandest du

dich / ans harte Wissen? / Was locktest du dich / mit der Schlange der deiner Erkenntniß?“

390, 18–20 *von dir selber erjagt, / deine eigene Beute, / in dich selber eingebohrt*] Fortführung der von der Figur des Jägers Nimrod ausgehenden Jagd-Metaphorik (vgl. NK 390, 12–16), die nun eine autoreferentielle Wendung nimmt. Der Vers „in dich selber eingebohrt“ rekurriert auf die Metapher „Pfeil des Bösen“ (390, 16).

390, 21–24 *Jetzt — / einsam mit dir, / zwiesam im eignen Wissen, / zwischen hundert Spiegeln*] Später, in 392, 3f., variiert und verstärkt N. die Korrelation „einsam“ — „zwiesam“: „Jüngst noch der Einsiedler ohne Gott, / der Zweisiedler mit dem Teufel“. Die Wortspiele mit dem Wort „Zwei“ assoziieren den auf die gleiche Wurzel zurückgehenden ‚Zweifel‘, den die christliche Tradition als glaubenswidrig verurteilt; sie gelten hier aber den aus endloser Selbstreflexion („zwischen hundert Spiegeln“) resultierenden Selbstzweifeln.

Beim Hapax legomenon „zwiesam“ handelt es sich offensichtlich um einen Neologismus N.s (Groddeck 1991, 2, 120 u. 318) als Synonym für „zweisam“, das sich lautlich an das „zwischen“ zu Beginn der nächsten Textzeile (390, 24) anpasst.

390, 26–30 *zwischen hundert Erinnerungen / ungewiss, / an jeder Wunde müd, / an jedem Froste kalt, / in eignen Stricken gewürgt*] KSA 14, 516 teilt die folgende Vorstufe mit: „zwischen hundert Erinnerungen / eingesperrt gespannt, blutend an jeder Wunde / zitternd vor jedem Hauch“.

390, 31f. *Selbstkenner! / Selbsthenker!*] Die Selbsterkenntnis wird als etwas Selbstzerstörerisches verstanden, im bewussten Gegensatz zum sokratischen Verständnis der Selbsterkenntnis als etwas (angeblich) Glücksträchtigen, wie N. es z. B. in GD Das Problem des Sokrates exponiert (vgl. z. B. NK KSA 6, 69, 19–21), und in deutlicher Analogie zur destruktiven Anagnorisis der Helden in den griechischen Tragödien. Das Wort „Selbsthenker“, das bei N. nur hier vorkommt, ist im 18. Jahrhundert gebräuchlich für jemanden, der sich selbst getötet, näherhin erhängt hat (z. B. der „Selbsthenker Zeno“ von Kition bei Mattheson 1751, 81, siehe auch Simonetti 1751, 2, 350). Im frühen 19. Jahrhundert kommt der Begriff auf zur Charakterisierung eines falsch verstandenen monastischen Ideals, eines selbstquälerischen Lebens im Kloster (z. B. [Aschenbrenner] 1802, 23).

391, 3f. *Was locktest du dich / ins Paradies der alten Schlange?*] Anspielung auf die Verführung Evas durch die Schlange, die zum Sündenfall und zur Vertreibung aus dem Paradies führt. In der biblischen Geschichte bewirkt der vom Baum der Erkenntnis gepflückte Apfel, von dem Eva und Adam essen, Erken-

nen und Bewusstsein, worauf N. hier abhebt (Genesis 3, 6f.: „weil er klug machte; und [sie] nahm von der Frucht, und aß, und gab ihrem Manne auch davon, und er aß. Da wurden ihrer beiden Augen aufgethan“. Die Bibel: Altes Testament 1818, 3). Schon in UB II HL 9 spricht N. ironisch vom „modernen Menschen, der reifsten Frucht am Baume der Erkenntniss“ (KSA 1, 312, 27f.). Vgl. NK KSA 6, 226, 32–227, 4. Das Motiv vom Baum der Erkenntnis kehrt auch in DD Von der Armuth des Reichsten, KSA 6, 407, 4 wieder.

391, 7–12 *Ein Kranker nun, / der an Schlangengift krank ist; / ein Gefangner nun, / der das härteste Loos zog: / im eignen Schachte / gebückt arbeitend*] KSA 14, 516 teilt folgende Vorstufe mit: „ein Gefangner, der das härteste Loos zog: / gebückt arbeiten, / in dumpfen dunklen Schachten arbeiten: / ein Gelehrter“.

Wie aus 391, 3f. hervorgeht, handelt es sich in 391, 8 um das Gift der Erkenntnis. In N.s späten Schriften sind Krankheit und Krankheitsdiagnosen zentrale Argumentationsmittel (vgl. z. B. NK KSA 6, 12, 16).

391, 16 f. *steif, / ein Leichnam*] In einer früheren Reinschrift wurde gestrichen: „wie ein Leichnam / im Leben schon verzehrt / im Leben schon angewurm“ (KSA 14, 516).

391, 18–20 *von hundert Lasten überthürmt [...] ein Wissender!*] In seinen Frühschriften drückte N. ein Leiden an der Überfülle des angehäuften Wissens aus, das insbesondere durch den Historismus und die „historische Bildung“ in der Wissenskultur des 19. Jahrhunderts zum Problem wurde. Dies ist das Hauptthema der *Zweiten Unzeitgemässen Betrachtung: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*. Im Za-Kapitel *Vom Lande der Bildung* nannte N. die Menschen seiner Zeit „vollgeschrieben mit den Zeichen der Vergangenheit“ (KSA 4, 153, 22), und weiter heißt es: „Alle Zeiten und Völker blicken bunt aus euren Schleiern; alle Sitten und Glauben reden bunt aus euren Gebärden“ (154, 1f.).

391, 26–30 *Lauernd, / kauern, / Einer, der schon nicht mehr aufrecht steht! / Du verwächst mir noch mit deinem Grabe, / verwachsener Geist!...*] KSA 14, 516 teilt dazu die Vorstufe mit: „er kauert, er lauert: / er kann schon nicht mehr aufrecht stehn. / er verwuchs mit seinem Grabe, / ein dieser verwachsene Geist: / wie könnte er jemals auferstehen?“. Die neutestamentliche Metaphorik von der Auferstehung wird in der letzten Fassung durch diejenige vom aufrechten Stehen als Zeichen unbeschädigten Menschseins ersetzt.

392, 1–6 *Und jüngst noch so stolz, / auf allen Stelzen deines Stolzes! / Jüngst noch der Einsiedler ohne Gott, / der Zweisiedler mit dem Teufel, / der scharlachne Prinz jedes Übermuths!... // Jetzt –*] Wiederaufnahme der strukturbilden-

den Korrelation von „Jüngst“ und „Jetzt“ in 390, 14–22. Mit dem pointierend hervorgehobenen „Stolz“ bezieht sich N. auf die seit FW 125 immer wieder „stolz“ hervorgehobene Verkündigung vom Tod Gottes. Als „Einsiedler ohne Gott“ erscheint Zarathustra, nachdem ihm am Anfang des nach ihm benannten Werkes ein „alter Einsiedler“ begegnet ist, der noch, wie es der Tradition christlicher Einsiedler entspricht, der alten Glaubenswelt anhängt (Za I Zarathustra's Vorrede 2, KSA 4, 12, 12–14, 7). „Der scharlachne Prinz jedes Übermuths“ evoziert im gegebenen Kontext auch die Assoziation mit der Krankheit („Scharlach“). Von „Übermuth“ beschwingt sind die *Lieder des Prinzen Vogel-frei*, Übermut ist aber auch die mit dem „Teufel“ verbundene Ursünde der *superbia*. Zum „scharlachnen Prinzen“ siehe NK KSA 6, 288, 24–27.

Zu 392, 3–5 teilt KSA 14, 516 die folgende Vorstufe mit: „Ist dies nicht der Verführer Zarathustra? / Der Einsiedler ohne Gott? / Der Zweisiedler mit dem Teufel? / Der scharlachne Prinz der Finsterniß?“

392, 9 *ein Fragezeichen*] Siehe NK 393, 7.

392, 12 f. *sie werden dich schon „lösen“, / sie hungern schon nach deiner „Lösung“*] Vgl. den Überblickskommentar. N. spielt mit der Mehrdeutigkeit des Begriffs ‚lösen‘. Primär meint er die Aasvögel, welche den am Galgen seiner Erkenntnisse hängenden „Selbsthenker“ zerfressen, er erinnert aber auch an Dionysos, der als „Lysios“, d. h. als ‚Löser‘ in einem ganz anderen Sinn galt — N. bezog sich darauf schon in seinen frühen Texten. Schließlich spielt er parodistisch auf den Begriff der ‚Erlösung‘ an, der bei Schopenhauer und Wagner von großer Bedeutung ist. Von dem verheißungsvollen Ausruf „ihr sollt erlöst werden“ in der *Geburt der Tragödie* (GT 20, KSA 1, 132, 16) über das Za-Kapitel *Von der Erlösung* (KSA 4, 177–182) bis zum *Fall Wagner* (WA Nachschrift, KSA 6, 41 f.) erhält dieser Begriff bei N. teils emphatisch auf ‚Zukunft‘ insistierenden Nachdruck, teils erfährt er ironische Brechungen. Im *Fall Wagner* bezeichnet N. „das Bedürfniss nach Erlösung“ als „Inbegriff aller christlichen Bedürfnisse“ (WA Epilog, KSA 6, 51, 34–52, 1) und damit als etwas, was überwunden werden muss.

Das Feuerzeichen.

Während der Titel nur *ein* Feuerzeichen ankündigt, ist alsbald von einer Reihe von „Höhenfeuern“, von „Feuerzeichen“ in der Mehrzahl die Rede, von „Fragezeichen für Solche, die Antwort haben“ (393, 5–7). Nach diesen pluralischen Bezeichnungen im ersten Abschnitt geht der zweite Abschnitt wieder zu singularischen Formen über: „Diese Flamme [...] dieses Zeichen“ (393, 8–12). Da es

Zarathustra ist, der „seine Höhenfeuer“ (393, 5) entzündet, sind die Pluralbildungen des ersten Abschnitts als Rückverweis auf die Lehren zu verstehen, die N. seiner Figur Zarathustra in den Mund gelegt hatte. Auch in anderen Schriften, die N. nach Za veröffentlichte, war er bestrebt, auf dieses Werk als sein zentrales immer wieder hinzuweisen. Im Folgenden changiert der Duktus des Dithyrambus zwischen der Ich-Rede, in der sich das sprechende Ich mit seiner Projektionsfigur Zarathustra unvermittelt gleichsetzt („dieses Zeichen stellte ich [!] vor mich hin. // Meine Seele selber ist diese Flamme“ 393, 12 f.) und der erneut in der 3. Person gehaltenen Rede von Zarathustra: „Was floh Zarathustra vor Thier und Menschen?“ (393, 16). Zu dem in der Schlusspartie dominanten Thema der Einsamkeit, das auch in anderen *Dionysos-Dithyramben* wichtig ist, vgl. ÜK DD.

DD Das Feuerzeichen nimmt verschiedene Motive des nachgelassenen Gedichts „Abschied“ (NL 1884, KSA 11, 28[64], 329) auf, so ähnelt etwa – neben dem je durchgängigen Grundmotiv einer endgültigen Entscheidung zur Einsamkeit – die nach „kalte[n] Fernen“, „immer reineren Höhn“ strebende Flamme (393, 9 f.) dort dem „Rauche“, „der stets nach kältern Himmeln sucht“ (KSA 11, 329, 17 f.); auch erinnert die Frage „Was floh Zarathustra vor Thier und Menschen? / Was entlief er jäh allem festen Lande?“ (393, 16 f.) an jene aus dem „Abschied“: „Was bist du Narr / Vor Winters in die Welt – entflohn?“ (KSA 11, 329, 9 f.).

Zur Interpretation von DD Das Feuerzeichen siehe auch Del Caro 1984.

393, 1 *Hier, wo zwischen Meeren die Insel wuchs*] Das Bild orientiert sich an der Vorstellung von einer Vulkan-Insel, die aus dem Meer aufgestiegen ist. Derartige Vulkan-Inseln waren N. von seinen Aufenthalten in Süditalien, den von ihm benutzten Reiseführern und wohl auch von einer Seereise her bekannt, die ihn im Jahr 1882 auf einem Segelfrachter von Genua nach Messina geführt hatte (CBT 508 f.). Daher erinnern die „unter schwarzem Himmel“ angezündeten „Höhenfeuer“ (393, 4 f.) auch an den nächtlichen Feuerschein, den Vulkan-Inseln wie der Stromboli mit seinen in kurzen Abständen aufeinanderfolgenden Eruptionen erzeugen und die in der Nacht „Feuerzeichen für verschlagne Schiffer“ (393, 6) sind. Von derartigen realen Phänomenen ausgehend entfaltet N. seine Leitmetapher. Schließlich imaginiert er sich selbst nicht nur als „Flamme“ (393, 13: „Meine Seele selber ist diese Flamme“), sondern als feurigen Ausbruch auf dem Gipfel der aus dem Meer aufgestiegenen Vulkan-Insel (393, 20: „die Insel liess ihn steigen, auf dem Berg wurde er zur Flamme“). Auch hier handelt es sich aber wieder um einen Rückbezug auf Za: auf das Kapitel *Von grossen Ereignissen* im 2. Teil. Es beginnt mit dem Satz: „Es giebt eine Insel im Meere – unweit den glückseligen Inseln Zarathustra's – auf welcher beständig ein Feuerberg raucht“ (KSA 4, 167, 2 f.). Der weitere Kon-

text lässt erkennen, dass es sich um eine Reminiszenz aus Justinus Kerner: *Blätter aus Prevorst*, handeln könnte. Zuerst hat sie Carl Gustav Jung 1901 bemerkt (vgl. Jung 1962, 92). In Kerners Text (*Der magnetische Zug der Seelen: Ein Schrecken erweckender Auszug aus dem Journal des Schiffes Sphinx vom Jahre 1686*) ist mehrmals ausdrücklich von der „Insel Mount Stromboli“ die Rede (die einschlägige Stelle zitiert in KSA 14, 305 u. KGW VI 4, 891). Den Stromboli nennt N. ausdrücklich im Zusammenhang mit den „Eigenschaften des Übermenschen“ in NL 1883, KSA 10, 10[23], 469. Weiter erschlossen und kontextualisiert hat Haase 1994 N.s literarische und persönliche Begegnungen mit dem Stromboli (und dem Ätna).

393, 7 *Fragezeichen für Solche, die Antwort haben*] Damit charakterisiert N. sein Verfahren, alles in Frage zu stellen, was bisher als fraglos gewiss angenommen wurde, insbesondere das geltende Wertesystem, die „Moral“. „Fragezeichen“ haben bei ihm, wie die häufige tatsächliche Verwendung von Fragezeichen in seinen Schriften und ebenfalls in den *Dionysos-Dithyramben* zeigt, auch die Funktion, Suchbewegungen zu initiieren oder, am Ende suggestiv gestellter rhetorischer Fragen, schon Antworten zu provozieren. Deshalb nimmt er das am Anfang exponierte Problem der „Antwort“ am Ende ringkompositorisch wieder auf: „gebt Antwort auf die Ungeduld der Flamme“ (394, 4).

Auch in DD *Zwischen Raubvögeln* wird Zarathustra wie hier als „Fragezeichen“ beschrieben (dort als „zwischen zwei Nichtse / eingekrümmt“, 392, 7 f., hier „nach immer reineren Höhn [...] den Hals“ biegend, 393, 10). Dort figurieren die potentiellen Antwortgeber allerdings als Raubvögel, hier hingegen werden sie als „Verschlagne Schiffer! Trümmer alter Sterne! / Ihr Meere der Zukunft! Unausgeforschte Himmel“ herbeigerufen (394, 1 f.). Diese entgegengesetzte Wertung der Rätsellöser (dort als Aasfresser, hier als ersehnte Überwinde) korreliert mit der umgekehrten Bewegungsrichtung: Während Zarathustra zuvor in die „eigenen Schächte“ (DD *Zwischen Raubvögeln*, KSA 6, 391, 11) hinabstieg und zu verenden drohte, strebt hier seine Flamme unter freiem Himmel nach oben.

393, 8–13 *Diese Flamme mit weissgrauem Bauche / — in kalte Fernen züngelt ihre Gier, / nach immer reineren Höhn biegt sie den Hals — / eine Schlange gerad aufgerichtet vor Ungeduld: / dieses Zeichen stellte ich vor mich hin. // Meine Seele selber ist diese Flamme*] Schon in einem „Ecce homo“ betitelten Gedicht in FW „Scherz, List und Rache“ 62, KSA 3, 367, 14–20 hat das lyrische Ich sich und sein Denken als Flamme begriffen: „Ja! Ich weiss, woher ich stamme! / Ungesättigt gleich der Flamme / Glühe und verzehr' ich mich. / Licht wird Alles, was ich fasse, / Kohle Alles, was ich lasse: / Flamme bin ich sicherlich.“

In einer Vorstufe, die KSA 14, 516 mitteilt, lautete 393, 8–12: „die Flamme mit weißgrauem Bauche, die / ihren Hals nach immer reineren Höhen biegt, / begehrt lodernd in kalten Fernen / meine Schlange gerade aufgerichtet vor Ungeduld / : dies Zeichen stellte ich ~~mir auf hohen Bergen~~ vor mich auf“.

393, 13–22 *Meine Seele selber ist diese Flamme, / unersättlich nach neuen Fernen / lodert aufwärts, aufwärts ihre stille Gluth. / Was floh Zarathustra vor Thier und Menschen? / Was entlief er jäh allem festen Lande? / Sechs Einsamkeiten kennt er schon —, / aber das Meer selbst war nicht genug ihm einsam, / die Insel liess ihn steigen, auf dem Berg wurde er zur Flamme, / nach einer siebenten Einsamkeit / wirft er suchend jetzt die Angel über sein Haupt.*] Dazu teilt KSA 14, 516 f. folgende Vorstufe mit: „Was floh ich Zarathustra vor den Menschen — / Was entlief ich er allem festen Lande? / Nach neuen Einsamkeiten / warf ich er suchend, suchend, die Angel über sein Haupt / kein Meer selbst war genug war ihm genug einsam: / die Insel selbst trieb mich auf den Berg / auf dem Berg noch war ich Flamme / hier lodre ich Zarathustra als stille Gluth“. Aufschlussreich ist in den verschiedenen Fassungen der stete Wechsel zwischen dritter und erster Person, zwischen Zarathustra und lyrischem Ich.

393, 21 f. *nach einer siebenten Einsamkeit / wirft er suchend jetzt die Angel über sein Haupt*] Zum Motiv der sieben Einsamkeiten siehe NK KSA 6, 167, 17 f. Da vorher von „Sechs Einsamkeiten“ (393, 18) die Rede ist, handelt es sich um eine Anspielung auf die biblische Schöpfungsgeschichte, in der Gott an sechs Tagen sein Schöpfungswerk vollbringt und, nachdem er alles für gut befunden hat (Genesis 1, 31: „Und GOTT sahe an alles, was er gemacht hatte; und siehe da, es war sehr gut“ — Die Bibel: Altes Testament 1818, 2), am siebten Tag davon ausruht (Genesis 2, 2: „Und also vollendete GOTT am siebenten Tage seine Werke, die er machte, und ruhte am siebenten Tage von allen seinen Werken, die er machte.“ Die Bibel: Altes Testament 1818, 2). Dementsprechend ersehnt das sprechende Ich, das hier in der Rolle Zarathustras die Er-Form annimmt, bevor es am Ende wieder als Ich hervortritt (394, 3–6), mit dem Wunsch nach einer „siebenten Einsamkeit“ eine gottgleiche Vollendungsruhe. Zugleich wird dieser Wunsch als ein Streben nach dem Unmöglichen inszeniert: In paradoxaler Zuspitzung wirft „er suchend jetzt die Angel über sein Haupt“. Die letzten Verse überschreiten die Schwelle vom Paradox eines „Fischers auf hohen Bergen“ (394, 5), das N. schon in Za IV Das Honig-Opfer formuliert (KSA 4, 297, 28–32; 298, 27–31), zur Gedankenfigur des Adynaton, die das Unmögliche metaphorisch zum Ausdruck bringt: „fangt mir, dem Fischer auf hohen Bergen, / meine siebente letzte Einsamkeit! —“ (394, 5 f.) Der folgende sechste Dithyrambus: *Die Sonne sinkt* dementiert das Unternehmen, durch ungeduldiges Suchen die „siebente Einsamkeit“ der Vollen-

dungsruhe zu erreichen. Diese stellt sich nun aus einem befriedeten Seelenzustand her, dem „Wunsch und Hoffen“ (396, 29) einer schon innerlich überwundenen Vergangenheit angehören. Diesem Seelenzustand kommt die „siebente Einsamkeit“ wie ein Geschenk zu: „Siebente Einsamkeit! / Nie empfand ich / näher mir süsse Sicherheit“ (397, 1–3). Insofern stehen diese beiden *Dionysos-Dithyramben* in einer engen Korrelation.

Im Rückblick auf die Schrift *Jenseits von Gut und Böse* heißt es in EH JGB 1: „Von da an sind alle meine Schriften Angelhaken: vielleicht verstehe ich mich so gut als Jemand auf Angeln“, allerdings fährt N. sogleich fort: „Wenn Nichts sich fieng, so liegt die Schuld nicht an mir. Die Fische fehlten...“ (KSA 6, 350, 12–16) Jesus soll die Fischer Simon (Petrus) und Andreas mit den Worten „Folget mir nach; ich will euch zu Menschenfischern machen!“ (Matthäus 4, 19) zu seinen ersten Jüngern berufen haben.

Die Sonne sinkt.

Zum Kontext der im Titel exponierten Leitmetapher in der Literatur der *Décadence* vgl. ÜK DD. Der französischen Lyrik der *Décadence*, etwa derjenigen Verlaines und Rimbauds, entspricht auch das später von Georg Trakl noch intensivierte Spiel mit autonomen Farben, so in 396, 5 f.: „In grünen Lichtern / spielt Glück noch der braune Abgrund herauf“; 396, 25 f.: „Was je schwer war, / sank in blaue Vergessenheit“.

Detering 2010, 100 hält *Die Sonne sinkt* — eines der letzten Gedichte N.s — für den Angelpunkt der *Dionysos-Dithyramben*, da dieser Dithyrambus von Tod und Verklärung, von Zeit und Ewigkeit erzähle. Zur Interpretation siehe auch Gritzmann 1997 u. Groddeck 1987.

395, 3 f. *Nicht lange durstest du noch, / verbranntes Herz!*] Wiederaufnahme des im ersten Dithyrambus *Nur Narr! Nur Dichter!* exponierten Motivs (377, 8 f.: „gedenkst du da, gedenkst du, heisses Herz, / wie einst du durstetest“; 380, 15–18: „von Einer Wahrheit / verbrannt und durstig / — gedenkst du noch, gedenkst du, heisses Herz, / wie da du durstetest?“).

395, 9–10 *seid mir gegrüsst, dass ihr kommt / ihr plötzlichen Winde*] KSA 14, 517 teilt dazu die folgende Vorstufe mit: „seid mir gelobt, die ihr kommt, / ihr plötzlichen Winde, Tröstlinge“.

395, 12–17 *Die Luft geht fremd und rein. / Schielt nicht mit schiefem / Verführerblick / die Nacht mich an?... / Bleib stark, mein tapfres Herz! / Frag nicht: warum? —*] KSA 14, 517 verzeichnet als Vorstufe: „die Luft geht kühl und rein; /

schon schielt mit schiefem / Verführerblick / die Nacht mich an: / schon zweifelt auch das tapfre Herz / und fragt: warum?“.

396, 2f. *Warm athmet der Fels: / schlief wohl zu Mittag*] Die in KSA 14, 517 mitgeteilte Vorstufe lautet: „warm athmet der Fels: / die Sonne schlief auf ihm am Tage“.

396, 6 *noch der braune Abgrund*] In der ursprünglichen Reinschrift: „selbst der Abgrund noch“ (KSA 14, 517). Zur Valenz der Farbe Braun bei N. siehe NWB 1, 411–417.

396, 9–15 *Schon glüht dein Auge / halbgebrochen, / schon quillt deines Thaus / Thränengeträufel, / schon läuft still über weisse Meere / deiner Liebe Purpur, / deine letzte zögernde Seligkeit...*] Als Vorstufe ist überliefert: „Schon quillt des Thaus / Thränengeträufel, / Schon ~~strömt~~ läuft aus halbgebrochnem Auge / Sterbender Tag Über weiße Meere, deiner letzten Liebe letzte, / Purpurne zögernde Seligkeit / Still über weisse Meere hin.“ (KSA 14, 517).

396, 11f. *schon quillt deines Thaus / Thränengeträufel*] Erneute Wiederaufnahme einer prägnanten Formulierung aus dem ersten Dithyrambus, nämlich 377, 9f.: „wie einst du durstetest, / nach himmlischen Thränen und Thauge-träufel“. Jetzt wird diese am Beginn ausgedrückte Sehnsucht als erfüllt dargestellt.

396, 17 *Heiterkeit*] Vgl. NK KSA 6, 57, 3.

396, 25f. *Was je schwer war, / sank in blaue Vergessenheit*] Vgl. NK KSA 6, 267, 24f.

396, 28 *Sturm und Fahrt*] In einer Vorstufe stattdessen: „Fahrt und Ziel“ (KSA 14, 517).

396, 30 *glatt liegt Seele und Meer*] Das griechische Wort γαλήνη, das im eigentlichen Sinn „Windstille“, „Meeresstille“ meint, wurde bereits im Griechischen auch im übertragenen Sinne zur Bezeichnung eines seelischen Zustands verwendet. Siehe EH Warum ich so klug bin, KSA 6, 295, 2–5: „Noch in diesem Augenblick sehe ich auf meine Zukunft — eine weite Zukunft! — wie auf ein glattes Meer hinaus: kein Verlangen kräuselt sich auf ihm“. Vgl. auch NK KSA 6, 84, 21–23.

397, 1–3 *Siebente Einsamkeit! / Nie empfand ich / näher mir süsse Sicherheit*] Auch hier wird ein zuvor — im vorausgehenden Dithyrambus *Das Feuerzeichen* — ausgedrückter Wunsch, derjenige nach Erlangung der „Siebenten Einsamkeit“, als erfüllt dargestellt. Vgl. NK 393, 21f. Zum übergreifenden Motiv der Einsamkeit vgl. ÜK DD.

397, 6 f. *Silbern, leicht, ein Fisch / schwimmt nun mein Nachen hinaus*] Zur Dionysos-Assoziation vgl. ÜK DD. 397, 6 f. N. spielt an auf die berühmte, um 530 v. Chr. entstandene Augenschale des Exekias, die Dionysos auf einem Schiff mit Fisch- oder Delphinschnabel zeigt. Friedrich von Thiersch hatte das Werk des Exekias 1841 für den bayerischen König ersteigert; es befindet sich heute in den Staatlichen Antikensammlungen, München. Otto Jahn gibt die Darstellung in seiner *Beschreibung der Vasensammlung König Ludwigs* wie folgt wieder: „Zwischen sieben Delphinen fährt ein langes mit einem Geländer umgebenes Schiff, dessen Schnabel und Spiegel in Form eines Delphins geformt sind; vorn und hinten erblickt man das Zeichen eines Delphins; das ausgespannte Segel ist weiss, neben dem Mastbaum ranken zwei gewaltige Rebstöcke empor mit grossen Trauben und bilden über dem Schiffe eine Laube; am Hintertheile des Schiffes hängen zwei Steuerruder. Im Schiffe liegt, den Unterkörper mit dem Mantel bedeckt, der bärtige Dionysos, epheubekrönt, ein grosses Trinkhorn in der R[echten].“ (Jahn 1854, 105, Nr. 339).

397, 7 hinaus] In der Reinschrift geändert aus: „in's Nichts“ (KSA 14, 517).

Klage der Ariadne.

Den mythologischen Hintergrund bietet die Liebesgeschichte von Dionysos und Ariadne. Nach der Sage hauste im Labyrinth von Kreta das Ungeheuer Minotauros, dem alle neun Jahre als Tribut Athens sieben Jungfrauen und sieben Jünglinge geopfert werden mussten. Deshalb fuhr der athenische Königssohn Theseus nach Kreta, um den Minotauros zu töten. Die kretische Königstochter Ariadne verliebte sich in ihn und gab ihm ein Garnknäuel, das er auf dem Weg ins Innere des Labyrinths abwickelte. Nachdem er den Minotauros getötet hatte, fand er durch den sprichwörtlich gewordenen Ariadne-Faden wieder aus dem Labyrinth heraus und entführte Ariadne auf seinem Schiff, um sie nach Athen mitzunehmen. Während der Fahrt aber hielt er auf der Insel Naxos, wo er sie zurückließ. Einer der verschiedenen Sagen-Versionen zufolge verließ er Ariadne einfach, und Dionysos machte sie auf Naxos zu seiner Braut. Nach der nicht ganz sicher zu entschlüsselnden Version Homers, der erstmals Ariadne mit Dionysos in Zusammenhang bringt (*Odyssee* XI, 321–325), tötete die jungfräuliche Jagdgöttin Artemis Ariadne aufgrund einer Aussage des Dionysos, die man später dahingehend ausdeutete, dass sie trotz der Liebe des Gottes immer noch an Theseus hing. Hesiod erzählt, sie sei durch die Verbindung mit dem Gott unsterblich geworden (*Theogonie* 947–949). Einer anderen Version zufolge versetzte Dionysos selbst ihren Brautkranz als Sternbild an den Himmel. Auf diese Verstirnung, Sinnbild einer unsterblichen Liebe, spielt auch Horaz in seinem

wirkungsmächtigen Bacchus-Gedicht *Carmina* II, 19 an. Die Klage der Ariadne (daher N.s Titel) um Theseus fand die ersten ihrer zahlreichen dichterischen Gestaltungen in Catulls 64. Gedicht und im 10. Brief von Ovids *Heroides*. Bei den römischen Dichtern gehörte die Liebesgeschichte von Dionysos und Ariadne zum Repertoire; am eindrucklichsten gestaltete sie Ovid in seiner *Liebeskunst* (*Ars amatoria* I, 525–562). Häufig stellte die römische Wandmalerei die Szene dar, wie Dionysos die schlafende Ariadne auf Naxos findet.

N. übernimmt mehrere Elemente des Mythos, so die schon im Titel stehende Klage der Ariadne, die plötzliche Erscheinung des Dionysos am Ende („Ein Blitz. Dionysos wird in smaragdener Schönheit sichtbar“, 401, 19); er spielt in der letzten Zeile auf das Labyrinth des Minotaurus an („Ich bin dein Labyrinth“, 401, 25), ferner auf die von Dionysos auf Naxos im Schlaf überraschte Ariadne, wobei N. die Eifersucht auf Theseus andeutet, an dem Ariadnes Herz noch hängt, und den Dionysos daraus verdrängen will (399, 10–19: „Du schleichst heran / bei solcher Mitternacht?... / Was willst du? / Sprich! / Du drängst mich, drückst mich, / Ha! schon viel zu nahe! / Du hörst mich athmen, / du behorchst mein Herz, / du Eifersüchtiger! / – worauf doch eifersüchtig?“). Auch an die Verlassenheit Ariadnes auf Naxos, nachdem Theseus davongefahren ist, an ihre Einsamkeit und Sehnsucht nach Liebe erinnern die Verse (400, 24–28). N. bedient sich dieser Elemente des Mythos, um daraus eine Allegorese seiner ganz anderen Konzeption zu gewinnen, vgl. auch zur wiederholten Evokation der „Zwiesgespräche auf Naxos“ NK KSA 6, 123, 30–124, 3. Auf einem der sogenannten Wahnsinnszettel schrieb er am 03. 01. 1889 an Cosima Wagner: „Ariadne, ich liebe Dich. Dionysos“ (fehlt in KSB 8, ediert in KGB III 7/3, 1, Nr. 1241a, S. 8). Ein Brief an Cosima vom gleichen Tag, in dem sich N. „als der siegreiche Dionysos“ ankündigt, ist „An die Prinzeß Ariadne, meine Geliebte“ adressiert (KSB 8, Nr. 1241, S. 572 f.). Doch hat der Text *Klage der Ariadne* eine viel weitere Dimension, denn Ariadne gehört zu den Projektionsfiguren des in den *Dionysos-Dithyramben* immer wieder über seine Einsamkeit, seine Martern und Qualen klagenden Ichs. Deshalb nimmt N. auch wieder die Jagd-Metaphorik auf, nun in masochistisch intensivierter Form. Die Anklänge an den Dithyrambus *Zwischen Raubvögeln* sind deutlich. Dort ruft das sich mit Zarathustra identifizierende lyrische Ich aus: „Oh Zarathustra, / grausamster Nimrod! / Jüngst Jäger noch Gottes [...] Jetzt – / von dir selber erjagt, / deine eigene Beute, / in dich selber eingebohrt“ (390, 12–20). In der *Klage der Ariadne* heißt es entsprechend: „Du Jäger hinter Wolken! [...] So liege ich, / biege mich, winde mich, gequält / von allen ewigen Martern, / getroffen / von dir, grausamster Jäger“ (398, 11–18). Und wie das Ich sich im Dithyrambus *Zwischen Raubvögeln* zweimal als „Selbsthenker“ bezeichnet (390, 32; 392, 18), so erscheint in der *Klage der Ariadne* Dionysos zweimal als „Henker-Gott“ (399, 31; 401, 8).

Dionysos, der Jäger, ist zugleich die Allegorie einer Denk-Obsession. Schon im ersten Abschnitt machen dies die Worte deutlich: „von dir gejagt, Gedanke!“ (398, 9), und es ist Kälte des Denkens, welche im vorangehenden Vers metaphorisiert wird in dem Bild von den „eisigen Frostpfeilen“ (398, 8) und die Projektionsfigur Ariadne schon ganz zu Beginn ausrufen lässt: „Wer wärmt mich, wer liebt mich noch? / Gebt heisse Hände! / gebt Herzens-Kohlenbecken!“ (398, 2–4).

Es ist aufschlussreich, dass in Za IV Der Zauberer (KSA 4, 313–317) zwar der Text, der später in die *Dionysos-Dithyramben* unter dem Titel *Klage der Ariadne* übernommen wurde, schon vorliegt, aber mit einem wesentlichen Unterschied: Dort ist das klagende Ich noch eine männliche Figur, die N. im einleitenden Prosatext als „zitternden alten Mann“ einführt und nach dem Ende der Verse (zu denen noch nicht die nach dem dreifachen Asteriscus stehenden Reime gehören) von Zarathustra als bloßer „Schauspieler“ und „Falschmünzer“ verprügelt wird. Auch die Antwort des Dionysos, die mit den Worten endet: „Ich bin dein Labyrinth...“ (KSA 6, 401, 25), fehlte in Za IV noch. In der Za-Fassung des Gedichts wird der Anschein erweckt, als ob der Zauberer in Gestalt des grausamen „unbekannten Gottes“, des „Henker-Gottes“ den christlichen Gott von sich stieße und zugleich zurück wünschte, und er deswegen von Zarathustra gescholten würde.

In KSA 14, 333 f. ist auch eine Vorstufe zu dem ursprünglich aus dem Herbst 1884 stammenden Gedicht abgedruckt, das da noch „Der Dichter. – Die Qual des Schaffenden“ betitelt war. Zum zeitgenössischen Hysterie-Diskurs, den der Wechsel von dieser männlichen Figur zu Ariadne nahelegt, und zu den für N. einschlägigen französischen Quellen vgl. z. B. NK KSA 6, 22, 26–30 u. Lampl 1986.

Die *Klage der Ariadne* fällt durch ihre intensive Theatralisierung auf. Zu dieser gehört die expressive Dialogisierung, die Einbeziehung stark mimetischer Elemente, die an eine Sonderart des griechischen Dithyrambos, den sog. ‚mimetischen Dithyrambos‘ erinnert (den N. schon in seiner Vorlesung über die griechischen Lyriker von 1869 behandelt hatte), endlich die bis zu einer Regie-Anweisung gehende direkte Montage eines Theater-Effekts (in der Erscheinung des Dionysos). Zur Interpretation vgl. z. B. Reinhardt 1935/1960, Del Caro 1988, Theisen 1991 u. Deuber-Mankowsky 2002.

398, 1 *Klage der Ariadne.*] Im Druckmanuskript korrigiert aus: „Ungeliebt... (Lied der Ariadne)“ (KSA 14, 517 u. Groddeck 1991, 1, Tafel 123).

398, 18 *von dir, grausamster Jäger*] Vgl. 400, 7: „grausamster Jäger“. Schon in GT 10 hebt N. im Hinblick auf den Mythos von Dionysos Zagreus die Grausamkeit hervor: „In jener Existenz als zerstückelter Gott hat Dionysus die Doppel-

natur eines grausamen verwilderten Dämons und eines milden sanftmüthigen Herrschers“ (KSA 1, 72, 22–25).

398, 19 *du unbekannter – Gott...*] Mehrmals wiederholte (399, 8; 401, 17) Anspielung auf Apostelgeschichte 17, 23, wo Paulus bei seinem Missions-Besuch in Athen sagt: „Ich bin herdurch gegangen, und habe gesehen eure Gottesdienste, und fand einen Altar, darauf war geschrieben: Dem unbekannten Gott. Nun verkündige Ich euch denselbigen, dem ihr unwissend Gottesdienst thut“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 164). Vgl. zu N.s Bezugnahme auf die Missionsreisen des Paulus auch z. B. NK KSA 6, 257, 6 f.

399, 18 f. *du Eifersüchtiger! / – worauf doch eifersüchtig?*] Für ein geplantes, aber nicht ausgeführtes „Satyrspiel“ skizzierte N. die Konstellation Theseus – Ariadne – Dionysos ebenfalls im Zusammenhang mit dem Thema der Eifersucht: „Einmischen: kurze Gespräche zwischen Theseus Dionysos und Ariadne. / – Theseus wird absurd, sagte Ariadne, er Theseus wird tugendhaft – / Eifersucht des Theseus auf Ariadne's Traum. / Der Held sich selbst bewundernd, absurd werdend. Klage der Ariadne / Dionysos ohne Eifersucht. ‚Was ich an Dir liebe, wie könnte das ein Theseus lieben [...]?’... / Letzter Akt. Hochzeit des Dionysos und der Ariadne / ‚man ist nicht eifersüchtig, wenn man Gott ist, sagte Dion[ysos]: es sei denn auf Götter‘. // ‚Ariadne, sagte Dionysos, du bist ein Labyrinth: ~~und in~~ Theseus hat sich in dich verirrt, er hat keinen Faden mehr; was nützt es ~~nun~~ ihm nun, daß er nicht vom Minotaurus gefressen wurde? Was ihn ~~nun~~ jetzt frisst, ist schlimmer als ein Minotaurus.‘ Du schmeichelst mir Dionysos, antwortete Ariadne, aber ich bin meines Mitleidens müde[,] an mir sollen alle Helden zu Grunde gehen: ~~man muß Gott sein werden, damit ich lieben kann aber ich will nicht mitleiden wenn ich liebe~~ Das ist meine letzte Liebe zu Theseus: ‚ich richte ihn zu Grunde“ (NL 1887, KSA 12, 9[115], 401, 29–402, 18, korrigiert nach KGW IX 6, W II 1, 52, 14–40–53, 36–42–54, 36–43).

399, 31 *du – Henker-Gott!*] Während sich dieses Attribut hier auf Dionysos bezieht, charakterisiert N. in GD Die vier grossen Irrthümer 7 gerade das Christentum als „eine Metaphysik des Henkers“ (vgl. NK KSA 6, 96, 9 f.). Auf das von N. entworfene Bild des christlichen Gottes würde das Attribut also ebenfalls zutreffen.

400, 24–401, 2 *Gieb Liebe mir – wer wärmt mich noch? / wer liebt mich noch? / gieb heisse Hände, / gieb Herzens-Kohlenbecken, / gieb mir, der Einsamsten [...] mir – dich!...*] Intensivierung und um die Vorstellung vollständiger Vereinsamung erweiterte Wiederholung der Anfangsverse. Auffällig und aufschlussreich ist die Nähe dieses Rufes nach „Liebe“ zu Formulierungen N.s

in seinem Brief an Franz Overbeck aus Nizza am 12. 02. 1887: er wolle, schreibt N., „keinen Augenblick leugnen, daß ein andres Faktum mir schrecklich weh thut und mir auch beständig gegenwärtig ist: daß in eben diesen fünfzehn Jahren [also seit dem Erscheinen von GT 1872] auch nicht Ein Mensch mich ‚entdeckt‘ hat, mich nöthig gehabt hat, mich geliebt hat, und daß ich diese lange erbärmliche schmerzenüberreiche Zeit durchlebt habe, ohne durch eine ächte Liebe getröstet worden zu sein“ (KSB 8, Nr. 798, S. 20, Z. 43–49).

401, 11 *Mit allen deinen Martern!*] Im Druckmanuskript danach gestrichen: „Zur letzten aller Einsamen...“ (KSA 14, 517 u. Groddeck 1991, 1, Tafel 128).

401, 17 f. *mein Schmerz! / mein letztes Glück!...*] Schon früh hat N. das mit dem ‚Dionysischen‘ gleichgesetzte ‚Tragische‘ als paradoxe Einheit von Schmerz und Lust dargestellt (GT 2, KSA 1, 33, 4–8; GT 24, KSA 1, 151, 7–21). Er orientierte sich dabei an Paul Graf Yorck von Wartenburgs Schrift *Die Katharsis des Aristoteles und der Oedipus Coloneus des Sophokles* (Berlin 1866). Darin heißt es: „In der Ekstase aber sind die Affekte, welche sie hervorgerufen haben, aufgehoben. Die Schmerzen erwecken Lust, der Schrecken Freude, die Lust hat etwas krampfhaft Schmerzliches. Die Ekstase ist die höhere Einheit des Schmerzes und der Lust“ (Yorck von Wartenburg 1866, 22).

401, 19 *Ein Blitz. Dionysos wird in smaragdener Schönheit sichtbar.*] Vgl. EH Za 7: „Man höre, wie Zarathustra vor Sonnenaufgang (III, 18) mit sich redet: ein solches smaragdenes Glück [...] hatte noch keine Zunge vor mir“ (KSA 6, 345, 19–22). Schon im Za-Kapitel *Die sieben Siegel* erscheint die Metapher ‚smaragden‘ im Zusammenhang mit der auf Zarathustra projizierten dionysischen Ekstase, die sich im „Tanz“ manifestiert: „Wenn meine Tugend eines Tänzers Tugend ist, und ich oft mit beiden Füßen in gold-smaragdenes Entzücken sprang“ (KSA 4, 290, 18 f.). Die Epiphanie des Dionysos wird, nach einem für Erscheinungen der Gottheit tradierten Schema, als blendende Licht-Erfahrung inszeniert. Spezifischer orientierte sich N. an der Schlusszene der *Bakchen* des Euripides. Dort erscheint Dionysos, nachdem er als zerstörerischer, grausamer Dämon gewütet und die Menschen in Wahnsinn und tödliche Exzesse getrieben hat, um nun, abgehoben von allem Menschlichen (N. ästhetisierend: „in smaragdener Schönheit“), weiteres Unheil zu verkünden. Die *Bakchen* sind der Grundtext der Dionysos-Mythologie. N. geht in der *Geburt der Tragödie* im Zusammenhang mit seiner Konzeption des Dionysischen immer wieder auf ihn ein; in Basel las er mit seinen Schülern die *Bakchen*. Was allerdings N.s Dionysos am Ende der *Klage der Ariadne* verkündet, ist eine Parodie des tragischen Geschehens in den *Bakchen*, eine Parodie auch von N.s eigener Darstellung der „Martern“ und „Qualen“, die der Gott Ariadne bereitet hat. N. enthüllt damit die Autoreferentialität der durch seine Projektionsfigur Ariadne lautge-

wordenen Klagen: „Du hast kleine Ohren, du hast meine Ohren [N. hatte auffallend kleine Ohren!] [...] Ich bin dein Labyrinth...“ (401, 22–25).

Das Assoziationsspektrum der Labyrinth-Metapher ist weit. Zum mythologischen Hintergrund vgl. den Überblickskommentar zu diesem Dithyrambus u. NK KSA 6, 45, 2–7. Eine *Ecce homo*-Vorstufe lautet: „man ist nicht umsonst mit der schönen Ariadne befreundet, für das Labyrinth besteht eine eigne Neugierde, — die Bekanntschaft des Herrn Minotaurus wird durchaus nicht abgelehnt...“ (KSA 14, 484). Im *Fall Wagner* spricht N. vom „Labyrinth der modernen Seele“ (WA Vorwort, KSA 6, 12, 23 f.). In *Ecce homo* (Warum ich so gute Bücher schreibe 3, KSA 6, 303, 21 f.) heißt es: „man wird niemals in dies Labyrinth verwegener Erkenntnisse eintreten“. Zugleich spielen diese Worte auf einen anatomischen Bestandteil des Innen-Ohrs an, auf das sog. Labyrinth. N. wendet die Metaphorik auch auf Wagner an: „Ah, dieser alte Räuber! Er raubt uns die Jünglinge, er raubt selbst noch unsre Frauen und schleppt sie in seine Höhle... Ah, dieser alte Minotaurus!“ (WA Nachschrift, KSA 6, 45, 2–4).

In *Ecce homo* betont N., dass Zarathustra „mit sich redet“ (EH Za 7, KSA 6, 345, 20), und dass auch er selbst als Verfasser von Dithyramben „mit sich allein redet“: „Welche Sprache wird ein solcher Geist reden, wenn er mit sich allein redet? Die Sprache des Dithyrambus“ (KSA 6, 345, 17 f.). N. charakterisiert seine spezifische Version des Dithyrambus mit den Worten: „ich fürchte, bis in die höchsten Formen des Dithyrambus findet man bei mir von jenem Salze beigemischt, das niemals dumm — ‚deutsch‘ — wird, esprit“; und er fährt alsbald mit einer kalauernden Bemerkung fort, die auch den eigentlichen Sinn des Hinweises auf seine kleinen Ohren in der *Klage der Ariadne* erkennen lässt: „Wir wissen Alle, Einige wissen es sogar aus Erfahrung, was ein Langohr ist. Wohlan, ich wage zu behaupten, dass ich die kleinsten Ohren habe. Dies interessiert gar nicht wenig die Weiblein —, es scheint mir, sie fühlen sich besser von mir verstanden?... Ich bin der Antiesel par excellence“ (EH Warum ich so gute Bücher schreibe 2, KSA 6, 302, 2–10).

401, 24 *Muss man sich nicht erst hassen, wenn man sich lieben soll?...*] Mit dem Motiv der Hassliebe, das Catull in einem Epigramm zu der Formel „odi et amo“ verdichtet hatte, inszeniert N. erneut eines seiner Paradoxe.

Ruhm und Ewigkeit.

Das Manuskript dieses Gedichts hatte N. am 29. 12. 1888 an den Verleger Nauemann per Einschreiben abgehen lassen — „ein non plus ultra von Höhe und Erfindung“ (KSB 8, Nr. 1220, S. 558, Z. 15 f.). Diese Formel noch überbietend, heißt es in einem Briefentwurf an Köselitz vom Folgetag: „Ich habe gestern

mein non plus ultra an die Druckerei geschickt, Ruhm und Ewigkeit betitelt, jenseits aller sieben Himmel gedichtet. Es macht den Schluß von *Ecce homo*. — Man stirbt daran, wenn man's unvorbereitet liest..." (KSB 8, Nr. 1227, S. 566, Z. 45–48).

Aus dem Gedicht ergibt sich, dass der Titel nicht den „Ruhm“ als Mittel zur Erlangung von „Ewigkeit“ versteht, vielmehr einen Gegensatz meint: Der „Ruhm“ wird als fragwürdig („Ruhm-Geklapper“ — 403, 28) und daher als vergänglich verstanden; erst der „Ewigkeit“ kommt die Qualität prinzipieller Zeitüberwindung zu. Die vier durch Ziffern markierten Teile dieses Dithyrambus bestehen aus zwei konträren Hauptpartien: aus einer negativ und einer positiv perspektivierten Partie. Die erste steht unter einem negativen Vorzeichen. Wie der oft mit sich allein redende Zarathustra eröffnet das Ich, das sich mehrmals als „Zarathustra“ bezeichnet, schon mit seinen ersten Worten eine Selbstansprache, in der es sich melancholisch über sein „Missgeschick“ (402, 4) auslässt. Wie die Titelformulierung anzeigt und der 2. Teil dieser ersten Hauptpartie vollends erkennen lässt, ist das Missgeschick die fehlende Anerkennung: der ausbleibende „Ruhm“. Im Vorwort zu der ungefähr gleichzeitig entstandenen Autogenealogie *Ecce homo* formuliert N. so: „Das Missverhältniss aber zwischen der Grösse meiner Aufgabe und der Kleinheit meiner Zeitgenossen ist darin zum Ausdruck gekommen, dass man mich weder gehört, noch auch nur gesehn hat. Ich lebe auf meinen eignen Credit hin, es ist vielleicht bloss ein Vorurtheil, daß ich lebe?...“ (EH Vorwort, KSA 6, 257, 7–11) Auch in den späten Briefen an den Freund Franz Overbeck gibt N. seinem Leiden an der fehlenden Wahrnehmung seiner Werke und der ausbleibenden Anerkennung Ausdruck (vgl. die in NK 400, 24–401, 2 angeführte Briefstelle). Das Brüten über dem Missgeschick gleicht aber alsbald dem Ausbrüten eines unheilvollen „Basilisken-Ei[s]“ (402, 7). In der Mitte des Eröffnungsteils ereignet sich die Peripetie: das Leiden am Missgeschick geht in „Hass“ und „Zorn“ und schließlich in einen „Fluch“ über (402, 17–19). Diese affektive Entladung vergleicht das Ich einem „Blitz“, der alles erschüttert: Die letzte Zeile des Eröffnungsteils — „Zarathustra flucht“ (403, 6) — leitet zum 2. Teil über, der den Fluch näher bestimmt: als Abrechnung mit den traditionellen, immer noch gängigen Moralvorstellungen, mit der „Tugend“-Schriftstellerei, für welche die Zeitgenossen mit Anerkennung und „Ruhm“ bezahlen: „So lange die Welt lebt, / zahlt sie Tugend-Geplapper / mit Ruhm-Geklapper“ (403, 26–28). Ringkompositorisch umschließt die Absage an solchen „Ruhm“ diesen Teil.

Die zweite Hauptpartie markiert mit dem ersten Wort und dem Pausierungszeichen („Still! —“) einen Hiatus. Sie wendet sich von der negativen, schließlich zu Hass, Zorn und Fluch sich radikalisierenden Ablehnung der „Welt“ und nach der Absage an verächtlichen „Ruhm“ zu einer positiven Ein-

stellung, die nun im 3. und 4. Teil zum Ausdruck kommt. Sie wird nicht begründet, sondern entspringt einer ekstatischen Erfahrung, die das Ich im 3. Teil inszeniert, indem es sich zum Seher stilisiert: Jeder der drei Abschnitte dieses 3. Teils beginnt mit den Worten „Ich sehe“ („ich sehe Grosses“ – „Ich sehe hinauf“ – „Ich sehe ein Zeichen“). Der 4. Teil benennt sogleich dieses „Zeichen“ mit dem Ausruf: „Höchstes Gestirn des Seins!“ (404, 26) Der anschließende, wiederum ins Visionäre stilisierte Ausruf: „Ewiger Bildwerke Tafel“ (405, 5) erinnert an das von N. selbst als zentral bezeichnete Zarathustra-Kapitel *Von alten und neuen Tafeln*, das die Umwertung aller Werte anzeigt: Auf den alten Tafeln, die Moses auf dem Berge Sinai von Gott empfing, ist die alte Moral kodifiziert; die neuen Tafeln enthalten die aus der Umwertung aller Werte gewonnenen neuen Wertvorstellungen. Von „Nothwendigkeit“ spricht N., indem er den an Heraklit orientierten Gedanken von der Ewigen Wiederkunft des Gleichen auf eine immanente Grundstruktur des Weltgeschehens zurückführt. Wenn dieser Gedanke gewollt und bejaht wird, kommt dies einer fundamentalen Bejahung des Daseins gleich. Indem die Ewige Wiederkunft des Gleichen *gewollt* wird, kommt die ontologisch fundierte Bejahung des Lebens (405, 17: „ewiges Ja des Sein's“) am stärksten zur Geltung. Zugleich bedeutet die Ewige Wiederkunft des Gleichen eine Befreiung vom Streben nach „Ruhm“, der zwar auch die Zeitverfallenheit des Menschen aufheben soll, aber doch der Einsicht in die wahre „Ewigkeit“ nicht genügt – deshalb hebt N. den letzten Vers hervor, mit dem im Za-Kapitel *Die sieben Siegel* jeder der sieben Abschnitte schließt: „denn ich liebe dich, oh Ewigkeit! –“ (405, 19) Damit soll das Leiden am „Missgeschick“ aufgehoben werden, denn die Wahrnehmung der objektiven, weil im „Sein“ begründeten „Nothwendigkeit“ übersteigt alles. Das Zarathustra-Kapitel *Von alten und neuen Tafeln* allerdings endet mit einer emphatischen Apostrophe des eigenen „Willens“, der zur Nothwendigkeit erhoben wird: „Oh du mein Wille! Du Wende aller Noth du meine Nothwendigkeit!“ (KSA 4, 268, 24 f.; analog der letzte Satz 269, 19).

Als Prosa-Kommentar zu dieser Partie zu lesen ist folgender Passus in *Ecce homo*: „Das psychologische Problem im Typus des Zarathustra ist, wie der, welcher in einem unerhörten Grade Nein sagt, Nein thut, zu Allem, wozu man bisher Ja sagte, trotzdem der Gegensatz eines neinsagenden Geistes sein kann; [...] wie der, welcher die härteste, die furchtbarste Einsicht in die Realität hat, welcher den ‚abgründlichsten Gedanken‘ gedacht hat, trotzdem darin keinen Einwand gegen das Dasein, selbst nicht gegen dessen ewige Wiederkunft findet, – vielmehr einen Grund noch hinzu, das ewige Ja zu allen Dingen selbst zu sein, ‚das ungeheure unbegrenzte Ja- und Amen-sagen‘...“ (EH Za 6, KSA 6, 344, 34–345, 12).

Das Thema und das Motivspektrum des Dithyrambus *Ruhm und Ewigkeit* wurden bereits in einer Notiz vom Sommer / Herbst 1883 umrissen. Die Ewige

Wiederkunft wird da ins gleiche Metapherngefüge eingebettet: „Wenn nur Ein Augenblick der Welt wiederkehrte, — sagte der Blitz — so müßten alle wiederkehren / absolute Nothwendigkeit als Schild mit Bildwerken geschaut! / (cap(itel)) astronomisches Bild der Welt / (cap(itel)) Jenseits der Mitte des Lebens — das Leben ist geopfert.“ (NL 1883, KSA 10, 15[3], 479).

402, 5–8 *Gieb Acht! du brütest mir noch / ein Ei, / ein Basiliken-Ei / aus deinem langen Jammer aus.*] Anspielung auf eine biblische Vorstellung (Jesaja 59, 5): „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. bemüht die Vorstellung des „Basiliken-Eis“ im etwa zeitgleich entstandenen *Gesetz wider das Christenthum*. Dort ist es das Christenthum, das auf seiner „fluchwürdige[n] Stätte“ „Basiliken-Eier gebrütet“ habe (KSA 6, 254, 15 f.). Die „Basiliken-Eier“ gehen gleichfalls mit einem „Fluch“ einher, wie ihn Zarathustra in 403, 6 ausspricht — dort nicht auf das Christenthum, sondern auf den (falschen) Ruhm der Tugend-Klapperer bezogen, die N. freilich aus dem Christenthum erwachsen sieht. Der „Fluch“, den N. schließlich im Untertitel des *Antichrist* explizit über das Christenthum verhängt, wird in N.s Spätwerk geradezu zur eschatologischen Obsession.

Zum mythologischen Hintergrund der Vorstellung vom „Basiliken-Ei“ siehe die in NK KSA 6, 254, 16 genannte Literatur.

402, 11 *Lauerer*] In der von KSA 14, 517 mitgeteilten Vorstufe: „Lauerer, / eine Höhle“

402, 13–16 *ein Schlag / gen Himmel aus dem Abgrund: / — dem Berge selber schüttelt sich / das Eingeweide*] N. kehrt hier die biblische Vorstellung vom Jüngsten Gericht um. In ihr erscheint Gott als endzeitlicher Richter. N. dagegen führt seinen als „furchtbar“ bezeichneten „Schlag“ in der Gegenrichtung: „gen Himmel“. Und an die Stelle des zornigen Gottes tritt „Zarathustra's Zorn“ (402, 19). Zu 402, 15 f. teilt KSA 14, 517 folgende Vorstufe mit: „dem Berge selbst schüttelt sich vor Schrecken / das Eingeweide...“.

403, 2 *Zärtlinge*] In der von KSA 14, 517 mitgeteilten Vorstufe stattdessen: „Furchtsame“.

403, 6 *Zarathustra flucht...*] Vgl. NK 402, 5–8, zur Semantik des Fluches allgemein auch NK KSA 6, 165, 1 f.

403, 11 *mit Handschuhen fasse ich diese Münze an*] Diese Metapher verwendet N. immer wieder, besonders einprägsam in der kurz vorher entstandenen Schrift *Der Antichrist*, wo er schreibt, dass „man gut thut, Handschuhe anzu-

ziehen, wenn man das neue Testament liest. Die Nähe von so viel Unreinlichkeit zwingt beinahe dazu“ (KSA 6, 223, 20–22).

404, 1–3 *Vor allen Tugendhaften / will ich schuldig sein, / schuldig heissen mit jeder grossen Schuld!]* Vgl. NL 1888, KSA 13, 20[112], 568: „schuldig sein mit der größten Schuld, / — und alle Tugenden sollen noch / vor meiner Schuld auf den Knien liegen —“.

404, 5–7 *wird mein Ehrgeiz zum Wurm —, / unter Solchen gelüftet's mich, / der Niedrigste zu sein...]* In einer Vorstufe heißt es nach KSA 14, 517 stattdessen: „mit erdrosseltem Ehrgeize / unter solchen gelüftet's mich, / der Letzte zu sein“. N. spielt auf die christologische Gedankenfigur der Kenosis an, den Verzicht Christi auf seine göttlichen Attribute und damit seine äußerste Selbsterniedrigung (vgl. Philipper 2, 5–11). Zum Wurm-Motiv NK 6, 64, 5–7.

404, 14 *Still!* —] Vgl. den Überblickskommentar zu diesem Dithyrambus. Das gleiche Signal kündigt die ekstatisch-inspirative Erfahrung im folgenden, letzten Dithyrambus an: *Von der Armuth des Reichsten*, wo es sich in dreifacher Wiederholung steigert (408, 7; 408, 14; 408, 24).

404, 18 *meine entzückte Weisheit!]* Der ursprünglichen Wortbedeutung entsprechend besagt „entzückt“: ‚begeistert‘, ‚ekstatisch erregt‘, ähnlich wie ‚verzückt‘.

404, 21 — *oh Nacht, oh Schweigen, oh todenstillen Lärm!...]* Die dreifache *exclamatio* signalisiert den Höhepunkt der ekstatischen Erfahrung, die schon durch das dreifache „Ich sehe“ als Vision inszeniert wird. Das Oxymoron „todtenstillen Lärm“, das an ähnliche Ausdrucksmittel des barocken Manierismus erinnert, weist auf die paradoxe Erfahrung einer Einheit der Gegensätze im ekstatischen Augenblick.

404, 26–28 *Höchstes Gestirn des Seins! / Ewiger Bildwerke Tafel! / Du kommst zu mir? —]* Zur Evokation von Vorstellungen, die schon im *Zarathustra* entwickelt wurden, hier und im Folgenden vgl. den Überblickskommentar zu diesem Dithyrambus.

405, 1–4 *Was Keiner erschaut hat, / deine stumme Schönheit, — / wie? sie flieht vor meinen Blicken nicht? // Schild der Nothwendigkeit!]* In der von KSA 14, 517 mitgeteilten Vorstufe lauten die Verse: „Schild der Nothwendigkeit! / Ewiger Bildwerke Tafel / An deiner stummen Schönheit / Kühlt sich mein heißes Herz“.

405, 4–12 *Schild der Nothwendigkeit! / Ewiger Bildwerke Tafel! / — aber du weisst es ja: / was Alle hassen, / was allein ich liebe, / dass du ewig bist! / dass du nothwendig bist! / Meine Liebe entzündet / sich ewig nur an der*

Nothwendigkeit.] N. macht in seinen Schriften von 1888/89 einen inflationären Gebrauch von Ausdrücken aus dem Wortfeld notwendig / Notwendigkeit. Dies hängt auch zusammen mit der wiederholten Lektüre des Aufsatzes *Die Arten der Nothwendigkeit* von Otto Liebmann (Liebmann 1882, 1–45, Lesespuren N.s, vgl. NPB 356).

405, 4 *Schild der Nothwendigkeit!*] Die Wendung ist zu N.s Zeiten durchaus schon geläufig, und zwar gerade zur rhetorischen Untermauerung politischer Argumente, die mit diesem „Schild“ gegen jeden Widerspruch immunisiert werden sollen. So kolportiert ausgerechnet der von N. angefeindete Heinrich von Treitschke (vgl. z. B. NK KSA 6, 358, 33–359, 3) eine Äußerung Friedrich Christoph Dahlmanns im Zusammenhang mit der sogenannten Österreich-Frage: „Im Verfassungsausschuss [der Frankfurter Nationalversammlung 1848/49] entwarfen Dahlmann und Droysen die beiden Paragraphen, welche bestimmten, daß kein deutscher Staat mit nicht-deutschen anders als durch Personalunion verbunden sein dürfe. ‚Der Schild der Nothwendigkeit, sprach Dahlmann, deckt diese Sätze; streichen wir sie, so müssen wir zu jedem Paragraphen hinzufügen: das soll für Oesterreich nicht gelten oder: die Einheit Deutschlands soll nicht zu Stande kommen. Diese Frage steht über allen Parteien, es ist die Frage unserer Zukunft.‘“ (Treitschke 1865b, 435) N. fügt die längst zur politischen Leerformel herabgesunkene Wendung „Schild der Nothwendigkeit“ nun in einen hochpathetischen Kontext ein – offenbar soll die Sonnenscheibe dieser „Schild“ sein, um sie damit gleichsam zu resakralisieren.

405, 11 f. *Meine Liebe entzündet / sich ewig nur an der Nothwendigkeit.*] Dafür prägte N. seinen Begriff des „amor fati“, siehe z. B. NK KSA 6, 297, 24 f.

405, 19 *denn ich liebe dich, oh Ewigkeit! —* —] Mit diesem Satz endet auch Za III Die sieben Siegel 1: „Nie noch fand ich das Weib, von dem ich Kinder mochte, es sei denn dieses Weib, das ich liebe: denn ich liebe dich, oh Ewigkeit! / Denn ich liebe dich, oh Ewigkeit!“ (KSA 4, 288, 17–20).

Von der Armuth des Reichsten.

Auch dieser letzte Dithyrambus geht wie die beiden vorhergehenden von der Klage des vereinsamten Ichs aus, das weder den „Thau der Liebe“ (406, 4) noch den Ruhm der Anerkennung erfahren hat. Autobiographisch bezeugen mehrere Briefe an Overbeck diese schmerzlichen Erfahrungen, vgl. NK 400, 24–401, 2. Schon der Titel formuliert programmatisch die Paradoxie, welche den gedanklichen Duktus des ganzen Dithyrambus bestimmt: die „Armuth“ des-

jenigen, der gerade, weil er so „reich“, ja „überreich“ ist, keine Liebe und Anerkennung erfährt. N. dürfte sich an Platons berühmtesten und wirkungsreichsten Text erinnert haben: an das *Symposion*, in dem Eros das Kind von Poros und Penia: von Reichtum (Fülle) und Armut (Bedürfnis) ist. Wie schon in mehreren früheren Dithyramben transponiert sich das Ich in seine Projektionsfigur Zarathustra. Das im ersten Dithyrambus: *Nur Narr! Nur Dichter!* angeschlagene Thema der „Wahrheit“ kehrt hier ringkompositorisch wieder; nun ist es aber nicht mehr die „Wahrheit“, von der sich das Ich, weil es „nur Narr, nur Dichter“ ist, grundsätzlich „verbannt“ (380, 19) sieht, sondern eine Wahrheit, zu deren Verkündigung sich das Ich ermächtigt, weil es die am „Baum“ der eigenen „Weisheit“ als Frucht gereifte Wahrheit ist. Deshalb sagt das Ich pointierend: „Meine Wahrheit ists“ (408, 15). Zur Interpretation siehe auch Kjaer 1996 und Greaney 2001.

Der Dithyrambus *Von der Armuth des Reichsten* – dort im Titel die „Armut“ noch ohne archaisierendes „h“ – bildete zunächst den Schluss von *Nietzsche contra Wagner* (vgl. N.s Brief an Köselitz vom 16. 12. 1888, KSB 8, Nr. 1192, S. 527, Z. 38–42). Am 02. 01. 1889 verlangte N. von seinem Verleger Naumann jedoch die Rücksendung des Gedichtmanuskriptes und wollte die Publikation von *Nietzsche contra Wagner* insgesamt sistieren. Dennoch wird das Gedicht im 1889 veranstalteten Privatdruck dieses Werkes mit abgedruckt; ebenso erscheint es am Ende von NW in der Ausgabe von Colli und Montinari (KSA 6, 441–445).

406, 1 *Von der Armuth des Reichsten.*] In einer Vorstufe hieß es stattdessen lapidarer: „Zarathustra melkt die Kühe“ (KSA 14, 517). Zum Titel des Dithyrambus *Von der Armuth des Reichsten* siehe auch Sprüche Salomonis 13, 7 und Matthäus 5, 3.

In NL 1883, KSA 10, 17[39], 551 hatte sich N. für ein Za-Kapitel notiert: „den Armen reich machen Emerson p. 383“. In der von N. benutzten Fabricius-Übersetzung der *Versuche* von Ralph Waldo Emerson lautet der fragliche Passus: „Alles, was Mode und Höflichkeit genannt wird, demüthigt sich vor der Ursache und der Quelle der Ehrerbietung, vor dem, was Titel und Würden geschaffen hat, nämlich vor dem *großen Herzen voll Liebe*. Dies ist das königliche Blut, dies das Feuer, welches in allen Ländern und bei allen Möglichkeitsfällen nach seiner eignen Art thätig ist, und Alles was sich ihm naht besiegt und aufthut. Dies giebt jeder Thatsache eine neue Bedeutung. Dies macht die Reichen arm, die keine andere Größe als ihre eigne dulden wollen. Was ist reich? *Bist du reich genug*, um irgend Jemand zu helfen? [...] Ohne das reiche Herz ist der Reichthum nur ein häßlicher Bettler. Dem König von Schiras wollte es nicht gelingen, eben so freigebig zu sein, wie der arme Osman, der am Thor seines Palastes weilte. Osman besaß eine so umfassende und innige Menschen-

liebe, daß, obgleich er über den Koran so kühn und frei redete, daß es das Mißfallen aller Derwische erregte, es dennoch niemals einen armen verstoßenen, ungewöhnlichen oder irren Menschen, irgend einen Thoren, der seinen Bart abgeschnitten hatte, oder /384/ der unter dem Druck eines Gelübdes seufzte, oder der eine fixe Idee mit sich herumtrug, gab, der nicht sogleich sich zu ihm geflüchtet hätte, — das große Herz lag so sonnig und einladend im Mittelpunkt der Landschaft da, — daß es schien, als ob der Instinct jeden Leidenden zu demselben hintrieb. Und er hatte keinen Theil an dem Wahnsinn, der bei ihm einen Zufluchtsort fand. Ist dies nicht reich sein? — dies nicht allein das wahre reich sein?“ (Emerson 1858, 383 f. Von N. Unterstrichenes hier kursiviert; von seiner Hand mehrere Randanstreichungen; der letzte Satz mit dreifacher Randanstreichung).

406, 2–9 *Zehn Jahre dahin —, / kein Tropfen erreichte mich, / kein feuchter Wind, kein Thau der Liebe / — ein regenloses Land [...] ströme selber über, träufle selber Thau / sei selber Regen der vergilbten Wildniss!*] Wie in Za bedient sich N. hier einer biblischen Metaphorik, die auch in ein bekanntes Kirchenlied eingegangen ist („Tauet Himmel den Gerechten, Wolken regnet ihn herab“). In der Bibel ist der Wunsch nach dem von der Dürre erlösenden Regen eine Metapher für die ersehnte Ankunft des Erlösers. Vgl. ausführlich NK 377, 3–10.

Zu 406, 2–9 teilt KSA 14, 517 folgende Vorstufe mit: „Dies dauert schon zehn Jahre: / kein Tropfen mehr erreicht mich, / kein feuchter ~~Hauch~~ Wind, kein Hauch der Liebe / — ein Land ohne Regen! / ~~Ich bitte meine Seele~~ Nun bitte ich meine Weisheit, / nicht dürr zu werden in dieser Dürre: / ströme über, ~~befeuchte selbst das Land~~ sei Quell in dir selber / sei selber Regen in gelber Wüste Wildniß“.

406, 12–18 *einst sprach ich „mehr Licht, ihr Dunklen!“ / Heut locke ich sie, dass sie kommen: / macht dunkel um mich mit euren Eutern! / — ich will euch melken, / ihr Kühe der Höhe! / Milchwarne Weisheit, süssen Thau der Liebe, / ströme ich über das Land.*] Die in KSA 14, 517 mitgeteilte Vorstufe hat stattdessen: „damals sprach ich: ‚werdet Licht!‘ / Nun locke ich sie, daß sie kommen: / kommt, ihr Wolken! werdet Nacht, / macht Dunkel um mich / mit eurem Flügel / birg mich, du schönes Nachtgeflügel!“

406, 12 „mehr Licht, ihr Dunklen!“] „Es wird behauptet, dass die letzten Worte, die Goethe am 22. März 1832 vor seinem Tode sprach: / *Mehr Licht!* / gewesen seien; er soll jedoch gesagt haben: ‚Macht doch den zweiten Fensterladen auch auf, damit mehr Licht hereinkomme.““ (Büchmann 1882, 99 f.).

407, 4 *eine reife Wahrheit breche ich allein vom Baum.*] Vgl. Genesis 2, 16 f. und 3, 1–24; dazu NK 391, 3 f.

407, 5–12 *Heut strecke ich die Hand aus / nach den Locken des Zufalls, / klug genug, den Zufall / einem Kinde gleich zu führen, zu überlisten. / Heut will ich gastfreundlich sein / gegen Unwillkommnes, / gegen das Schicksal selbst will ich nicht stachlicht sein / – Zarathustra ist kein Igel.*] KSA 14, 517 teilt dazu folgende Vorstufe mit: „strecke die Hand nach kleinen Zufällen, / sei lieblich gegen das Unwillkommene: / Gegen sein Schicksal soll man nicht stachlicht sein, / man sei denn ein Igel.“

Zur Igel-Metaphorik, die an Schopenhauers Stachelschwein-Parabel erinnert, siehe NK KSA 6, 292, 23–26.

407, 5 f. *Heut strecke ich die Hand aus / nach den Locken des Zufalls*] In N.s letzten Briefen fällt eine Dämonisierung des „Zufalls“ auf, die sich mit der Vorstellung des Schicksalhaften und der Auserwählung verbindet. An Overbeck schrieb er am 22. 12. 1888: „fast jeder Brief, den ich jetzt schreibe, beginnt mit dem Satz, daß es keinen Zufall mehr in meinem Leben giebt“ (KSB 8, Nr. 1209, S. 547, Z. 8–10). Das „Heut“ signalisiert den Moment einer erfüllenden Erfahrung, die als „Zufall“ – als das ‚Zufallende‘ – und insofern als Geschenk des günstigen Augenblicks empfunden wird. Zugleich wirkt die ikonographisch fixierte Vorstellung des „zur rechten Zeit“ (καίρως) Ergriffenen herein, denn der καίρως wird schon in der Antike als davoneilender Jüngling personifiziert, der auf der vorderen Seite des Kopfes „Locken“ hat, während der Hinterkopf kahl ist, so dass derjenige, der zur „rechten Zeit“ kommt, ihn noch an den Locken zu fassen vermag, während derjenige, der zu spät kommt, ins Leere greift, da er mit der Hand am kahlen Hinterkopf des Davoneilenden abgleitet. Zu der Verbindung von „Zufall“ und „Schicksal“ (407, 11) vgl. NL 1884, KSA 11, 27[71], 292, 18–20: „Zarathustra 2. Höchster Fatalismus doch identisch mit dem Zufalle und dem Schöpferischen. (Keine Werthordnung in den Dingen! sondern erst zu schaffen.)“ Vgl. NK KSA 6, 269, 23 f.

407, 17–20 *Aber immer gleich dem Korke, / immer schwimmt sie wieder oben-auf, / sie gaukelt wie Öl über braune Meere: / dieser Seele halber heisst man mich den Glücklichen.*] KSA 14, 517 teilt dazu die folgende Vorstufe mit: „du bist wie der Kork, / gemacht für das Licht / du gaukelst auf der Oberfläche aller Meere: / man heißt dich einen Glücklichen“.

407, 21–23 *Wer sind mir Vater und Mutter? / Ist nicht mir Vater Prinz Überfluss / und Mutter das stille Lachen?*] In einer Vorstufe heißt es stattdessen: „ist’s nicht das grause Schicksal / und das liebliche Lachen?“; „das stille Lachen?“ wurde korrigiert aus „das liebliche Lachen?“ und dies wiederum aus „das Lachen, das Liebliche“ (KSA 14, 517 f.).

Die Frage nach Vater und Mutter klingt auch in EH Warum ich so weise bin 3 an: „Man ist am wenigsten mit seinen Eltern verwandt: es wäre das äusserste Zeichen von Gemeinheit, seinen Eltern verwandt zu sein“ (KSA 6, 268, 32–269, 1). Der ganz vom ‚dionysischen‘ Zarathustra her konzipierte Übermensch lässt seine Herkunft hinter sich. Vgl. Lukas 14, 26: „So jemand zu mir kommt, und hasset nicht seinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwestern, auch dazu sein eigen Leben, der kann nicht mein Jünger seyn.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 91).

407, 25 *mich Räthselthier*] Schon in GT thematisierte N. die allem ‚sokratischen‘ Optimismus des Erkenntnisstrebens unzugängliche Rätselhaftigkeit des Daseins, indem er die „Erkennbarkeit und Ergründlichkeit aller Welträtsel“ in Frage stellte (GT 18, KSA 1, 118, 16 f.). In Za ist dementsprechend das „Rätsel“ ein wichtiges Thema, besonders im Kapitel *Vom Gesicht und Rätsel* (Za III, KSA 4, 197–202). Personifiziert in der Gestalt des „weisen Zarathustra“ wird das Rätsel schon im zweiten Dithyrambus: *Zwischen Raubvögeln*, wo das sich mit Zarathustra identifizierende Ich „ein müdes Rätsel“ genannt wird, „ein Rätsel für Raubvögel...“, und schließlich heißt es: „sie werden dich schon ‚lösen‘, / sie hungern schon nach deiner ‚Lösung‘, / sie flattern schon um dich, ihr Rätsel, / um dich, Gehenkter!...“ (392, 10–15). In 408, 15 heißt es von der „Wahrheit“, von der Zarathustra sagt: „Meine Wahrheit ists!“, dass sie dieses Rätsel des „Räthselthiers“ erriet: „sie errieth mich“ (408, 21).

407, 26 *mich Lichtunhold*] „Lichtunhold“ ist ein Neologismus. Im ‚Versuch einer Selbstkritik‘, den N. seiner 1886 erschienenen Neuausgabe der *Geburt der Tragödie* voranstellte, leitet er das abschließende Zitat aus dem blasphemischen vierten Teil seines *Zarathustra* mit den Worten ein: „um es in der Sprache jenes dionysischen Unholds zu sagen, der Zarathustra heisst: [...]“ (KSA 1, 22, 11–13). Die Prägung „Lichtunhold“ spielt auf ‚Luzifer‘, den ‚Lichtbringer‘ an: auf den Engel, der sich von Gott lossagt und deshalb als Teufel in die Hölle hinabgestürzt wird.

407, 29 f. *ein Thauwind, / sitzt Zarathustra wartend, wartend auf seinen Bergen*] In einer Vorstufe gibt es dazu die Anmerkung: „feucht vor Zärtlichkeit, / ein Thauwind“ (KSA 14, 518).

408, 1 f. *im eignen Saft / süß geworden und gekocht*] In der lateinischen Sprache bezeichnet „coquere“ („kochen“) oft auch das Reifwerden von Früchten, so bei Cicero: „poma [...] si matura et cocta“ (*Cato* 71).

408, 7–9 — *Still! / Eine Wahrheit wandelt über mir / einer Wolke gleich*] Hier beginnt die Inszenierung einer ‚von oben‘ zuteil werdenden Inspiration (die N. für Za als überwältigende Erfahrung reklamierte). Durch sie „kommt“ wie mit

„Blitzen“ (408, 10) die „Wahrheit“ über das inspirierte Ich, das deshalb hingegrissen ausruft: „komm, komm, geliebte Wahrheit!“ (408, 13) N. kannte die spezifisch ‚dionysische‘ Inspiration wie durch einen „Blitz“ gerade im Zusammenhang mit der Dithyrambendichtung. Im ältesten Zeugnis für einen zu Ehren des Dionysos gesungenen Dithyrambos, das von Archilochos stammt (7. Jahrhundert v. Chr.), heißt es, er, Archilochos, singe Dionysos, dem Weingott, der ihn berauscht hat, wie „vom Blitz getroffen“ (συγκεραυνωθείς) einen Dithyrambos. N. beschäftigte sich mit Archilochos und seiner Dithyramben-Dichtung intensiv schon in GT 5 und 6.

408, 11f. *Auf breiten langsamen Treppen / steigt ihr Glück zu mir:]* Dazu gibt es eine Notiz in einer Vorstufe: „auf breiter langsamer Treppe / zu seinem Glück“, nach 408, 12 gestrichen: „steigt ihr Blick“ (KSA 14, 518).

408, 15 *Meine Wahrheit ists!]* Vgl. den Überblickskommentar zu diesem Dithyrambus.

409, 6f. *geh weg, du Reicher, / geh, Zarathustra, weg aus deiner Sonne!...] Paradox formulierte Anspielung auf die Anekdote, derzufolge der asketisch lebende Diogenes von Sinope, die Vorbildfigur der Kyniker, zu Alexander dem Großen, der ihm die Erfüllung eines besonderen Wunsches in Aussicht stellte, gesagt haben soll: „Geh mir aus der Sonne!“ (Plutarch: *Vitae parallelae: Alexander* 14).*

409, 8 *Du möchtest schenken, wegschenken deinen Überfluss]* Vgl. Za I Von der schenkenden Tugend (KSA 4, 97–102). Zum Höhepunkt geführt wird das Motiv des Schenkens in den Worten, welche die „Wahrheit“ am Ende zu Zarathustra spricht: „verschenke dich selber erst, oh Zarathustra!“ (410, 8). In einem Brief an Ferdinand Avenarius vom 10. 12. 1888 stellte N. Wagner und sich selbst als Antipoden dar: als den „Gegensatz eines *décadent* und einer aus der Überfülle der Kraft herauschaffenden, das heißt dionysischen Natur“ und erklärte: „Wir sind verschieden wie arm und reich“ (KSB 8, Nr. 1184, S. 517 f., Z. 9–15). Im *Dionysos-Dithyrambus Von der Armuth des Reichsten* wird dieser Gegensatz ins Innere des Ichs verlegt und aufgehoben.

409, 26–410, 2 *Du opferst dich, dich quält dein Reichthum —, / du gibst dich ab, / du schonst dich nicht, du liebst dich nicht: / die grosse Qual zwingt dich allezeit, / die Qual übervoller Scheuern, übervollen Herzens / aber Niemand dankt dir mehr...]* Dazu gibt es in der Vorstufe die Notiz: „er opfert sich, das macht sein Reichthum: / er giebt, er giebt sich ab: / er schonst sich nicht, er liebt sich nicht, — / die große Qual / zwingt ihn, die Qual der übervollen Scheuern“ (KSA 14, 518).

410, 6 *Man liebt nur die Leidenden*] Natürlich spielt das auf den leidenden Erlöser des Christentums an, den der Gläubige über alles lieben soll.

410, 9 — *Ich bin deine Wahrheit...*] Hier endet die Rede der personifizierten „Wahrheit“, die nach 408, 24 („— Still! Meine Wahrheit redet! —“) beginnt.

**Nietzsche contra Wagner.
Aktenstücke eines Psychologen.**

I Überblickskommentar

1 Entstehungsgeschichte und Textgeschichte

Im September 1888 erschien *Der Fall Wagner* und erregte bald einige Aufmerksamkeit, nicht nur in N.s Bekannten- und Freundeskreis. Etwa Malwida von Meysenbug äußerte sich N. gegenüber Mitte Oktober ablehnend (KGB III 6, Nr. 591, S. 330), was dieser wiederum am 18. und 20. 10. 1888 mit zwei sehr groben Briefen quittierte (KSB 8, Nr. 1131, S. 452 u. Nr. 1135, S. 457–459). Im *Musikalischen Wochenblatt*, das bei N.s und Wagners Verleger Ernst Wilhelm Fritzscher gedruckt wurde, erschien eine hässliche, quasi die offizielle wagnerianische Position vertretende Besprechung von Richard Pohl unter dem Titel *Der Fall Nietzsche* (KGB III 7/3, 2, S. 1026–1033), die wiederum zu N.s Bruch mit Fritzscher und zum Versuch führte, ihm die noch in seinem Verlag befindlichen N.-Schriften abzukaufen (vgl. N. an Fritzscher, 18. 11. 1888 u. 20. 11. 1888, KSB 8, Nr. 1147, S. 477 u. Nr. 1152, S. 483 f.). Wesentlich wohlwollender ließ sich Carl Spitteler im Berner *Bund* vernehmen sowie überschwenglich enthusiastisch Heinrich Köselitz alias Peter Gast im *Kunstwart*. Dessen Herausgeber Ferdinand Avenarius relativierte freilich in einer redaktionellen Anmerkung Köselitz' Enthusiasmus und merkte an, N. zeige gegenüber Wagner einen plötzlichen Sinneswandel, nachdem er ihn früher doch so enthusiastisch gefeiert habe. Auch Spitteler meinte, eine solche plötzliche Wendung feststellen zu können. Die Anmerkung von Avenarius veranlasste N., ihm sogleich zu schreiben: „Vergeben Sie mir, in aller Heiterkeit, eine Nachschrift: es scheint, es geht beim Fall Wagner nicht ohne Nachschrift ab. — Warum haben Sie eigentlich Ihren Lesern die Hauptsache vorenthalten? Daß meine ‚Sinnesänderung‘, wie Sie es nennen, nicht von gestern ist? Ich führe nunmehr seit 10 Jahren Krieg gegen die Verderbnis von Bayreuth, — Wagner hielt mich seit 1876 für seinen eigentlichen und einzigen Gegner, die Spuren davon sind überreich in seinen späteren Schriften. Der Gegensatz eines *décadent* und einer aus der Überfülle der Kraft herauschaffenden, das heißt dionysischen Natur, der das Schwerste Spiel ist, ist ja zwischen uns handgreiflich ([...]). Wir sind verschieden wie arm und reich. Unter Musikern ist ja über die Armut Wagners kein Zweifel; vor mir, vor dem auch die Verstocktesten ehrlich werden, sind auch die extremen Parteigänger seiner Sache über diesen Punkt ehrlich geworden.“ (N. an Avenarius, 10. 12. 1888, KSB 8, Nr. 1184, S. 517 f., Z. 2–18. Diesen Brief sowie den am selben Tag abgefassten, vorangehenden, KSB 8, Nr. 1183, S. 516 f., wünschte N. als Replik im *Kunstwart* abgedruckt zu sehen, was denn auch in der Ausgabe vom 16. Dezember geschah, vgl. Schaberg 2002, 223 f. u.

298.) Es folgen im Brief an Avenarius einige Stellen, die in N.s seit 1876 erschienenen Werken die Oppositionsstellung zu Wagner beweisen sollen. Schon am nächsten Tag, am 11. 12. 1888, machte Carl Spitteler brieflich den Vorschlag, er solle doch – in derselben drucktechnischen Ausstattung wie „Der Fall Wagner“ – einen Band mit „8 größeren sehr ausgewählten Stücken meiner Schriften“ unter dem Titel „Nietzsche contra Wagner. / Aktenstücke / aus Nietzsche's Schriften“ (KSB 8, Nr. 1189, S. 524, Z. 17–22) herausgeben. Auch hier folgt wiederum eine Liste, welche Stücke dafür in Betracht kämen. Bereits am 12. Dezember beschloss N. allerdings, diese Schrift selbst herauszugeben: „Hinter einer solchen Veröffentlichung, wie ich sie gestern vorschlug, würde man doch unter allen Umständen mich als Urheber voraussetzen – es stehen zu private Dinge in den Stellen, die abgedruckt werden müßten“ (N. an Spitteler, 12. 12. 1888, KSB 8, Nr. 1190, S. 525, Z. 4–7). N. verfasste einen neuen Plan (KSA 14, 519), der an erster Stelle noch den Aphorismus „Sternen-Freundschaft“ (FW 279, KSA 3, 523 f.) vorsah. In der Fassung der Schrift, die er seinem Verleger Constantin Georg Naumann am 15. Dezember zusandte, erschien er nicht mehr. Nach weiteren Änderungen setzte sich die Schrift – nun unter dem Titel „Nietzsche contra Wagner. Aktenstücke eines Psychologen“ (NW) – schließlich aus folgenden Stücken zusammen: einem neu geschriebenen Vorwort, den Absätzen „Wo ich bewundere“ (Bearbeitung aus FW 87, KSA 3, 444 f.), „Wo ich Einwände mache“ (aus FW 368, KSA 3, 616–618), „Intermezzo“ (aus EH Warum ich so klug bin 7, KSA 6, 290, 25–291, 26 – vgl. KSA 14, 478 und 520 f.), „Wagner als Gefahr 1“ (aus MA II VM 134, KSA 2, 434 f.), „Wagner als Gefahr 2“ (aus MA II WS 165, KSA 2, 620), „Eine Musik ohne Zukunft“ (aus MA II VM 171, KSA 2, 450–453), „Wir Antipoden“ (aus FW 370, KSA 3, 619–622), „Wohin Wagner gehört“ (aus JGB 254, KSA 5, 198, 4–32 und JGB 256, KSA 5, 202, 12–203, 18), „Wagner als Apostel der Keuschheit 1“ (aus JGB 256, KSA 5, 204, 17–29), „Wagner als Apostel der Keuschheit 2“ (aus GM III 2, KSA 5, 340, 24–341, 20), „Wagner als Apostel der Keuschheit 3“ (aus GM III 3, KSA 5, 341–343), „Wie ich von Wagner loskam 1 und 2“ (aus MA II Vorrede 3, KSA 2, 372, 6–29 und MA II Vorrede 4, KSA 2, 373 f.), „Der Psycholog nimmt das Wort 1–3“ (aus JGB 269, KSA 5, 222, 30–224, 7; JGB 269, KSA 5, 224, 8–225, 1 und JGB 270, KSA 5, 225 f.), „Epilog 1 und 2“ (aus FW Vorrede 3, KSA 3, 350, 4–31 und FW Vorrede 4, KSA 3, 351 f.), gefolgt vom Gedicht „Von der Armut des Reichsten“ (das auch die Anfang 1889 fertiggestellten *Dionysos-Dithyramben* abschließt).

Die früheren Stellen-Listen im Vergleich:

<i>Brief an Avenarius</i> , 10. 12. 1888	<i>Brief an Spitteler</i> , 11. 12. 1888	<i>Plan in W II</i> 10, 98 nach KSA 14, 519
FW 370	FW 370	FW 279
MA II VM 144	MA II VM 171	FW 87
MA II VM 116	MA II VM 144	FW 368
MA II VM 134	MA II WS 165	MA II VM 134
MA II VM 171	FW 368	MA II WS 165
MA II WS 165	JGB 256	MA II VM 171
M 255	GM III 2–3	FW 99
FW 368	MA II Vorrede 3–4	FW 370
FW 87		JGB 254 u 256 (?)
JGB 221		MA II Vorrede 3–4
		FW Vorrede 3–4

N. hat die Schrift binnen weniger Tage im Dezember 1888 konzipiert und fertiggestellt. Jedoch scheint er mit seinem an seinen Verleger Constantin Georg Naumann gerichteten Zettel vom 2. Januar 1889 von einer Publikation der Schrift wieder Abstand genommen zu haben, obwohl er in der Zwischenzeit bereits Korrekturfahnen gelesen und gutgeheißen hatte (digital abrufbar unter <http://www.nietzschesource.org/facsimiles/DFGA/K-13>): „Die Ereignisse haben die kleine Schrift Nietzsche contra W. vollständig überholt“ (KSB 8, Nr. 1237, S. 571, Z. 2 f.). Im KSA-Kommentar gilt dieser Zettel N.s als „die letzte uns erhaltene Kundgebung von N[ietzsche]s ‚schriftstellerischem‘ Willen, sie *muß* auch als die letztgültige betrachtet werden. Demnach hatte N [...] auf die Veröffentlichung von NW verzichtet. NW nimmt somit unter Ns letzten Schriften einen untergeordneten Platz ein“ (KSA 14, 522). Freilich bleibt offen, ob der Rückzug der Publikationsautorisierung (besagt die Nachricht an Naumann dies überhaupt?) im eminenten Sinn als letztwillige Autorenverfügung anzusehen ist. N. hatte das Druckmanuskript am 15. Dezember 1888 seinem Verleger geschickt, am 20. Dezember aber vor NW *Ecce homo* gedruckt sehen wollen. Schließlich schrieb er am 22. Dezember an Heinrich Köselitz: „Die Schrift N. contra W. wollen wir nicht drucken. Das ‚Ecce‘ enthält alles Entscheidende auch über diese Beziehung“ (KSB 8, Nr. 1207, S. 545, Z. 30–32). Unterdessen hatte Naumann NW allerdings bereits setzen lassen, so dass die Korrekturbogen zu N. nach Turin gelangten, der daraufhin seinen Publikationswiderruf noch einmal revidierte, am 27. Dezember die Druckerlaubnis erteilte und ein Vorwort nachreichte. Nun hegte N. — für ein paar Tage — die Absicht, 1889 zuerst *Götzen-Dämmerung* und davor noch NW publizieren zu lassen, während für *Ecce homo* auf die Übersetzungen und daher bis 1890 zu warten sei — danach sollte die Welt auf die „Umwerthung aller Werthe“, also den *Antichrist* hinlänglich vorbereitet sein (N. an Naumann, 27. 12. 1888, KSB 8, Nr. 1213, S. 552 f.). Diese Auffas-

sung scheint er, wie gesagt, Anfang Januar mit der Fertigstellung der *Dionysos-Dithyramben* aufgegeben zu haben, ohne dass dies doch den Schluss erlaubt, N.s Entscheidungsfindung hätte nicht von anderen Erwägungen erneut revidiert werden können, wäre nicht die geistige Umnachtung eingetreten. Eine Disqualifizierung von NW als „untergeordnet“ erscheint jedenfalls voreilig.

Als Franz Overbeck am 8. Januar 1889 in Turin eintraf, um den offenbar wahnsinnig gewordenen N. dort abzuholen, traf er ihn „in einer Sophaecke kauern und lesend“ an — „wie sich dann ergab die letzte Correctur von Nietzsche contra Wagner“ (Overbeck an Köselitz, 15. 01. 1889, Overbeck / Köselitz 1998, 205). In den folgenden Wochen wurde im Briefwechsel von Köselitz und Overbeck denn auch die Frage erörtert, wie mit N.s zum Druck fertiggestellten Manuskripten, darunter demjenigen von NW weiter zu verfahren sei. In einem nur in Auszügen erhaltenen Brief schrieb Köselitz, der sich mit dem Drucker Naumann darüber austauschte, Overbeck am 18. 01. 1889: „Ueber Drucklegung und Publikation von Nietzsche contra Wagner muss man sich, da das ganze Heft noch im Satze steht, rasch entscheiden. Vielleicht liesse man am besten 50 Exemplare zur Verteilung an Freunde abziehen um die Arbeit des Setzens nicht ganz vergeblich getan zu lassen.“ (Overbeck / Köselitz 1998, 210) Overbeck stimmte dieser Idee am 20. 01. 1889 zu: „Dass ‚Nietzsche contra Wagner‘ in der von Ihnen bezeichneten beschränkten Weise publicirt wird ist ganz in meinem Sinn, nicht aber eine eigentliche Publication: 1) weil ich — nicht aus einem mir gänzlich fernliegenden Zartgefühl für unser ‚Reich‘ — Conflict der Schriften N.’s, in diesem Augenblick vollends mit der Polizei um jeden Preis vermieden sehen möchte, sie aber bei der Gattung von politischer Weisheit, die zur Zeit unser Deutschland regiert, um ein paar Stellen willen besorge über den Kaiser u. A. 2) weil die Darstellung hier und da etwas so Zerfliessendes annimmt (z. B. S. 33 [sc. der Schluss von NW Epilog, KSA 6, 439, 7–19]), dass ich wenigstens mich des Verdachts nicht erwehren kann, es hätten dabei N. die Kräfte schon versagt — und dass diese Aufzeichnungen durchgängig aus N.’s ‚älteren Schriften‘ stammten (laut Vorrede) ist ja um Stellen wie S. 15 f. [sc. NW Wohin Wagner gehört, KSA 6, KSA 6, 427 f.] willen nicht ganz streng zu nehmen. Dagegen, welches Unglück wenn dieses Schriftchen mit allen seinen Herrlichkeiten — Schlussgedicht u. A. — ganz aus der Welt verschwände und sich nicht für eine spätere Zeit in halber Verborgenheit durch Druck fixirt erhielte! Also mit Ihrem Vorschlag ganz einverstanden.“ (Overbeck / Köselitz 1998, 213 f.) Zwei Tage später meldete Köselitz von seinen Gesprächen mit dem Verleger: „‚Nietzsche contra Wagner‘ wäre der eine der Brüder Naumann *nicht* abgeneigt, herauszugeben. Der ‚Fall Wagner‘ wird, wie ich mich selbst überzeugte, lebhaft verlangt, vielleicht wäre es mit Nietzsche contra Wagner ebenso.“ (Köselitz an Overbeck, 22. 01. 1889, Overbeck / Köselitz 1998, 215) Am

25. 01. 1889 gab Köselitz zu bedenken, ein Druck von nur 50 Exemplaren „würde das Conto Nietzsche's belasten, während die *Veröffentlichung* wahrscheinlich die Kosten wieder hereinbrächte.“ Dieses Ansinnen, nun also doch eine allgemeine Publikation von NW ins Auge zu fassen, konnte Overbeck wiederum nicht billigen, wie aus seinem Brief vom 27. 01. 1889 hervorgeht, wo er als weiteres Argument gegen eine normale Publikation einwandte, das „Schriftchen“ sei „eine Provocation“, „deren Lautwerden meiner Ansicht nach N.'s Freunde nur hemmen können in einem Augenblick, wo er durch ein unseliges Geschick vom Kampfplatz so zu sagen verschwindet. Das schafft doch allem Gegnerischen einen zu günstigen Boden. Ebendarum möchte ich allem buchhändlerischen Interesse der Naumänner alles Dreinreden in diese Sache abschneiden, und wäre die dabei angestellte Berechnung richtig, erst recht. Denn in diesem Augenblick ist N. vor jedem Gassenerfolg nur zu schützen, dessen Werthlosigkeit die höchst verdriesslichen Complicationen, die er herbeiführen könnte, nicht lohnt.“ (Overbeck / Köselitz 1998, 220) In der Zwischenzeit hatte sich auch Erwin Rohde in einem Brief an Overbeck vom 24. 01. 1889 entsprechend geäußert: „Aber wenigstens sein Pamphlet gegen W[agner] werden Sie doch gewiß zurückzuhalten wissen?“ (Overbeck / Rohde 1990, 135) Köselitz seinerseits pflichtete Overbeck am 30. 01. 1889 bei (Overbeck / Köselitz 1998, 222). Constantin Georg Naumann stellte schließlich entgegen der Absprache mit Köselitz und Overbeck 100 statt 50 Exemplare von NW her, was Overbeck in seinem Brief an Naumann vom 15./16. 02. 1889 auch kritisierte (Overbeck 2008, 8, 269–275). Zu den Empfängern dieses Privatdrucks gehörten neben Köselitz und Overbeck auch Erwin Rohde, Carl von Gersdorff und Johannes Volkelt (Kr I, 167, Fn. 209). Zur eigentlichen Veröffentlichung des Werkes für den Buchhandel kam es erst im November 1894 (Schaberg 2002, 299), nämlich in dem von Fritz Koegel verantworteten, 8. Band der Werkausgabe N.s, der auch den *Antichrist* in Erstausgabe enthält. 1895 erschien überdies ein „Einzeldruck“ von NW, zusammen mit *Der Fall Wagner*.

2 N.s werkspezifische Äußerungen

Die Entstehung von NW ist anhand von N.s brieflichen Äußerungen gut rekonstruierbar. Auch außerhalb des unmittelbaren Entstehungskontextes, der Avenarius, Spitteler und Naumann involviert, war N. um Auskünfte über sein neues Werk nicht verlegen. So hieß es am 11. 12. 1888 an Carl Fuchs: „inzwischen steht und geht Alles wunderbar; ich habe nie annähernd eine solche Zeit erlebt, wie von Anfang September bis heute. Die unerhörtesten Aufgaben leicht wie ein Spiel; die Gesundheit, dem Wetter gleich, täglich mit unbändiger

Helle und Festigkeit heraufkommend. Ich mag nicht erzählen, was Alles fertig wurde: Alles ist fertig. / Die nächsten Jahre steht die Welt auf dem Kopf: nach dem der alte Gott abgedankt ist, werde ich von nun an die Welt regieren. / Mein Verleger hat, wie ich nicht zweifle, Ihnen sowohl den Fall als, zuallerletzt, die Götzen-Dämmerung übersandt. Hätten Sie nicht eine kleine kriegerische Laune? Es wäre mir äußerst erwünscht, wenn jetzt ein — der — geistvoller Musiker öffentlich Partei für mich als Antiwagner nähme und den Bayreuthern den Handschuh hinwürfe? Eine kleine Broschüre, in der über mich lauter Neues und Entscheidendes gesagt würde, mit einer Nutzanwendung im Einzelfall, Musik, was denken Sie dazu? Nichts Langwieriges, etwas Schlagendes, Schlagfertiges... Der Augenblick ist günstig. Man kann noch Wahrheiten über mich sagen, die zwei Jahre später beinahe niaiseries sein dürften.“ (KSB 8, Nr. 1187, S. 521 f., Z. 4–24) N. übernahm dieses Geschäft, nämlich NW zu schreiben, jedoch sogleich selbst. Am 16. 12. 1888 vermeldete er an Köselitz: „Ich habe gestern ein Manuscript an C. G. Naumann geschickt, welches zunächst, also vor Ecce homo, absolvirt werden muß. Ich finde die Übersetzer für ‚Ecce‘ nicht: ich muß einige Monate den Druck noch hinauschieben. Zuletzt eilt es nicht. — Das Neue wird Ihnen Vergnügen machen: — auch kommen Sie vor — und wie! — Es heißt / Nietzsche contra Wagner. / Aktenstücke / eines Psychologen. / Es ist wesentlich eine Antipoden-Charakteristik, wobei ich eine Reihe Stellen meiner älteren Schriften benutzt und dergestalt zum ‚Fall Wagner‘ das sehr ernste Gegenstück gegeben habe. Das hindert nicht, daß die Deutschen darin mit spanischer Bosheit behandelt werden — die Schrift (drei Bogen etwa) ist extrem antideutsch. Am Schluß erscheint Etwas, wovon selbst Freund Köselitz keine Ahnung hat: ein Lied (oder wie Sie's nennen wollen...) Zarathustra's mit dem Titel Von der Armut des Reichsten — wissen Sie, eine kleine siebente Seligkeit und noch ein Achtel dazu... Musik...“ (KSB 8, Nr. 1192, S. 527, Z. 23–42).

3 Quellen

In NW wird sich N. selbst zur Quelle, mit der er allerdings beinahe ebenso freihändig umgeht, wie er es sonst mit Quellen zu tun pflegt. Entsprechend gibt es — wie der Einzelstellenkommentar nachweist — Passagen, in denen N. die Vorlage seiner älteren Schriften abwandelte, um einen aktuellen Lektüreindruck aufzunehmen. Geleitet erscheint die Auswahl und Zurechtrückung der eigenen Wagner-Vergangenheit von kritischen Überlegungen, wie N. sie etwa in NL 1884, KSA 11, 26[22], 154 formulierte: „Alles, was ich über R(ichard) W(agner) gesagt hatte, ist falsch. Ich empfand es 1876 ‚es ist an ihm Alles

unächt; was ächt ist, wird versteckt oder dekorirt. Es ist ein Schauspieler, in jedem schlimmen und guten Sinn des Worts.“ Selbstzweifel schienen N. 1888 im Blick auf das eigene Werk allerdings nicht mehr anzufechten.

4 Konzeption und Struktur

NW nimmt als Collage und damit als eine Art formales Experiment unter N.s Werken eine Sonderstellung ein. So häufig N. bei der parallelen Arbeit an verschiedenen Schriften Materialien neu gruppiert und schließlich in einer anderen als der ursprünglich vorgesehenen Schrift publiziert oder gelegentlich auch Selbstzitate verwendet hat, bestritt er bis NW doch nie eine ganze Schrift aus bereits in anderen Zusammenhängen publizierten Texten. Bei einem eingehenden Vergleich mit den Ursprungstexten zeigt sich nicht nur, dass N. orthographisch und stilistisch manches emendiert und geglättet, sondern auch, dass er insgesamt – was die programmatischen, jeweils neuen Titel der ausgewählten Abschnitte schon anzeigen – auf eine Zuspitzung des ursprünglich Intendierten hingearbeitet hat. Die Collage-Technik, damit das Neuarrangement, die Neukontextualisierung ursprünglich isolierter Aphorismen ermöglichen eine Vereinheitlichung des Gemeinten. In den ursprünglichen Kontexten auftretende Konnotationen werden einer neuen Sinneinheit geopfert. Dass die ausgewählten Textabschnitte „vor Allem verkürzt“ worden seien (NW Vorwort, KSA 6, 415, 4 f.), ist ein wichtiger Hinweis auf ein von N. insbesondere im Spätwerk gewähltes Verfahren, nämlich die Technik einer pointierenden Abkürzung, die den jeweiligen Sinn vereindeutigen soll. Die Breitseite gegen die Deutschen und die Anspielung auf den Dreibund zwischen Deutschland, Österreich und Italien sowie auf den italienischen Ministerpräsidenten Francesco Crispi im Vorwort signalisieren, dass NW keineswegs eine Privatabrechnung mit Wagner ist, sondern als Seitenstück zur Umwertung aller Werte eine entschiedenen politische Dimension intendiert und damit ihren (pseudo)dokumentarischen Charakter verliert: Wagner soll nicht nur als Typus des *décadent* diskreditiert werden (vgl. Müller-Lauter 1999b, 1–23), sondern als verabscheuungswürdige moralisch-ästhetische Verkörperung all dessen, was N.s neue „grosse Politik“ (vgl. Ottmann 1999, 239–292) überwinden will. Bewunderung kann N. Wagner nur da zollen, wo er sich als „Meister des ganz Kleinen“ (NW Wo ich bewundere, KSA 6, 418, 7) zeigt, was er in seinem vermessenen Drang nach dem Großen freilich meist vergesse. Die physiologische Betrachtungsweise, die das sprechende Ich einfordert, verlangt von der Musik „Erleichterung“ für den „Leib“ (NW Wo ich Einwände mache, KSA 6, 419, 3–5), während Wagner das Theatralische, die Attitüde wolle (vgl. Moore 2001

u. Campioni 1994) und krank mache. Mit „Chaos an Stelle des Rhythmus“ werfe Wagner „die physiologische Voraussetzung der bisherigen Musik um“ (NW Wagner als Gefahr 1, KSA 6, 422, 20 f. u. 10 f.). Er ziele nur auf Massenwirkung. Der Abschnitt „Wir Antipoden“, der das Leiden „an der Überfülle des Lebens“ vom Leiden „an der Verarmung des Lebens“ (KSA 6, 425, 19–22) unterscheidet und letzteres Wagner (sowie Schopenhauer) zuschreibt, während das sprechende Ich ersteres für sich reklamiert, zehrt vom Gegensatz zwischen Lebensbejahung und Lebensverneinung. Wagner erscheint als Repräsentant einer gesamteuropäischen *décadence*-Bewegung, in die sich insbesondere die Keuschheitsideologie des *Parsifal* nahtlos einfügt. Als „Psycholog“ ergreift N. gegen das Mitleid Partei und im Epilog für den „Amor fati“ (NW Epilog 1, KSA 6, 436, 18), im Abschlussgedicht (KSA 6, 441–445) schließlich für die Tugend des Selbstversenkens.

Indes ließe sich das Collage-Verfahren von NW auch als eine typische *décadence*-Kunst verstehen, die eben nur noch auf Versatzstücke zurückgreift. Derartige Überlegungen finden sich etwa in einer „Unter Musikern“ betitelten Notiz NL 1888, KSA 13, 14[55], 244 (korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 154, 1–6, im Folgenden in der von N. korrigierten Fassung ohne durchgestrichene Passagen wiedergegeben): „Wir sind späte Musiker. Eine ungeheure Vergangenheit ist in uns vererbt. Unser Gedächtniß citirt beständig. Wir dürfen unter uns auf eine fast gelehrte Weise anspielen: wir versteht [sic] uns schon. Auch unsere Zuhörer lieben es, daß wir anspielen: es schmeichelt ihnen, sie fühlen sich dabei gelehrt.“ (Vgl. dazu Horn 2000, 357.) N. würde nach einer solchen Lesart in NW bewusst ein dekadentes Kompositionsprinzip wählen, um *décadence* zu veranschaulichen. Freilich läge die Pointe darin, dass die Zitate eben nicht aus anderer Quelle stammten, deren sich dann der minder Fruchtbare bedient, sondern dass die Quelle und der Epigone ein und derselbe sind, N. mit seinem Werk also nur ein scheinbarer *décadent*. NW ließe sich so verstehen als eine Adäquation an die Erwartungen eines dekadenten Publikums, dem man mit ihm entsprechenden künstlerischen Mitteln Rede und Antwort steht.

Auffällig ist der Gestus der Selbstrechtfertigung, der in NW ebenso wie in *Ecce homo* trotz aller Selbstüberhebung zumindest den Anlass für das jeweilige literarische Unternehmen gibt. Offenbar muss sich selbst noch ein Umwerter für das, was er tut, rechtfertigen – auch wenn er in NW zu zeigen bestrebt ist, dass er (fast) immer schon etwas anderes getan habe, als das Publikum es ihm zuschreibt, im gegebenen Fall Wagner seit langer Zeit kritisiert.

5 Stellenwert von *Nietzsche contra Wagner* in N.s Schaffen

Die kleine Schrift *Nietzsche contra Wagner* wird nicht zu N.s Hauptwerken gezählt. Es ist mit wenigen Ausnahmen – z. B. Salaquarda 1995 – wenig über

sie geforscht worden. NW gilt als ein rasch zusammengestoppeltes Kompilat verschiedener Textpassagen aus N.s früheren Schriften, einzig zu dem Zweck, aufzuweisen, dass sich der Philosoph nicht erst mit *Der Fall Wagner* von seinem einstigen geistigen Übervater Wagner abgewandt, sondern dass die Distanzierung schon viel früher eingesetzt habe. Doch wird die Schrift wohl unterschätzt. NW reiht sich ein in N.s Versuche, die eigene Biographie – siehe EH – einer radikalen Teleologisierung zu unterwerfen und überall auf dem eigenen Denkweg weltgeschichtliche Notwendigkeit am Werk zu sehen. Die Collage-Technik kann zugleich als eine weitere Erscheinungsform der im Spätwerk virulenten Neigung zur Selbstinterpretation und -kommentierung verstanden werden: „Ich blättere seit einigen Tagen in meiner Litteratur, der ich jetzt zum ersten Male mich gewachsen fühle“ (N. an Köselitz, 09. 12 1888, KSB 8, Nr. 1181, S. 515, Z. 69–71). Wagner ist in NW nur noch ein Vehikel, *ex negativo* die Unerlässlichkeit einer völligen Erneuerung menschlicher Wertungsweisen herauszustellen. Der in NW dokumentierte, lange Kampf gegen Wagner hat nach N.s eigenem Dafürhalten tragischen Charakter (vgl. N. an Naumann, 15. 12. 1888, KSB 8, Nr. 1191, S. 525). Die Umwertung aller Werte wird hier an einem konkreten Gegenwartsphänomen, eben Wagner, erprobt – und den Lesern zugleich suggeriert, diese Umwertung sei immer schon N.s Projekt gewesen.

6 Zur Wirkungsgeschichte

1889 wurde NW nur in kleinster Auflage für den privaten Gebrauch gedruckt; entsprechend gab es keine Rezensionen. Als das Werk dann Ende 1894 (mit Erscheinungsjahr 1895) erschien, geschah dies im Rahmen der Werk-Ausgabe, und zwar in jenem 8. Band, der auch die *Gedichte* und den *Antichrist* in erster Auflage enthielt. Die Rezensenten dieses Bandes, beispielsweise Henri Albert (Kr I 319), Josef Viktor Widmann und Hermann Bahr (Kr I 333) oder Christoph Schrenpf (Kr I 346 f.), Richard M. Meyer (Kr I 355) und Max Zerbst (Kr I 355 f.), widmeten ihre Aufmerksamkeit zur Hauptsache dem *Antichrist*, so dass die zweite Polemik gegen Wagner aus dem Jahr 1888 nach der starken Aufmerksamkeit, die damals *Der Fall Wagner* erregt hatte, nur wenig beachtet wurde. Mitte der 1890er Jahre war das Interesse an N. allgemein bereits so stark angewachsen, dass die 1888 noch als skandalös empfundene Abrechnung mit Wagner (eben im *Fall Wagner*) in der Fassung von NW keine Schockreaktionen mehr auszulösen vermochte. Solche Schockreaktionen provozierte 1895 nur *Der Antichrist*. In der Rezeption wurde NW fortan meist als Appendix zum *Fall Wagner* gelesen und mit diesem in einem Atemzug genannt (z. B. bei Gallwitz

1898, 145; Lichtenberger 1899, 536 oder Ziegler 1900, 72). Als eigenständiges Werk mit einer sehr spezifischen Form, eben der Collage, ist NW bis heute kaum gewürdigt worden.

7 Vorbemerkung zum Stellenkommentar

Der Stellenkommentar zu *Nietzsche contra Wagner* unterscheidet sich von den Stellenkommentaren zu anderen Werken N.s darin, dass er stärker philologisch ausgerichtet ist. Da NW kollageartig frühere Texte N.s kompiliert, diese früheren Texte aber in der bisherigen Forschungsliteratur meist nur pauschal nachgewiesen wurden, und ein philologischer Nachbericht zum entsprechenden Band der KGW nicht in Aussicht steht, werden im Stellenkommentar die Abweichungen von der Vorlage möglichst genau dokumentiert, damit unmittelbar nachvollziehbar wird, wie N. seine eigenen Texte bearbeitet hat. Dafür wird auf Sacherläuterungen verzichtet, wo man diese in den entsprechenden Kommentarbänden zu den von N. in NW wieder aufbereiteten Texten wird finden können.

II Stellenkommentar

413, 1 *Nietzsche contra Wagner.*] NW gehört zu den wenigen Schriften N.s, deren Titel keinen längeren Prozess der Revision und Emendation durchlief, sondern vom ersten sichtbaren Auftreten der Idee an feststand, nämlich im Brief an Carl Spitteler vom 11. 12. 1888. Es handelt sich auch um die einzige Schrift N.s, in deren Titel N.s Name als Titelbestandteil erscheint. Ursprünglich sollte ja Spitteler als Herausgeber figurieren, so dass die Doppelung des Namens bei der Autorangabe und im Titel nicht aufgetreten wäre – dafür wäre dann eine Doppelung in Ober- und Untertitel erfolgt: „Nietzsche contra Wagner. / Aktenstücke / aus Nietzsche's Schriften.“ (KSB 8, S. 524, Z. 20–22)

Die lateinische Präposition „contra“ für „gegen“ taucht bei N. sonst selten auf – mit Ausnahme zweier wenig relevanter Stellen fast nur in der Hobbes'schen Formel „bellum omnium contra omnes“, dem „Krieg aller gegen alle“ (z. B. UB I DS, KSA 1, 194, 31; CV 3, KSA 1, 772, 13 f.; WL 1, KSA 1, 877, 22 f.; MA I 615, KSA 2, 348, 30; die ursprüngliche Quelle ist Thomas Hobbes: *De Cive*, Praefatio 14). Während das ebenfalls „gegen“ bedeutende, von N. gerne benutzte griechische Präfix ἀντί auch noch die Nebenbedeutung „an Stelle von“ hat (vgl. NK KSA 6, 165, 1 f.), hat „contra“ als Präposition diese Nebenbedeutung nicht. Die Parallelität zum Titel von AC ist dennoch deutlich: N. setzt sich mit AC gegen den Christus der kirchlichen Verkündigung und an dessen weltgeschichtliche Stelle – insofern er selbst ein weltgeschichtliches Schicksal sein will. N. setzt sich mit NW gegen und an die Stelle von Wagner – auch wenn das eher in den Bereich der Hanswurstdiade gehört (vgl. NK KSA 6, 365, 16–18). Das *bellum*, der Krieg der Hobbes'schen Formel, schwingt noch mit, wenn N. 1888 mit der Präposition „contra“ sich und Wagner zugleich verbindet und voneinander absetzt: „Wir sind Antipoden“ (NW Vorwort, KSA 6, 415, 6 f.). Zugleich kann das „contra“ die gegnerischen Parteien in einem Gerichtsverfahren voneinander abgrenzen; der Untertitel (vgl. NK 413, 2) suggeriert ein solches Verfahren. Die juristische Metaphorik, der Vergangenheit und einer unliebsamen Gegenwart den Prozess zu machen, erlangt in N.s Spätwerk eine gewisse Prominenz, siehe Sommer 2001c.

413, 2 *Aktenstücke eines Psychologen.*] „Aktenstücke aus Nietzsche's Schriften“ hätte der Untertitel der Schrift lauten sollen, die herauszugeben N. Spitteler am 11. 12. 1888 vorschlug (KSB 8, Nr. 1189, S. 524). An Naumann schrieb N. allerdings am 17. 12. 1888: „Damit der Titel sich so eng wie möglich an den ‚Fall Wagner‘ anschließt, wollen wir schreiben / Nietzsche contra Wagner / Ein Psychologen-Problem“ (KSB 8, Nr. 1193, S. 530, Z. 31–34). Diese Titeländerung widerrief N. jedoch, als er bald darauf den Schluss des Abschnitts

„Epilog“ an Naumann schickte und noch vermerkte: „Als Titel der Schrift festzuhalten: / Nietzsche contra Wagner / Aktenstücke / eines Psychologen.“ (KSA 14, 520) Das Wort „Aktenstücke“ taucht sonst in N.s Schriften nicht auf; er ist der Kanzleisprache entnommen und soll den dokumentarischen Charakter des Werkes unterstreichen: NW dokumentiert eben jene Akten, die „contra Wagner“ im Laufe von N.s Schreiben schon angefallen sind, so, als könne man diese „Aktenstücke“ dann in einem Gerichtsverfahren „Nietzsche contra Wagner“ zur Verurteilung Wagners und zum Freispruch N.s wegen erwiesener langjähriger Wagner-Kritik verwenden. „Aktenstück“ suggeriert historische Objektivität und Verlässlichkeit.

Vorwort.

N. schickte das Vorwort zusammen mit den imprimierten Korrekturen Ende Dezember 1888 an C. G. Naumann nach Leipzig. In KSA 14, 523 (Mp XVI 6) und bei Podach 1961, 56 wird eine von N. schließlich verworfene Fassung des Vorwortes mitgeteilt: „Ich halte es für nöthig, dem vollkommenen Mangel an délicatesse, mit dem man in Deutschland meine Schrift *Der Fall Wagner* aufgenommen hat, einige vorsichtig gewählte Stellen meiner älteren Schriften gegenüber zu stellen. Die Deutschen haben sich noch einmal mehr an mir compromittirt, — ich habe keine Gründe, mein Urtheil über diese in Fragen des Anstands unzurechnungsfähige Rasse zu verändern. Es ist ihnen sogar entgangen, zu wem allein ich redete, zu Musikern, zum Musiker-Gewissen — als Musiker... / Nietzsche / Turin, am 10. Dezember 1888.“ WA heißt im Untertitel „*Turiner Brief vom Mai 1888*“ (KSA 6, 13, 2).

415, 1–5 *Die folgenden Capitel sind sämmtlich aus meinen älteren Schriften nicht ohne Vorsicht ausgewählt — einige gehn bis auf 1877 zurück —, verdeutlicht vielleicht hier und da, vor Allem verkürzt.*] Die teils erheblichen Veränderungen werden im Stellenkommentar einzeln dokumentiert; ob sie wirklich nur verdeutlichend und verkürzend sind oder eher tendentiös vereinseitigend, sei dahingestellt. Die De- und Neukontextualisierung führt jedenfalls zu erheblichen semantischen Verschiebungen. Einige der jetzt *ad personam* Wagner adressierten Texte ließen im ursprünglichen Kontext den direkten (Anti-)Wagner-Bezug gar nicht erkennen.

415, 6 f. *wir sind Antipoden*] Diese Wendung — ohne Prädikat — wird dann auch zur Überschrift eines eigenen Abschnitts von NW (424, 26); im Brief an Köselitz vom 16. 12. 1888 heißt es zu NW: „Es ist wesentlich eine *Antipoden*-Charakteristik, wobei ich eine Reihe Stellen meiner älteren Schriften benutzt

und dergestalt zum ‚Fall Wagner‘ das sehr ernste Gegenstück gegeben habe.“ (KSB 8, Nr. 1192, S. 527, Z. 33–36) Während N. schon im Frühwerk das Adjektiv „antipodisch“ benutzt (so zur Charakterisierung des Verhältnisses von Sokrates zur Kunst in GT 14, KSA 1, 96), tauchen die „Antipoden“ erstmals in FW 289 auf, und zwar dort noch explizit im geographischen Assoziationshorizont, aus dem das Wort ursprünglich stammt (zusammengesetzt aus ἀντί und πούς, „Gegenfüßler“, bezogen also auf die Menschen oder Gebiete, die auf der jeweils entgegengesetzten Seite der Erdkugel liegen): „Auch die moralische Erde ist rund! Auch die moralische Erde hat ihre Antipoden! Auch die Antipoden haben ihr Recht des Daseins! Es giebt noch eine andere Welt zu entdecken – und mehr als eine! Auf die Schiffe, ihr Philosophen!“ (KSA 3, 530, 2–6) Bis zu N.s Werken herrscht im deutschen Sprachgebrauch ein geographisches Verständnis des Wortes „Antipoden“ vor. In JGB 44 charakterisieren sich die „Wir“, in deren Namen N. spricht, als „Antipoden“ „aller modernen Ideologie und Heerden-Wünschbarkeit“ (KSA 5, 62, 4–6). Dass es „so artig, so auszeichnend“ sei, „seine eignen Antipoden zu haben“, betont N. in JGB 48, KSA 5, 70, 15 f. im Blick auf Renan. Demgegenüber erscheint in GM Vorrede 4 Paul Rée und seine „englische Art“, den „Ursprung der moralischen Empfindungen“ zu erklären, als das N. schlechthin „Antipodische“, dem zugleich eine hohe „Anziehungskraft“ attestiert wird (KSA 5, 250, 21–25). In EH Warum ich so klug bin 1, KSA 6, 280, 14 f. macht N. seine „Antipoden“ „in München“ aus – nicht etwa wegen des dortigen Katholizismus, sondern wegen des dortigen Bierkonsums. In NW Wir Antipoden, KSA 6, 425, 24–28 fügt er der Vorlage aus FW 370 den Begriff des Antipoden hinzu: „Die Rache am Leben selbst – die wollüstigste Art Rausch für solche Verarmte!... Dem Doppel-Bedürfniss der Letzteren entspricht ebenso Wagner wie Schopenhauer – sie verneinen das Leben, sie verleumden es, damit sind sie meine Antipoden.“ N. definiert sich und sein Denken durch vielfache Abgrenzung, suggeriert durch die Antipodalität der jeweils anderen jedoch, dass es gar keine direkte Grenze und Nähe zu dem gebe, wovon er sich abgrenzt, sondern dass dieses Abgegrenzte das genaue Gegenteil seiner eigenen Position wäre. Gerade im Falle von Wagner und Schopenhauer, unter deren prägendem Einfluss sein Frühwerk für viele Leser zu stehen schien, muss entsprechend die Antipodalität betont werden, um einmal mehr das Verwechselt-Werden zu verhindern.

415, 7–11 *Man wird auch noch Andres dabei begreifen: zum Beispiel, dass dies ein Essay für Psychologen ist, aber nicht für Deutsche... Ich habe meine Leser überall, in Wien, in St. Petersburg, in Kopenhagen und Stockholm, in Paris, in New-York – ich habe sie nicht in Europa's Flachland Deutschland...]* Eine Parallelstelle findet sich in EH Warum ich so gute Bücher schreibe 2, KSA 6, 301, 11–17: „Dies war für Deutsche gesagt: denn überall sonst habe ich Leser –

lauter ausgesuchte Intelligenzen, bewährte, in hohen Stellungen und Pflichten erzogene Charaktere; ich habe sogar wirkliche Genies unter meinen Lesern. In Wien, in St. Petersburg, in Stockholm, in Kopenhagen, in Paris und New-York – überall bin ich entdeckt: ich bin es nicht in Europa's Flachland Deutschland..." Während in NW Vorwort die Bestandsaufnahme der Leserschaft als Hauptsatz formuliert wird, ist sie in EH als Nebensatz der Aussage untergeordnet, dass „dies für Deutsche gesagt“ sei. Das syntaktische Augenmerk liegt in NW auf der vermeintlichen Tatsache, dass N. seine Leser „überall“ hat, während diese Aussage im Satzgefüge von EH hypotaktisch untergeordnet bleibt, um stattdessen die Ansprache an die deutschen Nicht-Leser stärker hervortreten zu lassen. Auch das Possessivpronomen „meine“ in der Formulierung aus NW und der Satzbeginn in der Ich-Perspektive subjektivieren die Aussage stärker als in EH. Dort beginnt die entsprechende Passage mit der Ankündigung: „Dies war für Deutsche gesagt“ (301, 11). Sie fällt in NW weg und wird durch die Formulierung ersetzt: „dass dies ein Essai für Psychologen ist, aber nicht für Deutsche..." (415, 8–9). Die Tempusverschiebung vom Imperfekt in EH zum Präsens in NW zeigt nicht nur eine strukturelle Vereinfachung der Syntax an, sondern markiert auch eine semantische Abweichung. Was in EH noch „für Deutsche gesagt“ war, ist in NW nur noch ein „Essai für Psychologen“ und eben nicht mehr „für Deutsche gesagt“. Damit greift N. den Untertitel von NW auf. Da es sich demnach um „Aktenstücke eines Psychologen“ für ein wiederum psychologisch interessiertes Lesepublikum handelt, redet hier der Psychologe zu Psychologen. Im „Essai für Psychologen“ wendet sich N. an einen gleichgesinnten Adressatenkreis, der den Auserwähltheitscharakter der späten Überlegungen zum ‚idealen Leser‘ belegt. In 415, 11 („ich habe sie nicht in Europa's Flachland Deutschland“) wird die passivische Formulierung aus 301, 16f. („überall bin ich entdeckt: ich bin es nicht in Europa's Flachland Deutschland“) durch eine aktivische ersetzt. In NW bezieht sich das Prädikat „habe“ auf die Leser als Objekte, in EH betont das Verb „entdecken“ durch die Verwendung des Passiv einen qualitativen Aspekt dieser Leserschaft, die sich überdies als Subjekte einer Entdeckung hervorgetan zu haben scheinen: Sie haben N. entdeckt. Vgl. zu N.s Lesern an den in 415, 9f. genannten Orten im einzelnen NK KSA 6, 301, 14–17, zu Deutschland als Europas Flachland NK KSA 6, 105, 27–30.

415, 11–15 *Und ich hätte vielleicht auch den Herrn Italiänern ein Wort ins Ohr zu sagen, die ich liebe, ebenso sehr als ich... Quousque tandem, Crispi... Triple alliance: mit dem „Reich“ macht ein intelligentes Volk immer nur eine mésalliance...]* Die durch den exzessiven Gebrauch von Fortsetzungspunkten auch in der Typographie sichtbare syntaktische Unvollständigkeit dieses letzten Vorwort-Passus suggeriert Nähe zur mündlich gesprochenen Sprache, die nicht an

einer korrekten Schließung des jeweiligen Satzes interessiert ist. Durch syntaktische Unvollständigkeit entsteht der Eindruck gedanklicher Unvollständigkeit — eine Unvollständigkeit, die zu schließen offenbar dem berufenen, eben psychologisch geschulten Leser aufgetragen wird. Man kann 415, 11–15 als Hinweis auf den heterogenen Charakter der gesamten Schrift lesen. Durch die üppige Streuung der Fortsetzungspunkte scheint sich der Gedankengang über die Satzgrenzen hinweg, ja sogar über das Vorwort selbst hinaus fortsetzen zu wollen. Versucht man die syntaktische Unvollständigkeit gedanklich zu überbrücken, so wird man zunächst den nachgeschobenen Relativsatz „die ich liebe“ (415, 13) auf die „Herrn Italiäner“ (415, 12) beziehen und das nachgeschobene „ebenso sehr als ich...“ (415, 13) angesichts des im Vorwort davor Gesagten beispielsweise wie folgt ergänzen: ‚ebenso sehr als ich die Deutschen hasse‘ oder ‚verachte‘. Eingeschoben wird dann die direkte Anrede an den italienischen Ministerpräsidenten Francesco Crispi (1819–1901), mit ebenfalls syntaktisch verkürztem Beginn von Ciceros erster Rede gegen den des Umsturzes angeklagten Catilina, wo es heißt: „Quousque tandem abutere, Catilina, patientia nostra?“ („Wie lange noch, Catilina, wirst du unsere Geduld missbrauchen?“ Marcus Tullius Cicero: *In Catilinam* I, 1; N. hatte den Anfang von Ciceros Rede schon einmal in MA II WS 291, KSA 2, 683, 24 f. zitiert, und zwar dort, um den Zusammenhang von Diplomatenmägen und Völkerschicksalen zu glossieren.) Eine Pointe besteht in der Doppeldeutigkeit von „Crispi“, womit nicht nur der italienische Ministerpräsident dieses Namens angesprochen sein kann, sondern die „Krausen“ oder „Kraushaarigen“ (also die Italiener), bedeutet doch das lateinische Adjektiv *crispus* „kraus“ oder „kraushaarig“ (*crispi* ist dazu der Maskulin Plural). Überdies trug auch noch derjenige, dem wir die berühmteste historische Darstellung der Verschwörung des Catilina verdanken, nämlich Sallust, den Beinamen Crispus.

Francesco Crispi, altgedienter Freiheitskämpfer, später Abgeordneter der Linken und Minister, war 1887 italienischer Ministerpräsident geworden und betrieb eine dezidiert deutschlandfreundliche Außenpolitik, die N. offensichtlich missfiel und ihn mit dem Verräter Catilina auf eine Stufe stellen lässt (vgl. auch NK KSA 6, 148, 10–14). Der nachgeordnete Satz konkretisiert Crispis Deutschlandfreundlichkeit dann noch einmal, indem er kalauernd die *Triple alliance* als „mésalliance“, also als eine Missheirat oder eine unglückliche, nicht standesgemäße Verbindung verunglimpft, die ein „intelligentes Volk“ mit dem Deutschen Reich notwendig machen müsse. Ähnlich heißt es in einem Briefentwurf von Ende Dezember an Jean Bourdeau, worin N. seine „Proklamation“ gegen die Hohenzollern dem *Journal des Débats* anbietet: „Triple alliance — aber das ist ja nur eine Höflichkeit für mésalliance...“ (enthalten im Brief an Köselitz, 30. 12. 1888, KSB 8, Nr. 1227, S. 567, Z. 57–59). Mit 415, 11–15

greift N. das Motiv der Diffamierung der Deutschen als geistlos auf, das er z. B. in GD Was den Deutschen abgeht, KSA 6, 103–110 ausgebreitet hat.

Die *Triple alliance* oder Dreibund meint das 1882 geschlossene Verteidigungsbündnis zwischen dem Deutschen Reich, Österreich-Ungarn und Italien, das einem Vertragspartner bei Angriffen eines Drittstaates die militärische Hilfe der jeweils anderen Vertragspartner zusicherte. Alle fünf Jahre wurde der Vertrag erneuert und bestand zumindest formell bis 1915 fort. In N.s Werken und Nachlass taucht Dreibund oder *Triple alliance* bis 1888 nirgends auf, um dann im Dezember 1888 die plastische Darstellung der eigenen weltgeschichtlichen Bedeutung zu untermauern. So heißt es in einem Briefentwurf an Helen Zimmern wohl vom 08. 12. 1888: „das, was ich in den nächsten zwei Jahren thue, ist der Art, unsere ganze bestehende Ordnung, ‚Reich‘ ‚Triple allianz‘ und wie all diese Herrlichkeiten heißen über den Haufen zu werfen“ (KSB 8, Nr. 1180, S. 511 f., Z. 5–8). Und an Brandes Anfang Dezember 1888: „Alles, was heute oben auf ist, Triple-Allianz, sociale Frage geht vollständig über in eine Individuen-Gegensatz-Bildung“ (KSB 8, Nr. 1170, S. 500, Z. 8–10). Konkreter wird dies entfaltet in NL 1888, KSA 13, 25[6]2, 640, 23–641, 7: „Ich kenne Nichts, was dem erhabenen Sinne meiner Aufgabe tiefer wider(stünde als) diese fluchwürdige Aufreizung zur Völker-, zur Rassen-Selbstsucht, die jetzt auf den (Namen) ‚große Politik‘ Anspruch macht; ich habe kein Wort um meine Verachtung vor dem (geistigen) Niveau auszudrücken, das jetzt in Gestalt des deutschen Reichskanzlers und mit den preuß(ischen) Offizier-Attitüden des Hauses Hohenzollern sich zu Lenkern der Geschichte der Menschheit be(rufen) glaubt, diese niedrigste Species Mensch, die nicht einmal dort fragen gelernt hat, (wo ich) zerschmetternde Blitzschläge von Antworten nöthig habe, an der die ganze Arbeit der g(eistigen Rech)tschaffenheit von Jahrhunderten umsonst gewesen ist — das steht zu tief unter mir, als (daß e)s auch nur die Ehre meiner Gegnerschaft haben dürfte. Mögen sie ihre Kartenhäuser (bau)en! für mich sind ‚Reiche‘ und ‚Tripel-Allianzen‘ Kartenhäuser... Das ruht auf Voraussetzungen, die ich in der Hand habe... Es giebt mehr Dynamit zwischen (Himm)el und Erde als diese gepurpurten Idioten sich träumen lassen...“ *Triple alliance* wird also zum Inbegriff der von N. gerade abgelehnten Nationalstaatspolitik, die zu Unrecht „große Politik“ sein will. Entsprechend sieht er sie mit seiner Umwertung aller Werte wie ein Kartenhaus einstürzen.

Das erneute Aufgreifen des Themas an Weihnachten 1888, wie das Vorwort von NW datiert ist (415, 17), hängt mit dem politischen Tagesgeschehen zusammen, über das sich N. im *Journal des Débats* unterrichtet haben dürfte. Dort ist etwa davon die Rede, dass Deutschland, Österreich und Italien dank Crispi in bestem Einvernehmen seien (*Journal des Débats*, 23. 12. 1888, S. 1). Zwei Tage später hieß es, dass man in Berlin den jüngsten Sieg Crispis im Parlament

als Garantie des europäischen Friedens interpretiere. Und dann unter „Rome, le 24 décembre“ („Rom, am 24. Dezember“) folgt der Satz: „Il résulte des récents débats à la Chambre que tout le monde n'est pas convaincu de l'excellence de la politique suivie depuis quelque temps. Sans doute personne ne songe à rompre la triple alliance, mais d'aucuns disent que l'Italie se trouve être poussée à l'avant-garde par M. Crispi, tandis que sa place naturelle serait l'arrière-garde. Peut-être faut-il chercher l'explication de ce fait plutôt dans le tempérament de l'homme que dans un calcul réfléchi.“ (*Journal des Débats*, 25. 12. 1888, S. 1. „Aus den jüngsten Debatten in der Kammer [sc. dem italienischen Parlament] folgt, dass nicht alle überzeugt sind von der Qualität der Politik, die seit einer gewissen Zeit verfolgt wird. Zweifellos denkt niemand daran, die Triple-Allianz zu brechen, aber einige sagen, dass Italien sich durch Herrn Crispi in die Vorhut gedrängt sieht, während sein natürlicher Platz die Nachhut wäre. Vielleicht muss man die Erklärung dieser Tatsache eher im Temperament des Mannes als in einem berechnenden Kalkül suchen.“)

Wo ich bewundere.

Die Vorlages dieses Kapitels ist FW 87, KSA 3, 444 f. Die Überschrift lautet dort: „Von der Eitelkeit der Künstler.“ (KSA 3, 444, 27).

417, 2–6 *Ich glaube, dass die Künstler oft nicht wissen, was sie am besten können: sie sind zu eitel dazu. Ihr Sinn ist auf etwas Stolzeres gerichtet, als diese kleinen Pflanzen zu sein scheinen, welche neu, seltsam und schön, in wirklicher Vollkommenheit auf ihrem Boden zu wachsen wissen.*] Vgl. FW 87, KSA 3, 444, 27–32: „Ich glaube, dass die Künstler oft nicht wissen, was sie am besten können, weil sie zu eitel sind und ihren Sinn auf etwas Stolzeres gerichtet haben, als diese kleinen Pflanzen zu sein scheinen, welche neu, seltsam und schön, in wirklicher Vollkommenheit auf ihrem Boden zu wachsen vermögen.“ Die Fraktionierung des langen Satzes in kleinere, parataktische Einheiten führt zu anderen Betonungen. Beispielsweise liegt mit der syntaktischen Neufassung ein stärkerer Akzent auf „Stolzeres“.

417, 6 *eignen*] FW 87, KSA 3, 445, 1: „eigenen“.

417, 9 f. *seine Meisterschaft darin hat*] FW 87, KSA 3, 445, 4: „darin seine Meisterschaft hat“.

417, 10 *Reich*] FW 87, KSA 3, 445, 4: „Reiche“.

417, 11 f. *dem stummen Elend Sprache zu geben*] FW 87, KSA 3, 445, 5 f.: „den stummen Thieren Sprache zu geben“.

417, 13 *Glück*] FW 87, KSA 3, 445, 8: „Glücke“.

417, 16 *aus den Fugen*] Vgl. NK KSA 6, 214, 19.

417, 17 *kann. Er*] FW 87, KSA 3, 445, 12: „kann; er“.

417, 18 *dem untersten Grunde*] FW 87, KSA 3, 445, 13: „dem unteren Grunde“.

417, 19 *Glücks*] FW 87, KSA 3, 445, 13: „Glückes“.

417, 19 f. *gleichsam aus dessen ausgetrunkenem Becher*] Im ersten Aufzug von Wagners *Tristan und Isolde* wird der für Tristan eigentlich bestimmte Todes-trank durch einen Liebestrank ausgetauscht. Beide Titelhelden trinken diesen Becher bis zur Neige. Vgl. NK KSA 6, 131, 11 f.

417, 21 *sind. Er*] FW 87, KSA 3, 445, 16: „sind; er“.

417, 22 *jenes müde Sich-schieben*] FW 87, KSA 3, 445, 16: „jenes müde Sich-schieben“.

417, 25–418, 1 *ja als Orpheus alles heimlichen Elends*] FW 87, KSA 3, 445, 20: „ja, als der Orpheus alles heimlichen Elendes“.

418, 1–7 *Manches ist durch ihn überhaupt erst der Kunst hinzugefügt worden, was bisher unausdrücklich und selbst der Kunst unwürdig erschien — die cynischen Revolten zum Beispiel, deren nur der Leidendste fähig ist, insgleichen manches ganz Kleine und Mikroskopische der Seele, gleichsam die Schuppen ihrer amphibischen Natur —, ja er ist der Meister des ganz Kleinen.*] FW 87, KSA 3, 445, 21–25: „Manches ist durch ihn überhaupt der Kunst hinzugefügt worden, was bisher unausdrückbar und selbst der Kunst unwürdig erschien, und mit Worten namentlich nur zu verscheuchen, nicht zu fassen war, — manches ganz Kleine und Mikroskopische der Seele: ja, es ist der Meister des ganz Kleinen.“

418, 3 f. *die cynischen Revolten zum Beispiel, deren nur der Leidendste fähig ist*] Dieser Einschub fehlt in der Vorlage. In EH Warum ich so gute Bücher schreibe 3, KSA 6, 302, 28 f. bescheinigt N. seinen eigenen Büchern, „das Höchste, was auf Erden erreicht werden kann, den Cynismus“ zu erreichen. „Cynismus“ wird dort offenbar mit Unverhohlenheit, ja Schamlosigkeit des Sprechens ebenso assoziiert wie mit der Fähigkeit zur anekdotischen Abkürzung. Das Etikett des „Cynismus“ markiert aber auch den Abschied von allen Illusionen im Blick auf die vermeintliche Höherwertigkeit des Menschen, der schlicht als Tier unter Tieren gesehen wird. In JGB 26, KSA 5, 44, 27–29 wurde vermerkt, dank „Cynismus“ könnten selbst „gemeine Seelen an Das streifen, was Redlichkeit ist“. In diesem Sinne anerkennend scheinen die „cynischen Revolten“ in 418, 3 f. gemeint zu sein. Freilich wird in WA Nachschrift, KSA 6, 43, 34–44, 2 gerade der Kyniker gegen Wagners Musik aufgeboten: „Man muss Cyniker sein, um

hier nicht verführt zu werden, man muss beißen können, um hier nicht anzubeten.“ Und Kynismus, insofern er werkerschaffend ist, hat nach GD Was ich den Alten verdanke 2, KSA 6, 155, 21–24, eine bedenkliche Schlagseite zur *décadence*, die N. 1888 mit Vorliebe an Wagner festmacht: „Plato wirft, wie mir scheint, alle Formen des Stils durcheinander, er ist damit ein erster *décadent* des Stils: er hat etwas Ähnliches auf dem Gewissen, wie die Cyniker, die die satura Menippea erfanden.“ Entsprechend eng wird in NL 1887, KSA 12, 10[52], 482 (korrigiert nach KGW IX 6, W II 2, 105, 34–36) Nihilismus und Cynismus zusammengezogen: „Der nihilistische Künstler verräth sich im Willen und Vorzuge der cynischen Geschichte, der cynischen Natur.“ Immerhin lässt sich diese Form des „Cynismus“ als Ankündigung künftiger Umwertung verstehen: „Die Vorzeichen einer großen Revolte: ein Cynismus auf Befehl, ein Durst nach Skandal, agaçant, irritation, lassitude.“ (NL 1887/88, KSA 13, 11[340], 147 = KGW IX 7, W II 3, 44, 2–4) Das würde nichts an der dekadenten Minderwertigkeit der entsprechenden Kunstprodukte ändern. Freilich handelt es sich bei NL 1887/88, KSA 13, 11[340] nicht um eine Überlegung N.s, sondern um eine Paraphrase nach Dostojewskijs *Bessy*: „A la vérité, il y avait chez nous autre chose encore qu’une simple soif de scandale: il y avait de l’agacement, de l’irritation, de la lassitude. Partout régnait un cynisme de commande“ (Dostoïevsky 1886a, 2, 141. „In Wahrheit gab es bei uns noch eine andere Sache als der einfache Durst nach dem Skandal: Es gab Gereiztheit, Irritation, Verdrossenheit. Überall herrschte ein Befehlszynismus“). Der Begriff der Revolte kommt in der Vorlage freilich gerade nicht vor. Zum historischen Hintergrund des Kynismus-Komplexes siehe NK KSA 6, 302, 26–30. Der von N. in NW Wo ich Einwände mache benutzte Aphorismus FW 368 trug ursprünglich die Überschrift „Der Cyniker redet“ (KSA 3, 616, 29), diese entfällt dann aber in NW, so dass keine Konfusion allenfalls verschiedener „Cynismus“-Begriffe auf engem Raum entstehen kann. Bemerkenswert ist, dass in 418, 4 der „Cynismus“ mit Leiden, ja sogar mit einem Superlativ des Leidens assoziiert wird, was wiederum auf den dekadenten Charakter dieser Spielart des Kynismus aufmerksam macht. Das Motiv des Leidens nimmt N. im neuen Schluss des Abschnitts noch einmal auf, siehe NK 418, 15–17.

418, 6 *gleichsam die Schuppen ihrer amphibischen Natur* –] Dieser in FW fehlende Einschub soll das „ganz Kleine und Mikroskopische der Seele“ (418, 5) näher erläutern, die der in Frage stehende Künstler in Musik zu setzen verstehe. In M 89, KSA 3, 83, 13 hatte N. bereits von „unserer amphibischen Natur“ gesprochen, und zwar im Zusammenhang mit dem christlichen Verbot des Zweifels: „Man soll ohne Vernunft, durch ein Wunder, in den Glauben hineingeworfen werden und nun in ihm wie im hellsten und unzweideutigsten Elemente schwimmen: schon der Blick nach einem Festlande, schon der Gedanke,

man sei vielleicht nicht zum Schwimmen allein da, schon die leise Regung unserer amphibischen Natur — ist Sünde!“ (M 89, KSA 3, 83, 8–13) In dieser kleinen Parabel wird die menschliche „Natur“ insofern also als „amphibische“ verstanden, als sie eben nicht nur zum Schwimmen (im Meer des Glaubens), sondern für das Betreten des Festlandes gemacht ist. Amphibien sind bekanntlich Lebewesen, die sowohl im Wasser wie auf dem Lande leben können (ἀμφί = beidseitig, βίος = Leben). Mit dem Rückgriff auf seine „amphibische Natur“ wird offensichtlich der Mensch als ein Wesen begriffen, das sich in unterschiedlichen Lebenselementen bewegen kann und nicht auf das eine oder andere festgelegt ist. Die entsprechende Spannweite der Seele scheint der Künstler, von dem N. hier spricht, bis in die kleinsten Details, die Schuppen der Amphibienhaut, zur Darstellung bringen zu können. Nach NL 1886/87, KSA 12, 7[54], 313, 26 f. wird dem Menschen gerade in der Umbruch- und Krisensituation der Gegenwart ein amphibisches Dasein besonders abverlangt: „Die Vernichtung der Ideale, die neue Öde, die neuen Künste, um es auszuhalten, wir Amphibien.“ Die Wendung „amphibische Natur“ stammt übrigens nicht von N., sondern ist im 19. Jahrhundert geläufig (etwa bei Georg Gottfried Gervinus oder bei Franz Kottenkamp in dessen Ergänzungen zu Lichtenbergs Hogarth-Erläuterungen — Hogarth 1840, 2, 682). N. könnte der Wendung auch in Julius Lipperts Werk *Die Religionen der europäischen Culturvölker* begegnet sein, wo es heißt: „So ist auch das Griechenvolk vielmehr das Volk des östlichen Mittelmeeres. Auch in dem sesshaften griechischen Landbebauer steckt noch wie im echten Normannen das Seefahrerblut. Diese amphibische Natur seiner Landsleute hat uns Hesiod in ‚Werke und Tage‘ (618 ff.) aus seiner eigenen Zeit heraus recht fasslich geschildert.“ (Lippert 1881, 245; N. hat das Werk nach NPB 361 allerdings erst 1885, damit nach Erscheinen von M., erworben).

418, 7 *der Meister des ganz Kleinen*] Während in 418, 5–7 N.s Bewunderung für Wagner als „Meister des ganz Kleinen“ ironisch klingt, nimmt N. in EH Warum ich so klug bin 10 für sich selbst große Aufmerksamkeit gegenüber den (scheinbar) kleinen Dingen in Anspruch, deren Wichtigkeit er herausstellt, vgl. NK KSA 6, 295, 25–32. Diese Nähe zu Wagner impliziert zugleich eine Distanz, denn während Wagner zwar nach Großem strebt, aber des Großen unfähig sei, lässt N. an seiner eigenen Größe und seinen „grosse[n] Aufgaben“ (EH Warum ich so klug bin 10, KSA 6, 295, 29) keinen Zweifel aufkommen.

418, 8 *Sein Charakter*] FW 87, KSA 3, 445, 26: „Sein Charakter“.

418, 9 *Wandmalerei!...*] FW 87, KSA 3, 445, 27: „Wandmalerei!“.

418, 9 *sein Geist*] FW 87, KSA 3, 445, 28: „sein Geist“.

418, 10 *andren*] FW 87, KSA 3, 445, 28: „anderen“.

418, 10 — *eine entgegengesetzte Optik* —] Der Einschub fehlt in FW 87, KSA 3, 445, 28.

418, 12 *sitzt: da*] FW 87, KSA 3, 445, 30: „sitzt: — da“.

418, 14 *Takt*] FW 87, KSA 3, 445, 32: „Tact“.

418, 15–17 — *Wagner ist Einer, der tief gelitten hat — sein Vorrang vor den übrigen Musikern. — Ich bewundere Wagner in Allem, worin er sich in Musik setzt.* —] FW 87, KSA 3, 445, 33f.: „ — Aber er weiss es nicht! Er ist zu eitel dazu, es zu wissen.“ Während FW 87 in eine Kritik an der Eitelkeit des dort namenlos bleibenden Künstlers ausklingt, nimmt das Ende von NW Wo ich bewundere eine deutlich versöhnlichere Wendung, indem er, wie schon im Einschub 418, 4, das Leiden Wagners anerkennt und darin seine Bedeutung begründet sieht, da er eben sich und sein Leiden in Musik umzusetzen verstehe. Dass das Leiden so betont wird, korrespondiert mit N.s Selbstbeschreibungen in EH, wo er sich selbst gleichfalls als Dekadenzbedroht darstellt und schildert, wie er das Leiden überwunden habe. Dekadenz- und Leidensüberwindung gelingt Wagner nach N.s Dafürhalten hingegen nicht. Seine Musik bildet sein eigenes Leiden nur ab. In der Bearbeitung von FW 87 für NW findet eine deutliche Zuspitzung *ad personam* statt; dass der Abschnitt schon ursprünglich gegen Wagner gerichtet gewesen sein soll, hat sich vermutlich vielen Lesern von FW nicht bei der ersten Lektüre erschlossen. Die Betonung des Leidens, die die NW-Bearbeitung von der FW-Vorlage unterscheidet, fügt sich in die von N. 1888 exzessiv gepflegte Strategie ein, die jeweiligen Gegner mittels Pathologisierung verdächtig zu machen. Was sich zunächst wie ein Kompliment liest, nämlich die Anerkennung von Wagners Leiden und die Anerkennung der Leidensaffektion von Wagners Werk, erweist sich im Licht von N.s anderen Pathologieverdikten als subtile Form der Herabsetzung.

Wo ich Einwände mache.

Die Vorlage dieses Kapitels ist FW 368, KSA 3, 616–618. Die Überschrift lautet dort: „Der Cyniker redet.“ (KSA 3, 616, 29, vgl. NK 418, 3 f.).

418, 19f. *Damit ist nicht gesagt, dass ich diese Musik für gesund halte, am wenigsten gerade da, wo sie von Wagner redet.*] Fehlt in FW 368 und dient hier als Überleitung von der (freilich vorbehaltvollen) Bewunderung zu den Einwänden. Die Anordnung des Gedankens, zuerst von „dieser Musik“ im Allgemeinen zu sprechen, dann erst von Wagner als einer spezifischen Erscheinungsform dieser Musik, degradiert die Person zum bloßen Symptom eines

krankhaften Gesamtzustandes. Damit weitet sich die scheinbar persönliche Problematik „Nietzsche contra Wagner“ aus zu einem abstrakten Grundkonflikt, den die Figur Wagners nur beispielhaft illustriert.

418, 23 *Ästhetik ist ja nichts als eine angewandte Physiologie.* —] Dieser Satz fehlt in der Vorlage und artikuliert das in den Schriften von 1888 durchgeführte Programm einer physiologischen Betrachtungsweise ästhetischer Phänomene. Exemplarisch unternimmt N. eine physiologische Erdung des Schönen und Hässlichen in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 19–20, KSA 6, 123 f. So heißt es im Anschluss an Féré 1887, man könne „die Wirkung des Hässlichen mit dem Dynamometer messen“ (GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 20, KSA 6, 124, 11 f.). Physiologisch betrachtet, schwäche das Hässliche, führt N. dort nach Féré 1887, 64 (Nachweis in NK KSA 6, 124, 9 f.) weiter aus. Daraus folgt in der Polemik, dass die hässliche Musik (Wagners) nicht nur ein ästhetisches, sondern ein physiologisches Problem ist, das einerseits zu einer Schwächung des Publikums führt, andererseits aber schon Ausfluss der Schwäche des Komponisten ist. Wagners Leiden und damit Schwäche hat N. an zwei die FW-Vorlage verändernden Stellen in NW Wo ich bewundere (418, 4 u. 15 f.) wenige Zeilen vorher hervorgehoben.

418, 24 *mein „petit fait vrai“ ist]* Dieser Einschub über die „kleine wahre Tatsache“ fehlt in der Vorlage. N. hat die Wendung bei der Lektüre von Émile Faguet's Werk zu den französischen Autoren des 17. Jahrhunderts finden können, wo es über La Bruyères *Caractères* heißt: „Voltaire fait remarquer que les *Caractères* ont baissé dans l'estime des hommes, quand une génération entière attaquée dans l'ouvrage fut passée, mais qu'ils ne seront pourtant jamais oubliés, parce qu'il y a des choses de tous les temps et de tous les lieux. C'est jusqu'à un certain point, au contraire par les menus détails significatifs que ce livre plaît aux générations dont nous sommes, très curieuses du *petit fait vrai*, caractéristique d'une époque, et pittoresque.“ (Faguet o. J., 490 = Faguet 1888, 431. „Voltaire hat festgestellt, dass die *Caractères* in der Wertschätzung der Menschen abgenommen haben, als die gesamte Generation, die in dem Werk angegriffen wurde, vorbei war, aber dass sie dennoch nie vergessen sein würden, weil es überzeitliche und überörtliche Dinge darin gibt. Im Gegenteil, bis zu einem gewissen Punkt gefällt dieses Buch durch die kleinen, bedeutsamen Details Generationen wie unserer, die sehr neugierig sind auf die *kleine wahre Tatsache*, die charakteristisch für eine Epoche und pittoresk ist.“)

418, 27 f. — *nach Wagner's Kaisermarsch kann nicht einmal der junge deutsche Kaiser marschieren* —] Der Einschub fehlt in der Vorlage. Wagner komponierte den *Kaiser-Marsch* („Heil! Heil dem Kaiser, König Wilhelm“, Wagner-Werkverzeichnis Nr. 104) in B-Dur und Allegro maestoso 1871 für Chor und Orchester

anlässlich des Sieges im Deutsch-Französischen Krieg und der Thronbesteigung des preußischen Königs Wilhelm I. als deutscher Kaiser. N. besaß die Noten nicht nur des Orchestersatzes, sondern zudem noch von zwei Klavierauszügen des *Kaiser-Marsches* (vgl. NPB 711). Für N. war das Werk schon früh charakteristisch für die politischen Hoffnungen, die Wagner mit seinem Kulturerneuerungsprogramm verband: „das grossartige Vertrauen, welches Wagner dem deutschen Geiste auch in seinen politischen Zielen geschenkt hat, scheint mir darin seinen Ursprung zu haben, dass er dem Volke der Reformation jene Kraft, Milde und Tapferkeit zutraut, welche nöthig ist, um ‚das Meer der Revolution in das Bette des ruhig fliessenden Stromes der Menschheit einzudämmen‘: und fast möchte ich meinen, dass er Diess und nichts Anderes durch die Symbolik seines Kaisermarsches ausdrücken wollte“ (UB IV WB 10, KSA 1, 504, 24–32, vgl. auch NL 1875, KSA 8, 11[4], 191, wo der *Kaiser-Marsch* als Beleg für Wagners „Deutschthum“ herhalten musste). Deutlich reserviert klang es fast zeitgleich in NL 1874, KSA 7, 32[22], 761, wo N. Wagners „theatralische Sprache“ reflektierte, die „eine Volksrede“ und nicht „ohne eine starke Vergröberung selbst des Edelsten“ zu denken sei. Sie wolle, wie man am Beispiel des *Kaiser-Marsches* sehe, „in die Ferne wirken und das Volkschaos zusammenkiten“. Gerade diese uniformierende Kraft von Wagners Kunst spricht N. ihr im Spätwerk ab: Nicht einmal das Individuum, nämlich der neue Kaiser Wilhelm II., geschweige denn eine Menschengruppe oder „das Volkschaos“ könnte sich nun nach dem Takt dieses Marsches bewegen. Wagner hat eben keinen Takt (mehr). Als Symptom einer Entwicklung, nämlich einer politisch-ideologischen Dekadenz interpretiert den *Kaiser-Marsch* hingegen nur NL 1888, KSA 13, 14[52], 243 (korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 161, 1–8), wonach Wagners „Klugheit zur Rechten Zeit mit dem deutschen Wesen Frieden machte, den Kaisermarsch dichtete, General-kapellmeister-Stellungen [sic] ambitionirte“. Das impliziert zugleich, dass Wagner „zu jedem Schmutz condescendirte, mit dem sich der deutsche Geist, dieser so corrupte ‚deutsche‘ Geist, befleckt“. Dieser Wagner-entwicklungsgeschichtliche Aspekt wird bei der Anspielung auf den *Kaiser-Marsch* in NW ausgeblendet; ohnehin wird die Entwicklung, die Wagner durchgemacht hat, wenig beleuchtet, sondern seine Musik insgesamt als Dekadenzphänomen interpretiert.

418, 29 f. *welche in gutem Gehn, Schreiten, Tanzen liegen*] FW 368, KSA 3, 617, 5 f.: „welche in gutem Gehen, Schreiten, Springen, Tanzen liegen“.

418, 31–419, 1 *betrübt sich nicht mein Eingeweide?*] FW 368, KSA 3, 617, 7: „mein Eingeweide?“

419, 1 f. *Werde ich nicht unversehens heiser dabei... Um Wagner zu hören, brauche ich Pastilles Gérardel...*] FW 368, KSA 3, 617, 7 f.: „Werde ich nicht unver-

merkt heiser dabei?“ Der Hinweis auf die Pastillen fehlt. Korrekt müsste in NW Wo ich Einwände mache gegen KSA 6, 419, 2 und KSA 15, 304 stehen: „Pastilles Géraudel“, vgl. den Briefentwurf an Köselitz, 30.12. 1888, KSB 8, Nr. 1227, S. 566, Z. 51. Es handelt sich bei den Pastilles Géraudel keineswegs — wie z. B. Volz 1990, 149, Anm. 97 schreibt — um ein Abführmittel, sondern um Lutschtabletten gegen Husten und Halsschmerzen: „Si vous toussiez, prenez des pastilles Géraudel“, heißt es auf Jules Chérets bekanntem Litho-Plakat von 1896 (die Reproduktion unter http://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Datei:Cheret,_Jules_-_Pastilles_Geraudel.jpg&filetimestamp=20081211233618, abgerufen am 10.02. 2010). Kohli 2011, 54 weist darauf hin, dass in dem von N. gelesenen *Journal des Débats* für die Bonbons von Auguste-Arthur Géraudel „regelmäßig mit auffälligen Inseraten“ geworben wurde.

419, 4 *Denn es giebt keine Seele...*] Dieser in der Vorlage fehlende Passus pointiert die in N.s Schriften von 1888 vorherrschende Überzeugung, dass es keinen vom Körper unabhängigen Geist gebe (vgl. z. B. NK KSA 6, 180, 15–21 u. 181, 6–9), dass „Seele“ eine bloß imaginäre Ursache sei (vgl. NK KSA 6, 181, 12–14), um die herum sich ein verhängnisvoller Aberglaube gebildet habe (vgl. NK KSA 6, 149, 25–28).

419, 5–7 *wie als ob alle animalischen Funktionen durch leichte, kühne, ausgelassne, selbstgewisse Rhythmen beschleunigt werden sollten*] FW 368, KSA 3, 617, 10–12: „wie als ob alle animalischen Funktionen durch leichte kühne ausgelassne selbstgewisse Rhythmen beschleunigt werden sollten“.

419, 8 f. *durch goldene zärtliche ölgleiche Melodien seine Schwere verlieren sollte*] FW 368, KSA 3, 617, 13 f.: „durch goldene gute zärtliche Harmonien vergoldet werden sollte“.

419, 11 *Aber Wagner macht krank.* —] Dieser Satz fehlt in der Vorlage. Er bringt N.s späte Wagner-Kritik auf eine knappe Formel.

419, 11–14 — *Was geht mich das Theater an? Was die Krämpfe seiner „sittlichen“ Ekstasen, an denen das Volk — und wer ist nicht „Volk“! — seine Genugthuung hat!*] FW 368, KSA 3, 617, 16–18: „Was geht mich das Drama an! Was die Krämpfe seiner sittlichen Ekstasen, an denen das ‚Volk‘ seine Genugthuung hat!“

419, 14 f. *Was der ganze Gebärden-Hokuspokus des Schauspielers!*] Vgl. Tappert 1877, 12: „**Eskamoteur.** ‚Ein schlauer Eskamoteur, ein Hokuspokus sondergleichen ist Wagner.‘ (Dr. C...., 1869).“.

419, 15 — *Man sieht*] FW 368, KSA 3, 617, 19: „...Man erräth“. Die Interpunktion zeigt, wie im ganzen Kapitel, eine auffällige Ersetzung der Fortsetzungspunkte aus FW durch Gedankenstriche in NW.

419, 16–21 *ich habe gegen das Theater, diese Massen-Kunst par excellence, den tiefen Hohn auf dem Grunde meiner Seele, den jeder Artist heute hat. Erfolg auf dem Theater — damit sinkt man in meiner Achtung bis auf Nimmerwieder-sehn; Misserfolg — da spitze ich die Ohren und fange an zu achten...*] Der Passus fehlt in der Vorlage.

419, 16 f. *Massen-Kunst*] In den Druckfahnen korrigiert aus: „Vulgär-Kunst“ (<http://www.nietzschesource.org/facsimiles/DFGA/K13,4>).

419, 21 *Aber Wagner*] FW 368, KSA 3, 617, 20: „— aber Wagner“.

419, 21 f. *, neben dem Wagner, der die einsamste Musik gemacht hat, die es giebt,*] Dieser Einschub — der thematisch an NW Wo ich bewundere dort anknüpft, wo Wagners Leidenschaftlichkeit betont wird (418, 4 u. 418, 15 f.), und die Bandbreite von Wagners Schaffen in Erinnerung ruft — fehlt in der Vorlage.

419, 23–25 *wesentlich noch Theatermensch und Schauspieler, der begeistertste Mimomane, den es vielleicht gegeben hat, auch noch als Musiker...*] FW 368, KSA 3, 617, 20–22: „wesentlich Theatermensch und Schauspieler, der begeistertste Mimomane, den es gegeben hat, auch noch als Musiker!..“ Zu diesem zentralen Vorwurf N.s an Wagners Adresse siehe z. B. NK KSA 6, 26, 28 f. Der „begeisterteste Mimomane“ potenziert Wagners „begeisterten Mimen“ im Aufsatz *Über Schauspieler und Sänger*: „Es giebt einen Einzigen, der den begeisterten Mimen in seiner Selbstaufopferung überbieten kann: es ist der für die Freude an der mimischen Leistung sich selbst gänzlich vergessende Autor. Dieser allein versteht den Mimen, und ihm allein ordnet sich der Mime willig unter. In dem ganz natürlichen Verhältnisse Beider zu einander liegt das Heil der dramatischen Kunst einzig begründet.“ (Wagner 1871–1873, 9, 269 = Wagner 1907, 9, 225 f.) Campioni 2009, 281 f. weist darauf hin, dass sich N.s Urteil über die Schauspieler, das Theater und die damit verbundene *décadence*, die für ihn bei Wagner sichtbar wird, an der Lektüre französischer Texte, namentlich von Renan, Bourget und Goncourt geschult habe.

419, 24 *Mimomane*] Der Ausdruck kommt in N.s Werk nur hier sowie in der Vorlage FW 368, KSA 3, 617, 21 vor; im Brief an Ferdinand Avenarius vom 10. 12. 1888, wird FW 309 wie folgt umschrieben: „W[agner] Schauspieler durch und durch, auch als Musiker“ (KSB 8, Nr. 1184, S. 518, Z. 35 f.). Zwar handelt es sich bei dem Wort „Mimomane“, das aus den griechischen Bestandteilen μῖμος=Schauspieler und μανία=Wahnsinn zusammengesetzt ist, in der deutschen Sprache um einen Neologismus N.s. Aber N. war aus seinen Lektüren wohl die folgende Passage aus Edmond und Jules Huot de Goncourts *La femme au dix-huitième siècle* geläufig: „C'est une fureur, une folie que le théâtre de société dans la seconde moitié du dix-huitième siècle. Le goût de jouer la comédie

gagne toutes les classes. Il va des petits appartements de Versailles aux sociétés dramatiques de la Rue des Marais et de la Rue Popincourt. La *mimomanie* règne dans le grand monde [...]. La *mimomanie* éclate dans tous les coins de Paris.“ (Goncourt 1878, 131. „Es ist eine Raserei, ein Wahnsinn, das Theater der Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Die Vorliebe, Komödie zu spielen, befällt alle Klassen. Sie breitet sich aus von den kleinen Wohnungen in Versailles zu den dramatischen Gesellschaften der Rue des Marais und der Rue Popincourt. Die *Mimomanie* herrscht in der besseren Gesellschaft [...]. Die *Mimomanie* bricht aus in allen Ecken von Paris.“) Das Abstractum „mimomanie“ ging N. also voraus; nur die Bezeichnung der von ihr befallenen Personen scheint seine Innovation zu sein. In den Druckfahnen von NW Wo ich Einwände mache hat N. „Mimomane“ aus „Manomane“ korrigiert (<http://www.nietzschesource.org/facsimiles/DFGA/K13,4>).

419, 26 f. „das Drama ist der Zweck, die Musik ist immer nur das Mittel“] FW 368, KSA 3, 617, 23 f.: „das Drama ist der Zweck, die Musik ist immer nur dessen Mittel“. Diese Wagner zugeschriebene Überlegung findet sich bereits in NL 1885, KSA 11, 41[2]6, 674, einem Notat, das den Titel „Neue unzeitgemäße Betrachtung“ (KSA 11, 669, 18) trägt: „Die Männlichkeit und Strenge einer logischen Entwicklung war ihm [sc. Wagner] versagt: aber er fand ‚Wirkungsvolleres‘! ‚Die Musik(,) hat er gelehrt, ist immer nur ein Mittel, der Zweck ist das Drama.‘ Das Drama? Nein die Attitüde! — so verstand es Wagner bei sich selber.“ (KSA 11, 674, korrigiert nach KGW IX 4, W I 5, 35, 18–24 u. 32–34, der letzte Satz wurde später von N. abgeändert in (ebd.): „Das Drama? Im Grunde sogar [...] die dr(amatische) Attitüde! — so wenigstens verstand es Wagner bei sich selber“. Der Gedanke wurde aufgegriffen in NL 1885/86, KSA 12, 2[60], 88 = KGW IX 5, W I 8, 153, 38–43). In NL 1885/86, KSA 12, 2[110], 116 (KGW IX 5, W I 8, 15–16) sprach N. über GT und über die in der Kunst mögliche „Versöhnung des Apoll und Dionysos“. Das erscheint gerichtet „[g]egen Wagner’s Theorie, daß die Musik Mittel ist, und das Drama Zweck“. In N.s frühen Aufzeichnungen hatte sich das Verhältnis von Musik und Drama durchaus schon als Problem erwiesen. In NL 1874, KSA 7, 32[52], 770, 4–7 wurde von Wagner gesagt, er bezeichne es „als den Irrthum im Kunstgenre der Oper, dass ein Mittel des Ausdrucks, die Musik, zum Zwecke, der Zweck des Ausdrucks aber zum Mittel gemacht war.“ Dass tatsächlich, wie es später heißt, das Drama der eigentliche Zweck sei, ist damit freilich noch nicht gesagt. In dieser Notiz steht weiter, der „Dramatiker“ dürfe „zu Gunsten des Drama’s die Musik als Mittel gebrauchen, wie er die Malerei als Mittel gebraucht“ (KSA 7, 773, 8–10). Immerhin gab N. hier die „Gefahren der dramatischen Musik für die Musik“ zu, aber er stellte auch die Gegenseite in Rechnung, nämlich die „Gefahren des musikalischen Drama’s für den dramatischen Dichter“ (NL

1874, KSA 7, 32[53], 773, 13–16). Von dieser die Interessen von Musik und Drama ausgleichenden Position, die sich auch in GT findet, distanzierte sich N. zunehmend, indem er in der Theatralisierung ein eigentliches Dekadenzsymptom zu erkennen begann. Die fragliche Stelle, die in NL 1874, KSA 7, 32[52], 770 zitiert wird, stammt aus *Oper und Drama* (1851). Dort meint Wagner, „der Irrthum in dem Kunstgenre der Oper bestand darin, **daß ein Mittel des Ausdrucks (die Musik) zum Zwecke, der Zweck des Ausdrucks (das Drama) aber zum Mittel gemacht war**“ (Wagner 1907, 3, 231). Das ist auch das Zitat, das in 419, 26 f. pointiert verkürzt wird. Ohne den Kontext ist dieses Zitat freilich missverständlich – und wohl auch von N. bewusst missverständlich zitiert worden, insofern das Wort „Drama“ hier nicht im Sinne eines poetischen Schauspiels, vielmehr im Sinne des dann im 3. Teil von *Oper und Drama* entworfenen „Dramas der Zukunft“ auszulegen ist, in welchem Dichtung und Musik (jene als „zeugende“, diese als „gebärende“ Kraft) eine höhere Einheit eingehen (vgl. etwa Wagner 1907, 4, 102 f.).

419, 28 f. *auch die Musik, ist immer nur ihr Mittel*] FW 368, KSA 3, 617, 26 f.: „auch die Musik ist immer nur ihr Mittel“.

419, 32 *zu vielen interessanten Attitüden!*] FW 368, KSA 3, 617, 30: „zu vielen dramatischen Attitüden!“

419, 33 f. *neben allen andren Instinkten, die kommandirenden Instinkte*] FW 368, KSA 3, 617, 30 f.: „neben allen anderen Instinkten, die commandirenden Instinkte“.

420, 1 f. *Dies machte ich einmal, nicht ohne Mühe, einem Wagnerianer pur sang klar.*] FW 368, KSA 3, 617, 33 f.: „Dies machte ich einstmals einem recht-schaffenen Wagnerianer klar, mit einiger Mühe;“.

420, 2 *pur sang*] Französisch: „reinen Bluts“.

420, 3 – *Klarheit und Wagnerianer! ich sage kein Wort mehr*] Der Einschub fehlt in der Vorlage.

420, 3–5 *Es gab Gründe, noch hinzuzufügen „seien Sie doch ein wenig ehrlicher gegen sich selbst! wir sind ja nicht in Bayreuth.*] FW 368, KSA 3, 617, 34–618, 2: „und ich hatte Gründe, noch hinzuzufügen ‚seien Sie doch ein wenig ehrlicher gegen sich selbst: wir sind ja nicht im Theater!‘“

420, 5 *In Bayreuth*] FW 368, KSA 3, 618, 2: „Im Theater“.

420, 6 *ehrlich,*] FW 368, KSA 3, 618, 3: „ehrlich;“.

420, 7 f. *wenn man nach Bayreuth geht*] Vgl. FW 368, KSA 3, 618, 4 „wenn man in's Theater geht“.

420, 10 *gegen Gott und Welt*] FW 368, KSA 3, 618, 7: „gegen Gott und Mensch“.

420, 12 *am wenigsten der Künstler*] FW 368, KSA 3, 618, 9: „auch der Künstler nicht“. Bei der Bearbeitung der Vorlage aus FW tendiert N. generell ins Superlativische.

420, 13 f. — *es fehlt die Einsamkeit, alles Vollkommne verträgt keinen Zeugen...*] Der Einschub fehlt in der Vorlage.

420, 14–18 *Im Theater wird man Volk, Heerde, Weib, Pharisäer, Stimmvieh, Patronatsherr, Idiot — Wagnerianer: da unterliegt auch noch das persönlichste Gewissen dem nivellirenden Zauber der grossen Zahl, da regiert der Nachbar, da wird man Nachbar...*“] FW 368, KSA 3, 618, 9–17: „da ist man Volk, Publikum, Heerde, Weib, Pharisäer, Stimmvieh, Demokrat, Nächster, Mitmensch, da unterliegt noch das persönlichste Gewissen dem nivellirenden Zauber der ‚grössten Zahl‘, da wirkt die Dummheit als Lüsternheit und Contagion, da regiert der ‚Nachbar‘, da wird man Nachbar...“ (Ich vergass zu erzählen, was mir mein aufgeklärter Wagnerianer auf die physiologischen Einwände entgegnete: ‚Sie sind also eigentlich nur nicht gesund genug für unsere Musik?‘ —)“.

420, 14–16 *Im Theater wird man Volk, Heerde, Weib, Pharisäer, Stimmvieh, Patronatsherr, Idiot — Wagnerianer*] Vgl. NK KSA 6, 306, 31. Ein Patronatsherr ist eigentlich ein Gutsbesitzer, der durch die Stiftung einer Kirche das Recht erworben hat, den Geistlichen für diese Kirche zu nominieren. Natürlich spielt der Ausdruck hier auf den 1870 gegründeten Bayreuther Patronatsverein an, der durch den Verkauf von Anteilscheinen Wagners Bayreuth-Pläne umsetzen sollte. Was sich wie eine launige Assoziation N.s liest, scheint aber gängiger Sprachgebrauch unter Wagnerianern gewesen zu sein. So liest man z. B. beim Wagner-Propagandisten Richard Pohl: „Patronatsherr von Bayreuth zu sein, ist ein Ehrentitel, der in unseren Augen schwerer wiegt als — so mancher andere. Er besagt für uns, daß der Betreffende, von der GröÙe der Wagnerschen Kunst und der kulturhistorischen Bedeutung seiner Reformen durchdrungen, nach Vermögen dazu beigesteuert hat, um dieses Kunstideal verwirklichen zu helfen und das große Werk seiner Vollendung näher zu führen.“ (Pohl 1883b, 273).

Intermezzo.

Diesen Text (420, 19–421, 22) übernimmt N. auch in *Ecce homo* (EH Warum ich so klug bin 7, KSA 6, 290, 25–291, 26, vgl. zur Textgeschichte NK EH ÜK Warum ich so klug bin). Um den 17. 12. 1888 schickte N. ein Blatt mit der Überschrift

„Intermezzo“ an seinen Verleger Naumann mit der Bemerkung: „Auf Seite 3 des Ms einzuschieben vor dem Capitel Wagner als Gefahr.“ Am 20. 12. 1888 heißt es hingegen an Naumann: „Ich habe ein einzelnes Blatt, mit der Überschrift Intermezzo, an Sie abgesandt, mit der Bitte, es in N. contra W. einzulegen. Jetzt wollen wir es lieber, wie es ursprünglich bestimmt war, in Ecce einlegen: und zwar in das zweite Hauptcapitel (Warum ich so klug bin) als Abschnitt 5. Demnach sind die folgenden Ziffern zu ändern. Der Titel ‚Intermezzo‘ natürlich weg.“ (KSB 8, Nr. 1203, S. 541) In den Druckfahnen von NW, für die N. Ende des Jahres das Imprimatur erteilte, war freilich das „Intermezzo“ noch enthalten. Die Karten an Naumann vom 28. und 30. 12. 1888 (KSB 8, Nr. 1216, S. 556 u. Nr. 1225, S. 563) verlangen sogar noch Änderungen im Intermezzo von NW; die Anweisung vom 20. 12. scheint vergessen. Aus der Mitteilung an Naumann vom 02. 01. 1889 kann man mit Montinari ableiten, N. habe jetzt ganz auf die Publikation von NW verzichten wollen: „Die Ereignisse haben die kleine Schrift Nietzsche contra W. vollständig überholt“ (KSB 8, Nr. 1237, S. 571, Z. 2f.). Eine direkte Verfügung, den Druck auszusetzen, muss dies freilich nicht sein. Jedenfalls wird angesichts der widersprüchlichen Anweisungen zur Platzierung der Text von Intermezzo in KGW und KSA sowohl als EH Warum ich so klug bin 7 als auch in NW als Kapitel mit diesem Titel text- und zeichenidentisch abgedruckt. Siehe die Stellenkommentare in NK KSA 6, 290, 25–291, 26.

420, 30 f. *aus drei Gründen*] In den Druckfahnen korrigiert aus: „aus vier Gründen“ (<http://www.nietzschesource.org/facsimiles/DFGA/K-13,6>).

420, 31–421, 3 *Wagner’s Siegfried-Idyll aus, vielleicht auch Liszt, der die vornehmen Orchester-Accente vor allen Musikern voraus hat; zuletzt noch Alles, was jenseits der Alpen gewachsen ist — diesseits...*] Ursprünglich lautete der Text in den Druckfahnen: „Wagner’s Siegfried-Idyll aus, insgleichen Alles, was jenseits der Alpen gewachsen ist.“ (<http://www.nietzschesource.org/facsimiles/DFGA/K-13,6>) Die Ergänzung erfolgte aufgrund der Mitteilung an Naumann vom 30. 12. 1888, KSB 8, Nr. 1225, S. 563.

421, 17 *Dämmerung*] In den Druckfahnen korrigiert aus: „Dämmerung“ (<http://www.nietzschesource.org/facsimiles/DFGA/K-13,7>).

Wagner als Gefahr.

1.

Die Vorlage dieses Abschnitts ist MA II VM 134, KSA 2, 434 f. Die Überschrift lautet dort: „Wie nach der neueren Musik sich die Seele bewegen soll.“ (KSA 2, 434, 11f.).

421, 25 *Die Absicht*] MA II VM 134, KSA 2, 434, 12: „Die künstlerische Absicht“.

421, 26 *sehr stark, aber undeutlich*] MA II VM 134, KSA 2, 434, 13 f.: „sehr stark aber undeutlich“.

421, 26 f. „unendliche Melodie“ *genannt wird*] MA II VM 134, KSA 2, 434, 14: „als ‚unendliche Melodie‘ bezeichnet wird“. Siehe zum Thema schon NL 1877, KSA 8, 22[3], 379: „(Die unendliche Melo)die — man verliert das Ufer, überlässt sich den Wogen.“ Deutlich kritischer klingt es in NL 1881, KSA 9, 11[198], 521, 2–5: „die ‚unendliche Melodie‘ ist ein hölzernes Eisen — ‚die nicht Gestalt gewordene, fertig gewordene Gestalt‘ — das ist ein Ausdruck für das Unvermögen der Form und eine Art Princip aus dem Unvermögen gemacht.“ Nach NL 1885/86, KSA 12, 1[220], 59 (korrigiert nach KGW IX 2, N VII 2, 16, 28–34, hier ohne durchgestrichene Passagen wiedergegeben) sind es schließlich „schwache[.] und zärtliche[.] M(enschen) welche das Formlose, Barbarische, Form-Zerstörende goutiren (zb. die „unendliche“ M(elodie)— Raffinement der deutschen Musiker)“. Die „unendliche Melodie“ galt unter Wagnerianern geradezu als Glaubensartikel. Der Meister schrieb in der Broschüre *Zukunftsmusik* (1860) dazu beispielsweise: „In Wahrheit ist die Größe des Dichters am meisten danach zu ermessen, was er verschweigt, um uns das Unaussprechliche selbst schweigend uns sagen zu lassen; der Musiker ist es nun, der dieses Verschwiegene zum hellen Ertönen bringt, und die untrügliche Form seines laut erklingenden Schweigens ist die unendliche Melodie.“ (Wagner 1907, 7, 130) „Unendliche Melodie“ impliziert für Wagner die Verabschiedung der in der italienischen Oper gängigen Tanzformen.

421, 27 *in's Meer*] In den Druckfahnen korrigiert aus: „ins Meer“ (<http://www.nietzschesource.org/facsimiles/DFGA/K13,8>).

421, 28 *sicheren*] MA II VM 134, KSA 2, 434, 16: „sichern“.

421, 29 *dem Elemente*] MA II VM 134, KSA 2, 434, 16 f.: „dem wogenden Elemente“.

422, 1 *In der älteren Musik*] MA II VM 134, KSA 2, 434, 18: „In der bisherigen älteren Musik“.

422, 3 f. *etwas ganz Anderes, nämlich tanzen.*] MA II VM 134, KSA 2, 434, 20: „tanzen“. Der Einschub in NW retardierte das Moment, auf das es eigentlich ankommt, nämlich das Tanzen, und erzeugt einen wirkungsvollen Kontrast zu den gleich mit Wagner assoziierten Formen der Bewegung.

422, 4–6 *Das hierzu nöthige Maass, das Einhalten bestimmter gleich wiegender Zeit- und Kraftgrade erzwang von der Seele des Hörers eine fortwährende Besonnenheit,*] MA II VM 134, KSA 2, 434, 20–23: „wobei das hierzu nöthige

Maass, das Einhalten bestimmter gleichwiegender Zeit- und Kraftgrade von der Seele des Zuhörers eine fortwährende Besonnenheit erzwang:“.

422, 8f. *des durchwärmten Athems der Begeisterung ruhte der Zauber aller guten Musik*] MA II VM 134, KSA 2, 434, 24–26: „des durchwärmten Athems musikalischer Begeisterung ruhte der Zauber jener Musik“.

422, 10 *eine andre Art Bewegung*, —] MA II VM 134, KSA 2, 434, 26f.: „eine andere Art Bewegung der Seele,“. Die Seele wird in N.s Spätwerk ohnehin beharrlich ausgetrieben, siehe NK KSA 6, 419, 4.

422, 10f. *er warf die physiologische Voraussetzung der bisherigen Musik um*] Dieser für die Physiologisierungstendenz in N.s Spätwerk charakteristische Einschub fehlt in der Vorlage. Bezeichnenderweise führt N. nicht weiter aus, was denn die „physiologische Voraussetzung der bisherigen Musik“ gewesen ist.

422, 11f. *Schwimmen, Schweben — nicht mehr Gehn, Tanzen...*] MA II VM 134, KSA 2, 434, 27f.: „welche, wie gesagt, dem Schwimmen und Schweben verwandt ist.“ In NW wurde der Satzbau der inhaltlichen Gegenüberstellung von neuen und alten Inhalten der Musik angepasst.

422, 12f. *Vielleicht ist damit das Entscheidende gesagt.*] MA II VM 134, KSA 2, 434, 28f.: „Vielleicht ist diess das Wesentlichste aller seiner Neuerungen.“

422, 13–17 *Die „unendliche Melodie“ will eben alle Zeit- und Kraft-Ebenmässigkeit brechen, sie verhöhnt sie selbst mitunter, — sie hat ihren Reichthum der Erfindung gerade in dem, was einem älteren Ohre als rhythmische Paradoxie und Lästerung klingt.*] MA II VM 134, KSA 2, 434, 29–435, 3: „Sein berühmtes Kunstmittel, diesem Wollen entsprungen und angepasst — die ‚unendliche Melodie‘ — bestrebt sich alle mathematischen Zeit- und Kraft-Ebenmässigkeit zu brechen, mitunter selbst zu verhöhnen, und er ist überreich in der Erfindung solcher Wirkungen, welche dem älteren Ohre wie rhythmische Paradoxien und Lasterreden klingen.“

422, 17 *klingt.*] In MA II VM 134, KSA 2, 435, 3–8 folgt: „Er fürchtet die Versteinerung, die Krystallisation, den Uebergang der Musik in das Architektonische, — und so stellt er dem zweitactigen Rhythmus einen dreitactigen entgegen, führt nicht selten den Fünf- und Siebentact ein, wiederholt die selbe Phrase sofort, aber mit einer Dehnung, dass sie die doppelte und dreifache Zeitdauer bekommt.“ Eine derart genaue Schilderung von Wagners musikalischen Verfahren wäre im polemischen Kontext von NW nicht zielführend.

422, 17–19 *Aus einer Nachahmung, aus einer Herrschaft eines solchen Geschmacks entstünde eine Gefahr für die Musik, wie sie grösser gar nicht gedacht werden kann*] Vgl. MA II VM 134, KSA 2, 435, 8–10: „Aus einer beque-

men Nachahmung solcher Kunst kann eine grosse Gefahr für die Musik entstehen:“ Die in NW eingefügte Steigerungsformel „wie sie grösser gar nicht gedacht werden kann“ klingt wie eine Parodie von Anselm von Canterburys Ontologischem Gottesbeweis, demzufolge Gott „das ist, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann“ („aliquid quo maius nihil cogitari potest“ — Anselm von Canterbury: *Proslogion* II 1).

422, 19–21 — *die vollkommene Entartung des rhythmischen Gefühls, das Chaos an Stelle des Rhythmus...*] MA II VM 134, KSA 2, 435, 10–12: „immer hat neben der Ueberreife des rhythmischen Gefühls die Verwilderung, der Verfall der Rhythmik im Versteck gelauert.“ Zum Chaos-Vorwurf gegen Wagner siehe NK KSA 6, 24, 24–26.

422, 21–27 *Die Gefahr kommt auf die Spitze, wenn sich eine solche Musik immer enger an eine ganz naturalistische, durch kein Gesetz der Plastik beherrschte Schauspielerei und Gebärdenkunst anlehnt, die Wirkung will, nichts mehr... Das espressivo um jeden Preis und die Musik im Dienste, in der Sklaverei der Attitüde — das ist das Ende...*] MA II VM 134, KSA 2, 435, 12–18: „Sehr gross wird zumal diese Gefahr, wenn eine solche Musik sich immer enger an eine ganz naturalistische, durch keine höhere Plastik erzogene und beherrschte Schauspielerkunst und Gebärdensprache anlehnt, welche in sich kein Maass hat und dem sich ihr anschmiegenden Elemente, dem allzu weiblichen Wesen der Musik, auch kein Maass mitzutheilen vermag.“ Die Wendung mit dem „espressivo“ stammt aus WA 11: „Das espressivo um jeden Preis, wie es das Wagnerische Ideal, das *décadence*-Ideal verlangt, verträgt sich schlecht mit Begabung.“ (KSA 6, 38, 33–39, 1).

422, 26 f. — *das ist das Ende...*] Den folgenden Satz hat N. im Druckmanuskript gestrichen: „Aber eine solche Widernatur des ästhetischen Geschmacks ist der Beweis für *décadence*.“ (KSA 14, 524). Vgl. NK 423, 12 f.

2.

Die Vorlage dieses Abschnitts ist MA II WS 165, KSA 2, 620. Die Überschrift lautet dort: „Vom Principe des Vortrags in der Musik.“ (KSA 2, 620, 13 f.).

422, 29–32 *Wie? wäre es wirklich die erste Tugend eines Vortrags, wie es die Vortragskünstler der Musik jetzt zu glauben scheinen, unter allen Umständen ein hautrelief zu erreichen, das nicht mehr zu überbieten ist?*] MA II WS 165, KSA 2, 620, 14–17: „Glauben denn wirklich die jetzigen Künstler des musikalischen

Vortrags, das höchste Gebot ihrer Kunst sei, jedem Stück so viel Hochrelief zu geben, als nur möglich ist, und es um jeden Preis eine dramatische Sprache reden zu lassen?“ Während in dieser Fassung der Vortragskünstler als Subjekt im Hauptsatz den Schwerpunkt des Satzgefüges bildet, tritt in NW die vermeintliche Tugend an diese Stelle. Der Vortragskünstler taucht hier erst im Nebensatz auf und illustriert eher beiläufig den großen Irrtum, den N. an jener vermeintlichen Tugend festzumachen versucht. Die Rede von Tugend, die in der Vorlage fehlt, fügt den alten Aphorismus terminologisch in einen neuen moralkritischen Kontext ein, ohne dass es doch um eine moralische Frage in engerem Sinn zu gehen scheint. Die Evokation von (falscher) Tugend macht freilich darauf aufmerksam, dass das Problem der Werte und Wertsetzungen im Hintergrund auch scheinbar rein ästhetischer Erörterungen steht.

Der Ausdruck „Hochrelief“ oder „hautrelief“ stammt aus den Bildenden Künsten und beruht auf einer in der Plastik gemachten Unterscheidung: Schon bei den Griechen schied sich das Relief „von Anfang an je nach der Verwendung in Hochrelief (Hautrelief), welches durch stark vorragende Umrahmung (namentlich die Triglyphenblöcke) zu starker Hervorhebung der Figuren gezwungen war, und in das einfache, zur Flächenverzierung bestimmte Flachrelief (Basrelief), wie es an Grabstelen etc. üblich war“ (Meyer 1885–1892, 13, 714). Schopenhauer hatte im ersten Band der *Welt als Wille und Vorstellung* (1. Buch, § 15) die Verwechslung von Hochrelief und Malerei als Beispiel für einen auf dem sinnlichen Anschein beruhenden Irrtum angeführt: „der Sinnen-schein, (Trug des Verstandes) veranlasst Irrthum (Trug der Vernunft): z. B. wenn man eine Malerei für ein Haut-Relief ansieht und wirklich dafür hält: es geschieht durch einen Schluss aus folgendem Obersatz: ‚wenn Dunkelgrau stellenweise durch alle Nuancen in Weiß übergeht; so ist allemal die Ursache das Licht, welches Erhabenheiten und Vertiefungen ungleich trifft: ergo –.““ (Schopenhauer 1872–1873, 2, 95) In Schopenhauers Beispiel liegt also eine durch einen falsch interpretierten Sinneseindruck hervorgerufene, faktische Verwechslung verschiedener Künste vor, während in N.s metaphorischem Gebrauch von *hautrelief* oder Hochrelief suggeriert wird, bei Wagner liege eine absichtliche Verwechslung vor, da die Musik nach N.s Dafürhalten eben keine plastische Kunst sein soll, die derart expressiv Charaktere herausarbeitet. In WA 9, KSA 6, 32, 8–12 führt N. genauer aus, was er darunter versteht: „Auch im Entwerfen der Handlung ist Wagner vor Allem Schauspieler. Was zuerst ihm aufgeht, ist eine Scene von unbedingt sicherer Wirkung, eine wirkliche Actio mit einem hautrelief der Gebärde, eine Scene, die umwirft — diese denkt er in die Tiefe, aus ihr zieht er erst die Charaktere.“ Hochrelief oder *hautrelief* ist bei N. übrigens kein häufiges Wort; der einzige weitere Beleg in NL 1887, KSA 12, 10[50], 480, 4–7 (korrigiert nach KGW IX 6, W II 2, 12–14) setzt

das Misstrauen gegenüber dem Hochrelief ebenfalls metaphorisch um: „Man soll sich hüten, den Werth eines M(enschen) nach einer einzelnen That zu behandeln. Davor hat Nap(oleon) gewarnt. Namentlich sind die Hautrelief-Thaten ganz besonders insignificant.“ Vgl. auch NK 423, 5–9.

422, 32–423, 5 *Ist dies zum Beispiel, auf Mozart angewendet, nicht die eigentliche Sünde wider den Geist Mozart's, den heiteren, schwärmerischen, zärtlichen, verliebten Geist Mozart's, der zum Glück kein Deutscher war und dessen Ernst ein gütiger, ein goldener Ernst ist und nicht der Ernst eines deutschen Biedermanns...*] MA II WS 165, KSA 2, 620, 17–21: „Ist diess zum Beispiel auf Mozart angewendet, nicht ganz eigentlich eine Sünde wider den Geist, den heiteren, sonnigen, zärtlichen, leichtsinnigen Geist Mozart's, dessen Ernst ein gütiger und nicht ein furchtbarer Ernst ist“. N. baut in NW eine Invektive gegen die Deutschen ein, die in MA II WS 165 noch ganz fehlte, aber die antideutsche Tendenz der Schriften von 1888 unterstreicht. In EH Warum ich so klug bin 7, KSA 6, 290, 29 f. wird proklamiert. „Ich werde nie zulassen, dass ein Deutscher wissen könne, was Musik ist.“ Entsprechend gelten alle echten deutschen Musiker als Nicht-Deutsche, vgl. NK KSA 6, 290, 30–32 – wobei Mozart in EH Warum ich so klug bin 7 nicht genannt wird, so häufig N.s freundliche Reverenzen ihm gegenüber sonst auch sind („Mozart's Anmuth und Grazie des Herzens“ – MA II VM 298, KSA 2, 501, 4 f.).

423, 5–9 *Geschweige denn der Ernst des „steinernen Gastes“... Aber ihr meint, alle Musik sei Musik des „steinernen Gastes“, – alle Musik müsse aus der Wand hervorspringen und den Hörer bis in seine Gedärme hinein schütteln?...*] MA II WS 165, KSA 2, 620, 21–25: „dessen Bilder nicht aus der Wand herauspringen wollen, um die Anschauenden in Entsetzen und Flucht zu jagen. Oder meint ihr, Mozartische Musik sei gleichbedeutend mit ‚Musik des steinernen Gastes‘? Und nicht nur Mozartische, sondern alle Musik?“ Auffällig ist in der Version von NW die Physiologisierung der Wirkung von (schlechter) Musik, die direkt die „Gedärme“ affiziere, während MA II WS 165 mit „Entsetzen und Flucht“ noch ironisch auf Mitleid und Entsetzen/Furcht als die von Aristoteles benannten Affekte anzuspüren scheint, von denen die Tragödie reinigen solle. In GD Vorwort, KSA 6, 57, 23, sind es „geblähte[.] Eingeweide[.]“, mit denen es der mit dem „Hammer“ Fragen stellende Philosoph zu tun hat – die gastrische Metaphorik entspricht N.s Physiologisierungstendenz im Spätwerk.

Im zweiten Akt von Mozarts Oper *Don Giovanni* (1787) erwacht die steinerne Grabmalstatue des von Don Giovanni erstochenen Komturs zum Leben, nachdem ihn dieser übermütig zum Essen eingeladen hat. Der Komtur erscheint als steinerne Gast, fordert Don Giovanni zur Reue auf und fährt mit dem Reueunwilligen schließlich zur Hölle. N. hatte bereits im Vortrag *Das griechische*

Musikdrama eine metaphorische Verbindung von Mozarts „steinernem Gast“, der Bühnendarstellung und der Reliefkunst hergestellt: „Andererseits ist Dionysos während jener leidenschaftlichen Chorgesänge gewissermaßen das lebende Bild, die lebende Statue des Gottes: und in der That hat der antike Schauspieler etwas vom steinernen Gast bei Mozart. Ein neuerer Musikschriftsteller macht hierüber folgende richtige Bemerkung. „In unserem kostümirten Schauspieler, sagt er, tritt uns ein natürlicher Mensch, den Griechen trat in der tragischen Maske ein künstlicher, wenn man will, heroisch stylisirter entgegen. Unsere tiefen Bühnen, auf denen oft an hundert Personen gruppiert sind, machen die Darstellungen zu farbigen Gemälden, so lebendig sie nur sein können. Die schmale antike Bühne, mit der nahe vorgerückten Hinterwand, machte die wenigen, sich gemessen bewegendenden Figuren zu lebenden Basreliefs oder belebten Marmorbildern eines Tempelgiebels. Hätte ein Wunder jenen Marmorgestalten des Streites zwischen Athene und Poseidon im Parthenongiebel Leben eingehaucht, sie würden wohl die Sprache des Sophokles gesprochen haben.““ (KSA 1, 527, 22–528, 4).

Der fragliche „neuere[.] Musikschriftsteller“ ist August Wilhelm Ambros, in dessen *Geschichte der Musik* sich der folgende Passus findet (von N. 1870 aus der Basler Universitätsbibliothek entliehen, vgl. Crescenzi 1994, 401): „In unserem costümirten Schauspieler tritt uns ein natürlicher Mensch, den Griechen trat in der tragischen Maske ein künstlicher, wenn man will heroisch stylisirter entgegen. Unsere tiefen Bühnen, auf denen oft an hundert Personen gruppiert sind, machen die Darstellungen zu farbigen Gemälden, so lebendig sie nur sein können. Die schmale antike Bühne mit der nahe vorgerückten Hinterwand, machte die wenigen sich gemessen bewegendenden Figuren zu lebenden Basreliefs oder belebten Marmorbildern eines Tempelgiebels. Hätte ein Wunder jenen Marmorgestalten des Streites zwischen Athene und Poseidon im Parthenongiebel Leben eingehaucht, sie würden wohl die Sprache des Sophokles gesprochen haben. Dem Schauspieler, der auf seinen Kothurnen sich nur gemessen bewegen konnte, ziemte nicht die Beweglichkeit des alltäglichen Sprechens, zumal er im weiten Halbrund überall deutlich gehört werden sollte, seine Sprache musste feierlich und gemessen sein, wie seine ganze Erscheinung. Der heroisch stylisirten Gestalt ziemte ein heroisch stylisierter Sprachton, das ist ein musikalisch gehobener und zugleich musikalisch gebundener Vortrag. Das Drama war den Griechen Gottesdienst, beim Gottesdienste war er aber Gesang so sehr gewohnt, dass es ihm vielmehr unschicklich aufgefallen wäre, hier sprechen zu hören, wie man zu Hause und auf dem Markte spricht. Dass in der griechischen Tragödie der gesangsmässige Vortrag mit zum Wesen und zur Eigenthümlichkeit des Kunstwerkes gehörte, ist zweifellos sicherge[ste]llt.“ (Ambros 1862, 1, 288) Statt von *hautrelief* ist bei

Ambros von *basrelief*, also dem nur wenig plastischen Flachrelief die Rede; auch der Hinweis auf Mozarts „steinernen Gast“ fehlt. Die Statue des Komturs ist vielleicht ein *hautrelief*, jedenfalls tritt sie mit vollplastischer Dramatik auf, die gelegentlich auch musikalisch geboten sein mag, jedoch nicht als Kriterium für „alle Musik“, für Musik überhaupt dienen soll. N. nimmt also die Relief-metaphorik im frühen Vortrag auf, ergänzt sie um das Beispiel musikalischer Plastik, nämlich den „steinernen Gast“ und modelliert das Motivkonglomerat in MA II WS 165 schließlich zu einer Fundamentalkritik an einem bestimmten überdramatischen Musikverständnis um, das in NW „contra Wagner“ zugespitzt wird.

423, 9–13 *So erst wirke die Musik! — Auf wen wird da gewirkt? Auf Etwas, worauf ein vornehmer Künstler niemals wirken soll, — auf die Masse! auf die Unreifen! auf die Blasirten! auf die Krankhaften! auf die Idioten! auf Wagnerianer!...*] MA II WS 165, KSA 2, 620, 25–32: „— Aber ihr entgegnet, die größere Wirkung spreche zu Gunsten eures Princip — und ihr hättet Recht, wofern nicht die Gegenfrage übrig bliebe, auf wen da gewirkt worden sei, und auf wen ein vornehmer Künstler überhaupt nur wirken wollen dürfe! Niemals auf das Volk! Niemals auf die Unreifen! Niemals auf die Empfindsamen! Niemals auf die Krankhaften! Vor Allem aber: niemals auf die Abgestumpften!“ Die „Gegenfrage“ stellt sich in NW bereits nicht mehr. Der Adressat der künstlerischen Wirkung ist der größte Einwand gegen die Vornehmheit des Künstlers. Die ursprünglich dialogische Anlage von MA II WS 165 wird in NW sprachlich vereinfacht und wandelt sich zum formelhaften Imperativ, demzufolge der vornehme Künstler nicht nur nicht auf ein törichtes Publikum „wirken wollen dürfe“, sondern „niemals wirken soll“. Das „Volk“ als Adressat pompös-erregender Musik wird durch „Masse“ ersetzt — ein Wort, mit dem N. an die sozialwissenschaftlichen Diskussionen seiner Zeit namentlich in Frankreich anschließt. Mit dem Austauschen der „Empfindsamen“ durch die „Blasirten“ wird der Kreis des Publikums weiter negativ vereindeutigt, denn die bei den „Empfindsamen“ immerhin noch möglichen, nicht pejorativen Assoziationen entfallen bei den „Blasirten“ ganz. Auch die „Abgestumpften“ werden als „Idioten“ nun ganz in die pathologische Ecke abgeschoben, aber doch nur, damit diese Liste in einer in MA II WS 165 fehlenden Klimax kulminieren kann, nämlich in den „Wagnerianern“, die die höchste Steigerungsform all der menschlichen Widerwärtigkeit im wirkungsorientierten Musikadressatenkreis verkörpern (vgl. schon zu einer ähnlichen Reihung NW Wo ich Einwände mache, KSA 6, 420, 14–18). Damit wird auch dieser Text, der in MA II WS 165 noch ohne direkte Nennung derjenigen auskam, die eine rein wirkungsorientierte Musik treiben, eindeutig „contra Wagner“ lesbar.

423, 12 f. *Wagnerianer!...*] Den folgenden Satz hat N. im Druckmanuskript gestrichen: „Aber das *espressivo* um jeden Preis ist der Beweis für *décadence*.“ (KSA 14, 524) Vgl. NK 422, 26 f. Die jeweils gestrichenen Schlusssätze zur *décadence* hätten die verschlankte Gedankenführung durch ein weiteres Motiv wiederum kompliziert, was die Eindeutigkeit der antiwagnerischen Botschaft womöglich beeinträchtigt hätte.

Eine Musik ohne Zukunft.

Die Vorlage dieses Abschnitts ist MA II VM 171, KSA 2, 450–453. Die Überschrift lautet dort: „Die Musik als Spätling jeder Cultur.“ (KSA 2, 450, 2) Zu MA II VM 171 gibt es mehrere Vorarbeiten, die in KSA 14, 172 f. mitgeteilt werden. Im Laufe der Überarbeitung fand eine immer stärkere historische Konkretisierung statt.

423, 14 *Eine Musik ohne Zukunft.*] Der Titel ist die ironische Umkehrung des Ausdrucks „Zukunftsmusik“, mit dem Wagners Schaffen charakterisiert zu werden pflegte. Freilich erscheint die Wortgeschichte von „Zukunftsmusik“ recht unklar. Wagner selbst suggerierte, der Begriff sei als polemische Wendung gegen ihn erfunden worden. In seinen Erläuterungen *Zur Widmung der zweiten Auflage von Oper und Drama* hieß es: „Der Überschrift des dritten Theiles: ‚Dichtkunst und Tonkunst im Drama der Zukunft‘, ward eine ‚Zukunftsmusik‘ entnommen, zur Bezeichnung einer neuesten ‚Richtung‘ der Musik, als deren Begründer ich unvorsichtiger Weise zu völliger Weltberühmtheit gebracht worden bin.“ (Wagner 1907, 8, 196) In den *Aufklärungen über das Judenthum in der Musik* (1869) schrieb Wagner schließlich im Blick auf die Rezeption seines antisemitischen Aufsatzes *Das Judenthum in der Musik* (1850): „Dagegen tauchte zunächst [...] ein Professor Bischoff, in der Kölnischen Zeitung mit der Begründung des von jetzt an gegen mich befolgten Systemes der Verleumdung auf: dieser hielt sich an meine Kunstschriften, und verdrehte meine Idee eines ‚Kunstwerkes der Zukunft‘ in die lächerliche Tendenz einer ‚Zukunftsmusik‘, nämlich etwa einer solchen, welche, wenn sie jetzt auch schlecht klänge, mit der Zeit sich doch gut ausnehmen würde. Des Judenthums ward von ihm mit keinem Worte erwähnt, im Gegentheil steifte er sich darauf, Christ und Abkömmling eines Superintendenten zu sein. Dagegen hatte ich Mozart, und selbst Beethoven für Stümper erklärt, wollte diese Melodie abschaffen, und künftig nur noch psalmodiren lassen. / Sie werden, verehrte Frau, noch heute, sobald von ‚Zukunftsmusik‘ die Rede ist, nichts Anderes vernehmen als diese Sätze. Bedenken Sie, mit welch’ macht voller Nachhaltigkeit diese absurde Verleumdung aufrecht erhalten und verbreitet worden sein muß, da neben der

wirklichen und populären Verbreitung meiner Opern sie fast in der ganzen europäischen Presse, sobald mein Name erwähnt wird, sofort als ebenso unangefochten wie unwiderlegbar, mit stets neu verjüngter Kraft, auftritt.“ (Wagner 1907, 8, 242 f.) Etwas anders rekonstruierte Wagner die Herkunft des Wortes in *Mein Leben*: „Namentlich faßte er [sc. Theodor Uhlig] sogleich einen Hauptgegner, den von Ferdinand Hiller in Köln geworbenen Herrn Bischoff, welcher für mich und meine Freunde die Bezeichnung ‚Zukunftsmusiker‘ erfunden hatte, scharf in das Auge und geriet mit ihm in eine länger andauernde, ziemlich ergötzliche Polemik. Die Grundlage des bis zum europäischen Skandal allmählich angewachsenen Problems der sogenannten ‚Zukunftsmusik‘, eine Bezeichnung, welche Liszt sehr bald mit guter und stolzer Laune akzeptierte, war nun gelegt. Wohl hatte ich durch den Titel meines Buches ‚Kunstwerk der Zukunft‘ zu jener Erfindung die eigentliche Veranlassung gegeben: zum völligen Schlachtruf ward die Bezeichnung jedoch erst erhoben, seitdem ‚Das Judentum in der Musik‘ alle Schleusen der Wut über mich und meine Freunde geöffnet hatte.“ (Wagner 1977, 480) Wagner gab selbst also unterschiedliche Genealogien des Wortes „Zukunftsmusik“, erstens als Reaktion auf *Oper und Drama* (1852), zweitens als Reaktion auf *Das Judentum in der Musik*, und drittens als Reaktion auf *Das Kunstwerk der Zukunft* (1850).

Entscheidend — gerade im Blick auf N.s eigenen, strukturanalogen Umwertungsgestus — ist aber, dass Wagner sich das ursprünglich abwertend gemeinte Wort als positive Selbstcharakterisierung zu eigen machte: „Wenn wir mit Sinn und Verstand, dem Geiste unserer Sprache gemäß, zwei Substantive zu einem Worte verbinden, so bezeichnen wir mit dem vorangestellten jedesmal in irgend welcher Weise den Zweck des nachfolgenden, so daß ‚Zukunftsmusik‘, obwohl eine Erfindung zu meiner Verhöhnung, dennoch als: Musik für die Zukunft, einen Sinn hatte.“ (Wagner 1907, 9, 302) „Was nämlich unsere nicht immer sehr geistvollen Witzlinge bisher unter dem unsinnigen Begriffe einer ‚Zukunftsmusik‘ zu ihrer Belustigung sich auftischten, das hat jetzt seine nebelhafte Gestalt verändert, und ist auf festem Grunde und Boden zu einem wirklich gemauerten ‚Bayreuth‘ geworden.“ (Wagner 1907, 9, 331) Weitere einschlägige Stellen aus Wagners Werken sind beispielsweise in Carl Friedrich Glasenapps und Heinrich von Steins *Wagner-Lexikon* abgedruckt, das N. besaß (Glasenapp / Stein 1883, 928 f.), ferner eine historische Begriffsgenealogie in Wilhelm Tapperts *Wagner-Lexicon* (Tappert 1877, 45–48). Wagner legte selbst 1860 mit der Schrift *Zukunftsmusik. Brief an einen französischen Freund* (Wagner 1871–1873, 7, 121–180 = Wagner 1907, 7, 87–137) ein emphatisches Selbstbekenntnis als Zukunftsmusiker ab. Freilich notiert Gregor-Dellin 1980, 876, Anm. 121 zur Wortgeschichte von „Zukunftsmusik“, Wagner habe sie bewusst verzeichnet: „Ludwig Bischoff verwendete den Ausdruck erst 1859 in Nr. 1 der

Niederrheinischen Musikzeitung. Der Begriff ‚Musik der Zukunft‘ war schon 1847 verbreitet, als vor allem Chopin, Liszt und Berlioz als Zukunftsmusiker galten. Das Wort ‚Zukunftsmusik‘ kommt dann nachweislich zum erstenmal in einem Brief von Louis Spohr vom 26. November 1854 vor [...]. Der alte Bischoff mußte nur als Prügelknabe herhalten. Niemand anderes hat dann mehr zur Verbreitung des Begriffs beigetragen als Richard Wagner selbst durch seine Erwiderung ‚Zukunftsmusik‘.“

Gregor-Dellins Behauptung, dass Spohr den Begriff erstmals nachweislich verwendet habe, trifft jedoch ebenfalls nicht zu; er findet sich beispielsweise schon in Friedrich Wiecks Schrift *Clavier und Gesang* von 1853, dort bereits als eingeführter Terminus: „Wir können nur noch in der Erinnerung leben und unser einziger Trost ist, dass unsre jungen Fortschrittscomponisten und Musikphilosophen so gütig sind, dem Alter diese Schwäche [sc. das ‚Schöne‘ hören zu wollen] – diesen von ihnen längst überwundenen Standpunkt – nachzusehen und mit Schonung zu beurtheilen. Dazu gehört allerdings Resignation, die wir dankbar anerkennen müssen, denn dieser kleinlichen Sphäre, worin sich schöner Gesang in ‚unendlicher Abstufung‘ bewegt und dem Componisten ein ‚unübersehbares‘ Feld zum Schaffen bietet, sind sie schon hinlänglich entrückt, weil sie nur ‚Grosses‘ in sich bewegen und auf dem jugendlich frischen Standpunkt der gegenwärtigen Zukunftsmusik stehen.“ (Wieck 1853, 80, vgl. ebd., 36 sowie für weitere Belege [Lobe] 1852, 2, 69 und Raff 1854, 5).

N. kann immerhin beanspruchen, die Abwandlung der Wendung „Musik der Zukunft“ in „Musik ohne Zukunft“ selbst vollbracht zu haben.

423, 15–19 *Die Musik kommt von allen Künsten, die auf dem Boden einer bestimmten Cultur aufzuwachsen wissen, als die letzte aller Pflanzen zum Vorschein, vielleicht weil sie die innerlichste ist und, folglich, am spätesten anlangt, – im Herbst und Abblühen der jedes Mal zu ihr gehörenden Cultur.* [MA II VM 171, KSA 2, 450, 2–11: „Die Musik kommt von allen Künsten, welche auf einem bestimmten Culturboden, unter bestimmten socialen und politischen Verhältnissen jedesmal aufzuwachsen pflegen, als die letzte aller Pflanzen zum Vorschein, im Herbst und Abblühen der zu ihr gehörenden Cultur: während gewöhnlich die ersten Boten und Anzeichen eines neuen Frühlings schon bemerkbar sind; ja mitunter läutet die Musik wie die Sprache eines versunkenen Zeitalters in eine erstaunte und neue Welt hinein und kommt zu spät.“ In der Neufassung entfällt der Seitenblick auf die politisch-sozialen Bedingungen der Künste, um stattdessen die Musik als „Innerlichste“ der Künste auszuzeichnen. Die Vorstellung, dass Musik eine Spätform des kulturellen Lebens darstelle, war zu N.s Zeit durchaus verbreitet. So schrieb beispielsweise ein damals führender Musikhistoriker, Emil Naumann: „Die Musik ist unter den Künsten entschieden die jüngste Kunst.“ (Naumann 1871, 6, vgl. Naumann 1869, 52)

Bei der Musik erfolge „ihre Entwicklung zu künstlerischen Formen auch dort erst [...], nachdem die übrigen Künste dies Ziel schon erreicht haben“ (Naumann 1869, 54). Feststellungen wie diese untermauerte Naumann mit Sätzen, deren Gegenteil N. in GT gerade hatte beweisen wollen: „Das classische Alterthum kannte die Musik vorzugsweise nur als eine Dienerin der Poesie“ (Naumann 1871, 6). Tatsächlich ließe sich fragen, ob die in MA II VM 171 und NW Eine Musik ohne Zukunft hervorgehobene, kulturelle Epigonalität der Musik nicht in offenem Widerspruch zu einer Grundannahme von GT steht und damit die Ablösung eines in N.s Frühwerk vorherrschenden Gedankens markiert: Kommt die Musik tatsächlich immer erst im nachhinein, handelt es sich bei der „Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ (so der Titel von GT 1872) um eine kontrafaktische Behauptung.

423, 20 *Meister*] MA II VM 171, KSA 2, 450, 11 f.: „Musiker“.

423, 21 *Ausklang*] MA II VM 171, KSA 2, 450, 12 f.: „vollen Klang“.

423, 22 *echt*] MA II VM 171, KSA 2, 450, 13: „ächt“.

423, 23 *aus Luther's*] MA II VM 171, KSA 2, 450, 15: „von Luther's“.

423, 24 *der jüdisch-heroische Zug*] MA II VM 171, KSA 2, 450, 15 f.: „der grosse jüdisch-heroische Zug“.

423, 24–26 *welcher der Reformation einen Zug der Grösse gab — das alte Testament Musik geworden, nicht das neue.*] MA II VM 171, KSA 2, 450, 16 f.: „welcher die ganze Reformations-Bewegung schuf.“ Die Veränderung der Vorlage in NW lässt sich vor dem Hintergrund der unerbittlichen Kritik am Neuen Testament in AC 44 bis 46, KSA 6, 218–225 lesen, dem gegenüber das Alte Testament noch verhältnismäßig gut wegkommt. Tatsächlich fand Georg Friedrich Händel seine wichtigsten Oratorienstoffe mit Ausnahme des *Messias* im Alten Testament (*Esther*, *Saul*, *Israel in Egypt*, *Samson*, *Joseph and his Brethren*, *Belshazzar*, *Judas Maccabaeus*, *Joshua*, *Susanna*, *Solomon* und *Jephtha*). Den „Zug der Grösse“ hat N. in AC der Reformation freilich nicht zuerkannt, vgl. seine Invektive gegen Luther in AC 61, KSA 6, 251, 12–32.

423, 28 *heraus; erst*] MA II VM 171, KSA 2, 450, 19: „heraus. Erst“.

423, 31 *des flüchtigen Glücks.*] MA II VM 171, KSA 2, 450, 21 f.: „des flüchtigen Glückes.“

423, 31–424, 1 *Jede wahrhafte, jede originale Musik ist Schwanengesang.*] MA II VM 171, KSA 2, 450, 22–24: „So möchte denn ein Freund empfindsamer Gleichnisse sagen, jede wahrhaft bedeutende Musik sei Schwanengesang.“ Der Ausdruck „Schwanengesang“ kommt abgesehen von diesen beiden Stellen in

N.s Werken sonst nur in GT 22, KSA 1, 141, 15 f. vor, wo aus Isoldes „metaphysische[m] Schwanengesang“ zitiert wird. Auch schon Theodor Mundt, aus dessen *Geschichte der Gesellschaft* sich N. 1862 ein Exzerpt angefertigt hat (NL 1862, KGW I 2, 12A[6], 408–411), beschrieb in seiner *Aesthetik* die „Mythe vom Schwanengesang“ als volkstümliche Einsicht in das Wesen der Musik: „Das Transcendentalenspiel der Musik hat der Volksglaube schon von alten Zeiten her in der rührenden Mythe vom Schwanengesang, bewußt oder unbewußt, angedeutet. Der stille, von den Griechen dem Apollo geheiligte und mit Wahrsagerkraft begabte Schwan scheint zur Harmonie seines schönen Lebens, das er in sanften und regelmäßigen Bewegungen auf der Welle hinbringt, nur der tönenden Stimme zu ermangeln, um das Musikalische, das sein Wesen in sich hat und das seinen weichen Mädchenhals schwellt, auszuathmen, aber erst im Tode verleiht ihm die Sage den Gesang, und nur dem Sterbenden erst löst der Gott die Zunge für die Melodie, so daß er zu sein aufhört, indem er zu singen anfängt, und in der erlangten Musik sein Dasein verschwebt und hinübertönt. Die Musik zu erreichen, scheint die Lebensaufgabe des Schwans zu sein [...]. /372/ [...] [E]ine eigentliche Tiefe der Bedeutung gewinnt die Sache nur in Beziehung auf den sterbenden Schwan, und hier konnte man zweifeln, ob Verherrlichung des Todes oder Verherrlichung der Musik ihr mythischer Sinn sei. Nach unserer Ansicht /373/ Beides, denn der Schwanengesang, der gleichnißweise auch ins menschliche Leben übergegangen und uns oft darin gemahnt, ist einerseits der sanfte Hauch eines schönen Todes, welcher den Inbegriff eines reinen unbefleckten Lebens als Gesang ausathmet und die zerstreuten Accorde der Harmonie, die bisher nur vereinzelt das mangelhafte Dasein umschwebten und lockten, nun zu einer ausklingenden Feiermelodie der Vollendung zusammenfindet; andererseits ist er die zur Sprache des tiefsten Lebensgeheimnisses geweihte Kraft der Musik, welche hier recht eigentlich als die Transcendentalharmonie erscheint, indem an ihren Tönen sich ein Dasein hinüberspielt in die jenseitige seelige Zukunft.“ (Mundt 1845, 371–373).

424, 1 *Schwanengesang*. —] MA II VM 171, KSA 2, 450, 23–31: „Schwanengesang. — Die Musik ist eben nicht eine allgemeine, überzeitliche Sprache, wie man so oft zu ihrer Ehre gesagt hat, sondern entspricht genau einem Gefühls-, Wärme- und Zeitmaass, welches eine ganz bestimmte einzelne, zeitlich und örtlich gebundene Cultur als inneres Gesetz in sich trägt: die Musik Palestrina's würde für einen Griechen völlig unzugänglich sein, und wiederum — was würde Palestrina bei der Musik Rossini's hören? —“

424, 2 *unsre letzte Musik*] MA II VM 171, KSA 2, 450, 31: „unsere neueste deutsche Musik“.

424, 2 f. *und herrschsüchtig ist, bloss noch eine kurze Spanne Zeit vor sich hat*] MA II VM 171, KSA 2, 450, 32 f.: „und herrschlustig ist, in kurzer Zeitspanne nicht mehr verstanden wird“.

424, 3 f. *entsprang einer Cultur, deren Boden*] MA II VM 171, KSA 2, 450, 33 f.: „entsprang aus einer Cultur, die“.

424, 4–8 *begriffen ist, — einer alsbald versunkenen Cultur. Ein gewisser Katholicismus des Gefühls und eine Lust an irgend welchem alt-heimischen sogenannten „nationalen“ Wesen und Unwesen sind ihre Voraussetzungen.*] MA II VM 171, KSA 2, 450, 34–451, 8: „begriffen ist; ihr Boden ist jene Reactions- und Restaurations-Periode, in welcher ebenso ein gewisser Katholicismus des Gefühls wie die Lust an allem heimisch-nationalen Wesen und Urwesen zur Blüthe kam und über Europa einen gemischten Duft ausgoss: welche beide Richtungen des Empfindens, in grösster Stärke erfasst und bis in die entferntesten Enden fortgeführt, in der Wagnerischen Kunst zuletzt zum Erklingen gekommen sind.“ Wagner arbeitete an einem „Aufsatz über deutsches Wesen“, wie Cosima Wagner in ihrem Tagebuch am 8. August 1872 (C. Wagner 1988, 1, 558) berichtete. *Beim Hebefeste des Bühnenfestspielhauses zu Bayreuth* verkündigte Wagner am 2. August 1873: „Ein tief unergründlich deutsches Verlangen / sollt' wieder einmal zum Vertrauen gelangen: / es vertraute Einer auf deutsches Wesen; / nun hört, ob er damit unglücklich gewesen!“ (Wagner 1911, 12, 379) Überhaupt liebte Wagner zu diesem Thema den Tiefsinn: „der wahre Quell fortwährender Erneuerung blieb das deutsche Wesen“ (*Deutsche Kunst und Deutsche Politik* — Wagner 1871–1873, 66 = Wagner 1907, 8, 49). Den Gipfel seiner Reflexionen über das „deutsche Wesen“ erreichte Wagner in seinem 1878 in den *Bayreuther Blättern* (Heft 2, S. 29–42) erschienenen, bereits 1865 entstandenen Aufsatz *Was ist deutsch?* (N. besaß offenbar den ganzen ersten Jahrgang der *Bayreuther Blätter*, vgl. NPB 667). Dort heißt es, „das eigentlich deutsche Wesen“ habe sich mehr und mehr aus dem „Staatsleben“ zurückgezogen: „theils wendet es sich seiner Neigung zum Phlegma, theils der zur Phantasterei zu; und die fürstlichen Rechte Preußen's und Österreich's haben sich allmählich daran zu gewöhnen, ihren Völkern gegenüber, [...] sich durch — Juden vertreten zu sehen. / In dieser sonderbaren Erscheinung des Eindringens eines allerfremdartigsten Elementes in das deutsche Wesen liegt mehr, als es beim ersten Anblick dünken mag. Nur in so weit wollen wir hier jenes andere Wesen aber in Betrachtung ziehen, als wir in der Zusammenstellung mit ihm uns klar darüber werden dürfen, was wir unter dem von ihm ausgebeuteten ‚deutschen‘ Wesen zu verstehen haben. — Der Jude scheint den Völkern des neueren Europa's überall zeigen zu sollen, wo es einen Vortheil gab, welchen jene unerkannt und unausgenutzt ließen. [...] [D]ie Juden

bemächtigten sich dieser Vortheile, und am verhinderten und verkommenen Nationalwohlstande nährt der jüdische Banquier seinen enormen Vermögensstand. Liebenswertig und schön ist der Fehler des Deutschen, welcher die Innigkeit und Reinheit seiner Anschauungen und Empfindungen zu keinem eigentlichen Vortheil, namentlich für sein öffentliches und Staats-Leben auszu-beuten wußte: daß auch hier ein Vortheil auszunutzen übrig blieb, konnte nur derjenigen Geistesrichtung erkenntlich sein, welche im tiefsten Grunde das deutsche Wesen missverstand.“ (Wagner 1907, 10, 42f.) Wagners Expektorationen über das nationale Wesen sind also zutiefst antisemitisch kontaminiert.

424, 8–17 *Wagner's Aneignung alter Sagen und Lieder, in denen das gelehrte Vorurtheil etwas Germanisches par excellence zu sehn gelehrt hatte – heute lachen wir darüber –, die Neubeseelung dieser skandinavischen Unthiere mit einem Durst nach verzückter Sinnlichkeit und Entsinnlichung – dieses ganze Nehmen und Geben Wagner's in Hinsicht auf Stoffe, Gestalten, Leidenschaften und Nerven spricht deutlich auch den Geist seiner Musik aus, gesetzt dass diese selbst, wie jede Musik, nicht unzweideutig von sich zu reden wüsste: denn die Musik ist ein Weib ...]* MA II VM 171, KSA 2, 451, 8–31: „Wagner's Aneignung der altheimischen Sagen, sein veredelndes Schalten und Walten unter deren so fremdartigen Göttern und Helden – welche eigentlich souveräne Raubthiere sind, mit Anwandlungen von Tiefsinn, Grossherzigkeit und Lebensüberdruß –, die Neubeseelung dieser Gestalten, denen er den christlich-mittelalterlichen Durst nach verzückter Sinnlichkeit und Entsinnlichung dazugab, dieses ganze Wagnerische Nehmen und Geben in Hinsicht auf Stoffe, Seelen, Gestalten und Worte spricht deutlich auch den Geist seiner Musik aus, wenn diese, wie alle Musik, von sich selber nicht völlig unzweideutig zu reden vermöchte: dieser Geist führt den allerletzten Kriegs- und Reactionszug an gegen den Geist der Aufklärung, welcher aus dem vorigen Jahrhundert in dieses hineinwehte, eben so gegen die übernationalen Gedanken der französischen Umsturz-Schwärmerei und der englisch-amerikanischen Nüchternheit im Umbau von Staat und Gesellschaft. – Ist es aber nicht ersichtlich, dass die hier – bei Wagner selbst und seinem Anhang – noch zurückgedrängt erscheinenden Gedanken- und Empfindungskreise längst von Neuem wieder Gewalt bekommen haben, und dass jener späte musikalische Protest gegen sie zumeist in Ohren hineinklingt, die andere und entgegengesetzte Töne lieber hören? so dass eines Tages jene wunderbare und hohe Kunst ganz plötzlich unverständlich werden und sich Spinnweben und Vergessenheit über sie legen könnten. –“ Die antiaufklärerische Spitze von Wagners Schaffen, das in MA II VM 171 noch breiten Raum einnimmt, entfällt in NW ersatzlos, da sich N. offenbar nicht mehr in der Rolle des Verteidigers der Aufklärung des 18. Jahrhunderts sieht. Während in MA II VM 171 für die Zukunft vorausgesagt wird, man werde Wag-

ner nicht mehr verstehen, gilt für NW, dass man jetzt bereits darüber lache — zumindest über ihre falschen ideologisch-gelehrten Voraussetzungen.

424, 17 *denn die Musik ist ein Weib...*] Das ist ein Zitat aus Wagners *Oper und Drama*, wo es heißt: „Musik ist die Gebärerin, der Dichter der Erzeuger; und auf dem Gipfel des Wahnsinnes war die Musik daher angelangt, als sie nicht nur gebären, sondern auch zeugen wollte. / Die Musik ist ein Weib. / Die Natur des Weibes ist die Liebe: aber diese Liebe ist die empfangende und in der Empfängniß rückhaltslos sich hingebende.“ (Wagner 1871–1873, 3, 389 = Wagner 1907, 3, 316) N. transponiert diese Vorgabe in JGB Vorrede, KSA 5, 11, 2, indem er voraussetzt, „dass die Wahrheit ein Weib ist“.

424, 17–25 *Man darf sich über diese Sachlage nicht dadurch beirren lassen, dass wir augenblicklich gerade in der Reaktion innerhalb der Reaktion leben. Das Zeitalter der nationalen Kriege, des ultramontanen Martyriums, dieser ganze Zwischenakts-Charakter, der den Zuständen Europa's jetzt eignet, mag in der That einer solchen Kunst, wie der Wagner's, zu einer plötzlichen Glorie verhelfen, ohne ihr damit Zukunft zu verbürgen. Die Deutschen selber haben keine Zukunft...*] MA II VM 171, KSA 2, 451, 31–452, 12: „Man darf sich über diese Sachlage nicht durch jene flüchtigen Schwankungen beirren lassen, welche als Reaction innerhalb der Reaction, als ein zeitweiliges Einsinken des Wellenbergs inmitten der gesammten Bewegung erscheinen; so mag dieses Jahrzehend der nationalen Kriege, des ultramontanen Martyriums und der socialistischen Beängstigung in seinen feineren Nachwirkungen auch der genannten Kunst zu einer plötzlichen Glorie verhelfen, — ohne ihr damit die Bürgschaft dafür zu geben, dass sie ‚Zukunft habe‘, oder gar, dass sie die Zukunft habe. — Es liegt im Wesen der Musik, dass die Früchte ihrer grossen Cultur-Jahrgänge zeitiger unschmackhaft werden und rascher verderben, als die Früchte der bildenden Kunst oder gar die auf dem Baume der Erkenntniss gewachsenen: unter allen Erzeugnissen des menschlichen Kunstsinns sind nämlich Gedanken das Dauerhafteste und Haltbarste.“ Der aufklärerische Impetus der Vorlage, wonach sich gegenüber künstlerischen Produkten Gedanken als haltbarer erwiesen, entfällt in der Bearbeitung von NW ersatzlos. Der „Zwischenakts-Charakter“ der Gegenwart verweist in NW nicht mehr auf das sich schließlich durchsetzende Licht der Wissenschaft, gegen das Wagners musikalischer Obskurantismus in MA II VM 171 gerichtet schien, sondern vielmehr auf die „Umwerthung aller Werthe“, mit der N. — explizit gegen die Deutschen — die Unentschiedenheit der Gegenwart 1888 zu beenden trachtete. Die ursprünglich aufklärerisch-politisch motivierte Wagner-Kritik von MA II VM 171 wird in NW in den Kontext dessen gestellt, was N. nun „grosse Politik“ nennt. Damit verändern sich die Lektürebedingungen dieser Kritik grundlegend.

424, 24 *verbürgen*] In den Druckfahnen korrigiert aus: „verkürzen“ (<http://www.nietzschesource.org/facsimiles/DFGA/K-13,12>).

Wir Antipoden.

Die Vorlage dieses Abschnitts ist FW 370, KSA 3, 619–622. Die Überschrift lautet dort: „Was ist Romantik?“ (KSA 3, 619, 20).

424, 26 *Wir Antipoden.*] Vgl. NK 415, 6 f. Im Druckmanuskript lautete der Titel des Abschnitts ursprünglich: „Zwei Antipoden.“ (KSA 14, 524).

424, 28 f. *einigen Irrthümern und Überschätzungen*] FW 370, KSA 3, 619, 22: „einigen dicken Irrthümern und Ueberschätzungen“.

424, 31 *hin? den*] FW 370, KSA 3, 619, 25: „hin? — den“.

425, 1 f. *als Symptom einer höheren Kraft des Gedankens, einer siegreicheren Fülle des Lebens,*] FW 370, KSA 3, 619, 26–28: „, wie als ob er das Symptom von höherer Kraft des Gedankens, von verwegenerer Tapferkeit, von siegreichere Fülle des Lebens sei,“.

425, 3 f. *, als diese in der Philosophie Hume’s, Kant’s und Hegel’s zum Ausdruck gekommen war, —*] FW 370, KSA 3, 619, 28–30: „als diese dem achtzehnten Jahrhundert, dem Zeitalter Hume’s, Kant’s, Condillac’s und der Sensualisten, zu eigen gewesen sind:“. Der Gegensatz des als kräftiger verstandenen Pessimismus wird in der Neufassung von NW also stärker zur deutschen und englischen Philosophie, einschließlich des Deutschen Idealismus hin akzentuiert, während die Fassung von FW einen Gegensatz von Aufklärung und modernem Pessimismus herausstreicht. Es sind bemerkenswerterweise nicht typische Autoren des philosophischen Optimismus, die N. hier gegen den Pessimismus in Stellung bringt (zur Sokratischen Erfindung des Optimismus nach GT vgl. NK KSA 1, 94, 21 f.).

Étienne Bonnot de Condillac (1714–1780), der in NW durch Hegel ersetzt wird, ist in FW 370 innerhalb von N.s Werken ein singulärer Gast. N. dürfte ihn kaum durch Originallektüren gekannt haben; das „und“ zwischen Condillac und den Sensualisten wirkt entsprechend unpassend, galt und gilt Condillac doch als Sensualist schlechthin, vgl. z. B. Ueberweg 1866b, 3, 118: „Das Ich ist die Gesamtheit der Sensationen. Le moi de chaque homme n’est que la collection des sensations qu’il éprouve et de celles que la mémoire lui rappelle, c’est tout à la fois la conscience de ce qu’il est et le souvenir de ce qu’il a été. Condillac ist Sensualist, aber nicht Materialist.“ Der französische Sensualist und Sprachphilosoph kommt ansonsten nur noch in NL 1885, KSA 11, 35[38],

527 (KGW IX 4, W I 3, 92, 1–8); NL 1885, KSA 11, 38[5], 599 und NL 1888/89, KSA 13, 25[8], 641 jeweils im Zusammenhang mit Stendhal als von Condillac beeinflusster (und von N. bewunderter) Denker vor (das hatte sich N. auch in Bourget's *Nouveaux essais de psychologie contemporaine* entsprechend markiert, vgl. Bourget 1886, 193). Kritik gegen Condillac nahm N. etwa in Eugen Dührings *Kritischer Geschichte der Nationalökonomie* zur Kenntnis: „Höchst sonderbarerweise werden Condillac und Beccaria zu Grössen aufgetrieben, durch welche Adam Smith verdunkelt werden soll. [...] Der auch in der Philosophie, wo er allein erwähnt zu werden verdient, trocken schulmässige, langweilige und oberflächliche Condillac, der mit seinem bornirten und platten Sensualismus zu dem originalen und geistig regsamen Materialismus eines Lamettrie im beschämendsten Contrast steht, – dieser scholastische *Verwässer*er Lockes hat mit seinen Plattitüden über den Handel und seinen Verkehrtheiten über den Werth höchstens den Anspruch, als psychologisches Beispiel für die Verirrungen der gemeinen Reflexion über politisch ökonomische Gegenstände zu figuriren.“ (Dühring 1875, 456; Kursiviertes von N. unterstrichen, Randstriche).

Eine Stelle, die neben diversen anderen Condillac, Hume und Kant als Repräsentanten einer sich im Unterschied zur modernen Gehirnphysiologie (*physiologie cérébrale*) mit komplexen psychischen Phänomenen sich beschäftigenden Wissenschaftsrichtung nennt, hat sich N. bei Roberty 1887, 69 angestrichen. Roberty 1887, 136 lehnt es freilich ab, Condillac als Erfinder des Sensualismus zu akzeptieren. Auch die einschlägige Anmerkung zu Condillac hat N. während der Entstehungszeit von FW 370 mit dem Bleistift gelesen, wo es u. a. heißt: „Condillac attribuait une grande valeur à la langue: ‚Une science bien traitée, disait-il, n’est qu’une langue bien faite.‘ Il ne veut pas se laisser tromper par le caractère illusoire des symboles verbaux dans les hautes spéculations: ‚Parce que nous donnons des noms à des choses dont nous avons une idée‘, dit-il dans sa *Logique ou premiers développements de l’art de penser* (1780), ‚on suppose que nous avons une idée de toutes celles auxquelles nous donnons des noms‘. C’est ce qu’ont toujours affirmé Locke et Hume; c’est aussi la thèse soutenue par Diderot. Les services rendus par Condillac à la science psychologique ne sauraient être mis en doute; il a été un des premiers à apercevoir clairement que *non seulement les idées, mais les fonctions psychiques elles-mêmes étaient le résultat d’une évolution organique*“ (Roberty 1887, 346, Anm. 19; Randmarkierung; kursivierter Passus am Schluss von N. unterstrichen. „Condillac schrieb der Sprache einen großen Wert zu: ‚Eine gut behandelte Wissenschaft‘, sagte er, ‚ist nichts anderes als eine gut gemachte Sprache.‘ Er will sich nicht täuschen lassen durch den illusorischen Charakter der sprachlichen Symbole in den hohen Spekulationen: ‚Weil wir den Dingen

Namen geben, von denen wir eine Vorstellung haben', sagt er in der *Logik oder ersten Entwicklungen der Kunst des Denkens* (1780), 'nimmt man an, dass wir von allen Dingen eine Vorstellung haben, denen wir einen Namen geben'. Das ist das, was Locke und Hume stets bejaht haben; das ist auch die These, die Diderot aufrecht erhält. Die Dienste, die Condillac der psychologischen Wissenschaft geleistet hat, sollten nicht in Zweifel gezogen werden; er war einer der ersten, der klar erkannt hat, dass *nicht nur die Vorstellungen, sondern auch die psychischen Funktionen selbst das Resultat einer organischen Evolution sind.*“). In Stendhals *Racine et Shakspeare* – Stendhal sah N. immerhin als Condillac-Nachfolger – konnte er schließlich lesen: „Platon avait l'âme d'un grand poète, et Condillac l'âme d'un chirurgien anatomiste. [...] /98/ [...] Rien de sec, au contraire, et de décourageant comme les pages de Condillac; comme il fait profession d'y voir clair et qu'il ne voit pas ce qu'il y a de généreux et de noble dans la vie, il semble la condamner au néant; car nous sentons qu'il a la vue très-nette.“ (Stendhal 1854a, 97 f. „Platon hatte die Seele eines großen Dichters und Condillac die Seele eines anatomischen Chirurgen [...]. /98/ [...] Nichts Trockeneres und Entmutigenderes als die Seiten von Condillac; weil er es sich zum Beruf gemacht hat, darin klar zu sehen, und dabei das Großzügige und Vornehme am Leben übersieht, scheint er es zum Nichts zu verurteilen; denn wir fühlen, dass er einen sehr nüchternen Blick hat.“)

425, 4–8 *ich nahm die tragische Erkenntniss als den schönsten Luxus unsrer Cultur, als deren kostbarste, vornehmste, gefährlichste Art Verschwendung, aber immerhin, auf Grund ihres Überreichthums, als ihren erlaubten Luxus*] FW 370, KSA 3, 619, 30–620, 1: „so dass mir die tragische Erkenntniss wie der eigentliche Luxus unsrer Cultur erschien, als deren kostbarste, vornehmste, gefährlichste Art Verschwendung, aber immerhin, auf Grund ihres Ueberreichthums, als ihr erlaubter Luxus“. Während N. in GT den Pessimismus und das Tragische für unlöslich zusammengehörig hielt, verwirft er im Spätwerk diesen Konnex.

425, 8 f. *Desgleichen deutete ich mir die Musik Wagner's zurecht zum Ausdruck einer dionysischen Mächtigkeit der Seele,*] FW 370, KSA 3, 620, 1–3: „Insgleichen deutete ich mir die deutsche Musik zurecht zum Ausdruck einer dionysischen Mächtigkeit der deutschen Seele:“. Auch hier wird mit der Nennung Wagners in der Bearbeitung von NW *ad personam* zugespitzt.

425, 9 *Ausdruck einer dionysischen Mächtigkeit*] In den Druckfahnen korrigiert aus: „Ausdruck von dionysischer Mächtigkeit“ (<http://www.nietzschesource.org/facsimiles/DFGA/K-13,12>).

425, 11 *Urkraft von Leben*] FW 370, KSA 3, 620, 5: „Urkraft“.

425, 12 *macht,*] FW 370, KSA 3, 620, 5: „macht —“.

425, 12 f. *was sich heute Cultur nennt, damit in's Wackeln geräth.*] FW 370, KSA 3, 620, 6 f. „was sonst Cultur heisst, dabei in's Zittern geräth.“

425, 13–15 *Man sieht, was ich verkannte, man sieht insgleichen, womit ich Wagner und Schopenhauern beschenkte — mit mir...*] FW 370, KSA 3, 620, 7–10: „Man sieht, ich verkannte damals, sowohl am philosophischen Pessimismus, wie an der deutschen Musik, das was ihren eigentlichen Charakter ausmacht — ihre Romantik. Was ist Romantik?“ Mit dieser Änderung ist in NW jeder explizite Bezug zu dem laut Überschrift eigentlich bestimmenden Thema der Vorlage FW 370, nämlich zur „Romantik“ getilgt. Stattdessen wird die Bearbeitung nicht nur auf Wagner, sondern gemäß dem neuen Titel „Wir Antipoden“ eben auch auf N., das sprechende Ich, hin geschärft, das sich unverhohlen als ein großes Geschenk nicht nur an Wagner und Schopenhauer, sondern auch an die Menschheit insgesamt zu erkennen gibt. Die Fassung von NW hebt die ursprünglich verhältnismäßig abstrakte Auseinandersetzung mit dem Romantik-Problem auf die Ebene welthistorischer Personalpolitik — wobei sich das Personal schließlich auf N. und Wagner, mit Schopenhauer als Komparsen, beschränkt.

425, 15 *mit mir...*] In Mp XVI 5 findet sich ein Blatt mit einem Hinweis für den Setzer: „einzuschieben im Capitel: Zwei Antipoden nach den Worten ,— mit mir...“. Darauf steht: „Meine Schriften sind reich an solchen ‚Schenkungen‘; man sei auf seiner Hut, wenn ich Namen nenne. Ich habe alle entscheidenden Dinge über mich immer so gesagt, daß irgend Jemand, sich getroffen fühlend, vor Vergnügen dabei fast umfiel. Die dritte Unzeitgemäße heißt zum Beispiel ‚Schopenhauer als Erzieher‘; die Anhänger Schopenhauers haben mich aus Dankbarkeit dafür beinahe angebetet. Lisez: Nietzsche als Erzieher und, vielleicht, als Etwas mehr... Das Buch endet mit diesem Gedanken: wenn ein großer Denker auf die Erde kommt, ist Alles in Gefahr. Es ist, wie wenn in einer großen Stadt Feuersbrunst ausgebrochen ist, wo Keiner mehr weiß, was noch sicher ist und wo es endet. Die Liebe zur Wahrheit ist etwas Furchtbares und Gewaltiges, sie ist eine Feuersbrunst: die Menschen, welche berufen sind, Macht zu suchen, sollten wissen, welche Quelle des Heroischen in ihr fließt. — Die vierte Unzeitgemäße heißt: Richard Wagner in Bayreuth. Ah die Herrn Wagnerianer! was sie mir dankbar waren! Zuletzt noch der verehrungswürdige Levi [sc. der Dirigent Hermann Levi], als ich ihn vor ein paar Jahr wiedersah. Lisez: Nietzsche-Zarathustra und das Fest der Zukunft, der große Mittag. Lauter welthistorische Accente; die erste Psychologie des ersten Dithyrambikers, des Dichters des Zarathustra. — Auf Seite 45 Menschliches, Allzumenschliches [sc. MA I 37, KSA 2, 61, 3–17] heißt es: welches ist

doch der Hauptsatz, zu dem einer der kühnsten und kältesten Denker, der Verfasser des Buchs ‚über den Ursprung der moralischen Empfindungen‘ (– lisez: Nietzsche, der erste Immoralist –) vermöge seiner ein- und durchschneidenden Analysen des menschlichen Handelns gelangt ist? ‚der moralische Mensch steht der intelligiblen Welt nicht näher als der physische Mensch: denn es giebt keine intelligible Welt...‘ Dieser Satz, hart und schneidig geworden unter dem Hammerschlag der historischen Erkenntniß (– lisez: erstes Buch der *Umwerthung der Werthe* –) kann vielleicht einmal, in irgend welcher Zukunft (– 1890! –) als die Axt dienen, welche dem ‚metaphysischen Bedürfnisse‘ des Menschen an die Wurzel gelegt wird, – ob mehr zum Segen als zum Fluche der Menschheit, wer wüßte das zu sagen? aber jedenfalls als ein Satz der erheblichsten Folgen, fruchtbar und furchtbar zugleich und mit jenem Doppelblick in die Welt sehend, welchen alle großen Erkenntnisse haben. – Endlich ich gebe auf den letzten Seiten von ‚Jenseits von Gut und Böse‘ ein Stück Psychologie über mich, – ich hüte mich zu sagen, unter welchem Namen und Vorwande...“ (KSA 14, 525 f. u. Podach 1961, 57 f.) Auf dem Blatt folgt noch ein Hinweis für den Setzer: „Das, was im Ms. folgt, nach den Worten ‚mit mir...‘ ist als 2 desselben Capitels einzuführen. Demnach erhält der Anfang des Capitels die Ziffer 1“ (ebd.).

N. scheint diesen Zettel nicht an Naumann geschickt zu haben. Stattdessen verfasste er einen neuen Text unter Gebrauch von MA I 37, der dann zu EH MA 6, KSA 6, 327 f. geworden ist. Das oben zitierte Blatt kam nach Aussage von Elisabeth Förster-N. nach Paraguay (zum anderen sogenannten „Paraguay-Zettel“ siehe NK KSA 6, 362, 22). Bei der Diskussion um die von Overbeck vorgeblich verlorenen Bücher der *„Umwerthung aller Werthe“* diente es dann für Förster-N. als Beleg dafür, dass außer AC noch mehr Bücher vorhanden gewesen sein müssten und N. noch im Dezember 1888 AC bloß für das erste Buch gehalten habe. In der modifizierten Fassung von EH MA 6, KSA 6, 328, 18 steht aber explizit nur noch: „(lisez: *Umwerthung aller Werthe* –)“, was Montinari in KSA 14, 526 als Zeugnis nimmt, dass AC in N.s Augen schließlich die ganze *„Umwerthung aller Werthe“* gewesen sei.

Der Satz aus Paul Rées *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* (1877, VIII) wird in der Vorlage MA I 37, KSA 2, 61, 7 f. noch wie folgt wiedergegeben: „Der moralische Mensch, sagt er [sc. Rée], steht der intelligiblen (metaphysischen) Welt nicht näher, als der physische Mensch.“ (In der Vorlage fehlt nur der Sprechereinschub und die Erläuterung in der Klammer: „(metaphysischen)“, siehe Rée 2004, 127). Der Zusatz „denn es giebt keine intelligible Welt...“ taucht erst auf dem Manuskriptblatt in Mp XVI 5 auf und stammt nicht von Rée, sondern von N.

425, 16 f. *Hilfsmittel des wachsenden oder des niedergehenden Lebens angesehen werden*] FW 370, KSA 3, 620, 11 f.: „Hilfsmittel im Dienste des wachsenden, kämpfenden Lebens angesehen werden“.

425, 19 *Überfülle des Lebens*] FW 370, KSA 3, 620, 14: „*Ueberfülle des Lebens*“.

425, 20 f. *tragische Einsicht und Aussicht auf das Leben* —] FW 370, KSA 3, 620, 15 f.: „tragische Ansicht und Einsicht in das Leben, —“.

425, 22 f. *glattes Meer oder aber den Rausch*] FW 370, KSA 3, 620, 17–19: „glattes Meer, Erlösung von sich durch die Kunst und Erkenntniss suchen, oder aber den Rausch“.

425, 23–25 *die Betäubung von Kunst und Philosophie verlangen. Die Rache am Leben selbst — die wollüstigste Art Rausch für solche Verarmte!...*] FW 370, KSA 3, 620, 19: „die Betäubung, den Wahnsinn.“

425, 25–28 *Dem Doppel-Bedürfniss der Letzteren entspricht ebenso Wagner wie Schopenhauer — sie verneinen das Leben, sie verleumden es, damit sind sie meine Antipoden.* —] FW 370, KSA 3, 620, 20–26: „Dem Doppel-Bedürfnisse der Letzteren entspricht alle Romantik in Künsten und Erkenntnissen, ihnen entsprach (und entspricht) ebenso Schopenhauer als Richard Wagner, um jene berühmtesten und ausdrücklichsten Romantiker zu nennen, welche damals von mir missverstanden wurden — übrigens nicht zu ihrem Nachtheile, wie man mir in aller Billigkeit zugestehn darf.“ Vgl. NK 415, 6 f. In EH GT 3 versteht N. sich als „ersten tragischen Philosophen“ und damit als „äussersten Gegensatz und Antipoden eines pessimistischen Philosophen“ (KSA 6, 312, 25–27).

425, 31 *furchtbare That*] FW 370, KSA 3, 620, 29: „fürchterliche That“.

425, 32 *Verneinung*, —] FW 370, KSA 3, 620, 30: „Verneinung;“.

425, 32–426, 2 *erscheint das Böse, Sinnlose und Hässliche gleichsam erlaubt, wie es in der Natur erlaubt erscheint, in Folge eines Überschusses von zeugenden, wiederherstellenden Kräften, welche aus jeder Wüste noch ein üppiges Fruchthland zu schaffen vermag.*] FW 370, KSA 3, 620, 30–33: „erscheint das Böse, Unsinnige und Hässliche gleichsam erlaubt, in Folge eines Ueberschusses von zeugenden, befruchtenden Kräften, welcher aus jeder Wüste noch ein üppiges Fruchthland zu schaffen im Stande ist.“ Zum Thema eines Verlangens nach dem Hässlichen, einer Ästhetik des Hässlichen siehe auch GT Versuch einer Selbstkritik 4 und NK KSA 1, 15, 31–16, 5.

426, 3–5 *Milde, Friedlichkeit und Güte nöthig haben — das, was heute Humanität genannt wird — im Denken sowohl wie im Handeln*] FW 370, KSA 3, 621, 1 f.: „Milde, Friedlichkeit, Güte nöthig haben, im Denken und im Handeln“.

426, 4 *das, was heute Humanität genannt wird*] Vgl. Rolph 1884, 238 (Seite von N. markiert, vgl. NPB 505): „Die moderne Humanität hat uns mit einer gedankenlosen Weichherzigkeit und Weichmüthigkeit, mit einer übertriebenen Sucht zu vergeben beschenkt, welche kein geringeres Zeichen von Sittenverfall ist als Immoralität selbst, denn sie untergräbt einerseits das öffentliche Urtheil, das öffentliche Rechtsgefühl, während sie andererseits direct zur Unsittlichkeit anreizt.“

426, 6 *ein Heiland ist*] FW 370, KSA 3, 621, 3: „ein ‚Heiland‘ wäre;“.

426, 9 „*schönen Seelen*“] Vgl. NK KSA 6, 157, 2–4.

426, 7–19 *Daseins selbst für Idioten — die typischen „Freigeister“, wie die „Idealisten“ und „schönen Seelen“, sind alle *décadents* — kurz, eine gewisse warme, furchtabwehrende Enge und Einschliessung in optimistische Horizonte, die Verdummung erlaubt... Dergestalt lernte ich allmählich Epikur begreifen, den Gegensatz eines dionysischen Griechen, insgleichen den Christen, der in der That nur eine Art Epikureer ist und mit seinem „der Glaube macht selig“ dem Princip des Hedonismus so weit wie möglich folgt — bis über jede intellektuelle Rechtschaffenheit hinweg... Wenn ich Etwas vor allen Psychologen voraus habe, so ist es das, dass mein Blick geschärfter ist für jene schwierigste und verfänglichste Art des Rückschlusses*] FW 370, KSA 3, 621, 4–12: „Daseins — denn die Logik beruhigt, giebt Vertrauen —, kurz eine gewisse warme furchtabwehrende Enge und Einschliessung in optimistische Horizonte. Dergestalt lernte ich allmählich Epikur begreifen, den Gegensatz eines dionysischen Pessimisten, ebenfalls den ‚Christen‘, der in der That nur eine Art Epikureer und, gleich jenem, wesentlich Romantiker ist, — und mein Blick schärfte sich immer mehr für jene schwierigste und verfänglichste Form des Rückschlusses“. Die Verwandtschaft von Jesu Praxis und Epikurs Selbsterlösungslehre hat N. — als bewusste Provokation des stets antiepileptischen christlichen Selbstverständnisses — auch in AC 30 herausgearbeitet, dort allerdings nicht hinsichtlich der Christen im Allgemeinen, vgl. NK KSA 6, 201, 12–18.

426, 14 f. „*der Glaube macht selig*“] Vgl. Markus 16, 16 und NK KSA 6, 229, 16.

426, 24–427, 2 *In Hinsicht auf Artisten jeder Art bediene ich mich jetzt dieser Hauptunterscheidung: ist hier der Hass gegen das Leben oder der Überfluss an Leben schöpferisch geworden? In Goethe zum Beispiel wurde der Überfluss schöpferisch, in Flaubert der Hass: Flaubert, eine Neuauflage Pascal's, aber als*

*Artist, mit dem Instinkt-Urtheil aus dem Grunde: „Flaubert est toujours haïssable, l'homme n'est rien, l'oeuvre est tout“... Er torturirte sich, wenn er dichtete, ganz wie Pascal sich torturirte, wenn er dachte — sie empfanden beide unegoistisch... „Selbstlosigkeit“ — das *décadence*-Princip, der Wille zum Ende in der Kunst sowohl wie in der Moral. —] Vgl. FW 370, KSA 3, 621, 16–622, 26: „In Hinsicht auf alle ästhetischen Werthe bediene ich mich jetzt dieser Hauptunterscheidung: ich frage, in jedem einzelnen Falle, ‚ist hier der Hunger oder der Ueberfluss schöpferisch geworden?‘ Von vornherein möchte sich eine andre Unterscheidung mehr zu empfehlen scheinen — sie ist bei weitem augenscheinlicher — nämlich das Augenmerk darauf, ob das Verlangen nach Starrmachen, Verewigen, nach Sein die Ursache des Schaffens ist, oder aber das Verlangen nach Zerstörung, nach Wechsel, nach Neuem, nach Zukunft, nach Werden. Aber beide Arten des Verlangens erweisen sich, tiefer angesehen, noch als zweideutig, und zwar deutbar eben nach jenem vorangestellten und mit Recht, wie mich dünkt, vorgezogenen Schema. Das Verlangen nach Zerstörung, Wechsel, Werden kann der Ausdruck der übervollen, zukunftschwangeren Kraft sein (mein terminus ist dafür, wie man weiss, das Wort ‚dionysisch‘), aber es kann auch der Hass des Missrathenen, Entbehrenden, Schlechtweggekommenen sein, der zerstört, zerstören muss, weil ihn das Bestehende, ja alles Bestehn, alles Sein selbst empört und aufreizt — man sehe sich, um diesen Affekt zu verstehn, unsre Anarchisten aus der Nähe an. Der Wille zum Verewigen bedarf gleichfalls einer zwiefachen Interpretation. Er kann einmal aus Dankbarkeit und Liebe kommen: — eine Kunst dieses Ursprungs wird immer eine Apotheosenkunst sein, dithyrambisch vielleicht mit Rubens, selig-spöttisch mit Hafis, hell und gütig mit Goethe, und einen homerischen Licht- und Glorienschein über alle Dinge breitend. Er kann aber auch jener tyrannische Wille eines Schwerleidenden, Kämpfenden, Torturirten sein, welcher das Persönlichste, Einzelste, Engste, die eigentliche Idiosynkrasie seines Leidens noch zum verbindlichen Gesetz und Zwang stempeln möchte und der an allen Dingen gleichsam Rache nimmt, dadurch, dass er ihnen sein Bild, das Bild seiner Tortur, aufdrückt, einzwängt, einbrennt. Letzteres ist der romantische Pessimismus in seiner ausdrucksvollsten Form, sei es als Schopenhauer'sche Willens-Philosophie, sei es als Wagner'sche Musik: — der romantische Pessimismus, das letzte grosse Ereigniss im Schicksal unsrer Cultur. (Dass es noch einen ganz anderen Pessimismus geben könne, einen klassischen — diese Ahnung und Vision gehört zu mir, als unablässlich von mir, als mein proprium und ipsissimum: nur dass meinen Ohren das Wort ‚klassisch‘ widersteht, es ist bei weitem zu abgebraucht, zu rund und unkenntlich geworden. Ich nenne jenen Pessimismus der Zukunft — denn er kommt! ich sehe ihn kommen! — den dionysischen Pessimismus.)“*

Während der Abschluss von FW 370 mehrere Kriterien erwägt, mit deren Hilfe künstlerische Produktivität im Besonderen und menschliches Tun im Allgemeinen beurteilt werden könnten, legt N. sich in der Überarbeitung von vornherein auf die Dichotomie von Lebenshass oder Lebensüberfluss als Ursache von Produktivität fest, die alle weiteren Unterscheidungen überflüssig macht. Goethe und Flaubert dienen dann der praktischen Illustration dieser Dichotomie. Die Option eines künftigen „dionysischen Pessimismus“, mit dem N. in FW 370 den Anschluss an sein vom Pessimismus fasziniertes Frühwerk zu bewerkstelligen suchte, entfällt jetzt ersatzlos – wie überhaupt jede gedankliche Komplikation als hinderlich zum antiwagnerischen Zwecke empfunden wird. Die Zurüstung der früheren Texte erfolgt in NW insgesamt klar strategisch motiviert.

426, 28–427, 2 *Flaubert, eine Neuausgabe Pascal's, aber als Artist, mit dem Instinkt-Urtheil aus dem Grunde: „Flaubert est toujours haïssable, l'homme n'est rien, l'oeuvre est tout“ ... Er torturierte sich, wenn er dichtete, ganz wie Pascal sich torturierte, wenn er dachte – sie empfanden beide unegoistisch... „Selbstlosigkeit“ – das décadence-Princip, der Wille zum Ende in der Kunst sowohl wie in der Moral.]* Die Zusammenstellung von Pascal und Flaubert unter der Perspektive des Selbsthasses findet sich in Bourgets *Essais de psychologie contemporaine* „Aussi Flaubert est-il l'homme de lettres de ce siècle qui a le moins souvent écrit la syllabe *je* à la tête de sa phrase, cette syllabe dont l'égoïsme tyrannique révoltait déjà Pascal: ‚Le moi est haïssable‘, dit un fragment célèbre des *Pensées*. Mais le moraliste ajoute aussitôt: ‚Vous, Mitton [sic], le couvrez, vous ne l'ostez pas pour cela...‘ Flaubert, de même, a couvert son moi. Il ne l'a pas ôté de son œuvre.“ (Bourget 1883, 114, Nachweis bei Campioni 1995, 404. „Flaubert ist auch derjenige Schriftsteller dieses Jahrhunderts, der am wenigsten häufig die Silbe ‚Ich‘ an den Anfang seiner Sätze gestellt hat; diese Silbe, deren tyrannischer Egoismus bereits Pascal empört hat: ‚Das Ich ist hassenswert‘, sagt ein berühmtes Fragment der *Pensées*. Aber der Moralist fügt sogleich hinzu: ‚Sie, Mitton, verdecken es bloß, Sie legen es aber nicht ab...‘ Flaubert selbst hat sein Ich verdeckt. Er hat es aus seinem Werk nicht entfernt.“)

Die von Bourget zitierte Stelle lautet bei Pascal in der Ausgabe von Prosper Faugère: „Le *moi* est haïssable. Vous, Miton, le couvrez; vous ne l'ôtez pas pour cela: vous êtes donc toujours haïssable. / Point; car en agissant comme nous faisons, obligeamment pour tout le monde, on n'a plus sujet de nous haïr. Cela est vrai, si on ne baissait dans le moi que le déplaisir qui nous en revient. / Mais si je le hais parce qu'il est injuste, qu'il se fait centre du tout, je le haïrai toujours.“ (Pascal 1814, 1, 197) In der von N. benutzten deutschen Übersetzung der Faugère-Ausgabe lautet der Passus wie folgt: „Das Ich ist has-

senswerth. Sie, Miton, /191/ übertünchen es, aber ertöden es darum nicht: so sind Sie also immer hassenswerth. / Ganz und gar nicht, denn indem man aller Welt zu Gefallen handelt, wie wir thun, hat man keinen Grund mehr, uns zu hassen. Dieses ist wahr, wenn man in dem Ich nur das Unangenehme, was uns daraus entspringt, haßt. / Aber wenn ich es hasse, weil es ungerecht ist, sich zum Mittelpunkt des Ganzen macht, so muß ich es immer hassen.“ (Pascal 1865, 1, 190 f.; keine Lesespuren N.s) Den Satz Pascals, freilich mit einer charakteristischen, in NW wiederkehrenden Hinzufügung, zitiert N. in WA Epilog, KSA 6, 52, 5: „Le moi est toujours haïssable.“ N. kann Pascals Wendung übrigens auch in dem von ihm gelesenen Band *Frankreich und die Franzosen* von Karl Hillebrand begegnet sein, wo es gegen Georg Gottfried Gervinus heißt: „Le moi est haïssable“, sagt der große Jesuitenfeind; es ist aber ganz besonders so, wenn es so anmuthlos und ungefällig ist, wie das Ich, welches Gervinus, wenn nicht besaß, so doch herauszukehren liebte.“ (Hillebrand 1874, 276, keine Lesespuren N.s).

Die in NW Wir Antipoden gebrauchte Wendung „Flaubert est toujours haïssable“, die mit den Anführungszeichen den Anschein eines Zitats erweckt, ist faktisch eine Pointierung der Bourget-Stelle (vgl. N. an Meysenbug, 05. 11. 1888, KSB 8, Nr. 1138, S. 463, Z. 3: „Nietzsche est toujours haïssable“), während der darauffolgende Satz sehr wohl ein echtes Flaubert-Zitat ist, nämlich aus Flauberts Brief an George Sand vom Dezember 1875: „J'éclate de colères et d'indignations rentrées. Mais dans l'idéal que j'ai de l'art, je crois qu'on ne doit rien montrer des siennes, et que l'artiste ne doit pas *plus apparaitre dans son œuvre que Dieu dans la nature. L'homme n'est rien, l'œuvre tout!* Cette discipline, qui peut partir d'un point de vue faux, n'est pas facile à observer. Et pour moi, du moins, *c'est une sorte de sacrifice permanent que je fais au bon goût.* Il me serait bien agréable de dire ce que je pense et de soulager le sieur Gustave Flaubert par des phrases, mais quelle est l'importance dudit sieur?“ (Flaubert 1884, 273; das Kursivierte von N. unterstrichen, mehrere Striche am Rand. „Ich berste vor Zornesausschüben und wiedergekehrten Indignationen. Aber im Ideal, das ich von der Kunst habe, glaube ich, dass man nichts davon zeigen darf, und dass der Künstler nicht mehr in seinem Werk erscheinen darf als Gott in der Natur. Der Mensch ist nichts, das Werk ist alles! Diese Disziplin, die von einem falschen Gesichtspunkt ausgehen kann, ist nicht einfach einzuhalten. Und für mich wenigstens ist es eine Art von permanentem Opfer, das ich dem guten Geschmack bringe. Es wäre mir sehr angenehm, das zu sagen, was ich denke und den Herrn Gustave Flaubert durch Floskeln zu entlasten, aber was kommt es auf den genannten Herrn an?“) Zu Pascal als selbstquälerischem Pessimisten vgl. NK KSA 6, 94, 28–30 und NK KSA 6, 171, 30–34.

427, 1 Wille zum Ende] Vgl. NK KSA 6, 12, 3.

Wohin Wagner gehört.

Die Vorlage dieses Abschnitts ist für 427, 4–428, 3 der Anfang von JGB 254, KSA 5, 198, 4–32. Für 428, 9–28 ist ein Teil von JGB 256, KSA 5, 202, 12–203, 18 die Vorlage.

427, 7–12 *Die Norddeutsche Zeitung zum Beispiel, oder wer in ihr sein Mundstück hat, sieht in den Franzosen „Barbaren“; – ich für meine Person suche den schwarzen Erdtheil, wo man „die Sklaven“ befreien sollte, in der Nähe der Norddeutschen... Wer zu jenem Frankreich gehört, hält sich gut verborgen:]* JGB 254, KSA 5, 198, 7: „Wer zu ihm gehört, hält sich gut verborgen: –“. Die 1861 gegründete *Norddeutsche Allgemeine Zeitung* war eine „in Berlin erscheinende polit. Zeitung von offizösem Charakter“, die sich „freiwillig in den Dienst der preuß. Politik“ stellte und dadurch „Bedeutung“ erlangte, „daß sie in Fragen der innern wie äußern Politik als Bismarcks Sprachrohr diene. Sie war seitdem unter der langjährigen Leitung (bis 1894) des Geh. Kommissionsrates Pindter das ‚Kanzlerblatt‘ oder ‚freiwillig gouvernementale Blatt‘“ (Brockhaus 1894–1896, 12, 412), das entsprechend antifranzösisch eingestellt war.

Kaiser Wilhelm II. hatte es bei seiner Rede zur Eröffnung des Reichstages am 22. November 1888 als deutsche Aufgabe verstanden, die christliche Zivilisation nach Afrika zu tragen und die Sklaven zu befreien. N. erwähnt das ausdrücklich in EH WA 3, KSA 6, 361, 27–29. Er konnte zu dieser Rede am 23. November 1888 im *Journal des Débats* einen ausführlichen Bericht lesen, wo aus der Rede des Kaisers zitiert wird: „Possédant des établissemens en Afrique, l’empire allemand a dû prendre part à la mission qui consiste à répandre la civilisation chrétienne dans cette région. Un gouvernement ami du nôtre, celui de l’Angleterre, et le Parlement de ce pays ont reconnu depuis un siècle que pour accomplir cette tache, il fallait commencer par combattre la traite des nègres et la chasse aux esclaves. C’est pourquoi j’ai d’abord cherché à conclure une convention avec l’Angleterre. Cette convention a été signée; la teneur et le but en seront portés à votre connaissance.“ (*Journal des Débats*, 23. 11. 1888, S. 2. „Indem das Deutsche Reich Einrichtungen in Afrika besitzt, musste es an der Mission teilnehmen, die darin besteht, die christliche Kultur in dieser Region zu verbreiten. Eine uns befreundete Regierung, diejenige Englands, und das Parlament dieses Landes, haben schon seit einem Jahrhundert erkannt, dass man, um diese Aufgabe zu erfüllen, damit beginnen müsse, den Handel mit Negern und die Sklavenjagd zu bekämpfen. Aus diesem Grund habe ich zuerst versucht, mit England eine Konvention abzuschließen. Diese Konvention wurde unterzeichnet; der Tenor und das Ziel werden zu Ihrer Kenntnis gebracht.“ Im etwas abweichenden deutschen Original ist die Rede nachzulesen in Wilhelm II., o. J. 1, 32–36). Die *Norddeutsche Allgemeine Zeitung*

brachte die Thronrede des Kaisers in der Abend-Ausgabe noch am 22. 11. 1888 im Wortlaut (Jg. 28, Nr. 553, S. 1), verzichtete jedoch in diesem Zusammenhang auf jede direkte antifranzösische Polemik. Im „Politischen Tagesbericht“, der in der Abendausgabe vom 23. 11. 1888 folgt, wird besonders die christliche Fundierung von Wilhelms Politikverständnis gerühmt (Jg. 28, Nr. 555, S. 1), vgl. NK KSA 6, 211, 6–8.

427, 15 *Verkünstelte, Solche,*] In den Druckfahnen korrigiert aus: „Verkünstelte, solche,“ (<http://www.nietzschesource.org/facsimiles/DFGA/K-13,16>). In JGB 254, KSA 5, 198, 11 steht ebenfalls „solche“.

427, 16 f. *künstlich zu sein, — aber sie haben alles Hohe und Zarte, was jetzt in der Welt noch übrig ist, in ihrem Besitz.*] JGB 254, KSA 5, 198, 12–18: „sich zu verbergen. Etwas ist Allen gemein: sie halten sich die Ohren zu vor der rasenden Dummheit und dem lärmenden Maulwerk des demokratischen bourgeois. In der That wälzt sich heut im Vordergrunde ein verdummtes und vergrößertes Frankreich, — es hat neuerdings, bei dem Leichenbegängnis Victor Hugo's, eine wahre Orgie des Ungeschmacks und zugleich der Selbstbewunderung gefeiert.“ In der Fassung von NW wird die Ambivalenz der französischen Kultur getilgt und nur das „Hohe und Zarte“, freilich auch Dekadente bleibt erhalten. In der Neufassung geht es auch nicht um ein möglichst differenziertes Frankreich-Bild, sondern um die antiwagnerische Polemik. Das Begräbnis Victor Hugos — es fand am 1. Juni 1885 unter der Anteilnahme von angeblich 300'000 Menschen statt — lag nun auch schon einige Zeit zurück (vgl. N.s Vorarbeit zu JGB unter dem unmittelbaren Eindruck der Begräbnisfeier, von der er sich wohl im *Journal des Débats* unterrichten ließ, in NL 1885, KSA 11, 38[5], 598). N.s Kritik an Hugo, die dessen plebejischen Charakter und seine Neigung zu übertriebener Schauspielerei hervorhebt (vgl. z. B. Campioni 2009, 270–274 mit einer Zusammenstellung einschlägiger NL-Stellen), erinnert durchaus an seine Wagner-Kritik, deren Spitze er in NW aber offenkundig nicht durch Abschweifungen zu ähnlichen Charakteren abstumpfen wollte. Vgl. zu Hugo auch NK KSA 6, 111, 8.

427, 18–25 *In diesem Frankreich des Geistes, welches auch das Frankreich des Pessimismus ist, ist heute schon Schopenhauer mehr zu Hause als er es je in Deutschland war; sein Hauptwerk zwei Mal bereits übersetzt, das zweite Mal ausgezeichnet, so dass ich es jetzt vorziehe, Schopenhauer französisch zu lesen (— er war ein Zufall unter Deutschen, wie ich ein solcher Zufall bin — die Deutschen haben keine Finger für uns, sie haben überhaupt keine Finger, sie haben bloss Taten).*] JGB 254, KSA 5, 198, 18–23: „Auch etwas Anderes ist ihnen gemeinsam: ein guter Wille, sich der geistigen Germanisirung zu erwehren — und ein noch besseres Unvermögen dazu! Vielleicht ist jetzt schon Scho-

penhauer in diesem Frankreich des Geistes, welches auch ein Frankreich des Pessimismus ist, mehr zu Hause und heimischer geworden, als er es je in Deutschland war;“. JGB 254 betonte sichtlich stärker die deutsch-französischen Gemeinsamkeiten in der hohen Geisteskultur, während in NW der zunehmende antideutsche Impetus Deutschland seine Geistesgrößen nur noch als Produkte des „Zufalls“ zuzugestehen bereit ist. Die erste französische Übersetzung von Schopenhauers *Die Welt als Wille und Vorstellung* – bezeichnenderweise 1886 noch bei Brockhaus in Leipzig verlegt – stammte von J.-A. Cantacuzène, die zweite, die N. hier im Chor mit den zeitgenössischen Rezensionen lobt, von Auguste Burdeau (Paris 1888). Schon in Jean Bourdeaus Artikel zum 100. Geburtstag Schopenhauers im *Journal des Débats* (29. Februar 1888, S. 3), das wie N. in JGB 254 darauf hinweist, dass sich die Deutschen mit Schopenhauer und Heine schwertäten, ist vom baldigen Erscheinen dieser Übersetzung die Rede. In N.s Bibliothek haben sich allerdings keine französischen Schopenhauer-Übersetzungen erhalten, so dass es für seine Behauptung, er lese Schopenhauer jetzt lieber französisch, keine Belege gibt.

427, 25–30 *Gar nicht zu reden von Heinrich Heine – l’adorable Heine sagt man in Paris –, der den tieferen und seelenvolleren Lyrikern Frankreichs längst in Fleisch und Blut übergegangen ist. Was wüsste deutsches Hornvieh mit den délicatesses einer solchen Natur anzufangen! –*] JGB 254, KSA 5, 198, 23–28: „nicht zu reden von Heinrich Heine, der den feineren und anspruchsvolleren Lyrikern von Paris lange schon in Fleisch und Blut übergegangen ist, oder von Hegel, der heute in Gestalt Taine’s – das heisst des ersten lebenden Historikers – einen beinahe tyrannischen Einfluss ausübt.“ Der Seitenhieb auf Taine als Hegelianer und auf seinen „tyrannischen Einfluss“ entfällt womöglich auch, weil N. sich seit Herbst 1886 in einem sporadischen, aber für ihn schmeichelhaften Briefwechsel mit dem französischen Historiker verbunden sah, vgl. N.s Briefentwürfe um den 20. 09. 1886, KSB 7, Nr. 753, S. 253 f., in denen er Taine auf die Lektüre von JGB vorbereitet, das er ihm hat schicken lassen.

427, 26 *l’adorable Heine sagt man in Paris*] Die Wendung – französisch für „der bewunderswerte Heine“ – hat N. in Bourgets *Études et portraits* gefunden (Nachweis bei Campioni 1995, 404), und zwar in einem Essay über Pascal: „Or, l’âme religieuse ne s’en ira jamais de notre race. Quoi qu’on en ait, et se fût-on, comme l’adorable Heine le raconte de lui-même, divinisé à la suite des panthéistes“ (Bourget 1889a, 1, 20. „Nun, die religiöse Seele wird unsere Rasse niemals verlassen. Das, was man davon hat, wie der bewundernswerte Heine es von sich selbst erzählt, wird im Gefolge der Pantheisten vergöttlicht“). N. wollte die Formel ursprünglich in EH verwenden, vgl. ÜK EH Warum ich so gute Bücher schreibe 2. Der erste, Ende 1888 ausgelieferte Band von Bourgets

Études et portraits hat sich in N.s Bibliothek nicht erhalten, der zweite hingegen schon (NPB 148). Nach dem Kolophon in Bourget 1889a, 1, (369) wurde der Druck des ersten Bandes bereits am 25. Juli 1888 abgeschlossen. Vgl. zu Heine NK KSA 6, 286, 14–24.

427, 28 f. *deutsches Hornvieh*] Vgl. EH Warum ich so gute Bücher schreibe 1, KSA 6, 300, 25; ebd. 3, KSA 6, 303, 16 und NK KSA 6, 46, 6–8.

427, 30–428, 3 *Was endlich Richard Wagner angeht: so greift man mit Händen, nicht vielleicht mit Fäusten, dass Paris der eigentliche Boden für Wagner ist: je mehr sich die französische Musik nach den Bedürfnissen der „âme moderne“ gestaltet, um so mehr wird sie wagnerisieren, – sie thut es schon jetzt genug. –*] JGB 254, KSA 5, 198, 28–32: „Was aber Richard Wagner betrifft: je mehr sich die französische Musik nach den wirklichen Bedürfnissen der *âme moderne* gestalten lernt, um so mehr wird sie ‚wagnerisieren‘, das darf man vorhersagen, – sie thut es jetzt schon genug!“ Das Verb findet sich schon in Karl Gutzkows *Dionysius Longinus* von 1878, wo es über den „gebildeten Kaufmann“ heißt: „Fängt er aber an, ob nun zu schopenhauerisieren oder zu haeckelisieren oder wie jetzt Mode ist zu Richard Wagnerisieren oder in einem reproduktiven Lirum Larum von Versen zu heinisieren oder im Urtheil über Literatur sogar kritisch zu hebbelisieren, so möchte man rufen: Schuster bleib bei deinen Leisten!“ (Gutzkow 1878, 22) Auch der notorische Wagner-Kritiker Eduard Hanslick beklagte, dass „in Wien alle Gehirne vollständig wagnerisirt“ gewesen seien (Hanslick 1884, 200).

428, 2 „*âme moderne*“] Über die „moderne Seele“ wurde in der zeitgenössischen französischen Kulturpublizistik eifrig debattiert, um festzustellen, dass diese für die Herausforderungen der Gegenwart womöglich nicht ausreicht. Entsprechend heißt es in Paul Alberts *La littérature française au dix-neuvième siècle*: „pour apprécier équitablement les œuvres modernes, il faut se faire non pas une *âme moderne*, mais l’*âme de l’avenir*“ (Albert 1882, 1, 2. „Um angemessen die modernen Werke zu schätzen, muss man sich keine moderne Seele, sondern eine Seele der Zukunft machen“. Vgl. ebd., 1, 107 u. Lemaître 1886a, 78 sowie Faguet 1887, 50). Auch in Marie Baumgartners Übersetzung von UB IV SE 6 wird der französische Ausdruck benutzt (Nietzsche 1877, 82f., vgl. den Nachweis in NK KSA 6, 13, 15–19). Die eigentliche Quelle für N.s Evokation der „*âme moderne*“ in JGB 254 bzw. 428, 2 dürften jedoch einmal mehr Bourgets *Nouveaux essais de psychologie contemporaine* gewesen sein, wo etwa zu Gedichtzeilen von Charles Marie René Leconte de Lisle steht: „Voilà le profond sentiment d’harmonie qui a soulevé l’*âme grecque* vers une *théologie d’un naturalisme heureux*. Les Dieux défilent sur les plages lumineuses, jeunes et nobles comme aux jours d’Homère: le poète n’a pas besoin des livres des com-

mentateurs pour comprendre, pour prier Zeus et Aphrodita, Iakchos et Apollôn. Et comment ne croirait-il pas à la vérité de ces Dieux, puisqu'ils correspondent intimement à un désir *si mutilé, mais si indestructible, de l'âme moderne*, celui de contempler *le travail de la vie sous une forme de Beauté?*" (Bourget 1886, 109; Kursiviertes von N. unterstrichen, Strich am Seitenrand. „Dies ist das tiefe Gefühl der Harmonie, das die griechische Seele erhoben hat zu einer Theologie eines glücklichen Naturalismus. Die Götter defilieren auf leuchtenden Stränden, jung und vornehm wie zu Zeiten Homers: Der Dichter hat keine Bücher von Kommentatoren nötig, um zu verstehen, um Zeus und Aphrodite, Iakchos und Apollon anzubeten. Und wie sollte er nicht an die Wahrheit dieser Götter glauben, da sie so innigst übereinstimmen mit einem *so beschädigten, aber dennoch so unverwüstlichen Bedürfnis der modernen Seele, dem Bedürfnis, die Arbeit des Lebens unter der Form der Schönheit zu betrachten?*“) Ein weiterer Bezug auf *l'âme moderne* führt bei Bourget ins Zentrum der N. interessierenden *décadence*-Problematik, wenn es zu den Brüdern Goncourt heißt: „*Ils ont visé un but, ils en ont touché un autre. Ils se proposaient d'être des historiens des mœurs, des collectionneurs de documents, et il se trouve qu'ils ont représenté, en quelques-uns de ses traits essentiels, leur âme et par suite celle de leur époque, cette inquiète, cette énigmatique âme moderne, où il semble que toute supériorité fasse plaie, toute complication douleur, toute richesse misère et pauvreté. Cet affaiblissement de la volonté, habituel objet de l'étude des frères de Goncourt, c'est vraiment la maladie du siècle. On employait ce terme, il y a cinquante ans; on a parlé ensuite de grande névrose; on parle aujourd'hui de pessimisme et de nihilisme.*“ (Bourget 1886, 173; Kursiviertes von N. unterstrichen. „*Sie haben ein Ziel anvisiert, doch sie haben ein anderes getroffen.* Sie nahmen sich vor, Historiker der Sitten, Sammler von Dokumenten zu sein, und es stellte sich heraus, dass sie in einigen wesentlichen Zügen ihre Seele und in der Folge die Seele ihrer Epoche dargestellt haben, diese unruhige, diese rätselhafte moderne Seele, bei der es scheint, dass jede Überlegenheit eine Wunde schlage, jede Komplikation Schmerz auslöse, jeder Reichtum Elend und Armut provoziere. Diese Abschwächung des Willens, übliches Objekt der Studien der Brüder Goncourt, ist tatsächlich die Krankheit des Jahrhunderts. Man verwendete diesen Begriff vor 50 Jahren; danach sprach man von der großen Neurose; heute spricht man von Pessimismus und Nihilismus.“) Zum Begriff der „modernen Seele“ siehe auch NK KSA 6, 12, 23 f.

428, 3 *wagnerisiren*] In einem Entwurf zu „Neue[n] unzeitgemäße[n] Betrachtungen“ taucht Wagner in NL 1884, KSA 11, 41[2]5, 672, 18–22 (korrigiert nach KGW IX 4, W I 5, 36, 32–40) erstmals in verbalisierter Form auf: „Noch zur rechten Zeit lernten wir Nein! sagen: jeder rechtschaffene und tiefe Musiker sagt heute Nein zu Wagner und zu sich selber, so weit er noch ,wagne-

risirt‘ – und zwar je gründlicher gerade er bei Wagner in die Schule gegangen, bei Wagner gelernt hat.“

428, 4–9 *Man darf sich hierüber nicht durch Wagner selber irre führen lassen – es war eine wirkliche Schlechtigkeit Wagners, Paris 1871 in seiner Agonie zu verhöhnen... In Deutschland ist Wagner trotzdem bloss ein Missverständnis: wer wäre unfähiger, Etwas von Wagner zu verstehn, als zum Beispiel der junge Kaiser? –*] Dieser Passus verbindet die Textfragmente, die N. in diesem Kapitel aus JGB 254, KSA 5, 198, 4–32 (nämlich 427, 4–428, 3) und aus JGB 256, KSA 5, 202, 12–203, 18 (nämlich 428, 9–28) gezogen hat. Es gibt dafür in JGB keine Vorlage.

428, 5f. – *es war eine wirkliche Schlechtigkeit Wagners, Paris 1871 in seiner Agonie zu verhöhnen...*] Von N. in den Druckfahnen korrigiert aus: „von 1870 an war es für Wagner eine Klugheit, gegen Frankreich unanständig zu sein...“ (<http://www.nietzschesource.org/facsimiles/DFGA/K-13,17>). Die Pfingsttage 1871 verbrachte N. bei Wagners in Tribschen, wo u. a. über den (vermeintlichen) Brand des Louvre (tatsächlich brannte der benachbarte Tuilerien-Palast) während des Aufstandes der Pariser Commune gesprochen wurde. In ihrem Tagebuch notierte Cosima Wagner am Pfingstsonntag, den 28. Mai: „Richard spricht nun heftig über den Brand und seine Bedeutung, ‚wenn ihr nicht fähig seid, wieder Bilder zu malen, so seid ihr nicht wert, sie zu besitzen‘. Pr[ofessor] N. sagt, daß für den Gelehrten die ganze Existenz aufhöre bei solchen Ereignissen.“ (C. Wagner 1988, 1, 392) Wagner hat sich um die preußisch-deutsche Eroberung Frankreichs auch poetisch verdient gemacht, so beispielsweise in seinem Gedicht *An das deutsche Heer vor Paris* vom Januar 1871 (das er übrigens nicht gleich veröffentlichte, sondern erst Bismarck schickte): „Was schweigt es doch im deutschen Dichterwald? / Versang ‚Hurrah Germania!‘ sich so bald? / Schief bei der Liedertafel-Wacht am Rhein / beruhigt sanft ‚lieb Vaterland‘ schon ein? / Die deutsche Wacht, / da steht sie nun in Frankreich’s eitlen Herzen; / von Schlacht zu Schlacht / vergießt ihr Blut sie unter heißen Schmerzen: / mit stiller Wucht / in frommer Zucht / vollbringt sie nie geahnte Thaten, / zu groß für euch, nur ihren Sinn zu rathen. // Das eitle Wort, das wußte freilich Rath, / da im Geleis es sich gemüthlich trat: / der Deutschen Lieder-Klang und Singe-Sang, / man wähnte, selbst Franzosen macht’ er bang. / Du treues Heer, / hast du’s mit deinen Siegen nun verbrochen, / daß jetzt nur mehr / in Kammerreden wird von dir gesprochen? / Das hohe Lied / Dem Siege-Fried / jetzt singen ängstlich Diplomaten, / vereint mit ärgerlichen Demokraten! // ‚Zu viel des Sieg’s! Mög’t ihr bescheid’ner sein: / begnügt euch friedlich mit der Wacht am Rhein! / Laßt uns Paris, wo sich’s so hübsch verschwört, / und seid zufrieden mit der Schlacht bei Wörth! – / Doch unbe-

thört / in ernstem Schweigen schlägst du deine Schlachten: / was unerhört, / das zu gewinnen ist dein männlich Trachten. / Dein eig'nes Lied / in Krieg und Fried' / wirst du, mein herrlich Volk, dir finden, / mög' drob auch mancher Dichterruhm verschwinden! // Das Lied, blick' ich auf deine Thaten hin, / aus ihrem Werthe ahn' ich seinen Sinn: / fast klingt's wie: ‚Muth zeigt auch der Mameluck‘, / dem folgt: ‚Gehorsam ist des Christen Schmuck‘. – / Es ruft der Herr: / und ihn versteht ein ganzes Volk in Waffen, / dem Ruhmgeplärr' / des Übermuth's ein Ende da zu schaffen. / Es rafft im Krampf / zu wildem Kampf / sich auf des eitlen Wahn's Bekenner: / der Welt doch züchtet Deutschland nur noch Männer. // Drum soll ein Deutscher auch nur Kaiser sein, / im welschen Lande solltet ihr ihn weih'n: / der treuen Muth's sein Werbeamt erfüllt, / dem sei nun seiner Thaten Werth enthüllt. / Die uns geraubt, / die würdevollste aller Erdenkronen, / auf seinem Haupt / soll sie der Treue heil'ge Thaten lohnen. / So heißt das Lied / vom Siege-Fried, / von deutschen Heeres That gedichtet. / Der Kaiser naht: in Frieden sei gerichtet!“ (Wagner 1871–1873, 9, 1–3 = Wagner 1907, 9, 1f.).

Dass N. 1888 derlei ebenso wie Wagners sogenanntes Lustspiel *Eine Kapitulation* (Wagner 1871–1873, 9, 5–50) auf den Fall von Paris als Verhöhnung Frankreichs erschienen sein muss, kann nicht erstaunen, wenn man sich seine eigene scharfe Wendung gegen das Deutsche Reich, Bismarck und die Hohenzollern vergegenwärtigt.

428, 7–9 unfähiger, Etwas von Wagner zu verstehn, als zum Beispiel der junge Kaiser?] Von N. in den Druckfahnen korrigiert aus: „Etwas von Wagner zu verstehn als die Strohköpfe der Bayreuther Blätter?“ (<http://www.nietzschesource.org/facsimiles/DFGA/K-13,17>). Der „junge Kaiser“ Wilhelm II. hatte noch als Prinz 1881 der Berliner Premiere von *Rheingold* beigewohnt (Gregor-Dellin 1980, 795) und sich nachher Wagners Musik und der Bayreuther Sache stets sehr zugewandt gezeigt: „Der Versuch eines erneuten sog. ‚kleinen Patronates‘, auf eine bloß fünfjährige Dauer und nur fünfzig Mitglieder berechnet, von denen ein jedes sich verpflichtete, jährlich die Summe von eintausend Mark als Beitrag zu entrichten, sollte dieser drohenden Sorge durch Schaffung eines Garantie- oder Reservefonds entgegenreten; eine Anzahl deutscher Fürsten, an ihrer Spitze der damalige Kronprinz des deutschen Reiches, der spätere Kaiser Wilhelm II., hatte sich fördernd dazu verhalten“ (Glasenapp 1905, 6, 795 f.). In M 167 standen sich demgegenüber Bismarck und Wagner noch antipodisch gegenüber: „Wagner ein Gegner der Politik Bismarck's, und Bismarck ein Gegner aller Wagnererei“ (KSA 3, 149, 22f.). 1888 ist auch Bismarck in der Kritik an den Hohenzollern miteingeschlossen.

428, 9–12 Die Thatsache bleibt für jeden Kenner der europäischen Cultur-Bewegung nichtsdestoweniger gewiss, dass die französische Romantik und Richard

Wagner auf's Engste zu einander gehören.] JGB 256, KSA 5, 202, 12–23: „— die Thatsache bleibt nichtsdestoweniger bestehen, dass die französische Spät-Romantik der Vierziger Jahre und Richard Wagner auf das Engste und Innigste zu einander gehören. Sie sind sich in allen Höhen und Tiefen ihrer Bedürfnisse verwandt, grundverwandt: Europa ist es, das Eine Europa, dessen Seele sich durch ihre vielfältige und ungestüme Kunst hinaus, hinauf drängt und sehnt — wohin? in ein neues Licht? nach einer neuen Sonne? Aber wer möchte genau aussprechen, was alle diese Meister neuer Sprachmittel nicht deutlich auszusprechen wussten? Gewiss ist, dass der gleiche Sturm und Drang sie quälte, dass sie auf gleiche Weise suchten, diese letzten grossen Suchenden!“

428, 13 f. *die ersten Künstler Europa's von weltliterarischer Bildung*] JGB 256, KSA 5, 202, 24 f.: „die ersten Künstler von weltliterarischer Bildung“.

428, 15 f. *Vermittler und Vermischer der Sinne und Künste.*] JGB 256, KSA 5, 202, 26–29: „Vermittler und Vermischer der Künste und der Sinne (Wagner gehört als Musiker unter die Maler, als Dichter unter die Musiker, als Künstler überhaupt unter die Schauspieler);“.

428, 16 *allesammt Fanatiker des Ausdrucks.*] JGB 256, KSA 5, 202, 29–31: „allesammt Fanatiker des Ausdrucks ‚um jeden Preis‘ — ich hebe Delacroix hervor, den Nächstverwandten Wagner's —, allesammt“. Vgl. auch NK KSA 6, 289, 10.

428, 20 *Virtuososen*] JGB 256, KSA 5, 203, 1: „Virtuososen“.

428, 22 *geborne*] JGB 256, KSA 5, 203, 2: „geborene“.

428, 22 *Linie*] JGB 256, KSA 5, 203, 3: „Linien“.

428, 22 f. *begehrlich nach dem Fremden, dem Exotischen*] Der Exotismus, die Faszination durch das Fremde, galt auch in der zeitgenössischen Literaturkritik als ein Kennzeichen der Gegenwart, vgl. z. B. Lemaître 1887, 100: „Mais, si intéressant que soient les descriptions de la réalité prochaine, l'exotisme, quand il est sincère, garde un charme particulier, un charme pénétrant et attristant. Je n'en veux pour preuve que certaines pages de Gautier, *Salammbo*, les deux volumes de Fromentin sur le *Sahel* et le *Sahara*, et les romans de Pierre Loti, ce roi de l'exotisme.“ („Aber so interessant die Beschreibungen der nächsten Realität auch sein mögen, der Exotismus behält, wenn er aufrichtig ist, einen besonderen Charme, einen eindringlichen und traurigen Charme. Ich will als Beweis dafür nur gewisse Seiten von Gautier, *Salammbo*, die beiden Bände von Fromentin über den *Sahel* und die *Sahara*, und die Romane von Pierre Loti, diesem König des Exotismus, anbringen.“)

428, 23 f. *dem Ungeheuren, allen Opiaten der Sinne und des Verstandes*] JGB 256, KSA 5, 203, 4–14: „dem Ungeheuren, dem Krummen, dem Sich-Widersprechenden; als Menschen Tantalusse des Willens, heraufgekommene Plebejer, welche sich im Leben und Schaffen eines vornehmen tempo, eines lento unfähig wussten, — man denke zum Beispiel an Balzac — zügellose Arbeiter, beinahe Selbst-Zerstörer durch Arbeit; Antinomisten und Aufrührer in den Sitten, Ehrgeizige und Unersättliche ohne Gleichgewicht und Genuss; allesammt zuletzt an dem christlichen Kreuze zerbrechend und niedersinkend (und das mit Fug und Recht: denn wer von ihnen wäre tief und ursprünglich genug zu einer Philosophie des Antichrist gewesen? —)“.

428, 24–28 *Im Ganzen eine verwegen-wagende, prachtvoll-gewaltsame, hochfliegende und hoch emporreissende Art von Künstlern, welche ihrem Jahrhundert — es ist das Jahrhundert der Masse — den Begriff „Künstler“ erst zu lehren hatte. Aber krank...]* JGB 256, KSA 5, 203, 14–18: „im Ganzen eine verwegen-wagende, prachtvoll-gewaltsame, hochfliegende und hoch emporreissende Art höherer Menschen, welche ihrem Jahrhundert — und es ist das Jahrhundert der Menge! — den Begriff ‚höherer Mensch‘ erst zu lehren hatte....“ In der Neufassung von NW scheint „höherer Mensch“ wiederum ein Begriff zu sein, den N., um Verwechslungsgefahr auszuschließen, für sich selbst reservieren will und daher durch Künstler ersetzt. Die nachgeschobene, vereindeutigende Diagnose: „Aber krank“ fehlt in der Vorlage ganz.

Wagner als Apostel der Keuschheit.

429, 1 *Wagner als Apostel der Keuschheit.*] N. benutzt die Wendung „Apostel der Keuschheit“ nur noch ein einziges Mal in NL 1884, KSA 11, 26[383], 252, 13f., und zwar in noch verschärfter Form gegen Philipp Mainländer, einen „Apostel der unbedingten Keuschheit, gleich Richard Wagner“. KSA 14, 706 ist zu entnehmen, dass sich diese Aufzeichnung vermutlich auf ein Gespräch mit Heinrich von Stein in Sils Maria zwischen dem 26. und 28. 08. 1884 bezieht. Im religiösen Sprachgebrauch galt gelegentlich Paulus als „Apostel der Keuschheit“ (so bei Blin 1858, 56; bei La Tour 1855, 1, 551: „l’apôtre de la chasteté“). Das Thema der Keuschheit, die Wagner propagiert habe, ist auch in WA sehr präsent, vgl. z. B. NK KSA 6, 34, 32–35, 2 u. NK KSA 6, 17, 6–8.

1

Die Vorlage dieses Abschnitts ist JGB 256, KSA 5, 204, 17–29, d. h. das Ende jenes Aphorismus, aus dem auch der zweite Teil von NW Wohin Wagner gehört

gezogen worden ist. Das Gedicht wird dort wie folgt eingeführt: „Er mag sogar eine Sünde wider die Romantik gewesen sein, dieser antiromanische Siegfried: nun, Wagner hat diese Sünde reichlich quitt gemacht, in seinen alten trüben Tagen, als er — einen Geschmack vorwegnehmend, der inzwischen Politik geworden ist — mit der ihm eignen religiösen Vehemenz den Weg nach Rom, wenn nicht zu gehn, so doch zu predigen anfieng. — Damit man mich, mit diesen letzten Worten, nicht missverstehe, will ich einige kräftige Reime zu Hülfe nehmen, welche auch weniger feinen Ohren es verrathen werden, was ich will, — was ich gegen den ‚letzten Wagner‘ und seine Parsifal-Musik will.“ (KSA 5, 204, 6–16) Das Gedicht bezieht sich also auf Wagners *Parsifal* — jenes letzte Werk, das der Komponist N. zukommen ließ mit der Unterschrift: „Richard Wagner / (Oberkirchenrath: / zur freundlichen Mittheilung / an Professor Overbeck.)“ (KGB II 6/2, Nr. 1025, S. 788, vgl. NK KSA 6, 327, 19 f.). Der „Weg nach Rom“ in JGB 256 spielt hingegen auf Wagners *Tannhäuser* an, dessen Rom-Erzählung im 3. Aufzug, 3. Szene mit den Versen „Inbrunst im Herzen, wie kein Büßer noch / sie je gefühlt, sucht’ ich den Weg nach Rom“ (Wagner 1907, 2, 35) eingeleitet wird. Gemeint ist der Versuch Tannhäusers, durch einen Bußgang nach Rom Erlösung zu finden.

429, 3 *deutsch?*] JGB 256, KSA 5, 204, 17: „deutsch? —“.

429, 5 *Sich-selbst-Zerfleischen?*] JGB 256, KSA 5, 204, 19: „Sich-selbst-Entfleischen?“.

429, 6 *Priester-Hände-Spreizen*] JGB 256, KSA 5, 204, 20: „Priester-Hände-spreitzen“.

429, 7 *weihrauchdüftelnde*] JGB 256, KSA 5, 204, 21: „weihrauch-düftelnde“.

429, 8 *Und deutsch dies Stürzen, Stocken, Taumeln*] JGB 256, KSA 5, 204, 22: „Und deutsch dies Stocken, Stürzen, Taumeln“.

429, 9 *zuckersüsse*] JGB 256, KSA 5, 204, 23: „ungewisse“.

429, 10 *Ave-Glockenbimmeln*] JGB 256, KSA 5, 204, 24: „Ave-Glocken-Bimmeln“.

429, 11 *Himmel-Überhimmeln?...*] JGB 256, KSA 5, 204, 25: „Himmel-Überhimmeln?“.

429, 12 *das*] JGB 256, KSA 5, 204, 26: „Das“.

429, 13 *Pforte...*] JGB 256, KSA 5, 204, 27: „Pforte: —“.

429, 14 f. *Roms Glaube ohne Worte!*] Die Wendung spielt an auf Wagners *Parsifal*, vgl. zu N.s Kritik auch GM III 3, KSA 5, 341–343. Ob der Glaube ein

wortloser sein könnte, ist durchaus ein Problem, das schon mittelalterliche Philosophen wie Abälard beschäftigt hat, wie man August Neanders Buch *Der heilige Bernhard und seine Zeit* entnehmen kann: „Wenn gesagt wurde, daß es der Wunder nur zur Gründung des Glaubens besonders bedurft hätte, so antwortet er: Da doch der Glaube ohne Worte ein todter sei, und wer den Willen des Herrn kenne und nicht thue, desto mehr schuldig sei, so schienen die Wunder in dieser Zeit besonders nothwendig, nicht minder um die Werke, als um den Glauben hervorzurufen.“ (Neander 1865, 185) N.s Freund Overbeck hat Neanders Bernhard-Buch eifrig ausgebeutet (siehe z. B. Sommer 1997, 133); N. selbst hatte in Bonn beim Kirchenhistoriker Wilhelm Ludwig Krafft studiert, der ein Schüler Neanders war.

2

Die Vorlage dieses Abschnitts ist die zweite Hälfte von GM III 2, KSA 5, 340, 24–341, 20. In der ersten Hälfte wurde gefragt, weshalb Wagner sein Projekt, die Hochzeit Luthers musikalisch umzusetzen, nicht verwirklicht, sondern stattdessen die *Meistersinger von Nürnberg* komponiert hatte. „Aber keinem Zweifel unterliegt es, dass es sich auch bei dieser ‚Hochzeit Luther’s‘ um ein Lob der Keuschheit gehandelt haben würde. Allerdings auch um ein Lob der Sinnlichkeit: – und gerade so schiene es mir in Ordnung, gerade so wäre es auch ‚Wagnerisch‘ gewesen.“ (GM III 2, KSA 5, 340, 20–24).

429, 17–19 *Zwischen Sinnlichkeit und Keuschheit giebt es keinen nothwendigen Gegensatz; jede gute Ehe, jede eigentliche Herzensliebschaft ist über diesen Gegensatz hinaus.*] GM III 2, KSA 5, 340, 24–341, 2: „Denn zwischen Keuschheit und Sinnlichkeit giebt es keinen nothwendigen Gegensatz; jede gute Ehe, jede eigentliche Herzensliebschaft ist über diesen Gegensatz hinaus. Wagner hätte, wie mir scheint, wohlgethan, diese angenehme Thatsächlichkeit seinen Deutschen mit Hülfe einer holden und tapferen Luther-Komödie wieder einmal zu Gemüthe zu führen, denn es giebt und gab unter den Deutschen immer viele Verleumder der Sinnlichkeit; und Luther’s Verdienst ist vielleicht in Nichts grösser als gerade darin, den Muth zu seiner Sinnlichkeit gehabt zu haben (– man hiess sie damals, zart genug, die ‚evangelische Freiheit‘...)“. Dieses Lob Luthers im Blick auf dessen Mut zur Sinnlichkeit entfällt 1888, als N. sich in AC 61 zu einem durch und durch negativen Lutherbild durchgerungen hat, vgl. NK KSA 6, 251, 16–26.

429, 19–21 *Aber in jenem Falle, wo es wirklich diesen Gegensatz giebt, braucht es zum Glück noch lange kein tragischer Gegensatz zu sein.*] GM III 2, KSA 5,

341, 2–4: „Selbst aber in jenem Falle, wo es wirklich jenen Gegensatz zwischen Keuschheit und Sinnlichkeit giebt, braucht es glücklicher Weise noch lange kein tragischer Gegensatz zu sein.“

429, 22 wohlgerathneren] GM III 2, KSA 5, 341, 5: „wohlgeratheneren“.

429, 23 f. labiles Gleichgewicht zwischen Engel und petite bête] GM III 2, KSA 5, 341, 6 f.: „labiles Gleichgewicht zwischen ,Thier und Engel““.

Den Menschen als Mittelding zwischen Tier und Engel zu beschreiben, hat christliche Tradition, wenn diese auch im 19. Jahrhundert ironisch gebrochen zu werden pflegte: „Immer bleibt es aber der schönste Vorzug des Mitteldings zwischen Thier und Engel, daß es hoffen darf, was ihm beliebt“ ([Weber] 1868, 1, 38; keine Lesespur N.s). N. ist der Formel v. a. in jenem Buch begegnet, das er zur Zielscheibe seines ersten polemischen Auftritts machte, nämlich in David Friedrich Strauß' *Der alte und der neue Glaube*, wo mit Kant über die planetarische Stellung des Menschen und das „Rangverhältniß unter den Planetenbewohnern“ nachgedacht wird: „In dieser Reihenfolge [sc. der Planeten] erscheint der Mensch, der Bewohner des dritten Planeten, von innen heraus, des damals vierten von außen herein, gleichsam als mittlerer Mann. Sein moralisches Schwanken zwischen Bösem und Gutem, zwischen Thier und Engel, hat möglicherweise eben in dieser Mittelstellung seinen Grund.“ (Strauß 1872, 165; keine Lesespur N.s) Die Französisierung der Wendung in der Fassung von NW bringt zugleich eine Modernisierung mit sich; N. könnte den Ausdruck „petite bête“, der zunächst nur „kleines Tier“ bedeutet, in Bourgets *Études et portraits* gefunden haben: „Il est arrivé, en effet, aux auteurs dramatiques contemporains, comme à beaucoup d'artistes d'ailleurs, dans cette époque d'énervement où le talent, suivant l'admirable métaphore du peuple, cherche toujours la petite bête, — qu'à force de s'intéresser à la qualité technique de leurs œuvres, ils en ont négligé de plus en plus la qualité vivante.“ (Bourget 1889a, 1, 327. „Tatsächlich neigten die gegenwärtigen Bühnenaufsteller dazu, wie übrigens viele frühere Künstler auch, in dieser Epoche der Entnervung, in der das Talent, um der bewundernswerten Metapher des Volkes zu folgen, immer das kleine Tier sucht, — sich so sehr für die technische Qualität ihrer Werke zu interessieren, dass sie darüber immer mehr die lebendige Qualität vernachlässigt haben.“) Freilich ist „l'admirable métaphore du peuple“ nicht einfach „la petite bête“, sondern vielmehr ‚chercher la petite bête‘, was so viel bedeutet wie „auf Kleinigkeiten herumreiten“, „übergenuzt sein“. „La petite bête“ im außerzoologischen Sinn kommt meist in dieser Wendung vor.

429, 25–27 die Feinsten, die Hellsten, gleich Hafis, gleich Goethe, haben darin sogar einen Reiz mehr gesehn... Solche Widersprüche] Vgl. GM III 2, KSA 5, 341, 8–10: „die Feinsten und Hellsten, gleich Goethen, gleich Hafis, haben darin

sogar einen Lebensreiz mehr gesehn. Solche „Widersprüche“. Der persische Dichter Hafis (eigentlich Chadsche Schams al-Din Mohammad Hafeße Schirazi, ca. 1319–1389) errang mit seinem 1812/13 von Joseph von Hammer-Purgstall übersetzten *Diwan* sowie dessen Adaption in Goethes *West-östlichen Divan* in Deutschland breite Aufmerksamkeit als Projektionsfigur sinnensfreudiger Orientphantasien.

429, 28–430, 5 *Andererseits versteht es sich nur zu gut, dass, wenn einmal die verunglückten Thiere der Circe dazu gebracht werden, die Keuschheit anzubeten, sie in ihr nur ihren Gegensatz sehn und anbeten werden — oh mit was für einem tragischen Gegrünz und Eifer! man kann es sich denken — jenen peinlichen und vollkommen überflüssigen Gegensatz, den Richard Wagner unbestreitbar am Ende seines Lebens noch hat in Musik setzen und auf die Bühne bringen wollen. Wozu doch? wie man billig fragen darf.*] GM III 2, KSA 5, 341, 11–21: „Andererseits versteht es sich nur zu gut, dass wenn einmal die verunglückten Schweine dazu gebracht werden, die Keuschheit anzubeten — und es giebt solche Schweine! — sie in ihr nur ihren Gegensatz, den Gegensatz zum verunglückten Schweine sehn und anbeten werden — oh mit was für einem tragischen Gegrünz und Eifer! man kann es sich denken — jenen peinlichen und überflüssigen Gegensatz, den Richard Wagner unbestreitbar am Ende seines Lebens noch hat in Musik setzen und auf die Bühne stellen wollen. Wozu doch? wie man billig fragen darf. Denn was giengen ihn, was gehen uns die Schweine an?“

Der odysseische Assoziationshorizont der Circe wird erst in NW eröffnet; um welche Art von Tieren es sich handelt, wird nun vornehm verschwiegen, vgl. NK KSA 6, 305, 21f. Es ist ein traditioneller Vorwurf an die Adresse von Hedonisten und Utilitaristen, sie verstünden die Menschen als Schweine und würden ihnen deswegen ein Schweine-Glück wünschen. Dagegen hat sich beispielsweise John Stuart Mill in *Utilitarianism* verwahrt. In der N. vorliegenden Ausgabe (*Das Nützlichkeits-Princip*) lautet der Passus: „Die Unterstellung, daß das Leben (wie sie [sc. „viele Menschen“] sich ausdrücken) keinen höhern Endzweck habe als das Vergnügen, keinen besseren und edleren Gegenstand des Wünschens und Strebens, bezeichnen sie als im höchsten Grade niedrig und am Staube haftend, als eine Lehre, würdig der Schweine, mit denen ja schon in sehr früher Zeit die Jünger Epikur's mit Verachtung verglichen wurden; und auch moderne Schildhalter der Lehre werden gelegentlich zum Gegenstand gleich höflicher Vergleichen gemacht von Seite ihrer deutschen, französischen und englischen Angreifer. /135/ Auf solche Angriffe haben die Epikureer geantwortet, daß nicht sie, sondern ihre Ankläger Diejenigen sind, welche die menschliche Natur in so entwürdigender Beleuchtung zeigen, sintemal die Anklage voraussetzt, daß menschliche Wesen keiner anderen Ver-

gnügung fähig seien als derjenigen, welcher die Schweine fähig sind.“ (Mill 1869–1880, 1, 134 f.) Mills Freund und Antipode Thomas Carlyle hatte in den *Latter-Day-Pamphlets* in satirischer und anti-hedonistischer Absicht eine eigentliche „pig philosophy“ entworfen, die N. bei Froude 1887, 2, 210–213 als „Schweine-Philosophie“ ausgebreitet finden konnte. Der erste Artikel des schweinephilosophischen Katechismus beginnt mit der bedenkenswerten physikoteleologischen Feststellung: „Das Universum, so weit man vernünftigerweise schließen kann, ist ein unermeßlicher Schweinetrog“, um dann im zweiten Artikel fortzufahren: „Das sittlich Böse besteht in der Unerreichbarkeit des Schweinefutters, das sittlich Gute in der Erreichbarkeit desselben.“ (Froude 1887, 2, 210).

3

Die Vorlage dieses Abschnitts ist GM III 3, KSA 5, 341–343.

430, 12–15 *Denn dass man über ihn gelacht hat, möchte ich am wenigsten bestreiten, Gottfried Keller auch nicht... Man möchte es nämlich wünschen, dass der Wagnersche Parsifal heiter gemeint sei*] GM III 3, KSA 5, 341, 28–30: „Man könnte nämlich versucht sein, das Umgekehrte zu muthmaassen, selbst zu wünschen, — dass der Wagner'sche Parsifal heiter gemeint sei“.

Der Hinweis auf Gottfried Keller, der in der Vorlage fehlt, gibt Rätsel auf. Nach brieflicher Mitteilung von Karl Grob, Historisch-Kritische Gottfried Keller-Ausgabe, am 22. 03. 2010 finden sich weder in Kellers Werken noch in seinen Briefen Hinweise auf Wagners *Parsifal* oder den Parzival-Stoff im Allgemeinen, die N.s Bemerkung als Bezugnahme auf eine konkrete schriftliche Äußerung Kellers lesen lassen. Grob vermutet, die Änderung von GM zu NW könnte in N.s „genereller Einschätzung Kellers“ begründet liegen: „Sieht man einmal vom Freiheits- und mit ihm verbundenen Vaterlandspathos Kellers ab (und auch dieses ist genau besehen nicht so ungebrochen, wie es hierzulande gerne kolportiert wird), so gibt es wenig, worüber Keller sich nicht lustig gemacht hat. Es ist ja durchaus denkbar, dass sich Nietzsche einfach an diese Grundhaltung Kellers erinnerte.“ (Karl Grob an den Verfasser, 22. 03. 2010) Vor 1889 ist nur in zwei veröffentlichten Beiträgen Kellers von Wagner die Rede, zunächst in einer unsignierten Rezension von Hermann Hettners *Das moderne Drama* aus der *Deutschen Allgemeinen Zeitung* vom 30. 01. 1852, sodann im Essay *Am Mythenstein* (1861), wo es heißt: „Es wäre die Aufgabe des Dichters, durch die Zucht der Musik wieder eine rein und rhythmisch klingende Sprache zu finden, ohne in Gehaltlosigkeit zu verfallen und sein Gedicht für die Lektüre werthlos zu machen, die Aufgabe des Componisten dagegen, für ein solches Gedicht die

entsprechenden Tonsätze zu schaffen und nicht vor der größeren Gedanken-tiefe und dem Reichthum wirklicher Poesie zurückzuschrecken. Er müßte vor allem die jetzigen Schrullen und Ansprüche auf eine besonders für ihn zugestutzte kindische Reimerei aufgeben. Richard Wagner hat den Versuch gemacht, eine Poesie zu seinen Zwecken selbst zu schaffen, allein ohne aus der Schrulle der zerhackten Verschen herauszukommen, und seine Sprache, so poetisch und großartig sein Griff in die deutsche Vorwelt und seine Intentionen sind, ist in ihrem archaischen Getändel nicht geeignet, das Bewußtsein der Gegenwart oder gar der Zukunft zu umkleiden, sondern sie gehört der Vergangenheit an.“ (Keller 1893, 64).

Immerhin ist es auch denkbar, dass sich N.s Einschub zu Keller auf eine mündliche Äußerung bezieht, die Keller N. gegenüber bei dessen Besuch in Zürich am 30. 09. 1884 gemacht haben mag (zu diesem Besuch siehe CBT 594 f. und Groddeck / Morgenthaler 1994, 116 f.). Groddeck / Morgenthaler 1994, 120 vermuten in 430, 12–15 ebenfalls eine Reminiszenz an den Besuch bei Keller: „Es ist so unwahrscheinlich nicht, daß der gutgelaunte Nietzsche den alten Keller zum Lachen gebracht hat — vielleicht sogar mit eben der Behauptung, Wagner habe seinen Parsifal zwar ‚katholisch gemacht‘, aber nicht ‚ernst gemeint‘.“

430, 16 *Wagner gerade auf eine ihm gebührende*] GM III 3, KSA 5, 341, 31 f.: „Wagner auf eine gerade ihm gebührende“.

430, 21 f. *dümmste Form*] GM III 3, KSA 5, 342, 5: „gröbste Form“.

430, 22 f. *Der Parsifal ist ja ein Operetten-Stoff par excellence...*] GM III 3, KSA 5, 342, 6–10: „So wäre es, wie gesagt, eines grossen Tragikers gerade würdig gewesen: als welcher, wie jeder Künstler, erst dann auf den letzten Gipfel seiner Grösse kommt, wenn er sich und seine Kunst unter sich zu sehen weiss, — wenn er über sich zu lachen weiss.“

430, 23: *Ist der Parsifal*] GM III 3, KSA 5, 342, 10: „Ist der ‚Parsifal‘“.

430, 24 *über sich selber*] GM III 3, KSA 5, 342, 11: „über sich selbst“.

430, 25 *seiner letzten*] GM III 3, KSA 5, 342, 12: „seiner errungenen letzten“.

430, 25–27 *Künstler-Jenseitigkeit — Wagner, der über sich zu lachen weiss?... Man möchte*] GM III 3, KSA 5, 342, 12 f.: „Künstler-Jenseitigkeit? Man möchte“.

430, 30 *toll gewordenen*] GM III 3, KSA 5, 342, 16: „tollgewordenen“.

430, 30 f. *Hasses auf Erkenntniss, Geist und Sinnlichkeit*] In den Druckfahnen korrigiert aus: „Hasses auf Erkenntniss, Hass und Sinnlichkeit“ (<http://www.nietzschesource.org/facsimiles/DFGA/K-13,21>).

430, 31 *sehn? einen*] GM III 3, KSA 5, 342, 17: „sehn? Einen“.

430, 32 *Athem? eine*] GM III 3, KSA 5, 342, 18: „Athem? Eine“.

431, 4 *das Umgekehrte, auf höchste Vergeistigung und Versinnlichung*] GM III 3, KSA 5, 342, 22f.: „das Umgekehrte, nämlich auf höchste Vergeistigung und Versinnlichung“.

431, 5 f. *Und nicht nur seiner Kunst, auch seines Lebens?*] GM III 3, KSA 5, 342, 24: „Und nicht nur seiner Kunst: auch seines Lebens.“

431, 7 f. *gegangen ist.*] GM III 3, KSA 5, 342, 26: „gegangen ist.“

431, 8 *Feuerbach's Wort von der „gesunden Sinnlichkeit“*] In NL 1886/87, KSA 12, 7[4], 261, 20–22 notierte N.: „Feuerbach's ‚gesunde und frische Sinnlichkeit‘ / ‚Grundsätze der Philosophie der Zukunft‘ 1843. / gegen ‚die abstrakte Philosophie‘“. Das ist freilich keineswegs der Beleg für eine Feuerbach-Originallektüre in dieser Zeit (immerhin standen Feuerbachs *Wesen des Christenthums und Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* schon in NL 1861/62, KGW I 2, 11[24], 307 auf einem Geburtstagswunschkettel N.s), sondern eine Information, die N. aus einer sekundären Quelle geschöpft hat, nämlich aus dem zweiten Theil des Descartes-Bandes von Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie*, genauer gesagt, aus dem Kapitel „Antithesen gegen die Lehre Spinoza's“: „Seit Feuerbach ist die ‚abstrakte Philosophie‘ ein Schlagwort geworden, dem man das Schlagwort der ‚gesunden und frischen Sinnlichkeit‘ als Richtschnur der Philosophie entgegensetzt. Die abstrakte Philosophie, so beginnt man, stille mit ihren reinen Begriffen nicht den menschlichen Wissensdurst; sie lasse die sinnliche Anschauung leer und entfremde den Menschen seinem natürlichen Wesen; darum müsse die Sinnlichkeit, so fährt man fort, mit dem Verstande in Einklang gesetzt werden; die wahre und naturgemäße Philosophie bestehe daher, so schließt die Tirade, in der sinnlichen Empfindung.“ (Fischer 1865, 2, 561) Als Beleg nennt die Fußnote: „Ludwig Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft. 1843“ (ebd.). Das Wort von der „gesunden und frischen Sinnlichkeit“ oder auch nur „gesunde Sinnlichkeit“ lässt sich bei Feuerbach selbst nicht nachweisen; N. ist Fischers Zitat-Suggestion aufgesessen. Zu N.s Kant-Adaption unter Zuhilfenahme Fischers siehe NK KSA 6, 173, 1–6.

431, 9–11 *Wagnern gleich vielen Deutschen — sie nannten sich die jungen Deutschen —*] GM III 3, KSA 5, 342, 28 f.: „Wagner'n gleich vielen Deutschen (— sie nannten sich die ‚jungen Deutschen‘).“

431, 13–20 *umzulehren?... Ist der Hass auf das Leben bei ihm Herr geworden, wie bei Flaubert?... Denn der Parsifal ist ein Werk der Tücke, der*

Rachsucht, der heimlichen Giftmischerei gegen die Voraussetzungen des Lebens, ein schlechtes Werk. — Die Predigt der Keuschheit bleibt eine Aufreizung zur Widernatur: ich verachte Jedermann, der den Parsifal nicht als Attentat auf die Sittlichkeit empfindet. —] GM III 3, KSA 5, 342, 32–343, 6: „umzulehren... Und nicht nur mit den Parsifal-Posaunen von der Bühne herab: — in der trüben, ebenso unfreien als rathlosen Schriftstellerei seiner letzten Jahre giebt es hundert Stellen, in denen sich ein heimlicher Wunsch und Wille, ein verzagter, unsicherer, uneingeständlicher Wille verräth, ganz eigentlich Umkehr, Bekehrung, Verneinung, Christenthum, Mittelalter zu predigen und seinen Jüngern zu sagen ‚es ist Nichts! Sucht das Heil wo anders!‘ Sogar das ‚Blut des Erlösers‘ wird einmal angerufen...”

431, 18–20 *ich verachte Jedermann, der den Parsifal nicht als Attentat auf die Sittlichkeit empfindet.*] In der zeitgenössischen Wagner-Kritik ist der Attentatsvorwurf durchaus geläufig, siehe Tappert 1877, 3: „Das tollste Attentat auf Kunst, Geschmack, Musik und Poesie, welches je dagewesen, ist die Keilerei in den »Meistersingern.« (Ferdinand Hiller, 1870.)“.

431, 13–15 *Ist der Hass auf das Leben bei ihm Herr geworden, wie bei Flaubert?*] Der Topos von Flauberts Selbsthass geht auf dessen Brief an Maxime Du Camp vom 21. 10. 1851 zurück, worin es nach Du Camps Wiedergabe heißt: „Ma jeunesse m’a trempé dans je ne sais quel opium d’embêtement pour le reste de mes jours. J’ai la vie en haine; le mot est parti, qu’il reste! oui, la vie et tout ce qui me rappelle qu’il la faut subir. C’est un supplice de manger, de m’habiller, d’être debout.“ (Du Camp 1883, 2, 16. „Meine Jugend hat mich eingetaucht in ein, was weiß ich was für ein, Opium von Schererei für den Rest meines Lebens. Mein Leben ist Hass; das Wort ging verloren, wär’ es doch geblieben! Ja, das Leben und alles, was mich daran erinnert, dass man es erdulden muss. Es ist eine Folter zu essen, mich anzuziehen, aufrecht zu stehen.“) Du Camp antwortete: „Tu n’as pas la haine de la vie, tu as la haine de ta vie, de ta façon de vivre, ce qui n’est pas la même chose.“ (Ebd., 19. „Du hast keinen Hass auf das Leben, Du hast einen Hass auf *Dein* Leben, Deine Art zu Leben, was nicht das Gleiche ist.“) Hass spielt in der Motivkonstellation, die man Flaubert im späteren 19. Jahrhundert zuzuschreiben gewohnt ist, eine bestimmende Rolle. Brunetière z. B. betonte mehrfach den Hass, den Flaubert auf den Bourgeois kultiviere und sieht diesen Hass schließlich ausgeweitet zu einem Hass auf die ganze Menschheit (Brunetière 1884b, 193 f.). N. lachte über Flauberts „Wuth über den bourgeois“ in NL 1884, KSA 11, 26[458], 272.

431, 17 f. *Die Predigt der Keuschheit bleibt eine Aufreizung zur Widernatur*] Das ist ein fast wörtliches Zitat aus dem „Gesetz wider das Christenthum“, „Vierter Satz“: „Die Predigt der Keuschheit ist eine öffentliche Aufreizung zur

Widernatur.“ (KSA 6, 254, 19 f.) N. zitierte dies auch in EH Warum ich so gute Bücher schreibe 5, KSA 6, 307, 6–13.

Wie ich von Wagner loskam.

Zu diesem Kapitel vgl. Martin 1995.

1

Die Vorlage dieses Abschnitts ist MA II Vorrede 3, KSA 2, 372, 6–29 von 1886.

431, 23–27 *Schon im Sommer 1876, mitten in der Zeit der ersten Festspiele, nahm ich bei mir von Wagnern Abschied. Ich vertrage nichts Zweideutiges; seitdem Wagner in Deutschland war, condescendirte er Schritt für Schritt zu Allem, was ich verachte — selbst zum Antisemitismus...*] Fehlt in MA II Vorrede 3, KSA 2, 372. Dass N. im Unterschied zur Vorrede von 1886 sich ausdrücklich vom Antisemitismus Wagners abgrenzt, dürfte mit seinen zwischenzeitlichen, unerfreulichen Erfahrungen mit bekennenden Antisemiten zu tun haben, vgl. z. B. seinen Brief an Theodor Fritsch, 29. 03. 1887, KSB 8, Nr. 823, S. 51. Zum Begriff der Kondescendenz vgl. NK KSA 6, 18, 11 f.

431, 28 *Abschied zu nehmen*] MA II Vorrede 3, KSA 2, 372, 6 f.: „Abschied zu nehmen“.

431, 29–432, 1 *Richard Wagner, scheinbar der Siegreichste, in Wahrheit ein morsch gewordner verzweifelnder décadent, sank plötzlich, hilflos und zerbrochen, vor dem christlichen Kreuze nieder...*] Was N. hier als eine „plötzliche“ Wendung Wagners darstellt, die seine eigene Distanzierung von ihm eingeleitet habe, war ursprünglich gerade das, was N. an Wagner fasziniert hat. In seinem Brief an Erwin Rohde vom 08. 10. 1868 heißt es: „Mir behagt an Wagner, was mir an Schopenhauer behagt, die ethische Luft, der faustische Duft, Kreuz, Tod und Gruft etc.“ (KSB 2, Nr. 591, S. 322, Z. 51–53) In einem Gedicht *An Richard Wagner* schrieb N. in NL 1884, KSA 11, 28[48], 319, 7–11: „Weh! Daß auch du am Kreuze niedersankst, / Auch du! Auch du — ein Überwunderner! // Vor diesem Schauspiel steh’ ich lang / Gefängniß athmend, Gram und Groll und Gruft, / Dazwischen Weihrauch-Wolken, Kirchen-Huren-Duft“.

431, 30 *morsch gewordner verzweifelnder décadent*] MA II Vorrede 3, KSA 2, 372, 9: „morsch gewordener verzweifelnder Romantiker“.

432, 1 *dies schauerliche*] MA II Vorrede 3, KSA 2, 372, 11: „dieses schauerliche“.

432, 3 *litt?* — *Genug*] MA II Vorrede 3, KSA 2, 372, 13: „litt? Genug“.

432, 4 *das unerwartete*] MA II Vorrede 3, KSA 2, 372, 14: „dies unerwartete“.

432, 5 *hatte* —] MA II Vorrede 3, KSA 2, 372, 15: „hatte, —“.

432, 6 *Schauder, den*] MA II Vorrede 3, KSA 2, 372, 16: „Schrecken, wie ihn“.

432, 8 *darauf war ich krank,*] MA II Vorrede 3, KSA 2, 372, 18: „darauf, und ich war krank,“.

432, 9 *nämlich müde, — müde aus*] MA II Vorrede 3, KSA 2, 372, 19: „nämlich müde, aus“.

432, 12 *Jugend*] In den Druckfahnen korrigiert aus: „Tugend“ (<http://www.nietzschesource.org/facsimiles/DFGA/K-13,23>).

432, 12 f. *Liebe, müde aus Ekel vor der ganzen idealistischen Lügnerie*] MA II Vorrede 3, KSA 2, 372, 22–24: „Liebe; müde aus Ekel vor dem Femininischen und Schwärmerisch-Zuchtlosen dieser Romantik, vor der ganzen idealistischen Lügnerie“.

432, 16 f. *dass ich nunmehr verurtheilt sei*] MA II Vorrede 3, KSA 2, 372, 27 f.: „dass ich, nach dieser Enttäuschung, verurtheilt sei“.

432, 17–20 *tiefer allein zu sein als je vorher. Denn ich hatte Niemanden gehabt als Richard Wagner... Ich war immer verurtheilt zu Deutschen...*] MA II Vorrede 3, KSA 2, 372, 29–373, 14: „tiefer allein zu sein, als je vorher. Meine Aufgabe — wohin war sie? Wie? schien es jetzt nicht, als ob sich meine Aufgabe von mir zurückziehe, als ob ich nun für lange kein Recht mehr auf sie habe? Was thun, um diese grösste Entbehrung auszuhalten? — Ich begann damit, dass ich mir gründlich und grundsätzlich alle romantische Musik verbot, diese zweideutige grosstherische schwüle Kunst, welche den Geist um seine Strenge und Lustigkeit bringt und jede Art unklarer Sehnsucht, schwammichter Begehrlichkeit wuchern macht. ‚Cave musicam‘ ist auch heute noch mein Rath an Alle, die Manns genug sind, um in Dingen des Geistes auf Reinlichkeit zu halten; solche Musik entnervt, erweicht, verweiblicht, ihr ‚Ewig-Weibliches‘ zieht uns — hinab!... Gegen die romantische Musik wendete sich damals mein erster Argwohn, meine nächste Vorsicht; und wenn ich überhaupt noch etwas von der Musik hoffte, so war es in der Erwartung, es möchte ein Musiker kommen, kühn, fein, boshaft, südlich, übergesund genug, um an jener Musik auf eine unsterbliche Weise Rache zu nehmen. —“ In der gekürzten Fassung von NW tritt der selbsttherapeutische Aspekt in den Hintergrund, ebenso N.s Irrwerden an seiner „Aufgabe“, das mit dem Abfall von Wagner eintrat. Nach KSA 14, 527 ist 432, 19 f.: „Ich war immer verurtheilt zu Deut-

schen...“ eine Hinzufügung in den Korrekturfahnen (der Satz ist freilich in den zweiten [?] Korrekturfahnen unter <http://www.nietzschesource.org/facsimiles/DFGA/K-13,23> bereits eingearbeitet). Der Satz findet sich fast wortwörtlich auch in EH Warum ich so klug bin 6, KSA 6, 289, 21 f.

2

Die Vorlage dieses Abschnitts ist MA II Vorrede 4, KSA 2, 373 f., also der auf die Vorlage von NW Wie ich von Wagner loskam 1 unmittelbar folgende Text.

432, 23 *damals*] MA II Vorrede 4, KSA 2, 373, 17: „dergestalt“.

432, 24 *mir wehthat und hart fiel: so*] MA II Vorrede 4, KSA 2, 373, 18: „mir wehe that und hart fiel: — so“.

432, 26 *idealistischen Verlogenheit*] MA II Vorrede 4, KSA 2, 373, 20: „romantischen Verlogenheit“.

432, 26–28 *wie mir scheinen will, den Weg zu mir, — zu meiner Aufgabe...*] MA II Vorrede 4, KSA 2, 373, 21 f.: „wie mir heute scheinen will, den Weg zu ‚mir‘ selbst, zu meiner Aufgabe.“

432, 28 *herrische Etwas*] In den Druckfahnen korrigiert aus: „heroische Etwas“ (<http://www.nietzschesource.org/facsimiles/DFGA/K-13,23>).

432, 29 f. *unsre Aufgabe*] MA II Vorrede 4, KSA 2, 373, 23 f.: „unsre Auf g a b e“.

433, 3 *ablenkt, — ja*] MA II Vorrede 4, KSA 2, 373, 29: „ablenkt, ja“.

433, 6 *unsrem Recht*] MA II Vorrede 4, KSA 2, 373, 32: „unsrem Rechte“.

433, 6 *zweifeln wollen, wenn*] MA II Vorrede 4, KSA 2, 373, 32: „zweifeln wollen, — wenn“.

Der Psycholog nimmt das Wort.

1

Die Vorlage dieses Abschnitts ist die erste Hälfte von JGB 269, KSA 5, 222, 30–224, 7.

433, 14 f. *Psycholog, ein geborner, ein unvermeidlicher Psycholog und Seelen-Errather,*] JGB 269, KSA 5, 222, 30 f.: „Psycholog — ein geborner, ein unvermeidlicher Psycholog und Seelen-Errather —“.

433, 17 *ersticken. Er]* JGB 269, KSA 5, 223, 1: „ersticken: er“.

433, 18 f. *das Zugrundegehn der höheren Menschen ist nämlich die Regel]* JGB 269, KSA 5, 223, 2–4: „das Zugrundegehen der höheren Menschen, der fremder gearteten Seelen ist nämlich die Regel“.

433, 21 *dies Zugrundegehn]* JGB 269, KSA 5, 223, 6: „dieses Zugrundegehen“.

433, 23 *dies ewige]* JGB 269, KSA 5, 223, 7: „dieses ewige“.

433, 25 *eines Tags die]* JGB 269, KSA 5, 223, 10: „eines Tages zur“.

433, 26 *dass er selber verdirbt...]* JGB 269, KSA 5, 223, 10–12: „dass er mit Erbitterung sich gegen sein eignes Loos wendet und einen Versuch der Selbst-Zerstörung macht, — dass er selbst ‚verdirbt‘.“

433, 27 f. *Vorneigung zum Umgange]* JGB 269, KSA 5, 223, 13 f.: „Vorneigung und Lust am Umgange“.

433, 31 *Einblicke, Einschnitte]* JGB 269, KSA 5, 223, 17: „Einblicke und Einschnitte“.

433, 31–434, 1 *Handwerk aufs Gewissen]* JGB 269, KSA 5, 223, 18: „‚Handwerk‘ auf’s Gewissen“.

434, 2 *ihm zu eigen]* JGB 269, KSA 5, 223, 19: „ihm eigen“.

434, 5 *gesehn hat —,]* JGB 269, KSA 5, 223, 22: „gesehen hat, —“.

434, 7 f. *ins Schauerliche]* JGB 269, KSA 5, 223, 24 f.: „in’s Schauerliche“.

434, 8–10 *dass die „Gebildeten“ gerade dort, wo er das grosse Mitleiden neben der grossen Verachtung gelernt hat, ihrerseits die grosse Verehrung lernen...]* JGB 269, KSA 5, 223, 25–31: „dass die Menge, die Gebildeten, die Schwärmer gerade dort, wo er das grosse Mitleiden neben der grossen Verachtung gelernt hat, ihrerseits die grosse Verehrung lernen, — die Verehrung für ‚grosse Männer‘ und Wunderthiere, um derentwillen man das Vaterland, die Erde, die Würde der Menschheit, sich selber segnet und in Ehren hält, auf welche man die Jugend hinweist, hinerzieht....“ Die Vorlage in JGB 269 scheint gegen Thomas Carlyles *On Heroes and Hero Worship* gerichtet zu sein, vgl. z. B. NK KSA 6, 300, 26–28. Bei der Neufassung in NW wird diese Anspielung erst in 434, 13–21 aufgenommen.

434, 10–13 *Und wer weiss, ob sich nicht in allen grossen Fällen eben nur Dies begab, — dass man einen Gott anbetete und dass der Gott nur ein armes Opferthier war...]* JGB 269, KSA 5, 223, 31–34: „Und wer weiss, ob sich nicht bisher in allen grossen Fällen eben das Gleiche begab: dass die Menge einen Gott anbetete, — und dass der ‚Gott‘ nur ein armes Opferthier war!“

434, 13–21 *Der Erfolg war immer der grösste Lügner — und auch das Werk, die That ist ein Erfolg... Der grosse Staatsmann, der Eroberer, der Entdecker ist in seine Schöpfungen verkleidet, versteckt, bis ins Unerkennbare; das Werk, das des Künstlers, des Philosophen, erfindet erst den, welcher es geschaffen hat, geschaffen haben soll... Die „grossen Männer“, wie sie verehrt werden, sind kleine schlechte Dichtungen hinterdrein, — in der Welt der historischen Werthe herrscht die Falschmünzerei...]* JGB 269, KSA 5, 223, 34–224, 7: „Der Erfolg war immer der grösste Lügner, — und das ‚Werk‘ selbst ist ein Erfolg; der grosse Staatsmann, der Eroberer, der Entdecker ist in seine Schöpfungen verkleidet, bis in's Unerkennbare; das ‚Werk‘, das des Künstlers, des Philosophen, erfindet erst Den, welcher es geschaffen hat, geschaffen haben soll; die ‚grossen Männer‘, wie sie verehrt werden, sind kleine schlechte Dichtungen hinterdrein; in der Welt der geschichtlichen Werthe herrscht die Falschmünzerei.“ Zur impliziten Kritik an Carlyle siehe NK 434, 8–10.

2

Die Vorlage dieses Abschnitts ist die zweite Hälfte von JGB 269, KSA 5, 224, 8–225, 1.

434, 23 f. *Diese grossen Dichter zum Beispiel, diese Byron, Musset, Poe, Leopardi, Kleist, Gogol* [George Gordon Noél, Lord Byron (1792–1824), Alfred de Musset (1810–1857), Edgar Allan Poe (1809–1849), Giacomo Leopardi (1798–1837), Heinrich von Kleist (1777–1811) und Nikolaj Gogol (1809–1852) können allesamt als früh verstorbene Repräsentanten einer von Leiden bestimmten Weltsicht gelten, die selbst an ihrem Leiden an der Welt zerbrochen sind. In Thomas Masaryks Werk *Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung* stehen dieselben Autoren exemplarisch für „die grosse Zahl der pessimistisch gestimmten Dichter“. Wenn man sie mit Schopenhauer zusammenstelle, „so erhält man eine directe Bestätigung dessen, was uns die Daten der Statistik so furchtbar trocken sagen: wir sind lebensmüde, wir haben keine rechte Lebensfreudigkeit: zu den massenhaften Selbstmorden singen unsere Dichter die Todtenklagen, die Grabrede hält der Frankfurter Weise“ (Masaryk 1881, 172).

434, 24 f. *Gogol — ich wage es nicht, viel grössere Namen zu nennen, aber ich meine sie — so* [JGB 269, KSA 5, 224, 9: „Gogol, — so“. N. hat die Ergänzung 434, 24 f. — wohl bei der Bearbeitung für NW — allerdings in sein Handexemplar von JGB eingetragen (KSA 14, 373).

434, 26 *sind, sein müssen*] JGB 269, KSA 5, 224. 9 f.: „sind, vielleicht sein müssen“.

434, 26 f. *Menschen des Augenblicks, sinnlich, absurd, fünffach, im Misstrauen*] JGB 269, KSA 5, 224, 10 f.: „Menschen der Augenblicke, begeistert, sinnlich, kindsköpfig, im Misstrauen“.

434, 31–435, 2 *allzutreuen Gedächtniss, Idealisten aus der Nähe des Sumpfes — welche Marter sind diese grossen Künstler und überhaupt die sogenannten höheren Menschen für den, der sie erst errathen hat...*] JGB 269, KSA 5, 224, 15–24: „allzutreuen Gedächtniss, oft in den Schlamm verirrt und beinahe verliebt, bis sie den Irrlichtern um die Sümpfe herum gleich werden und sich zu Sternen verstellen — das Volk nennt sie dann wohl Idealisten —, oft mit einem langen Ekel kämpfend, mit einem wiederkehrenden Gespenst von Unglauben, der kalt macht und sie zwingt, nach gloria zu schmachten und den ‚Glauben an sich‘ aus den Händen berauschter Schmeichler zu fressen: — welche Marter sind diese grossen Künstler und überhaupt die höheren Menschen für Den, der sie einmal errathen hat!“

435, 2 f. *Wir sind Alle Fürsprecher des Mittelmässigen...*] Fehlt in JGB 269.

435, 3 *ist begreiflich*] JGB 269, KSA 5, 224, 24: „ist so begreiflich“.

435, 4 *Weibe, das*] JGB 269, KSA 5, 224, 25 „Weibe — welches“.

435, 5 *rettungssüchtig,*] JGB 269, KSA 5, 224, 27: „rettungssüchtig —“.

435, 6 *Ausbrüche von unbegrenztem Mitleide*] JGB 269, KSA 5, 224, 27 f.: „Ausbrüche unbegrenzten hingebendsten Mitleids“.

435, 7 f. *verehrende Menge mit neugierigen*] JGB 269, KSA 5, 224, 29 f.: „verehrende Menge, nicht versteht und mit neugierigen“.

435, 8–13 *Dies Mitleiden täuscht sich regelmässig über seine Kraft: das Weib möchte glauben, dass Liebe Alles vermöge, — es ist sein eigentlicher Aberglaube. Ach, der Wissende des Herzens erräth, wie arm, hilflos, anmaasslich, fehlgreifend auch die beste tiefste Liebe ist — wie sie eher noch zerstört als rettet*] JGB 269, KSA 5, 224, 30–225, 17: „Dieses Mitleiden täuscht sich regelmässig über seine Kraft; das Weib möchte glauben, dass Liebe Alles vermag, — es ist sein eigentlicher Glaube. Ach, der Wissende des Herzens erräth, wie arm, dumm, hilflos, anmaasslich, fehlgreifend, leichter zerstörend als rettend auch die beste tiefste Liebe ist! — Es ist möglich, dass unter der heiligen Fabel und Verkleidung von Jesu Leben einer der schmerzlichsten Fälle vom Martyrium des Wissens um die Liebe verborgen liegt: das Martyrium des unschuldigsten und begehrendsten Herzens, das an keiner Menschen-Liebe je genug hatte, das Liebe, Geliebt-werden und Nichts ausserdem verlangte, mit Härte, mit Wahnsinn, mit furchtbaren Ausbrüchen gegen Die, welche ihm Liebe verweigerten; die Geschichte eines armen Ungesättigten und

Unersättlichen in der Liebe, der die Hölle erfinden musste, um Die dorthin zu schicken, welche ihn nicht lieben wollten, — und der endlich, wissend geworden über menschliche Liebe, einen Gott erfinden musste, der ganz Liebe, ganz Lieben-können ist, — der sich der Menschen-Liebe erbarmt, weil sie gar so armselig, so unwissend ist! Wer so fühlt, wer dergestalt um die Liebe weiss —, sucht den Tod. — Aber warum solchen schmerzlichen Dingen nachhängen? Gesetzt, dass man es nicht muss. —“ In seinem Handexemplar von JGB hat N. die Änderung von „Glaube“ in „Aberglaube“ ebenfalls eingetragen (KSA 14, 373) — wohl im Blick auf die Bearbeitung für NW.

Der dem „Weibe“ zugeschriebene „Glaube“ bzw. „Aberglaube“, dass Liebe alles vermöge, ist ein großes Thema in Wagners Werk, das schon die „Romantische Oper“ *Der Fliegende Holländer* von 1843 bestimmt, wo der Titelheld dank der unbedingten, uneingeschränkten und ewigen Liebe Sentas erlöst wird.

Den Schluss von JGB 269 lässt die Neufassung von NW stillschweigend weg. Das in diesem Schluss zumindest tentativ vermittelte Bild Jesu, der seine unerwiderte Liebe in Verdammungs- und Vernichtungswünsche ummünzt, aber sich schließlich zum Bild eines unbedingt liebenden Gottes durchringt, ist nicht mit der „Psychologie des Erlösers“ in AC 28 bis 36, KSA 6, 198–208 vereinbar. Der „Typus des Erlösers“ hat keine Entwicklungsgeschichte durchgemacht, wie sie in JGB 269 geschildert wird, ebensowenig wäre für diesen radikalen und doch unbewussten Vernichter aller Distanz die Erfindung der „Hölle“ eine mögliche biographische Wendung. Der „Typus des Erlösers“ ist von Anfang an völlig frei von Ressentiment. Demgegenüber erinnert Jesus in JGB 267 mit seinen eschatologischen Wünschen und apokalyptischen Visionen stark an die Jesus-Figur, mit der sich N. zur Abfassungszeit von JGB bei der Lektüre von Ernest Renans *Vie de Jésus* auseinandergesetzt hat. Vgl. z. B. KSA 6, 202, 34–203, 6.

3

Die Vorlage für diesen Abschnitt ist JGB 270, KSA 5, 225 f.

435, 15 *Der geistige Ekel und Hochmuth*] JGB 270, KSA 5, 225, 19: „Der geistige Hochmuth und Ekel“.

435, 16 f. *wie tief Einer leiden kann*] JGB 270, KSA 5, 225, 20 f.: „wie tief Menschen leiden können“.

435, 19 f. *wissen könnten*] JGB 270, KSA 5, 225, 23 f.: „wissen können“.

435, 21 *zu Hause*] JGB 270, KSA 5, 225, 25: „zu Hause“.

435, 21 f. „ihr Nichts wisst“....] JGB 270, KSA 5, 225, 25 f.: „,ihr nichts wisst!‘....“. Vgl. Matthäus 20, 22: „Aber Jesus antwortete, und sprach: Ihr wisset nicht, was ihr bittet.“ (Die Bibel: Das Neue Testament 1818, 27).

435, 22 *Hochmuth, dieser*] JGB 270, KSA 5, 225, 26 f.: „Hochmuth des Leidenden, dieser“.

435, 24 *Arten*] JGB 270, KSA 5, 225, 28: „Formen“.

435, 26 *seines Gleichen*] JGB 270, KSA 5, 225, 31: „Seinesgleichen“.

435, 28 *trennt.* —] JGB 270, KSA 5, 225, 32: „trennt.“

435, 29 *getragne*] JGB 270, KSA 5, 226, 2: „getragene“.

436, 1 *werden,*] JGB 270, KSA 5, 226, 5: „werden“.

436, 2 „wissenschaftliche Geister“] JGB 270, KSA 5, 226, 6 f.: „wissenschaftliche Menschen“.

436, 4 *giebt und*] JGB 270, KSA 5, 226, 8: „giebt, und“.

436, 6 *verführen...*] JGB 270, KSA 5, 226, 10: „verführen.“

436, 7 *möchte(n)*] JGB 270, KSA 5, 226, 11: „möchten“.

436, 7 f. *sie im Grunde zerbrochne unheilbare Herzen sind*] JGB 270, KSA 5, 226, 12: „sie zerbrochene stolze unheilbare Herzen sind“.

436, 8 — *es ist der Fall Hamlets*] Fehlt in JGB 270. Im Handexemplar von JGB wird eingefügt: „(der Cynismus Hamlets — der Fall Galiani)“ (KSA 14, 373). Vgl. zur Hamlet-Adaption NK KSA 6, 287, 1–26.

436, 9 f. *und dann kann die Narrheit selbst die Maske für ein unseliges allzugewisses Wissen sein.* —] JGB 270, KSA 5, 226, 12–16: „und bisweilen ist die Narrheit selbst die Maske für ein unseliges allzugewisses Wissen. — Woraus sich ergibt, dass es zur feineren Menschlichkeit gehört, Ehrfurcht ‚vor der Maske‘ zu haben und nicht an falscher Stelle Psychologie und Neugierde zu treiben.“

Epilog.

1

Die Vorlage dieses Abschnitts ist der zweite Teil von FW Vorrede 3, KSA 3, 350, 4–31 von 1886.

436, 13–24 *Ich habe mich oft gefragt, ob ich den schwersten Jahren meines Lebens nicht tiefer verpflichtet bin als irgend welchen anderen. So wie meine innerste Natur es mich lehrt, ist alles Nothwendige, aus der Höhe gesehn und im Sinne einer grossen Ökonomie, auch das Nützliche an sich, — man soll es nicht nur tragen, man soll es lieben... Amor fati: das ist meine innerste Natur. — Und was mein langes Siechthum angeht, verdanke ich ihm nicht unsäglich viel mehr als meiner Gesundheit? Ich verdanke ihm eine höhere Gesundheit, eine solche, welche stärker wird von Allem, was sie nicht umbringt! — Ich verdanke ihr auch meine Philosophie...*] Fehlt in FW Vorrede 3; auch der Begriff des „amor fati“ fehlt dort. Jedoch nimmt FW Vorrede 3, KSA 3, 349, 16–350, 3 thematisch einiges vorweg: „Man erräth, dass ich nicht mit Undankbarkeit von jener Zeit schweren Siechthums Abschied nehmen möchte, deren Gewinn auch heute noch nicht für mich ausgeschöpft ist: so wie ich mir gut genug bewusst bin, was ich überhaupt in meiner wechselreichen Gesundheit vor allen Vierschrötigen des Geistes voraus habe. Ein Philosoph, der den Gang durch viele Gesundheitigen gemacht hat und immer wieder macht, ist auch durch ebensoviele Philosophien hindurchgegangen: er kann eben nicht anders als seinen Zustand jedes Mal in die geistigste Form und Ferne umzusetzen, — diese Kunst der Transfiguration ist eben Philosophie. Es steht uns Philosophen nicht frei, zwischen Seele und Leib zu trennen, wie das Volk trennt, es steht uns noch weniger frei, zwischen Seele und Geist zu trennen. Wir sind keine denkenden Frösche, keine Objektivir- und Registrir-Apparate mit kalt gestellten Eingeweiden, — wir müssen beständig unsre Gedanken aus unsrem Schmerz gebären und mütterlich ihnen Alles mitgeben, was wir von Blut, Herz, Feuer, Lust, Leidenschaft, Qual, Gewissen, Schicksal, Verhängniss in uns haben. Leben — das heisst für uns Alles, was wir sind, beständig in Licht und Flamme verwandeln, auch Alles, was uns trifft, wir können gar nicht anders. Und was die Krankheit angeht: würden wir nicht fast zu fragen versucht sein, ob sie uns überhaupt entbehrlich ist?“

Für den Passus 436, 13–19 gibt es in Mp XVI 6 einen Entwurf (KSA 14, 527). Der Version von FW Vorrede 3 fehlt noch die triumphierende Geste, Krankheit und Siechthum endgültig überwunden zu haben, die sich in NW zeigt — parallel zu entsprechenden Passagen in EH. 1888 erscheint die Krankheit als bloßes Mittel zum Zweck, nämlich die „innerste Natur“ des sprechenden Ichs, sein „amor fati“ zu entschleiern, während 1886 der „Gang durch viele Gesundheitigen“ dem Denkenden ein reiches Spektrum der Facetten menschlicher Existenz erschließt, an denen er die Verwandlungskraft der Philosophie erproben kann.

436, 19–24 *Und was mein langes Siechthum angeht, verdanke ich ihm nicht unsäglich viel mehr als meiner Gesundheit? Ich verdanke ihm eine höhere Gesundheit, eine solche, welche stärker wird von Allem, was sie nicht*

umbringt! — Ich verdanke ihr auch meine Philosophie...] Es irritiert der Wechsel des Bezugs: Wenn das Ich „ihm“ seine „höhere Gesundheit“ verdankt, dann ist damit offenkundig das „Siechthum“ gemeint. Das „ihr“ im letzten Satz müsste sich hingegen auf die „höhere Gesundheit“ beziehen. Die Sentenz, „höhere Gesundheit“ werde „stärker“ „von Allem, was sie nicht umbringt“, ist eine Abwandlung von GD Sprüche und Pfeile 8, KSA 6, 60, 8 f.

436, 18 *Amor fati*] Vgl. NK KSA 6, 297, 24 f.

436, 25 *Verdachts*] FW Vorrede 3, KSA 3, 350, 6: „Verdachtes“.

436, 26 *der aus jedem U ein X macht*] „Die Redensart: ein X für ein U machen heißt ursprünglich s[o] v[iel] w[ie] das Doppelte anrechnen (nämlich statt einer V eine X, die aus zwei V gebildet ist, setzen), dann überhaupt s[o] v[iel] w[ie] etwas weismachen“ (Meyer 1885–1892, 16, 795).

436, 26 f. *ein echtes rechtes X, das heisst den vorletzten Buchstaben vor dem letzten...*] In der philosophischen Tradition steht das X für etwas, von dessen Beschaffenheit wir nichts wissen; es ist dessen symbolischer Platzhalter, „ein Etwas = x, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt (nach der jetzigen Einrichtung unseres Verstandes) wissen können“ (Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft* A 250). Am Ende von FW Vorrede 3, KSA 3, 350, 31–351, 3 — einem Passus, den N. bei der Überarbeitung für NW weglässt, schwärmte er geradezu vom „Reiz alles Problematischen“ und von der „Freude am X“ (vgl. NK 437, 19). In einer Vorarbeit zu GD Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde in NL 1888, KSA 13, 14[168], 352 (KGW IX 8, W II 5, 38, 54–57–39, 27–37), sprach N. von einer „x-Welt“, um damit den Rekurs auf eine wahre Welt abzuschneiden (vgl. dazu eingehend Stegmaier 1999, 244–247).

Die Vorlage für N.s Neuentdeckung des X in FW Vorrede 3 ist jedoch nicht etwa eine Kant-Lektüre, sondern eher vielleicht Harald Höffdings *Psychologie in Umrissen*, wo es heißt: „Es muss etwas geben, was das Bewusstsein zur Erzeugung dieses bestimmten Weltbildes *bestimmt* oder motiviert. Das Weltbild findet seine /276/ Begründung und Erklärung erst, wenn wir ein X ausser dem Subjekt annehmen, durch dessen Einfluss auf das Subjekt die Erkenntnisthätigkeit desselben erregt und bedingt wird. Was dieses X ist, das kann keine Erfahrung sagen; jede Antwort auf diese Frage ist eine metaphysische Hypothese *). — Dass unsre Erkenntnis auf diese Weise etwas voraussetzt, das sie nie ihrer Behandlung unterwerfen kann, hängt damit eng zusammen, dass sie stets etwas als gegeben haben muss, — dass sie auf jedem Punkte nicht nur *aktiv*, sondern auch *passiv* ist, obwohl anderseits eine *absolute Passivität* nur als ein Grenzfall dasteht, der sich in der Erfahrung nicht nachweisen lässt“ (Höffding 1887, 275 f. Von „Es“ bis „seine“ von N. mit Randstrich und Fragezei-

chen markiert, von „Begründung“ bis „unsre“ mit Randstrich, von „anderseits“ bis „lässt“ mit „ja!“; von ihm Unterstrichenes kursiviert. In der Fußnote ebd., 276 heißt es: „*) Die subjektivistischen Systeme haben in der Regel ein X angenommen und je nach ihren übrigen Voraussetzungen irgend eine Hypothese darüber ausgesprochen. Vgl. besonders Berkeley, Fichte und Schopenhauer.“) Vgl. den in NK KSA 6, 81, 8–11 zitierten, der hier wiedergegebenen Höffding-Stelle unmittelbar folgenden Passus.

436, 26 *echtes*] FW Vorrede 3, KSA 3, 350, 7: „ächtet“.

436, 27 *vorletzten*] FW Vorrede 3, KSA 3, 7: „vorletzten“.

436, 28–30 *langsame Schmerz, in dem wir gleichsam wie mit grünem Holze verbrannt werden, der sich Zeit nimmt —*,] FW Vorrede 3, KSA 3, 350, 9 f.: „langsame Schmerz, der sich Zeit nimmt, in dem wir gleichsam wie mit grünem Holze verbrannt werden,“.

437, 1 *wohin*] FW Vorrede 3, KSA 3, 350, 12: „wohinein“.

437, 3 „verbessert“:] FW Vorrede 3, KSA 3, 350, 14: „verbessert“ —;“.

437, 3 *vertieft*...] FW Vorrede 3, KSA 3, 350, 15: „vertieft.“

437, 5 *lernen, und*] FW Vorrede 3, KSA 3, 350, 17: „lernen und“.

437, 8 *jenes Nichts zurückziehen, in*] FW Vorrede 3, KSA 3, 350, 20 f.: „jenes orientalische Nichts zurückziehen — man heisst es Nirvana —, in“.

437, 10 *Übungen*] FW Vorrede 3, KSA 3, 350, 23: „Uebungen“.

437, 12 *mehr, —*] FW Vorrede 3, KSA 3, 350, 24: „mehr,“.

437, 13 f. *fragen als je bisher auf Erden gefragt worden ist...*] FW Vorrede 3, KSA 3, 350, 26: „fragen als man bis dahin gefragt hatte.“

437, 15 *dahin*;] FW Vorrede 3, KSA 3, 350, 27: „dahin:“.

437, 15 *Leben selber*] FW Vorrede 3, KSA 3, 350, 27: „Leben selbst“.

437, 15 *ein Problem*] FW Vorrede 3, KSA 3, 350, 27 f.: „zum Problem“.

437, 16 *Düsterling*] Nach Grimm 1854–1971, 2, 1766 jemand, „der geistige Dunkelheit liebt“.

437, 17 *zur Schleiereule*] Fehlt in FW Vorrede 3. Die „Schleiereule“ ist ein Hapax legomenon in N.s Werken. Zu dem fraglichen Tier wusste Meyer 1885–1892, 5, 907 zu vermelden, dass für *Strix flammea* L. (heute gebräuchlicher: *Tyto alba*), also die Schleiereule, auch die Namen „Flammen-, Turm-, Kirchen-, Klag-, Schnarcheule“ geläufig seien und sie vornehmlich „in altem Gemäuer“

lebe, „sich am Tag verborgen“ halte, „in der Nacht auf Mäuse, Spitzmäuse, kleine Vögel, Insekten“ Jagd mache und „eine widerliche, heiser kreischende Stimme“ habe. „In der Gefangenschaft wird sie sehr zahm und ergötzt durch ihre merkwürdigen Bewegungen und Grimassen.“ N.s. metaphorischer Gebrauch des nachtschwärmerischen Vogels erinnert an sein Wortspiel mit dem Namen Schleiermacher: „Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel, Schleiermacher gebührt dies Wort so gut wie Kant und Leibniz, es sind Alles blosse Schleiermacher“ (EH WA 3, KSA 6, 361, 3–5; siehe dazu den Kommentar in NK KSA 6, 361, 1–5). Immerhin hat sich schon Jean Paul im *Siebenkäs* (Viertes Bändchen, 20. Kapitel) der Schleiereule allegorisch bedient: „er ist ans Geistliche so gewöhnt wie die Schleiereule an die Kirchtürme“ (Jean Paul 1959–1963, 2, 500).

437, 18 *man anders...*] FW Vorrede 3, KSA 3, 350, 30: „man anders.“

437, 19 *Zweifel macht...*] FW Vorrede 3, KSA 3, 350, 31–351, 3: „uns Zweifel macht... Der Reiz alles Problematischen, die Freude am X ist aber bei solchen geistigeren, vergeistigteren Menschen zu gross, als dass diese Freude nicht immer wieder wie eine helle Gluth über alle Noth des Problematischen, über alle Gefahr der Unsicherheit, selbst über die Eifersucht des Liebenden zusammenschlüge. Wir kennen ein neues Glück....“ Die durch das Zurückkommen auf das X in FW Vorrede 3 bewirkte gedankliche Schließung des Abschnitts wird in NW Epilog 1 abgeschnitten, damit aber genau jene Offenheit erzeugt, die im „Reiz alles Problematischen“ liegt, von der FW Vorrede 3 noch explizit sprechen muss.

2

Die Vorlage dieses Abschnitts ist FW Vorrede 4, KSA 3, 351 f. von 1886, also der an die Vorlage von NW Epilog 1 unmittelbar anschließende Text.

437, 21–24 *Am Seltsamsten ist Eins: man hat hinterdrein einen andren Geschmack — einen zweiten Geschmack. Aus solchen Abgründen, auch aus dem Abgrunde des grossen Verdachts kommt man neugeboren zurück*] FW Vorrede 4, KSA 3, 351, 5–8: „Zuletzt, dass das Wesentlichste nicht ungesagt bleibe: man kommt aus solchen Abgründen, aus solchem schweren Siechthum, auch aus dem Siechthum des schweren Verdachts, neugeboren zurück“.

437, 25 *feineren Geschmack*] FW Vorrede 4, KSA 3, 351, 9: „feineren Geschmacke“.

437, 28–438, 1 *raffinirter als man je vordem gewesen war. Moral: man ist nicht ungestraft der tiefste Geist aller Jahrtausende, — man ist es auch nicht unbe-*

lohnt... Ich gebe sofort eine Probe. / Oh] FW Vorrede 4, KSA 3, 351, 12: „raffinierter als man jemals vorher gewesen war. Oh“. Nach KSA 14, 528 schloss das am 15. 12. 1888 an Naumann geschickte Manuskript mit dem Satz 437, 29–31. Kurze Zeit darauf kopierte N. aber auch die Fortsetzung von FW Vorrede 4 und schickte dieses Blatt an den Verleger mit dem Hinweis: „Am Schluss des Buches, vor dem Gedicht, Fortsetzung des Textes“. Am Ende des Blattes schrieb er: „Ein leeres Blatt; bloss mit den Worten: Von der Armuth des Reichsten NB. das Gedicht mit den Spatien des Vorworts zu setzen! Als Titel der Schrift festzuhalten: Nietzsche contra Wagner / Aktenstücke / eines Psychologen.“ Die erste Druckausgabe von NW 1889 und die darauffolgenden Ausgaben bringen den Text ohne den Satz 437, 29–31 (bei Podach 1961, 46). KSA 14, 528 weist jedoch darauf hin, dass es für eine von N. gewollte Streichung dieses Satzes keinen Hinweis gebe, weshalb er in KGW und KSA abgedruckt wird.

438, 5 „gebildete“ Mensch] FW Vorrede 4, KSA 3, 351, 17: „gebildete Mensch“.

438, 8 *Theaterschrei*] FW Vorrede 4, KSA 3, 351, 19 f.: „Theater-Schrei“.

438, 8 *wehtut*] FW Vorrede 4, KSA 3, 351, 20: „weh thut“.

438, 9 *unserm*] FW Vorrede 4, KSA 3, 351, 20: „unsrem“.

438, 12 *Genesenden eine Kunst*] FW Vorrede 4, KSA 3, 351, 24 f.: „Genesenden überhaupt eine Kunst“.

438, 15 *reine Flamme*] FW Vorrede 4, KSA 3, 351, 27: „helle Flamme“.

438, 16 f. *nur für Künstler*] FW Vorrede 4, KSA 3, 351, 29: „nur für Künstler“.

438, 17 f. *auf das, was dazu zuerst noththut, die Heiterkeit, jede Heiterkeit, meine Freunde!...*] FW Vorrede 4, KSA 3, 351, 30–32: „auf Das, was dazu zuerst noth thut, die Heiterkeit, jede Heiterkeit, meine Freunde! auch als Künstler —: ich möchte es beweisen.“

438, 20 *oh wie wir nunmehr lernen, gut zu vergessen*] Vgl. NK KSA 6, 267, 24 f.

438, 20 f. *nicht-zu wissen*] FW Vorrede 4, KSA 3, 351, 33 f.: „nicht-zu-wissen“.

438, 21 *als Künstler!...*] FW Vorrede 4, KSA 3, 351, 34: „als Künstler!“.

438, 21 *unsre*] FW Vorrede 4, KSA 3, 351, 34: „unsere“.

438, 22–31 *jener ägyptischen Jünglinge finden, welche Nachts Tempel unsicher machen, Bildsäulen umarmen und durchaus Alles, was mit guten Gründen ver-*

steckt gehalten wird, entschleiern, aufdecken, in helles Licht stellen wollen. Nein, dieser schlechte Geschmack, dieser Wille zur Wahrheit, zur „Wahrheit um jeden Preis“, dieser Jünglings-Wahnsinn in der Liebe zur Wahrheit — ist uns verleidet: dazu sind wir zu erfahren, zu ernst, zu lustig, zu gebrannt, zu tief... Wir glauben nicht mehr daran, dass Wahrheit noch Wahrheit bleibt, wenn man ihr die Schleier abzieht] Vom verschleierte[n] Bildnis der Isis im ägyptischen Sais — vgl. FW 57, KSA 3, 421, 9 — wird schon in Plutarch: *De Iside et Osiride* 9 berichtet; berühmt geworden und zur Erzählung verdichtet ist das Motiv durch Schillers Ballade *Das verschleierte Bild zu Sais* (1795), die von einem allzu neugierigen Jüngling berichtet, der den Schleier über der Statue der Göttin trotz Verbot lüftet: „Was ist's, / Das hinter diesem Schleier sich verbirgt? / ‚Die Wahrheit‘, ist die Antwort — Wie? ruft jener, / Nach Wahrheit streb' ich ja allein, und diese / Gerade ist es, die man mir verhüllt?“ (Verse 22–26) „Und wer mit ungeweihter schuld'ger Hand / Den heiligen, verbot'nen früher hebt, / Der, spricht die Gottheit“ — „Nun?“ — „Der sieht die Wahrheit.“ (Verse 30–32) Der Jüngling begeht die Freveltat, verliert angesichts der dadurch geschauten Erkenntnis seine „Heiterkeit“ und sinkt in ein „frühe[s] Grab[.]“ (Vers 82), nicht ohne der Nachwelt noch zu bedenken zu geben: „Weh dem, der zu der Wahrheit geht durch Schuld, / Sie wird ihm nimmermehr erfreulich sein.“ (Verse 85 f.) Zum kulturgeschichtlichen Hintergrund von Schillers Ballade siehe Assmann 1999. Auch in Karl Bleibtreus *Lyrischem Tagebuch*, das N. besaß, gibt es unter dem Titel *Sphinx* ein einschlägiges Gedicht, dessen zweite Strophe lautet: „Der Wahrheit Saïsschleier / Zerriß vor ihrem [sc. der „Sphinx“] Blick, / Versteint von der Meduse, / Dem großen Weltgeschick.“ (Bleibtreu 1885, 43).

438, 25 *versteckt]* FW Vorrede 4, KSA 3, 352, 4: „verdeckt“.

438, 27 *„Wahrheit um jeden Preis“]* Schon in NL 1872/73, KSA 7, 19[97], 452, 12 f., notierte N.: „Das Aussprechen der Wahrheit um jeden Preis ist sokratisch.“ Bekanntlich ist das weder Sokrates wohl bekommen, noch hegt N. für Sokrates und dessen Wahrheitswillen eine besondere Sympathie. In FW 344, KSA 3, 574–577 thematisierte N. die „Unnützlichkeit und Gefährlichkeit des ‚Willens zur Wahrheit‘, der ‚Wahrheit um jeden Preis‘“ (KSA 3, 576, 12–14) — eines Willens, in dem sich die spezifisch wissenschaftlich-metaphysische Frömmigkeit des Abendlandes kundtue. Entsprechend verfällt der Wahrheitswille der genealogischen Kritik.

438, 30 *tief]* FW Vorrede 4, KSA 3, 352, 9: „tief“.

438, 31 *Schleier abzieht, —]* FW Vorrede 4, KSA 3, 352, 10: „Schleier abzieht;“.

438, 32 *glauben...]* FW Vorrede 4, KSA 3, 352, 11: „glauben.“

439, 1 *Tout comprendre — c'est tout mépriser...*] Fehlt in FW Vorrede 4. Abwandlung des von N. gerne zitierten Spruchs „tout comprendre — c'est tout pardonner“ (z. B. NL 1873, KSA 7, 29[57], 652; NL 1885/86, KSA 12, 1[42], 20 = KGW IX 2, N VII 2, 153, 23–37; NL 1886/87, KSA 12, 7[10], 298), den Brobjer 2003a, 449 auch bei Hellwald 1883, 25 findet (vgl. Fornari 2009, 76, Fn. 185). Freilich datiert der erste Nachweis bei N. vor der Erstausgabe von Hellwalds *Culturgeschichte*. Nach KSA 14, 732 geht der Spruch in seinen Variationen zurück auf Anne-Louise Germaine de Staël-Holsteins *Corinne, ou l'Italie* (1807), wo es XVIII, 5 heißt: „tout comprendre rend très indulgent“. In Alberts Essay über Sainte-Beuve, den N. in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 3 (KSA 6, 112, 15–113, 9) verwertete, steht nach der Bemerkung, Sainte-Beuve hege eine Vorliebe für *Madame Bovary*, einen „réalisme cru“ sowie die Abwesenheit des Ideals: „Le critique doit tout comprendre, dit-il, se faire à tout, à tous.“ (Albert 1885, 2, 327, Lesespur N.s) Den Spruch „comprendre — c'est égal“ bemühte N. im Nachlass übrigens auch gerne (vgl. NK KSA 6, 61, 10–12); er hat ihn in Bourgets Essai über die Brüder Goncourt unterstrichen (Bourget 1886, 148).

439, 2 *zugegen ist?*] FW Vorrede 4, KSA 3, 352, 14: „zugegen ist?“.

439, 3 *aber ich*] FW Vorrede 4, KSA 3, 352, 15: „aber ich“.

439, 4 *Philosophen!...*] FW Vorrede 4, KSA 3, 352, 16: „Philosophen!“.

439, 6 f. *Vielleicht ist die Wahrheit ein Weib*] Vgl. zu dieser häufig wiederkehrenden Metapher z. B. FW Vorrede zur zweiten Ausgabe 4, KSA 3, 20 u. JGB Vorrede, KSA 5, 11 sowie Babich 1996. JGB 232, KSA 5, 170 f. bestreitet hingegen, dass „das Weib“ irgendein Interesse an der Wahrheit habe. Wagner wiederum hatte behauptet, die Musik sei ein Weib, vgl. NK 424, 8–17.

439, 7 f. *ihre Gründe nicht sehn zu lassen?...*] FW Vorrede 4, KSA 3, 352, 19: „ihre Gründe nicht sehn zu lassen?“.

439, 8 f. *Vielleicht ist ihr Name, griechisch zu reden, Baubo?...*] FW Vorrede 4, KSA 3, 352, 20: „Vielleicht ist ihr Name, griechisch zu reden, Baubo?“.

Baubo ist in der griechischen Mythologie, namentlich in den Eleusinischen Mysterien eine Begleitfigur der Demeter, deren Name Βαυβώ etymologisch mit dem derben Verb βαυβάω für „schlafen“ und dem Substantiv βαῶβαξ für „Beilager“ (Passow 1841, 497) assoziiert zu werden pflegt. Bei N. taucht Baubo, nach der in Goethes *Faust I* immerhin auch eine Hexe benannt ist, nur in FW Vorrede 4 bzw. NW Epilog auf. Es ist naheliegend, eine zeitgleiche Lektüre N.s damit in Verbindung zu bringen, nämlich von Arnobius' *Sieben Büchern wider die Heiden* V 25, wo geschildert wird, wie Baubo die um ihre Tochter trauernde Ceres (Demeter) zunächst mit einem Getränk aufmuntern wollte, was ihr aber

nicht gelang: „Da dieß öfter geschah und durch keine Gefälligkeit der unüberwindliche Vorsatz gebrochen werden konnte, so änderte Baubo die Kunstgriffe und was sie ernsthaft nicht anzulocken im Stande war, beschloß sie durch unfläthigen Spaß zu erheitern. Sie befreite also jenen Theil des Leibes, mittelst dessen das weibliche Geschlecht sowohl Kinder fortpflanzt als auch das Geschlecht den Namen erwirbt, von dem zottigen Haarwuchs, gab ihm ein reinlicheres Aussehen und machte ihn glatt wie bei einem noch nicht rauhen und behaarten Knaben, kehrte dann zur betrübten Göttin zurück, hob, während jenen Gemeinplätzen, welche man zur Schwächung und Mäßigung der Trauer wie gebräuchlich anwendet, ihre Gewänder auf und zeigte alle jene Orte der Scham am entblößten Leibe. Unverzüglich heftete die Göttin die Augen auf die Scham und weidete sich an der unerhörten Beschaffenheit des Trostes. Dann durch Lachen erheiteter nahm und genoß sie den verschmähten Trank; und was lange der Baubo Scheu nicht hervorbringen konnte, erpreßte so der schandvollen Handlung Unzüchtigkeit.“ (Arnobius 1842, 153) Im Kommentar zu dieser Stelle teilte der Herausgeber Franz Anton von Besnard eine Parallele im *Protreptikos* des Clemens Alexandrinus mit, die N. sich am Rand markiert hat: „Als Demeter ihre Tochter Kora suchend umherirrte, setzte sie sich zu Eleusis in Attika ermüdet und traurig an einem Brunnen nieder. Dieß zu thun ist auch jetzt noch den Eingeweihten verboten, damit sie nicht nach empfangener Weihe Trauernde nachzuahmen scheinen. [...] Baubo, auch dieß will ich nicht verschweigen, bewirthete nun die Deo und bot ihr einen Mischtrank an. Da aber die Göttin ihn zu nehmen verweigerte und nicht trinken wollte, weil sie in tiefer Trauer war, so grämte sich Baubo darüber sehr, weil sie verschmäht zu seyn glaubte, enthüllte ihre Schaamtheile und zeigte dieselben der Göttin. Deo aber erfreute sich über den Anblick und nahm nun, obwohl ungern, den Trank an, weil ihr das was sie sah Vergnügen machte. Dieß sind die geheimen Mysterien der Athener, von denen auch Orpheus schreibt. Ich will des Orpheus Verse selbst hersetzen, damit der Mystagoge selbst Zeuge der Schamlosigkeit sey: / Sie nun Hub die Gewand' und zeigt' unschicklich gestaltet / ganz den Leib. Da nahte der Knab' Iacchos und klatscht' ihn / sanft mit der Hand auflachend der Baubo unter dem Rockschooß. / Baubo lächelte deß, auch lächelte herzlich die Göttin; / und sie empfing das bunte Gefäß, das faßte den Mischtrank.“ (Arnobius 1842, 548) Baubo ist also diejenige, die ihre Scham enthüllt — jene Scham, die man besser in Ehren halte (439, 4 f.). N. polemisiert mit der Evokation der Baubo gegen den Wahrheitsexhibitionismus, der seiner Meinung nach in der europäischen Geistesgeschichte vorherrscht.

439, 9 f. *Griechen! sie verstanden sich darauf, zu leben! Dazu thut noth,] FW Vorrede 4, KSA 3, 352, 21 f.: „Griechen! Sie verstanden sich darauf, zu leben: dazu thut Noth,“.*

439, 11 *stehn*] FW Vorrede 4, KSA 3, 352, 22: „stehen“.

439, 12 *Olymp des Scheins*] FW Vorrede 4, KSA 3, 352, 24: „Olymp des Scheins“. Den Ausdruck greift Gottfried Benn wieder auf (Benn 1984–1990, 2, 233 und 3, 510).

439, 14 *Tiefe...*] FW Vorrede 4, KSA 3, 352, 25: „Tiefe!“.

439, 15 *Waghalse*] FW Vorrede 4, KSA 3, 352, 26: „Wagehalse“.

439, 16 *und von da aus uns*] FW Vorrede 4, KSA 3, 352, 28: „und uns von da aus“.

439, 19 *Künstler?...*] FW Vorrede 4, KSA 3, 352, 31–33: „Künstler? / R u t a bei Genua, / im Herbst 1886.“

Von der Armut des Reichsten.

Zu diesem Gedicht, mit dem N. schließlich — dort im Titel „Armuth“ statt „Armut“ — die *Dionysos-Dithyramben* abschloss, siehe den Überblicks- und die Stellenkommentare NK KSA 6, 406–410 sowie Groddeck 1991, 2, 252–290 u. 336–375. In seinem Brief an Köselitz vom 16. 12. 1888 schreibt N. zu NW: „Am Schluß erscheint Etwas, wovon selbst Freund Köselitz keine Ahnung hat: ein Lied (oder wie Sie's nennen wollen...) Zarathustra's, mit dem Titel Von der Armut des Reichsten — wissen Sie, eine kleine siebente Seligkeit und noch ein Achtel dazu... Musik...“ (KSB 8, Nr. 1192, S. 527, Z. 38–42) Als N. schließlich Anfang Januar die Publikation von NW sistieren wollte, forderte er am 02. 01. 1889 von seinem Verleger Naumann: „senden Sie mir umgehend das Gedicht, das den Schluß macht, ebenso wie das letztgesandte Gedicht ‚Ruhm und Ewigkeit‘.“ (KSB 8, Nr. 1237, S. 571, Z. 3–5) N. plünderte also das Manuskript von NW, um das Gedicht *Von der Armut des Reichsten* den *Dionysos-Dithyramben* einzuverleiben. Im Privatdruck von NW von 1889 blieb das Gedicht freilich am Schluss stehen; so halten es auch Colli und Montinari in ihrer Ausgabe.

Literaturverzeichnis

Die Quellen und Forschungsliteratur zu NK 6/1 und 6/2 überschneiden sich weitgehend. Um die unabhängige Benutzung des jeweiligen Teilbandes zu ermöglichen, wird jeweils ein identisches Literaturverzeichnis abgedruckt.

Quellen und zeitgenössische Literatur

Antike und neuzeitliche Texte, die konventionell nach Buch und Kapitel (z. B. Seneca) oder Akt und Vers (z. B. Euripides) bzw. mit einer Standardpaginierung (z. B. Stephanus bei Platon) zitiert werden, sind in diesem Verzeichnis nicht aufgeführt – es sei denn, die von N. benutzten Ausgaben wurden herangezogen. Bibelstellen werden normalerweise nach der von N. benutzten Luther-Übersetzung der Cansteinschen Bibel-Anstalt zitiert. Das Quellenverzeichnis gibt bei bis 1888 entstandenen Werken jeweils an, ob ein Titel in der herangezogenen oder in einer anderen Ausgabe in N.s Bibliothek (NPB) überliefert ist. Anonymtitel sind alphabetisch nach dem ersten Titelwort eingeordnet. Texte aus Tageszeitungen (z. B. *Journal des Débats*) werden gewöhnlich jeweils im Kommentartext mit Zeitungstitel, Erscheinungsdatum und Seite zitiert, hier jedoch nicht noch einmal aufgeführt.

Albert, Paul: La littérature française au dix-neuvième siècle. [Bd. 1:] Les origines du Romantisme, Paris 1882 (Bd. 1 fehlt in NPB).

Albert, Paul: La littérature française au dix-neuvième siècle, Bd. 2, Paris 1885 (NPB 107).

Albrecht, Karl: Die Leipziger Mundart. Grammatik und Wörterbuch der Leipziger Volkssprache. Zugleich ein Beitrag zur Schilderung der Volkssprache im allgemeinen. Mit einem Vorwort von Rudolf Hildebrand, Leipzig 1881 (nicht in NPB).

Alfieri, Vittorio: Denkwürdigkeiten aus dem Leben Vittorio Alfieri's. Von ihm selbst geschrieben. Nach der ersten Italienischen Original-Ausgabe von Ludwig Hain, 2 Theile, Cölln 1812 (NPB 108 f.).

Allen, William Francis / Allen, Joseph Henry: Latin Lessons Adapted to the Manual Latin Grammar, Boston 1869 (nicht in NPB).

Ambros, August Wilhelm: Geschichte der Musik, Bd. 1, Breslau 1862 (nicht in NPB).

Ambros, August Wilhelm: Culturhistorische Bilder aus dem Musikleben der Gegenwart. Zweite Auflage, Leipzig 1865 (nicht in NPB).

[Anonym]: Hoffmann v. Fallersleben. Mit Porträt = Moderne Klassiker. Deutsche Literaturgeschichte der neueren Zeit in Biographien, Kritiken und Proben, Bd. 60, Cassel 1854 (a) (NPB 301 f.).

[Anonym]: Carl Immermann. Mit Porträt = Moderne Klassiker. Deutsche Literaturgeschichte der neueren Zeit in Biographien, Kritiken und Proben, Bd. 38, Cassel 1854 (b) (NPB 314).

[Anonym]: Der Hypnotismus [Besprechung von Braid 1882], in: Gaea. Natur und Leben. Zeitschrift zur Verbreitung naturwissenschaftlicher und geographischer Kenntnisse sowie der Fortschritte auf dem Gebiete der gesamten Naturwissenschaften, hg. von Hermann J. Klein, Bd. 19 (1883), S. 193–200 u. 300–308 (nicht in NPB).

[Anonym]: Ein Franzose über Rußland und die Russen [Rezension der deutschen Übersetzung von Leroy-Beaulieu 1883], in: Die Grenzboten. Zeitschrift für Politik, Literatur und Kunst 43 (1884), 3. Quartal, S. 112–122 (nicht in NPB).

- Apollodoros von Athen: Mythologische Bibliothek, übersetzt von Christian Gottlob Moser, 2 Bde., Stuttgart 1828 (NPB 111).
- Aristoteles: Werke. Schriften zur Rhetorik und Poetik. Drittes Bändchen. Rhetorik an Alexander. Uebersetzt von Dr. Leonhard Spengel. Poetik. Uebersetzt von Chr. Walz, Stuttgart 1840 (NPB 115).
- Aristoteles: Über die Dichtkunst. Ins Deutsche übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen und einem die Textkritik betreffenden Anhang versehen von Friedrich Ueberweg = Philosophische Bibliothek oder Sammlung der Hauptwerke der Philosophie alter und neuer Zeit, hg. von J. H. von Kirchmann, Bd. 19, Berlin 1869 (NPB 125 f.).
- Arndt, Ernst Moritz: Werke. Erster Teil: Gedichte, hg. von August Lesson, Berlin / Leipzig / Wien / Stuttgart o. J. (nicht in NPB).
- Arndt, Ernst Moritz: Gedichte. Vollständige Sammlung. Mit einer Handschrift des Dichters aus seinem neunzigsten Jahr, Berlin 1860 (nicht in NPB).
- Arnim, Bettina: Ilius Pamphilus und die Ambrosia. 1. Band. Zweite Auflage, Leipzig 1848 (nicht in NPB).
- Arnobius: Sieben Bücher wider die Heiden. Aus dem Lateinischen übersetzt und erläutert von Franz Anton von Besnard, Landshut 1842 (NPB 126 f.).
- [Aschenbrenner, Beda:] Was ich überhaupt in den Klöstern geändert wünschte! O. O. 1802 (nicht in NPB).
- Ast, Friedrich: Platon's Leben und Schriften. Ein Versuch, im Leben wie in den Schriften des Platon das Wahre und Aechte vom Erdichteten und Untergeschobenen zu scheiden, und die Zeitfolge der ächten Gespräche zu bestimmen. Als Einleitung in das Studium des Platon herausgegeben, Leipzig 1816 (nicht in NPB).
- Auszug aus der Heiligen Schrift über den Antichrist [18. Jahrhundert], in: Das dunkle Antlitz. Russische Religionsphilosophen, Bd. 1, hg. und übersetzt von Nicolai von Bubnoff, Köln 1966, S. 211–228 (nicht in NPB).
- Avenarius, Richard: Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung, Leipzig 1876 (nicht in NPB).
- Bacon, Francis: Neues Organ der Wissenschaften. Aus dem Lateinischen übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen begleitet von Anton Theobald Brück, Leipzig 1830 (NPB 129).
- Baedeker, K[arl]: Die Schweiz, nebst den angrenzenden Theilen von Oberitalien, Savoyen und Tirol. Handbuch für Reisende. Mit 21 Karten, 7 Stadtplänen und 7 Panoramen. Zwölfte vermehrte und verbesserte Auflage, Coblenz 1869 (NPB 129).
- Bagehot, Walter: Der Ursprung der Nationen. Betrachtungen über den Einfluss der natürlichen Zuchtwahl und der Vererbung auf die Bildung politischer Gemeinwesen. Autorisierte Ausgabe, Leipzig 1874 (NPB 129 f.).
- Bahnsen, Julius: Beiträge zur Charakterologie. Mit besonderer Berücksichtigung pädagogischer Fragen, 2 Bde., Leipzig 1867 (NPB 130).
- Bain, Alexander: Körper und Geist. Die Theorien über ihre gegenseitigen Beziehungen. Autorisierte Ausgabe, Leipzig 1874 (NPB 131).
- Bain, Alexander: Erziehung als Wissenschaft. Autorisierte Ausgabe, Leipzig 1880 (NPB 130 f.).
- Balzac, Honoré de: Scènes de la vie Parisienne: La maison Nucingen. Les secrets de la Princesse de Cadignan. Les employées. Sarrazine. Facino Cane, Paris 1865 (nicht in NPB).
- Barbey d'Aurevilly, Jules: Sensations d'histoire = Les œuvres et les hommes, Bd. 8, Paris 1886 (nicht in NPB).

- Barine, Arvède: George Eliot, in: *Revue des deux mondes*, 55^e année, troisième période, vol. 70, 1. Juli 1885, S. 100–130 (nicht in NPB).
- Barine, Arvède: *Portraits de femmes*, Paris 1887 (nicht in NPB).
- Baucher, François: *Œuvres complètes. Méthode d'Équitation basée sur de nouveaux principes*, revue et augmentée. Onzième édition, suivie des *Passe-Temps Équestres*, *Dialogues sur l'Équitation*, *Dictionnaire raisonné d'Équitation*, *Réponse à la critique*, etc., Paris 1859 (nicht in NPB).
- Baudelaire, Charles: *Œuvres complètes I: Les fleurs du mal. Précédées d'une notice par Théophile Gautier*. Nouvelle édition, Paris 1882 (NPB 131 f.).
- Baudelaire, Charles: *Œuvres posthumes et correspondances inédites. Précédées d'une étude biographique par Eugène Crépet*, Paris 1887 (nicht in NPB).
- Bauer, Bruno: *Kritik der Geschichte der Offenbarung. Teil 1: Die Religion des Alten Testaments in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Prinzipien dargestellt*, Bd. 1, Berlin 1838 (nicht in NPB).
- Bauer, Bruno: *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes*, Bremen 1840 (nicht in NPB).
- Bauer, Bruno: *Der Fall und Untergang der neuesten Revolutionen. II: Der Aufstand und Fall des Deutschen Radicalismus vom Jahre 1842. Zweite Ausgabe*, 2 Bde., Berlin 1850 (nicht in NPB).
- Bauer, Bruno: *Christus und die Caesaren. Der Ursprung des Christenthums aus dem römischen Griechenthum*, Berlin 1877 (nicht in NPB).
- Bauer, Bruno: *Zur Orientirung über die Bismarck'sche Ära*, Chemnitz 1880 (nicht in NPB).
- Bauer, Bruno: *Das entdeckte Christenthum. Eine Erinnerung an das 18. Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des 19. Jahrhunderts [1840]*, hg. von Ernst Barnikol, Jena 1927 (nicht in NPB).
- Baumann, Johann Julius: *Handbuch der Moral nebst Abriss der Rechtsphilosophie*, Leipzig 1879 (NPB 132 u. 136).
- Bellaigue, Camille: *Revue musicale. Théâtre de la monnaie de Bruxelles: les Maîtres-Chanteurs. Comédie musicale en 3 trois actes et 4 tableaux, poème et musique de Richard Wagner, version française de M. Victor Wilder*, in: *Revue des deux mondes*, 55^e année, troisième période, vol. 69, 1. Mai 1885, S. 454–466 (nicht in NPB).
- Bérard-Varagnac, [Arsène Émile]: *Portraits littéraires*, Paris 1887 (NPB 139 f.).
- Bergk, Theodor: *Griechische Literaturgeschichte. Dritter Band. Aus dem Nachlass herausgegeben von Gustav Hinrichs*, Berlin 1884 (nicht in NPB).
- Bernhardy, G[ottfried]: *Grundriß der Griechischen Litteratur; mit einem vergleichenden Ueberblick der Römischen. Erster Theil*, Halle 1836 (NPB 140).
- Bernhardy, G[ottfried]: *Grundriß der Griechischen Litteratur; mit einem vergleichenden Ueberblick der Römischen. Zweiter Theil: Geschichte der Griechischen Poesie*, Halle 1845 (nicht in NPB).
- Bernhardy, G[ottfried]: *Grundriß der Griechischen Litteratur; mit einem vergleichenden Ueberblick der Römischen. Dritte Bearbeitung. Erster Theil: Innere Geschichte der Griechischen Litteratur*, Halle 1861 (diese Bearbeitung nicht in NPB).
- B. F.: *Herr Friedrich Nietzsche und die deutsche Cultur*, in: *Die Grenzboten. Zeitschrift für Politik, Literatur und Kunst*, 32. Jg. (1873), 2. Semester, Bd. 2, Heft 42, S. 104–110.
- Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des alten und neuen Testaments, nach der deutschen Uebersetzung D. Martin Luthers*. 127. Auflage, Halle 1818 (darin mit neuer Paginierung: *Das Neue Testament unsers HErrn und Heilandes JESU Christi*, verdeutscht von D. Martin Luther, Halle 1818) (NPB 669–672).

- Biedermann, Alois Emanuel: Christliche Dogmatik, Zürich 1869 (nicht in NPB).
- Bilharz, Alfons: Der heliocentrische Standpunkt der Weltbetrachtung. Grundlegungen zu einer wirklichen Naturphilosophie, Stuttgart 1879 (NPB 141 f.).
- Bismarck, Otto von: Ausgewählte Reden des Fürsten von Bismarck. Bd. 1: Reden aus den Jahren 1862–1870. Mit einer biographischen Skizze. Zweite Ausgabe, Berlin o. J. Bd. 2: Reden aus den Jahren 1871–1877, Berlin 1882. Bd. 3: Reden aus den Jahren 1878–1881. Anhang: Reden aus den Jahren 1847–1852, Berlin o. J. (NPB 142 f.).
- Bismarck, Otto von: Gedanken und Erinnerungen. Volks-Ausgabe, Bd. 1, Stuttgart / Berlin 1921 (nicht in NPB).
- Bizet, Georges: Carmen. Drame lyrique in 4 acts. Révision pour chant et piano, Milano o. J. (NPB 701).
- Bleibtreu, Karl: Lyrisches Tagebuch, Berlin 1885 (NPB 144).
- Bleibtreu, Carl: Revolution der Literatur, Leipzig 1886 (a) (nicht in NPB).
- Bleibtreu, Carl: Revolution der Literatur. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage, Leipzig 1886 (b) (nicht in NPB).
- Bleibtreu, Carl: Revolution der Literatur. Mit erläuternden Anmerkungen und einem Nachwort neu hg. von Johannes J. Braakenburg, Tübingen 1973 (keine Ausgabe in NPB).
- Blin, [Jean-]B[aptiste]: Missionspredigten, auch zum Gebrauche auf die Sonn- und Festtage des Kirchenjahres eingerichtet und herausgegeben. Deutsch bearbeitet von einem katholischen Geistlichen. Vierter Theil, Regensburg 1858 (nicht in NPB).
- Bock, Carl Ernst: Das Buch vom gesunden und kranken Menschen. Achte, bedeutend vermehrte Auflage, Leipzig 1870 (NPB 144 f.).
- Börne, Ludwig: Schilderungen aus Paris [1822/24], in: ders.: Sämtliche Schriften, hg. von Inge und Peter Rippmann, Bd. 2, Düsseldorf 1964, S. 1–190 (nicht in NPB).
- [Jourdeau], [Jean]: Le centenaire de Schopenhauer, in: Journal des Débats, 29. Februar 1888, S. 3 (nicht in NPB).
- Bourget, Paul: Essais de psychologie contemporaine, Paris 1883 (nicht in NPB).
- Bourget, Paul: Nouveaux essais de psychologie contemporaine. M. Dumas fils. M. Leconte de Lisle. MM. de Goncourt. Tourguéniev. Amiel, Paris 1886 (NPB 148 f.).
- Bourget, Paul: Essais de psychologie contemporaine, 2 Bde. [1883/86]. Édition définitive augmentée d'appendices, Paris 1920 (Bd. 1 nicht in NPB, Bd. 2 siehe *Nouveaux essais de psychologie contemporaine*).
- Bourget, Paul: Un crime d'amour [1885/86], Paris o. J. (= Select Collection, Vol. 121) (nicht in NPB).
- Bourget, Paul: André Cornélis, Paris 1887 (NPB 147 f.).
- Bourget, Paul: Études et portraits. Bd. 1: I. Portraits d'écrivains. II. Notes d'esthétique, Paris 1889 (a) (nicht in NPB).
- Bourget, Paul: Études et portraits. Bd. 2: III. Études anglaises. IV. Fantaisies. Deuxième édition, Paris 1889 (b) (NPB 148).
- Bournet, Albert: Rome. Études de littérature et d'art, Paris 1883 (nicht in NPB).
- [Bouterweck, Friedrich Ludwig:] Novellen und Reflexionen. Aus den älteren Papieren des Herausgebers der Geschichte des Grafen Donamar, Göttingen 1805 (nicht in NPB).
- Braid, [James]: Der Hypnotismus. Ausgewählte Schriften. Deutsch hg. von W. Preyer, Berlin 1882 (nicht in NPB).
- Brandes, Georg: Søren Kierkegaard. Ein literarisches Charakterbild. Autorisierte deutsche Ausgabe, Leipzig 1879 (nicht in NPB).
- Brandes, Georg: Die Litteratur des 19. Jahrhunderts in ihren Hauptströmungen. 2. Bd.: Die romantische Schule in Deutschland, Leipzig 1887 (a) (NPB 149 u. 153).

- Brandes, Georg: *Moderne Geister. Literarische Bildnisse aus dem neunzehnten Jahrhundert*. Zweite, neu durchgesehene und vermehrte Auflage, Frankfurt am Main 1887 (b) (NPB 153).
- Brochard, Victor: *Les sceptiques grecs*, Paris 1887 (NPB 154).
- Brockhaus' *Conversations-Lexikon*. Allgemeine deutsche Real-Encyklopädie. Dreizehnte vollständig umgearbeitete Auflage, 16 Bde. + 1 Supplement, Leipzig 1882–1887 (nicht in NPB).
- Brockhaus' *Konversations-Lexikon*. Vierzehnte vollständig neubearbeitete Auflage, 16 Bde., Berlin / Wien 1894–1896 (nicht in NPB).
- Brüggen, Ernst von der: *Polens Auflösung. Kulturgeschichtliche Skizzen aus den letzten Jahrzehnten der polnischen Selbständigkeit*, Leipzig 1878 (nicht in NPB).
- Brunetière, Ferdinand: *Histoire et littérature*, [Bd. 1], Paris 1884 (a) (nicht in NPB).
- Brunetière, Ferdinand: *Le roman naturaliste*. Nouvelle édition, Paris 1884 (b) (NPB 156–158).
- Brunetière, Ferdinand: *Études critiques sur l'histoire de la littérature française*. Troisième série: Descartes – Pascal – Le Sage – Marivaux – Prévost – Voltaire et Rousseau – Classiques et Romantiques, Paris 1887 (NPB 155 u. 157).
- Büchmann, Georg: *Geflügelte Worte. Der Citatenschatz des Deutschen Volkes*. Dreizehnte vermehrte und umgearbeitete Auflage, Berlin 1882 (nicht in NPB).
- Büchner, Louis: *Natur und Geist. Gespräche zweier Freunde über den Materialismus und über die real-philosophischen Fragen der Gegenwart*. In allgemeinverständlicher Form, Frankfurt am Main 1857 (nicht in NPB).
- Büchner, Ludwig: *Die Darwin'sche Theorie von der Entstehung und Umwandlung der Lebewelt. Ihre Anwendung auf den Menschen, ihr Verhältniß zur Lehre vom Fortschritt und ihr Zusammenhang mit der materialistischen oder Einheits-Philosophie der Vergangenheit und Gegenwart*. In sechs Vorlesungen allgemein-verständlich dargestellt. Vierte verbesserte und mit Hilfe der neuesten Forschungen ergänzte Auflage, Leipzig 1876 (nicht in NPB).
- Buckle, Henry Thomas: *Essays, nebst einer kurzen Lebensbeschreibung des Verfassers*. Aus dem Englischen übersetzt von David Asher, Leipzig / Heidelberg 1867 (NPB 158).
- Bunge, Gustav: *Vitalismus und Mechanismus*. Ein Vortrag, Leipzig 1886 (NPB 158 u. 161).
- Burckhardt, Jacob: *Der Cicerone. Eine Anleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens*. Zweite Auflage. Unter Mitwirkung von mehreren Fachgenossen bearbeitet von A. von Zahn. Bd. 1: Architektur. Bd. 2: Sculptur. Bd. 3: Malerei, Leipzig 1869 (a) (NPB 161 f.).
- Burckhardt, Jacob: *Die Cultur der Renaissance in Italien*. Ein Versuch. Zweite durchgesehene Auflage, Leipzig 1869 (b) (NPB 162 f.).
- Burckhardt, Jacob: *Die Zeit Constantin's des Grossen*. 2. Auflage, Leipzig 1880 (nicht in NPB).
- Burckhardt, Jacob: *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, in: ders.: *Gesamtausgabe*, Bd. 7, hg. von Alfred Oeri und Emil Dürr, Berlin / Leipzig 1929, S. 1–208 (N. hat die hier publizierten Vorlesungen in Basel gehört).
- Burckhardt, Jacob: *Die Kultur der Renaissance in Italien*. Ein Versuch [1860] = ders.: *Gesamtausgabe*, Bd. 5, hg. von Werner Kaegi, Berlin / Leipzig 1930 (a) (NPB 162 f.: Zwei Exemplare der 2. Auflage, Leipzig 1869).
- Burckhardt, Jacob: *Griechische Kulturgeschichte* = ders.: *Gesamtausgabe*, Bde. 8–11, hg. von Felix Stähelin und Samuel Merian, Berlin / Leipzig 1930(b)-1931 (NPB: 163: *Vorlesungsnachschrift von Louis Kelterborn*).
- Burckhardt, Jacob: *Briefe*. Vollständige und kritische Ausgabe. Mit Benützung des handschriftlichen Nachlasses bearbeitet von Max Burckhardt, Bd. 9: 1886–1891, Basel / Stuttgart 1980.

- Burckhardt, Jacob: Briefe. Vollständige und kritische Ausgabe. Mit Benützung des handschriftlichen Nachlasses bearbeitet von Max Burckhardt, Bd. 10: 1892–1897, Basel / Stuttgart 1986.
- Burckhardt, Jacob: Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch [1860], hg. von Horst Günther = Bibliothek deutscher Klassiker, Bd. 38, Frankfurt am Main 1989 (NPB 162 f.: Zwei Exemplare der 2. Auflage, Leipzig 1869).
- Byron, [George Noël Gordon] Lord: Sämmtliche Werke. Uebersetzt von Adolf Böttger. Sechste, revidirte und verbesserte Auflage, 8 Bde., Leipzig 1864 (NPB 165, heute verloren).
- Carlyle, Thomas: Geschichte Friedrich des II. von Preußen genannt Friedrich der Große. Deutsch von J. Neuberg, Bd. 2, Berlin 1859 (nicht in NPB).
- Carové, Friedrich Wilhelm: Ueber das Cölibatsgesetz des römisch-katholischen Klerus. Erste Abtheilung: Unpartheiische Betrachtungen über das Gesetz des geistlichen Cölibats und über das feierliche Keuschheitsgelübde, besonders den Räthen und Gesetzgebern der katholischen Staaten vorgestellt von dem Professor C. A. P. Aus dem Italiänischen übertragen und mit Einleitungen, Anmerkungen und ergänzenden und berichtigenden Zusätzen hg. von Friedrich Wilhelm Carové, Frankfurt am Main 1832 (nicht in NPB).
- Carriere, Moriz [sic]: Die sittliche Weltordnung, Leipzig 1877 (nicht in NPB).
- Caspari, Otto: Die Grundprobleme der Erkenntnisstätigkeit beleuchtet vom psychologischen und kritischen Gesichtspunkte. Als Einleitung in das Studium der Naturwissenschaften, Berlin 1876 (nicht in NPB).
- Caspari, Otto: Die Urgeschichte der Menschheit mit Rücksicht auf die natürliche Entwicklung des frühesten Geisteslebens. Zweite durchgesehene und vermehrte Auflage, 2 Bde., Leipzig 1877 (NPB 168, heute verloren).
- Cavalcanti, duca di Buonvicino, Ippolito: Cucina teorico-pratica col corrispondente riposto ed apparecchio di pranzi e cene con quattro analoghi disegni. Metodo pratico per scalcare, e far servire in tavola. Lista di quattro piatti al giorno per un anno intero e finalmente una cucina casareccia in dialetto napoletano con altra lista analoga. Seconda edizione, Neapel 1839 (nicht in NPB).
- Chaignet, [Edouard] Ad.: La tragédie grecque, Paris 1877 (nicht in NPB).
- Cherbuliez, Victor: L'Espagne politique. Première partie. Le caractère Espagnol et la monarchie constitutionnelle, in: Revue des deux mondes, 1. September 1873, S. 5–38 (nicht in NPB).
- [Christaller, Erdmann Gottreich:] Die Aristokratie des Geistes als Lösung der sozialen Frage. Ein Grundriss der natürlichen und der vernünftigen Zuchtwahl in der Menschheit, Leipzig o. J. [1885] (NPB 170 f., dort fälschlich „Johann Gottlieb Christaller“ zugeschrieben).
- Cicero, Marcus Tullius: Werke. Zwölftes Bändchen. Drei Bücher über das Wesen der Gottheit. Uebersetzt von Georg Heinrich Moser, 1. Bändchen, Stuttgart 1829 (NPB 606).
- Cicero, Marcus Tullius: De natura deorum libri tres. Erklärt von G. F. Schoemann, Leipzig 1850 (NPB 601 f.).
- Clergeau, Abbé: Chateaubriand: sa vie publique et intime – ses œuvres. Étude historique et biographique; suivie d'une réplique à M. Sainte-Beuve, sur son livre *Chateaubriand et son groupe littéraire, sous l'Empire*, Paris [1860] (nicht in NPB).
- Cochin, Henry: La vie de Shakspeare et le paradoxe Baconien, in: Revue des deux mondes, 45^e année, troisième période, tome 72, 1. November 1885, S. 106–143 (nicht in NPB).
- Comte, Auguste: Système de politique positive ou Traité de sociologie, instituant la Religion de l'Humanité. Tome premier, contenant le discours préliminaire, et l'introduction fondamentale, Paris 1851 (nicht in NPB).

- Constant, Benjamin: Adolphe. Anecdote trouvée dans les papiers d'un inconnu. Nouvelle édition suivie des Réflexions sur le théâtre allemand, du même auteur et précédée d'une notice sur «Adolphe» par Gustave Planche, Paris 1857 (nicht in NPB).
- Cornaro, Ludwig: Die Kunst, ein hohes und gesundes Alter zu erreichen. Neu hg. von Paul Sembach, Berlin o. J. [1881] (NPB 172, heute verloren).
- Corvin, Otto von: Historische Denkmale des Christlichen Fanatismus, Leipzig 1847 (nicht in NPB).
- Corvin, Otto von: Pfaffenspiegel. Historische Denkmale des Fanatismus in der römisch-katholischen Kirche, 5. Auflage, Rudolstadt 1885 (nicht in NPB).
- Cousin, Victor: Œuvres. Tome premier: Introduction à l'histoire de la philosophie. Cours de l'histoire de la philosophie. Cours de philosophie sur le Fondement des Idées absolues du Vrai, du Beau et du Bien. De la Métaphysique d'Aristote, Paris 1840 (nicht in NPB).
- Creuzer, Friedrich: Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen, 4 Theile. Dritte verbesserte Ausgabe = Deutsche Schriften, neue und verbesserte. 1. Abt., Bde. 1–4, Leipzig / Darmstadt 1836–1843 (NPB 174 f.).
- Custine, [Astolphe Louis Léonor,] marquis de: Le monde comme il est, Bd. 2, Paris 1835 (nicht in NPB).
- Daffner, Hugo: Friedrich Nietzsches Randglossen zu Bizets Carmen, Regensburg o. J. [1912].
- Darwin, Charles: Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl. Aus dem Englischen übersetzt von J. Victor Carus. Zweite nach der letzten Ausgabe des Originals berichtigte Auflage, 2 Bände, Stuttgart 1871 (nicht in NPB).
- Desprez, Louis: L'évolution naturaliste. Gustave Flaubert – Les Goncourt – M. Alphonse Daudet – M. Émile Zola – Les Poètes – Le Théâtre, Paris 1884 (NPB 184 f.).
- Destutt de Tracy, [Antoine Louis Claude] comte: Éléments d'idéologie. Troisième partie. Tome deuxième: De la logique, suivies de plusieurs ouvrages relatifs à l'instruction publique, don't la plupart sont encore inédits, Paris 1825 (nicht in NPB).
- Deussen, Paul: Das System des Vedānta nach den Brahma-sūtra's des Bādarāyana und dem Commentare des Çankara über dieselben als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Çankara aus, Leipzig 1883 (NPB 185).
- Dostoïevsky, Th. [Dostojewskij, Fjodor]: Les Possédés (Bési). Traduit du Russe par Victor Derély, 2 Bde., Paris o. J. [1886] (a) (nicht in NPB).
- Dostoïevsky, Th. [Dostojewskij, Fjodor]: L'esprit souterrain. Traduit et adapté par E. Halpérine et Ch. Morice, Paris o. J. [1886] (b) (nicht in NPB).
- Dostoïevsky, Th. [Dostojewskij, Fjodor]: Souvenirs de la maison des morts. Traduit du Russe par M. Neyroud. Préface par le Vte E. Melchior de Vogüé, Paris o. J. [1886] (c) (nicht in NPB).
- Dostoïevsky, Th. [Dostojewskij, Fjodor]: L'idiote. Traduit du Russe par Victor Derély et précédé d'une préface par le V^{te} Melchior de Vogüé, 2 Bde. Septième édition, Paris o. J. (nicht in NPB)
- Doudan, Ximénès: Pensées et fragments suivis des Révolutions du goût, Paris 1881 (NPB 197).
- Dreher, Eugen: Der Darwinismus und seine Consequenzen in wissenschaftlicher und socialer Beziehung, Halle 1882 (NPB 198).
- Drossbach, Maximilian: Ueber die scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt, Halle a. S. 1884 (NPB 199).
- Du Camp, Maxime: Souvenirs littéraires, Bd. 2, Paris 1883 (nicht in NPB).
- Dühring, Eugen: Der Werth des Lebens. Eine philosophische Betrachtung, Breslau 1865 (NPB 202).

- Dühring, Eugen: Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Sozialismus. Zweite, theilweise umgearbeitete Auflage, Berlin 1875 (NPB 202 f.).
- Dühring, Eugen: Der Werth des Lebens populär dargestellt. Dritte verbesserte Auflage, Leipzig 1881 (NPB 202: Ausgabe von 1865).
- Eckermann, Johann Peter: Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens. Dritte Auflage. 3 Theile, Leipzig 1868 (NPB 206: nur Theil 1, heute vermisst).
- Die Edda. Götterlieder und Heldenlieder. Aus dem Altnordischen von Hans von Wolzogen, Leipzig o. J. (NPB 673).
- Eichendorff, Joseph Freiherr von: Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands. Erster Theil, Paderborn 1857 (nicht in NPB).
- Emerson, Ralph Waldo: Versuche. (Essays.) Aus dem Englischen von G. Fabricius, Hannover 1858 (NPB 211–213 u. 215).
- Emerson, Ralph Waldo: Miscellanies; embracing Nature, Addresses, and Lectures, Boston 1860 (nicht in NPB).
- Erdmann, Johann Eduard: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Bd. 2: Philosophie der Neuzeit, Berlin 1866 (nicht in NPB).
- Erdmann, Johann Eduard: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Bd. 1: Philosophie des Alterthums und des Mittelalters. Zweite, verbesserte Auflage, Berlin 1869 (nicht in NPB).
- Erklärung der Heidelberger Professoren, in: Zeitung für das höhere Unterrichtswesen Deutschlands 17, Nr. 33, 17. August 1888, S. 262 (nicht in NPB).
- Ernst, Alfred: Richard Wagner et le Drame Contemporain. Introduction par L. de Fourcaud, Paris 1887 (nicht in NPB).
- Espinas, Alfred: Die thierischen Gesellschaften. Eine vergleichend-psychologische Untersuchung. Nach der vielfach erweiterten zweiten Auflage unter Mitwirkung des Verfassers deutsch hg. von W. Schloesser, Braunschweig 1879 (NPB 218 f., erworben 1882).
- E[wald], H[einrich]: [Rez. von] Strauss, David Friedrich: Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniss, Leipzig 1872, in: Göttingische gelehrte Anzeigen, 22. Januar 1874, S. 136–149 (nicht in NPB).
- E[wald], H[einrich]: [Rez. von] Overbeck, Franz: Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Streit- und Friedensschrift, Leipzig 1873, in: Göttingische gelehrte Anzeigen, 7. Januar 1874, S. 1–19 (nicht in NPB).
- E[wald], H[einrich]: [Rez. von] Das Papias-Fragment bei Eusebius H. E. III, 39, 3–4 eingehend exegetisch untersucht von Dr. Wilhelm Weiffenbach, Gießen 1874 [sowie von Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemäße Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauß der Bekenner und der Schriftsteller, Leipzig 1873], in: Göttingische gelehrte Anzeigen, 27. Januar 1875, S. 103–121 (nicht in NPB).
- Eye, A[ugust] von: Eine Menschenseele. Spiegelbild aus dem achtzehnten Jahrhundert, Nördlingen 1863 (nicht in NPB).
- Faguet, Émile: Dix-neuvième siècle. Études littéraires. Chateaubriand, Lamartine, Alfred de Vigny, Victor Hugo, A. de Musset, Th. Gautier, P. Mérimée, Michelet, George Sand, Balzac, Paris 1887 (nicht in NPB).
- Faguet, Émile: Les grands maîtres du dix-septième siècle. Études littéraires et dramatiques. Quatrième édition, revue et augmentée, Paris 1888 (nicht in NPB).
- Faguet, Émile: Dix-septième siècle. Études littéraires. Descartes, Malebranche, Corneille, Pascal, La Rochefoucauld, La Fontaine, Molière, Racine, Boileau, Madame de Sévigné, Bossuet, Fénelon, La Bruyère, Saint-Simon, Paris o. J. (nicht in NPB).

- Faguet, Émile: *Histoire de la Poésie Française de la Renaissance au Romantisme*. VII: Voltaire (1694–1778), Paris 1934 (nicht in NPB, erst nach N.s Tod veröffentlichte Vorlesungen).
- Falckenberg, Richard: *Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart*. Im Grundriss dargestellt, Leipzig 1886 (nicht in NPB).
- Fénelon, [François de Salignac de La Mothe]: *Œuvres choisies*. Tome quatrième. Édition de Ch. Lahure et Cie., Paris 1862 (nicht in NPB).
- Féré, Charles: *Sensation et mouvement. Études expérimentales de psycho-mécanique*, Paris 1887 (nicht in NPB).
- Féré, Charles: *Dégénérescence et criminalité. Essai physiologique*, Paris 1888 (NPB 223 f.).
- Feuerbach, Ludwig: *Das Wesen des Christenthums*. Zweite vermehrte Auflage, Leipzig 1843 (nicht in NPB).
- Feuerbach, Ludwig: *Das Wesen des Christenthums [1841/49]*. Kritische Ausgabe. Mit Einleitung und Anmerkungen hg. von Karl Quenzel, Leipzig 1904 (keine Ausgabe in NPB).
- Feuerbach, Ludwig: *Sämmtliche Werke*. Neu hg. von Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl, 10 Bde., Stuttgart 1903–1911 (keine Ausgabe in NPB).
- Fischart, Johann: *Geschichtsklitterung (Gargantua)*, hg. von A. Alsleben. Synoptischer Abdruck der Bearbeitungen von 1575, 1582 und 1590, 2 Hälften, Halle a. S. 1886–1891 (nicht in NPB).
- Fischer, Engelbert Lorenz: *Die Grundfragen der Erkenntnisstheorie. Kritik der bisherigen erkenntnisstheoretischen Standpunkte und Grundlegung des kritischen Realismus*, Main 1887 (a) (nicht in NPB).
- Fischer, Kuno: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bde. 3 und 4 = Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie. Bd. 1: Entstehung und Begründung der kritischen Philosophie. Die Kritik der reinen Vernunft. Bd. 2: Das Lehrgebäude der kritischen Philosophie. Das System der reinen Vernunft, Mannheim 1860 (nicht in NPB).
- Fischer, Kuno: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 1: Descartes und seine Schule. 1. Theil: Allgemeine Einleitung. René Descartes. 2. Theil: Descartes' Schule. Geulinx. Malebranche. Baruch Spinoza. Zweite völlig umgearbeitete Auflage, Mannheim 1865 (nicht in NPB).
- Fischer, Kuno: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 2: Leibniz und seine Schule. Zweite, neu bearbeitete Auflage, Heidelberg 1867 (nicht in NPB).
- Fischer, Kuno: *Francis Bacon und seine Nachfolger. Entwicklungsgeschichte der Erfahrungsphilosophie*. Zweite völlig umgearbeitete Auflage, Leipzig 1875 (nicht in NPB).
- Fischer, Kuno: *Goethes Faust: Nach seiner Entstehung, Idee und Composition*, Stuttgart 1887 (b) (nicht in NPB).
- Fischer, Kuno: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bde. 3 und 4 = Immanuel Kant und seine Lehre. Erster Theil: Entstehung und Begründung der kritischen Philosophie. Zweiter Theil: Das Vernunftsystem auf der Grundlage der Vernunftkritik. Dritte neu bearbeitete Auflage, Heidelberg 1889 (nicht in NPB).
- Flaubert, Gustave: *Lettres à George Sand. Précédées d'une étude par Guy de Maupassant*, Paris 1884 (NPB 227 f.).
- Flemming, Paull [sic]: *Geist- und Weltliche Poëmata*. Jetzo Auff's neue ausgefertigt, Jena 1651 (nicht in NPB).
- Flotte, Gaston de: *Bévues Parisiennes*. Seconde série 1860–1866, Marseille / Paris 1868 (nicht in NPB).

- Flügel, Ewald: Thomas Carlyles religiöse und sittliche Entwicklung und Weltanschauung. Studie, Leipzig 1887 (nicht in NPB).
- Förster, Bernhard: Parsifal-Nachklänge. Allerhand Gedanken über deutsche Cultur, Wissenschaft, Kunst, Gesellschaft, Leipzig 1883 (nicht in NPB).
- Förster, Bernhard: Richard Wagner in seiner nationalen Bedeutung und in seiner Wirkung auf das deutsche Culturleben. (Zweite Auflage der Parsifal-Nachklänge), Leipzig 1886 (NPB 230).
- Förster, Bernhard: Unsere Arbeit, unsere Ziele!, in: Antisemitische Correspondenz und Sprechsaal für innere Partei-Angelegenheiten, hg. von Theodor Fritsch, Januar 1887, Nr. 9, S. 5–7, auch abgedruckt in KGB III 7/3, 2, S. 888–892 (nicht in NPB).
- Foster, Michael: Lehrbuch der Physiologie. Autorisirte deutsche Ausgabe von N. Kleinenberg. Mit einem Vorwort von W. Kühne, Heidelberg 1881 (NPB 231).
- Foucher, Paul: Les coulisses du passé, Paris 1873 (nicht in NPB).
- Fouillée, Alfred: La science sociale contemporaine, Paris 1880 (NPB 231 f.).
- France, Anatole: La vie littéraire, Paris 1888 (nicht in NPB).
- Frapan, Ilse: Vischer-Erinnerungen. Äusserungen und Worte. Ein Beitrag zur Biographie Fr. Th. Vischers, Stuttgart 1889 (nicht in NPB).
- Freytag, Gustav: Die Technik des Dramas, Leipzig 1863 (NPB 233: Von N. 1864 erworben, verkauft 1875).
- Friedrich II. von Preußen: Antimachiavel nebst zwei kleineren politischen Aufsätzen. Aus dem Französischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen von L. B. Förster, Berlin 1870 (nicht in NPB).
- Froude, James Anthony: Das Leben Thomas Carlyles. Aus dem Englischen übersetzt, bearbeitet und mit Anmerkungen versehen von Th. A. Fischer. Bd. 1–2, Gotha 1887. Bd. 3: Erinnerungen an Jane Welsh-Carlyle. Eine Briefauswahl, Gotha 1888 (nicht in NPB).
- Fuchs, Carl: Die Zukunft des musikalischen Vortrages und sein Ursprung. Studien im Sinne der Riemannischen Reform und zur Aufklärung des Unterschiedes zwischen antiker und musikalischer Rhythmik. Nebst einem Vortrage von Dr. H. Riemann „Ueber musikalische Phrasirung“, zahlreichen in den Text gedruckten Notenbeispielen und einer Musikbeilage, o. O., o. J. [1884] (NPB 235).
- Fuchs, Carl: Die Freiheit des musikalischen Vortrages im Einklange mit H. Riemann's Phrasirungslehre. Nebst einer Kritik der Grundlagen poetischer Metrik und des Buches ‚le rythme‘ von Mathis Lussy, Danzig 1885 (nicht in NPB).
- Gagern, Carlos von: Todte und Lebende. Erinnerungen. Zweite Reihe, Berlin 1884 (nicht in NPB).
- Gagnière, A. (Hg.): Le journal des médecins de Lucrèce Borgia, Duchesse de Ferrare, in: La Nouvelle Revue, Bd. 54 (1888), S. 295–313 (nicht in NPB).
- Galiani, Ferdinando: Lettres à Madame d'Épinay, Voltaire, Diderot, Grimm, le Baron d'Holbach, Morellet, Suart, D'Alembert, Marmontel, la Vicomtesse de Belsunce etc. Publiées d'après les éditions originales augmentées des variantes, de nombreuses notes et d'un index avec notice biographique par Eugène Asse, 2 Bde., Paris 1882 (NPB 236–238).
- Galton, Francis: Hereditary Genius. An Inquiry into Its Laws and Consequences, London 1869 (nicht in NPB).
- Galton, Francis: Inquiries into Human Faculty and Its Development, London 1883 (NPB 238).
- Gans, Eduard: Vermischte Schriften, juristischen, historischen, staatswissenschaftlichen und ästhetischen Inhalts, Bd. 2, Berlin 1834 (nicht in NPB).

- Garve, Christian: Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Litteratur und dem gesellschaftlichen Leben. Dritter Theil, Breslau 1797 (nicht in NPB).
- Gautier, Théophile: Portraits et souvenirs littéraires, Paris 1881 (nicht in NPB).
- Gebhart, Émile: Les origines de la Renaissance en Italie, Paris 1879 (NPB 240).
- Gebhart, Émile: Études méridionales. La Renaissance italienne et la philosophie de l'histoire. Machiavel – Fra Salimbene – Le roman de don Quichotte – La Fontaine – Le palais pontifical – Les Cenci, Paris 1887 (NPB 239 f.).
- Gellius, Aulus: Die attischen Nächte. Zum ersten Male vollständig übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Fritz Weiss, 2 Bde., Leipzig 1875–1876 (NPB 242 f.).
- Gelzer, Heinrich: Die neuere Deutsche National-Literatur nach ihren ethischen und religiösen Gesichtspunkten. Zur Culturgeschichte des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts. Erster Theil. Dritte neu überarbeitete und vermehrte Auflage, Leipzig 1858 (nicht in NPB).
- Georges, Karl Ernst: Deutsch-Lateinisches Handwörterbuch aus den Quellen zusammengetragen und mit besonderer Bezugnahme auf Synonymik und Antiquitäten mit Berücksichtigung der besten Hülfsmittel ausgearbeitet. Eilfte oder der neuen Bearbeitung fünfte, dem heutigen Standpunkte der Lateinischen Stilistik gemäß umgestaltete Ausgabe, 2 Bde., Leipzig 1861 (NPB 243 f.).
- Gervinus, Georg: Geschichte der Deutschen Dichtung. Vierte gänzlich umgearbeitete Ausgabe, 5 Bde., Leipzig 1853 (nicht in NPB).
- Gibbon, Edward: Gibbon's Leben. Aus dem Englischen übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen begleitet, 2 Bde., Braunschweig 1796 und 1797 (NPB 245).
- Glasenapp, Carl Friedrich / Stein, Heinrich von: Wagner-Lexikon. Hauptbegriffe der Kunst- und Weltanschauung Richard Wagner's in wörtlichen Anführungen aus seinen Schriften zusammengestellt, Stuttgart 1883 (NPB 246).
- Goedeke, Karl: Goethes Leben [1874]. Supplement zu den Werken des Dichters, Stuttgart o. J. (nicht in NPB).
- Goethe, Johann Wolfgang von: Sämmtliche Werke in vierzig Bänden. Vollständige, neugeordnete Ausgabe. Erster Bd., Stuttgart / Augsburg 1855 (a) (NPB 246 f.).
- Goethe, Johann Wolfgang von: Sämmtliche Werke in vierzig Bänden. Vollständige, neugeordnete Ausgabe. Sechzehnter Bd.: Wilhelm Meisters Lehrjahre. Erster Theil, Stuttgart / Augsburg 1855 (b) (NPB 246 f.).
- Goethe, Johann Wolfgang von: Sämmtliche Werke in vierzig Bänden. Vollständige, neugeordnete Ausgabe. Achtzehnter Bd.: Wilhelm Meisters Wanderjahre oder Die Entsagenden. Erstes und zweites Buch, Stuttgart / Augsburg 1856 (a) (NPB 251).
- Goethe, Johann Wolfgang von: Sämmtliche Werke in vierzig Bänden. Vollständige, neugeordnete Ausgabe. Neunundzwanzigster Bd., Stuttgart / Augsburg 1856 (b) (NPB 254).
- Goethe, Johann Wolfgang von: Sämmtliche Werke in vierzig Bänden. Vollständige, neugeordnete Ausgabe. Fünfzehnter Bd.: Die Wahlverwandtschaften, Stuttgart / Augsburg 1856 (c) (NPB 250).
- Goethe, Johann Wolfgang von: Sämmtliche Werke in vierzig Bänden. Vollständige, neugeordnete Ausgabe. Dreiundzwanzigster Bd.: Italienische Reise I, Stuttgart / Augsburg 1856 (d) (NPB 252).
- Goethe, Johann Wolfgang von: Sämmtliche Werke in vierzig Bänden. Vollständige, neugeordnete Ausgabe. Zweiundzwanzigster Bd.: Aus meinem Leben. Wahrheit und Dichtung, Dritter Theil, Stuttgart / Augsburg 1857 (a) (NPB 252, nicht erhalten).

- Goethe, Johann Wolfgang von: Sämtliche Werke in vierzig Bänden. Vollständige, neugeordnete Ausgabe. Vierundzwanzigster Bd.: Italienische Reise II, Stuttgart / Augsburg 1857 (b) (NPB 252).
- Goethe, Johann Wolfgang von: Unterhaltungen mit dem Kanzler Friedrich von Müller, Stuttgart 1870 (NPB 400).
- Goethe, Johann Wolfgang von: Briefe, Bd. 8: Italiänische Reise August 1786 – Juni 1788 = Werke, hg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, 4. Abt., Bd. 8, Weimar 1890 (andere Ausgabe NPB 257 f.).
- Goethe, Johann Wolfgang von: Die Laune des Verliebten. Die Mitschuldigen [...] = Werke, hg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, 1. Abt., Bd. 9, Weimar 1891 (andere Ausgabe NPB 249).
- Goethe, Johann Wolfgang von: Unterredung mit Napoleon, in: Werke, hg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, 1. Abt., Bd. 36, Weimar 1893, S. 269–276.
- Goethe, Johann Wolfgang von: Wilhelm Meisters Lehrjahre [1795/96] = Werke, hg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, 1. Abt., Bd. 22, Weimar 1899 (andere Ausgabe NPB 250 f.).
- Goethe, Johann Wolfgang von: Italiänische Reise I [1786/87] = Werke, hg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, 1. Abt., Bd. 30, Weimar 1903 (andere Ausgabe NPB 252).
- Goethe, Johann Wolfgang von / Reinhard, Karl Friedrich Graf von: Briefwechsel zwischen Goethe und Reinhard in den Jahren 1807 bis 1832, Stuttgart / Tübingen 1850 (nicht in NPB).
- Goncourt, Edmond Huot de / Jules Huot de: La femme au dix-huitième siècle. Nouvelle édition, revue et augmentée, Paris 1878 (NPB 261).
- Goncourt, Edmond Huot de / Jules Huot de: Journal des Goncourt. Mémoires de la vie littéraire. Bd. 1: 1851–1861, Paris 1887 (fehlt in NPB). Bd. 2: 1862–1865, Paris 1887 (NPB 260 f.). Bd. 3: 1866–1870, Paris 1888 (NPB 261).
- Gottschall, Rudolf: Die deutsche Nationalliteratur des neunzehnten Jahrhunderts. Literarhistorisch und kritisch dargestellt. Dritte vermehrte und verbesserte Auflage, Bd. 1, Breslau 1872 (nicht in NPB).
- Gottsched, Johann Christoph: Erste Gründe Der Gesamten Weltweisheit, Darinn alle Philosophische Wissenschaften in ihrer natürlichen Verknüpfung abgehandelt werden, Zum Gebrauche academischer Lectionen entworfen. Andrer Practischer Theil, Leipzig 1734 (nicht in NPB).
- Grabbe, Christian Dietrich: Sämtliche Werke und handschriftlicher Nachlaß. Erste kritische Gesamt-Ausgabe. Hg. und erläutert von Oskar Blumenthal, Bd. 4, Detmold 1874 / Berlin 1875 [sic!] (NPB 265).
- Gracian, Balthazar: Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit. Aus dessen Werken gezogen von Don Vincencio Juan de Lastanosa, und aus dem spanischen Original treu und sorgfältig übersetzt von Arthur Schopenhauer. Dritte unveränderte Auflage, Leipzig 1877 (NPB 265, heute verloren).
- Gregorovius, Ferdinand: Lucrezia Borgia. Nach Urkunden und Correspondenzen ihrer eigenen Zeit, Stuttgart 1874 (nicht in NPB).
- Grimm, Jacob und Wilhelm: Deutsches Wörterbuch, Leipzig 1854–1971 (nicht in NPB, 1. Bd. von N. teilweise exzerpiert in NL 1874, KSA 7, 37[1], 825–828).
- Grimm, Jacob: Deutsche Mythologie. 4. Ausgabe, besorgt von Elard Hugo Meyer, 3 Bde., Berlin 1875–1878 (nicht in NPB).

- Grote, Georg: Geschichte Griechenlands. Nach der zweiten Auflage aus dem Englischen übertragen von N. N. W. Meißner, 6 Bde., Leipzig 1850–1856 (NPB 267 f.).
- Gsell-Fels, [Theodor] / Berlepsch, [Hermann Alexander von]: Süd-Frankreich und seine Kurorte, Hildburghausen 1869 (nicht in NPB).
- Gsell-Fels, Th[eodor]: Italien in sechzig Tagen. Zweite Auflage, Leipzig 1878 (a) (NPB 269).
- Gsell Fels, Theodor: Süd-Frankreich, nebst den Kurorten der Riviera di Ponente, Corsica und Algier. 2. Auflage, Leipzig 1878 (b) (NPB 269 f.: 1880 von N. erworben, heute nicht mehr erhalten).
- Günther, Georg: Grundzüge der tragischen Kunst. Aus dem Drama der Griechen entwickelt, Leipzig / Berlin 1885 (nicht in NPB).
- Gury, Jean-Pierre: Compendium theologiae moralis. Editio in Germania tertia, ad recentissimae editionis gallicae fidem impressa, emendata et permultis additamentis aucta, Ratisbonae 1862 (nicht in NPB).
- Gutzkow, Karl: Dionysius Longinus Oder: Ueber den ästhetischen Schwulst in der neuern deutschen Literatur. Zweite Auflage, Stuttgart 1878 (nicht in NPB).
- Guyau, Jean-Marie: Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction, Paris 1885 (NPB 270 f., heute verloren, N.s Lesespuren dokumentiert in Guyau 1909 u. Lampl 1990).
- Guyau, Jean-Marie: L'irréligion de l'avenir. Étude sociologique, 2ème édition, Paris 1887 (NPB 271–273).
- Guyau, Jean-Marie: Sittlichkeit ohne „Pflicht“ (Esquisse d'une Morale sans Obligation ni Sanction). Ins Deutsche übersetzt von Elisabeth Schwarz. Mit einer für die deutsche Ausgabe verfassten biographisch-kritischen Einleitung von Alfred Fouillée und bisher ungedruckten Randbemerkungen Friedrich Nietzsches, Leipzig 1909.
- Guyau, Jean-Marie: Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction. Seizième édition, Paris 1921 (NPB 270 f.: Ausgabe von 1885).
- Guyau, Jean-Marie: L'art au point de vue sociologique [1889]. Treizième édition, Paris 1923 (nicht in NPB).
- Gwinner, Wilhelm: Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt. Ein Blick auf sein Leben, seinen Charakter und seine Lehre, Leipzig 1862 (nicht in NPB).
- Gwinner, Wilhelm: Schopenhauer's Leben. Zweite, umgearbeitete und vielfach vermehrte Auflage der Schrift: Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt, Leipzig 1878 (nicht in NPB).
- Haeckel, Ernst: Anthropogenie oder Entwicklungsgeschichte des Menschen. Gemeinverständliche wissenschaftliche Vorträge über die Grundzüge der menschlichen Keimes- und Stammesgeschichte. 2., unveränderte Auflage, Leipzig 1874 (a) (nicht in NPB).
- Haeckel, Ernst: Natürliche Schöpfungsgeschichte. Gemeinverständliche wissenschaftliche Vorträge über die Entwicklungslehre im Allgemeinen und diejenige von Darwin, Goethe und Lamarck im Besonderen. Fünfte verbesserte Auflage, Berlin 1874 (b) (nicht in NPB).
- Hagenbach, K[arl] R[udolf]: Leitfaden zum christlichen Religionsunterrichte an höheren Gymnasien und Bildungsanstalten. Zweite, mit einem Abriß der Kirchengeschichte vermehrte Auflage, Leipzig 1853 (nicht in NPB).
- Hagenbach, K[arl] R[udolf]: Geschichte der Reformation vorzüglich in Deutschland und der Schweiz. In Vorlesungen. Fünfte, umgearbeitete Auflage. Hg. und mit einem litterarisch-kritischen Anhang versehen von F. Nippold = ders.: Kirchengeschichte von der ältesten Zeit bis zum 19. Jahrhundert. Neue, durchgängig überarbeitete Gesamtausgabe. Dritter Band: Reformationsgeschichte 1517–1555, Leipzig 1887 (nicht in NPB).

- Hammer, Joseph von: Die Geschichte der Assassinen aus morgenländischen Quellen, Stuttgart / Tübingen 1818 (nicht in NPB).
- Händel, G[eorg] F[riedrich]: Werke. Lieferung XXXIX: La Resurrezione. Oratorium. Ausgabe der Deutschen Händelgesellschaft, Leipzig 1878 (nicht in NPB).
- Händel, G[eorg] F[riedrich]: Werke. Lieferung XLV: Der Messias. Oratorium. Ausgabe der Deutschen Händelgesellschaft, hg. von Friedrich Chryander, Leipzig 1902 (keine Ausgabe in NPB).
- Hanslick, Eduard: Musikalische Stationen. Neue Folge der „Modernen Oper“, Berlin 1880 (nicht in NPB).
- Hanslick, Eduard: Aus dem Opernleben der Gegenwart. (Der „Modernen Oper“ III. Theil.) Neue Kritiken und Studien, Berlin 1884 (nicht in NPB).
- Hanslick, Eduard: Concerte, Componisten und Virtuosen der letzten 15 Jahre. 1870–1885. Kritiken. Zweite Auflage, Berlin 1886 (nicht in NPB).
- Hanslick, Eduard: Musikalisches Skizzenbuch. (Der „Modernen Oper“ IV. Theil.) Neue Kritiken und Schilderungen. Dritte Auflage, Berlin 1888 (nicht in NPB).
- Harms, Friedrich: Metaphysik. Aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers hg. von Heinrich Wiese, Breslau 1885 (nicht in NPB).
- Hartmann, E[duard] von: Ueber die dialektische Methode. Historisch-kritische Untersuchungen, Berlin 1868 (NPB 276 u. 278: Von N. 1875 verkauft).
- Hartmann, Eduard von: Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung, Berlin 1869 (NPB 276: Von N. 1875 verkauft).
- Hartmann, Eduard von: Das religiöse Bewusstsein der Menschheit. Zweite Auflage. Erster historisch-kritischer Theil der Religionsphilosophie = ders.: Ausgewählte Werke. Zweite wohlfeile Ausgabe, Bd. 5: Religionsphilosophie, Leipzig o. J. [1888] (nicht in NPB).
- Haym, R[udolf]: Die romantische Schule: Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes, Berlin 1870 (nicht in NPB).
- Hebbel, Friedrich: Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe, besorgt von Richard Maria Werner. Zweite Abteilung: Tagebücher, Bd. 1: 1835–1839, Berlin 1903 (keine Hebbel-Ausgabe in NPB).
- Hebel, J[ohann] P[eter]: Sämtliche Werke. Neue Ausgabe, Bd. 4: Biblische Erzählungen, biblische Aufsätze, Carlsruhe 1838 (andere Ausgabe NPB 281).
- Heffter, Moritz Wilhelm: Die Religion der Griechen und Römer, der alten Aegypter, Indier, Perser und Semiten. Zweite sehr vermehrte und vervollständigte Ausgabe, Brandenburg 1848 (nicht in NPB).
- Hehn, Viktor: Gedanken über Goethe. Erster Theil. Zweite verbesserte Auflage, Berlin 1888 (NPB 281, heute verloren).
- Heigelin, J[ohann] F[riedrich]: Allgemeines Fremdwörter-Handbuch für Teutsche oder Erklärung aller fremdartigen Ausdrücke der teutschen Conversations-Sprache zur Verständigung, Ausscheidung und Würdigung der in teutschen Schriften und in der Kunst- und Umgangssprache vorkommenden fremdartigen Wörter, Ausdrücke, Namen und Redensarten. Ein gemeinnütziges Handbuch für alle Stände, Berufsarten, Künste, Gewerbe, Schul- und Bildungs-Anstalten, so wie für Geschäftsmänner, Zeitungsleser und für jeden teutschen Vaterlandsfreund. Zweite sehr verbesserte und vermehrte Auflage, Tübingen 1838 (nicht in NPB).
- Heine, H[einrich]: Reisebilder. Vierter Theil. Zweyte Auflage, Hamburg 1834 (nicht in NPB).
- Heine, H[einrich]: Neue Gedichte, Hamburg 1844 (NPB 282).
- Heine, Heinrich: Sämtliche Werke. Rechtmäßige Original-Ausgabe, Bd. 5: Über Deutschland. Erster Theil: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, Hamburg 1861 (a) (nicht in NPB).

- Heine, Heinrich: Sämmtliche Werke. Rechtmäßige Original-Ausgabe, Bd. 6: Über Deutschland. Zweiter Theil: Die romantische Schule, Hamburg 1861 (b) (nicht in NPB).
- Heine, Heinrich: Die romantische Schule [1835], in: ders.: Sämmtliche Werke, Bd. 5: Vermischte Schriften, 7. Auflage, Philadelphia 1869, S. 135–245 (nicht in NPB).
- Heinzelmann, Friedrich (Hg.): Reisebilder und Skizzen aus dem europäischen Rußland und Polen = Die Weltkunde in einer planmäßig geordneten Rundschau der wichtigsten neueren Land- und Seereisen für das Jünglingsalter und die Gebildeteren aller Stände, auf Grund des Reisewerkes von Wilhelm Harnisch dargestellt und herausgegeben von Friedrich Heinzelmann, Bd. 15, Leipzig 1855 (nicht in NPB).
- Hellenbach [von Paczolay], L[azar] [Baron von]: Geburt und Tod als Wechsel der Anschauungsform oder die Doppel-Natur des Menschen, Wien 1885 (nicht in NPB).
- Hellwald, Friedrich von: Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart, Augsburg 1874 (nicht in NPB).
- Hellwald, Friedrich von: Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart. Zweite neu bearbeitete und sehr vermehrte Auflage, 2 Bde., Augsburg 1876–1877 (a) (nicht in NPB).
- Hellwald, Friedrich von: Die Erde und ihre Völker. Ein Geographisches Hausbuch, 2 Bde., Stuttgart 1877–1878 (b) (NPB 284, heute verloren).
- Hellwald, Friedrich von: Kulturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart. 3., neu bearbeitete Auflage, 2 Bde., Augsburg 1883–1884 (nicht in NPB).
- Hellwald, Friedrich von: Die menschliche Familie nach ihrer Entstehung und natürlichen Entwicklung, Leipzig 1888 (nicht in NPB).
- Herbart, Johann Friedrich: Sämmtliche Werke, hg. von G[ustav] Hartenstein, Bd. 5: Schriften zur Psychologie. Erster Theil, Leipzig 1850 (nicht in NPB).
- Herder, Johann Gottfried: Sämmtliche Werke, hg. von Bernhard Suphan, Bd. 1, Berlin 1877 (keine Herder-Ausgabe in NPB).
- Herder, Johann Gottfried: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Erster [1784] bis Vierter Theil [1791] = Sämmtliche Werke, hg. von Bernhard Suphan, Bd. 13 u. 14, Berlin 1887 bzw. 1909 (keine Herder-Ausgabe in NPB).
- Hermann, Karl Fr[iedrich]: Geschichte und System der platonischen Philosophie. Erster Theil, die historisch-kritische Grundlegung enthaltend, Heidelberg 1839 (NPB 286).
- [Herodot von Halikarnassos]: Die Geschichten des Herodotos, übersetzt von Friedrich Lange. Zweite verbesserte Auflage. Erster Theil, Breslau 1824 (andere Ausgabe in NPB).
- Herrmann, Emanuel: Cultur und Natur. Studien im Gebiete der Wirthschaft. Zweite Auflage, Berlin 1887 (NPB 291 f.).
- Hertslet, W[illiam] Lewis: Der Treppenwitz der Weltgeschichte, 3. Auflage, Berlin 1886 (nicht in NPB).
- Herzberg-Fränkell, Leo: Polnische Juden. Geschichten und Bilder. Dritte vermehrte Auflage, Stuttgart 1888 (nicht in NPB).
- Herzen, Alexandre: Le cerveau et l'activité cérébrale au point de vue psycho-physiologique, Paris 1887 (NPB 292 f.).
- Hettner, Hermann: Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts in drei Theilen. Zweiter Theil. Geschichte der französischen Literatur im achtzehnten Jahrhundert, Braunschweig 1860 (NPB 296: 1863 hat N. den Band binden lassen, heute ist er verloren).
- Hillebrand, Karl: Frankreich und die Franzosen in der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts. Eindrücke und Erfahrungen von Karl Hillebrand. Zweite umgearbeitete und vermehrte Auflage = Zeiten, Völker und Menschen, Bd. 1, Berlin 1874 (NPB 296 f.).

- Hillebrand, Karl: Wälsches und Deutsches = Zeiten, Völker und Menschen, Bd. 2, Berlin 1875 (NPB 297).
- Hillebrand, Karl: Culturgeschichtliches. Aus dem Nachlasse hg. von Jessie Hillebrand = Zeiten, Völker und Menschen, Bd. 7, Straßburg 1885 (NPB 298, heute verloren).
- Hillebrand, Karl: Frankreich und die Franzosen. Dritte stark vermehrte Auflage = Zeiten, Völker und Menschen, Bd. 1, Straßburg 1886 (a) (NPB 296 f.: Ausgabe von 1874).
- Hillebrand, Karl: Profile. Zweite Ausgabe = Zeiten, Völker und Menschen, Bd. 4, Straßburg 1886 (b) (NPB 297 f.: Ausgabe Berlin 1878, heute verloren).
- Hillebrand, Karl: Zeitgenossen und Zeitgenössisches. Zweite Ausgabe = Zeiten, Völker und Menschen, Bd. 6, Straßburg 1886 (c) (nicht in NPB).
- Hillebrand, Karl: Wälsches und Deutsches. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage = Zeiten, Völker und Menschen, Bd. 2, Straßburg 1892 (NPB 297: Ausgabe Berlin 1875).
- Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland, redigirt von Edmund Jörg und Franz Binder, Bd. 50, München 1862 (nicht in NPB).
- Höfding, Harald: Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung. Unter Mitwirkung des Verfassers nach der zweiten dänischen Auflage übersetzt von F. Bendixen, Leipzig 1887 (NPB 300 f.).
- Hoffmann, E[rnst] T[heodor] A[maadeus]: Ausgewählte Schriften. Bd. 1: Die Serapions-Brüder. Gesammelte Erzählungen und Märchen, Bd. 1, Berlin 1827 (nicht in NPB; NPB 301 verzeichnet eine andere, heute in N.s Bibliothek nicht mehr erhaltene Auswahl-Ausgabe von Hoffmann-Novellen).
- Hoffmann, Franz [Karl]: [Rez. von UB I DS], in: Allgemeiner litterarischer Anzeiger für das evangelische Deutschland 12 (1873), November 1873, S. 321–336 u. Dezember 1873, S. 401–407. Auch in: Hoffmann, Franz: Philosophische Schriften, Bd. 5, Erlangen 1878, S. 410–447 (nicht in NPB).
- [Hoffmann von Fallersleben, August Heinrich:] Deutsche Lieder aus der Schweiz, Zürich / Winterthur 1843 (nicht in NPB).
- Hogarth, W[illiam]: Zeichnungen, nach den Originalen in Stahl gestochen. Mit der vollständigen Erklärung derselben von G[eorg] C[hristoph] Lichtenberg, herausgegeben und fortgesetzt von Franz Kottenkamp, 2 Abtheilungen, Stuttgart 1840 (nicht in NPB).
- Hölderlin, Friedrich: Ausgewählte Werke. Hg. von Christoph Theodor Schwab = Moderne Klassiker. Deutsche Literaturgeschichte der neueren Zeit in Biographien, Kritiken und Proben, Bd. 38, Tübingen 1874 (NPB 302).
- Hölderlin, Friedrich: Sämtliche Werke und Briefe, Bd. 2, hg. von Michael Knaupp, Darmstadt 1998 (NPB 302 f.: zwei Auswahlausgaben).
- Honegger, J[ohann] J[akob]: Kritische Geschichte der französischen Cultureinflüsse in den letzten Jahrhunderten, Berlin 1875 (NPB 307, heute verloren).
- Horaz [Horatius Flaccus, Quintus]: Satyren. Aus dem Lateinischen übersetzt und mit Einleitungen und erläuternden Anmerkungen versehen von C. M. Wieland, 2 Theile, Leipzig 1786 (NPB 308 f.).
- Horaz [Horatius Flaccus, Quintus]: Satiren und Episteln. Für den Schulgebrauch erklärt von G. T. A. Krüger = Sämmtliche Werke. Zweiter Teil, Leipzig 1853 (NPB 309 f.).
- Houssaye, Henry: Les hommes et les idées, Paris 1886 (NPB 312).
- Hugo, Victor: Les Orientales. Collection Hetzel et Lecou, Paris 1857 (nicht in NPB).
- Hugo, Victor: William Shakespeare. Deutsch von A. Diezmann, Leipzig 1864 (NPB 312 f.).
- Hugo, Victor: Notre-Dame de Paris [1831]. Introduction de Jean Maurel, Paris 1972 (nicht in NPB).

- Ibsen, Henrik: Brand. Ein dramatisches Gedicht. Uebersetzt von L. Passarge, Leipzig o. J. (NPB 314: Eintrag auf dem Titelblatt: „H. Romundt 1882“).
- Irving, Washington: Das Leben Mohammed's = Historische Hausbibliothek, hg. von Friedrich Bülow, Bd. 16, Leipzig 1850 (nicht in NPB).
- Jacoby, Leopold: Die Idee der Entwicklung. Eine sozial-philosophische Darstellung, 2 Theile, 2. Auflage, Zürich 1886–1887 (NPB 318).
- Jaccoliot, Louis: Les législateurs religieux. Manou. Moïse. Mahomet. Traditions religieuses comparées des lois de Manou, de la Bible, du Coran, du Rituel Egyptien, du Zend-Avesta des Parses et des traditions finnoises, Paris 1876 (NPB 318 f.).
- Jahn, Otto: Beschreibung der Vasensammlung König Ludwigs in der Pinakothek zu München, München 1854 (nicht in NPB).
- Jahn, Otto: Biographische Aufsätze. Zweite unveränderte Auflage, Leipzig 1866 (a) (NPB 319: 1875 verkauft).
- Jahn, Otto: Gesammelte Aufsätze über Musik, Leipzig 1866 (b) (nicht in NPB).
- Janet, Paul: Un essai de réalisme spiritualiste, in: Revue des deux mondes, 52^e année, troisième période, tome 5, Mai / Juni 1882, S. 617–650 (nicht in NPB).
- Janssen, Johannes: Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters, Bd. 1: Die allgemeinen Zustände des deutschen Volkes beim Ausgang des Mittelalters, Freiburg im Breisgau 1878 (NPB 320: 1878 von N. gekauft, nicht erhalten).
- Janssen, Johannes: Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters, Bd. 2: Zustände des deutschen Volkes seit dem Beginn der politisch-kirchlichen Revolution bis zum Ausgang der socialen Revolution von 1525, Freiburg im Breisgau 1879 (nicht in NPB. Die NPB 320 genannte Buchhändlerrechnung vom 8. Mai 1879 wird aber wohl nicht Janssens Ausgabe von *Böhmer's Leben und Anschauungen*, sondern den zweiten Band der *Geschichte des deutschen Volkes* betreffen. N.s Brief an Köselitz vom 05. 10. 1879 ist zu entnehmen, dass N. diesen zweiten Band besaß, KSB 5, Nr. 889, S. 451).
- Janssen, Johannes: Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters, Bd. 2: Zustände des deutschen Volkes seit dem Beginn der politisch-kirchlichen Revolution bis zum Ausgang der socialen Revolution von 1525, 14. Auflage, Freiburg im Breisgau 1886 (vgl. Janssen 1879).
- Janssen, Johannes: An meine Kritiker. Nebst Ergänzungen und Erläuterungen zu den drei ersten Bänden meiner Geschichte des deutschen Volkes, 8. Tausend, Freiburg im Breisgau 1882 (NPB 319 f.).
- Jean Paul [eigentlich Johann Paul Friedrich Richter]: Die unsichtbare Loge. Eine Lebensbeschreibung. Zweite verbesserte Auflage. Zweiter Theil, Berlin 1822 (nicht in NPB).
- Jean Paul [eigentlich Johann Paul Friedrich Richter]: Werke. Hg. von Norbert Miller und Gustav Lohmann, 1. Abteilung, Bde. 1–6, München 1959–1963 (keine Jean-Paul-Ausgabe in NPB).
- Jodl, Friedrich: Die Culturgeschichtschreibung, ihre Entwicklung und ihr Problem, Halle 1878 (nicht in NPB).
- Joly, Henri: Psychologie des grands hommes, Paris 1883 (NPB 321).
- Joly, Henri: Le crime. Étude sociale, Paris 1888 (nicht in NPB).
- Joubert, Joseph: Pensées précédées de sa correspondance, d'une notice sur sa vie, son caractère et ses travaux par M. Paul de Raynal. Et des jugements littéraires de MM. Sainte-Beuve, Silvestre de Sacy, Saint-Marc Girardin, Geruzez et Poitou. Sixième édition, 2 Bde., Paris 1874 (NPB 321 f.).

- Jung-Stilling, Johann Heinrich: Lebensgeschichte, oder dessen Jugend, Jünglingsjahre, Wanderschaft, Lehrjahre, häusliches Leben und Alter. Eine wahrhafte Geschichte. 3te Auflage. Mit einer einleitenden Vorrede von Prälat von Kapff, Prediger an der Stiftskirche in Stuttgart, Stuttgart 1857 (NPB 323).
- Kaegi, Adolf: Der Rigveda, die älteste Literatur der Inder. Zweite, umgearbeitete und erweiterte, mit vollständigem Sach- und Wortregister versehene Auflage, Leipzig 1881 (nicht in NPB).
- Kaftan, Julius: Das Evangelium des Apostels Paulus in Predigten der Gemeinde dargelegt, Basel 1879 (nicht in NPB).
- Kaftan, Julius: Das Wesen der christlichen Religion. Zweite Auflage, Basel 1888 (nicht in NPB).
- Karr, Alphonse: Devant les tisons, Paris 1857 (nicht in NPB).
- Karr, Alphonse: L'esprit d'Alphonse Karr. Pensées extraites des ses œuvres complètes, Paris 1877 (NPB 329).
- Keller, Gottfried: Nachgelassene Schriften und Dichtungen, [hg. von J. Baechtold], Berlin 1893.
- Keller, Gottfried: Sämtliche Werke in acht Bänden, Berlin 1958–1961 (NPB: nur eine Ausgabe des *Sinngedichts* von 1882 erhalten).
- Kierkegaard, Søren: Entweder – Oder [1843]. Unter Mitwirkung von Niels Thulstrup und der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft hg. von Hermann Diem und Walter Rest, 2 Bde., München 1988 (keine Ausgabe in NPB).
- Kleist, Heinrich von: Gesammelte Werke, hg. von Heinrich Kurz. 2 Bde., Hildburghausen 1868 (NPB 331).
- Koch von Berneck, M[ax]: In dreissig Tagen durch die Schweiz. (Rundreisen im Rayon der interessantesten und besuchtesten Gegenden.) Mit einer Karte der Schweiz. Zweite Auflage, Zürich 1878 (NPB 332).
- Koeppen, Carl Friedrich: Die Religion des Buddha. Bd. 1: Die Religion des Buddha und ihre Entstehung. Bd. 2: Die lamaische Hierarchie und Kirche, Berlin 1857 u. 1859 (nicht in NPB).
- König, Theodor: Eine catilinarische Existenz. Roman, Breslau 1865 (nicht in NPB).
- Krauss, A[ugust]: Die Psychologie des Verbrechens. Ein Beitrag zur Erfahrungsseelenkunde, Tübingen 1884 (NPB 334).
- Kremer, Alfred von: Geschichte der herrschenden Ideen des Islams. Der Gottesbegriff, die Prophetie und Staatsidee, Leipzig 1868 (nicht in NPB).
- Kremer, Alfred von: Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams, Leipzig 1873 (nicht in NPB).
- Kremer, Alfred von: Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen, 2 Bde., Wien 1875 und 1877 (nicht in NPB).
- Kröner, Eugen: Das körperliche Gefühl. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Geistes, Breslau 1887 (nicht in NPB).
- Krug, Wilhelm Traugott (Hg.): Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte. Nach dem heutigen Standpuncte der Wissenschaft bearbeitet und herausgegeben. Dritter Band, Leipzig 1828 (nicht in NPB).
- Krug, Wilhelm Traugott (Hg.): Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte. Nach dem heutigen Standpuncte der Wissenschaft bearbeitet und herausgegeben. Fünfter Band als Supplement zur

- zweiten, verbesserten und vermehrten Auflage. Erste Abtheilung, Leipzig 1838 (nicht in NPB).
- Kruse, Theodor: Indiens alte Geschichte nach den ausländischen Quellen, in Vergleich mit den inländischen, dargestellt und besonders hinsichtlich des Handels und der Industrie mit Rücksicht auf die neuesten Zeiten zuerst bearbeitet, Leipzig 1856 (nicht NPB).
- Kunze, Carl Ferdinand: Compendium der praktischen Medicin. Siebte, vielfach umgearbeitete und vermehrte Auflage, Stuttgart 1881 (NPB 336).
- Lagarde, Paul de: Über die gegenwärtige Lage des deutschen Reichs. Ein Bericht, Göttingen 1876 (NPB 337).
- Lagarde, Paul de: Deutsche Schriften, 2 Bde., Göttingen 1878 und 1881 (nicht in NPB).
- Lagarde, Paul de: Mittheilungen. Zweiter Band, Göttingen 1887 (nicht in NPB, vgl. aber NPB 726 f.).
- Lagarde, Paul de: Deutsche Schriften. Gesamtausgabe letzter Hand. Fünfte Auflage, Göttingen 1920.
- Lamairesse, Eugène (Hg.): Poésies populaires du Sud de l'Inde. Morale de Tirouvallou. Légende et tragédie de Saranga. Chants sacrés en l'honneur de Siva et de Vichnou. Traduction et notice par E. Lamairesse, Paris 1867 (nicht in NPB).
- Lange, Friedrich Albert: Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft, Duisburg 1865 (NPB 337: 3. Auflage von 1875, heute verloren).
- Lange, Friedrich Albert: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, Iserlohn / Leipzig 1866 (diese Ausgabe nicht [mehr?] in NPB).
- Lange, Friedrich Albert: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Wohlfeile Ausgabe. Zweites Tausend. Besorgt und mit biographischem Vorwort versehen von Hermann Cohen, Iserlohn / Leipzig 1887 (NPB 338).
- Lange, Friedrich Albert: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, hg. von Heinrich Schmidt-Jena, 2 Bde., Leipzig 1926.
- Lao-tse: Táo-te-king. Der Weg zur Tugend. Aus dem Chinesischen übersetzt und erklärt von Reinhold von Plaenckner, Leipzig 1870 (NPB 338: 1875 erworben, nicht mehr erhalten).
- La Rochefoucauld, François de: Reflexions, sentences et maximes morales. Précédées d'une Notice par M. Sainte-Beuve. Œuvres choisies de Vauvenargues avec un choix de notes de Voltaire, Morellet, Fortia, etc. et précédées d'une Notice par Suard. Nouvelle édition revue avec grand soin sur les meilleurs textes, Paris o. J. (NPB 338).
- Lasaulx, Ernst von: Der Untergang des Hellenismus und die Einziehung seiner Tempelgüter durch die christlichen Kaiser. Ein Beitrag zur Philosophie der Geschichte, München 1854 (nicht in NPB).
- Lassen, Christian: Indische Alterthumskunde. Zweiter Band: Geschichte von Buddha bis zu dem Ende der älteren Gupta-Dynastie. Nebst Umriss der Kulturgeschichte dieses Zeitraums. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage, Leipzig 1874 (nicht in NPB).
- Lasson, Adolf: System der Rechtsphilosophie, Berlin / Leipzig 1882 (nicht in NPB).
- La Tour, [Betrand] de: Œuvres complètes, réunies pour la première fois, en une seule collection; classées par ordre analogique de matières; revues, corrigées et annotées avec le plus grand soin, publiées par l'Abbé [Jacques Paul] Migne, Bd. 1, Paris 1855 (nicht in NPB).
- Lecky, William Edward Hartpole: Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa. Deutsch von Dr. H. Jolowicz. Zweite rechtmässige, sorgfältig durchgesehene und verbesserte Auflage, 2 Bde., Leipzig / Heidelberg 1873 (NPB 341–344).
- Lecky, William Edward Hartpole: Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl den Grossen. Nach der zweiten verbesserten Auflage mit Bewilligung des Verfassers

- übersetzt von Dr. H. Jolowicz. Zweite rechtmässige Auflage, mit den Zusätzen der dritten englischen vermehrt, und durchgesehen von Ferdinand Löwe, 2 Bde., Leipzig / Heidelberg 1879 (NPB 344 f.).
- Lecky, William Edward Hartpole: Entstehungsgeschichte und Charakteristik des Methodismus. Aus dem Englischen von Ferdinand Löwe, Leipzig 1880 (NPB 340 f.).
- Lélut, Louis François: Du démon de Socrate. Spécimen d'une application de la science psychologique à celle de l'histoire. Nouvelle édition revue, corrigée et augmentée d'une préface, Paris 1856 (nicht in NPB).
- Lemaître, Jules: Les contemporains. Études et portraits littéraires. Première série. Théodore de Banville – Sully-Prudhomme – François Coppée – Édouard Grenier – Madame Adam – Madame Alphonse Daudet – Ernest Renan – Ferdinand Brunetière – Émile Zola – Guy de Maupassant – J.-K. Huysmans – Georges Ohnet, Paris 1886 (a) (NPB 346).
- Lemaître, Jules: Les contemporains. Études et portraits littéraires. Deuxième série. Leconte de Lisle – José-Maria de Heredia – Armand Silvestre – Anatole France – Le Père Monsabré – M. Deschanel et le romantisme de Racine – La comtesse Diane – Francisque Sarcey – J. J. Weiss – Alphonse Daudet – Ferdinand Fabre. Deuxième édition, Paris 1886 (b) (NPB 346 f.).
- Lemaître, Jules: Les contemporains. Études et portraits littéraires. Troisième série. Octave Feuillet – Edmond et Jules de Goncourt – Pierre Loti – H. Rabusson – J. de Glouvet – J. Soulayr – Le duc d'Aumale – Gaston Paris – Les femmes de France – Chroniqueurs Parisiens – Henry Fouquier – Henri Rochefort – Jean Richepin – Paul Bourget. Deuxième édition, Paris 1887 (nicht in NPB).
- Lemaître, Jules: La semaine dramatique [Besprechung der Premiere von Catulle Mendès: *Isoline*], in: Journal des Débats, 31. Dezember 1888 (Édition du matin), S. 1–2 (nicht in NPB).
- Lenau, Nikolaus: Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe, hg. im Auftrag der Internationalen Lenau-Gesellschaft von Helmut Brandt u. a., Bd. 6: Briefe 1838–1847. Teil 1: Text, hg. von Norbert Oellers u. a., Wien 1990 (keine Lenau-Ausgabe in NPB).
- Leo XIII. [Vincenzo Gioacchino Pecci]: Rundschreiben, erlassen am 20. Juni 1888 von Unserem Heiligsten Vater Leo XIII., durch göttliche Vorsehung Papst, über die menschliche Freiheit. / Sanctissimi Domini Nostri Leonis divina providentia Papae XIII Litterae encyclicae de libertate humana, Freiburg im Breisgau o. J. (a) (nicht in NPB).
- Leo XIII. [Vincenzo Gioacchino Pecci]: Sendschreiben, erlassen am Weihnachtstage 1888 von Unserem Heiligsten Vater Leo XIII., durch göttliche Vorsehung Papst: Vom christlichen Leben. / Sanctissimi Domini Nostri Leonis divina providentia Papae XIII Epistola D. D. Nativitatis Domini de vita christiana, Freiburg im Breisgau o. J. (b) (nicht in NPB).
- Leroy-Beaulieu, Anatole: L'empire des Tsars et les Russes. Tome 2: Les institutions, Paris 1882 (nicht in NPB).
- Leroy-Beaulieu, Anatole: L'empire des Tsars et les Russes. Tome 1: Le pays et les habitants. Deuxième édition, revue et augmentée, Paris 1883 (nicht in NPB).
- Leroy-Beaulieu, Anatole: La religion en Russie (II), in: Revue des deux mondes, 57^e année, troisième période, tome 82, 15. August 1887, S. 840–871 (nicht in NPB).
- Leroy-Beaulieu, Anatole: L'empire des Tsars et les Russes. Tome 3: La religion, Paris 1889 (nicht in NPB).
- Lessing, Gotthold Ephraim: Über den Beweis des Geistes und der Kraft. An den Herrn Director Schumann zu Hannover [1777], in: ders.: Gesammelte Werke. Neue rechtmässige Ausgabe, Bd. 9, Leipzig 1856, S. 79–86 (NPB 353: andere Ausgabe).

- Letourneau, Ch[arles-Jean-Marie]: *Physiologie des passions*, Paris 1868 (NPB 353).
- Lewes, G[eorge] H[enry]: *Goethe's Leben und Schriften*. Mit Bewilligung des Verfassers übersetzt von Julius Frese. Fünfte Auflage, 2 Bde., Berlin 1860 (nicht in NPB).
- Lichtenberg, Georg Christoph: *Vermischte Schriften*. Neue Original-Ausgabe, 8 Bde., Göttingen 1867 (NPB 354–356).
- Liebmann, Otto: *Zur Analysis der Wirklichkeit*. Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie. Zweite, beträchtlich vermehrte Auflage, Straßburg 1880 (NPB 357 f.).
- Liebmann, Otto: *Gedanken und Thatsachen*. Philosophische Abhandlungen, Aphorismen und Studien. Erstes Heft: Die Arten der Nothwendigkeit. Die mechanische Naturerklärung. Idee und Entelechie, Straßburg 1882 (NPB 356).
- Lindau, Paul: *Nüchterne Briefe aus Bayreuth*. Separat-Abdruck aus der „Schlesischen Presse“. Achte durch eine Vorrede vermehrte Auflage, Breslau 1877 (nicht in NPB).
- Lindau, Paul: *Bayreuther Briefe vom reinen Thoren*. „Parsifal“ von Richard Wagner. Sonderabdruck aus der „Kölnischen Zeitung“, Breslau 1883 (nicht in NPB).
- Lindau, Paul: Richard Wagner. Avec le portrait de Richard Wagner. *Tannhäuser*, à Paris. *L'Anneau du Nibelung*, à Bayreuth et à Berlin. *Parsifal*, à Bayreuth. La Mort der R. Wagner. Traduit en Français par Johannès Weber. Deuxième édition, Paris 1885 (nicht in NPB).
- Lippert, Julius: *Die Religionen der europäischen Culturvölker, der Litauer, Slaven, Germanen, Griechen und Römer, in ihrem geschichtlichen Ursprunge*, Berlin 1881 (NPB 361).
- Lippert, Julius: *Christenthum, Volksglaube und Volksbrauch*. Geschichtliche Entwicklung ihres Vorstellungsinhaltes, Berlin 1882 (NPB 361).
- Lippert, Julius: *Allgemeine Geschichte des Priesterthums*, 2 Bde., Berlin 1883–1884 (nicht in NPB).
- Lippert, Julius: *Kulturgeschichte der Menschheit in ihrem organischen Aufbau*, 2 Bde., Stuttgart 1886–1887 (nicht in NPB).
- Littré, É[mile]: *Auguste Comte et la philosophie positive*, Paris 1863 (nicht in NPB).
- Littré, É[mile]: *La science au point de vue philosophique*. Quatrième édition, Paris 1876 (NPB 361).
- [Lobe, Johann Christian]: *Musikalische Briefe*. Wahrheit über Tonkunst und Tonkünstler. Von einem Wohlbekannten. Zweiter Theil, Leipzig 1852 (nicht in NPB).
- Lobeck, Christian August: *Aglaophamus sive De Theologiae mysticae Graecorum causis libris*. Tomus primus, Königsberg 1829 (nicht in NPB).
- Lombroso, C[esare]: *Genie und Irrsinn in ihren Beziehungen zum Gesetz, zur Kritik und zur Geschichte*. Mit Bewilligung des Verfassers nach der 4. Aufl. des italienischen Originaltextes übersetzt von A. Courth, Leipzig o. J. [1887] (nicht in NPB).
- Longus, Supinator [Pseudonym für Carl Julius Keim]: *Die Metamorphosen des Trigemini*. Comoedia medico-practica in einem Paroxysmus für Aerzte, Apotheker und Naturforscher beider Hemisphären. (Aufgeführt am 16jährigen Stiftungsfeste der medicinischen Gesellschaft zu Magdeburg, den 11. März 1864), Berlin 1866 (nicht in NPB).
- Löwenfeld, Leopold: *Die moderne Behandlung der Nervenschwäche (Neurasthenie), der Hysterie und verwandter Leiden*. Mit besonderer Berücksichtigung der Luftcuren, Bäder, Anstaltsbehandlung und der Mitchell-Playfair'schen Mastcur, Wiesbaden 1887 (NPB 364).
- Lucretius, Titus Carus: *Das Wesen der Dinge*. Metrisch übersetzt von Gustaf Bossart-Oerden, Berlin 1865 (NPB 365).
- Lüdemann, Hermann: *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre*. Nach den vier Hauptbriefen dargestellt, Kiel 1872 (nicht in NPB).

- Luther, Martin: Sämmtliche Werke, Bd. 58: Vierte Abteilung. Vermischte deutsche Schriften. Nach den ältesten Ausgaben kritisch und historisch bearbeitet von Johann Konrad Irmischer, Bd. 5 = Tischreden, Bd. 2, Frankfurt am Main / Erlangen 1853 (keine Luther-Ausgabe in NPB).
- Luther, Martin: Auslegung des ersten Buches Mose, 2. Theil = Sämmtliche Schriften, hg. von Johann Georg Walch, Bd. 2. Neue revidirte Stereotypausgabe, St. Louis (Miss.) 1881 (nicht in NPB).
- Mach, Ernst: Beiträge zur Analyse der Empfindungen, Jena 1886 (NPB 374 f.).
- Mach, Ernst: Die Analyse der Empfindungen und das Verhältniss des Physischen zum Psychischen. Vierte vermehrte Auflage, Jena 1903 (NPB 374 f.: Ausgabe von 1886).
- Machiavel, Nicolas [Machiavelli, Niccolò]: Le prince. Nouvelle traduction précédée de quelques notes sur l'auteur par C. Ferrari, Paris 1873 (NPB 375).
- Mainländer, Philipp [Pseudonym für Philipp Batz]: Die Philosophie der Erlösung, [Bd. 1], Berlin 1876 (NPB 375: gekauft 1876, nicht erhalten).
- Mark Aurel: Selbstgespräche. Uebersetzt und erläutert von C. Cleß, Stuttgart 1866 (NPB 377).
- Martensen, Hans Lassen: Die Christliche Ethik. Specieller Theil, 1. Abtheilung: Die individuelle Ethik, 3. Auflage, Karlsruhe / Leipzig 1886 (a) (nicht in NPB, ist aber nach KSB 6, Nr. 18, S. 13 vorhanden gewesen).
- Martensen, Hans Lassen: Die Christliche Ethik. Specieller Theil, 2. Abtheilung: Die sociale Ethik, 3. Auflage, Karlsruhe / Leipzig 1886 (b) (nicht in NPB, ist aber nach KSB 6, Nr. 18, S. 13 vorhanden gewesen).
- Marx, Karl: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie [1867], Bd. 1, = Ders. / Engels. Friedrich: Gesamtausgabe. 2. Abteilung, Bd. 5, Berlin 1983 (keine Ausgabe in NPB).
- Masaryk, Thomas Garrigue: Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation, Wien 1881 (nicht in NPB).
- Mattheson, [Johann]: Sieben Gespräche der Weisheit und Musik samt zwei Beylagen; als die dritte Dosis der Panacea, Hamburg 1751 (nicht in NPB).
- Mayr, Richard: Die philosophische Geschichtsauffassung der Neuzeit. 1. Abteilung: Bis 1700, Wien 1877 (nicht in NPB).
- Medwin, Thomas: The Angler in Wales, or Days and Nights of Sportsmen, 2 Bde., London 1834 (nicht in NPB).
- Meiners, Christoph: Geschichte des Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissenschaften in Griechenland und Rom, 2 Bde., Lemgo 1781–1782 (NPB 379, heute verloren).
- Meinert, C. A.: Wie nährt man sich gut und billig? Ein Beitrag zur Ernährungsfrage, Mainz o. J. [1882] (NPB 379).
- [Menzel, Wolfgang:] Lebensweisheit. [Rez. von] Feigenblätter. Eine Umgangs-Philosophie und pathologische Menschenkenntniß von Bogumil Goltz. Zweiter Band. Diagnosen, Signalements und Verdicts für exacte Menschenkenntniß, Berlin 1864, in: Wolfgang Menzels Literaturblatt, Nr. 48, 15. Juni 1864, S. 189–192 (nicht in NPB).
- Menzel, Wolfgang: Die vorchristliche Unsterblichkeitslehre, 2 Bde., Leipzig 1870 (nicht in NPB).
- Merck, Klemens: Beschreibung der im Handel vorkommenden Natur- und Kunsterzeugnisse unter besonderer Berücksichtigung der chemisch-technischen und anderer Fabrikate, der Drogen- und Farbewaren, der Kolonialwaren, der Landesprodukte, der Material- und Mineralwaren, hg. unter Mitwirkung von Carl Birnbaum u. a. Dritte, gänzlich umgearbeitete Auflage, 2. revidierter Abdruck, Leipzig 1884 (nicht in NPB).
- Mérimée, Prosper: Lettres à une inconnue [Jenny Dacquín]. Précédées d'une étude sur Mérimée par H. Taine, 3 Bde., Paris o. J. (nicht in NPB).

- Meyers Konversations-Lexikon. Eine Encyclopädie des allgemeinen Wissens. Vierte, gänzlich umgearbeitete Auflage, Leipzig / Wien 1885–1892 (nicht in NPB).
- [Meysenbug, Malwida von:] Memoiren einer Idealistin, 3 Bde., Stuttgart 1876 (NPB 382).
- Michel, Émile: Une nouvelle biographie de Raphaël [Rez. von Eugène Müntz: Raphaël. Sa vie, son œuvre et son temps, Paris 1886], in: *Revue des deux mondes*, 57^e année, troisième période, tome 82, 15. Juli 1887, S. 360–397 (nicht in NPB).
- Michelet, Jules: Das Volk, Mannheim 1847 (NPB 383).
- Mill, John Stuart: Gesammelte Werke. Autorisierte Uebersetzung unter Redaction von Theodor Gomperz. 12 Bände, Leipzig 1869–1880 (NPB 383–390).
- Mill, John Stuart: *The Subjection of Women*, London 1869 (b) (NPB 390: deutsche Übersetzung von Jenny Hirsch, 2. Auflage, Berlin 1872, heute verloren).
- Mirabeau, Honoré-Gabriel de Riquetti, comte de: *Œuvres, précédées d'une notice sur sa vie et sur ses ouvrages* par [Joseph] Mérilhou. Tome 4: *Lettres à Sophie*, tome 1, Paris 1834 (nicht in NPB).
- Mone, Franz Joseph: Geschichte des Heidenthums im nördlichen Europa = Creuzer, Friedrich, Symbolik und Mythologie der alten Völker, fortgesetzt von Franz Joseph Mone, 5. Theil, Leipzig / Darmstadt 1822 (nicht in NPB).
- Montaigne, Michel de [Auf dem Titelblatt: Michaels Herrn von Montagne]: Versuche, nebst des Verfassers Leben, nach der neuesten Ausgabe des Herrn Peter Coste ins Deutsche übersetzt, 3 Theile, Leipzig 1753–1754 (NPB 393 f.).
- Montaigne, Michel de: *Essais. Avec les notes de tous les commentateurs. Édition revue sur les textes originaux*, Paris 1864 (NPB 393).
- Montalembert, [Charles Forbes de Tryon] Graf von: Die Mönche des Abendlandes vom h. Benedikt zum h. Bernhard. Vom Verfasser genehmigte deutsche Ausgabe von Karl Brandes, Bd. 2, Regensburg 1860 (nicht in NPB).
- Montesquieu, [Charles-Louis de Secondat, Baron de la Brède et de]: *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, Paris 1836 (NPB 394 f.).
- Moreau de Tours, [Jacques-Joseph]: *La psychologie morbide dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire ou de l'influence des névropathies sur le dynamisme intellectuel*, Paris 1859 (nicht in NPB).
- Müller, August: *Der Islam im Morgen- und Abendland*, 2 Bde. = Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen, hg. von Wilhelm Oncken, Hauptabtheilung 2, Theil 4/1 u. 4/2, Berlin 1885 u. 1887 (nicht in NPB).
- Müller, Friedrich von: *Erinnerungen aus den Kriegszeiten 1806–1813*, hg. im Auftrage der Gesellschaft Hamburgischer Kunstfreunde, Hamburg 1907 (keine Ausgabe in NPB).
- Müller, Gustav: *Das Princip und die Methode des Aristoteles*. Aus Aristoteles typisch dargestellt. Erster Theil: *Das Princip des Aristoteles*, Leipzig 1844 (nicht in NPB).
- Müller, Karl Otfried: *Die Dorier*. Vier Bücher, 2 Abtheilungen, Breslau 1824 (nicht in NPB).
- Müller, Max: *Essays*, Bd. 1: Beiträge zur vergleichenden Religionswissenschaft. Nach der zweiten englischen Ausgabe mit Autorisation des Verfassers ins Deutsche übertragen, Leipzig 1869 (nicht in NPB).
- Müller, [Friedrich] Max: *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*. Vier Volesungen im Jahre MDCCCLXX an der Royal Institution in London gehalten, nebst zwei Essays „Über falsche Analogien“ und „Über Philosophie der Mythologie“, Strassburg 1874 (nicht in NPB).
- Müller, [Friedrich] Max: *Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung*. Vorlesungen gehalten an der Universität Cambridge. Vom Verfasser autorisierte Übersetzung von C. Cappeller, Leipzig 1884 (nicht in NPB).

- Mundt, Theodor: Aesthetik. Die Idee der Schönheit und des Kunstwerks im Lichte unserer Zeit, Berlin 1845 (nicht in NPB).
- Mundt, Theodor: Allgemeine Literaturgeschichte, Bd. 3: Die Literatur der Revolutionsperiode (Neunzehntes Jahrhundert). Zweite, verbesserte und vermehrte Ausgabe, Berlin 1848 (nicht in NPB).
- Nägeli, Carl von: Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre. Mit einem Anhang: 1. Die Schranken der naturwissenschaftlichen Erkenntniss, 2. Kräfte und Gestaltungen im molecularen Gebiet, München / Leipzig 1884 (NPB 403 f.).
- Naumann, Emil: Die Tonkunst in ihren Beziehungen zu den Formen und Entwicklungsgesetzen alles Geisteslebens = Die Tonkunst in der Culturgeschichte, Bd. 1, Berlin 1869 (nicht in NPB).
- Naumann, Emil: Ludwig von Beethoven. Zur hundertjährigen Geburtstagsfeier. Vortrag, gehalten im Wissenschaftlichen Verein zu Berlin am 7. Januar 1871, Berlin 1871 (nicht in NPB).
- Naumann, Emil: Der moderne musikalische Zopf. Eine Studie, Berlin 1880 (nicht in NPB).
- Neander, August: Der heilige Bernhard und seine Zeit. Ein historisches Gemälde. Dritte Auflage = ders.: Werke, Bd. 12, Gotha 1865 (nicht in NPB).
- Der Nibelunge. Noth und die Klage. (Nibelungenlied). Nach der ältesten Überlieferung mit Bezeichnung des Unechten und mit den Abweichungen der gemeinen Lesart hg. von Karl Lachmann, Berlin 1859 (NPB 670, verkauft 1875).
- Nicolai, Rudolf: Geschichte der gesammten griechischen Literatur. Ein Versuch. Mit einem Vorwort an E. Horrmann, den Verfasser des Leitfadens zur Geschichte der griechischen Literatur, Magdeburg 1867 (NPB 407 f.).
- Nohl, Ludwig: Musiker-Biographien. Fünfter Band: Wagner. Zweite, vervollständigte Auflage, Leipzig o. J. [ca. 1886] (nicht in NPB).
- Nordau, Max: Die conventionellen Lügen der Kulturmenschheit [1883]. 19. Auflage, Leipzig o. J. (nicht in NPB).
- Novalis: Schriften. Im Verein mit Richard Samuel hg. von Paul Kluckhohn. Nach den Handschriften ergänzte und neugeordnete Ausgabe, Bd. 3, Leipzig [1928] (keine Novalis-Ausgabe in NPB).
- Oettingen, Alexander von: Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine Sociaethik. Dritte, vollständig umgearbeitete Auflage, Erlangen 1882 (NPB 426).
- Offenbach, Jacques: La Belle Hélène. Opéra-bouffe en 3 actes. Paroles de Henri Meilhac et Ludovic Halévy. Livret de censure. Paris 1864 = Offenbach Edition Keck. Kritische Ausgabe Jean-Christophe Keck. Première édition provisoire, Berlin 2003 (keine Ausgabe in NPB).
- Oldenberg, Hermann: Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, Berlin 1881 (NPB 426).
- Ölzelt-Newin, Anton: Die Unlösbarkeit der ethischen Probleme, Wien 1883 (NPB 426 f.).
- Ortlepp, Ernst: Polenlieder, Altenburg 1831 (nicht in NPB).
- [Overbeck, Franz]: [Rez.] Renan, Ernst [sic], Vie de Jésus. Sixième édition. Paris 1863, in: Literarisches Centralblatt für Deutschland 1863, Nr. 45, Sp. 1057–1059 (nicht in NPB).
- Overbeck, Franz: Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Streit- und Friedensschrift, Leipzig 1873 (NPB 429).
- Overbeck, Franz: Über die Auffassung des Streits des Paulus mit Petrus in Antiochien (Gal. 2, 11 ff.) bei den Kirchenvätern. Programm zur Rectoratsfeier der Universität Basel, Basel 1877 (nicht in NPB).

- Overbeck, Franz: Aus dem Briefwechsel des Augustin mit Hieronymus, in: Historische Zeitschrift 42 / NF 6 (1879), S. 222–259 (NPB 428 f.).
- Overbeck, Franz: Werke und Nachlass, Bde. 4 und 5: Kirchenlexicon. Ausgewählte Artikel A-I bzw. J-Z. In Zusammenarbeit mit Marianne Stauffacher-Schaub hg. von Barbara von Reibnitz, Stuttgart / Weimar 1995.
- Overbeck, Franz: Werke und Nachlass, Bd. 7/2: Autobiographisches. „Meine Freunde Treitschke, Nietzsche und Rohde“, hg. von Barbara von Reibnitz und Marianne Stauffacher-Schaub, Stuttgart 1999.
- Overbeck, Franz: Werke und Nachlass, Bd. 8: Briefe. Unter Mitarbeit von Andreas Urs Sommer ausgewählt, hg. und kommentiert von Niklaus Peter und Frank Bestebreutje, Stuttgart / Weimar 2008.
- Overbeck, Franz / Köselitz, Heinrich [Peter Gast]: Briefwechsel, hg. und kommentiert von David Marc Hoffmann, Niklaus Peter und Theo Salfinger, Berlin / New York 1998.
- Overbeck, Franz / Rohde, Erwin: Briefwechsel, hg. und kommentiert von Andreas Patzer. Mit einer Einleitung von Uvo Hölscher, Berlin / New York 1990.
- Pascal, Blaise: Pensées, fragments et lettres. Publiés pour la première fois conformément aux manuscrits originaux en grande partie inédits, par M. Prosper Faugère, 2 Bde., Paris 1814 (nicht in NPB).
- Pascal, Blaise: Gedanken, Fragmente und Briefe. Aus dem Französischen nach der mit vielen unedierten Abschnitten vermehrten Ausgabe P. Faugère's. Deutsch von C. F. Schwartz. 2 Theile. Zweite Auflage, Leipzig 1865 (NPB 430 f.).
- Pascal, Blaise: Œuvres complètes, hg. von Michel Le Guern, 2 Bde., Paris 1998–2000 (keine französische Ausgabe in NPB).
- Passow, Franz: Handwörterbuch der griechischen Sprache, begründet von Franz Passow, neu bearbeitet und zeitgemäss umgestaltet von Val. Chr. Fr. Rost, Friedr. Palm und Otto Kreussler. Ersten Bandes erste Abtheilung. Des ursprünglichen Werkes fünfte Auflage, Leipzig 1841 (NPB 431).
- Passow, Franz: Handwörterbuch der griechischen Sprache, begründet von Franz Passow, neu bearbeitet und zeitgemäss umgestaltet von Val. Chr. Fr. Rost, Friedr. Palm und Otto Kreussler. Ersten Bandes zweite Abtheilung. Des ursprünglichen Werkes fünfte Auflage, Leipzig 1847 (NPB 431).
- Pelletan, Eugène: Dieu est-il mort?, Paris 1883 (nicht in NPB).
- Perl, Henry: Richard Wagner in Venedig. Mosaikbilder aus seinen letzten Lebenstagen. Mit einem Vorworte und unter Benutzung der Beobachtungen von Dr. Friedrich Keppler, Augsburg 1883 (nicht in NPB).
- Pestalozzi, Heinrich: Lienhard und Gertrud. Ein Buch für das Volk. Neue, nach der ursprünglichen, vollständigsten und besten Ausgabe durchgesehene und veranstaltete Auflage. Vierter Theil, Trogen 1831 (diese Fassung nicht in NPB).
- Pestalozzi, Heinrich: Lienhard und Gertrud. Ein Buch für das Volk, Leipzig o. J. (NPB 435).
- Peters, Emil (Hg.): Der griechische Physiologus und seine orientalischen Übersetzungen, Berlin 1898 (keine Ausgabe des *Physiologus* in NPB).
- Physiologus. Griechisch / Deutsch. Übersetzt und hg. von Otto Schönberger, Stuttgart 2005 (keine Ausgabe des *Physiologus* in NPB).
- Pindaros: Werke. In die Versmaasse des Originals uebersetzt von Johannes Tycho Mommsen, Leipzig 1846 (NPB 440).
- Platner, Ernst: Anthropologie für Aerzte und Weltweise. Erster Theil [alles Erschienene], Leipzig 1772 (nicht in NPB).

- Plautus, Titus Maccius: *Comoediae. Ex recognitione Alfredi Fleckeiseni. Tomus 1: Amphitruonem, Captivos, Militem gloriosum, Rudentem, Trinummum complectens. Praemissa est epistula critica ad Fridericum Ritschelium*, Leipzig 1863 (NPB 374).
- Poe, Edgar Allan: *Ausgewählte Werke. Aus dem Englischen von Wm. E. Drugulin*, 3 Bde., Leipzig 1853–1854 (NPB 482).
- Pohl, Richard: Richard Wagner, Leipzig 1883 (a) (nicht in NPB; nicht mit dem nachfolgenden Werk aus demselben Jahr identisch).
- Pohl, Richard: Richard Wagner. Studien und Kritiken, Leipzig 1883 (b) (nicht in NPB).
- Post, Albert Hermann: *Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis*, 2 Bde., Oldenburg 1880–1881 (NPB 483 f.).
- Pougin, Arthur: *Les vrais créateurs de l'opéra français Perrin et Cambert*, Paris 1881 (nicht in NPB).
- Pougin, Arthur: *Dictionnaire historique et pittoresque du théâtre et des arts qui s'y rattachent*, Paris 1885 (nicht in NPB).
- Prantl, K[arl]: *Uebersicht der griechisch-römischen Philosophie*, Stuttgart 1854 (NPB 484).
- Prel, Carl du: *Die monistische Seelenlehre. Ein Beitrag zur Lösung des Menschenrätsels*, Leipzig 1888 (nicht in NPB).
- Pressensé, Edmond de: *Revue du mois* (4 septembre), in: *Revue chrétienne* 15 (1868), S. 568–576 (nicht in NPB).
- Preyer, W[illiam Thierry]: *Die Entdeckung des Hypnotismus. Nebst einer ungedruckten Original-Abhandlung von Braid in Deutscher Übersetzung*, Berlin 1881 (nicht in NPB).
- Preyer, William Thierry: *Die Seele des Kindes. Beobachtungen über die geistige Entwicklung des Menschen in den ersten Lebensjahren*, Leipzig 1882 (nicht in NPB).
- Propertius, Sextus: *Elegien. Deutsch im Versmaße der Urschrift von Friedrich Jacob. Nach des Verfassers Tode vollendet und hg. von Wilhelm Binder. Zweite, durchgesehene Auflage*, Stuttgart 1868 (NPB 486).
- Puschmann, Th[eodor]: Richard Wagner. Eine psychiatrische Studie, Berlin 1873 (nicht in NPB).
- Raabe, Wilhelm [unter dem Pseudonym Jakob Corvinus]: *Die Kinder von Finkenrode*, Berlin 1859 (nicht in NPB).
- Rachilde [Pseudonym für Marguerite Vallette-Eymery]: *Monsieur Vénus. Roman matérialiste* [1884], hg. von Melanie Hawthorne und Liz Constable, New York 2004 (keine Ausgabe in NPB).
- Raff, Joachim: *Die Wagnerfrage. Kritisch beleuchtet. Theil 1: Wagner's letzte künstlerische Kundgebung im „Lohengrin“*, Braunschweig 1854 (nicht in NPB).
- Rambaud, Alfred: *L'empereur Frédéric II*, in: *Revue des deux mondes*, 57^e année, troisième période, tome 82, 15. Juli 1887, S. 426–453 (nicht in NPB).
- Ranke, Leopold von: *Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten* [1834/36]. Vollständige Ausgabe, Zürich o. J. (nicht in NPB).
- Rau, Heribert: *Kaiser und Narr. Historischer Roman*. 3 Theile, Leipzig 1845 (nicht in NPB).
- Rée, Paul: *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, Chemnitz 1877 (NPB 491).
- Rée, Paul: *Die Entstehung des Gewissens*, Berlin 1885 (nicht in NPB).
- Rée, Paul: *Gesammelte Werke 1875–1885*. Hg., eingeleitet und erläutert von Hubert Treiber, Berlin / New York 2004 (Originalausgaben teilweise in NPB).
- Regnault-Warin, [Jean-Joseph]: *Mémoires historiques et critiques sur F.-J. Talma, et sur l'art théâtral*, Paris 1827 (nicht in NPB).
- Reich, Eduard: *Der Epilepsismus aus dem Gesichtspuncte der Medicin, Strafrechtspflege und Staatskunst*, Berlin 1886 (nicht in NPB).

- Reinsberg-Düringsfeld, O[tto] Freiherr von: Internationale Titulaturen, Bd. 1, Leipzig 1863 (nicht in NPB).
- Renan, Ernest: Vie de Jésus, Paris 1863 (nicht in NPB).
- Renan, Ernest: Les Apôtres, Paris 1866 (= Histoire des origines du Christianisme, vol. 2) (nicht in NPB).
- Renan, Ernest: Vie de Jésus. Treizième édition, revue et augmentée, Paris 1867 (= Histoire des origines du Christianisme, vol. 1) (nicht in NPB).
- Renan, Ernest: L'avenir religieux des sociétés modernes, Paris 1868 (nicht in NPB).
- Renan, Ernest: Saint Paul, Paris 1869 (nicht in NPB).
- Renan, Ernest: L'Antéchrist. Troisième édition, Paris 1873 (a) (= Histoire des origines du Christianisme, vol. 4) (keine Ausgabe in NPB).
- Renan, Ernest: Der Antichrist. Autorisierte deutsche Ausgabe, Leipzig / Paris 1873 (b) (nicht in NPB).
- Renan, Ernest: Les Évangiles et la seconde génération chrétienne. Quatrième édition, Paris 1877 (a) (= Histoire des origines du Christianisme, vol. 5) (nicht in NPB).
- Renan, Ernest: Philosophische Dialoge und Fragmente. Mit Genehmigung des Verfassers übersetzt von Konrad von Zdekauer, Leipzig 1877 (b) (NPB 495 f.).
- Renan, Ernest: Marc-Aurèle et la fin du monde antique, Paris 1882 (= Histoire des origines du Christianisme, vol. 7) (nicht in NPB).
- Renan, Ernest: Saint Paul. Quatorzième édition, Paris 1899 (a) (= Histoire des origines du Christianisme, vol. 3) (nicht in NPB).
- Renan, Ernest: L'église chrétienne. Cinquième édition, Paris 1899 (b) (= Histoire des origines du Christianisme, vol. 6) (keine Ausgabe in NPB).
- Reuter, Hermann: Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter vom Ende des achten Jahrhunderts bis zum Anfange des vierzehnten, 2 Bde., Berlin 1875 u. 1877 (NPB 496: nur Bd. 1).
- Reuter, Hermann: Augustinische Studien, Gotha 1887 (nicht in NPB).
- Ribot, Théodule: Les maladies de la volonté, Paris 1883 (nicht in NPB).
- Richet, Charles: L'homme et l'intelligence. Fragments de physiologie et de psychologie, Paris 1884 (NPB 497 f.).
- Richet, Charles: Essai de psychologie générale. Avec figures dans le texte, Paris 1887 (NPB 497).
- Riemann, Hugo: Der Ausdruck in der Musik, Leipzig 1883 (nicht in NPB).
- Riemann, Hugo: Musikalische Dynamik und Agogik. Lehrbuch der musikalischen Phrasierung auf Grund einer Revision der Lehre von der musikalischen Metrik und Rhythmik, Hamburg / Leipzig / St. Petersburg 1884 (a) (nicht in NPB).
- Riemann, Hugo: Musik-Lexikon. Theorie und Geschichte der Musik, die Tonkünstler alter und neuer Zeit mit Angabe ihrer Werke, nebst einer vollständigen Instrumentenkunde. Zweite, vermehrte Ausgabe, Leipzig 1884 (b) (nicht in NPB).
- Rivière, Henri: La faute du mari. Dernière partie, in: Revue des deux mondes, 42^e année, deuxième période, tome 100, Juli / August 1872, S. 263–312 (nicht in NPB).
- Roberty, E[ugène] de: L'ancienne et la nouvelle philosophie. Essais sur les lois générales du développement de la philosophie, Paris 1887 (NPB 500 f.).
- Rolph, W[illiam] H[enry]: Biologische Probleme zugleich als Versuch zur Entwicklung einer rationellen Ethik. Zweite, stark erweiterte Auflage, Leipzig 1884 (NPB 504 f.).
- Romundt, Heinrich: Die Vollendung des Sokrates: Immanuel Kants Grundlegung zur Reform der Sittenlehre, Berlin 1885 (a) (nicht in NPB).

- Romundt, Heinrich: Grundlegung zur Reform der Philosophie. Vereinfachte und erweiterte Darstellung von Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft, Berlin 1885 (b) (NPB 506).
- Roscher, Wilhelm: Klio. Beiträge zur Geschichte der historischen Kunst, Bd. 1: Leben, Werk und Zeitalter des Thukydides. Mit einer Einleitung zur Aesthetik der historischen Kunst überhaupt, Göttingen 1842 (nicht in NPB).
- Rosenkranz, Karl: Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben, Berlin 1844 (nicht in NPB).
- Roskoff, Gustav: Geschichte des Teufels, 2 Bde., Leipzig 1869 (nicht in NPB).
- Roux, Wilhelm: Der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmässigkeitslehre, Leipzig 1881 (NPB 511, vgl. NPB 730, heute verloren).
- Ruge, Arnold: Preußen und die Reaction. Zur Geschichte unserer Zeit, Leipzig 1838 (nicht in NPB).
- Sainte-Beuve, Charles-Augustin: Causeries du lundi, Bd. 13, Paris 1858 (nicht in NPB).
- Sainte-Beuve, Charles-Augustin: Les Cahiers de Sainte-Beuve suivis de quelques pages de littérature antique, Paris 1876 (NPB 514).
- Saint-Ogan, Lefebvre: Essai sur l'influence française. Deuxième édition, Paris 1885 (NPB 345).
- Saint-Victor, Paul de: Hommes et dieux. Études d'histoire et de littérature, Paris 1867 (nicht in NPB).
- Sales, Franz von: Introduction à la vie dévote de Saint François de Sales. Édition corrigée A. M. D. G., Lyon / Paris 1832 (nicht in NPB).
- Sallustius Crispus, Gaius: Catilina, Iugurtha et Historiarum fragmenta ad fidem optimorum codicum Bas. Paris. Einsied. Leid. Vaticc. Tur. denuo recensuit atque accuratius auctiusque edidit F. D. Gerlach, Basel 1832 (andere Ausgabe NPB 515).
- [Salomé, Lou von, unter dem Pseudonym:] Lou, Henri: Im Kampf um Gott, Leipzig / Berlin 1885 (nicht in NPB).
- [Salomé, Lou von] Andreas-Salomé, Lou: Im Kampf um Gott [1885]. Roman. Hg. von Hans-Rüdiger Schwab, München 2007.
- Sand, George: Lettres d'un voyageur. 2 Bde., Paris 1834–1837 (nicht in NPB).
- Sand, George: Geschichte meines Lebens. Deutsch von Claire von Glümer. Elfter Theil = Sämmtliche Werke. Neue Ausgabe, Bd. 34, Leipzig 1855 (nicht in NPB; in N.s Bibliothek haben sich einige Bände aus der früheren Ausgabe der *Sämmtlichen Werke* Sands erhalten).
- Sand, George: Nouvelles Lettres d'un voyageur, Paris 1877 (nicht in NPB).
- Scappi, Bartolomeo: Opera. Ristampata con dve aggivnte, Cioè; il Trinciante, & il Mastro di Casa, Venedig 1605 (nicht in NPB).
- Schaff, Philipp: Geschichte der Apostolischen Kirche nebst einer Allgemeinen Einleitung in die Kirchengeschichte. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage, Leipzig 1854 (nicht in NPB).
- Scheffel, Joseph Viktor von: Fünf Dichtungen, Stuttgart 1887 (nicht in NPB).
- Scheffel, Joseph Viktor von: Werke, hg. von Friedrich Panzer. Kritisch durchgesehene und erläuterte Ausgabe, 4 Bde., Reprint Hildesheim / Zürich / New York 2004 (keine Ausgabe in NPB).
- Schenkel, Daniel: Das Charakterbild Jesu. Ein biblischer Versuch. Dritte Auflage, Wiesbaden 1864 (NPB 523).
- Schenkel, Daniel: Das Charakterbild Jesu nach den biblischen Urkunden wissenschaftlich untersucht und dargestellt. Vierte, vermehrte und völlig umgearbeitete Auflage, Wiesbaden 1873 (nicht in NPB).

- Scherer, Edmond: *Études sur la littérature contemporaine* VIII, Paris 1885 (NPB 523).
- Scherr, Johannes: *Studien*. Bd. 1, Leipzig 1865 (nicht in NPB).
- Schiller, Friedrich: *Die Schaubühne als eine moralische Anstalt betrachtet* [1784], in: ders.: *Sämmtliche Werke in zwölf Bänden* [hg. von C. G. Körner], Bd. 10, Stuttgart / Tübingen 1838, S. 69–81 (NPB 524–530: andere Schiller-Ausgaben).
- Schlegel, Friedrich: *Seine prosaischen Jugendschriften 1794–1802*, hg. von Jakob Minor. Bd. 2: *Zur deutschen Literatur und Philosophie*, Wien 1882 (nicht in NPB).
- Schmidt, Carl Adolf: *Der principielle Unterschied zwischen dem römischen und germanischen Rechte*. Erster Band: *Die Verschiedenheit der Grundbegriffe und des Privatrechts*, Rostock / Schwerin 1853 (nicht in NPB).
- Schmidt, Julian: *Geschichte der deutschen Nationalliteratur im neunzehnten Jahrhundert*, Bd. 1, Leipzig 1853 (NPB 531: andere Ausgabe, Leipzig 1866–1867, verkauft 1875).
- Schmidt, Julian: *Geschichte der deutschen Literatur seit Lessing's Tod*. Vierte, durchweg umgearbeitete und vermehrte Auflage, Bd. 2, Leipzig 1858 (NPB 531: andere Ausgabe, Leipzig 1866–1867, verkauft 1875).
- Schmidt, Leopold: *Die Ethik der alten Griechen*, 2 Bde., Berlin 1882 (NPB 531 f.).
- Schneider, Georg Heinrich: *Der thierische Wille. Systematische Darstellung und Erklärung der thierischen Triebe und deren Entstehung, Entwicklung und Verbreitung im Thierreiche als Grundlage zu einer vergleichenden Willenslehre*, Leipzig o. J. [1880] (NPB 533 f.).
- Schneider, Georg Heinrich: *Der menschliche Wille vom Standpunkte der neueren Entwicklungstheorien (des „Darwinismus“)*, Berlin 1882 (NPB 533).
- Schneider, L[ouis]: *Aus dem Leben Kaiser Wilhelms. 1849–1878. Mit dem Bildniß des Kaisers und einem Autogramm*. Dritter Band, Berlin 1888 (nicht in NPB).
- Schoemann, G[eorg] F[riedrich]: *Griechische Alterthümer*. Zweiter Band: *die internationalen Verhältnisse und das Religionswesen*. Zweite Auflage, Berlin 1863 (NPB 536).
- Schoemann, G[eorg] F[riedrich]: *Die Hesiodische Theogonie ausgelegt und beurtheilt*, Berlin 1868 (NPB 535).
- Schöll, Adolf: *Goethe in Hauptzügen seines Lebens und Wirkens*. *Gesammelte Abhandlungen*, Berlin 1882 (NPB 537, heute verloren).
- Schöll, Adolf: *Gesammelte Aufsätze zur klassischen Literatur alter und neuerer Zeit*, Berlin 1884 (NPB 537).
- Scholz, Friedrich: *Die Diätetik des Geistes. Ein Führer zu praktischer Lebensweisheit* [1887]. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage, Leipzig o. J. [1890] (nicht in NPB).
- Schönbach, Anton E.: *Über Lesen und Bildung. Umschau und Rathschläge*, Graz 1888 (nicht in NPB).
- Schopenhauer, Arthur: *Aus Arthur Schopenhauer's handschriftlichem Nachlaß*. *Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente*, hg. von Julius Frauenstädt, Leipzig 1864 (NPB 543).
- Schopenhauer, Arthur: *Sämmtliche Werke*, hg. von Julius Frauenstädt, 6 Bde., Leipzig 1873–1874 (NPB 538–543, erworben 1875).
- Schreber, Daniel Gottlob Moritz: *Aerztliche Zimmergymnastik oder System der ohne Geräth und Beistand überall ausführbaren heilgymnastischen Freiübungen als Mittel der Gesundheit und Lebensthätigkeit für beide Geschlechter, jedes Alter und alle Gebrauchszwecke entworfen*. 15. Auflage, Leipzig 1877 (NPB 543 f.).
- Schrör, Karl Julius: *Die deutsche Dichtung des 19. Jahrhunderts in ihren bedeutenderen Erscheinungen*. *Populäre Vorlesungen*, Leipzig 1875 (NPB 544: von N. 1875 gekauft, fehlt heute in NPB).

- Schulze-Gaevernitz, Gerhart von: Zum socialen Frieden. Eine Darstellung der socialpolitischen Erziehung des englischen Volkes im neunzehnten Jahrhundert, Bd. 1, Leipzig 1890 (nicht in NPB).
- [Seeley, John R.:] *Ecce homo. A Survey of the Life and Work of Jesus Christ*, 8th edition, London 1867 (nicht in NPB).
- Seidl, Arthur: Richard Wagner und Bayreuth II, in: *Musikalisches Wochenblatt* 17, Nr. 24/25, 17. Juni 1886, S. 301–303 (nicht in NPB).
- Semper, Gottfried: *Der Stil in den technischen und tektonischen Künsten oder praktische Ästhetik. Ein Handbuch für Techniker, Künstler und Kunstfreunde*. Bd. 1: Die textile Kunst für sich betrachtet und in Beziehung zur Baukunst, Frankfurt am Main 1860 (nicht in NPB).
- Semper, Karl: *Die natürlichen Existenzbedingungen der Thiere*, 2 Theile, Leipzig 1880 (NPB 547).
- Seume, Johann Gottfried: *Gesammelte Schriften*, hg. von J. P. Zimmermann, Bd. 4: Dramatische und episch-lyrische Dichtungen, Wiesbaden 1825 (nicht in NPB).
- Shak[e]speare, [William]: *Dramatische Werke* übersetzt von August Wilhelm von Schlegel und Ludwig Tieck. Neue Ausgabe in neun Bänden, Berlin 1853–1855 (NPB 555–557).
- Simonetti, Christian Ernst (Hg.): *Sammlung Vermischter Beiträge zum Dienste der Wahrheit, Vernunft, Freiheit und Religion*, Bd. 2, Frankfurt an der Oder 1751 (nicht in NPB).
- Simplikios: *Commentar zu Epiktetos Handbuch*. Aus dem Griechischen in das Deutsche übertragen von [Karl Maria] Enk [von der Burg], Wien 1867 (NPB 558 f.).
- Smith, Edward: *Die Nahrungsmittel*. Erster Theil: Feste Nahrungsmittel aus dem Thier- und Pflanzenreich. Zweiter Theil: Flüssige und gasige Nahrungsmittel, Leipzig 1874 (NPB 559 f.).
- Sophocles, E. A.: *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B.C. 146 to A.D. 1100)*, New York / Leipzig 1888 (nicht in NPB).
- Spencer, Herbert: *Die Thatsachen der Ethik*. Autorisirte deutsche Ausgabe. Nach der zweiten englischen Auflage übersetzt von B. Vetter, Stuttgart 1879 (NPB 565 f.).
- Spiller, Philipp: *Die Urkraft des Weltalls nach ihrem Wesen und Wirken auf allen Naturgebieten*. Für Gebildete jeden Standes, Berlin 1876 (NPB 567).
- Spir, Afrikan: *Kleine Schriften*, Leipzig 1870 (nicht in NPB).
- Spir, Afrikan: *Denken und Wirklichkeit*. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie, 2 Bde., Leipzig 1877 (NPB 567 u. 570).
- Spir, Afrikan: *Recht und Unrecht*. Eine Erörterung der Principien, Leipzig 1879 (nicht in NPB).
- Stark, [Carl]: [Rez. von] Reich, Eduard: *Der Epilepsismus aus dem Gesichtspuncte der Medicin, Strafrechtspflege und Staatskunst*, Berlin 1886, in: *Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie und psychisch-gerichtliche Medicin* 44 (1888), S. 595–600 (nicht in NPB).
- Stein, Heinrich von: *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*. Untersuchungen über das System des Platon und sein Verhältniss zur späteren Theologie und Philosophie, 3 Theile Göttingen 1862, 1864 u. 1875 (nicht in NPB).
- Stein, Heinrich von: [Rez. von] *La renaissance. Scènes historiques par le comte de Gobineau*. Paris 1877, in: *Bayreuther Blätter*. Monatsschrift des Bayreuther Patronatsvereines, Jg. 4, Erstes Stück, Januar 1881, S. 13–20 (nicht in NPB).
- [Steinhart, Karl]: *Anmerkungen [zu Platons Phaidon]*, in: *Platon's sämtliche Werke*. Übersetzt von Hieronymus Müller, mit Einleitungen begleitet von Karl Steinhart, 4. Bd., Leipzig 1854, S. 548–577 (nicht in NPB).
- Stendhal [Henri Beyle]: *Promenades dans Rome*. Seule Édition complète. Augmentée de préfaces et de fragments entièrement inédits, 2 Bde., Paris 1853 (NPB 575 f.).

- Stendhal [Henri Beyle]: Racine et Shakspeare. Études sur le romantisme. Nouvelle édition entièrement revue et considérablement augmentée, Paris 1854 (a) (NPB 576).
- Stendhal [Henri Beyle]: Rome, Naples et Florence. Seule édition complète entièrement revue et considérablement augmentée, Paris 1854 (b) (NPB 574).
- Stendhal [Henri Beyle]: Correspondance inédite. Précédée d'une introduction par Prosper Mérimée. Première série, Paris 1855 (NPB 575).
- Stendhal [Henri Beyle]: Correspondance inédite. Précédée d'une introduction par Prosper Mérimée. Deuxième série, Paris 1855 (nicht in NPB).
- Stendhal [Henri Beyle]: Histoire de la peinture en Italie. Seule édition complète entièrement revue et corrigée, Paris 1868 (NPB 573).
- Stendhal [Henri Beyle]: Vie de Napoléon. Fragments, Paris 1876 (nicht in NPB).
- Stendhal [Henri Beyle]: Armance. Précédé d'une notice biographique par R. Colomb, Paris 1877 (NPB 574 f.).
- Stenographische Berichte über die Verhandlungen der zur Vereinbarung der preußischen Staats-Verfassung berufenen Versammlung. Bd. 3: Dreihundundsiebzigste bis einhundertundzweite Sitzung, vom 12. Octbr. bis 1. Dezbr. 1848. S. 1513 bis 2090. Beilage zum preußischen Staats-Anzeiger, Berlin 1848 (nicht in NPB).
- Stöckl, Albert: Geschichte der neueren Philosophie von Baco und Cartesius bis zur Gegenwart, 2 Bde., Main 1883 (nicht in NPB).
- Strabon: Erdbeschreibung. Übersetzt und durch Anmerkungen erläutert von A. Forbiger. Sechstes Bändchen. Buch 13 bis 15, Stuttgart 1859 (NPB 579).
- Strauß, David Friedrich: Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, 2 Bde., Tübingen 1835–1836 (nicht in NPB).
- Strauß, David Friedrich: Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, Leipzig 1862 (nicht in NPB).
- Strauß, David Friedrich: Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet, 2. Auflage, Leipzig 1864 (NPB 579: von N. 1868 gekauft, 1875 verkauft).
- Strauß, David Friedrich: Voltaire. Sechs Vorträge, Leipzig 1870 (nicht in NPB).
- Strauß, David Friedrich: Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß, Leipzig 1872 (NPB 580).
- Strauß, David Friedrich: Poetisches Gedenkbuch. Gedichte aus dem Nachlasse. Eingeleitet von Eduard Zeller. Zweite Auflage, Bonn 1878 (nicht in NPB).
- Stricker, Salomon: Physiologie des Rechts, Wien 1884 (NPB 580).
- Strindberg, Auguste: Les mariés. Douze caractères conjugaux [traduit par Adrien Borgeaud], Lausanne / Paris 1885 (nicht in NPB).
- Strindberg, Auguste: Père. Tragédie en trois actes. [Mit einem Vorwort von Émile Zola], Paris / Helsingborg 1888 (nicht in NPB).
- Strindberg, August: Der Vater. Trauerspiel in drei Aufzügen. Aus dem Schwedischen von Ernst Brausewetter. Einzige autorisierte deutsche Ausgabe, Leipzig o. J. (nicht in NPB).
- Sully, James: Le pessimisme (histoire et critique). Traduit de l'anglais par MM. Alexis Bertrand et Paul Gérard, Paris 1882 (NPB 581 f.).
- Susemihl, Fr[anz]: Ueber die composition des platonischen gastmahls, in: Philologus. Zeitschrift für das klassische Alterthum 6 (1851), S. 177–214 (nicht in NPB).
- Susemihl, Franz: Die genetische Entwicklung der platonischen Philosophie einleitend dargestellt, 1. Theil, Leipzig 1855 (nicht in NPB).
- Susemihl, Franz: Die genetische Entwicklung der platonischen Philosophie einleitend dargestellt, 2. Theil, 1. Hälfte, Leipzig 1857 (nicht in NPB).

- Tacitus, Cornelius: Über die Weltstellung von Germanien / *de situ Germaniae liber*. Nach der Lesart aller Handschriften ins Besondere der Münchener, Stuttgarter und Florentiner. Wiederhergestellte lateinische Fassung. Uebersetzt und erklärt von N[ikolaus] Mosler. 1. Theil, Leipzig 1862 (diese Ausgabe nicht in NPB; dort lateinische und deutsche Werkausgaben: NPB 583–586).
- Taine, H[ippolyte]: Philosophie der Kunst. Autorisirte deutsche Uebersetzung, Paris / Leipzig 1866 (NPB 588 f.).
- Taine, H[ippolyte]: Die Entstehung des modernen Frankreich. Autorisirte deutsche Bearbeitung von L[eopold] Katscher. Bd. 1: Das vorrevolutionäre Frankreich, Leipzig 1877. Bd. 2: Das revolutionäre Frankreich. Erste Abtheilung, Leipzig 1878 (a) (NPB 586 f.).
- Taine, Hippolyte: Geschichte der englischen Literatur. Autorisirte deutsche Ausgabe. Bd. 1: Die Anfänge und die Renaissance-Zeit der englischen Literatur. Bearbeitet und mit Anmerkungen versehen von Leopold Katscher, Leipzig 1878 (b). Bd. 2: Das klassische Zeitalter der englischen Literatur. Bearbeitet von Gustav Gerth, Leipzig 1878 (b). Bd. 3: Die Neuzeit der englischen Literatur. Bearbeitet von Gustav Gerth, Leipzig 1880 (NPB 587 f.).
- Taine, Hippolyte: Napoléon Bonaparte, in: *Revue des deux mondes*, 57^e année, troisième période, tome 79, 15. Februar 1887, S. 721–753 und tome 80, 1. März 1887, S. 5–48 (nicht in NPB).
- Tappert, Wilhelm: Ein Wagner-Lexicon. Wörterbuch der Unhöflichkeit, enthaltend grobe, höhrende, gehässige und verläumerische Ausdrücke, welche gegen den Meister Richard Wagner, seine Werke und seine Anhänger von den Feinden und Spöttern gebraucht worden sind. Zur Gemüths-Ergötzung in müssigen Stunden gesammelt, Leipzig 1877 (nicht in NPB).
- Tappert, Wilhelm: Richard Wagner. Sein Leben und seine Werke, Elberfeld 1883 (nicht in NPB).
- Tarde, Gabriel: Le type criminel, in: *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 19 (1885), S. 593–627 (nicht in NPB).
- Tarde, Gabriel: Le type criminel, in: *Revue d'histoire des sciences humaines* 3 (2000/2), S. 89–116 (erweiterte Fassung von Tarde 1885).
- Teichmüller, Gustav: Studien zur Geschichte der Begriffe, Berlin 1874 (nicht in NPB).
- Teichmüller, Gustav: Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. 1. Heft: Herakleitos, Gotha 1876 (nicht in NPB).
- Teichmüller, Gustav: Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. 2. Heft: Pseudohippokrates de diaeta – Herakleitos als Theolog – Aphorismen, Gotha 1878 (nicht in NPB).
- Teichmüller, Gustav: Neue Studien zur Geschichte der Begriffe, 3. Heft: Die praktische Vernunft bei Aristoteles, Gotha 1879 (nicht in NPB).
- Teichmüller, Gustav: Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik, Breslau 1882 (nicht in NPB).
- Teichmüller, Gustav: Religionsphilosophie, Breslau 1886 (nicht in NPB).
- Theologia deutsch: Die leret gar manchen lieblichen underscheit gotlicher warheit und seit gar hohe und gar schone ding von einem volkomen leben. Nach der einzigen bis jetzt bekannten Handschrift hg. von Franz Pfeiffer. Zweite verbesserte und mit einer neudeutschen Übersetzung vermehrte Auflage, Stuttgart 1855 (nicht in NPB).
- Thomas von Kempen: Vier Bücher von der Nachfolge Christi für Evangelische Christen bearbeitet und mit Beicht- und Communiongebeten versehen von Dr. August Ludwig Gottlob Krehl, Universitätsprediger und Professor der Theologie zu Leipzig. Mit

- Illustrationen von Alx. Straehuber in München, xilographirt von E. Kretzschmar in Leipzig, Leipzig 1845 (NPB 592: 8. stereotypisierte Auflage, Hildburghausen / Leipzig 1858).
- Tolstoi, Léon: *Ma religion*, Paris 1885 (nicht in NPB).
- Treitschke, Heinrich von: *Der Bonapartismus*, in: *Preußische Jahrbücher* 16 (1865), S. 197–252 (a) (nicht in NPB).
- Treitschke, Heinrich von: *Historische und Politische Aufsätze vornehmlich zur neuesten deutschen Geschichte* [Bd. 1]. Zweite Auflage, Leipzig 1865 (b) (nicht in NPB).
- Treitschke, Heinrich von: *Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert. Erster Theil: Bis zum zweiten Pariser Frieden = Staatengeschichte der neuesten Zeit*, Bd. 24, Leipzig 1879 (a) (nicht in NPB).
- Treitschke, Heinrich von: *Unsere Aussichten*, in: *Preußische Jahrbücher* 44 (1879), S. 559–576 (b) (nicht in NPB).
- Treitschke, Heinrich von: *Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert. Dritter Theil: Bis zur Juli-Revolution*, Leipzig 1885 (nicht in NPB).
- Ueberweg, Friedrich: *Grundriß der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart. Erster Theil: Das Alterthum. Dritte, berichtigte und ergänzte Auflage*, Berlin 1867 (NPB 627 f.).
- Ueberweg, Friedrich: *Grundriß der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart. Zweiter Theil: Die patristische und scholastische Zeit. Dritte, berichtigte und ergänzte Auflage*, Berlin 1866 (a) (NPB 628).
- Ueberweg, Friedrich: *Grundriß der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart. Dritter Theil: Die Neuzeit*, Berlin 1866 (b) (NPB 628).
- Vega Carpio, Frey Lope Félix de: *Comedias Escogidas*, hg. v. Don Juan Eugenio Hartzenbusch, Bd. 2, Madrid 1872 (nicht in NPB).
- Verlaine, Paul: *Jadis & Naguère. Poésies*, Paris 1884 (nicht in NPB).
- Viehoff, Heinrich: *Poetik auf der Grundlage der Erfahrungsseelenkunde in zwei Bänden. Herausgegeben nebst einer biographischen Skizze: Heinrich Viehoff, aus persönlichem Umgange von Victor Kiy*, Trier 1888 (nicht in NPB).
- Vischer, Friedrich Theodor: *Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen. Zum Gebrauche für Vorlesungen. 1. Theil: Die Metaphysik des Schönen*, Reutlingen / Leipzig 1846 (nicht in NPB).
- Vischer, Friedrich Theodor: *Auch Einer. Eine Reisebekanntschaft*. Bd. 2, Stuttgart / Leipzig 1879 (nicht in NPB).
- Vogüé, Eugène-Melchior de: *Les écrivains russes contemporains. F.-M. Dostoïevsky*, in: *Revue des deux mondes*, 45^e année, troisième période, tome 67, 1. Januar 1885, S. 312–356 (nicht in NPB).
- Vogüé, Eugène-Melchior de: *Le roman russe*, Paris 1886 (nicht in NPB).
- Vogüé, Eugène-Melchior de: *Un nouveau roman de Dostoïevsky*, in: *Journal des Débats*, 2. April 1887 (Édition du matin), S. 4 (nicht in NPB).
- Wackernagel, Wilhelm: *Poetik, Rhetorik und Stilistik. Academische Vorlesungen*, hg. von Ludwig Sieber, Halle 1873 (NPB 637).
- Wagner, Cosima: *Die Tagebücher. Ediert und kommentiert von Martin Gregor-Dellin und Dietrich Mack. Durchgesehene und im Anhang revidierte Neuausgabe*, München / Zürich 1988 (lange nach N.s Tod erschienen).
- Wagner, Richard: *Gesammelte Schriften und Dichtungen*, 9 Bde., Leipzig 1871–1873 (NPB 638–642).
- Wagner, Richard: *Parsifal. Ein Bühnenweihfestspiel*, Mainz 1877 (NPB 642).

- Wagner, Richard: Entwürfe. Gedanken. Fragmente. Aus nachgelassenen Papieren zusammengestellt, Leipzig 1885 (NPB 642).
- Wagner, Richard: Gesammelte Schriften und Dichtungen, 10 Bde., Leipzig 1907.
- Wagner, Richard: Sämtliche Schriften und Dichtungen. Volksausgabe, 16 Bde., Leipzig [1911].
- Wagner, Richard: Mein Leben. Vollständige, kommentierte Ausgabe, hg. von Martin Gregor-Dellin, München 1977 (erst postum veröffentlicht, N. teilweise bekannt, da er 1870/71 den Privatdruck der ersten Bände beim Verleger betreut hat).
- Wagner, Richard: Sämtliche Briefe. Hg. im Auftrage der Richard-Wagner-Stiftung Bayreuth von Hans-Joachim Bauer und Johannes Forner. Bd. 7: März 1855 bis März 1856, Leipzig 1988.
- Wagner, Richard: Sämtliche Briefe. Hg. von der Richard-Wagner-Stiftung Bayreuth, Editionsleitung Werner Breig. Band 12: Briefe des Jahres 1860, hg. von Martin Dürrer, redaktionelle Mitarbeit Isabel Kraft, Wiesbaden / Leipzig / Paris 2001.
- Wagner, Richard: Sämtliche Briefe. Hg. von der Richard-Wagner-Stiftung Bayreuth. Editionsleitung Werner Breig. Band 13: Briefe des Jahres 1861, hg. von Martin Dürrer und Isabel Kraft, Wiesbaden 2003.
- Wagner, Richard: Tristan und Isolde. Vollständiger Klavierauszug von Hans von Bülow, Leipzig o. J. (NPB 712).
- Wander, Karl Friedrich Wilhelm: Deutsches Sprichwörter-Lexikon. Ein Hausschatz für das deutsche Volk, 5 Bde., Leipzig 1867–1880 (nicht in NPB).
- [Weber, Carl Julius:] Demokritos oder hinterlassene Papiere eines lachenden Philosophen. Von dem Verfasser der „Briefe eines in Deutschland reisenden Deutschen“. Achte, sorgfältig erläuterte Original-Stereotyp-Ausgabe, 12 Bde., Stuttgart 1868 (NPB 645–648).
- Weidinger, Carl: Leipzig. Ein Führer durch die Stadt und ihre Umgebungen. Mit 72 in den Text gedruckten Abbildungen, einem Orientierungsplane und einer Karte der Umgebungen von Leipzig, Leipzig 1860 (nicht in NPB).
- Weinhold, Karl: Heinrich Christian Boie. Beitrag zur Geschichte der deutschen Literatur im achtzehnten Jahrhundert, Halle 1868 (nicht in NPB).
- Weiß, Christian Hermann: Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch bearbeitet, Bd. 1, Leipzig 1838 (nicht in NPB).
- Welcker, Friedrich] G[ottlieb]: Alte Denkmäler erklärt. Erster Theil: Die Giebelgruppen und andere Griechische Gruppen und Statuen, Göttingen 1849 (NPB 648: N. verkaufte 1875 ein Manuskript „Griechische Antiquitäten“ von Welcker, bei dem es sich um eine „Abschrift dieses Werks“ handeln soll).
- Welcker, Friedrich] G[ottlieb]: Alte Denkmäler erklärt. Dritter Theil: Griechische Vasengemälde, Göttingen 1851 (vgl. NPB 648).
- Wellhausen, Julius: Prolegomena zur Geschichte Israels. Zweite Ausgabe der Geschichte Israels, Bd. 1, Berlin 1883 (NPB 649 f.).
- Wellhausen, Julius: Skizzen und Vorarbeiten. Erstes Heft: 1. Abriss der Geschichte Israels und Juda's. 2. Lieder der Hudhailiten, arabisch und deutsch, Berlin 1884 (NPB 650).
- Wellhausen, Julius: Skizzen und Vorarbeiten. Drittes Heft: Reste arabischen Heidentums, Berlin 1887 (NPB 650 f.).
- Welten, Oskar: Buch der Unschuld. Neue Novellen, Berlin 1885 (nicht in NPB).
- Wendell Holmes, Oliver: The Guardian Angel, Boston 1867 (nicht in NPB).
- Werner, Karl: Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie, Bd. 1, Schaffhausen 1861 (nicht in NPB).
- Westphal, Rudolf: Geschichte der alten und mittelalterlichen Musik, Breslau 1865 (NPB 652).

- Weygoldt, Georg Peter: Die Philosophie der Stoa nach ihrem Wesen und ihren Schicksalen für weitere Kreise dargestellt, Leipzig 1883 (NPB 653).
- Wieck, Friedrich: Clavier und Gesang. Didaktisches und Polemisches, Leipzig 1853 (nicht in NPB).
- Wiel, Josef: Diätetisches Koch-Buch mit besonderer Rücksicht auf den Tisch für Magenranke. Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage, Freiburg im Breisgau 1873 (NPB 654).
- Wiel, Josef: Tisch für Magenranke, Karlsbad 1875 (NPB 654).
- Wieland, C[hristoph] M[artin]: Sämmtliche Werke, Bd. 22: Aristipp I, Leipzig 1839 (nicht in NPB).
- Wieland, C[hristoph] M[artin]: Sämmtliche Werke, Bd. 35: Vermischte Schriften, Leipzig 1858 (nicht in NPB).
- Wilhelm II.: Die Reden Kaiser Wilhelms II. in den Jahren 1888–1895. Gesammelt und hg. von Johs. Penzler. Erster Theil, Leipzig o. J. (nicht in NPB).
- [Winckelmann, Johann Joachim:] Gedanken über die Nachahmung der Griechischen Werke in der Malerey und Bildhauerkunst. Zweyte vermehrte Auflage, Dresden / Leipzig 1756 (nicht in NPB).
- Winckelmann, Johann Joachim: Geschichte der Kunst des Alterthums, hg. von Heinrich Meyer und Johann Schulze, Bd. 3, Dresden 1812 (nicht in NPB).
- Wölfflin, Heinrich: Renaissance und Barock. Eine Untersuchung über Wesen und Entstehung des Barockstils in Italien [1888], Basel 2009 (nicht in NPB).
- Wolzogen, Hans von: Thematischer Leitfaden durch die Musik zu Rich. Wagner's Festspiel *Der Ring des Nibelungen*, Leipzig 1876 (NPB 656).
- Wolzogen, Hans von: Die Religion des Mitleidens und die Ungleichheit der menschlichen Racen, Leipzig 1883 (NPB 656, heute verloren).
- Wuttke, Adolf: Geschichte des Heidenthums in Beziehung auf Religion, Wissen, Kunst, Sittlichkeit und Staatsleben. Zweiter Theil: Das Geistesleben der Chinesen, Japaner und Indier, Breslau 1853 (nicht in NPB).
- Wuttke, Heinrich: Die deutschen Zeitschriften und die Entstehung der öffentlichen Meinung. Ein Beitrag zur Geschichte des Zeitungswesens. Zweite bis auf die Gegenwart fortgeführte Auflage, Leipzig 1875 (NPB 657: von N. 1875 gekauft, heute verloren).
- [Wytenbach, Johann Hugo / Neurohr, Johann Andreas (Hg.):] Aussprüche der philosophirenden Vernunft und des reinen Herzens über die der Menschheit wichtigsten Gegenstände. Mit besonderer Rücksicht auf die kritische Philosophie; zusammengetragen aus den Schriften älterer und neuerer Denker, 1. Bändchen, Leipzig / Wien 1796 (nicht in NPB).
- Yorck von Wartenburg, Paul Graf: Die Katharsis des Aristoteles und der Oedipus Coloneus des Sophokles, Berlin 1866 (nicht in NPB).
- Yriarte, Charles: L'épée de César Borgia, in: *Revue des deux mondes*, 15. September 1885, S. 363 (nicht in NPB).
- Zachariä, Friedrich Wilhelm: Poetische Schriften. Erster Theil, Karlsruhe 1777 (nicht in NPB).
- Zahn, Franz Ludwig: Das Reich Gottes auf Erden. Handbuch zur biblischen und Kirchengeschichte für Lehrer und reifere Schüler, und zum Selbstunterricht. Erster Theil: Das Alte Testament, Dresden 1830 (nicht in NPB).
- Zeising, Adolf: Aesthetische Forschungen, Frankfurt am Main 1855 (nicht in NPB).
- Zeller, Eduard: Die Philosophie der Griechen. Eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung. Dritter Theil: Die nacharistotelische Philosophie, 2 Hälften, Tübingen 1852 (nicht in NPB).

- Zeller, Eduard: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt. Zweiter Theil: Sokrates und die Sokratiker, Plato und die Alte Akademie. 2. Auflage, Tübingen 1859 (nicht in NPB).
- Zeller, Eduard: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt. Erster Theil: Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie. 3. Auflage, Leipzig 1869 (NPB 661).
- Ziegler, Theobald: Geschichte der Ethik. Abt. 2: Geschichte der christlichen Ethik, Straßburg 1886 (nicht in NPB).
- Zimmer, Heinrich: Altindisches Leben. Die Cultur der vedischen Arier nach den Samhitā dargestellt, Berlin 1879 (nicht in NPB).
- Zöllner, Johann Carl Friedrich: Über die Natur der Cometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntnis. Zweite unveränderte Auflage, Leipzig 1872 (NPB 663).
- Zschokke, Heinrich: Gesammelte Schriften. Zweite, vermehrte Auflage. Novellen und Dichtungen, 17. Theil, Aarau 1861 (nicht in NPB).

Zitierte Nietzsche-Ausgaben und -Übersetzungen (außer KGW/KSA und den weiteren im Siglenverzeichnis genannten Ausgaben, in chronologischer Reihenfolge)

- Nietzsche, Friedrich: Zur Geschichte der Theognideischen Spruchsammlung, in: Rheinisches Museum 22 (1867), S. 161–200 (auch in KGW II 1, S. 1–58).
- Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher, Leipzig [1874] (NPB 422: N.s Handexemplar, Herzogin Anna Amalia Bibliothek, Weimar, Signatur C 4596).
- Nietzsche, Frédéric: Richard Wagner à Bayreuth. Traduit par Marie Baumgartner avec l'autorisation de l'auteur, Schloss-Chemnitz 1877.
- Nietzsche, Friedrich: Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem, Leipzig 1888.
- Nietzsche, Friedrich: Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt, Leipzig 1889 (a).
- Nietzsche, Friedrich: Nietzsche contra Wagner. Aktenstücke eines Psychologen, Leipzig 1889 (b).
- Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. Vierter und letzter Theil, Leipzig 1891 [ausgeliefert 1892; enthält eine unvollständige Veröffentlichung der *Dionysos-Dithyramben*].
- Nietzsche, Friedrich: Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem. Zweite Auflage, Leipzig 1892.
- Nietzsche, Friedrich: Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt. Zweite Auflage, Leipzig o. J. [1893].
- Nietzsche, Friedrich: Werke, Leipzig 1894–1911 u. ö. (= GoAK / GoA).
- Nietzsche, Friedrich: Werke. Erste Abtheilung. Band VIII: Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Nietzsche contra Wagner. Der Antichrist. Gedichte. Dritte Auflage des Fall Wagner und der Götzen-Dämmerung. Erste Auflage von Nietzsche contra Wagner, des Antichrist und der Gedichte, [hg. von Fritz Koegel], Leipzig 1895 (= GoAK 8).
- Nietzsche, Friedrich: Gedichte und Sprüche, Leipzig 1898 [enthält die erste vollständige Veröffentlichung der *Dionysos-Dithyramben*].
- Nietzsche, Friedrich: Der Wille zur Macht. Erste Fassung = GoA 15, Leipzig 1901 (= WzM¹).

- Nietzsche, Friedrich: *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, [hg. von Raoul Richter], Leipzig 1908.
- Nietzsche, Friedrich: *Der Wille zur Macht. Zweite Fassung* = GoA, Bde. 15 und 16, Leipzig 1911 (= WzM²).
- Nietzsche, Friedrich: *Die Unschuld des Werdens. Der Nachlaß, ausgewählt und geordnet von Alfred Baeumler*, 2 Bde., Stuttgart [1931].
- Nietzsche, Friedrich: *Der Anti-Christ. Mit einem Vorwort hg. von Ernst Precht*, Hannover 1932 (Licht-Bücherei, Bd. 1) [Text nach GoA unter „Ausmerzungen entbehrlicher Fremdwörter“].
- Nietzsche, Friedrich: *Der Antichrist*. In Auswahl hg. von Friedrich Murawski, Berlin 1940.
- Nietzsche, Friedrich: *Der Antichrist*, hg. von Ernst Precht, Berlin 1941.
- Nietzsche, Friedrich: *Der Antichrist. Versuch einer Kritik des Christentums*, hg. von Wilhelm Matthiessen, Berlin 1941 [Text nach TA mit modernisierter Orthographie].
- Podach, Erich F. (Hg.): *Friedrich Nietzsches Werke des Zusammenbruchs*, Heidelberg 1961 [ediert nach den Manuskripten NW, AC, EH und DD].
- Nietzsche, Friedrich: *Der musikalische Nachlass*. Hg. im Auftrag der Schweizerischen Musikforschenden Gesellschaft von Curt Paul Janz, Basel 1976.
- Nietzsche, Friedrich: *Ecce homo. Faksimileausgabe der Handschrift. Kommentar von Karl-Heinz Hahn und Mazzino Montinari*, Leipzig 1985.
- Nietzsche, Friedrich: *Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Mit einem Nachwort, einer Zeittafel zu Nietzsche, Anmerkungen und bibliographischen Hinweisen* hg. von Peter Pütz. 7. Auflage, München 1992.
- Nietzsche, Friedrich: *Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Nietzsche contra Wagner. Mit einem Nachwort, einer Zeittafel zu Nietzsche, Anmerkungen und bibliographischen Hinweisen* hg. von Peter Pütz. 2. Auflage, München 1994.
- Nietzsche, Friedrich: *Twilight of the Idols or How to Philosophize with a Hammer*. Translated with an Introduction and Notes by Duncan Large, Oxford 1998.
- Nietzsche, Friedrich / Overbeck, Franz und Ida: *Briefwechsel*, hg. von Katrin Meyer und Barbara von Reibnitz, Stuttgart / Weimar 2000.
- Nietzsche, Friedrich: *Œuvres philosophiques complètes*, vol. 8: *Le cas Wagner. Crépuscule des Idoles. L'Antéchrist. Ecce Homo. Nietzsche contra Wagner. Textes et variantes établis* par G. Colli et M. Montinari. Traduits de l'allemand par Jean-Claude Hémery, Paris 2004.
- Nietzsche, Friedrich: *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*. Edited by Aaron Ridley and Judith Norman, translated by Judith Norman, Cambridge 2005.
- Nietzsche, Friedrich: *Ecce homo. How To Become What You Are*. Translated with an Introduction and Notes by Duncan Large, Oxford 2007 (a)
- Nietzsche, Friedrich: *Crépuscule des idoles. Texte intégral. Collection dirigée par Laurence Hansen-Løve. Traduction originale et analyse par Éric Blondel*, Paris 2007 (b).
- Nietzsche, Friedrich: *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum. Mit Beiträgen von Andreas Urs Sommer und Thomas Jöchler*, Neuenkirchen 2008.
- Nietzsche, Friedrich: *Dernières lettres. Hiver 1887 – hiver 1889. De la volonté de puissance à l'Antichrist*. Traduction, présentation et notes par Yannick Souladié, Paris 2011.

Forschungsliteratur, Dokumente zur Rezeptionsgeschichte, Hilfsmittel und allgemeine Literatur

- Abel, Günter: Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr. 2., um ein Vorwort erweiterte Auflage, Berlin / New York 1998.
- Acampora, Christa Davis: Nietzsche Contra Homer, Socrates, and Paul, in: *Journal of Nietzsche Studies* 24 (2002), S. 25–53.
- Acampora, Christa Davis: Nietzsche's Agonal Wisdom, in: *International Studies in Philosophy* 35/3 (2003), S. 163–182.
- Acampora, Christa Davis / Acampora, Ralph R. (Hg.): *A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*, Lanham / Boulder / New York / Toronto / Oxford 2004.
- Ackeren, Marcel van: Heraklit. Vielfalt und Einheit seiner Philosophie, Bern 2006.
- Adorno, Theodor W.: Philosophie der neuen Musik [1949] = ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 12, hg. von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz, Frankfurt am Main 1975.
- Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* [1951] = ders.: *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann, Bd. 4, Frankfurt am Main 1980.
- Adorno, Theodor W.: Versuch über Wagner [1952], in: ders.: *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann, Bd. 13, Frankfurt am Main 1980, S. 7–148.
- Ahlsdorf, Michael: Nietzsche's Juden. Die philosophische Vereinnahmung des alttestamentlichen Judentums und der Einfluss von Julius Wellhausen in Nietzsches Spätwerk, Berlin 1990 (Mikrofiche).
- Ahlsdorf, Michael: Nietzsche's Juden. Ein Philosoph formt sich ein Bild, Aachen 1997.
- Allison, David B.: Twilight of the Icons, in: Babich, Babette E. / Cohen, Robert S. (Hg.): *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science. Nietzsche and the Sciences*, Bd. 2, Dordrecht / Boston u. a. 1999, S. 179–185.
- Altmann, Amandus: Friedrich Nietzsche: das Ressentiment und seine Überwindung, verdeutlicht am Beispiel christlicher Moral, Bonn 1977.
- Andler, Charles: Nietzsche, sa vie et sa pensée. Bd. 1: Les précurseurs de Nietzsche, 3. Auflage, Paris 1920. Bd. 2: La jeunesse de Nietzsche jusqu'à la rupture avec Bayreuth, Paris 1921. Bd. 3: Le pessimisme esthétique de Nietzsche. Sa philosophie à l'époque Wagnérienne, Paris 1921. Bd. 4: La maturité de Nietzsche jusqu'à sa mort, 10. Auflage, Paris 1928. Bd. 5: Nietzsche et le transformisme intellectualiste. La philosophie de sa période française, 2. Auflage, Paris 1922, Bd. 6: La dernière philosophie de Nietzsche. Le renouvellement de toutes les valeurs, 10. Auflage, Paris 1931.
- Andler, Charles: Nietzsche und Jakob Burckhardt. Mit einer Einführung „Andlers Nietzschewerk“ von Geneviève Bianquis, Basel / Strassburg o. J.
- Andreas, Friedrich Carl: Friedrich Nietzsche. Berichtigung, in: *Deutsche Rundschau* 64 (1890), S. 146.
- Andreas-Salomé, Lou: Friedrich Nietzsche in seinen Werken, Wien 1894.
- Andreas-Salomé, Lou: Lebensrückblick. Grundriß einiger Lebenserinnerungen, aus dem Nachlaß hg. von Ernst Pfeiffer, Frankfurt 1968.
- Andreas-Salomé, Lou: Friedrich Nietzsche in seinen Werken [1894]. Mit Anmerkungen von Thomas Pfeiffer hg. von Ernst Pfeiffer, Frankfurt am Main 1983.
- Ansell Pearson, Keith (Hg.): *A Companion to Nietzsche*, Oxford 2006.

- Appel, Sabine: Oberflächlich – aus Tiefe. Nietzsches Idee griechischer Heiterkeit im Rahmen einer Philosophie der Zukunft, in: Kiedaisch, Petra / Bär, Jochen A. (Hg.): Heiterkeit. Konzepte in Literatur und Geistesgeschichte, München 1997, S. 263–273.
- Arendt, Hannah: Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen, München 1964.
- Aschheim, Steven E.: Nietzsche, Anti-Semitism and the Holocaust, in: Golomb, Jacob (Hg.): Nietzsche and Jewish Culture, London / New York 1997, S. 3–20.
- Aschheim, Steven E.: Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults. Aus dem Englischen von Klaus Laermann, Stuttgart / Weimar 2000.
- Assmann, Jan: Das verschleierte Bild zu Sais. Schillers Ballade und ihre griechischen und ägyptischen Hintergründe, Stuttgart / Leipzig 1999.
- Babich, Babette E.: Nietzsche's Philosophy of Science. Reflecting Science on the Ground of Art and Life, Albany, NY 1994.
- Babich, Babette: The Metaphor of Woman as Truth in Nietzsche. The Dogmatist's Reverse Logic or *Rückschluß*, in: Journal of Nietzsche Studies 12 (1996), S. 27–36.
- Baeumer, Max L.: Dionysos und das Dionysische in der antiken und deutschen Literatur, Darmstadt 2006.
- Baeumler, Alfred: Nietzsche, der Philosoph und Politiker, Leipzig 1931.
- Baeumler, Alfred: Friedrich Nietzsche. Zu seinem 100. Geburtstag am 15. Oktober, in: Völkischer Beobachter. Berliner Ausgabe, 13. Oktober 1944, S. 1–2.
- Balke, Friedrich: Die Figuren des Verbrechers in Nietzsches Biopolitik, in: Nietzsche-Studien 32 (2003), S. 171–205.
- Balkenohl, Manfred: Der Antitheismus Nietzsches: Fragen und Suchen nach Gott. Eine sozialanthropologische Untersuchung, München 1976.
- Balthasar, Hans Urs von: Die Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen. Bd. 3: Die Vergöttlichung des Todes, Salzburg / Leipzig 1939.
- Barba, Francesco: Il persecutore di Dio. San Paolo nella filosofia di Nietzsche, Milano / Udine 2010.
- Barbera, Sandro: Dal mito alla tradizione. Il Goethe di Nietzsche, in: ders.: Guarigioni, rinascite e metamorfosi. studi su Goethe, Schopenhauer e Nietzsche, a cura di Stefano Busellato, Firenze 2010, S. 135–160.
- Barbera, Sandro / Campioni, Giuliano: Wissenschaft und Philosophie der Macht bei Nietzsche und Renan, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 279–315.
- Bayertz, Kurt / Gerhard, Myriam / Jaeschke, Walter (Hg.): Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Bd. 1: Der Materialismus-Streit, Hamburg 2007.
- Bayertz, Kurt / Gerhard, Myriam / Jaeschke, Walter (Hg.): Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Bd. 2: Der Darwinismus-Streit, Hamburg 2007.
- Bayertz, Kurt / Gerhard, Myriam / Jaeschke, Walter (Hg.): Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Bd. 3: Der Ignorabimus-Streit, Hamburg 2007.
- Becker, Hans-Joachim: Die frühe Nietzsche-Rezeption in Japan (1893–1903). Ein Beitrag zur Individualismusproblematik im Modernisierungsprozess, Wiesbaden 1983.
- Behler, Ernst: Nietzsche und die frühromantische Schule, in: Nietzsche-Studien 7 (1978), S. 59–87.
- Béland, Martine: Nietzsche avant Brandes. Une étude de réception germanophone (1872–1889), in: Nietzsche-Studien 39 (2010), S. 551–572.
- Benn, Gottfried: Gesammelte Werke in der Fassung der Erstdrucke, 4 Bände, textkritisch durchgesehen und hg. von Bruno Hillebrand. Bd. 1: Gedichte. Bd. 2: Prosa und

- Autobiographie. Bd. 3: Essays und Reden. Bd. 4: Szenen und Schriften, Frankfurt am Main 1984–1990.
- Benne, Christian: Ecce Hanswurst – Ecce Hamlet. Rollenspiele in *Ecce homo*, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 12: Bildung – Humanitas – Zukunft bei Nietzsche, Berlin 2005, S. 219–228 (a).
- Benne, Christian: Nietzsche und die historisch-kritische Philologie, Berlin / New York 2005 (b).
- Benrath, Gustav Adolf: Busse V: historisch, in: Theologische Realenzyklopädie, hg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller, Berlin / New York 1981, Bd. 7, S. 452–473.
- Benz, Ernst: Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche, Leiden 1956.
- Benz, Ernst: Das Bild des Übermenschen in der europäischen Geistesgeschichte, in: ders. (Hg.): Der Übermensch. Eine Diskussion, Zürich / Stuttgart 1961, S. 19–161.
- Bergmann, Peter: Nietzsche, Friedrich III and the Missing Generation in German History, in: Nietzsche-Studien 17 (1988), S. 195–217.
- Berkowitz, Roger: Friedrich Nietzsche, the Code of Manu, and the Art of Legislation, in: New Nietzsche Studies 6, Nr. 3/4 und 7, Nr. 1/2 (2005/06), S. 155–169.
- Bermbach, Udo: Der Wahn des Gesamtkunstwerks. Richard Wagners politisch-ästhetische Utopie. Zweite, überarbeitete und erweiterte Auflage, Stuttgart / Weimar 2004.
- Bernauer, Markus: Heinrich von Stein, Berlin / New York 1998.
- Bernoulli, Carl Albrecht: Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft, 2 Bde., Jena 1908.
- Bernoulli, Carl Albrecht: Nietzsche und die Schweiz, Leipzig 1922.
- Berry, Jessica N.: Nietzsche and the Ancient Skeptical Tradition, Oxford 2011.
- Bertallot, Hans-Werner: Hölderlin – Nietzsche. Untersuchungen zum hymnischen Stil in Prosa und Vers, Berlin 1933.
- Bertino, Andrea Christian: Nietzsche und die hellenistische Philosophie. Der Übermensch und der Weise, in: Nietzsche-Studien 36 (2007), S. 95–130.
- Bertram, Ernst: Nietzsche. Versuch einer Mythologie [1918], 6. unveränderte Auflage, Berlin 1922.
- Bett, Richard: Nietzsche on the Skeptics and Nietzsche as Skeptic, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 82 (2000), S. 62–86.
- Bett, Richard: Nietzsche, the Greeks, and Happiness (with Special Reference to Aristotle and Epicurus), in: Philosophical Topics 33/2 (2005), S. 45–70.
- Bett, Richard: Nietzsche and the Romans, in: Journal of Nietzsche Studies 42 (2011), S. 7–31.
- Beutel, Albrecht: Das Lutherbild Friedrich Nietzsches, in: Lutherjahrbuch 72 (2005), S. 119–146.
- Bierl, Anton F. Harald: Dionysos und die griechische Tragödie. Politische und „metatheatralische“ Aspekte im Text, Tübingen 1991.
- Biser, Eugen: „Gott ist tot“. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins, München 1962.
- Biser, Eugen: Nietzsches Verhältnis zu Jesus. Ein literarisch-psychologischer Vergleich, in: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 17 (1981), S. 401–406.
- Biser, Eugen: Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums, Salzburg 1982.
- Bishop, Paul (Hg.): Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition, Rochester, NY 2004.
- Bishop, Paul / Stephenson, Roger Henry: Friedrich Nietzsche and Weimar Classicism, Rochester, NY / Woodbridge 2005.

- Bloch, Ernst: Tübinger Einleitung in die Philosophie, Bd. 1, Frankfurt am Main 1965.
- Blondel, Eric: „Götzen aushorchen“. Versuch einer Genealogie der Genealogie. Nietzsches philosophisches Apriori und die christliche Kritik des Christentums, in: Perspektiven der Philosophie 7 (1981), S. 51–72.
- Blondel, Eric: Nietzsche. Crépuscule des idoles. Traduction (partielle) et commentaire, Paris 1983.
- Bludau, Beatrix: Frankreich im Werk Nietzsches. Geschichte und Kritik der Einflußthese, Bonn 1979.
- Blumenberg, Hans: Arbeit am Mythos [1979], Frankfurt am Main 1996.
- Bödeker, Hans Erich / Redaktion: Menschheit, Menschengeschlecht, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. 5, Basel 1980, Sp. 1127–1137.
- Bohley, Reiner: Die Christlichkeit einer Schule. Schulpforte zur Schulzeit Nietzsches, hg. und mit einem Nachwort versehen von Kai Agthe, Jena / Quedlinburg 2007.
- Bohnen, Klaus: Brandes und die „Deutsche Rundschau“. Unveröffentlichter Briefwechsel zwischen Georg Brandes und Julius Rodenberg, Kopenhagen / München 1980.
- Bollinger, Andrea / Trenkle, Franziska: Nietzsche in Basel. Mit einem Geleitwort von Curt Paul Janz, Basel 2000.
- Bonfiglio, Thomas: Toward a Genealogy of Aryan Morality: Nietzsche and Jacolliot, in: New Nietzsche Studies 6, Nr. 3/4 und 7, Nr. 1/2 (2005/06), S. 170–184.
- Bonifazi, Conrad: Christendom Attacked. A Comparison of Kierkegaard and Nietzsche, London 1953.
- Böning, Thomas: Ecce Homo Philologicus, oder: Die Freundschaft zum Wort als Sprengsatz der Egoologie, in: Nietzsche-Studien 28 (1999), S. 1–37.
- Borchmeyer, Dieter: Das Theater Richard Wagners, Stuttgart 1982.
- Borchmeyer, Dieter: Wagner-Literatur – Eine deutsche Misere. Neue Ansichten zum ‚Fall Wagner‘, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur. Sonderheft 3, Tübingen 1993, S. 1–62.
- Borchmeyer, Dieter / Salaquarda, Jörg (Hg.): Nietzsche und Wagner. Stationen einer epochalen Begegnung, Frankfurt am Main / Leipzig 1994.
- Born, Marcus Andreas: Nietzsche. Die Weisheit des Kriegers, in: ders. (Hg.): Existenz und Wissenschaft. Festschrift für Claudius Strube, Würzburg 2008, S. 119–132.
- Born, Marcus Andreas: Nietzsches Rattenfängerei. Die Aufgabe des Philosophen im Staat, in: Schönherr-Mann, Hans-Martin (Hg.): Der Wille zur Macht und die „große Politik“. Friedrich Nietzsches Staatsverständnis, Baden-Baden 2010, S. 213–234.
- Bornmann, Fritz: Nietzsches Epikur, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 177–188.
- Borsche, Tilman: Nietzsches Erfindung der Vorsokratiker, in: Simon, Josef (Hg.): Nietzsche und die philosophische Tradition, Bd. 1, Würzburg 1985, S. 62–87.
- Bourquin, Christophe: Nietzsches Tragödie des Dionysos (Zagreus), in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 82 (2008), Heft 4, S. 598–630.
- Bourquin, Christophe: Die *Götzen-Dämmerung* als Nietzsches „Philosophie der ‚Gänsefüßchen‘“, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 16: Nietzsche im Film, Projektionen und Götzen-Dämmerungen, Berlin 2009, S. 191–199.
- Braatz, Kurt: Friedrich Nietzsche. Eine Studie zur Theorie der Öffentlichen Meinung, Berlin / New York 1988.
- Brandes, Georg: Aristokratischer Radicalismus. Eine Abhandlung über Friedrich Nietzsche, in: Deutsche Rundschau 16 (1890), Heft 7, S. 52–89.

- Brandes, Georg: Menschen und Werke. Essays. Zweite durchgesehene und ergänzte Auflage, Frankfurt am Main 1895.
- Braun, Stephan: Topographien der Leere. Friedrich Nietzsche. Schreiben und Schrift, Würzburg 2007.
- Brennecke, Detlef: Die blonde Bestie. Vom Mißverständnis eines Schlagworts, in: Nietzsche-Studien 5 (1986), S. 113–145.
- Brentano, Franz: Nietzsche als Nachahmer Jesu, in: ders.: Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung, mit einem Anhang: Kurze Darstellung der christlichen Glaubenslehre, hg. aus seinem Nachlasse von Alfred Kastil, Leipzig 1922, S. 129–132.
- Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's Ethics of Character. A Study of Nietzsche's Ethics and its Place in the History of Moral Thinking, Uppsala 1995.
- Brobjer, Thomas H.: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 26 (1997), S. 574–579 (a).
- Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's Reading and Private Library, 1885–1889, in: Journal of the History of Ideas 58 (1997), S. 663–693 (b).
- Brobjer, Thomas H.: The Absence of Political Ideals in Nietzsche's Writings. The Case of the Laws of Manu and the Associated Caste-Society, in: Nietzsche-Studien 27 (1998), S. 300–318.
- Brobjer, Thomas H.: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 28 (1999), S. 356–358 (a).
- Brobjer, Thomas H.: To Philosophize with a Hammer. An Interpretation, in: Nietzsche-Studien 28 (1999), S. 38–41 (b).
- Brobjer, Thomas H.: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweise aus Höffding, Harald: Psychologie in Umrissen u.a., in: Nietzsche-Studien 30 (2001), S. 418–421 (a).
- Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's Disinterest and Ambivalence toward the Greek Sophists, in: International Studies in Philosophy 23 (2001), S. 5–23 (b).
- Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's Knowledge of Marx and Marxism, in: Nietzsche-Studien 31 (2002), S. 298–313.
- Brobjer, Thomas H.: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Hellwald, Friedrich von: *Kulturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart*, in: Nietzsche-Studien 32 (2003), S. 448–449 (a).
- Brobjer, Thomas H.: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Mach, Ernst: *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, in: Nietzsche-Studien 32 (2003), S. 450–451 (b).
- Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's Knowledge of Kierkegaard, in: Journal of the History of Philosophy 41/2 (2003), S. 251–263 (c).
- Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's Reading of Epictetus, in: Nietzsche-Studien 32 (2003), S. 429–434 (d).
- Brobjer, Thomas H.: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweise aus Epiktet: *Handbüchlein der Moral*, sowie Simplicios: *Commentar zu Epiktetos Handbuch*, in: Nietzsche-Studien 32 (2003), S. 438–441 (e).
- Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's Reading About Eastern Philosophy, in: Journal of Nietzsche Studies 28 (2004), S. 3–35 (a).
- Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's Reading and Knowledge of Natural Science. An Overview, in: Moore, Gregory / Brobjert, Thomas H. (Hg.): Nietzsche and Science, Aldershot / Burlington, VT 2004, S. 21–50 (b).
- Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's View of the Value of Historical Studies and Methods, in: Journal of the History of Ideas 65/2 (2004), S. 301–322 (c).

- Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's Wrestling with Plato and Platonism, in: Bishop, Paul (Hg.): Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition, Rochester, NY 2004, S. 240–249 (d).
- Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's Relation to the Greek Sophists, in: Nietzsche-Studien 34 (2005), S. 256–277.
- Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's *magnum opus*, in: History of European Ideas 32 (2006), S. 278–294.
- Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's Relation to Historical Methods and Nineteenth Century German Historiography, in: History and Theory 42/2 (2007), S. 155–179.
- Brobjer, Thomas H.: Nietzsche and the „English“. The Influence of British and American Thinking on His Philosophy. Foreword by Kathleen Marie Higgins, Amherst, NY 2008 (a).
- Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography, Urbana / Chicago 2008 (b).
- Brobjer, Thomas H.: Nietzsche, Voltaire and French Philosophy, in: Pornschlegel, Clemens / Stingelin, Martin (Hg.): Nietzsche und Frankreich, Berlin / New York 2009, S. 13–31.
- Brobjer, Thomas H.: The Place and Role of *Der Antichrist* in Nietzsche's Four Volume Project *Umwertung aller Werthe*, in: Nietzsche-Studien 40 (2011), S. 244–255.
- Brose, Karl: Nietzsches Verhältnis zu John Stuart Mill, in: Nietzsche-Studien 3 (1974), S. 152–174.
- Brown, Richard S. G.: Nietzsche: ‚That Profound Physiologist‘, in: Moore, Gregory / Brobjier, Thomas H. (Hg.): Nietzsche and Science, Aldershot / Burlington, VT 2004, S. 51–70.
- Brusotti, Marco: Die „Selbstverkleinerung des Menschen“ in der Moderne. Studie zu Nietzsches „Zur Genealogie der Moral“, in: Nietzsche-Studien 21 (1992), S. 81–136.
- Brusotti, Marco: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 21 (1992), S. 390–397.
- Brusotti, Marco: Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von *Morgenröthe* bis *Also sprach Zarathustra*, Berlin / New York 1997.
- Brusotti, Marco: Wille zum Nichts, Ressentiment, Hypnose. „Aktiv“ und „reaktiv“ in Nietzsches *Genealogie der Moral*, in: Nietzsche-Studien 30 (2001), S. 107–132.
- Brusotti, Marco: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Charles Féré, *Dégénérescence et criminalité* (1888), in: Nietzsche-Studien 40 (2011), S. 342.
- Buddensieg, Tilmann: Nietzsches Italien. Städte, Gärten und Paläste, Berlin 2002.
- Burger, Hermann: Tractatus logico-suicidalis. Über die Selbsttötung, Frankfurt am Main 1988.
- Buri, Fritz: Kreuz und Ring. Die Kreuzestheologie des jungen Luther und die Lehre von der ewigen Wiederkunft in Nietzsches „Zarathustra“, Bern 1947.
- Busche, Hubertus: Religiöse Religionskritik beim frühen Hegel und beim späten Nietzsche, in: Djurić, Mihailo / Simon, Josef (Hg.): Nietzsche und Hegel, Würzburg 1992, S. 90–109.
- Cameron, Frank / Dombowsky, Don (Hg.): Political Writings of Friedrich Nietzsche. An Edited Anthology, New York 2008.
- Campioni, Giuliano: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 19 (1990), S. 531–538.
- Campioni, Giuliano: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 21 (1992), S. 400–407.
- Campioni, Giuliano: Wagner als Histrion. Von der Philosophie der Illusion zur Physiologie der *décadence*, in: Borsche, Tilmann / Gerratana, Federico / Venturelli, Aldo (Hg.): „Centaurien-Geburten“. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche, Berlin / New York 1994, S. 461–488.

- Campioni, Giuliano: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 24 (1995), S. 400–404.
- Campioni, Giuliano: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 25 (1996), S. 413–418.
- Campioni, Giuliano: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 28 (1999), S. 359–369.
- Campioni, Giuliano: Les lectures françaises de Nietzsche. Traduit de l'italien par Christel Lavigne-Mouilleron, Paris 2001.
- Campioni, Giuliano: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Clothilde de Vaux, *Lucie* (1845), zitiert in: Auguste Comte, *Système de politique positive ou Traité de sociologie* (1851), in: Nietzsche-Studien 37 (2008), S. 274.
- Campioni, Giuliano: Der französische Nietzsche. Aus dem Italienischen von Renate Müller-Buck und Leonie Schröder, Berlin / New York 2009 (a).
- Campioni, Giuliano: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Theodor Gsell-Fels, *Süd-Frankreich, nebst den Kurorten der Riviera di Ponente, Corsica und Algier* (1878), in: Nietzsche-Studien 38 (2009), S. 327 (b).
- Campioni, Giuliano: „Gaya scienza“ und „gai saber“ in Nietzsches Philosophie, in: Piazzesi, Chiara / Campioni, Giuliano / Wotling, Patrick (Hg.): *Lecture della Gaia Scienza*, Pisa 2010, S. 15–17.
- Campioni, Giuliano / D'Iorio, Paolo / Fornari, Maria Cristina / Fronterotta, Francesco / Orsucci, Andrea (Hg.), unter Mitarbeit von Müller-Buck, Renate: Nietzsches persönliche Bibliothek, Berlin / New York 2003 (= NPB).
- Campioni, Giuliano / Röllin, Beat / Trenkle, Franziska: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweise aus Paul Foucher, *Les coulisses du passé*, in: Nietzsche-Studien 37 (2008), S. 298–300.
- Cancik, Hubert: Der Nietzsche-Kult in Weimar. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der wilhelminischen Ära, in: Nietzsche-Studien 16 (1987), S. 405–429.
- Cancik, Hubert: „Judentum in zweiter Potenz“. Ein Beitrag zur Interpretation von Friedrich Nietzsches „Der Antichrist“, in: Mertin, Jörg / Neuhaus, Dietrich / Weinrich, Michael (Hg.): „Mit unsrer Macht ist nichts getan...“. Festschrift für Dieter Schellong zum 65. Geburtstag, Frankfurt am Main 1993, S. 55–70.
- Cancik, Hubert: „Mongols, Semites and the Pure-Bred Greeks“. Nietzsche's Handling of the Racial Doctrines of His Time, in: Golomb, Jacob (Hg.): *Nietzsche and Jewish Culture*, London / New York 1997, S. 55–75.
- Cancik, Hubert: Die Rechtfertigung Gottes durch den „Fortschritt der Zeiten“. Zur Differenz jüdisch-christlicher und hellenisch-römischer Zeit- und Geschichtsvorstellung [1983], in: ders.: *Antik – Modern. Beiträge zur römischen und deutschen Kulturgeschichte*, hg. von Richard Faber, Barbara von Reibnitz und Jörg Rüpke, Stuttgart / Weimar 1998, S. 25–54.
- Cancik, Hubert: Nietzsche's Antike. Vorlesung. Zweite, durchgesehene Auflage, mit einem Nachwort, Stuttgart / Weimar 2000.
- Cancik, Hubert / Cancik-Lindemaier, Hildegard: Der „psychologische Typus des Erlösers“ und die Möglichkeit seiner Darstellung bei Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche, in: Brändle, Rudolf / Stegemann, Ekkehard W. (Hg.): *Franz Overbecks unerledigte Anfragen an das Christentum*, München 1988, S. 108–135.
- Cancik, Hubert / Cancik-Lindemaier, Hildegard: Philhellénisme et Antisémitisme en Allemagne: Le cas Nietzsche, in: Bourel, Dominique / Le Rider, Jacques (Hg.): *De Sils-Maria à Jérusalem. Nietzsche et le judaïsme. Les intellectuels juifs et Nietzsche*, Paris 1991, S. 21–46.

- Cancik, Hubert / Cancik-Lindemaier, Hildegard: The „Pre-existent Form“ (Präexistenz-Form) of Christianity. Philological Observations Concerning Nietzsche's Early Construction of the History of Ancient Religions, in: Collins, Adela Yarbro / Mitchell, Margaret M. (Hg.): *Antiquity and Humanity: Essays on Ancient Religion and Philosophy Presented to Hans Dieter Betz on His 70th Birthday*, Tübingen 2001, S. 413–434.
- Caysa, Volker: Leibkultur und Rausch, in: *Nietzscheforschung* 5/6 (2000), S. 39–59.
- Caysa, Volker / Schwarzwald, Konstanze (Hg.): *Nietzsche – Macht – Größe. Nietzsche – Philosoph der Größe der Macht oder der Macht der Größe*, Berlin / Boston 2012.
- Celan, Paul: *Die philosophische Bibliothek. La bibliothèque philosophique. Catalogue raisonné des annotations établi par Alexandra Richter, Patrik Alac, Bertrand Badiou*, Paris 2004.
- Chamberlain, Lesley: *Nietzsche in Turin. An Intimate Biography*, New York 1998.
- Champromis, Pierre: Nietzsches Werke des Zusammenbruchs oder Zusammenbruch der editorischen Werke Podachs, in: *Philosophische Rundschau* 12 (1965), S. 246–263.
- Chaves, Ernani: Das Tragische, das Genie, der Held. Nietzsches Auseinandersetzung mit Ernest Renan in der *Götzendämmerung*, in: *Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft*, Bd. 16: *Nietzsche im Film, Projektionen und Götzen-Dämmerungen*, Berlin 2009, S. 249–258.
- Choulet, Philippe: L'Épique de Nietzsche. Une figure de la décadence, in: *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 123/3 (1998), S. 311–330.
- Choung, Dong-Ho: *Nietzsches Auseinandersetzung mit dem darwinistischen Evolutionismus in seinem Bemühen um die Gewinnung eines neuen Menschenbildes*, Diss. phil. Freiburg im Breisgau 1980.
- Christians, Heiko: *Über den Schmerz. Eine Untersuchung von Gemeinplätzen*, Berlin 1999.
- Christians, Ingo: Die Notwendigkeit der Sklaverei. Eine Provokation in Nietzsches Philosophie, in: *Nietzscheforschung* 4 (1998), S. 51–83.
- Ciancio, Claudio / Vercellone, Federico (Hg.): *Nietzsche e Dostoevskij. Origini del nichilismo*, Torino 2001.
- Cioran, E[mile] M.: *Syllogismen der Bitterkeit* [1952]. Aus dem Französischen von Kurt Leonhard, Frankfurt am Main 1995.
- Claessens, Peter: Nietzsches Otobiographie oder der Philosoph mit der Stimmgabel, in: *Prima philosophia* 10 (1997), S. 449–456.
- Claus, Roland: Nietzsche als Mahner in der Zeit des Triumphes oder Victoria, Victoria, und der Sieg nahm das Korn von den Feldern mit, in: Seubold, Günter / Baum, Patrick (Hg.): *Was mir Nietzsche bedeutet. Prominente aus Kunst, Politik und Philosophie antworten*, Bonn 2001, S. 25–33.
- Claussen, Johann Hinrich: Ehrfurcht. Über ein Leitmotiv protestantischer Theologie und Frömmigkeit in der Neuzeit, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 48 (2006), S. 321–340.
- Cobet, Christoph: *Der Wortschatz des Antisemitismus in der Bismarckzeit*, München 1973.
- Colli, Giorgio: *Nach Nietzsche* [1974]. Aus dem Italienischen übersetzt von Reimar Klein, Hamburg 1993.
- Constantinidès, Yannis / MacDonald, Damien: *Nietzsche l'Éveilé*, Paris 2009.
- Conway, Daniel W.: *Returning to Nature. Nietzsche's Götterdämmerung*, in: Sedgwick, Peter R. (Hg.): *Nietzsche. A Critical Reader*, Oxford / Cambridge 1995, S. 31–52 (a).
- Conway, Daniel W.: *The Economy of Decadence*, in: *Journal of Nietzsche Studies* 9/10 (1995), S. 77–112 (b).

- Conway, Daniel W.: Nietzsche's Dangerous Game. Philosophy in the *Twilight of the Idols*, Cambridge 1997.
- Crawford, Claudia: To Nietzsche: Dionysus, I love you! Ariadne, Albany, NY 1995.
- Crescenzi, Luca: Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869–1879), in: Nietzsche-Studien 23 (1994), S. 388–442.
- Crescenzi, Luca: Traumystik und Romantik. Eine Vision im *Zauberberg*, in: Thomas Mann Jahrbuch 24 (2011), S. 105–118.
- Curtius, Ernst Robert: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter [1948], 11. Auflage, Tübingen / Basel 1993.
- Dahlhaus, Carl: Richard Wagners Musikdramen. Zweite, überarbeitete Auflage, Zürich / Schwäbisch Hall 1971.
- Dahlhaus, Carl: Wagners Konzeption des musikalischen Dramas, München 1990.
- Dahlkvist, Tobias: Why Was Nietzsche so Wise and so Clever. *Ecce homo* and the Melancholy Tradition, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 12: Bildung – Humanitas – Zukunft bei Nietzsche, Berlin 2005, S. 209–217.
- Dahlkvist, Tobias: Nietzsche and the Philosophy of Pessimism. A Study of Nietzsche's Relation to the Pessimistic Tradition: Schopenhauer, Hartmann, Leopardi, Uppsala 2007.
- Dahlkvist, Tobias: Nietzsche und Strindberg. Oder: Was heißt ‚französisch‘ beim späten Nietzsche?, in: Pornschlegel, Clemens / Stingelin, Martin (Hg.): Nietzsche und Frankreich, Berlin / New York 2009, S. 91–101.
- Dannhauser, Werner J.: Nietzsche's View of Socrates, Ithaca, NY / London 1974.
- Därmann, Iris: Rausch als „ästhetischer Zustand“. Nietzsches Deutung der Aristotelischen Katharsis und ihre Platonisch-Kantische Umdeutung durch Heidegger, in: Nietzsche-Studien 34 (2005), S. 124–162.
- Dehmel, Richard: Ausgewählte Briefe 1883–1920, 2 Bde., hg. von Ida Dehmel, Berlin 1923.
- Del Caro, Adrian: The Immolation of Zarathustra. A Look at „The Fire Beacon“, in: Colloquia Germanica, Bd. 17, Bern 1984, S. 251–256.
- Del Caro, Adrian: Symbolizing Philosophy. Ariadne and the Labyrinth, in: Nietzsche-Studien 17 (1988), S. 125–157.
- Deleuze, Gilles: Nietzsche und die Philosophie [1962]. Aus dem Französischen von Bernd Schwibs, Hamburg 2008.
- Dellinger, Jakob: ‚Vernünftige‘ Gedanken von der ‚Vernunft‘ in der Sprache. Oder: Drei Stellungen des Gedankens zur ‚Objektivität‘ des Nietzscheschen Textes, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 16: Nietzsche im Film, Projektionen und Götzen-Dämmerungen, Berlin 2009, S. 183–189.
- Demandt, Alexander: Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken, München 1978.
- Denat, Céline: „Les découvertes les plus précieuses, ce sont les *méthodes*“. Nietzsche, ou la recherche d'une méthode sans méthodologie, in: Nietzsche-Studien 39 (2010), S. 282–308.
- Denker, Alfred / Heinz, Marion / Sallis, John / Vedder, Ben / Zaborowski, Holger (Hg.): Heidegger und Nietzsche = Heidegger-Jahrbuch 2, Freiburg im Breisgau 2005.
- Dennett, Daniel C.: Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life, New York / Toronto / London / Sidney 1995.
- Derrida, Jacques: Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre [1976], Paris 2005.
- Detering, Heinrich: „Singe mir ein neues Lied“. Zu Friedrich Nietzsches letzten Texten = Bursfelder Universitätsreden, Bd. 27, Göttingen 2009.

- Detering, Heinrich: Der Antichrist und der Gekreuzigte. Friedrich Nietzsches letzte Texte, Göttingen 2010.
- Deuber-Mankowsky, Astrid: Ariadne und der Tanz um die Philosophie. Zu Nietzsches Bilderdienst, in: Mattern, Jens (Hg.): Ein Bruch der Wirklichkeit. Die Realität der Moderne zwischen Säkularisierung und Entsäkularisierung, Berlin 2002, S. 100–128.
- Devreese, Daniel / Biebuyck, Benjamin: ‚Il Polacco‘. Überlegungen zu Nietzsches polnischer Legende im Lichte einer neuen Quelle: Ernst von der Brüggen *Polens Auflösung*, in: Nietzsche-Studien 35 (2006), S. 263–270.
- Dibelius, Martin: Der ‚psychologische Typus des Erlösers‘ bei Friedrich Nietzsche, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 22 (1944), S. 61–91.
- Dickopp, Karl-Heinz: Zum Wandel von Nietzsches Seinsverständnis. African Spir und Gustav Teichmüller, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 24 (1970), S. 50–71.
- Didi-Huberman, Georges: Erfindung der Hysterie. Die photographische Klinik von Jean-Martin Charcot [1982], München 1997.
- Diels, Hermann / Kranz, Walther (Hg.): Die Fragmente der Vorsokratiker, 5. Auflage, Berlin 1951.
- Diehte, Carol: Vergiss die Peitsche. Nietzsche und die Frauen, Hamburg / Wien 2000.
- Dinger, Hugo: Richard Wagners geistige Entwicklung. Versuch einer Darstellung der Weltanschauung Richard Wagners mit Rücksichtnahme auf deren Verhältnis zu den philosophischen Richtungen der Junghegelianer und Arthur Schopenhauers. Bd 1: Die Weltanschauung Richard Wagners in den Grundzügen ihrer Entwicklung, Leipzig 1892.
- D'Iorio, Paolo: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 21 (1992), S. 398–400.
- D'Iorio, Paolo: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 22 (1993), S. 395–401 (a).
- D'Iorio, Paolo: La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir, in: Nietzsche-Studien 22 (1993), S. 257–294 (b).
- Djurić, Mihailo: Nietzsche und die Metaphysik, Berlin / New York 1985.
- Djurić, Mihailo: Das philosophische Pathos, in: Nietzsche-Studien 18 (1989), S. 221–241.
- Dombowsky, Don: Nietzsche as Bonapartist, in: Siemens, Herman W. / Roodt, Vasti (Hg.): Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought, Berlin / New York 2008, S. 347–369.
- Domino, Brian: The Casuistry of the Little Things, in: Journal of Nietzsche Studies 23 (2002), S. 51–62.
- Dreus, Arthur: Nietzsches Philosophie, Heidelberg 1904.
- Dries, Manuel: Nietzsche's Critique of Staticism, in: ders. (Hg.): Nietzsche on Time and History, Berlin / New York 2008, S. 1–19.
- Drochon, Hugo: Twilight and Transvaluation: Nietzsche's ‚Hauptwerk‘ and the *Götzen-Dämmerung*, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 16: Nietzsche im Film, Projektionen und Götzen-Dämmerungen, Berlin 2009, S. 175–182.
- Drochon, Hugo Halferty: „The Time Is Coming When We Will Relearn Politics“, in: Journal of Nietzsche Studies 39 (2010), S. 66–85.
- Duffy, Michael F. / Mittelman, Willard: Nietzsche's Attitudes toward the Jews, in: Journal of the History of Ideas 49 (1988), S. 301–317.
- Ebanoidse, Igor: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 27 (1998), S. 552–556.
- Ebeling, Gerhard: Genie des Herzens unter dem genius saeculi – J. C. Lavater als Theologe, in: Pestalozzi, Karl / Weigel, Horst (Hg.): Das Antlitz Gottes im Antlitz des Menschen. Zugänge zu Johann Kaspar Lavater, Göttingen 1994, S. 23–60.

- Eckart, Wolfgang U.: Nervös in den Untergang. Zu einem medizinisch-kulturellen Diskurs um 1900, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte* III/1, Frühjahr 2009, S. 64–79.
- Eichberg, Ralf: Freunde, Jünger und Herausgeber. Zur Geschichte der ersten Nietzsche-Editionen, Frankfurt am Main / Berlin / Bern 2009.
- Einstein, Alfred: Nationale und universale Musik. Neue Essays, Zürich / Stuttgart 1958.
- Eisen, Arnold M.: Nietzsche and the Jews Reconsidered, in: *Jewish Social Studies* 48 (1986), S. 1–14.
- Elst, Koenraad: Manu as a Weapon against Egalitarianism. Nietzsche and Hindu Political Philosophy, in: Siemens, Herman W. / Roodt, Vasti (Hg.): *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlin / New York 2008, S. 543–582.
- Emmelius, Johann-Christoph (Hg.): Franz Overbeck, Friedrich Nietzsche, die Anfänge des Streits zwischen Weimar und Basel. Ausgewählte zeitgenössische Briefe, Frankfurt am Main / Berlin / Bern u. a. 2012.
- Engels, Eva-Marie (Hg.): Charles Darwin und seine Wirkung, Frankfurt am Main 2009.
- Etter, Annemarie: Nietzsche und das Gesetzbuch des Manu, in: *Nietzsche-Studien* 16 (1987), S. 340–352.
- Faber, Richard: Rome contre la Judée. La Judée contre Rome. Critique du Nietzscheïsme noir, in: Bourel, Dominique / Le Rider, Jacques (Hg.): *De Sils-Maria à Jérusalem. Nietzsche et le judaïsme. Les intellectuels juifs et Nietzsche*, Paris 1991, S. 247–260.
- Faguet, Émile: En lisant Nietzsche, Paris 1904.
- Farulli, Luca: Nietzsche e l'uomo italiano della Rinascenza, in: *Nietzsche und Italien. Ein Weg vom Logos zum Mythos? Akten des deutsch-italienischen Nietzsche-Kolloquiums*, Tübingen, 27./28. November 1987, hg. vom Italienischen Kulturinstitut Stuttgart, Tübingen 1990, S. 41–57 (a).
- Farulli, Luca: Nietzsche und die Renaissance. Die Reflexion über „Grenze“ und „Grenzüberschreitung“, in: Buck, August (Hg.): *Renaissance und Renaissancismus von Jacob Burckhardt bis Thomas Mann*, Tübingen 1990, S. 54–70 (b).
- Feldhoff, Heiner: Nietzsches Freund. Die Lebensgeschichte des Paul Deussen, Köln / Weimar 2008.
- Ferrari Zumbini, Massimo: Nietzsche in Bayreuth. Nietzsches Herausforderung, die Wagnerianer und die Gegenoffensive, in: *Nietzsche-Studien* 19 (1990), S. 246–291.
- Ferrari Zumbini, Massimo: „Ich lasse eben alle Antisemiten erschiessen“. Anmerkungen zum Thema: Nietzsche und der real existierende Antisemitismus, in: Gockel, Heinz / Neumann, Michael / Wimmer, Ruprecht (Hg.): *Wagner – Nietzsche – Thomas Mann. Festschrift für Eckhard Heftrich*, Frankfurt am Main 1993, S. 123–140.
- Ferrari Zumbini, Massimo: Die Wurzeln des Bösen. Gründerjahre des Antisemitismus von der Bismarckzeit zu Hitler, Frankfurt am Main 2003.
- Figal, Günter: Nietzsche. Eine philosophische Einführung, Stuttgart 2004.
- Figal, Günter: Nietzsches Dionysos, in: *Nietzsche-Studien* 37 (2008), S. 51–61.
- Figl, Johann: Dialektik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie. Mit Berücksichtigung unveröffentlichter Manuskripte, Düsseldorf 1984.
- Figl, Johann: „Dionysos und der Gekreuzigte“. Nietzsches Identifikation und Konfrontation mit zentralen religiösen ‚Figuren‘, in: *Nietzscheforschung* 9 (2002), S. 147–161.
- Figl, Johann: Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkweges, Berlin / New York 2007.
- Figl, Johann: Transkulturelles Denken. Nietzsches frühe Kenntnisse anderer Religionen und Kulturen, in: Sommer, Andreas Urs (Hg.): *Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?*, Berlin / New York 2008, S. 285–303.

- Fink, Eugen: Nietzsche's Philosophie [1960], 6. Auflage, Stuttgart 1992.
- Fischer, Heinz-Dietrich: Handbuch der politischen Presse in Deutschland, 1480–1980. Synopse rechtlicher, struktureller und wirtschaftlicher Grundlagen der Tendenzpublizistik im Kommunikationsfeld, Düsseldorf 1981 [mit einem Anhang: Programme deutscher Tendenzorgane 1832–1979, S. 599–645].
- Fornari, Maria Cristina: Die Spur Spencers in Nietzsches „moralischem Bergwerke“, in: Nietzsche-Studien 34 (2005), S. 310–328.
- Fornari, Maria Cristina: Die Entwicklung der Herdenmoral. Nietzsche liest Spencer und Mill. Aus dem Italienischen übersetzt von Leonie Schröder, Wiesbaden 2009.
- Fornari, Maria Cristina / Campioni, Giuliano: Le tremblement de terre de Nice. Une source inédite de Nietzsche: Guy de Maupassant, in: EuroPhilosophie 2011, Éditions d'Ariane, <http://www.europhilosophie-editions.eu/fr/fr/spip.php?article67> (Stand 10. 08. 2011).
- Förster-Nietzsche, Elisabeth: Das Leben Friedrich Nietzsches, Bd. 1, Leipzig 1897, Bd. 2, 1. Abth., Leipzig 1897, Bd. 2, 2. Abth., Leipzig 1904.
- Förster-Nietzsche, Elisabeth: Der einsame Nietzsche [1913]. 11.–15. Tausend, Leipzig 1922.
- Foucault, Michel: Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: ders.: Von der Subversion des Wissens, hg. und aus dem Französischen und Italienischen übersetzt von Walter Seitter, Frankfurt am Main / Berlin / Wien 1978, S. 83–109.
- Frank, Hartwig: Die Metapher Russland im Denken Nietzsches, in: Nietzsche-Studien 36 (2007), S. 344–353.
- Friedrich Nietzsche. Chronik in Bildern und Texten. Im Auftrag der Stiftung Weimarer Klassik zusammengestellt von Raymond J. Benders und Stephan Oettermann unter Mitarbeit von Hauke Reich und Sibylle Spiegel, München / Wien 2000 (= CBT).
- Gabriel, Norbert: Studien zur Geschichte der deutschen Hymne, München 1992.
- Gallwitz, Hans: Friedrich Nietzsche. Ein Lebensbild, Dresden / Leipzig 1898.
- Gander, Hans-Helmuth (Hg.): „Verwechselt mich vor allem nicht!“ Heidegger und Nietzsche, Frankfurt am Main 1994.
- Gasché, Rodolphe: *Ecce homo* or The Written Body, in: Rickels, Laurence A. (Hg.): Looking After Nietzsche, Albany, NY 1990, S. 113–136.
- Gasser, Reinhard: Nietzsche und Freud, Berlin / New York 1997.
- Gast, Peter [Pseudonym für Heinrich Köselitz]: Nietzsche – Wagner [mit Bemerkungen des Herausgebers Ferdinand Avenarius], in: Kunstwart, Bd. 2. 4. Stück, 2. Heft von November 1888, S. 52–55, wieder abgedruckt in KGB III 7/3, 2, S. 1068–1077 (Einleitung von Avenarius S. 1068, sein Kommentar S. 1076 f.).
- Gauger, Hans-Martin: Nietzsches Stil am Beispiel von „Ecce homo“, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 332–355.
- Gauger, Hans-Martin: Nietzsches Auffassung vom Stil, in: Gumbrecht, Hans Ulrich / Pfeiffer, K. Ludwig (Hg.): Stil. Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselementes, Frankfurt am Main 1986, S. 200–214.
- Gauger, Hans-Martin: Der Autor und sein Stil, Stuttgart 1988.
- Gayon, Jean: Nietzsche and Darwin, in: Maienschein, Jane / Ruse, Michael (Hg.): Biology and the Foundation of Ethics, Cambridge 1999, S. 154–197.
- Gentili, Carlo: Nietzsches Kulturkritik zwischen Philologie und Philosophie. Aus dem Italienischen von Leonie Schröder, Basel 2010.
- Georg-Lauer, Jutta: Dionysos und Parsifal. Eine Studie zu Nietzsche und Wagner, Würzburg 2011.
- Georgsson, Peter: Nietzsche's Hammer again, in: Nietzsche-Studien 33 (2004), S. 342–350.

- Gerhardt, Volker: Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 374–393.
- Gerhardt, Volker: „Experimental-Philosophie“, in: Djurić, Mihailo / Simon, Josef (Hg.): Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche, Würzburg 1986, S. 45–61.
- Gerhardt, Volker: Die Renaissance im Denken Nietzsches, in: Buck, August / Vasoli, Cesare (Hg.): Il Rinascimento nell' Ottocento in Italia e Germania. Die Renaissance im 19. Jahrhundert in Italien und Deutschland, Bologna / Berlin 1989, S. 93–116 (a).
- Gerhardt, Volker: Pathos der Distanz, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. 7, Basel 1989, Sp. 199–201 (b).
- Gerhardt, Volker: Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches, Berlin / New York 1996.
- Gerhardt, Volker: Nietzsches Alter-Ego. Über die Wiederkehr des Sokrates, in: Nietzscheforschung 13 (2001), S. 315–332.
- Gerhardt, Volker: Die Funken des freien Geistes. Neuere Aufsätze zu Nietzsches Philosophie der Zukunft, hg. von Jan-Christoph Heilinger und Nikolaos Loukidelis, Berlin / Boston 2011.
- Gesemann, Wolfgang: Nietzsches Verhältnis zu Dostoevskij auf dem europäischen Hintergrund der 80er Jahre, in: Die Welt der Slaven 6 (1961), S. 129–156.
- Geuss, Raymond: Thucydides, Nietzsche, and Williams, in: Dries, Manuel (Hg.): Nietzsche on Time and History, Berlin / New York 2008, S. 35–50.
- Gide, André: L'Immoraliste, Paris 1902.
- Gillespie, Michael Allen: Nietzsche's Musical Politics, in: ders. / Strong, Tracy B. (Hg.): Nietzsche's New Seas. Explorations in Philosophy, Aesthetics, and Politics, Chicago / London 1988, S. 117–149.
- Gilman, Sander L.: Heine, Nietzsche and the Idea of the Jew, in: Golomb, Jacob (Hg.): Nietzsche and Jewish Culture, London / New York 1997, S. 76–100.
- Glaser, Carl Friedrich: Das Leben Richard Wagners in sechs Büchern dargestellt, 6 Bände, 4. Auflage, Leipzig 1905.
- Goch, Klaus: Nietzsches Vater oder Die Katastrophe des deutschen Protestantismus. Eine Biographie, Berlin 2000.
- Goedert, Georges: Nietzsche der Überwinder Schopenhauers und des Mitleids, Amsterdam / Würzburg 1988.
- Goedert, Georges: Das Tragische als lebensbejahende Metapher. Zu Nietzsches metaphysischer Ästhetik der *Geburt der Tragödie*, in: Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch 34 (2008), S. 49–68.
- Golomb, Jacob: Nietzsche's Judaism of Power, in: Revue des études juives 147 (1988), S. 353–385.
- Golomb, Jacob: Nietzsche: amico degli ebrei e nemico dell'antisemitismo, in: Nietzsche e gli ebrei. Antologia a cura die Vivetta Vivarelli. Con due saggi di Jacob Golomb e Andrea Orsucci, Florenz 2011, S. 21–62.
- Gooding-Williams, Robert: Zarathustra's Descent: INCIPIT TRAGOEDIA, INCIPIT PARODIA, in: Journal of Nietzsche Studies 9/10 (1995), S. 50–69.
- Gori, Pietro: La proposta antimetafisica di Nietzsche e Mach, Diss. phil. Instituto Italiano di Scienze Umane, Neapel 2007.
- Görner, Rüdiger: Nietzsches Kunst. Annäherung an einen Denkartisten, Frankfurt am Main / Weimar 2000.
- Görner, Rüdiger: „Ohne Musik wäre mir das Leben ein Irrthum“. Nietzsches musikalisiertes Denken, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 13: Friedrich Nietzsche – Zwischen Musik, Philosophie und Ressentiment, Berlin 2006, S. 13–23.

- Görner, Rüdiger: Wenn Götzen dämmern. Formen ästhetischen Denkens bei Nietzsche, Göttingen 2008.
- Gossman, Lionel: Basel in the Age of Burckhardt. A Study in Unseasonable Ideas, Chicago / London 2000.
- Götz, Frank: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 24 (1995), S. 405–408.
- Grätz, Katharina: Musealer Historismus. Die Gegenwart des Vergangenen bei Stifter, Keller und Raabe, Heidelberg 2006.
- Grätzel, Stephan: Physiologie der Kunst – eine Grundlegung der Vernunft des Leibes, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 394–398.
- Grau, Gerd-Günther: Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Eine religionsphilosophische Studie über Nietzsche, Frankfurt am Main 1958.
- Grau, Gerd-Günther: Die „Selbstaufhebung aller grossen Dinge“. Philosophieren mit Nietzsche, Würzburg 2004.
- Greaney, Patrick: The Richest Poverty. The Encounter between Zarathustra and Truth in the *Dionysos-Dithyramben*, in: Nietzsche-Studien 30 (2001), S. 187–199.
- Green, Steven: Nietzsche and the Transcendental Tradition, Urbana IL / Chicago 2002.
- Gregor-Dellin, Martin: Richard Wagner. Sein Leben – sein Werk – sein Jahrhundert, München 1980.
- Gritzmann, Gitta: Nietzsches Lyrik als Ausdruckskunst. Poetisch und stilistisch konstitutive Merkmale in Nietzsches 6. *Dionysos-Dithyrambus* „Die Sonne sinkt“, in: Nietzsche-Studien 26 (1997), S. 34–71.
- Groddeck, Wolfram: „Die Geburt der Tragödie“ in „Ecce homo“. Hinweise zu einer strukturalen Lektüre von Nietzsches „Ecce homo“, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 325–331.
- Groddeck, Wolfram: Nietzsches Gedicht: „Die Sonne sinkt“. Eine philologische Lektüre des sechsten ‚Dionysos-Dithyrambus‘, in: Nietzsche-Studien 16 (1987), S. 21–46.
- Groddeck, Wolfram: Friedrich Nietzsche „Dionysos-Dithyramben“. Bd. 1: Textgenetische Edition der Vorstufen und Reinschriften. Bd. 2: Die „Dionysos-Dithyramben“. Bedeutung und Entstehung von Nietzsches letztem Werk, Berlin / New York 1991.
- Groddeck, Wolfram / Morgenthaler, Walter: Nietzsches Begegnung mit Gottfried Keller. Dokumente und Lektüren, in: Hoffmann, David Marc (Hg.): Nietzsche und die Schweiz, Zürich 1994, S. 102–121.
- Groff, Peter S.: Who is Zarathustra’s Ape, in: Acampora, Christa Davis / Acampora, Ralph R. (Hg.): A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal, Lanham / Boulder / New York / Toronto / Oxford 2004, S. 17–31.
- Grzelczyk, Johan: Féré et Nietzsche. Au sujet de la décadence, in: Le Philosophoire 24, Paris 2005 sowie <http://www.hypernietzsche.org/jgrzelczyk-4> (Stand 26. 01. 2009).
- Gundolf, Ernst / Hildebrandt, Kurt: Nietzsche als Richter unsrer Zeit, Breslau 1923.
- Günther, Friederike Felicitas: Rhythmus beim frühen Nietzsche, Berlin / New York 2008.
- Günzel, Stephan: Geophilosophie. Nietzsches philosophische Geographie, Berlin 2001.
- Gutzwiller, Hans: Friedrich Nietzsches Lehrtätigkeit am Basler Pädagogium 1869–1876, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 50 (1951), S. 149–224 (Reprint Basel 2002).
- Haase, Marie-Luise: Friedrich Nietzsche liest Francis Galton, in: Nietzsche-Studien 18 (1989), S. 633–658.
- Haase, Marie-Luise: Zarathustra auf den Spuren des Empedokles und eines gewissen Herrn Bootty. Ein Beitrag zur Quellenforschung, in: Borsche, Tilman / Gerrata, Federico /

- Venturelli, Aldo (Hg.): „Centauren-Geburten“. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche, Berlin / New York 1994, S. 503–523.
- Haase, Marie-Luise: „Nietzsche und ...“, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 10: Ästhetik und Ethik nach Nietzsche, Berlin 2003, S. 17–34.
- Haase, Marie-Luise / Salaquarda, Jörg: Konkordanz. Der Wille zur Macht. Nachlass in chronologischer Ordnung der Kritischen Gesamtausgabe, in: Nietzsche-Studien 9 (1980), S. 446–490.
- Haaz, Ignace: Les conceptions du corps chez Ribot et Nietzsche. À partir des *Fragments posthumes* de Nietzsche, de la *Revue philosophique de la France et de l'étranger* et de la *Recherche-Nietzsche*, Paris 2002.
- Häfner, Ralf: Die Weisheit des Silen. Heinrich Heine und die Kritik des Lebens, Berlin / New York 2006.
- Hahn, Karl Heinz / Montinari,azzino: Kommentar [zu:] Friedrich Nietzsche: Ecce homo. Faksimileausgabe der Handschrift, Leipzig 1985.
- Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, hg. von Hanns Bächtold-Stäubli unter Mitwirkung von Eduard Hoffmann-Krayer, 10 Bde., Berlin 1927–1942.
- Hanslick, Eduard: Neue Werke über Musik [Rezension von WA], in: Neue freie Presse, Wien, Nr. 8696, 5. November 1888, S. 4, wieder abgedruckt in KGB III 7/3, 2, S. 1036–1038.
- Hartmann Cavalcanti, Anna: Nietzsche als Leser. Seine frühen Quellen und die Lektüre von Eduard Hanslick, in: Knoche, Michael / Ulbricht, Justus H. / Weber, Jürgen (Hg.): Zur unterirdischen Wirkung von Dynamit. Vom Umgang Nietzsches mit Büchern zum Umgang mit Nietzsches Büchern, Wiesbaden 2006, S. 47–69.
- Hartwich, Wolf-Daniel: Die Erfindung des Judentums. Antisemitismus, Rassenlehre und Bibelkritik in Friedrich Nietzsches Theorie der Kultur, in: Trumah. Zeitschrift der Hochschule für jüdische Studien in Heidelberg, Bd. 5 (1996), S. 179–200.
- Hartwich, Wolf-Daniel: Die Sendung Moses. Von der Aufklärung bis Thomas Mann, München 1997 (a).
- Hartwich, Wolf-Daniel: Judentum als „Rasse“ bei Nietzsche und Freud. Zur Rezeption einer anthropologischen Kontroverse des 19. Jahrhunderts, in: Stegmaier, Werner / Krochmalnik, Daniel (Hg.): Jüdischer Nietzscheanismus, Berlin / New York 1997, S. 288–302 (b).
- Hashe, Rainer J.: Nietzsche's Library, http://www.nietzschecircle.com/Pdf/NIETZSCHE_S_LIBRARY.pdf (Stand 15. 02. 2008).
- Hatab, Lawrence J.: A Nietzschean Defense of Democracy, Chicago / La Salle, IL 1995.
- Hatab, Lawrence J.: Nietzsche's *On the Genealogy of Morality*. An Introduction, Cambridge 2008.
- Hausdorff, Felix: Gesammelte Werke, Bd. 7: Philosophisches Werk, hg. von Werner Stegmaier, Berlin / Heidelberg / New York 2004.
- Havemann, Daniel: Der Apostel der Rache. Nietzsches Paulusdeutung, Berlin / New York 2002.
- Heidegger, Martin: Die Technik und die Kehre, Pfullingen 1962.
- Heidegger, Martin: Nietzsches Wort „Gott ist tot“, in: ders.: Holzwege [1943], Frankfurt am Main 1972, S. 193–247.
- Heidegger, Martin: Nietzsche [1936/61], 2 Bde., 5. Auflage, Pfullingen 1989.
- Heidegger, Martin: Bremer und Freiburger Vorträge = Gesamtausgabe, Abt. 3: Unveröffentlichte Abhandlungen, Bd. 79, Frankfurt am Main 1994.
- Heidegger, Martin: Nietzsche. Seminare 1937 und 1944. Nietzsches metaphysische Grundstellung (Sein und Schein) 2. Skizzen zu Grundbegriffe des Denkens, hg. von

- Peter von Ruckteschell = Gesamtausgabe, Abt. 4: Hinweise und Aufzeichnungen, Bd. 87, Frankfurt am Main 2004.
- Heinrich, Elisabeth: „Der Begriff ‚Gott‘ war bisher der größte Einwand gegen das Dasein...“ Nietzsches genealogische Destruktion der Religion, in: Willers, Ulrich (Hg.): Theodizee im Zeichen des Dionysos. Nietzsches Fragen jenseits von Moral und Religion, Münster / Hamburg / London 2003, S. 87–102.
- Henke, Dieter: Gott und Grammatik. Nietzsches Kritik der Religion, Pfullingen 1981.
- Hennis, Wilhelm: Max Weber und Thukydides. Nachträge zur Biographie des Werks, Tübingen 2003.
- Hermens, Janske: „und so [...] nenne ich Wagner den grossen Wohlthäter meines Lebens“. On *Ecce homo* and Nietzsche's Ideal of the ‚Grosse Gesundheit‘, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 12: Bildung – Humanitas – Zukunft bei Nietzsche, Berlin 2005, S. 201–207.
- Hershbell, Jackson P. / Nimis, Stephen A.: Nietzsche and Heraclitus, in: Nietzsche-Studien 8 (1979), S. 17–38.
- Heyne, Moritz: Deutsches Wörterbuch, Bd. 1, 2. Auflage, Leipzig 1905.
- Higgins, Kathleen Marie: Nietzsche and the Mystery of the Ass, in: Acampora, Christa Davis / Acampora, Ralph R. (Hg.): A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal, Lanham / Boulder / New York / Toronto / Oxford 2004, S. 100–118.
- Hilberer, Thomas: Victor Hugo, *Les Contemplations*. Struktur und Sinn, Bonn 1987.
- Hildebrandt, Kurt: Über Deutung und Einordnung von Nietzsches „System“, in: Kant-Studien 41 (1936), S. 221–293.
- Hillebrand, Bruno (Hg.): Nietzsche und die deutsche Literatur. Bd. 1: Texte zur Nietzsche-Rezeption 1873–1963. Bd. 2: Forschungsergebnisse, Tübingen 1978.
- Himmelfmann, Beatrix: Freiheit und Selbstbestimmung. Zu Nietzsches Philosophie der Subjektivität, Freiburg / München 1996.
- Himmelfmann, Beatrix (Hg.): Kant und Nietzsche im Widerstreit. Internationale Konferenz der Nietzsche-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der Kant-Gesellschaft, Naumburg an der Saale, 26.–29. August 2004, Berlin / New York 2005.
- Himmelfmann, Beatrix: Nietzsche, Leipzig 2006.
- Hirsch, Emanuel: Luther und Nietzsche [1920/21]. Mit einem Nachwort von Jörg Salaquarda, in: Nietzsche-Studien 15 (1986), S. 398–439.
- His, Eduard: Friedrich Nietzsches Heimatlosigkeit [1941]. Reprint aus der Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde, Basel 2002.
- Hödl, Hans Gerald: Nietzsche, Jesus und der Vater. Entwurf einer biographischen Rekonstruktion, in: Willers, Ulrich (Hg.): Theodizee im Zeichen des Dionysos. Nietzsches Fragen jenseits von Moral und Religion, Münster / Hamburg / London 2003, S. 69–86.
- Hödl, Hans Gerald: Der letzte Jünger des Philosophen Dionysos. Studien zur systematischen Bedeutung von Nietzsches Selbstthematizierungen im Kontext seiner Religionskritik, Berlin / New York 2009.
- Höffe, Otfried (Hg.): Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral = Klassiker auslegen, Bd. 29, Berlin 2004.
- Hoffmann, David Marc: Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs, Berlin / New York 1991.
- Hofmannsthal, Hugo von: Timon der Redner = ders.: Sämtliche Werke, 14. Band. Dramen 12, hg. von Jürgen Fackert, Frankfurt am Main 1975.
- Hofmiller, Josef: Nietzsche, in: Süddeutsche Monatshefte 29, November 1931, S. 73–131.
- Holz, Hans Heinz: Dialektik. Problemgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart, 5 Bde., Darmstadt 2011.

- Holzer, Angela: ‚Entlehnte Form‘. Jacob Burckhardts Rehabilitation der Spätantike und Nietzsches römischer Kulturbegriff, in: Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?, Berlin / New York 2008, S. 241–253 (a).
- Holzer, Angela: ‚Nietzsche Caesar‘. The Turn against Dynastic Succession and Caesarism in Nietzsche’s Late Works, in: Siemens, Herman W. / Roodt, Vasti (Hg.): Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche’s Legacy for Political Thought, Berlin / New York 2008, S. 371–391 (b).
- Hörisch, Jochen / Sommer, Andreas Urs: Nietzsche, Friedrich (Wilhelm), in: Killy Literaturlexikon. Autoren und Werke des deutschsprachigen Kulturraumes. 2., vollständig überarbeitete Auflage, hg. von Wilhelm Kühlmann, Bd. 8, Berlin / New York 2010, S. 593–600.
- Horn, Anette: „Warum so hart! – sprach zum Diamanten einst die Küchen-Kohle: sind wir denn nicht Nah-Verwandte?“ Nietzsches Argumente gegen den Populismus, in: Acta Germanica 22 (1994), S. 135–152.
- Horn, Anette: Nietzsches Begriff der *décadence*. Kritik und Analyse der Moderne, Frankfurt am Main / Bern / Berlin 2000.
- Horneffer, Ernst: Nietzsches letztes Schaffen. Eine kritische Studie, Jena 1907.
- Hoyer, Timo: Nietzsche und die Pädagogik. Werk, Biografie und Rezeption, Würzburg 2002.
- Hudek, Franz-Peter: Die Tyrannei der Musik. Nietzsches Wertung des Wagnerischen Musikdramas, Würzburg 1989.
- Hudek, Franz-Peter: „Nietzsche contra Wagner“. Über Nietzsches verpatzte Strategie seiner Wagner-Kritik, in: Steiert, Thomas (Hg.): „Der Fall Wagner“. Ursprünge und Folgen von Nietzsches Wagner-Kritik, Laaber 1991, S. 33–48.
- Hühn, Lore: Tragik und Dialektik. Zur Genese einer Grundkonstellation nihilistischer Daseinsdeutung, in: Hühn, Lore / Schwab, Philipp (Hg.): Die Philosophie des Tragischen. Schopenhauer – Schelling – Nietzsche, Berlin / Boston 2011, S. 19–38.
- Hyde, J. Keith: Concepts of Power in Kierkegaard and Nietzsche, Farnham / Burlington, VT 2010.
- Janz, Curt Paul: Friedrich Nietzsche. Biographie, 3 Bde., München / Wien 1978.
- Jaspers, Karl: Nietzsche und das Christentum, Hameln o. J. [1946].
- Jaspers, Karl: Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens [1936], 2. Auflage, Berlin 1947.
- Jenkins, Scott: What Does Nietzsche Owe Thucydides?, in: Journal of Nietzsche Studies 42 (2011), S. 32–50.
- Jensen, Anthony: *Ecce homo* as Historiography, in: Nietzsche-Studien 40 (2011), S. 203–225.
- Joël, Karl: Nietzsche und die Romantik, Jena / Leipzig 1905.
- Johnson, Dirk R.: Nietzsche’s Anti-Darwinism, Cambridge 2010.
- Jordan, Wolfgang: Friedrich Nietzsches Naturbegriff zwischen Neuromantik und positivistischer Entzauberung, Würzburg 2006.
- Joseph, Erkm: Nietzsche im *Doktor Faustus*, in: „Und was werden die Deutschen sagen?“. Thomas Manns Roman *Doktor Faustus*, hg. von Hans Wißkirchen und Thomas Sprecher, Lübeck 1998, S. 61–111.
- Jovanovski, Thomas: Critique of Walter Kaufmann’s „Nietzsche’s Attitude Toward Socrates“, in: Nietzsche-Studien, Bd. 20 (1991), S. 329–358.
- Jung, Carl Gustav: Psychiatrische Studien, Zürich / Stuttgart 1962.
- Jüngel, Eberhard: Deus qualem Paulus creavit, dei negatio. Zur Denkbarekeit Gottes bei Ludwig Feuerbach und Friedrich Nietzsche. Eine Beobachtung, in: Nietzsche-Studien 1 (1972), S. 286–296.

- Jüngel, Eberhard: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, 3. Auflage, Tübingen 1978.
- Jünger, Ernst: Tagebücher II. Strahlungen I = ders.: Sämtliche Werke. 1. Abteilung: Tagebücher, Bd. 2, Stuttgart 1979.
- Kaempfert, Manfred: Säkularisation und neue Heiligkeit. Religiöse und religionsbezogene Sprache bei Friedrich Nietzsche, Berlin 1971.
- Kaftan, Julius: Das Christenthum und die Herrenmoral, Berlin 1897.
- Kaftan, Julius: Aus der Werkstatt des Übermenschen, Heilbronn 1906.
- Kail, Peter J. E.: Nietzsche and Hume. Naturalism and Explanation, in: *Journal of Nietzsche Studies* 37 (2009), S. 5–22.
- Kaiser, Gerhard: Wie die Dichter lügen. Dichten und Leben in Nietzsches ersten beiden *Dionysos-Dithyramben*, in: *Nietzsche-Studien* 15 (1986), S. 184–224.
- Kalb, Christof: Desintegration. Studien zu Friedrich Nietzsches Leib- und Sprachphilosophie, Frankfurt am Main 2000.
- Kaufmann, Walter: Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Jörg Salaquarda, Darmstadt 1982.
- Kaufmann, Walter: Nietzsches Einstellung gegenüber Sokrates, in: Salaquarda, Jörg (Hg.): Nietzsche, 2. Auflage, Darmstadt 1996, S. 21–44.
- Kaulbach, Friedrich: Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie, Köln / Wien 1980.
- Kellenberger, James: Kierkegaard and Nietzsche. Faith and Eternal Acceptance, New York 1997.
- Keller, Albrecht: Die Schwaben in der Geschichte des Volkshumors, Freiburg (Baden) 1907.
- Kelly, Alfred: The Descent of Darwin. The Popularization of Darwinism in Germany, 1860–1914, Chapel Hill, NC 1981.
- Kennaway, James: Psychiatric Philosophy in Nietzsche's „Der Fall Wagner“ and „Nietzsche Contra Wagner“, in: *New German Review. A Journal of Germanic Studies* 20 (2004/05), S. 84–95.
- Kessler, Peter: Tolstoj-Studien des späten Nietzsche, in: *Zeitschrift für Slawistik* 23 (1978), S. 17–26.
- Kiedaisch, Petra / Bär, Jochen A.: Heiterkeitskonzeptionen in der europäischen Literatur und Philosophie, in: dies. (Hg.): Heiterkeit. Konzepte in Literatur und Geistesgeschichte, München 1997, S. 7–30.
- Kim, Jyung-Hyun: Nietzsches Sozialphilosophie. Versuch einer Überwindung der Moderne im Mittelpunkt des Begriffes „Leib“, Würzburg 1995.
- Kimmerle, Heinz: Wo liegt Nietzsches Über-Europa? Das ambivalente Verhältnis Nietzsches zu primär mündlich kommunizierenden Kulturen, in: Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?, Berlin / New York 2008, S. 499–517.
- Kinzel, Till: Lord Byron's *Manfred*, Nietzsche, and Philosophy's „Fatal Truth“, in: *Comparatio. Zeitschrift für Vergleichende Literaturwissenschaft* 1 (2009), S. 321–338.
- Kittler, Friedrich: Wie man abschafft, wovon man spricht: Der Autor von ‚Ecce homo‘, in: *Literaturmagazin* 12 (1980), S. 153–178.
- Kjaer, Jørgen: Zarathustras *Nachtlied* und der Dionysosdithyrambus *Von der Armut des Reichsten*, in: *Nietzscheforschung* 3 (1996), S. 127–146.
- Klages, Ludwig: Das Problem des Sokrates [1918], in: ders.: Zur Ausdruckslehre und Charakterkunde. Gesammelte Abhandlungen, Heidelberg 1926 (a).
- Klages, Ludwig: Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches, Leipzig 1926 (b).
- Klaiber, Tilo: Das Imaginäre als Irrtum – und Faszinosum. Ein Aspekt von Nietzsches Religionskritik, kritisch beleuchtet, in: Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?, Berlin / New York 2008, S. 305–315.

- Klaiber, Tilo: „Ich hasse Rousseau...“ Typus, Antitypus und das Motiv für Nietzsches Wahlfeindschaft, in: Pornschlegel, Clemens / Stingelin, Martin (Hg.): Nietzsche und Frankreich, Berlin / New York 2009, S. 47–62.
- Klass, Tobias Nikolaus: Wie man wird, was man isst. Nietzsches Diätetik, in: Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?, Berlin / New York 2008, S. 411–421.
- Kleinschmidt, Erich: Abwesende Gegenwärtigkeit. Grenzpositionen der Autorschaft in Friedrich Nietzsches „Ecce homo“, in: Weimarer Beiträge 46 (2000), S. 165–179.
- Klinger, Elmar: Nietzsche und die Theologie. Sein Wort vom Tode Gottes, in: Zeitschrift für katholische Theologie 107 (1985), S. 310–318.
- Klossowski, Pierre: Nietzsche et le cercle vicieux, Paris 1969.
- Kluge, Friedrich: Etymologisches Wörterbuch, bearbeitet von Walther Mitzka, 20. Auflage Berlin 1967.
- Knight, Arthur Harold John: Nietzsche and Epicurean Philosophy, in: Philosophy 8 (1933), S. 431–445.
- Knoche, Michael / Ulbricht, Justus H. / Weber, Jürgen (Hg.): Zur unterirdischen Wirkung von Dynamit. Vom Umgang Nietzsches mit Büchern zum Umgang mit Nietzsches Büchern, Wiesbaden 2006.
- [Koegel, Fritz:] Vox humana. Auch ein Beichtbuch, Stuttgart / Leipzig / Berlin 1892.
- Kofman, Sarah: Explosion I: De l'„Ecce homo“ de Nietzsche, Paris 1992.
- Kofman, Sarah: Explosion II: Les enfants de Nietzsche, Paris 1993.
- Kofman, Sarah: Le mépris des Juifs. Nietzsche, les Juifs, l'antisémitisme, Paris 1994.
- Kohlenbach, Michael: Die „immer neuen Geburten“. Beobachtungen am Text und zur Genese von Nietzsches Erstlingswerk „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“, in: Borsche, Tilman / Gerratana, Federico / Venturelli, Aldo (Hg.): „Centauren-Geburten“. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche, Berlin / New York 1994, S. 351–382.
- Kohli, Christine Elisabeth: Nietzsche als Zeitungsleser im Jahr der „Umwertung aller Werte“ (1888). Master-Arbeit an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau, 2011.
- Kommerell, Max: Gedanken über Gedichte, Frankfurt am Main 1943.
- Konersmann, Ralf: Die schöne Seele. Zu einer Gedankenfigur des Antimodernismus, in: Archiv für Begriffsgeschichte 36 (1993), S. 144–173.
- Konersmann, Ralf: Seele, schöne; Seelenschönheit, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. 9, Basel 1995, Sp. 90–92.
- Koopmann, Helmut: Thomas Mann – Heinrich Mann. Die ungleichen Brüder, München 2005.
- Koppen, Erwin: Dekadenter Wagnerismus. Studien zur europäischen Literatur des Fin de siècle, Berlin / New York 1973.
- Kornberger, Martin: Zur Genealogie des „Ecce homo“, in: Nietzsche-Studien 27 (1998), S. 319–338.
- Köster, Peter: Der sterbliche Gott. Nietzsches Entwurf übermenschlicher Größe, Meisenheim am Glan 1972.
- Köster, Peter: Nietzsche-Kritik und Nietzsche-Rezeption in der Theologie des 20. Jahrhunderts, in: Nietzsche-Studien 10/11 (1981/82), S. 615–685.
- Köster, Peter: Der verbotene Philosoph. Studien zu den Anfängen der katholischen Nietzsche-Rezeption in Deutschland (1890–1918), Berlin / New York 1998.
- Köster, Peter: Kontroversen um Nietzsche. Untersuchungen zur theologischen Rezeption, Zürich 2003.

- Koszka, Christiane: Friedrich Nietzsche (1844–1900): A Classical Case of Mitochondrial Encephalomyopathy with Lactic Acidosis and Stroke-like Episodes (MELAS) Syndrome?, in: *Journal of Medical Biography* 17 (2009), S. 161–164.
- Koszka, Christiane: MELAS (Mitochondriale Enzephalomyopathie, Laktazidose und Schlaganfall-ähnliche Episoden) – eine neue Diagnose von Nietzsches Krankheit, in: *Nietzsche-Studien* 39 (2010), S. 573–578.
- Koszyk, Kurt: *Deutsche Presse im 19. Jahrhundert = Geschichte der deutschen Presse*, Bd. 2, Berlin 1966.
- Kraus, Karl: *Die Sprache = Schriften*, hg. von Christian Wagenknecht, Bd. 7, Frankfurt am Main 1987.
- Kreis, Rudolf: *Nietzsche, Wagner und die Juden*, Würzburg 1995.
- Krell, David Farrell / Bates, Donald L.: *The Good European: Nietzsche's Work Sites in Word and Image*, Chicago 1997.
- Krell, David Farrell / Bates, Donald L.: *Der gute Europäer. Die Landschaften seines Lebens. Eine Biographie in Bildern und Selbstzeugnissen. Aus dem Amerikanischen von Sieglinde Denzel und Susanne Naumann*, München 2000.
- Krummel, Richard Frank: Josef Paneth über seine Begegnung mit Nietzsche in der Zarathustra-Zeit, in: *Nietzsche-Studien* 17 (1988), S. 478–495.
- Krummel, Richard Frank: *Nietzsche und der deutsche Geist. Ausbreitung und Wirkung des Nietzscheschen Werkes im deutschen Sprachraum bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges. Ein Schrifttumsverzeichnis der Jahre 1867–1945*, 4 Bde., Berlin / New York 1998–2006 (= Kr I-IV).
- Kudlien, Fridolf: Idiosynkrasie, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. 4, Basel 1976, Sp. 187.
- Kuhn, Elisabeth: Nietzsches Quelle des Nihilismus-Begriffs, in: *Nietzsche-Studien* 13 (1984), S. 253–278.
- Kuhn, Elisabeth: „Cultur, Civilisation, die Zweideutigkeit des ‚Modernen‘“. Ferdinand Brunetières dritte Reihe der kritischen Studien über die Geschichte der französischen Literatur als Quelle für Friedrich Nietzsches Charakterisierungen des 17., des 18. und des 19. Jahrhunderts, in: *Nietzsche-Studien* 18 (1989), S. 600–626.
- Kuhn, Elisabeth: *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, Berlin / New York 1992.
- Kuhn, Elisabeth: Nietzsches Quelle des „Assassinienspruchs“, in: Borsche, Tilman / Gerratana, Federico / Venturelli, Aldo (Hg.): „Centauren-Geburten“. *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin / New York 1994, S. 268–275.
- Kuhn, Elisabeth: „Der Wille zur Macht“. Vom „Hauptprosawerk“ zu den „Nachgelassenen Fragmenten“. *Dokumente zur Editions-geschichte*, in: *Prima Philosophia* 8 (1995), S. 21–34.
- Kühneweg, Uwe: Nietzsche und Jesus, Jesus bei Nietzsche, in: *Nietzsche-Studien* 15 (1986), S. 382–397.
- Kulawik, Bernd: „... ich nehme, aus drei Gründen, Wagner's Siegfried-Idyll aus ...“, in: *Nietzsche-forschung* 2 (1995), S. 205–217.
- Kunne-Ibsch, Elrud: *Die Stellung Nietzsches in der Entwicklung der modernen Literaturwissenschaft*, Tübingen 1972.
- Kurscheidt, Georg / Oellers, Norbert (Hg.): *Schillers Werke. Nationalausgabe*, 2. Bd., Teil IIA: *Gedichte. Anmerkungen zu Bd. 1*, Weimar 1991.
- Laak, Dirk van: *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens. Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen Bundesrepublik*, Berlin 2002.

- Laarmann, Matthias: Natur und Gnade, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 6, München / Zürich 1993, Sp. 1048–1049.
- Ladendorf, Otto: Historisches Schlagwörterbuch. Ein Versuch, Berlin / Strassburg 1906.
- Laks, André: Une étymologie de Nietzsche dans le *Cas Wagner*. A propos de la lecture de l'essai de Paul Bourget sur les frères Goncourt, in: Nietzsche-Studien 18 (1989), S. 627–632.
- Lampl, Hans Erich: Ex oblivione. Das Féré-Palimpsest. Noten zur Beziehung Friedrich Nietzsche – Charles Féré (1857–1907), in: Nietzsche-Studien 15 (1986), S. 225–264.
- Lampl, Hans Erich: Flair du livre. Friedrich Nietzsche und Théodule Ribot. Eine Trouvaille, Zürich 1988.
- Lampl, Hans Erich (Hg.): Zweistimmigkeit – Einstimmigkeit? Friedrich Nietzsche und Jean-Marie Guyau („Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction“), Cuxhaven 1990.
- Landerer, Christoph / Schuster, Marc-Oliver: Nietzsches Vorstudien zur *Geburt der Tragödie* in ihrer Beziehung zur Musikästhetik Eduard Hanslicks, in: Nietzsche-Studien 31 (2002), S. 114–133.
- Landerer, Christoph / Schuster, Marc-Oliver: „Begehrlich schrie der Geyer in das Thal“. Zu einem Motiv früher Wagner-Entfremdung in Nietzsches Nachlaß, in: Nietzsche-Studien 34 (2005), S. 246–255.
- Lane, Melissa: Honesty as Best Policy. Nietzsche on Redlichkeit and the Contrast between Stoic and Epicurean Strategies of the Self, in: Bevir, Mark / Hargis, Jill / Rushing, Sara (Hg.): Histories of Postmodernism, New York 2007, S. 25–51.
- Langer, Daniela: Wie man wird, was man schreibt. Sprache, Subjekt und Autobiographie bei Nietzsche und Barthes, München 2005.
- Large, Duncan: On ‚Untimeliness‘. Temporal Structures in Nietzsche or: ‚The Day after Tomorrow Belongs to Me‘, in: Journal of Nietzsche Studies 8 (1994), S. 33–53.
- Large, Duncan: Nietzsche's *Helmbrecht*, or: How to Philosophise with a Ploughshare, in: Journal of Nietzsche Studies 13 (1997), S. 3–22.
- Large, Duncan: Explanatory Notes, in: Nietzsche, Friedrich: Twilight of the Idols or How to Philosophize with a Hammer. Translated with an Introduction and Notes by Duncan Large, Oxford 1998, S. 83–111.
- Large, Duncan: Nietzsche's Use of Biblical Language, in: Journal of Nietzsches Studies 22 (2001), S. 88–115.
- Large, Duncan: Wolf Man, Overman. „Nachträglichkeit“ in Freud and Nietzsche, in: New Nietzsche Studies 6, Nr. 3/4 und 7, Nr. 1/2 (2005/06), S. 83–96.
- Large, Duncan: Explanatory Notes, in: Nietzsche, Friedrich: Ecce homo. How To Become What You Are. Translated with an Introduction and Notes by Duncan Large, Oxford 2007, S. 97–116.
- Large, Duncan: Ernährung, in: Sorgner, Stefan Lorenz / Birx, H. James / Knoepffler, Nikolaus (Hg.): Wagner und Nietzsche. Kultur – Werk – Wirkung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg 2008, S. 288–296.
- Large, Duncan: *Götzen-Dämmerung* from the Perspective of Translation Studies, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 16: Nietzsche im Film, Projektionen und Götzen-Dämmerungen, Berlin 2009, S. 151–160 (a).
- Large, Duncan: Nietzsches Renaissance-Gestalten. Shakespeare, Kopernikus, Luther, Weimar 2009 (b).
- Laska, Bernd A.: Nietzsches initiale Krise. Die Stirner-Nietzsche-Frage in neuem Licht, in: Germanic Notes and Reviews 33/2 (2002), S. 109–133.

- Lauble, Michael: Sinnverlangen und Welterfahrung. Albert Camus' Philosophie der Endlichkeit, Düsseldorf 1984.
- Lawrence, David Herbert: *Lady Chatterley's Lover* [1928]. A Propos of „Lady Chatterley's Lover“. Edited by Michael Squires, Cambridge 2002.
- Ledure, Yves: *Nietzsche et la religion de l'incroyance*, Paris 1975.
- Leese, Kurt: *Die Krisis und Wende des christlichen Geistes. Studien zum anthropologischen und theologischen Problem der Lebensphilosophie*, Berlin 1932.
- Lehnert, Herbert: Kommentar zu: Thomas Mann: *Essays VI, 1945–1950* = Mann, Thomas: *Große kommentierte Frankfurter Ausgabe*, Bd. 19.2, Frankfurt am Main 2009.
- Leighton, Stephen: On Pity and Its Appropriateness, in: Dalferth, Ingolf U. / Hunziker, Andreas (Hg.): *Mitleid. Kronkretionen eines strittigen Konzepts*, Tübingen 2007, S. 99–118.
- Leiner, George H.: To Overcome One's Self. Nietzsche, Bizet and Wagner, in: *Journal of Nietzsche Studies* 9/10 (1995), S. 132–147.
- Lejeune, Philippe: Der autobiographische Pakt, in: Niggli, Günter (Hg.): *Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung. Zweite, um ein Nachwort zur Neuausgabe und einen bibliographischen Nachtrag ergänzte Auflage*, Darmstadt 1998, S. 214–257.
- Lemke, Harald: *Ethik des Essens. Eine Einführung in die Gastrosophie*, Berlin 2007.
- Lemm, Vanessa: *Nietzsche's Animal Philosophy. Culture, Politics and the Animality of the Human Being*, New York 2009.
- Le Rider, Jacques: *Nietzsche in Frankreich*. Aus dem Französischen von Heinz Jatho. Mit einem Nachwort von Ernst Behler, München 1997.
- Le Rider, Jacques: Nietzsche et Victor Hugo, in: *Romantisme* 132 (2006/2), S. 11–20 (a).
- Le Rider, Jacques: Nietzsche und Schiller. Produktive Differenzen, in: Hinderer, Walter (Hg.): *Friedrich Schiller und der Weg in die Moderne*, Würzburg 2006, S. 435–473 (b).
- Le Rider, Jacques: Nietzsche et Flaubert, in: *Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft* 14: Nietzsche und Europa – Nietzsche in Europa, Berlin 2007, S. 237–249.
- Lessing, Theodor: *Nietzsche* [1920]. Mit einem Nachwort von Rita Bischof, München 1985.
- Levy, Oscar: *Nietzsche verstehen. Essays aus dem Exil 1913–1937*, hg. von Steffen Dietzsch und Leila Kais = *Gesammelte Schriften und Briefe*, Bd. 1, Berlin 2005.
- Lichtenberger, Henri: *Richard Wagner – der Dichter und Denker. Ein Handbuch seines Lebens und Schaffens*, Dresden 1899.
- Lickint, Klaus Gerhard: *Nietzsches Kunst des Psychoanalysierens: Eine Schule für kultur- und geschichtsbewusste Analytiker der Zukunft*, Würzburg 2000.
- Liebsch, Burkhard: Probleme einer genealogischen Kritik der Erinnerung. Anmerkungen zu Hegel, Nietzsche und Foucault, in: *Hegel-Studien* 31 (1996), S. 113–140.
- Lier, Gerda: *Das Unsterblichkeitsproblem. Grundannahmen und Voraussetzungen*, 2 Bde., Göttingen 2010.
- Lipperheide, Christian: *Die Ästhetik des Erhabenen bei Friedrich Nietzsche. Die Verwindung der Metaphysik der Erhabenheit*, Würzburg 1999.
- Liste der auszusondernden Literatur, hg. von der Deutschen Verwaltung für Volksbildung in der sowjetischen Besatzungszone. Vorläufige Ausgabe nach dem Stand vom 1. April 1946, Berlin 1946 (<http://www.polunbi.de/bibliothek/1946-nsllit.html>, Stand 15. 04. 2009).
- Liste der auszusondernden Literatur, hg. von der Deutschen Verwaltung für Volksbildung in der sowjetischen Besatzungszone. Zweiter Nachtrag nach dem Stand vom 1. September

- 1948, Berlin 1948 (<http://www.polunbi.de/bibliothek/1948-nslit.html>, Stand 15. 04. 2009).
- Liste der auszusondernden Literatur, hg. vom Ministerium für Volksbildung der Deutschen Demokratischen Republik. Dritter Nachtrag nach dem Stand vom 1. April 1952, Berlin 1953 (<http://www.polunbi.de/bibliothek/1953-nslit.html>, Stand 15. 04. 2009).
- Loeb, Paul S.: *Suicide, Meaning, and Redemption*, in: Dries, Manuel (Hg.): *Nietzsche on Time and History*, Berlin / New York 2008, S. 163–190.
- Lorenz, Martin: *Die Metaphysik-Kritik in Nietzsches „Carmen“-Rezeption*, Würzburg 2005.
- Lorenz, Martin: *Musik und Nihilismus. Zur Relation von Kunst und Erkennen in der Philosophie Nietzsches*, Würzburg 2008.
- Löschenkohl, Birte: *Die Geburt der Metaphysik aus dem Geiste des Träumers. Über den Zusammenhang von Traum und Erkenntnis in der Götzen-Dämmerung*, in: *Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 16: Nietzsche im Film, Projektionen und Götzen-Dämmerungen*, Berlin 2009, S. 213–220.
- Losurdo, Domenico: *Nietzsche, der aristokratische Rebell. Intellektuelle Biographie und kritische Bilanz. Aus dem Italienischen von Erdmute Brielmayer, hg. und mit einer Einführung von Jan Rehmann*, 2 Bde., Berlin 2009.
- Lotz, Johannes Baptist: *Zwischen Seligkeit und Verdammnis. Ein Beitrag zu dem Thema: Nietzsche und das Christentum*, Frankfurt am Main 1953.
- Loukidelis, Nikolaos: *Beiträge zur Quellenforschung. Nachweise aus Otto Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit* (1880), in: *Nietzsche-Studien 35* (2006), S. 302–303 (a).
- Loukidelis, Nikolaos: *Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Otto Liebmann, Gedanken und Thatsachen* (1882), in: *Nietzsche-Studien 35* (2006), S. 304 (b).
- Loukidelis, Nikolaos: *Beiträge zur Quellenforschung. Nachweise aus Otto Liebmann, Gedanken und Thatsachen* (1882), in: *Nietzsche-Studien 36* (2007), S. 391–396.
- Loukidelis, Nikolaos: *Es denkt. Ein Versuch über den Aphorismus 17 von Jenseits von Gut und Böse*. Diss. phil. Humboldt-Universität Berlin, Berlin 2009.
- Love, Frederick R.: *Nietzsche's Saint Peter. Genesis and Cultivation of an Illusion*, Berlin / New York 1981.
- Love, Frederick R.: *Nietzsche's Quest for a New Aesthetic of Music: „die allergrößte Symphonie“, „großer Stil“, „Musik des Südens“*, in: *Nietzsche-Studien 6* (1977), S. 154–194.
- Lovejoy, Arthur O.: *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea. The William James Lectures Delivered at Harvard University 1933*, Cambridge (Mass.) 1936.
- Löw, Reinhard: *Nietzsche, Sophist und Erzieher. Philosophische Untersuchungen zum systematischen Ort von Friedrich Nietzsches Denken*, Weinheim 1984.
- Löwith, Karl: *Die philosophische Kritik der christlichen Religion im 19. Jahrhundert* [1933], in: ders.: *Sämtliche Schriften*, Bd. 3: *Wissen, Glaube, Skepsis. Zur Kritik von Religion und Theologie*, Stuttgart 1985, S. 96–162.
- Löwith, Karl: *Kierkegaard und Nietzsche* [1933], in: ders.: *Sämtliche Schriften*, Bd. 6: *Nietzsche*, Stuttgart 1987, S. 75–99 (a).
- Löwith, Karl: *Nietzsches antichristliche Bergpredigt* [1962], in: ders.: *Sämtliche Schriften*, Bd. 6: *Nietzsche*, Stuttgart 1987, S. 467–484 (b).
- Löwith, Karl: *Von Hegel bis Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts* [1941/50], in: ders.: *Sämtliche Schriften*, Bd. 4, Stuttgart 1988, S. 1–490.
- Lütkehaus, Ludger: *„Die indische Circe, das Nichts.“ Nietzsches Kampf gegen den Nihilismus*, in: Neymeyr, Barbara / Sommer, Andreas Urs (Hg.): *Nietzsche als Philosoph der Moderne*, Heidelberg 2012, S. 301–316.

- Luyster, Robert: Nietzsche/Dionysus. Ecstasy, Heroism, and the Monstrous, in: *Journal of Nietzsche Studies* 21 (2001), S. 1–26.
- Lypp, Bernhard: Dionysisch – apollinisch: ein unhaltbarer Gegensatz. Nietzsches ‚Physiologie‘ der Kunst als Version ‚dionysischen‘ Philosophierens, in: *Nietzsche-Studien* 13 (1984), S. 356–373.
- Magnus, Bernd: Aristotle and Nietzsche. „Megalopsychia“ and „Ueberschick“, in: Depew, David J. (Hg.): *The Greeks and the Good Life. Proceedings of the Ninth Annual Philosophy Symposium*, Fullerton, CA / Indianapolis, IN 1980, S. 260–295.
- Magnus, Bernd: The Deification of the Commonplace: *Twilight of the Idols*, in: Solomon, Robert C. / Higgins, Kathleen M. (Hg.): *Reading Nietzsche*, New York / Oxford 1988, S. 152–181.
- Magnus, Bernd / Higgins, Kathleen M. (Hg.): *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge 2007.
- Mann, Joel E.: Nietzsche’s Interest and Enthusiasm for the Greek Sophists, in: *Nietzsche-Studien* 32 (2003), S. 406–428.
- Mann, Joel E. / Lustila, Getty L.: A Model Sophist: Nietzsche on Protagoras and Thucydides, in: *Journal of Nietzsche Studies* 42 (2011), S. 51–72.
- Mann, Thomas: Tonio Kröger [1903], in: ders.: *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*, Frankfurt am Main 1990, Bd. 8, S. 271–338.
- Mann, Thomas: Versuch über das Theater [1908], in: ders.: *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*, Frankfurt am Main 1990, Bd. 10, S. 23–62.
- Mann, Thomas: Betrachtungen eines Unpolitischen [1918], in: ders.: *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*, Frankfurt am Main 1990, Bd. 12, S. 9–592.
- Mann, Thomas: Lebensabriss [1930], in: ders.: *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*, Frankfurt am Main 1990, Bd. 11, S. 98–144.
- Mann, Thomas: Leiden und Größe Richard Wagners [1933], in: ders.: *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*, Frankfurt am Main 1990, Bd. 9, S. 363–426.
- Mann, Thomas: Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn erzählt von einem Freunde [1947] = ders.: *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*, Frankfurt am Main 1990, Bd. 6.
- Mann, Thomas: Briefe I: 1889–1913. Ausgewählt und hg. von Thomas Sprecher, Hans R. Vaegt und Cornelia Bernini = ders.: *Große kommentierte Frankfurter Ausgabe. Werke – Briefe – Tagebücher*, Bd. 21, Frankfurt am Main 2002.
- Mann, Thomas: Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn, erzählt von einem Freunde [1947], hg. u. textkritisch durchgesehen von Ruprecht Wimmer unter Mitarbeit von Stephan Stachorski, Frankfurt am Main 2007 = Mann, Thomas: *Große kommentierte Frankfurter Ausgabe*, Bd. 10.1, Frankfurt am Main 2007.
- Mann, Thomas: Die Entstehung des Doktor Faustus. Roman eines Romans [1949], in: ders.: *Essays VI, 1945–1950*, hg. und textkritisch durchgesehen von Herbert Lehnert = Mann, Thomas: *Große kommentierte Frankfurter Ausgabe*, Bd. 19.1, Frankfurt am Main 2009, S. 409–581 (a).
- Mann, Thomas: Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung [1947], in: ders.: *Essays VI, 1945–1950*, hg. und textkritisch durchgesehen von Herbert Lehnert = Mann, Thomas: *Große kommentierte Frankfurter Ausgabe*, Bd. 19.1, Frankfurt am Main 2009, S. 185–226 (b).
- Margreiter, Reinhard: *Ontologie und Gottesbegriffe bei Nietzsche. Zur Frage einer „Neuentdeckung Gottes“ im Spätwerk*, Meisenheim am Glan 1978.

- Margreiter, Reinhard: Die Verwindung der Wahrheit und der Entzug des Göttlichen. Zur Rekonstruktion der Gottesbegriffe Nietzsches, in: Nietzsche-Studien 20 (1991), S. 48–67.
- Marti, Urs: „Der grosse Pöbel- und Sklavenaufstand“. Nietzsches Auseinandersetzung mit Revolution und Demokratie, Stuttgart 1993.
- Martin, Nicholas: Nietzsche contra Wagner: „Wie ich von Wagner loskam“, in: Nietzscheforschung 2 (1995), S. 267–273.
- Marton, Scarlett: Nietzsche, Kant et la métaphysique dogmatique, in: Nietzsche-Studien 40 (2011), S. 106–129.
- Masini, Ferruccio: Die „zweite Unschuld“, in: Nietzsche-Studien 17 (1988), S. 91–107.
- Mauch, Philipp: Nietzsches Reihenfolgenargument. Friedrich Nietzsches Kritik der Kausalität als Einwand gegen die Transzendentalphilosophie am Beispiel *Die vier grossen Irrthümer aus Götzen-Dämmerung*, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 16: Nietzsche im Film, Projektionen und Götzen-Dämmerungen, Berlin 2009, S. 161–182.
- Maurer, Reinhart: Nietzsche harmonisch. [Rez. von] Friedrich Kaulbach: Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie, in: Nietzsche-Studien 12 (1983), S. 497–506.
- Mauthner, Fritz: Beiträge zu einer Kritik der Sprache. Bd. 1: Zur Sprache und zur Psychologie. Dritte Auflage, Berlin / Stuttgart 1921.
- McNeill, David N.: On the Relationship of Alcibiades' Speech to Nietzsche's „Problem of Socrates“, in: Bishop, Paul (Hg.): Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition, Rochester, NY 2004, S. 260–275.
- Mende, Erich: Nietzsche und sein Gegensatz, Cuxhaven / Dartford 1997.
- Merlio, Gilbert: Erlösung vom Erlöser. Nietzsches Weg von Wagner zu sich selbst, in: Le texte et l'idée, Nr. 5, Nancy 1990, S. 155–177.
- Merlio, Gilbert: Burckhardt éducateur, in: Nietzscheforschung 7 (2000), S. 343–355.
- Meuthen, Erich: Vom Zerreißen der Larve und des Herzens. Nietzsches Lieder der „höheren Menschen“ und die „Dionysos-Dithyramben“, in: Nietzsche-Studien 20 (1991), S. 152–185.
- Meyer, Hermann: Nietzsches „Bildungsphilister“, in: ders.: Zarte Empirie. Studien zur Literaturgeschichte, Stuttgart 1963, S. 179–201.
- Meyer, Matthew H.: *Ecce homo* und die Alte Komödie, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 12: Bildung – Humanitas – Zukunft bei Nietzsche, Berlin 2005, S. 193–200.
- Meyer, Richard M.: Nietzsche. Sein Leben und seine Werke, München 1913.
- Meyer, Theo: Nietzsche. Kunstauffassung und Lebensbegriff, Tübingen / Basel 1991.
- Meyer, Theo: Nietzsche und die Kunst, Tübingen / Basel 1993.
- Meysenbug, Malwida von: Nietzsche [1902], Schutterwald 1996.
- Michaëlis, Paul: [Rez. von] Jenseits von Gut und Böse, in: National-Zeitung (Berlin), 4. 12. 1886, wieder abgedruckt in KGB III 7/3, 2, S. 865–871.
- Miller, C[harles] A[nthony]: Nietzsche's „Daughters of the Desert“. A Reconsideration, in: Nietzsche-Studien 2 (1973), S. 157–195 (a).
- Miller, C[harles] A[nthony]: Nietzsche's „Discovery“ of Dostoevsky, in: Nietzsche-Studien 2 (1973), S. 202–257 (b).
- Miller, C[harles] A[nthony]: The Nihilist as Tempter-Redeemer: Dostoevsky's „Man-God“ in Nietzsche's Notebooks, in: Nietzsche-Studien, Bd. 4 (1975), S. 165–226.
- Miller, C[harles] A[nthony]: Nietzsches „Soteriopsychologie“ im Spiegel von Dostoevskijs Auseinandersetzung mit dem europäischen Nihilismus, in: Nietzsche-Studien 7 (1978), S. 130–149 (Diskussion S. 150–157).

- Mistry, Freny: Nietzsche and Buddhism. Prolegomenon to a Comparative Study, Berlin / New York 1981.
- Mittmann, Thomas: Friedrich Nietzsche. Judegegner und Antisemitenfeind, Erfurt 2001.
- Mittmann, Thomas: Religion nach dem „Tod Gottes“. Friedrich Nietzsche als Wegbereiter des Neuheidentums bei Ernst Horneffer, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 12: Bildung – Humanitas – Zukunft bei Nietzsche, Berlin 2005, S. 275–293.
- Mittmann, Thomas: Vom „Günstling“ zum „Urfeind“ der Juden. Die antisemitische Nietzsche-Rezeption in Deutschland bis zum Ende des Nationalsozialismus, Würzburg 2006.
- Möbius, Paul J.: Nietzsche. Krankheit und Philosophie [1904], Schutterwald 2000.
- Mondor, Henri: Alain. Souvenirs. Pages inédites. Lettre sur le sujet du cœur et de l'esprit, 7^e édition, Paris 1953.
- Mönig, Klaus: „Sie hätte singen sollen, diese ›neue Seele‹ – und nicht reden!“ Nietzsches späte Lyrik, in: Neymeyr, Barbara / Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche als Philosoph der Moderne, Heidelberg 2012, S. 193–221.
- Montinari, Mazzino: Ein neuer Abschnitt in Nietzsches „Ecce homo“, in: Nietzsche-Studien 1 (1972), S. 380–418.
- Montinari, Mazzino: Nietzsche lesen, Berlin / New York 1982.
- Montinari, Mazzino: Nietzsche lesen: Die Götzen-Dämmerung, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 69–79.
- Montinari, Mazzino: Nietzsche in Cosmopolis, in: Aller, Jan / Enklaar, Jattie (Hg.): Zur Wende des Jahrhunderts. Nietzsche, Bertram, Frommel, Hofmannsthal, Borchardt, Amsterdam 1987, S. 3–15.
- Montinari, Mazzino: Nietzsches Nachlass von 1885 bis 1888 oder Textkritik und Wille zur Macht, in: Salaquarda, Jörg (Hg.): Nietzsche, 2. Auflage, Darmstadt 1996, S. 323–348.
- Moore, Greg: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 27 (1998), S. 535–551.
- Moore, Gregory: Nietzsche, Degeneration, and the Critique of Christianity, in: Journal of Nietzsche Studies 19 (2000), S. 1–18.
- Moore, Gregory: Hysteria and Histrionics. Nietzsche, Wagner and the Pathology of Genius, in: Nietzsche-Studien 30 (2001), S. 246–266.
- Moore, Gregory: Nietzsche, Biology and Metaphor, Cambridge 2002 (a).
- Moore, Gregory: Nietzsche, Spencer, and the Ethics of Evolution, in: Journal of Nietzsche Studies 23 (2002), S. 1–20 (b).
- Moore, Gregory: Nietzsche, Medicine and Meteorology, in: Moore, Gregory / Brobjer, Thomas H. (Hg.): Nietzsche and Science, Aldershot / Burlington, VT 2004, S. 71–90.
- Moore, Gregory: Krankheit, in: Sorgner, Stefan Lorenz / Birk, H. James / Knoepffler, Nikolaus (Hg.): Wagner und Nietzsche. Kultur – Werk – Wirkung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg 2008, S. 309–322.
- Moraes Barros, Fernando de: Geist und Fleisch gewordene ‚Umwerthung aller Werthe‘. *Ecce homo* als lebendiger Kommentar zum *Antichrist*, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 12: Bildung – Humanitas – Zukunft bei Nietzsche, Berlin 2005, S. 163–169.
- Morgan, Ben: Fear and Self-Control in *The Antichrist*. Nietzsche's Prussian Past, in: Martin, Nicholas (Hg.): Nietzsche and the German Tradition, Oxford / Bern / Berlin / Bruxelles / Frankfurt am Main / New York / Wien 2003, S. 139–153.
- Morillas, Jordi: *Über das Verbrechen*: Raskolnikows philosophische Lehre, in: Dostoevsky Studies. New Series 12 (2008), S. 123–137.
- Morillas, Jordi / Morillas Esteban, Antonio: Der „Idiot“ bei F. Nietzsche und F. M. Dostoevskij. Geschichte eines Irrtums, in: AGON. Grupo de Estudios Filosóficos, 15. Dezember 2011,

- http://agonfilosofia.es/index.php?option=com_content&view=article&id=80:mordost&catid=8, abgerufen am 15. 12. 2011.
- Morillas Esteban, Antonio: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Charles Féré, *Sensation et Mouvement*, in: Nietzsche-Studien 35 (2006), S. 308 (a).
- Morillas Esteban, Antonio: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Ernest Renan, *Vie de Jésus*, in: Nietzsche-Studien 35 (2006), S. 301 (b).
- Morillas Esteban, Antonio: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Paul Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, in: Nietzsche-Studien 36 (2007), S. 402.
- Morillas Esteban, Antonio: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Benjamin Constant, *Adolphe* (1857), in: Nietzsche-Studien 37 (2008), S. 283–284.
- Morillas Esteban, Antonio: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Goethe, *Gesellige Lieder* (1855), in: Nietzsche-Studien 39 (2010), S. 510 f.
- Morillas Esteban, Antonio: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweise aus Friedrich Theodor Vischer, *Noch ein Wort über Tiermaßhandlung in Italien* (1875) und *Auch einer. Eine Reisebekanntschaft* (1879), in: Nietzsche-Studien 40 (2011), S. 328–329 (a).
- Morillas Esteban, Antonio: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweise aus Hermann Hettner, *Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts in drei Theilen* (1860), in: Nietzsche-Studien 40 (2011), S. 306–308 (b).
- Morillas Esteban, Antonio / Sommer, Andreas Urs: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweise aus Arvède Barine, *George Eliot, d'après sa correspondance* (1885), in: Nietzsche-Studien 39 (2010), S. 548–550.
- Morrison, Robert G.: Nietzsche and Buddhism. A Study in Nihilism and Ironic Affinities, Oxford 1997.
- Mostert, Pieter: Nietzsche's Reception of Darwinism, in: *Bijdragen tot de Dierkunde* 49 (1979), S. 235–246.
- Mourkojannis, Daniel: Ethik der Lebenskunst. Zur Nietzsche-Rezeption in der evangelischen Theologie, Münster 2000.
- Müller, Daniel: Wider die „Vernunft in der Sprache“. Zum Verhältnis von Sprachkritik und Sprachpraxis im Schreiben Nietzsches, Tübingen 1995.
- Müller, Enrico: Die Griechen im Denken Nietzsches, Berlin / New York 2005.
- Müller, Enrico: Von der „Umwertung“ zur Autogenealogie. Die *Götzen-Dämmerung* im Kontext des Spätwerks, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 16: Nietzsche im Film, Projektionen und Götzen-Dämmerungen, Berlin 2009, S. 141–149.
- Müller, Enrico: Nietzsche und Plato [Sammelbesprechung], in: Nietzsche-Studien 40 (2011), S. 352–359.
- Müller, Enrico / Sommer, Andreas Urs: Einleitung zur Werkstatt [über Nietzsches *Ecce homo*], in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 12: Bildung – Humanitas – Zukunft bei Nietzsche, Berlin 2005, S. 127–131.
- Müller, Friedrich: Die Blonde Bestie und Thukydides, in: *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958), S. 171–178.
- Müller, Hans von: Nietzsches Vorfahren, hg. von Evelyn und Richard Krummel, in: Nietzsche-Studien 31 (2002), S. 253–275.
- Müller, Ulrich / Wapnewski, Peter (Hg.): Richard-Wagner-Handbuch, Stuttgart 1986.
- Müller-Buck, Renate: Heine oder Goethe? Zu Friedrich Nietzsches Auseinandersetzung mit der antisemitischen Literaturkritik des ‚Kunstwart‘, in: Nietzsche-Studien 15 (1986), S. 265–288.
- Müller-Buck, Renate: „Der einzige Psychologe, von dem ich etwas zu lernen hatte“. Nietzsche liest Dostojewskij, in: *Dostojewsky Studies. New Series* 6 (2002), S. 89–118.

- Müller-Lauter, Wolfgang: Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, Berlin / New York 1971.
- Müller-Lauter, Wolfgang: Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 7 (1978), S. 189–223, Diskussion S. 224–235.
- Müller-Lauter, Wolfgang: „Der Wille zur Macht“ als Buch der ‚Krisis‘ philosophischer Nietzsche-Interpretation, in: Nietzsche-Studien 24 (1995), S. 223–260.
- Müller-Lauter, Wolfgang: Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I, Berlin / New York 1999 (a).
- Müller-Lauter, Wolfgang: Über Freiheit und Chaos. Nietzsche-Interpretationen II, Berlin / New York 1999 (b).
- Müller-Lauter, Wolfgang: Heidegger und Nietzsche. Nietzsche-Interpretationen III, Berlin / New York 2000.
- Müller-Schöll, Nikolaus: Demolatrie. Zur rhetorischen Dekonstruktion von Geschichte und Ästhetik zwischen Benjamin und Nietzsche, in: Germanica. Jahrbuch für deutschlandkundliche Studien 2/3 (1995/1996), S. 99–115.
- Murphy, Tim: Nietzsche, Metaphor, Religion, Albany, NY 2001.
- Musil, Robert: Tagebücher, hg. von Adolf Frisé, 2 Bde., Hamburg 1976.
- Musil, Robert: Der Mann ohne Eigenschaften = ders.: Gesammelte Werke, hg. von Adolf Frisé, Bd. 1, Hamburg 1978.
- Musil, Robert: Der Mann ohne Eigenschaften. Aus dem Nachlass (Fortsetzung) = ders.: Gesammelte Werke, hg. von Adolf Frisé, Bd. 5, Hamburg 1981.
- Nancy, Jean-Luc: „Unsere Redlichkeit!“ (Über Wahrheit im moralischen Sinn bei Nietzsche). in: Hamacher, Werner (Hg.): Nietzsche aus Frankreich. Essays von Maurice Blanchot, Jacques Derrida, Pierre Klossowski, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy und Bernard Pautrat, Frankfurt am Main / Berlin 1986, S. 169–192.
- Naumann, Gustav: Zarathustra-Commentar, 4 Theile, 1899–1901.
- Nehamas, Alexander: Nietzsche. Life as Literature [1985], 9. Auflage, Cambridge (Mass.) / London 1994.
- Nehamas, Alexander: The Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault, Berkeley / Los Angeles / London 1998.
- Neumann, Robert: Nietzsche und die Folgen [1932], in: ders.: Meisterparodien. Auswahl und Nachwort von Jens Jessen, Zürich 1988, S. 89–106.
- Neymeyr, Barbara: Ästhetische Subjektivität als interesseloser Spiegel? Zu Heideggers und Nietzsches Auseinandersetzung mit Schopenhauer und Kant, in: Philosophisches Jahrbuch 102 (1995), S. 225–248.
- Neymeyr, Barbara: Psychologie als Kulturdiagnose. Musils Epochenroman *Der Mann ohne Eigenschaften*, Heidelberg 2005.
- Neymeyr, Barbara: Das „größte Ausstrahlungsphänomen der Geistesgeschichte“. Stationen der Nietzsche-Rezeption im Werk Gottfried Benns, in: Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?, Berlin / New York 2008, S. 477–496 (a).
- Neymeyr, Barbara: „Selbst-Tyrannie“ und „Bildsäulenkälte“. Nietzsches kritische Auseinandersetzung mit der stoischen Moral, in: Neymeyr, Barbara / Schmidt, Jochen / Zimmermann, Bernhard (Hg.): Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne, Bd. 2, Berlin / New York 2008, S. 1165–1198 (b).
- Neymeyr, Barbara: Identitätskrise – Kulturkritik – Experimentalpoesie. Zur Bedeutung der Nietzsche-Rezeption in Musils Roman *Der Mann ohne Eigenschaften*, in: Valk, Thorsten

- (Hg.): Friedrich Nietzsche und die Literatur der klassischen Moderne, Berlin / New York 2009, S. 163–182.
- Neymeyr, Barbara: Kommentar zu Nietzsches *Unzeitgemässen Betrachtungen I-IV* = Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, Bd. 1/2, Berlin / Boston 2013.
- Neymeyr, Barbara / Schmidt, Jochen / Sommer, Andreas Urs: The Nietzsche Commentary of the Heidelberg Academy of Sciences and Humanities. Translated by Lisa Marie Anderson, in: *Journal of Nietzsche Studies* 42 (2011), S. 100–104.
- Neymeyr, Barbara / Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche als Philosoph der Moderne, Heidelberg 2012.
- Niehues-Pröbsting, Heinrich: Der „kurze Weg“. Nietzsches „Cynismus“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 24 (1980), S. 103–122.
- Niehues-Pröbsting, Heinrich: Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus [1979], Frankfurt am Main 1988.
- Niehues-Pröbsting, Heinrich: „Welthistorischer Cynismus“?, in: *Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft* 12: Bildung – Humanitas – Zukunft bei Nietzsche, Berlin 2005, S. 171–182.
- Niemeyer, Christian: Die Fabel von der Welt als Fabel oder Nietzsches andere Vernunft. Irrtümer um eine Geschichte?, in: *Nietzscheforschung* 3 (1996), S. 233–245.
- Niemeyer, Christian: Nietzsches andere Vernunft. Psychologische Aspekte in Biographie und Werk, Darmstadt 1998.
- Niemeyer, Christian: Nietzsche, die Jugend und die Pädagogik. Eine Einführung, Weinheim / München 2002.
- Niemeyer, Christian: „die Schwester! Schwester! 's klingt so fürchterlich!“ Elisabeth Förster-Nietzsche als Verfälscherin der Briefe und Werke ihres Bruders – eine offenbar notwendige Rückerinnerung, in: *Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft* 16: Nietzsche im Film, Projektionen und Götzen-Dämmerungen, Berlin 2009, S. 335–355.
- Niemeyer, Christian (Hg.): Nietzsche-Lexikon, Darmstadt 2009 (= NLex).
- Niemeyer, Christian: Nietzsche verstehen. Eine Gebrauchsanweisung, Darmstadt 2011 (a).
- Niemeyer, Christian (Hg.): Nietzsche-Lexikon, 2. durchgesehene und erweiterte Auflage, Darmstadt 2011 (b) (= NLex2).
- Niemeyer, Christian / Drerup, Heiner / Oelkers, Jürgen / Porgrell, Lorenz von (Hg.): Nietzsche in der Pädagogik? Beiträge zur Rezeption und Interpretation, Weinheim 1998.
- Nies, Klaus-Dieter: Sprache und Moral. Untersuchungen zu Nietzsches Theorie von Genese und Entwicklung der Sprache, insbesondere im Zusammenhang seiner späten Moralphilosophie, Bern / Frankfurt am Main / New York / Berlin 1991.
- Nietzsche Research Group (Nijmegen) unter Leitung von Paul van Tongeren, Gerd Schank und Herman Siemens (Hg.): Nietzsche-Wörterbuch, Berlin / New York 2004 ff. (= NWB).
- Nohl, Hermann: Eine historische Quelle zu Nietzsches Perspektivismus. G. Teichmüller, die wirkliche und die scheinbare Welt, in: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Forschung* 149 (1913), S. 106–115.
- Nolte, Josef: Die Rückkehr des Verdrängten. Savonarola im Urteil von Goethe, Jacob Burckhardt und Nietzsche, in: *Nietzscheforschung* 4 (1998), S. 259–270.
- Nordalm, Jens: Der gegängelte Held. „Heroenkult“ im 19. Jahrhundert am Beispiel Thomas Carlyles und Heinrich von Treitschkes, in: *Historische Zeitschrift* 276 (2003), S. 647–675.
- Nordau, Max: Entartung, 2 Bde., Berlin 1892–1893.

- [Oehler, Max]: Nietzsches Bibliothek = Vierzehnte Jahresgabe der Freunde des Nietzsche-Archivs, Weimar 1942 (= BN).
- Oei, Bernd: Nietzsche unter deutschen Literaten, Baden-Baden 2008.
- O'Flaherty, James C. / Sellner, Timothy F. / Helm, Robert M. (Hg.): *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition*, Chapel Hill, NC 1976.
- O'Flaherty, James C. / Sellner, Timothy F. / Helm, Robert M. (Hg.): *Studies in Nietzsche and the Judaeo-Christian Tradition*, Chapel Hill, NC / London 1985.
- Orsucci, Andrea: *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco*, Bologna 1992.
- Orsucci, Andrea: Beiträge zur Quellenforschung, in: *Nietzsche-Studien* 22 (1993), S. 370–388.
- Orsucci, Andrea: Orient – Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild, Berlin / New York 1996.
- Orsucci, Andrea: Quellen Nietzsches in Charles Richet, *L'homme et l'intelligence* und Alfred Espinas, *Die thierischen Gesellschaften*, in: *Nietzsche-Studien* 31 (2002), S. 314–318.
- Orsucci, Andrea: Quellen Nietzsches in Nägeli, Carl Wilhelm, *Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre*, in: *Nietzsche-Studien* 32 (2003), S. 435–437.
- Orsucci, Andrea: Nietzsche's Cultural Criticism and His Historical Methodology, in: Dries, Manuel (Hg.): *Nietzsche on Time and History*, Berlin / New York 2008, S. 23–33.
- Orsucci, Andrea: Tradizione ebraica e civiltà europea: un passaggio cruciale nell'ottica di Nietzsche, in: *Nietzsche e gli ebrei. Antologia a cura di Vivetta Vivarelli. Con due saggi di Jacob Golomb e Andrea Orsucci*, Florenz 2011, S. 63–100.
- Orsucci, Andrea / Savorelli, Alessandro: Gustav Teichmüller filologo e metafisico tra Italia e Germania, in: *Giornale critico della filosofia italiana*, serie 6, Bd. 17 (1997), S. 47–111.
- Osterhammel, Jürgen: *Sklaverei und die Zivilisation des Westens*, 2. Auflage, München 2009.
- Osterhammel, Jürgen: *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München 2011.
- Ottmann, Henning: Nietzsches Stellung zur antiken und modernen Aufklärung, in: Simon, Josef (Hg.): *Nietzsche und die philosophische Tradition*, Bd. 2, Würzburg 1985, S. 9–34.
- Ottmann, Henning: *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. 2. verbesserte und erweiterte Auflage, Berlin / New York 1999.
- Ottmann, Henning (Hg.): *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart / Weimar 2000 (= NH).
- Panizzo, Paolo: Ästhetizismus und Demagogie. Der Dilettant in Thomas Manns Frühwerk, Würzburg 2007.
- Pannwitz, Rudolf: Nietzsches *Dionysos-Dithyramben*, in: *Antaios* 4 (1962/63), S. 356–367.
- Pappas, Nickolas: Snake. The Eternal-Serpentine, in: Acampora, Christa Davis / Acampora, Ralph R. (Hg.): *A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*, Lanham / Boulder / New York / Toronto / Oxford 2004, S. 71–82.
- Parker, David: Nietzsche's Ethics and Literary Studies: A Reading of *Ecce homo*, in: *Cambridge Quarterly* 33/4 (2004), S. 299–314.
- Pauli, Wolfgang: *Wissenschaftlicher Briefwechsel mit Bohr, Einstein, Heisenberg u. a.*, Bd. 4, Teil 2: 1953–1954, Berlin 1999.
- Pécaud, Dominique: „Ce brave Guyau“, in: *Nietzsche-Studien* 25 (1996), S. 239–254.
- Penzo, Giorgio: Friedrich Nietzsche – Das Göttliche als Polarität, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 108 (1986), S. 135–144.
- Penzo, Giorgio: Die Fragwürdigkeit der Wissenschaft als metaphysischer Kernpunkt von Nietzsches Atheismus, in: *Nietzscheforschung* 1 (1994), S. 51–64.

- Pernet, Martin: Das Christentum im Leben des jungen Friedrich Nietzsche, Opladen 1989.
- Perrakis, Manos: Der „Sünden der Musik“ als System interkulturellen Experimentierens, in: Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?, Berlin / New York 2008, S. 255–262.
- Pestalozzi, Karl: Nietzsches Baudelaire-Rezeption, in: Nietzsche-Studien 7 (1978), S. 158–178 (Diskussion S. 179–188).
- Pestlin, Jörn: Nietzsche im *Völkischen Beobachter*. Eine Bestandesaufnahme, in: Nietzscheforschung 8 (2001), S. 235–248.
- Peter, Niklaus: Im Schatten der Modernität. Franz Overbecks Weg zur „Christlichkeit unserer heutigen Theologie“, Stuttgart / Weimar 1992.
- Petersen, Jens: Nietzsches Genialität der Gerechtigkeit, Berlin / New York 2008.
- Pfeiffer, Thomas: Nietzsche in Nizza, in: Nietzsche-Studien 27 (1998), S. 517–526.
- Pfotenhauer, Helmut: Physiologie der Kunst als Kunst der Physiologie? Überlegungen zur literarischen und mythologischen Faktur der Texte, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 399–411.
- Pfotenhauer, Helmut: Die Kunst als Physiologie. Nietzsches ästhetische Theorie und literarische Produktion, Stuttgart 1985.
- Piazzesi, Chiara: Nietzsche lettore di Pascal. Il contributo di Ferdinand Brunetiere, in: La trama del testo. Su alcune letture di Nietzsche, Lecce 2000, S. 169–221.
- Pichler, Axel: Nietzsche, die Orchestikologie und das dissipative Denken, Wien 2010.
- Picht, Georg: Nietzsche. Mit einem Nachwort von Enno Rudolph, Stuttgart 1988.
- Piecha, Detlev: „Nietzsche und der Nationalsozialismus“. Zu Alfred Baeumlers Nietzsche-Rezeption, in: Niemeyer, Christian / Drerup, Heiner / Oelkers, Jürgen / Pogrell, Lorenz von (Hg.): Nietzsche in der Pädagogik? Beiträge zur Rezeption und Interpretation, Weinheim 1998, S. 132–194.
- Pieper, Annemarie: „Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch“. Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches erstem „Zarathustra“, Stuttgart 1990.
- Platt, Michael: Behold Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 22 (1993), S. 42–79.
- Platz, Hermann: Nietzsche und Bourget, in: Neuphilologische Monatsschrift 8 (1937), S. 177–186.
- Podach, Erich F.: Gestalten um Nietzsche. Mit unveröffentlichten Dokumenten zur Geschichte seines Lebens und seines Werks, Weimar 1932.
- Podach, Erich F. (Hg.): Der kranke Nietzsche. Briefe seiner Mutter an Franz Overbeck, Wien 1937.
- Podach, Erich F. (Hg.): Friedrich Nietzsches Werke des Zusammenbruchs, Heidelberg 1961.
- Podach, Erich F.: Ein Blick in Notizbücher Nietzsches. Ewige Wiederkunft. Wille zur Macht. Ariadne. Eine schaffensanalytische Studie, Heidelberg 1963.
- Podach, Erich F.: Nietzsches Ariadne [1963], in: Salaquarda, Jörg (Hg.): Nietzsche, 2. Auflage, Darmstadt 1996, S. 153–168.
- Poellner, Peter: Nietzsche and Metaphysics, Oxford 2000.
- Pohl, Richard: Der Fall Nietzsche. Ein psychologisches Problem, in: Musikalisches Wochenblatt 19, Nr. 44, 25. Oktober 1888, S. 517–520, zitiert nach KGB III 7/3, 2, S. 1026–1033.
- Politycki, Matthias: Umwertung aller Werte? Deutsche Literatur im Urteil Nietzsches, Berlin / New York 1989.
- Poljakova, Ekaterina: „Ästhetische Vollendung“. Zur philosophischen Ästhetik Nietzsches und Bachtins, in: Nietzsche-Studien 33 (2004), S. 205–236.

- Poljakova, Ekaterina: Die „Bosheit“ der Russen. Nietzsches Deutung Russlands in der Perspektive russischer Moralphilosophie, in: Nietzsche-Studien 35 (2006), S. 195–217.
- Pörksen, Uwe: Die Funktionen einer naturwissenschaftlichen Metapher in einem Satz Nietzsches, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 443–447.
- Port, Ulrich: Pathosformeln. Die Tragödie und die Geschichte exaltierter Affekte (1755–1888), München 2005.
- Porter, James I.: Nietzsche et les charmes de la métaphysique. „La logique du sentiment“, in: Nietzsche moraliste = Revue Germanique Internationale 11 (1999), S. 157–172.
- Prange, Martine: Was Nietzsche Ever a True Wagnerian? Nietzsche's Late Turn and Early Doubt about Richard Wagner, in: Nietzsche-Studien 40 (2011), S. 43–71.
- Probst, Peter / Dierse, Ulrich: Seele, schöne; Seelenschönheit, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. 9, Basel 1995, Sp. 94–105.
- Protokolle der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung, hg. von Herman Nunberg und Ernst Federn, 4 Bde., Frankfurt am Main 1976–1981.
- Puschmann, Rosemarie: Magisches Quadrat und Melancholie in Thomas Manns *Doktor Faustus*. Von der musikalischen Struktur zum semantischen Beziehungsnetz. Mit Notenbeispielen, Zeichnungen und Abbildungen, Bielefeld 1983.
- Puster, Rolf W.: Die Metaphysik der Sprachanalyse. Das Sagbarkeitsprinzip und seine Verwendung von Platon bis Wittgenstein, Tübingen 1997.
- Pütz, Peter: Thomas Mann und Nietzsche, in: Hillebrand, Bruno: Nietzsche und die deutsche Literatur, Bd. 2: Forschungsergebnisse, Tübingen 1978, S. 128–155.
- Pütz, Peter: Kunst und Künstlerexistenz bei Nietzsche und Thomas Mann. Zum Problem des ästhetischen Perspektivismus in der Moderne, Bonn 1987.
- Pütz, Peter: Krankheit als Stimulans des Lebens. Nietzsche auf dem Zauberberg, in: Sprecher, Thomas (Hg.): Das *Zauberberg*-Symposium 1994 in Davos, Frankfurt am Main 1995, S. 249–264.
- Quadlbauer, Franz: *Livi lactea ubertas*. Bemerkungen zu einer quintilianischen Formel und ihrer Nachwirkung, in: Livius. Festschrift für Erich Burck zum Geburtstag, hg. von Eckard Lefèvre und Eckart Olshausen, München 1983, S. 347–366.
- Rahden, Wolfert von: Eduard von Hartmann ‚und‘ Nietzsche. Zur Strategie der verzögerten Konterkritik Hartmanns an Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 481–502.
- Rahden, Wolfert von: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 28 (1999), S. 370–371.
- Ratner-Rosenhagen, Jennifer: American Nietzsche. A History of an Icon and His Ideas, Chicago 2011.
- Ratsch-Heitmann, Rüdiger / Sommer, Andreas Urs: Beiträge zur Quellenforschung. Register zu den Bänden 17–30, in: Nietzsche-Studien 30 (2001), S. 435–473.
- Rebenich, Stefan: Theodor Mommsen. Eine Biographie, München 2007.
- Reed, Terence J. unter Mitarbeit von Herwig, Malte: Kommentar zu Thomas Mann: Frühe Erzählungen 1893–1912 = Mann, Thomas: Große kommentierte Frankfurter Ausgabe, Bd. 2.2, Frankfurt am Main 2004.
- Regent, Nikola: A ‚Wondrous Echo‘. Burckhardt, Renaissance and Nietzsche's Political Thought, in: Siemens, Herman W. / Roodt, Vasti (Hg.): Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought, Berlin / New York 2008, S. 629–665.
- Reginster, Bernard: Nietzsche's „Revaluation“ of Altruism, in: Nietzsche-Studien 29 (2000), S. 199–219.

- Rehberg, Andrea: The Overcoming of Physiology, in: *Journal of Nietzsche Studies* 23 (2002), S. 39–50.
- Reibnitz, Barbara von: Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche, „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ (Kap. 1–12), Stuttgart / Weimar 1992.
- Reich, Hauke: Nietzsche-Zeitgenossenlexikon. Verwandte und Vorfahren, Freunde und Feinde, Verehrer und Kritiker von Friedrich Nietzsche, Basel 2004.
- Reinhardt, Hartmut: Richard Wagner und Schopenhauer, in: Müller, Ulrich / Wapnewski, Peter (Hg.): *Richard-Wagner-Handbuch*, Stuttgart 1986, S. 101–113.
- Reinhardt, Karl: Nietzsches *Klage der Ariadne* [1935], in: ders.: *Vermächtnis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung*, Göttingen 1960, S. 310–333.
- Rempel, Morgan H.: *Daybreak 68: Nietzsche's Psychohistory of the Pre-Damascus Paul*, in: *Journal of Nietzsche Studies* 15 (1998), S. 50–58.
- Rempel, Morgan: *Nietzsche, Psychohistory, and the Birth of Christianity*, Westport, Con. / London 2002.
- Reschke, Renate: „Korruption“. Ein kulturgeschichtlicher Begriff Friedrich Nietzsches zwischen Geschichtsphilosophie und Ästhetik, in: *Nietzsche-Studien* 21 (1992), S. 137–162.
- Reschke, Renate: *Denkumbrüche mit Nietzsche. Zur anspornenden Verachtung der Zeit*, Berlin 2000.
- Reschke, Renate: Warum Kultur von Zeit zu Zeit an sich selbst zugrunde geht... Friedrich Nietzsche, die Décadence und die Ambivalenz einer ästhetisch dominierten Kultur, in: Sommer, Andreas Urs (Hg.): *Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?*, Berlin / New York 2008, S. 203–226.
- Reschke, Renate: Wie und warum Friedrich Nietzsche sich Heinrich Heine als Franzosen oder wie er sich Heine als Heine sah, in: Pornschlegel, Clemens / Stingelin, Martin (Hg.): *Nietzsche und Frankreich*, Berlin / New York 2009, S. 63–90.
- Reuter, Sören: Logik, Metaphysik, Täuschung. Zur Motivkonstellation der frühen Nietzsche-Rezeption in Afrikan Spirs *Denken und Wirklichkeit*, in: *Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft* 10: Ästhetik und Ethik nach Nietzsche, Berlin 2003, S. 245–268.
- Reuter, Sören: Vom Embryo zum Übermenschen? Zur Bedeutung entwicklungsgeschichtlicher Denkmodelle für Nietzsches Begriff der individuellen Größe, in: Caysa, Volker / Schwarzwald, Konstanze (Hg.): *Nietzsche – Macht – Größe. Nietzsche – Philosoph der Größe der Macht oder der Macht der Größe*, Berlin / Boston 2012, S. 189–199.
- Riccardi, Mattia: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Eugen Dühring, *Der Werth des Lebens* (1865), in: *Nietzsche-Studien* 35 (2006), S. 299–300.
- Riccardi, Mattia: „Der faule Fleck des Kantischen Criticismus“. Erscheinung und Ding an sich bei Nietzsche, Basel 2009.
- Riccardi, Mattia: Nietzsche's Critique of Kant's Thing in Itself, in: *Nietzsche-Studien* 39 (2010), S. 333–351.
- Richter, Sandra: Den neuen Glauben dichten. Louise von Salomés unbekannte Briefe an Friedrich Theodor Vischer (1880 und 1881). Mit einem Abdruck der Originaltexte, in: *Euphron. Zeitschrift für Literaturgeschichte* 104 (2010), S. 17–41.
- Rickert, Heinrich: *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen 1920.
- Riedel, Manfred: Das Lenzheide-Fragment über den europäischen Nihilismus, in: *Nietzsche-Studien* 29 (2000), S. 70–81.

- Riehl, Alois: Friedrich Nietzsche. Der Künstler und der Denker. Ein Essay, Stuttgart 1897.
- Risse, Mathias: Origins of *Ressentiment* and Sources of Normativity, in: Nietzsche-Studien 32 (2003), S. 142–170.
- Roche, Bruno: Premières leçons sur „Crépuscule des idoles“ de Nietzsche, Paris 1996.
- Röllin, Beat / Stockmar, René: „Aber ich notire mich, für mich.“ Die neunte Abteilung der *Kritischen Gesamtausgabe* von Nietzsches Werken, in: Nietzsche-Studien 36 (2007), S. 22–40.
- Röllin, Beat / Trenkle, Franziska: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Alfred Fouillé, *La science sociale contemporaine* (1880), in: Nietzsche-Studien 37 (2008), S. 313 (a).
- Röllin, Beat / Trenkle, Franziska: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Émile Bérard-Varagnac, *Portraits littéraires* (1887), in: Nietzsche-Studien 37 (2008), S. 321 (b).
- Römer, Heinrich: Nietzsche und das Rassenproblem, in: Rasse. Monatsschrift für den Nordischen Gedanken 7 (1940), S. 59–65.
- Roos, Richard: Regeln zu einer philologischen Lesung Nietzsches, in: Nietzsche kontrovers, hg. von Rudolph Berlinger und Wiebke Schrader, Bd. 6, Würzburg 1987, S. 7–42.
- Roos, Richard: Nietzsche et Épicure. L'idylle héroïque, in: Balaudé, J[ean]-F[rançois] / Wotling, P[atrck] (Hg.): *Lectures de Nietzsche*, Paris 2000, S. 283–350.
- Rorty, Richard: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1979.
- Rosenthal, Julia / Bloch, Peter André / Hoffmann, David Marc (Hg.): Friedrich Nietzsche. Handschriften, Erstausgaben und Widmungsexemplare. Die Sammlung Rosenthal-Levy im Nietzsche-Haus in Sils-Maria, Basel 2009.
- Ross, Werner: Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben, Stuttgart 1989.
- Ross, Werner: Der wilde Nietzsche oder die Rückkehr des Dionysos, Stuttgart 1994.
- Ruehl, Martin: Politeia 1871. Nietzsche contra Wagner on the *Greek State*, in: Gildenhard, Ingo / Ruehl, Martin (Hg.): *Out of Arcadia. Classics and Politics in Germany in the Age of Burckhardt*, Nietzsche and Wilamowitz = Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement 79, London 2003, S. 61–86.
- Ruehl, Martin: Politeia 1871. Young Nietzsche on the *Greek State*, in: Bishop, Paul (Hg.): *Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Rochester, NY 2004, S. 79–97.
- Ruehl, Martin A.: „An Uncanny Re-Awakening“: Nietzsche's Renaissance of the Renaissance out of the Spirit of Jacob Burckhardt, in: Dries, Manuel (Hg.): *Nietzsche on Time and History*, Berlin / New York 2008, S. 231–272.
- Ruehl, Martin A. / Sommer, Andreas Urs: Nietzsches *Götzen-Dämmerung*. Zur 16. Nietzsche-Werkstatt in Schulpforta, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 16: Nietzsche im Film, Projektionen und Götzen-Dämmerungen, Berlin 2009, S. 135–139.
- Ruhstaller, Peter: Burckhardt und Nietzsche. Deutungen einer vieldeutigen Beziehung, Heerbrugg 1988.
- Ruppschus, Andreas: Nietzsche und sein Problem mit den Deutschen, in: Nietzsche-Studien 40 (2011), S. 72–105.
- Salaquarda, Jörg: Zarathustra und der Esel. Eine Untersuchung der Rolle des Esel im Vierten Teil von Nietzsches „Also sprach Zarathustra“, in: *Theologia Viatorum* 11 (1966/72), Berlin 1972, S. 181–213.
- Salaquarda, Jörg: Der Antichrist, in: Nietzsche-Studien 2 (1973), S. 91–136.
- Salaquarda, Jörg: Nietzsche und Lange. Aneignung und Umwandlung, in: Nietzsche-Studien 7 (1978), S. 236–253 (a).
- Salaquarda, Jörg: Umwertung aller Werte, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd. 12 (1978), S. 154–174 (b).

- Salaquarda, Jörg: Studien zur *Zweiten Unzeitgemässen Betrachtung*, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 1–45.
- Salaquarda, Jörg: Zum Seminar über „Nietzsche contra Wagner“, in: Nietzscheforschung 2 (1995), S. 255–266.
- Salaquarda, Jörg: Dionysos gegen den Gekreuzigten. Nietzsches Verständnis des Apostels Paulus, in: ders. (Hg.): Nietzsche, 2. Auflage, Darmstadt 1996, S. 288–322.
- Salaquarda, Jörg: Der Sohn des „Elefanten-Weibchens“. Nietzsches Theorie des Schaffens und die psychologisch-biographische Auslegung von *Also sprach Zarathustra*, in: Schirmer, Andreas / Schmidt, Rüdiger (Hg.): Entdecken und Verraten. Zu Leben und Werk Friedrich Nietzsches, Weimar 1999, S. 213–224.
- Salin, Edgar: Vom deutschen Verhängnis. Gespräch an der Zeitenwende: Burckhardt – Nietzsche, Hamburg 1959.
- Salis-Marschlins, Meta von: Philosoph und Edelmensch. Ein Beitrag zur Charakteristik Friedrich Nietzsches, Leipzig 1897.
- Samuel, Richard: Friedrich Nietzsches *Ecce homo*. An Autobiography?, in: Schludermann, Brigitte u. a. (Hg.): Deutung und Bedeutung. Studies in German and Comparative Literature Presented to Karl-Werner Maurer, Den Haag 1973, S. 210–227.
- [Sanders, Daniel:] Kleine Mittheilungen, in: Zeitschrift für deutsche Sprache 4 (1891), Heft 10, S. 445–459.
- Sans, Edouard: Richard Wagner et la pensée schopenhauerienne, Paris 1969.
- Santaniello, Weaver: Nietzsche, God and the Jews. His Critique of Judao-Christianity in Relation to the Nazi Myth. Foreword by David Tracy, Albany, NY 1994.
- Santaniello, Weaver: A Post-Holocaust Re-Examination of Nietzsche and the Jews Vis-à-vis Christendom and Nazism, in: Golomb, Jacob (Hg.): Nietzsche and Jewish Culture, London / New York 1997, S. 21–54.
- Santaniello, Weaver: Nietzsche's Hierarchy of Gods in the *Anti-Christ*, in: Journal of Nietzsche Studies 19 (2000), S. 89–102.
- Sarasin, Philipp: Darwin und Foucault. Genealogie und Geschichte im Zeitalter der Biologie, Frankfurt am Main 2009.
- Sastre, Peggy: Généalogies de la morale. Perspectives nietzschéenne et darwinienne sur l'origine des comportements et des sentiments moraux. Thèse de doctorat, Université de Reims, Champagne-Ardenne, Reims 2011.
- Sauerwald, Gregor: Heiterkeit, das Heitere, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter, Bd. 3, Basel 1974, Sp. 1039–1043.
- Sax, Leonard: What Was the Case of Nietzsche's Dementia?, in: Journal of Medical Biography 11 (2003), S. 47–54.
- Schaberg, William H.: Nietzsches Werke. Eine Publikationsgeschichte und kommentierte Bibliographie. Aus dem Amerikanischen von Michael Leuenberger, Basel 2002.
- Schäfer, Klaus: Zur theologischen Relevanz der Jesus-Deutung Friedrich Nietzsches, in: Feld, Helmut / Nolte, Josef (Hg.): Wort Gottes in der Zeit. Festschrift Karl Hermann Schelkle zum 65. Geburtstag dargebracht von Kollegen, Freunden, Schülern, Düsseldorf 1973, S. 319–329.
- Schäfer, Martin Jörg: Literarischer Wahn im Medienkrieg. *Nietzsche contra Wagner*, in: Junge, Torsten / Ohlhoff, Dörthe (Hg.): Wahnsinnig genial – der Mad Scientist Reader. Aschaffenburg 2004, S. 97–122.
- Schäfer, Rainer: Die Wandlungen des Dionysischen bei Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 40 (2011), S. 178–202.

- Schank, Gerd: Dionysos gegen den Gekreuzigten. Eine philologische und philosophische Studie zu Nietzsches „Ecce homo“, Bern / Berlin / Frankfurt am Main u. a. 1993.
- Schank, Gerd: „Rasse“ und „Züchtung“ bei Nietzsche, Berlin / New York 2000.
- Schank, Gerd: Nietzsche's „Blond Beast“. On the Recuperation of a Nietzschean Metaphor, in: Acampora, Christa Davis / Acampora, Ralph R. (Hg.): A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal, Lanham / Boulder / New York / Toronto / Oxford 2004, S. 140–155.
- Scheib, Andreas: Nietzsches Carmen. Anmerkungen zu einer Verirrung, in: Nietzsche-Studien 37 (2008), S. 249–254.
- Scheier, Claus-Artur: Einleitung, in: Nietzsche, Friedrich: Ecce auctor. Die Vorreden von 1886, hg. und eingeleitet von Claus-Artur Scheier, Hamburg 1990 S. VII–CXXIII.
- Scheier, Claus-Artur: I am No Human, I am Dynamite. Nietzsche's Historical Moment, in: Journal of Nietzsche Studies 2 (1991), S. 78–94.
- Scheler, Max: Das Ressentiment im Aufbau der Moralen [1915], hg. von Manfred S. Frings, Frankfurt am Main 1978.
- Schellong, Dieter: Neue Begegnung mit Nietzsche. Gedanken anlässlich der historisch-kritischen Taschenbuchausgabe des philosophischen Werkes, in: Evangelische Theologie 41 (1981), S. 352–376.
- Schellong, Dieter: „...und im Kleinsten luxuriert.“ Zur Bedeutung von Nietzsches Diagnose der *Décadence* in der Musikpraxis, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 412–436.
- Schellong, Dieter: Einige Interpretationsfragen zu Nietzsches Verurteilung des Christentums, in: Nietzsche-Studien 18 (1989), S. 338–358.
- Schellong, Dieter: „Was würde der ernstgemeinte Parsifal sein?“ Zur Verlegenheit mit der Erlösungsoper, in: Steiert, Thomas (Hg.): „Der Fall Wagner“. Ursprünge und Folgen von Nietzsches Wagner-Kritik, Laaber 1991, S. 147–232.
- Schellong, Dieter: Zwischen griechischem Altertum und Richard Wagner. Verschlungene Denkwege des frühen Nietzsche, in: Schirmer, Andreas / Schmidt, Rüdiger (Hg.): Entdecken und Verraten. Zu Leben und Werk Friedrich Nietzsches, Weimar 1999, S. 93–110.
- Schestow, Leo: Dostojewski und Nietzsche. Philosophie der Tragödie, Berlin 1931.
- Schipperges, Heinrich: Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologik und Therapeutik Friedrich Nietzsches, Stuttgart 1975.
- Schlaffer, Heinz: Das entfesselte Wort. Nietzsches Stil und seine Folgen, München 2007.
- Schlechta, Karl: Nietzsche über den Glauben an die Grammatik, in: Nietzsche-Studien 1 (1972), S. 353–358.
- Schmidt, Hermann Josef: Nietzsche und Sokrates. Philosophische Untersuchungen zu Nietzsches Sokratesbild, Meisenheim am Glan 1969.
- Schmidt, Hermann Josef: Nietzsche absconditus oder Spurenlesen bei Nietzsche. I. Kindheit, 3 Teilbände, Berlin / Aschaffenburg 1991.
- Schmidt, Hermann Josef: Nietzsche absconditus oder Spurenlesen bei Nietzsche. II. Jugend, 1. Teilband 1858–1861, Berlin / Aschaffenburg 1993.
- Schmidt, Hermann Josef: Nietzsche absconditus oder Spurenlesen bei Nietzsche. II. Jugend. Interniert in der Gelehrtenschule: Pforta, 2. Teilband 1862–1864, Berlin / Aschaffenburg 1994.
- Schmidt, Jochen: Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750–1945. Bd. 2: Von der Romantik bis zum Ende des Dritten Reichs, 3. verbesserte Auflage, Heidelberg 2004.

- Schmidt, Jochen: Kommentar zu Nietzsches *Geburt der Tragödie* = Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, Bd. 1/1, Berlin / Boston 2012.
- Schmidt, Jochen / Schmidt-Berger, Ute (Hg.): *Mythos Dionysos. Texte von Homer bis Thomas Mann*, Stuttgart 2008.
- Schmidt, Rüdiger W.: Nietzsches Drossbach-Lektüre. Bemerkungen zum Ursprung des literarischen Projekts „Der Wille zur Macht“, in: *Nietzsche-Studien* 17 (1988), S. 465–477.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Metamorphosen der Macht. Die Geschichte des Guten und Bösen bei Nietzsche und Max Weber, in: Colpe, Carsten / Schmidt-Biggemann, Wilhelm (Hg.): *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*, Frankfurt am Main 1993, S. 323–341.
- Schöne, Albrecht: Säkularisation als sprachbildende Kraft. Studien zur Dichtung deutscher Pfarrersöhne, 2. überarbeitete und ergänzte Auflage, Göttingen 1968.
- Schottky, Richard: Nietzsches Dithyrambus „Zwischen Raubvögeln“. Ein Interpretationsversuch, in: *Nietzsche-Studien* 22 (1993), S. 1–27.
- Schröder, Winfried: *Moralischer Nihilismus. Typen radikaler Moralkritik von den Sophisten bis Nietzsche*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2002.
- Schulte, Günter: *Ecce Nietzsche. Eine Werkinterpretation*, Frankfurt am Main / New York 1995.
- Schulze, Ingrid: Nietzsche und Claude Lorrain, in: *Nietzscheforschung* 4 (1998), S. 217–225.
- Schütz, Anton: A Sad Science? Europe, Law, Anti-Legalism and the Roots of Nietzsche's *Antichrist*, in: *New Nietzsche Studies* 7, Nr. 3/4 (2007/08), S. 107–125.
- Schwab, Philipp: Die tragische Überwindung des Nihilismus. Nietzsche ‚Philosophie des Tragischen‘ von der *Geburt der Tragödie* bis zum Spätwerk, in: Hühn, Lore / Schwab, Philipp (Hg.): *Die Philosophie des Tragischen. Schopenhauer – Schelling – Nietzsche*, Berlin / Boston 2011, S. 575–621.
- Schwenke, Heiner: *Zurück zur Wirklichkeit. Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller*, Basel 2006.
- Scott, Charles E.: The Ascetic Ideal's Twilight, in: *Graduate Faculty Philosophy Journal* 15/2 (1991), S. 121–129.
- Seggern, Hans-Gerd von: *Nietzsche und die Weimarer Klassik*, Tübingen 2005.
- Seitschek, Hans Otto: Der Fall Wagner, in: Sorgner, Stefan Lorenz / Birt, H. James / Knoepffler, Nikolaus (Hg.): *Wagner und Nietzsche. Kultur – Werk – Wirkung. Ein Handbuch*, Reinbek bei Hamburg 2008, S. 435–440.
- Seybold, Dietrich: *Leonardo da Vinci im Orient. Geschichte eines europäischen Mythos*, Köln 2011.
- Shapiro, Gary: Nietzsche contra Renan, in: *History and Theory. Studies in the Philosophy of History* 21 (1982), S. 193–222.
- Shapiro, Gary: *The Writing on the Wall: The Antichrist and the Semiotics of History*, in: Solomon, Robert C. / Higgins, Kathleen M. (Hg.): *Reading Nietzsche*, New York / Oxford 1988, S. 192–217.
- Sieg, Ulrich: *Deutschlands Prophet. Paul de Lagarde und die Ursprünge des modernen Antisemitismus*, München 2007.
- Siemens, Herman: Yes, No, Maybe So... Nietzsche's Equivocations on the Relation between Democracy and ‚Grosse Politik‘, in: Siemens, Herman W. / Roodt, Vasti (Hg.): *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlin / New York 2008, S. 231–268.

- Siemens, Herman: *Umwertung*. Nietzsche's „War-Praxis“ and the Problem of Yes-Saying and No-Saying in *Ecce homo*, in: Nietzsche-Studien 38 (2009), S. 182–206.
- Siemens, Herman W. / Roodt, Vasti (Hg.): Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought, Berlin / New York 2008.
- Simmel, Georg: Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus [1907]. Hg. und mit einem Nachwort von Klaus H. Fischer, Schutterwald 2001.
- Simon, Josef: Grammatik und Wahrheit. Über das Verhältnis zur spekulativen Satzgrammatik der metaphysischen Tradition, in: Nietzsche-Studien 1 (1972), S. 1–26.
- Simon, Josef: Der gewollte Schein. Zu Nietzsches Begriff der Interpretation, in: Djurić, Mihailo / Simon, Josef (Hg.): Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche, Würzburg 1986, S. 62–74.
- Simon, Josef: Nietzsche und das Problem des europäischen Nihilismus, in: Berlinger, Rudolf / Schrader, Wiebke (Hg.): Nietzsche – kontrovers, Bd. 3, Würzburg 1994, S. 9–37.
- Simon, Theodor: Der Geist des Antichristen in Friedrich Nietzsches Schriften, in: Neue Kirchliche Zeitschrift 15 (1904), S. 42–76.
- Simonis, Linda: Der Stil als Verführer. Nietzsche und die Sprache des Performativen, in: Nietzsche-Studien 31 (2002), S. 57–74.
- Simson, Wojciech: Beobachtungen zur Typographie in Nietzsches Vorreden von 86/87, in: Nietzsche-Studien 24 (1995), S. 204–222.
- Skirl, Miguel: Selbsteinholungsfiguren bei Nietzsche, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 12: Bildung – Humanitas – Zukunft bei Nietzsche, Berlin 2005, S. 151–162.
- Skowron, Michael: Nietzsches weltliche Religiosität und ihre Paradoxien, in: Nietzsche-Studien 31 (2002), S. 1–39.
- Skowron, Michael: Zarathustra-Lehren. Übermensch, Wille zur Macht, ewige Wiederkunft, in: Nietzsche-Studien 33 (2004), S. 68–89.
- Skowron, Michael: Dionysische Perspektiven. Eine philosophische Interpretation der *Dionysos-Dithyramben*, in: Nietzsche-Studien 36 (2007), S. 296–315.
- Skowron, Michael: Nietzsches „Anti-Darwinismus“, in: Nietzsche-Studien 37 (2008), S. 160–194.
- Sleinis, Edgar Evalt: Nietzsche's Revaluation of Values. A Study in Strategies, Urbana / Chicago 1994.
- Sloterdijk, Peter: Kritik der zynischen Vernunft, Frankfurt am Main 1983.
- Sloterdijk, Peter: Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus, Frankfurt am Main 1986.
- Small, Robin: Nietzsche in Context, Aldershot / Burlington 2001.
- Smith, David: Nietzsche's Hinduism, Nietzsche's India, in: New Nietzsche Studies 6, Nr. 3/4 und 7, Nr. 1/2 (2005/06), S. 135–154 (unter dem Titel „Nietzsche's Hinduism, Nietzsche's India. Another Look“, auch in: Journal of Nietzsche Studies 28 (2004), S. 37–56).
- Solies, Dirk: Die Kunst – eine Krankheit des Leibes? Zum Phänomen des Rausches bei Nietzsche, in: Nietzscheforschung 5/6 (2000), S. 151–162.
- Solomon, Robert C.: Nietzsche on Fatalism and „Free Will“, in: Journal of Nietzsche Studies 23 (2002), S. 63–87.
- Sommer, Andreas Urs: Der Gott des Aristoteles bei Martin Luther. Anmerkungen zu antithetischen Konzepten theologischer Metaphysik, in: Prima philosophia 8 (1995), S. 175–186.

- Sommer, Andreas Urs: „Wenn die Welt ein Ding ist, das besser nicht wäre, ei so ist ja auch das Denken des Philosophen, das ein Stück dieser Welt bildet, ein Denken, das besser nicht dächte.“ Zur Karriere eines polemischen Argumentes gegen Schopenhauer, in: Schopenhauer-Jahrbuch 77 (1996), S. 199–210.
- Sommer, Andreas Urs: Der Geist der Historie und das Ende des Christentums. Zur „Waffengenossenschaft“ von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck. Mit einem Anhang unveröffentlichter Texte aus Overbecks „Kirchenlexicon“, Berlin 1997.
- Sommer, Andreas Urs: Augustinus bei Franz Overbeck. Ein Rekonstruktionsversuch, in: Theologische Zeitschrift, hg. von der Theologischen Fakultät der Universität Basel 54 (1998), S. 125–150 (a).
- Sommer, Andreas Urs: Zwischen Agitation, Religionsstiftung und „Hoher Politik“. Friedrich Nietzsche und Paul de Lagarde, in: Nietzscheforschung 4 (1998), S. 169–194 (b).
- Sommer, Andreas Urs: Der mythoskritische „Erasmusblick“. *Doktor Faustus*, Nietzsche und die Theologen, in: Thomas Mann Jahrbuch 11 (1998), S. 61–71 (c).
- Sommer, Andreas Urs: Ex oriente lux? Zur vermeintlichen ‚Ostorientierung‘ in Nietzsches *Antichrist*, in: Nietzsche-Studien 28 (1999), S. 194–214.
- Sommer, Andreas Urs: Friedrich Nietzsches „Der Antichrist“. Ein philosophisch-historischer Kommentar, Basel 2000 (a).
- Sommer, Andreas Urs: Vom Nutzen und Nachteil kritischer Quellenforschung. Einige Überlegungen zum Fall Nietzsches, in: Nietzsche-Studien 29 (2000), S. 302–316 (b).
- Sommer, Andreas Urs: Eschatologie oder Ewige Wiederkunft? Friedrich Nietzsche und Jacob Taubes, in: Faber, Richard / Goodman-Thau, Eveline / Macho, Thomas (Hg.): Abendländische Eschatologie. Ad Jacob Taubes, Würzburg 2001, S. 341–354 (a).
- Sommer, Andreas Urs: Vivere militare est. Die Funktion und philosophische Tragweite militärischer Metaphern bei Seneca und Lipsius, in: Archiv für Begriffsgeschichte 43 (2001), S. 59–82 (b).
- Sommer, Andreas Urs: „Wisset ihr nicht, dass wir über die Engel richten werden?“. Nietzsches antichristlicher Schauprozess, in: Seelmann, Kurt (Hg.): Nietzsche und das Recht = Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 77 (2001), S. 93–106 (c).
- Sommer, Andreas Urs: Ursprung und Kultur. Friedrich Nietzsches und Franz Overbecks genealogische Reflexionen, in: Goedert, Georges / Nussbaumer-Benz, Uschi (Hg.): Nietzsche und die Kultur – ein Beitrag zu Europa?, Hildesheim / Zürich / New York 2002, S. 246–262.
- Sommer, Andreas Urs: On the Genealogy of the Genealogical Method: Overbeck, Nietzsche, and the Search for Origins, in: Gildenhard, Ingo / Ruehl, Martin (Hg.): Out of Arcadia. Classics and Politics in Germany in the Age of Burckhardt, Nietzsche and Wilamowitz = Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement 79, London 2003, S. 87–103 (a).
- Sommer, Andreas Urs: Theologie nach Nietzsches *Antichrist*?, in: Willers, Ulrich (Hg.): Theodizee im Zeichen des Dionysos. Nietzsches Fragen jenseits von Moral und Religion, Münster / Hamburg / London 2003, S. 179–189 (b).
- Sommer, Andreas Urs: Was (er)schafft die Umwertung aller Werte? Zu Nietzsches Kreativitätsmythologemen, in: Krüger, Oliver / Sariönder, Refika / Deschner, Annette (Hg.): Mythen der Kreativität. Das Schöpferische zwischen Innovation und Hybris, Frankfurt am Main 2003, S. 191–206 (c).
- Sommer, Andreas Urs: Jesus gegen seine Interpreten oder Die Hermeneutik der Urteilsenthaltung. Pilatus und der „Typus des Erlösers“, in: Nietzscheforschung 11 (2004), S. 75–86.

- Sommer, Andreas Urs: Sieben Thesen zur Geschichtsphilosophie bei Kant und Nietzsche, in: Himmelmann, Beatrix (Hg.): Kant und Nietzsche im Widerstreit. Internationale Konferenz der Nietzsche-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der Kant-Gesellschaft, Naumburg an der Saale, 26.-29. August 2004, Berlin / New York 2005, S. 217–225 (a).
- Sommer, Andreas Urs: Zur Genealogie der genealogischen Methode. Macht und Ohnmacht der Ursprünge bei Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche, in: Vogel, Beatrix / Seubert, Harald (Hg.): Die Auflösung des abendländischen Subjekts und das Schicksal Europas. Symposium 2000 des Nietzsche-Forums München. Vorträge aus den Jahren 2000–2002 = Mit Nietzsche denken. Publikationen des Nietzsche-Forums München e. V., Bd. 3, München 2005, S. 289–310 (b).
- Sommer, Andreas Urs: „Dios ha muerto“ y „¿Dioniso contra el crucificado?“. Sobre la crítica de Nietzsche a la religión y al cristianismo, in: Estudios Nietzsche 6 (2006), S. 47–64 (a).
- Sommer, Andreas Urs: Nihilism and Skepticism in Nietzsche, in: Ansell Pearson, Keith (Hg.): A Companion to Nietzsche, Oxford 2006, S. 250–269 (b).
- Sommer, Andreas Urs: Sinnstiftung durch Geschichte? Zur Entstehung spekulativ-universalistischer Geschichtsphilosophie zwischen Bayle und Kant, Basel 2006 (c).
- Sommer, Andreas Urs: Skeptisches Europa? Einige Bemerkungen zum Sechsten Hauptstück: wir Gelehrten (Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Aphorismen 204–213), in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 14: Nietzsche und Europa – Nietzsche in Europa, Berlin 2007, S. 67–78 (a).
- Sommer, Andreas Urs: Streiten, in: Konersmann, Ralf (Hg.): Wörterbuch der philosophischen Metaphern, Darmstadt 2007, S. 432–443 (b).
- Sommer, Andreas Urs: Nietzsche contra Wagner, in: Sorgner, Stefan Lorenz / Birx, H. James / Knoepffler, Nikolaus (Hg.): Wagner und Nietzsche. Kultur – Werk – Wirkung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg 2008, S. 441–445 (a).
- Sommer, Andreas Urs: Nietzsche und die Bibel. Forschungen und Desiderate, in: Jahrbuch für Internationale Germanistik 40 (2008), Heft 1, S. 49–64 (b).
- Sommer, Andreas Urs: Religionsfunktionalisierungen? Paul de Lagarde – Friedrich Nietzsche – Thomas Mann, in: Rückert-Studien 17 / Jahrbuch der Rückert-Gesellschaft e. V. 2006/2007, Würzburg 2008, S. 199–225 (c).
- Sommer, Andreas Urs: Was heißt und zu welchem Ende schreibt man Philosophiegeschichte?, in: Scientia Poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur und der Wissenschaften 12 (2008), S. 267–293 (d).
- Sommer, Andreas Urs: [Rezension von] Heinz Schlaffer, Das entfesselte Wort. Nietzsches Stil und seine Folgen, München 2007, in: Arbitrium. Zeitschrift für Rezensionen zur germanistischen Literaturwissenschaft 2008, Heft 1, S. 98–103 (e).
- Sommer, Andreas Urs: Ein philosophisch-historischer Kommentar zu Nietzsches *Götzen-Dämmerung*. Probleme und Perspektiven, in: Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch, Bd. 35 (2009), S. 45–66 (a).
- Sommer, Andreas Urs (Hg.): Friedrich Nietzsche und Lou von Salomé in Tautenburg. Auszüge aus der unpublizierten Selbstbiographie des Pfarrers Hermann Otto Stölten, in: Nietzsche-Studien 38 (2009), S. 389–392 (b).
- Sommer, Andreas Urs: Genealogia di comunanza e divergenza. Franz Overbeck e Friedrich Nietzsche, in: Humanitas. Rivista bimestrale di cultura 64 (2009), S. 578–588 (c).
- Sommer, Andreas Urs: Kurze Geistesgeschichte des Idioten, in: Zeitschrift für Ideengeschichte IV/2, Sommer 2010, S. 5–19 (a).

- Sommer, Andreas Urs: Nietzsche mit und gegen Darwin in den Schriften von 1888, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 17 (2010), S. 31–44 (b).
- Sommer, Andreas Urs: Religions- und Weltanschauungskonstrukte bei Paul de Lagarde, Friedrich Nietzsche und Karl May, in: Pyta, Wolfram (Hg.): Karl May: Brückenbauer zwischen den Kulturen (= Kultur und Technik, Bd. 17), Berlin 2010, S. 149–167 (c).
- Sommer, Andreas Urs: Das Sterben denken. Zur Möglichkeit einer *ars moriendi* nach Nietzsche und Elias, in: Günther, Friederike / Holzer, Angela / Müller, Enrico (Hg.): Zur Genealogie des Zivilisationsprozesses. Friedrich Nietzsche und Norbert Elias, Berlin / New York 2010, S. 159–174 (d).
- Sommer, Andreas Urs: Gott – Nihilismus – Skepsis. Aspekte der Religions- und Zeitkritik bei Nietzsche, in: Gentili, Carlo / Nielsen, Cathrin (Hg.): Der Tod Gottes und die Wissenschaft. Zur Wissenschaftskritik Nietzsches, Berlin / New York 2010, S. 17–29 (e).
- Sommer, Andreas Urs: Kaiser Julian als antichristliche Integrationsfigur? Strauß, Ibsen und Nietzsche, in: Faber, Richard / Høibraaten, Helge (Hg.): Ibsens „Kaiser und Galiläer“. Quellen – Interpretationen – Rezeptionen, Würzburg 2011, S. 81–101 (a).
- Sommer, Andreas Urs: Todkrieg gegen das Christentum aus Geschmacksgründen? Nietzsches hässliche Christen, in: Paprotny, Thorsten (Hg.): Schönheit des Glaubens (Thomas-Morus-Impulse. Schriften der Thomas-Morus-Gesellschaft Hannover, Bd. 4), Münster / Berlin / London / Wien / Zürich 2011, S. 117–136 (b).
- Sommer, Andreas Urs: Nietzsche, das Genie und die Zucht großer Menschen, in: Wellner, Klaus (Hg.): Nietzsche – sein Denken und dessen Entwicklungspotentiale, Neu-Isenburg 2011, S. 190–219 (c).
- Sommer, Andreas Urs: Friedrich Nietzsche als Basler Philosoph, in: Angehrn, Emil / Rother, Wolfgang (Hg.): Philosophie in Basel. Prominente Denker des 19. und 20. Jahrhunderts, Basel 2011, S. 32–60 (d).
- Sommer, Andreas Urs: Das Tragische in Nietzsches Spätwerk, in: Hühn, Lore / Schwab, Philipp (Hg.): Die Philosophie des Tragischen. Schopenhauer – Schelling – Nietzsche, Berlin / Boston 2011, S. 553–574 (e).
- Sommer, Andreas Urs: Große Menschen züchten? Nietzsche anti Darwin, in: Caysa, Volker / Schwarzwald, Konstanze (Hg.): Nietzsche – Macht – Größe. Nietzsche – Philosoph der Größe der Macht oder der Macht der Größe, Berlin / Boston 2012, S. 171–187 (a).
- Sommer, Andreas Urs: Vorwort zu: Friedrich Nietzsche, Die Kultur der Schuld = Sammelbeilage von Philosophie Magazin 3 (März/April 2012), S. 2–3 (b).
- Sommer, Andreas Urs: Judentum und Christentum bei Paul de Lagarde und Friedrich Nietzsche, in: Barth, Roderich / Barth, Ulrich / Osthöven, Claus-Dieter (Hg.): Christentum und Judentum. Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Halle, März 2009 = Schleiermacher-Archiv, Bd. 24, Berlin / Boston 2012, S. 549–560.
- Souladié, Yannick: La Laideur de Socrate, in: Nietzsche-Studien 35 (2006), S. 29–46.
- Souladié, Yannick: Dostojewskis Antichrist, in: Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?, Berlin / New York 2008, S. 325–333.
- Spengler, Oswald: Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte [1918/1923]. Vollständige Ausgabe in einem Band, München 1963.
- Spindler, Josef: Nietzsches Persönlichkeit und Lehre im Lichte seines „Ecce homo“, Stuttgart / Berlin 1913.
- Spitteler, Carl: Friedrich Nietzsche aus seinen Werken, in: Der Bund, Jg. 38, Nr. 1, 1. Januar 1888, wieder abgedruckt in KGB III 7/3, 2, S. 961–972.

- Spitteler, Carl: [Rezension von WA], in: Der Bund, Jg. 39, Nr. 309, 8. November 1888, wieder abgedruckt in KGB III 7/3, 2, S. 1038–1041.
- Spitteler, Carl: Aus der Werkstatt = ders.: Gesammelte Werke, hg. im Auftrag der Schweizerischen Eidgenossenschaft von Gottfried Bohnenblust, Wilhelm Altweg und Robert Faesi, Bd. 9, Zürich 1950.
- Spitzer, Leo: Milieu and Ambiance. An Essay in Historical Semantics (Part 2), in: Philosophy and Phenomenological Research 3, Nr. 2 (Dezember 1942), S. 169–218.
- Stack, George J.: Lange and Nietzsche, Berlin / New York 1983.
- Staden, Heinrich von: Nietzsche and Marx on Greek Art and Literature. Case Studies in Reception, in: Daedalus 105 (1976), S. 79–96.
- Staten, Henry: Nietzsche's Voice, Ithaca / London 1990.
- Stegmaier, Werner: Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution, in: Nietzsche-Studien 16 (1987), S. 264–287.
- Stegmaier, Werner: Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von *Der Antichrist* und *Ecce homo*, in: Nietzsche-Studien 21 (1992), S. 163–183.
- Stegmaier, Werner: Nietzsches „Genealogie der Moral“, Darmstadt 1994.
- Stegmaier, Werner: Das Zeichen X in der Philosophie der Moderne, in: ders. (Hg.), Zeichen-Kunst. Zeichen und Interpretation V, Frankfurt am Main 1999, S. 231–256.
- Stegmaier, Werner: Nietzsches Zeichen, in: Nietzsche-Studien 29 (2000), S. 41–69.
- Stegmaier, Werner: Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit (*Ecce Homo*, Warum ich ein Schicksal bin 1), in: Nietzsche-Studien 37 (2008), S. 62–114.
- Stegmaier, Werner: Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft*, Berlin / Boston 2012.
- Steiert, Thomas (Hg.): „Der Fall Wagner“. Ursprünge und Folgen von Nietzsches Wagner-Kritik, Laaber 1991.
- Steinbach, Matthias: ‚Der Staat hat heute einen unsinnig dicken Bauch‘. Politisches Denken und Nationalstaatskritik bei Friedrich Nietzsche, in: Historische Zeitschrift 283 (2006), S. 319–354.
- Steinbuch, Thomas: A Commentary on Nietzsche's *Ecce homo*, Lanham MD / New York / London 1994.
- Steinmann, Michael: Die Ethik Friedrich Nietzsches, Berlin / New York 2000.
- Steinmann, Michael: Ein individuelles Gesetz? Zu den Spannungen in Nietzsches und Simmels Konzeptionen von Recht und Moral, in: Nietzsche-Studien 37 (2008), S. 195–219.
- Stellino, Paolo: Jesus als ‚Idiot‘. Ein Vergleich zwischen Nietzsches *Der Antichrist* und Dostojewskijs *Der Idiot*, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 14: Nietzsche und Europa – Nietzsche in Europa, Berlin 2007, S. 203–210.
- Stellino, Paolo: Der Verbrecher bei Nietzsche und Dostojewskij, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 16: Nietzsche im Film, Projektionen und Götzen-Dämmerungen, Berlin 2009, S. 221–229.
- Stern, Tom: Nietzsche on Context and the Individual, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 15: Friedrich Nietzsche – Geschichte, Affekte, Medien, Berlin 2008, S. 299–315.
- Stern, Tom: Nietzsche, Freedom, and Writing Lives, in: Arion 17.1 (2009), S. 85–110.
- Sternberger, Dolf: Heinrich Heine und die Abschaffung der Sünde, Hamburg / Düsseldorf 1972.
- Stiegler, Barbara: Nietzsche et la biologie, Paris 2001.

- Stiegler, Barbara: Nietzsche et la critique de la chair. Dionysos, Ariane, le Christ, Paris 2005.
- Stingelin, Martin: Beiträge zur Quellenforschung. Konkordanz zu Friedrich Nietzsches Exzerpten aus Albert Hermann Post, *Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis*. Oldenburg 1881 (2 Bde.), im Nachlaß von Frühjahr – Sommer und Sommer 1883, in: Nietzsche-Studien 20 (1991), S. 400–432.
- Stingelin, Martin: Historie als „Versuch das Heraklitische Werden [...] in Zeichen abzukürzen“. Zeichen und Geschichte in Nietzsches Spätwerk, in: Nietzsche-Studien 22 (1993), S. 28–41.
- Stingelin, Martin: Nietzsche und die Lehren vom Verbrecher, in: Jahresschrift der Förder- und Forschungsgemeinschaft Friedrich Nietzsche 3 (1992/93), Halle 1994, S. 102–114.
- Stingelin, Martin: „Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs“. Friedrich Nietzsches Lichtenberg-Rezeption im Spannungsfeld zwischen Sprachkritik (Rhetorik) und historischer Kritik (Genealogie), München 1996.
- Stingelin, Martin: Friedrich Nietzsches Psychophysiologie der Philosophie, in: Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte. Preprint 120 (1999): Workshop „Physiologische und psychologische Praktiken im 19. Jahrhundert“, S. 33–43.
- Stingelin, Martin: „er war im Grunde der eigentliche Schriftsteller, während ich bloss der Autor war“. Friedrich Nietzsches Poetologie der Autorschaft als Paradigma des französischen Poststrukturalismus (Roland Barthes, Gilles Deleuze, Michel Foucault), in: Detering, Heinrich (Hg.): Autorschaft. Positionen und Revisionen, Stuttgart / Weimar 2002, S. 80–106.
- Stöber, Rudolf: Deutsche Pressegeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, 2. überarbeitete Auflage, Konstanz 2005.
- Sträßner, Matthias: Flöte und Pistole. Anmerkungen zum Verhältnis von Nietzsche und Ibsen. Mit einem Anhang, Würzburg 2003.
- Striet, Magnus: Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Nietzsches, Regensburg 1998.
- Striet, Magnus: Nietzsche – und kein Ende! Tendenzen der gegenwärtigen Forschung und Diskussion, in: Theologische Revue 95 (1999), Nr. 1, S. 3–18.
- Striet, Magnus: Nietzsches Anti-Theodizee. Oder: Wie hielte ich's aus, ein Ich zu sein?, in: Willers, Ulrich (Hg.): Theodizee im Zeichen des Dionysos. Nietzsches Fragen jenseits von Moral und Religion, Münster / Hamburg / London 2003, S. 191–208.
- Stroux, Johannes: Nietzsches Professur in Basel, Jena 1925.
- Talkenberger, Heike: Gauner, Dirnen, Revolutionäre. Kriminalität im 19. Jahrhundert, Darmstadt 2011.
- Taubes, Jacob: Die Politische Theologie des Paulus. Vorträge gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg 23.-27. Februar 1987, nach Tonbandaufzeichnungen redigierte Fassung von Aleida Assmann. Hg. von Aleida Assmann und Jan Assmann in Verbindung mit Horst Folkers, Wolf-Daniel Hartwich und Christoph Schulte, 2. Auflage, München 1995.
- Taureck, Bernhard H. F.: Metaphern und Gleichnisse in der Philosophie. Versuch einer kritischen Ikonologie der Philosophie, Frankfurt am Main 2004.
- Taureck, Bernhard H. F.: Nietzsche's Reasoning against Democracy. Why He Uses the Social Herd Metaphor and Why He Fails, in: Siemens, Herman W. / Roodt, Vasti (Hg.): Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought, Berlin / New York 2008, S. 191–203.

- Thatcher, David S.: Musical Settings of Nietzsche Texts. An Annotated Bibliography (II), in: Nietzsche-Studien 5 (1976), S. 355–383.
- Thatcher, David S.: Nietzsche's „Rhinoxera“, in: Nietzsche-Studien 12 (1983), S. 424–425.
- Thatcher, David S.: A Diagnosis of Idols. Percussions and Repercussions of a Distant Hammer, in: Nietzsche-Studien 14 (1985), S. 250–268.
- Theisen, Bianca: Die Gewalt des Notwendigen. Überlegungen zu Nietzsches *Dionysos-Dithyrambus* „Klage der Ariadne“, in: Nietzsche-Studien 20 (1991), S. 186–209.
- Thomas, R. Hinton: Nietzsche in German Politics and Society 1890–1918, Manchester 1983.
- Thomé, Horst: Autonomes Ich und „Inneres Ausland“. Studien über Realismus, Tiefenpsychologie und Psychiatrie in deutschen Erzähltexten (1848–1914), Tübingen 1993.
- Tilley, Morris Palmer: A Dictionary of the Proverbs in England in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. A Collection of the Proverbs Found in English Literature and the Dictionaries of the Period, Ann Arbor 1950.
- Tillich, Paul: Der Mut zum Sein [1952], in: ders.: Sein und Sinn. Zwei Schriften zur Ontologie = Gesammelte Werke, Bd. 11, Stuttgart 1969, S. 13–139.
- Tongeren, Paul J. M. van: „A Splendid Failure“. Nietzsche's Understanding of the Tragic, in: Journal of Nietzsche Studies 11 (1996), S. 23–34.
- Treiber, Hubert: Wahlverwandtschaften zwischen Nietzsches Idee eines „Klosters für freiere Geister“ und Webers Idealtypus der puritanischen Sekte. Mit einem Streifzug durch Nietzsches „ideale Bibliothek“, in: Nietzsche-Studien 21 (1992), S. 326–362.
- Treiber, Hubert: „Das Ausland“ – die „reichste und gediegenste Registratur“ naturwissenschaftlich-philosophischer Titel in Nietzsches „idealer Bibliothek“, in: Nietzsche-Studien 25 (1996), S. 394–412.
- Treiber, Hubert: „Nietzsche und Burckhardt“ nach 60 Jahren. Anmerkungen zu Alfred von Martins (1882–1979) typisierender Betrachtungsweise, in: Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte 57 (2006), S. 131–159.
- Trillhaas, Wolfgang: Nietzsches „Priester“, in: Nietzsche-Studien 12 (1983), S. 32–50.
- Trowitzsch, Michael: Nietzsche, theologisch, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 94 (1997), S. 111–130.
- Türcke, Christoph: Der tolle Mensch. Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft, Frankfurt am Main 1989.
- Ueberweg, Friedrich: Grundriss der Geschichte der Philosophie, 4. Teil: Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart. Zwölfte, mit einem Philosophen-Register versehene Auflage. Völlig neubearbeitet von Traugott Konstantin Oesterreich, Berlin 1923.
- Vaihinger, Hans: Nietzsche als Philosoph. Fünfte, erweiterte und vermehrte Auflage, Langensalza 1930.
- Valadier, Paul: Nietzsche et la critique du christianisme, Paris 1974.
- Valadier, Paul: Christliche Dekadenz und Wiederaufleben des Göttlichen. Die Ambivalenz Nietzsches und der Nietzsche-Interpretation, in: Stimmen der Zeit 103 (1978), Bd. 196, S. 395–406.
- Valadier, Paul: Jésus-Christ ou Dionysos. La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche, Paris 1979.
- Valadier, Paul: Nietzsche, l'intempestif, Paris 2000.
- Venturelli, Aldo: Nietzsche in der Berggasse 19. Über die erste Nietzsche-Rezeption in Wien, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 448–480.

- Venturelli, Aldo: Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche. Quellenkritische Untersuchungen, Berlin / New York 2003.
- Venturelli, Aldo: Die *gaya scienza* der „guten Europäer“. Einige Anmerkungen zum Aphorismus 377 des V. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft*, in: Nietzsche Studien 39 (2010), S. 180–200.
- Vinzens, Albert: Friedrich Nietzsches Instinktverwandlung, Basel 1999.
- Viola, Salvatore: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 26 (1997), S. 582.
- Viola, Salvatore: Nietzsche e la teoria sociologica dello sviluppo della filosofia. Il caso de Roberty, in: Fornari, Maria Cristina (Hg.): La trama del testo. Su alcune letture di Nietzsche, Lecce 2000, S. 301–328.
- Vivarelli, Vivetta: Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne, Würzburg 1998.
- Vivarelli, Vivetta: Der freie Geist, die amerikanische Rastlosigkeit und die Verschmelzung der Kulturen, in: Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?, Berlin / New York 2008, S. 529–544.
- Vivarelli, Vivetta: Premessa, in: Nietzsche e gli ebrei. Antologia a cura di Vivetta Vivarelli. Con due saggi di Jacob Golomb e Andrea Orsucci, Florenz 2011, S. 9–19.
- Vivarelli, Vivetta: „Heine und ich...“. Nietzsche, Heine e Théophile Gautier, in: Campioni, Giuliano / Pica Ciamarra, Leonardo / Segala, Marco (Hg.): Goethe, Schopenhauer, Nietzsche. Saggi in memoria di Sandro Barbera, Pisa (im Druck).
- Vogel, Martin: Apollinisch und Dionysisch. Geschichte eines genialen Irrtums, Regensburg 1966.
- Volhard, Ewald: Zwischen Hegel und Nietzsche. Der Ästhetiker Friedrich Theodor Vischer, Frankfurt am Main 1932.
- Volkman, Paul: Die Eigenart der Natur und der Eigensinn des Monismus. Vortrag, gehalten in Kassel und in Königsberg i. Pr. im Herbst 1909, Leipzig 1910.
- Volkman-Schluck, Karl-Heinz: Leben und Denken. Interpretationen zur Philosophie Nietzsches, Frankfurt am Main 1968.
- Volz, Pia Daniela: Nietzsche im Labyrinth seiner Krankheit. Eine medizinisch-biographische Untersuchung, Würzburg 1990.
- Volz, Pia Daniela: „Der Begriff des Dionysos noch einmal“. Psychologische Betrachtungen zum Dionysischen als Herkunftsmythos, in: Nietzscheforschung 9 (2002), S. 189–205.
- Wahrig-Schmidt, Bettina: „Irgendwie, jedenfalls physiologisch“. Friedrich Nietzsche, Alexandre Herzen (fils) und Charles Féré 1888, in: Nietzsche-Studien 17 (1988), S. 434–464.
- Wahrig-Schmidt, Bettina: „Die ganze Welt ist nur ein Hospital“. Anmerkungen zu einer Metapher Senecas bei Nietzsche, in: Conway, Daniel W. / Rehn, Rudolf (Hg.): Nietzsche und die antike Philosophie, Trier 1992, S. 173–192.
- Waite, Geoff: Nietzsche's Baudelaire, or the Sublime Proleptic Spin of His Politico-Economic Thought, in: Representations 50 (1995), S. 14–52.
- Walser, Martin: Das menschliche Ermessen. Sieben Versuche, in: Wiedeking, Wendelin: Das Davidsprinzip, hg. von Anton Hunger, Frankfurt am Main 2002, S. 91–126.
- Ward, Janet: Nietzsche's Transvaluation of Jewish Parasitism, in: Journal of Nietzsche Studies 24 (2002), S. 54–82.
- Wassink, Melanie: Porsche auf dem Weg zum Weltkonzern, in: Hamburger Abendblatt, 27. Juni 2007.
- Weber, Max: Wissenschaft als Beruf [1919], in: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hg. von Johannes Winckelmann, 7. Auflage, Tübingen 1988, S. 582–613.

- Weigand, Wilhelm: Friedrich Nietzsche. Ein psychologischer Versuch, München 1893.
- Weimarer Nietzsche-Bibliographie, hg. von der Stiftung Weimarer Klassik, Herzogin Anna Amalia Bibliothek, bearbeitet von Susanne Jung / Frank Simon-Ritz / Clemens Wahle / Erdmann von Wilamowitz-Moellendorff / Wolfram Wojtecki, 5 Bde., Stuttgart / Weimar 2000–2002 (= WNB).
- Weindling, Paul: Health, Race and German Politics between National Unification and Nazism 1870–1945, Cambridge 1989.
- Weinrich, Harald: Kleine Literaturgeschichte der Heiterkeit = Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 303, Opladen 1990.
- Weischedel, Wilhelm: Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Bd. 1: Wesen, Aufstieg und Verfall der philosophischen Theologie, Darmstadt 1971.
- Wellner, Klaus: Nietzsches Masken in *Ecce homo*, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 12: Bildung – Humanitas – Zukunft bei Nietzsche, Berlin 2005, S. 143–161.
- Widmann, Josef Viktor: Nietzsche's gefährliches Buch [1886], faksimiliert abgedruckt in: Hoffmann, David Marc (Hg.): Nietzsche und die Schweiz, Zürich 1994, S. 123–127 (Text auch abgedruckt in KGB III 7/2, S. 520–525).
- Widmann, Josef Viktor: Nietzsches Abfall von Wagner, in: Der Bund, Jg. 39, Nr. 321 u. 322, 20. u. 21. November 1888, wieder abgedruckt in KGB III 7/3, 2, S. 1048–1055.
- Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von: Platon. Bd. 1: Leben und Werke, Berlin 1919.
- Willers, Ulrich: „Aut Zarathustra aut Christus“. Die Jesus-Deutung Nietzsches im Spiegel ihrer Interpretationsgeschichte. Tendenzen und Entwicklungen von 1900–1980, in: Theologie und Philosophie 60 (1985), S. 418–442 und 61 (1986), S. 236–249.
- Willers, Ulrich: Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie. Eine theologische Rekonstruktion, Innsbruck 1988.
- Willers, Ulrich: „Die evangelische Praxis allein führt zu Gott, sie eben ist Gott“. Friedrich Nietzsches hintergründige theologische Aktualität, Regensburg 1994.
- Williams, Bernard: Shame and Necessity, Berkeley, CA 1993.
- Williams, Stephen N.: The Shadow of the Antichrist. Nietzsche's Critique of Christianity, Grand Rapids, MI 2006.
- Wimmer, Ruprecht unter Mitarbeit von Stachorski, Stephan: Kommentar zu Thomas Mann: Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn erzählt von einem Freunde = Mann, Thomas: Große kommentierte Frankfurter Ausgabe, Bd. 10.2, Frankfurt am Main 2007.
- Windgätter, Christof: Rauschen – Nietzsche und die Materialitäten der Schrift, in: Nietzsche-Studien 33 (2004), S. 1–36.
- Windgätter, Christof: „...with Mathematical Precision“. On the Historiography of the Dynamometer, <http://vlp.mpiwg-berlin.mpg.de/essays/data/enc42> (Stand 20. 02. 2008).
- Winteler, Reto: Nietzsches *Antichrist* als (ganze) *Umwerthung aller Werthe*. Bemerkungen zum „Scheitern“ eines „Hauptwerks“, in: Nietzsche-Studien 38 (2009), S. 229–245.
- Winteler, Reto: Nietzsches Bruch mit Wagner. Zur Plausibilität seiner späteren Stilisierung, in: Nietzsche-Studien 40 (2011), S. 256–272.
- Wodtke, Friedrich Wilhelm: Impressionismus II. Deutsche Literatur im Impressionismus, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Auflage, hg. von Kurt Galling, Tübingen 1959, Bd. 3, Sp. 690–694.
- Wolf, Friedrich: Die Natur als Arzt und Helfer [1928], Halle 2003.

- Wolff, Paul: Dionysos oder der Gekreuzigte. Zur Lebensidee Nietzsches, in: ders.: Denken im Glauben. Reden und Aufsätze, Trier 1963, S. 85–96.
- Wollek, Christian: Nietzsche und das Problem des Sokrates, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 11: Antike und Romantik bei Nietzsche, Berlin 2004, S. 241–248.
- Wurzer, William S.: Nietzsche und Spinoza, Meisenheim am Glan 1975.
- Wuthenow, Ralph-Rainer: Die große Inversion. Jean-Jacques Rousseau im Denken Nietzsches, in: Neue Hefte für Philosophie 29 (1989), S. 60–79.
- Wuthenow, Ralph-Rainer: Nietzsche als Leser. Drei Essays, Hamburg 1994.
- Young, Julian: Nietzsche's Philosophy of Art, Cambridge 1992.
- Yovel, Yirmiyahu: Nietzsche and the Jews. The Structure of an Ambivalence, in: Golomb, Jacob (Hg.): Nietzsche and Jewish Culture, London / New York 1997, S. 117–134.
- Zavatta, Benedetta: Nietzsche, Emerson und das Selbstvertrauen, in: Nietzsche-Studien 36 (2006), S. 274–297.
- Zavatta, Benedetta: Nietzsche and Emerson on Friendship and Its Ethical-Political Implications, in: Siemens, Herman W. / Roodt, Vasti (Hg.): Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought, Berlin / New York 2008, S. 511–540.
- Zibis, Alexander-Maria: Die Tugend des Mutes. Nietzsches Lehre von der Tapferkeit, Würzburg 2007.
- Zibis, Alexander-Maria: „Das Kriegerische in unserer Seele“. Nietzsches *Götzen-Dämmerung* als heroischer Kunst- und Lebensentwurf, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 16: Nietzsche im Film, Projektionen und Götzen-Dämmerungen, Berlin 2009, S. 201–212.
- Ziegler, Leopold: Zarathustra-Glossen [1915/16], in: ders.: Gesammelte Werke in Einzelbänden, Bd. 6: Gesammelte Aufsätze I: 1901–1916, hg. von Renate Vonessen, Würzburg 2007, S. 229–253.
- Ziegler, Theobald: Friedrich Nietzsche, Berlin 1900.
- Zittel, Claus: Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche, Würzburg 1995.
- Zittel, Claus: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 25 (1996), S. 419–421.
- Zitzmann, Norbert: Die Frömmigkeit der Neuen Zeit. Max Maurenbachers Nietzsche-Dysangelium, Münster 2008.
- Zuckerman, Elliott: Nietzsche and Music. „The Birth of Tragedy“ and „Nietzsche contra Wagner“, in: Symposium 28/1 (1974), S. 17–30.
- Zuckmayer, Carl: Als wärs ein Stück von mir. Horen der Freundschaft, Frankfurt am Main 1967.
- Zweig, Stefan: Der Kampf mit dem Dämon. Hölderlin – Kleist – Nietzsche [1925] (Gesammelte Werke in Einzelbänden), Frankfurt am Main 1981.
- Zweig, Stefan: Der Kampf mit dem Dämon: Hölderlin – Kleist – Nietzsche [1925], Leipzig / Weimar 1988.

Sach- und Begriffsregister

- Aasvögel, Aasfresser 674, 678, 680
Abendmahl 119–121, 169, 187, 493, 520–521
Abenteuer, Abenteuerer-Mut 25, 204, 411, 467, 549, 574
Aberglaube 22, 73, 222, 231, 270, 287, 407, 492, 550, 582, 779–780
Absolutes 69
abstrakt, Abstraktion 31, 73, 135, 255, 659, 772
absurd, Absurdität, *absurdum* 3, 33, 54, 106, 150, 183, 189, 234, 247, 249, 398, 402, 445, 457, 460, 508, 513, 564–565, 570, 602, 604, 608, 626, 687, 779
actio, Action 89, 735
Adressaten 10, 13, 23–24, 27–28, 36, 41, 224, 233, 319, 337–338, 638, 716, 738
aere perennius 280–282, 282
Affe 191, 669
Affekt 51, 53–55, 58–59, 112, 157, 423, 487–488, 510, 517, 541–542, 621, 688, 736, 754
Affekt, antirömischer 593
agaçant 404, 721
Agon 292
Ägypten, ägyptisch 44, 126, 183, 286, 786–787
Ahasver (→ Jude, Ewiger) 610
Alberich-Vision 26
Alexandrien, alexandrinisch 183–184, 223–224, 291
Alkohol (→ trunken) 297, 396, 401–404, 673
Allegorese, allegorisch 183–184, 223–224, 685
Allgemeine musikalische Zeitung 482
Allgemeiner litterarischer Anzeiger für das evangelische Deutschland 498
Allgemeiner Musikverein 515
Allgemeingefühle 91
Altes Testament 45, 101, 120, 136–137, 174, 224–226, 296, 359, 577, 661, 669, 675, 742
altruistisch, Altruismus 85, 158–159, 399, 466, 622
Amalekiter 139
Amerikaner, amerikanisch 7, 69, 348, 396, 422–423, 460, 501–502, 745
amor intellectualis dei 446
amor fati 378, 387, 445–446, 544, 609, 694, 782
Anarchie, Anarchismus, Anarchist, anarchistisch 11, 50, 133, 142–145, 184, 220, 279–281, 287, 306, 313, 611, 754
animal rationale 83
animalisch 566, 726
Animalität (→ Tier) 204, 412, 433, 465
Anmut, anmutig 3, 216, 473, 517, 545, 573, 736
Anpassung 42, 88–89, 213, 254, 406
Ansteckung, ansteckend, Contagion, contagios 38, 51, 53–55, 58, 60, 214, 730
Anthropologie, anthropologisch (→ Mensch) 10, 91, 94, 256, 312, 444, 465, 625
Antichrist (Begriff) 19–22
Antichristen 13, 19, 187, 290
antidemokratisch (→ Demokratie) 310, 415
antideutsch 317, 333, 708
Antiesel 457, 461, 689
Antimodernismus 450
Antimoralismus 619
antipolitisch 371
Anti-Realist 169
Antisemit, antisemitisch, Antisemitismus 128–131, 141, 196, 208, 215–216, 232, 262, 288, 298, 329, 415, 432, 561, 588–589, 594–596, 602, 604–605, 739, 745, 774
apollinisch 284, 291, 438
Aquila (L'Aquila) 555
Araber, arabisch 102, 294–298
Arbeiter, Arbeiterfrage 278, 396, 491, 582, 765
Arbeitsteilung 491–492
Architektonisches, Architektur 82, 469, 733
Arglist (→ List) 506, 521
Aristokrat, Aristokratie, aristokratisch (→ vornehm) 34, 116, 119, 216, 219–220, 270, 275, 294, 310, 389, 455, 494, 578
Aristokratismus der Gesinnung 204–205
Aristokratismus des Geistes 205

- arm, Arme, Armut, verarmt 62, 101, 141, 213, 364, 368, 431, 439, 620, 672, 695–697, 699, 703, 715, 752, 761, 779
- Arme-Leute-Gott 104
- Artist, artistisch 59, 419, 428, 466, 753–755
- Artisten-Geschmack 410, 413
- Artistenmetaphysik 481
- Arzt 53, 59–60, 79, 112, 223–224, 238, 294, 366, 391, 397, 407, 472, 475
- Askese, Asket, asketische Ideale, Asketismus 11, 61, 63, 93, 112, 118, 166, 200, 202, 211, 218, 268, 277, 307, 348, 579–581, 665–666, 672
- Assassinen 501
- Ästhetik 724, 752
- Atheismus, Atheist, atheistisch 21–22, 108, 396–398, 411, 418, 444, 498, 555–556
- Athen, Athener 114, 644–645, 684, 687, 789
- Atomismus 309
- Attentat 231, 313, 320, 337, 465, 477, 496–497, 600, 612, 773
- Auferstehung 195–196, 198, 202, 242, 336, 677
- Auferstehungstexte 108
- aufklären, aufklärerisch, Aufklärung 12, 20, 44, 62–63, 120, 199, 211, 223, 257, 274, 299, 309–310, 348, 393, 463, 502, 511–512, 520, 573, 593–594, 627, 633, 745–747
- Augen 23, 26, 64, 153, 206, 211, 275, 366–367, 391–392, 407–408, 411, 417, 437, 504, 506, 516, 534, 557, 560–561, 602, 606, 624, 646, 683
- Augsburger Allgemeine Zeitung* 498–499
- Auserwählte (→ Volk, auserwähltes) 164, 212, 514, 716
- Ausnahme 40, 205, 261, 273, 336, 573, 624
- Autobiographie, autobiographisch 325–326, 328–329, 337, 340, 349, 368, 395, 488, 656–657, 659, 694
- Autogenealogie, autogenealogisch 325–326, 329, 340, 345–346, 353, 368, 372, 395, 407, 460, 643, 690
- Autohagiographie 9
- Barbarei, Barbaren, barbarisch 11, 119–122, 182, 184, 194–195, 197, 732, 757
- Basel, Basler 363, 366, 377, 408, 442, 451, 482–483, 495, 509, 514, 516, 597, 688
- Bauernkrieg des Geistes 307
- Bayreuth, Bayreuther 378–379, 408, 477, 508–510, 512–515, 517, 535, 601, 703, 708, 729–730, 740, 744, 750, 763
- Bayreuther Blätter* 52, 517, 519–520, 744, 763
- beärzeln 367
- Becher 391, 603, 720
- Beefsteak 140–141, 400–401
- begeistern, Begeisterung 23, 26, 552, 559, 563, 603, 727, 733, 779
- Begriff 41, 62–63, 68–69, 78, 80–81, 86, 102, 110–111, 119, 122–123, 129–130, 133–135, 150, 152, 166, 169–170, 174, 177, 185–186, 189–190, 205, 212, 230–232, 259, 264–265, 285–287, 308, 312, 329, 336, 365, 371, 380, 395, 398, 404, 419, 421, 427, 441, 443–444, 451, 453, 456–457, 470, 473, 476–477, 479, 487, 492, 497, 504, 506, 531, 548, 550, 559, 567–568, 573, 601, 614, 617, 627, 634–635, 648, 765
- Begriffs-Albinos 106
- beißen 721
- Bejahung, Ja-Sagen, Ja-Tun 57, 64–65, 96, 98, 128, 132, 170, 253, 264, 266, 274, 292, 304–305, 344, 346, 446, 487, 499, 509, 532–533, 540, 544, 569, 572–573, 576, 581, 587, 590, 597, 611, 615–616, 619, 632, 635–637, 649, 674, 691, 710
- bekehren, Bekehrung 221, 240, 403, 413, 496, 773
- Bekanntnis 37, 210–211, 234, 396, 398, 492, 515, 636
- Beleidigung 14, 98, 134, 138, 192, 277, 605, 607, 643
- Berlin, Berliner 129, 246, 447, 451, 456
- Berliner Blau 495
- Berufstätigkeit 278
- bescheiden, Bescheidenheit 10, 80, 82–83, 101, 209, 250, 329, 341, 391, 407, 575
- Besonnenheit 487, 552, 732–733
- Bessy* (Dostojewskij) 21, 95, 103, 119, 196, 254, 397
- Betrüger 214, 237, 252, 386

- Beweis der Kraft 170–171, 233, 235, 250, 380, 613
 Beweis der Lust 74, 233, 235
 Beweis der Wahrheit 74, 94, 234
 Bewusstheit 128
 Bewusstsein 42, 86–89, 100, 128, 131–132, 244, 261, 270, 299, 368, 400, 413, 421, 440, 471, 485, 488, 532, 677, 783
 Biedermann, biedermännisch 462, 736
 Bier 401–402, 715
 Bierbank-Evangelium 493
 Bildung (→ gebildet) 38–39, 43, 199, 223, 389, 398, 410, 412, 423, 443, 456, 472, 476, 492–494, 605, 677, 764
 Bildung, historische 677
 Bildungsphilister 493–494, 508
 Biodizée 64–65
 Biologe, biologisch, biologistisch 26, 37–39, 84, 274, 406, 489–490, 528, 579, 625
 Blasebalg 78, 671
 Bleichsucht 314, 406, 528
 Blick, böser 395
 Blitz, Blitzschlag 7, 31, 192, 346, 551, 553, 557, 560, 609, 627, 633, 646, 652, 685, 688, 690, 692, 699, 718
 Blut, blutig, Blutsauger 61, 65, 67, 112, 119–121, 140, 169, 187, 194–195, 205, 231–233, 248, 252–253, 285, 296, 314, 364–365, 370, 372–374, 403, 520, 524, 529, 627, 676, 729, 759, 773
 böse, Bosheit 23, 27, 32–33, 57, 96, 98, 101, 111, 122–123, 130, 153–154, 158, 164–165, 172, 178–179, 220, 263, 359, 381, 391–392, 412, 419–420, 426, 438–439, 463–464, 470, 472–474, 488, 512, 561, 568, 577–578, 603, 612, 615–617, 624, 626, 628, 630, 635, 665, 668, 675–676, 708, 752, 768, 770
 Brahmane, Brahmanismus, brahmanisch 111, 116, 122–123, 264, 269–270, 275, 277–278
 Briefform 381
 Brüllaffen, moralische 669
 brutal, Brutalität 96–97, 338
 Buddhismus, Buddhisten, buddhistisch 9, 11, 14, 16, 44, 50, 89, 110–117, 119, 122, 148, 154, 159, 203, 386–387, 505–506, 537
Der Bund (Zeitung) 447, 451, 497, 612, 703
 Busen, gehobener 78
 Buße, Büßer, Büßertum 60, 122, 642, 669, 766
 Bußkrampf 634–635
canaille 129, 192, 370, 374, 605–606, 608
captatio benevolentiae 23
caritas (→ Nächstenliebe) 53
Carmen (Bizet) 31, 415, 475, 517
 Chaos, Chaotisches 441, 710, 725, 734
 charmant, Charme 153, 410, 457, 518, 764
 China, Chinesen, Chinesentum, chinesisch 44, 72–73, 88, 111, 169, 623
 Cholera 399
 Chor 481, 537, 539, 541–542, 645–646, 737
 Christ, christlich, Christentum 4–322, 337, 341, 344–346, 377, 381, 386, 389–390, 402, 410, 412–413, 452, 465, 471, 473, 485–487, 492, 496, 502, 510, 520, 578–580, 589–590, 597–598, 600–602, 612–613, 628–634, 636–637, 672, 687, 692, 753, 774
 Circe 471, 626, 628, 630, 769
 Como 585
Confessiones (Augustinus) 293–294, 340–341
 contagiös → ansteckend
creator spiritus 109
crede experto 426
credo quia absurdum 234, 402
 Cyniker, cynisch, Cynismus (→ Kyniker) 175, 206, 337, 424, 464–465, 472, 475, 508, 608, 720–721, 723, 781
 Cynismus, welthistorischer 175, 464–465
 Daimonion 485
 Dämon 197, 576, 581–582, 687–688
 Dank, dankbar, Dankbarkeit, danken 97–99, 132, 303, 353, 371, 489, 510, 522, 524, 528–529, 672, 699, 750, 754, 782
 Darm (→ Gedärme) 602
 Darwinist, darwinistisch, Darwinismus 39, 42, 84, 406, 448, 453–454
 Dauer 50, 289, 645, 746
décadence, décadent, Dekadenz 3, 10–11, 30, 33, 43, 48–50, 52–53, 58–59, 65, 80, 88–89, 93–95, 101–103, 105, 108,

- 110–111, 115, 119, 129–130, 147, 153–154, 158–160, 162, 165, 233, 236–238, 240–241, 243, 264, 287, 326, 339, 343, 346, 362–363, 365–368, 380, 386–387, 390, 414, 428, 437–438, 448, 453, 469, 473, 481, 485, 535, 574, 579–580, 587, 591, 598, 619–622, 624, 626, 632, 636, 649, 659, 682, 699, 703, 709–710, 721, 723, 725, 727, 729, 734, 739, 753–755, 774
- décadence*-Religionen 11, 89, 111, 238
- Degenerescenz, Degenerescenz 58, 75, 153, 167–168, 237, 437, 509
- Demium 99
- Demokratie, demokratisch, Demokratisierung, Demokratismus XI, 24, 44, 72, 104, 202, 204, 219, 241, 259, 281, 312, 477, 574–575, 582, 594, 730, 758, 762
- Demut, demütig 62, 82, 209, 312, 341, 388
- Denaturalisation (→ Entnatürlichung) 129
- deontologisch 36, 200
- Depression, depressiv 53, 58, 112–113, 239
- Detail (→ *petits faits*) 443, 722, 724
- Detonation 578
- deus, qualem Paulus creavit, dei negatio* 222
- deutsch, Deutsche, Deutschland 23, 65–68, 70–71, 76, 78, 108, 121, 136, 148, 215–216, 246–247, 261–262, 267, 296–301, 303–306, 308–311, 321, 336, 338–339, 347, 352, 370–375, 389, 398, 399–401, 407, 410–412, 415, 419–421, 427–430, 432–433, 442–444, 456–459, 461, 464, 486, 492, 495–502, 504, 516, 521–522, 535, 542, 547–548, 575, 587–609, 658, 694, 706, 708–709, 714–718, 725, 736, 744–747, 749–750, 757–760, 762–763, 766–767, 772, 774–775
- Deutsche Allgemeine Zeitung* 770
- Deutsche Kunst und Deutsche Politik* (Wagner) 744
- Deutsches Reich 215, 261, 308–311, 333, 427, 473, 492–493, 497, 516, 537, 582, 588–589, 592, 594, 602, 706, 716–718, 757, 763
- Deutsch-Französischer Krieg 411, 417, 467, 482–483, 497, 725, 762–763
- Dialektik, Dialektiker, dialektisch 81, 88, 259, 365, 502
- Dialog-Form 23, 32, 449, 738
- Diamant 316, 391, 530
- Diät 112, 114, 118, 403, 408, 634
- Diät, englische 141, 400–401, 403
- Diätetik, diätetisch 394–397, 399, 405–406
- Dichter 338, 415, 419–420, 422, 424–425, 430, 487, 550–552, 554, 571, 641, 645–647, 650–651, 654–655, 657–659, 661–666, 670, 674, 686, 728, 732, 746, 750, 764, 770, 778
- dies nefastus* 314–315
- dilettantisch, Dilettantismus 266, 280
- Ding 31, 64, 68, 106, 126, 131, 134, 141, 175, 229, 243, 258, 264, 275, 284, 292, 304, 357, 390, 427, 443, 446–447, 469, 488–489, 510, 524, 532, 534, 554, 568, 571, 575, 616, 634, 651, 691, 697, 754
- Ding an sich 106, 141, 469
- dionysisch, Dionysisches 94, 98, 108, 223, 284, 291, 327, 346, 349, 377, 412, 437, 472–473, 484–485, 487–488, 540, 569, 595, 599, 615, 636, 643–645, 647–648, 650, 673–674, 688, 698–699, 703, 749, 753–755
- disharmonia praestabilita* 374
- Distanz (→ Pathos der Distanz) XIII, 11, 113, 153–154, 157–158, 171–172, 203–204, 329, 380, 447, 450, 506, 560, 567, 573, 602, 604, 780
- Disziplin, Disziplinierung 140, 218, 258, 270, 378, 756
- Domestikation, Domestizierung (→ Haustier) 16, 41, 395, 665
- Donner, Donnerschlag 31, 175, 337, 465, 482–483, 498
- Drache 486, 525
- Drama (→ Schauspiel, → Theater) 47, 181, 300, 447, 452, 481, 726, 728–729, 737–739
- Drama der Zukunft 739
- Dreibund → Triple-Allianz
- Dualismus, dualistisch 84, 86, 89, 101–102, 444, 465
- Duell 388–389, 501, 504
- Dummheit (→ Verdummung) 89, 227, 252, 464, 501, 603, 620, 730, 758

- Düsterling 784
 Dynamit 6–7, 312–313, 427, 611–612, 718
 Dynamometer, dynamometrisch 364–365, 724
 Dysangelist, Dysangelium 9, 17, 188–189, 197–198
 Dyspepsie, dyspeptisch 381, 400, 465

ecce homo (Pilatus-Wort und Buchtitel) 351–354
 echt 188–189, 371, 454, 589, 663, 688, 709, 742, 783–784
 Eckensteher 203
 egalitär, antiegalitär, Egalitarismus, *égalité* (→ Gleichberechtigung) 280–281, 284, 293, 310–313, 415, 427, 594
 Egoismus, egoistisch 57, 113–115, 128, 159, 163, 180, 219, 439, 470, 472, 527–528, 620, 755
 Ehe 140–141, 267–268, 371, 376, 582, 604, 631, 767
 Ehebruch 371
 Eheweibchen 670
 Ehre 62, 64, 108, 238, 252, 258, 371, 375, 389, 441, 444, 462, 495, 542, 589, 602, 604, 609, 626–627, 630, 695, 718, 730, 743
 Ehrfurcht 23, 27, 203, 379–380, 574, 605, 609, 781
 Eidechse 524–526
 Einfalt 102, 306, 615
 Eingeweide 94, 390, 400, 405, 407, 605, 692, 725, 736, 782, 789
 Einheit 113, 121, 133, 195, 290, 292, 309, 327, 344, 426, 471, 490, 492, 531, 533, 540, 568, 591, 598, 611, 627, 634, 648, 673, 688, 693, 729
 einsam, Einsamkeit (→ Vereinsamung) 23, 26, 97, 99, 357, 391–392, 400, 434, 445, 503, 547, 554, 556, 562, 564, 567, 648, 652–653, 661, 669, 672, 674–676, 679, 681–683, 685, 687–688, 727, 730
 Einsiedler, einsiedlerisch 200, 545, 547, 559, 561, 564–565, 676–678
 Eis 28–29, 31, 357–358, 480, 528–529, 584
 Eishöhle 392
 eitel, Eitelkeit 83, 196, 203, 258, 473, 516, 603, 719, 723
 Ekel, ekelhaft 186, 191, 294, 390–391, 453, 519, 602, 625, 629, 775, 779–780
 Elementarisches 505
 Elephanten-Weibchen 537
 Emanzipation 43, 61, 127, 225, 231, 466, 472–476, 596
 Empfängnis, unbefleckte (*immaculata conceptio*) 176–177, 268
 empört, Empörung 284, 303–304, 382, 608, 754
 Energie (→ Kraft) 5, 33–34, 53–55, 88, 382–384, 396
 Engel 102, 217, 372, 404, 432, 473, 698, 768
 England, Engländer, englisch (→ Diät, englische) 86, 141, 238–240, 309, 338–339, 396, 400–401, 414, 420, 444, 460, 593, 634, 745, 747, 757
ens realissimum 353
 entdeutsch 457
 entfremdet, Entfremdung (→ fremd, → Selbst-Entfremdung) 49, 140, 258, 285, 405, 486, 625, 631
 Entkräftung 72–73
 Entlarvung 13–14, 345, 630, 664
 Entnatürlichung, entnatürlichen (→ Denaturalisation) 11, 131, 133, 135–136, 140, 155, 177, 220
 entnervt, Entnervung 232, 238, 768, 775
 Entrüstungspessimismus 478
 Entscheidung 4, 48, 205, 262–263, 297, 442, 473, 498, 572
 Entscheidungskrieg, Entscheidungskampf 7, 304
 Entselbstung, Entselbstungs-Moral 113, 258, 510, 528, 626, 631–632
 entwerten 93, 185, 190, 201–202, 273, 287, 289, 627, 634
 Entwicklung (→ Evolutionstheorie) 27, 42–44, 48, 56–58, 78, 83–84, 100, 107–108, 134–135, 137, 159–160, 183, 191, 269, 294, 375, 440, 725, 728
 Ephexis, Ephektiker 244–246
 Epigramm 530
 Epikureer, epikureisch, Epikureismus 158–160, 271, 287, 436, 442, 753, 769
 Epilepsie, Epilepsismus, epilepsoid, Epileptiker, epileptisch 118–119, 150, 163, 237–238, 259, 286

- Epileptiker des Begriffs 259
 ἐπιπρόξή 245–246
 Erbarmen, erbarmungswürdig 222, 273, 358,
 386, 422, 508, 510, 512, 780
 Erbsünde, *peccatum originale* (→ Sündenfall)
 46–48, 66–67, 117, 176, 225, 303, 308,
 377, 395
 Ergebung, sich ergeben 31–32, 50, 178, 209
 Ereignis 6, 31, 139, 292, 304, 333, 473, 490,
 498, 532, 626, 633, 705, 754, 762
 erhaben, Erhabenes, Erhabenheit (→ sublim)
 88, 111, 165, 435, 718
 erheitern, Erheiterer (→ heiter) 398–399,
 402, 411, 457, 460, 464, 789
 Erholung 293, 343, 362, 364, 394, 406,
 408–409, 412, 426, 430–431, 435, 443,
 549, 576, 586
 Erinnerung 368, 390, 441, 666, 675–676,
 741
 erkälten 357, 566
 „erkenne dich selbst“ 438, 574
 Erkennen, Erkenntnis 68–70, 72, 80, 82,
 123, 204, 212, 222–223, 226–232, 256–
 257, 259, 361, 466, 511, 521–522, 571,
 576, 599, 620, 676–677, 689, 751–752,
 771, 783
 Erkenntnistheorie 123, 128, 589
 Erkrankung → Krankheit
 erleben, Erlebnis 61, 246, 353, 378, 390,
 402, 422, 425, 447, 450, 462–463, 528,
 535, 540, 549, 551–553, 561, 586, 707
 Erleichterer, Erleichterung 464, 546, 709
 erlösen, Erlöser, Erlösung (→ Psychologie
 des Erlösers) 52, 58, 64, 90–91, 104,
 106, 111–112, 116–117, 120, 127, 138,
 146–147, 159–160, 169, 172–173, 178–
 179, 185–186, 190, 194, 217–218, 226,
 231, 238–240, 242, 283, 287, 304, 351,
 395, 411, 417, 456, 476, 510, 520, 571,
 581, 583, 588, 617, 634, 637, 678, 696,
 700, 752–753, 773
 Erlösung vom Zufall 378, 571
 Ernährung, Nahrung 343, 386, 394–398,
 406, 435, 443, 527, 634, 665
 Ernst, ernst, ernsthaft 23, 25, 80, 133–134,
 148–149, 185, 207, 220, 284–285, 295,
 328, 335, 339, 353, 386, 389, 399,
 403, 408–409, 411, 422, 444, 453–454,
 456, 498, 514, 520, 522, 542, 549–550,
 560, 573, 583, 609, 611, 634, 708, 736,
 787
 Eroberer, erobern, Eroberungslustig 204,
 464, 549, 778
 Eros, erotisch 25, 124–125, 641, 695
 Erscheinung 94, 111, 141, 599
 erschöpft, Erschöpfte, Erschöpfung 237–238,
 345, 366, 382, 384–385, 426, 585, 670
 Erzieher, Erziehung 16–17, 39, 369, 506,
 582, 750
 Erziehungsmittel 231
 Eschatologie, eschatologisch 16, 19–22, 129,
 166–167, 177, 189, 262, 319, 612, 649,
 692, 780
 Esel (→ Antiesel) 404
espressivo 655, 734, 739
esprit 339, 420, 457, 512, 602, 604, 689
L'esprit souterrain (Dostojewskij) 104, 438
 eugenisch 38
 Eule → Schleierteule
 Eunuchen 295
 Europa, Europäer, europäisch 4, 7, 24, 43–
 44, 50, 108, 121, 145, 216, 264, 299,
 305, 309, 333, 410, 427, 466, 483,
 501–502, 508, 513, 546–547, 556, 574–
 575, 590–591, 593, 597–598, 621, 623,
 666, 670–671, 719, 740, 744, 746, 763–
 764
 Europäer, gute 23, 371
 Europäer unter Palmen 669
 Europas Flachland 457–459, 715–716
 Euthanasie 36
 evangelisch, unevangelisch 166, 171–172,
 210–211, 594, 767
 Evangelium, Evangelien 17, 105, 109, 127,
 138, 143–144, 146, 148–149, 151–154,
 156, 161, 163, 166–168, 177–180, 183,
 188–189, 196, 199, 205–208, 210, 212–
 213, 234, 332, 388, 583, 614
 Evangelium der Niedrigen, *évangile des hum-*
bles 205, 589
 Evolution, Evolutionstheorie (→ Entwicklung)
 39, 42, 84, 191, 396, 406, 748–749
 ewig, Ewigkeit (→ Leben, ewiges, → verewi-
gen, → Wiederkunft, Ewige, → Wille zum
Verewigen) 64, 74, 94–95, 106, 113,
 116, 119, 139, 173–175, 194, 203, 223,

- 231, 234, 243, 275, 283, 290, 314, 374,
406, 425, 446, 454, 472, 487, 489, 501,
515, 533, 555, 560–561, 588, 598, 674,
682, 685, 689–694, 777
- Ewig Männliches 474
- Ewig Weibliches 472–474, 476, 775
- Exil, exilisch 98, 100, 103, 128, 136, 139
- Exkommunikation 60
- Experiment, experimental, experimentieren
269, 273, 277, 359, 424, 440, 532,
616–617, 709
- Experimentalphilosophie 71
- Explosion, Explosionsstoff (→ Dynamit) 506,
557, 578
- Extremismus, denkerischer XI, XIII, 656
- Exuberanz 239, 364–365
- Fabel 182, 779
- Fakir 385
- falsch, fälschen, Falschheit, Fälschung 11,
42–43, 64, 93, 128–130, 136–137, 150,
152, 154, 189–191, 197–200, 205, 207–
208, 212, 220, 235, 243–244, 263, 273,
280, 285, 293, 312, 320, 407, 423, 466,
471, 486, 491, 582, 603, 605, 621–622,
630, 664, 668, 708, 781
- Falschmünzer, Falschmünzerei 78, 185, 205,
357, 454, 504, 591, 599, 602, 604, 626,
686, 778
- Fanatiker 165, 255, 259, 454
- Fanatiker des Ausdrucks 428, 764
- Fatalismus, fatalistisch, Fatalität, *fatum* 35,
272, 382–384, 387, 446, 509, 513, 663,
697
- Fehlgriff 228, 260, 270, 405, 407, 509, 564
- Fehlschluss, naturalistischer 56, 273
- feige, Feigheit, Feigling 7, 13, 110, 231, 284,
294, 308, 389, 466, 468, 494, 511,
524, 590, 596, 616
- Feigen 360
- fein, Feinheit (→ *finesse*) 78–79, 81, 123,
153, 160, 228, 244–245, 261, 262, 292,
419, 426, 436, 440, 447, 452, 457, 461,
465–466, 498, 521, 524, 550, 575, 608,
668, 746, 759, 766, 768, 775, 781, 785
- Feind, Feindschaft (→ Todfeind) 98, 113–114,
121–122, 132, 157, 192–193, 223–224,
259–260, 281, 289, 298, 304, 308,
332, 338, 351, 358, 360–361, 386–388,
392, 398, 489, 501, 510, 555, 564, 596,
663
- Feindesliebe 113, 213, 360–361, 380, 388
- Feind Gottes 45, 79–81
- feindselig 485, 664
- Femininismus, femininisch 284, 466–467,
509, 775
- Fernsten-Liebe 380
- Festspiele, Bayreuther 508, 512–513, 515,
744, 774
- Feuilletonist 613
- Fieber 365, 554
- Fiktion 61, 87, 94, 101, 108, 152, 262, 444,
670
- Fiktions-Welt 92–93, 190
- Filigran, filigran 31, 366, 473
- finesse* (→ fein) 163, 457, 461
- Finger Gottes 246–247, 314
- Flachland 457–459, 715–716
- Flamme, Flammenspeer 528–529, 538–539,
646, 653, 678–681, 782, 786
- Fleisch 9, 28, 140, 169, 196, 212, 287, 289,
360, 396, 400–401, 403, 520, 613,
665, 759
- Der Fliegende Holländer* (Wagner) 430, 780
- force majeure* 456, 591, 598, 627, 633
- Fortschritt 41–44, 49, 56–57, 77, 98, 102,
138, 452, 511, 623, 741
- Fragezeichen 181, 192, 250, 549, 678, 680
- fragwürdig 29, 56, 358, 395–396, 510, 549,
625, 637
- Frankreich, Frankophilie, Franzosen, franzö-
sisch 21, 33, 52, 76–77, 95, 107, 119,
152–153, 162, 190, 215, 299, 309–310,
329, 333–334, 338–339, 410–412, 414–
417, 419, 436, 447, 452, 457, 460–461,
497, 502, 512, 517, 532, 573, 575, 594,
599–601, 635, 682, 727, 738, 745, 756–
760, 762–764, 768
- Frau (→ Weib) 125, 177, 243, 267–268, 473–
476, 515, 520, 689
- Freier der Wahrheit 651, 654, 662–663
- freier Geist, Freigeist, Freigeisterei, freigeis-
tig 6–7, 12–13, 62, 80–83, 169–170,
297–299, 308, 449, 501–504, 508,
510–511, 524, 531, 574, 668, 753

- freigewordene Geister 179, 181–182, 184–185, 258
- Freiheit (→ Willensfreiheit) 23, 43, 49, 66–67, 77, 100, 109, 222, 247, 255–256, 259, 261–262, 306, 363, 414, 437, 478, 493, 504, 510, 582, 591, 593–594, 669
- Freiheit, evangelische 594, 767
- Freiheit, intelligible
- Freiheit von der Moral 211, 411
- Freiheit von Ressentiment 343, 780
- Freiheits-Kriege 308–311, 591, 598
- fremd, fremdartig, Fremde, Fremdheit 29, 54–55, 57, 62, 98, 104, 127, 129, 150–151, 161–162, 172, 191, 358, 365, 388, 408–409, 425, 429–430, 463, 470, 480, 487, 490, 501, 504, 510, 513, 549, 561, 565, 574, 624, 682, 744–745, 764, 777
- Freude 34, 99, 131, 234, 450
- Freude am X 783, 785
- Freund, Freundschaft 98–99, 294, 297–299, 353, 356, 360–361, 364, 386, 390–392, 411, 454, 456, 494, 509–510, 514, 515, 519–521, 523, 535, 537–539, 543, 547–548, 562, 595, 603, 605–606, 608–609, 641, 673, 704, 786
- Freund des Bösen 675
- Freunde der Einsamkeit 503
- Frieden 35, 133, 235, 297–298, 387, 719, 763
- Frieden der Seele 100, 172
- frivol 613, 658
- frohe Botschaft, froher Botschafter 75, 154–155, 168, 171, 173, 177–178, 196, 327, 568, 583, 614, 627
- fruitio dei* 234
- Furcht 40, 59, 138, 159, 223, 282, 287, 363, 584, 603, 634, 736, 753
- furchtbar, Furchtbares 6, 40, 122, 133, 241, 283, 311, 337, 467, 505–507, 519, 521–522, 536, 549, 560–561, 612, 621–622, 624–625, 635, 652, 691–692, 736, 750–752, 779
- Fuß, Füße (→ Taubenfüße) 211, 295, 372, 407, 426, 449–450, 472, 517, 602, 604, 606, 608, 688
- 6000 Fuß 379, 464, 533–534
- Gänse 603, 608
- Gänsefuß-Begriff 456
- Ganzes XII, 44–45, 56, 76, 230, 305, 490, 509, 527–528, 535, 546, 561, 596, 621–622, 765
- Garten 160, 226, 228, 672
- Garten-Glück 672
- Gattung (→ Menschheit) 27, 39–40, 42, 44–45, 48–49, 57, 85, 100, 191, 472, 476–477
- gaya scienza* (→ Wissenschaft, fröhliche) 517, 528, 531
- Gebärde 205–206, 259, 468–469, 549, 677, 726, 734–735
- Gebet 11, 112, 172, 181, 268, 538–539, 541
- gebildet, Gebildete (→ Bildung) 247, 356, 398, 493, 508, 658, 760, 777, 786
- Gebirge, Hochgebirge 29, 358, 568
- Geburt 24, 140, 481, 557, 578
- Gedächtnis (→ Erinnerung) 85, 261, 481, 511, 532, 540–541, 578, 585, 710, 779
- Gedanke 360, 405, 409, 437, 441, 551, 666–667, 672, 746–747, 782
- Gedanke, abgründlicher / abgründlichster 370, 374, 561, 569, 691
- Gedärme (→ Darm) 736
- Geduld 81, 209, 244–245, 305, 384, 390, 426, 509, 560, 585, 596, 717
- Gefahr 226, 357, 390–392, 506–507, 549, 561–562, 565, 585, 606, 625, 629, 728, 731, 733–734, 750, 785
- Gefühle, höhere / schöne 49, 77, 235, 509
- Gefühl der Macht, Machtgefühl 10, 33–35, 37, 42, 97–98, 552
- Gegenbegriff 555
- Gegenbewegung 126, 137, 637
- Gegenreformation 304, 307–308
- Gegen-Ideal, Gegensatz-Ideal 204, 580
- Gegensatz-Typus 196, 258, 453, 573
- Die Gegenwart* (Zeitschrift) 494
- Gehorsam 138–139, 209, 257, 262, 312, 608, 763
- Geist, Geistigkeit 11, 30, 45–46, 64, 78, 83–84, 87–91, 107, 119–120, 130, 150, 167, 185, 193, 217–218, 222, 240, 243, 253–254, 261, 266, 273–277, 306, 364, 387, 392, 394, 407, 409, 419, 464, 627, 634, 663, 669, 745, 782

- Geist des Lebens, heiliger 473, 477, 479
 Geist, deutscher 67, 148, 310, 400, 456, 486, 497, 725
 Geist, reiner 89, 106
 Geisterkrieg (→ Krieg) 327, 614–615
 Gekreuzigter 125, 146, 179, 194, 332, 636–638, 656
 gemein, Gemeinheit 97, 370–371, 374, 376, 430, 464–465, 602, 604, 698, 720
 Gemeinde 115, 149, 162, 166–167, 195, 197–198, 206–209, 233, 242, 282, 564
 Gemeinempfindung, Gemeinsinn 54, 204
 Gemeinschaft, absurd-unpolitische 143, 145–146, 155
 Genealogie, genealogisch (→ Autogenealogie) 32, 49, 66, 79, 95, 141, 208, 222, 228, 233, 260, 269, 272, 277, 281, 297, 326, 340, 342, 345, 358, 367–368, 393, 396, 474, 575–576, 579, 625, 740, 787
 genesen, Genesung (→ gesund) 391, 395, 509, 524, 561, 786
 Genie, Genius 9, 43, 79, 129, 149, 152–153, 155, 161, 163, 170, 205–206, 287, 289, 292, 297–299, 338, 354, 410, 413, 419, 423, 426, 437, 453, 457–459, 473, 480, 486, 505, 552–553, 591, 598, 613–614, 646–647, 663, 716
 Genie des Herzens 479–480
 Genie im Hass 11, 196, 287, 289
genius loci 508, 513, 517
 Genua, Genueser 364–365, 401, 528–529, 531, 536, 545, 554, 558, 602, 679
 Gerechtigkeit 33, 56, 98, 131–135, 145, 212, 217, 478
 Gericht, Jüngstes / Weltgericht 56, 92, 166, 186, 193, 195, 201–202, 211, 311, 505, 649, 692
 Germanen, germanisch 98, 108–109, 122, 126, 135, 230, 261–262, 280, 292, 295–299, 591–594, 608, 610, 745, 758
 Geruch, schlechter 215, 556
 Geruchssinn (→ Nüster, → riechen) 215–216, 614
 Gesamtkunstwerk 482
 Geschichtsphilosophie 27, 43–45, 181, 286, 290, 591
 Geschlechterkampf 472, 475–476
 Geschlechtlichkeit, Geschlechtserregung, Geschlechtstrieb, Geschlechtsverkehr (→ Sexualität) 126, 150, 177, 211, 229, 268–269, 472–477, 479, 577, 626
 Geschmack 80, 82, 108–109, 150, 160, 182, 216, 292, 295, 332, 410–413, 415, 429, 435–436, 462–463, 466, 499–500, 535, 538, 554, 556, 574–576, 583, 589, 611, 733–734, 756, 758, 766, 785, 787
 Gesellschaft 37, 138, 143, 145, 161, 182, 193, 227–228, 272–275, 277–279, 310, 312–313, 327, 410, 451, 454–455, 459, 472, 495, 501, 503, 508–509, 512–513, 516, 575, 604, 614, 635, 728, 745
 Gesetz 46–47, 98, 133–134, 140, 170, 210–211, 236, 264, 269–272, 276, 291, 319–320, 354, 481, 566, 584, 626, 630, 754
 Gesetz der Entwicklung, Gesetz der Selektion 39, 56, 58, 635
 Gesetz der Natur, Naturgesetz 113, 150, 203, 272, 357, 397
 Gesetz der Plastik 734
 Gesetz der Schwere 606
 Gesetz des Lebens 26, 188, 277
 Gesinnung 20, 80, 187, 204–205, 278, 389, 473, 476–477, 499, 515
 gesund, Gesundheit (→ übergesund, → ungesund) 4, 6, 17, 23, 25, 54–55, 87–88, 139, 216–217, 230, 237–238, 243, 272–273, 303, 332, 343, 364–365, 367–368, 394, 396, 405, 412, 439, 463, 509, 516, 528, 545–547, 549–550, 565–566, 581, 614, 634, 637, 707, 723, 730, 772, 782–783
 Gethsemane 178
 Gewissen 23, 37, 121, 138, 145, 185, 222, 235, 305, 309, 354, 357, 463, 479, 504, 509, 549–550, 561, 578–579, 589–591, 596, 608, 626, 714, 721, 730, 777, 782
 Gewissen, freies 153
 Gewissen, gutes 64, 131, 472, 476–477, 589
 Gewissen, intellektuelles 78, 390, 504
 Gewissen, philologisches 607
 Gewissen, schlechtes (böses) 236, 578, 665
 Gewissenhaftigkeit 79–80, 188, 250
 Gewissensbiss 92, 395
 Gewohnheit 209, 291, 529, 533, 602
 Gewöhnung 78, 402, 463

- Ghetto-Reich, Ghetto-Welt 104, 119, 292
- Gift, giftig, vergiftet, Giftmische, Giftmischerin, Gegengift 62–63, 66, 102, 203–204, 222, 253, 265, 279, 288–289, 294, 302, 314–315, 374, 385, 426, 429, 486, 491, 514, 560, 564–565, 604, 606, 625, 627–628, 634, 662, 668, 677, 773
- Giftspinne 185–187
- gigantisch 347, 452, 553
- Gil Blas* (Zeitschrift) 417
- Glaube, gläubig, Gläubige 7, 12, 20, 22, 64, 67, 90, 98, 100, 121, 123, 125–126, 128, 132, 134, 145, 167–168, 170–171, 173, 176, 189–191, 196, 201–202, 217–218, 222, 233–234, 236–237, 240, 248, 252, 255–260, 263, 286–287, 289, 292, 295, 307, 320, 358, 360–361, 395, 397, 454, 470, 500, 510, 536, 564, 567, 579, 588, 613–614, 619, 631, 675, 677, 721, 753, 766–767, 779–780
- Glaubensbekenntnis in Tönen 540–541
- Gleichberechtigung, gleiche Rechte, Gleichheit (→ egalitär, → Ungleichheit) XI, 41, 43, 104, 116, 155, 203–204, 220, 272, 277, 279, 312–313, 380, 472, 474–475, 478, 560, 574, 588–589
- Gleichgewicht 447, 451, 524, 527, 622–623, 765, 768
- Gleichnis 169, 210, 554, 742–743
- Gleichmut 172, 437
- Glück, Glückseligkeit 26, 29, 31–33, 35, 42, 71, 97, 123, 132–133, 204, 242, 262, 270, 272, 275–277, 369, 381, 392, 400, 426, 465, 470, 510, 514, 524, 538–539, 547, 552, 560–561, 603–604, 621–623, 647, 650, 653, 672, 676, 682, 688, 697, 699, 720, 742, 769, 785
- Glücksfall 40, 43, 57
- Gnade 90–91, 134, 137, 231, 246, 287, 320, 635
- Gorgias* (Platon) 381
- Gott (→ Tod Gottes) 11, 45, 58, 64, 90–91, 94–111, 116, 124–126, 131–141, 147, 166, 171–173, 175–176, 181–182, 185–186, 191, 193–194, 203, 208–209, 213–214, 219, 221–223, 226–229, 231, 234, 241, 246–247, 251, 262–264, 283, 307, 312–313, 353–356, 381–382, 395–397, 411, 418–420, 444, 493, 570–572, 576–577, 579, 587, 592, 627, 634, 645–646, 664, 669–670, 673–675, 692, 708, 730, 777, 780
- Gott, absurder 247
- Gott als Dienstbote 247
- Gott als Ding an sich 106
- Gott als Geist 107, 226, 404
- Gott als Kind 181, 445
- Gott als Person 124–126
- Gott als Schaf 666
- Gott als Spinne 107
- Gott am Kreuz 241–242, 287, 436
- Gott der Finsternis 577, 636
- Gott der Gerechtigkeit 131–134
- Gott für Jedermann 101
- Gott, guter / Gott des Guten 11, 100–102, 119, 135
- Gott, unbekannter 686–687
- Götterdämmerung (Mythologie) 592
- Götterdämmerung* (Wagner) 431
- Gottesbegriff 9, 11, 94–111, 123, 135, 148, 176, 225, 634
- Gottesbeweis 181, 221, 734
- Gottesdienst 320
- Gottes Entschuldigung 411, 418–419
- Gottesmörder 675
- Gottes Sohn (→ Kind Gottes) 20, 174–175, 193–194, 198, 351, 666
- Gottheit 83–84, 191, 301
- Gott helfe mir!* (→ helfen) 457, 461, 670–671
- Göttingen 496
- Göttlichkeit 47, 87, 351, 353, 370, 374, 382, 405, 444–445, 549, 627
- Göttlichkeit, ironische 180–181
- Gottmensch, göttlicher Mensch 146, 157, 159, 179, 195, 636
- Gottsucher 16
- Götze 357, 453, 582, 664
- Grab, Begräbnisstätte (→ Gruft) 117, 314, 385, 545, 649, 677
- Die Grenzboten. Zeitschrift für Politik, Literatur und Kunst* 495
- Griechen, griechisch 19, 29, 70, 88, 106, 119, 123, 125–126, 155, 159, 199, 214, 237, 241, 259, 283, 286, 289–291, 295, 377, 423–424, 457, 462, 481, 483–485,

- 520, 540, 544, 547, 577, 593, 644, 722,
737, 743, 753, 761, 788–789
- Größenwahn 209
- Großvater 66
- Gruft (→ Grab) 774
- Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*
(Kant) 379
- gut, Gute, Gutes 4, 10–11, 32–35, 76–77, 88,
100–102, 135, 143, 174, 209, 220, 275,
381, 389, 452, 463, 549, 561, 583, 615,
619–624, 628, 635
- Gut und Böse / gut und schlecht 27, 32–33,
40–41, 91, 96, 98, 108, 111, 130, 154,
164, 220, 229, 263, 359, 463, 512, 578,
616–617, 770
- Güte, gütig, vergütigt 113, 222, 268, 275,
359, 378, 389, 426, 460, 472, 474,
480, 532, 567–568, 603, 615, 621, 624,
736, 753–754
- Gymnasialbildung, Gymnasiast, Gymnasium
74, 472, 476, 503
- Halkyonier, halkyonisch 360, 558, 568, 575–
576, 627
- Halluzination 200, 236, 376, 551
- Hamburgischer Korrespondent* 657
- Hamlet* (Shakespeare) 193, 375, 414, 422–
424, 430, 490–491, 781
- Hammer, Hammerschlag 362, 521–522, 571,
736, 751
- Der Hammer redet* 316, 318, 331, 334, 341,
361
- Handlung 74, 220, 234, 265, 395, 470, 472,
735
- Hanswurst 152, 411, 422, 502, 613, 643
- Harmonie, prästabilisierte / *harmonia praesta-*
bilita 235, 374
- Haschisch 429
- Hass (→ Genie im Hass, → Todhass) 11, 90,
93, 118, 130, 157–159, 190, 196–198,
213, 216, 219–220, 231, 253, 287, 289,
303, 306, 360–361, 472, 476, 608,
666, 689–690, 693, 753–756, 771–773
- hässlich, Hässlichkeit 275–276, 571, 724,
752
- Hauptlehren, angebliche 14
- Hauptwerk 15, 346, 490, 572, 657
- Haustier (→ Domestikation) 41
- hautrelief* 734–738
- Hedonismus, hedonistisch 74, 159–160, 753,
769–770
- Heidengott, Heidentum, heidnisch 104, 122,
125, 127, 133, 139, 159–160, 194, 211,
217–218, 240–242, 264, 282–287,
294–295, 353
- Heiland 104, 106, 147, 287, 588, 753
- Heil der Seele 238, 244, 528, 634
- heilig, Heilige, Heiligkeit (→ unheilig) 26, 50,
64, 108, 111, 116, 124, 129, 131, 134,
137, 140–141, 143–145, 147–148, 152,
163, 203, 205–206, 208, 214, 237, 240,
255, 268–269, 280, 293–294, 314, 356,
439, 442, 449–450, 453, 505, 524, 529,
536, 549, 557, 561, 568, 603, 613, 627,
634
- Heilige Bücher, Heilige Schrift 139–140, 206,
224, 244, 264, 632
- Heiliger Geist 109, 321–322, 405, 473, 477,
479, 578
- heiter, Heiterkeit (→ erheitern) 23, 116, 216–
217, 283, 336, 364, 400, 405, 426, 429,
460, 535–536, 627, 650, 683, 703, 736,
770, 786–787
- Held, Heldin, heroisch, Heroismus 11, 71,
137, 150–153, 163, 205, 333, 348, 379,
381, 383–384, 407, 412, 421, 427, 441,
453–454, 541, 570–571, 586–587, 603,
653, 687, 737, 742, 745, 750, 776
- helfen, Helfer (→ *Gott helfe mir!*) 36, 55, 131–
132, 223, 421, 695
- Henker (→ Selbsthenker) 386, 687
- Henker-Gott 646, 685–687
- Herbst 329, 336, 360, 582, 586, 659, 668,
741
- Herde, Herdenmoral, Herdentiere, Heerden-
Verthierung 33, 41, 105, 201, 295, 387,
439, 477, 564, 566, 581, 622–624, 665,
715, 730
- heroisch, Heroismus → Held
- Herrenmoral, herrenmoralisch 33, 143, 301,
321, 389
- Herz 30–31, 69, 99, 125, 134, 137, 145, 163,
172–173, 175, 177, 191, 235, 253, 278,
294, 332, 351, 373, 378, 381, 391–392,
410, 422, 434, 444, 464, 479–480,
547, 566, 574, 646, 654, 661–662, 668,

- 672, 682–683, 685–687, 693, 695–
696, 699, 736, 766–767, 779, 781–782
- Herzensfritz 566
- Heuchelei (→ Hypokrisie) 219–220
- Hierarchie 143, 154, 170, 273–274, 310
- hieratisch 139
- Himmel 26, 31, 173, 201, 208, 213, 219, 226,
360, 427, 473, 480, 519, 554, 558, 584,
586, 664, 667–668, 670, 679–680,
690, 692, 696, 766
- Himmelreich (→ Reich Gottes) 167–168, 170,
177, 219
- Hindu, Hinduismus, hinduistisch 16, 88, 116,
146, 266–273
- Hingebung 252, 575
- hinterlistig (→ List) 67, 70, 321
- Hintertüren 462
- Hirte 387, 581, 665
- Historie, Verbrechen an der 198
- historischer Sinn 182, 491, 574–576
- historisches Philosophieren 358
- historisch-kritisch 224
- Historismus 677
- Hochgebirge → Gebirge
- Hochmut, Hybris, *superbia* 61–62, 82–83,
107, 243, 388, 544, 552, 678, 780–781
- Hoffnung 121, 123–124, 126, 131, 202, 314,
400, 460, 480–481, 486, 528–529, 531,
548–549, 583, 614
- Höflichkeit 436, 601, 695, 717
- Höflichkeit des Herzens 278, 381
- Höhle 392, 625, 628, 668, 689, 692
- Höhlengleichnis 628
- Hohn, höhnen, Verhöhnung 100, 136, 178,
220, 422, 438, 566, 611, 662, 672, 727,
733, 762–763
- Hölle 201, 208, 285, 287, 431–432, 672,
698, 780
- Höllenangst Gottes 226–227
- Höllenmaschine 374
- homines optimi* 621–622
- homines religiosi* (→ Mensch, religiöser) 4
- honnett 79, 381, 473, 476–477
- Horizont 534, 753
- Hornvieh 336, 448, 453–454, 466, 566, 602,
759–760
- Hospital 104, 185
- Hülle, sterbliche 89
- Humanismus, Humanisten, humanistisch
102, 159, 593, 644
- humanitas Christi* 27
- Humanität 28, 99, 102–103, 138, 311–313,
390–391, 499, 620, 753
- Hund 404, 440, 464, 488, 514
- Hyäne 388
- Hybris → Hochmut
- Hygiene, hygienisch 112–113, 272, 386–387,
396
- Hyperbelen 79–80
- Hyperboreer, hyperboreisch 4, 10, 27–30,
32–33, 40, 57, 59–60, 64, 107
- Hypnose, hypnotisieren 106, 385
- Hypokrisie (→ Heuchelei) 312
- Hysterie, Hysteriker, hysterisch 92, 118, 239,
243–244, 401, 520, 634, 686
- Ich als Substanz 90–91
- Ideal (→ Gegen-Ideal) 45, 49, 62, 68, 80, 93,
106, 133–134, 141, 160, 167, 187, 204,
214, 237, 307, 314, 332, 354, 357–358,
429, 453, 470, 502–503, 508, 510–512,
528, 549, 561, 563, 579–581, 589–590,
625, 628, 635, 666, 722, 734
- idealisieren 252, 510
- Idealismus, Idealist, idealistisch 38, 62–63,
69, 111, 144, 164, 173, 235, 343, 357–
358, 407, 411, 426, 446, 448, 452–453,
466, 469, 472–473, 476–479, 499,
509–510, 513, 519, 561, 589–590, 596–
597, 603, 616, 620, 625, 753, 775, 779
- Idealismus, Deutscher 418, 499, 747
- Idee 173, 183, 236, 275, 628, 650–651
- Idee, fixe 236, 696
- Ideen, moderne 42–43, 272, 312–313, 502–
503, 582
- Identität 85, 108, 194, 349, 424, 559, 644,
653
- Idiosynkrasie 53, 92, 162, 252, 626, 632,
754
- Idiot, idiotisch, Idiotentum, Idiotismus 9, 11,
75, 139, 149–150, 155–156, 161, 163–
164, 201, 241–242, 304, 333, 427, 477–
478, 508, 513, 517, 596, 611, 718, 730,
738, 753
- Der Idiot* (Dostojewskij) 21–22, 156, 162–165,
176

- Igel 436, 697
 Illusion, Illusionismus 129, 236, 478, 651
 imaginär 11, 55, 90–94, 230, 726
imitatio Christi 17
immaculata conceptio → Empfängnis, unbefleckte
 Immoralismus, Immoralist, immoralistisch, Immoralität 20, 26, 32, 108, 138, 156, 187, 326, 339, 344, 381, 386, 502–504, 521, 523, 527, 611, 614, 619, 625, 627–629, 636, 751, 753
 Imperativ (→ Kategorischer Imperativ) 37, 222, 395, 554, 631, 738
 Imperativ des Lebens 37
 Imperium Romanum → Römer
incipit tragoedia 530
increscunt animi, virescit volnere virtus 23, 25
 Inder, Indien, indisch 44, 69–70, 106–107, 111, 114–115, 165–166, 169, 266, 269, 271, 385, 424, 526–527, 537, 599
 Individualismus 32, 129
 Individuum 6–7, 38, 41, 45, 48–49, 57, 76, 101, 128, 172, 204, 239–241, 244, 256–257, 301, 308, 340, 345–346, 353, 371, 375–376, 387, 412, 448, 454, 472, 572, 583, 620, 665, 718, 725
 Instinkt 6–7, 23, 45–46, 48–50, 53, 58–59, 61–62, 64, 68, 74, 80, 85, 88, 99, 101, 110, 116–117, 124–125, 135, 137, 141, 150, 153, 157–159, 173, 178–179, 182, 186, 189–191, 202–206, 209, 231, 241, 243, 250, 258, 271, 276–279, 284, 287, 293, 295–296, 298–300, 303–304, 308, 312, 314–315, 343, 368, 370–371, 374–375, 407, 426, 435, 437, 444, 462, 472–473, 476, 485–486, 509–510, 524, 561, 565, 575, 590, 597, 608, 619–622, 626, 635, 729
 Instinkt, demokratischer 219, 241
 Instinkt der Grausamkeit 579
 Instinkt-Ausschließung aller Abneigung 113, 157–158, 387
 Instinkt-Entartung, Instinkt-Verderbnis, Instinkt-Widersprüchlichkeit 48, 439, 622, 626, 630
 Instinkt-Falschheit 220, 243
 Instinkt-Feindschaft 6
 Instinkt gewordene Unwahrhaftigkeit 358, 453, 504, 510, 590, 596–597
 Instinkt-Hass 157–159, 190, 472, 476
 Instinkt-Sicherheit 386–387, 505
 Instinkt-Verlogenheit 621
 Institutionen 141, 446, 448–449
Internationale Monatsschrift 531
 Interpretation 91, 122, 134, 137, 244–247, 280, 300, 340, 367, 381, 446, 448–449, 754
 Interpretationen, unendliche 367
 Inzucht 274
 Ironie 165–166, 181, 424, 464, 609
 Ironie, welthistorische 181, 464, 609
 Irrenhaus 185, 237
 Irrtum 4, 20, 68, 70, 190–191, 252, 358–359, 397, 497–498, 532, 616, 626, 735, 747
 Islam 12, 16, 201–202, 294–299
 Israel, Altes / israelitisch 9, 16, 97–98, 100, 102–103, 129–140, 143, 148, 198, 213, 264, 273, 286, 359, 580, 661
 Ja-sagen → Bejahung
 Jedermann 101, 150, 185–186, 229, 283, 460, 508, 513, 560, 562, 611, 628
 Jenseits 58, 86, 116, 123, 132, 175, 186, 201–202, 234, 264, 283, 286–287, 293, 296, 313, 395, 444, 510, 549, 627, 631, 634
 Jesuit, Jesuitismus 215, 756
Journal des Débats 164, 333, 339, 416, 454, 601, 642, 717–719, 726, 757–759
 Judäa gegen Rom 288–289
 Judain, judainfrei 267
 Juden, Judentum, jüdisch 6–7, 9, 11, 63, 79, 89, 100–104, 126–145, 155, 169–170, 172–173, 192, 194–195, 198–202, 205–210, 214–216, 219–224, 232, 262, 264, 267, 286–289, 293, 297–298, 314, 351, 389, 415, 419, 432, 457, 460, 566, 580, 589, 595–596, 602, 604, 606, 610, 632, 739, 742, 744–745
 Juden, polnische 215–216
Das Judenthum in der Musik (Wagner) 419, 739–740
 Jude, Ewiger 197, 288
 Jungfrau 268–269, 472, 476–477, 501, 684
 Jungfrauengeburt 177, 268

- Jüngling 74, 125–126, 505, 566, 684, 689,
697, 786–787
Junker-Philosophie 454–455
- Kaffee 404
Kakao 404
Kalendermann 247
kalt, Kälte 182, 365, 384, 391, 436, 483,
521–522, 545–546, 575, 655, 675–676,
679–681, 686, 751, 779, 782
Kampf, kämpfen (→ Krieg) 4, 21, 39, 42, 63,
102, 109, 111–112, 150, 153, 180, 227,
285–286, 307, 386, 389, 409, 472,
475–476, 528, 538–539, 565
Kampf der Organe 527
Kampf des Guten und Bösen 359, 532, 561,
616
Kampf gegen Andersdenkende 112
Kampf gegen das Leiden 111
Kampf gegen Rom 298–299
Kampf gegen Sünde 11
Kampf ums Dasein 39
Kanonen, Kanonendonner, Kanonenschuss
483, 524, 588
Karthago 523
Kasten 12, 115, 146, 258, 267, 272–277, 282,
293
Kastrat, Kastration 100, 135, 294
Katechismusform 32, 34, 37, 343, 770
Kategorischer Imperativ (→ Imperativ) 74,
255, 262, 591, 594, 630
Katharsis, kathartisch 59, 508
Katholicität des Ideals
Katholik, katholisch, Katholizismus 21–22,
121, 176, 197, 237, 268, 270, 281, 305–
307, 597, 635, 715, 771
Katholizismus des Gefühls 744
Kausalität (→ Ursache) 90, 107
Kenosis 353, 693
keusch, Keuschheit 62, 109, 190, 217, 471,
473, 477, 479, 668, 710, 765, 767–769,
773
Kind Gottes 155, 172, 174–175, 179
kindlich 63, 105, 161–165, 167, 226
Kirche (→ Christentum) 22, 137, 142, 154,
169, 173, 175–176, 180, 185–186, 198,
222, 237, 248, 264, 283, 286, 296–
298, 304–307, 311–312, 320, 578, 590,
597, 621, 635
Kirchenfeind 555–556
Kirchen-Huren-Duft 774
Kirchenrat 510, 519–520, 766
Kirchenstaat 302
Kirchenvater 27, 70, 106, 127, 293–294, 590
Klarheit 365, 416, 584–585, 604, 729
klassisch 398, 443, 754
Kleinstaaterei 309, 591, 598
Klima 115, 343, 384, 394, 401, 404–407,
435, 443, 536, 556, 558
Kloster 111–112, 676
Kloster für freiere Geister 449
klug, Klugheit 68, 70, 148–150, 219, 229,
258, 264, 293–294, 343, 393–394, 435,
437, 443, 472, 474, 494, 506, 508, 549,
565, 620, 697, 725, 762
Knoten 560, 562
kompromittieren 389, 493, 587, 714
Kondeszendenz, kondeszendieren 429, 725,
774
Königsberg 371
Königsberger Chinesentum 72–73
Konservative 37, 187, 266, 415, 455–456,
495–496, 594–595
Kontextualisierung XII–XIII, 9, 109, 635, 709,
714
kontingent, Kontingenz 32, 94, 222, 269,
272, 278, 281, 283, 363, 374, 636
kontrapunktisch 508, 513
Konvulsion 6, 346
Kopfschmerzen 365–366, 554
Körper (→ Leib) 11, 76, 89, 173, 245, 253,
268–269, 397, 406, 423, 440, 546,
559, 726
Körper Gottes 97
Kosmopolit 101, 104
Kraft (→ Lebenskraft) 23, 26, 33–35, 50–51,
73, 86, 89, 93, 96, 102, 109, 126, 137,
140, 170–171, 211, 217–218, 223, 232–
233, 235, 248, 250, 292, 307, 359, 364,
374, 380, 384, 389, 391, 396, 405,
408, 422, 437, 485, 504, 507, 527, 532,
552–553, 559, 564, 568, 615–616, 648,
674, 699, 703, 725, 729, 733, 747, 752
Kraftgrade 732–733

- krank, krankhaft, Krankheit, Kränklichkeit, krankmachen, Erkrankung 3–4, 11, 25, 30, 41, 48, 51, 53, 59–61, 85, 104–105, 107–108, 118, 121–122, 130, 140, 155–156, 161–165, 182, 184, 189, 217–218, 233, 236–237, 240–241, 286, 309, 314, 332, 343, 359, 364–365, 367–368, 382, 385, 388, 401, 431, 439, 444, 472, 475, 491, 509–510, 513, 516, 554, 560–562, 565–566, 591, 598, 627, 634–635, 637, 672, 677–678, 726, 738, 761, 775, 782
- Krankenhaus (→ Hospital) 104
- Krankenpflege 483
- Kreta 684
- Kreuz 25, 125, 143, 178–179, 183, 188, 192, 197, 212, 221, 241–242, 252, 287, 436, 486, 610, 765, 774
- kreuzigen, Kreuzigung 178, 192, 197, 242, 351, 623–624, 636
- Kreuzzeitung* → *Neue preußische Zeitung*
- Kreuzzüge 296, 300
- Krieg (→ Geisterkrieg, → Kampf, → Totkrieg) 6–7, 23, 25, 35, 81, 114, 222–223, 285, 296–301, 327, 333, 387, 389, 467, 475–476, 502, 561, 614, 703, 713, 745–746
- Krieg gegen das Christentum 180, 320
- Krieg gegen die Überzeugungen 510
- Krieger, Kriegermann 267, 274, 277, 389, 663
- Kriegserklärung 81, 314, 317–318, 331, 333–334, 338, 341, 361, 375, 477, 504, 626
- Krimkrieg 382, 384
- Krisis 344, 498, 512, 613
- Krisis, religiöse 237–238, 240
- Kritik der Modernität 573, 582
- Kritik der reinen Vernunft* (Kant) 783
- Kritik der Urteilskraft* (Kant) 76
- „Kritik des Christenthums“ 5, 8, 10, 19
- Kritik des christlichen Gottesbegriffs 11, 94–95
- Krone der Schöpfung 84
- Kuh 246–247, 268–269, 462, 564, 566, 695–696
- Kühle 222, 391, 508, 650
- Kühnheit 85, 461
- Kultur 38, 41, 43–44, 71, 119–120, 150, 203, 218, 290–291, 294–297, 299, 305, 309, 390, 409, 411, 456, 491–492, 497, 499, 531, 575, 583, 614, 739, 741, 743–744, 749–750, 754
- Kultur, deutsche 492, 494–495, 497, 575
- Kultur, gelehrte 290–291
- Kultur, nationale 497
- Kultur, vornehme 380, 573, 575, 600
- Kultur-Atomismus 309
- Kulturkampf 186
- Kultur-Verbrechen, Kultur-Malheurs 305, 590, 596
- Kunst 136, 274, 278, 301, 366, 407, 482, 524, 651, 715, 720, 722, 728, 730, 735, 741, 746, 752, 754–756, 764, 771–772, 775
- Kunst der Gebärde 469, 734
- Kunst der Selbstschändung 312
- Kunst der Transfiguration 782
- Kunst der Verführung 462
- Kunst des Lebens 271–272
- Kunst des Stils 344, 468–469
- Kunst des Vergessens 369
- Kunst, deutsche 515–516, 744
- Kunst, dionysische 94
- Kunst, griechische 484–485
- Kunst, gut zu lesen (→ Lesen als Kunst) XII, 24, 244, 280, 290–291
- Kunst (heilig) zu lügen, lügenhafte Kunst, Talent zu lügen 205–207
- Künste, moderne 573
- Kunst-Heilige 208
- Künstler 99–100, 244–245, 549, 551, 606, 719, 730, 764–765, 771, 778–779, 786
- Künstler der *décadence*, Dekadenzkünstler 429
- Künstler, nihilistischer 721
- Künstler, vornehmer 738
- Künstler-Jenseitigkeit 771
- Kunstsinn 428
- Kunstwart* 420, 583, 703
- Kunstwerk 109, 282, 284, 419, 475, 482
- Kunstwerk der Zukunft* (Wagner) 739–740
- Kynismus, kynisch (→ Cyniker) 337, 721
- Labyrinth 23, 25–26, 29, 236, 277, 462, 466, 468, 561, 570–571, 684–687, 689
- Lachen 217, 392, 424, 534, 581–582, 624, 697, 745, 771, 789

- Lahmheit, Lähmung 66, 321, 407, 574, 602, 604
 Lamm 656, 665–666
 Lamm Gottes 610, 666
 Langeweile, gelangweilt 191, 227–228, 352, 426, 508, 512, 621
largeur de coeur / *largeur des Herzens* 30–31, 410
 Lärm, lärmend 257, 400, 558, 693, 758
 Laster, lasterhaft 37–38, 319–320, 426, 437, 465, 473, 477, 479, 672
 Lästerung 370, 374, 733
 Latein, Lateiner 328, 402, 411–412, 416
 Leben 4, 13, 26, 29, 35, 37, 45–46, 48, 50–51, 54–59, 64–65, 72–75, 102, 104, 111, 123, 128, 130, 135, 139–141, 158, 170, 185–186, 189, 194, 209, 212, 221, 235, 238, 270–272, 287, 295, 304–305, 321, 325, 343, 349, 362–363, 368, 372, 399, 439–440, 473, 477, 479, 487, 490–491, 538–541, 560, 590, 597, 626–627, 630, 632–634, 637, 677, 692, 710, 715, 722, 747, 749, 752–753, 772–773, 789
 Leben, ewiges 92, 154, 212, 217–218, 444
 Lebensalter 45
 Lebensbejahung → Bejahung
 lebensfeindlich 13, 63, 253, 444, 626, 632–633, 636–637
 lebensgefährlich 130, 255, 252, 382
 Lebensgefühl 53–54
 Lebenskraft (→ Kraft) 4, 349, 366, 407, 602
 Lebensverneinung (→ Weltverneinung) 10–11, 51, 57, 63, 265, 274, 287, 305, 485, 597, 631, 666, 710, 752
 lebenswürdiger 38, 40
 Lehren → Hauptlehren
 Leib, leiblich, Leiblichkeit (→ Körper) 61, 81, 86, 119, 202, 235, 240, 247, 265, 268, 298, 303, 368, 387, 392, 410–411, 413, 489, 528, 540, 544, 546, 559–560, 573, 600, 616, 627, 634, 672, 709, 782, 789
 leibhaft 79–81, 376, 549
 Leichtfertigkeit 152, 160, 626
 Leid, Leiden 3, 11, 51–60, 62, 94, 111, 113–114, 116–117, 122–123, 157, 159–160, 178, 194, 231, 241–242, 251, 283, 292, 346, 351, 362, 365–366, 384–385, 445, 502, 539–540, 546, 552, 560, 568, 570, 581, 587, 603, 621, 635–637, 652, 657, 665, 696, 700, 720–721, 723, 754, 778, 780
 Leidenschaft 5, 23, 25, 62, 179, 204, 255–258, 372, 434, 469, 499, 502, 540, 542, 567, 578, 658, 745, 782
 Leipzig, Leipziger 329, 337, 398–399, 442, 482, 487, 495, 537, 589–590
Leipziger Zeitung 482
 Leitmotiv 477
 Lektüeranweisungen und Lektüreverhalten XII–XIII, 10, 24, 344
 Lesen als Kunst (→ Kunst, gut zu lesen) XII, 24, 291
 Leser → Adressaten
 liberal, antiliberal 20, 102, 147, 156, 170, 261, 310, 320, 456, 493–494, 508, 515, 548
 Liebe 3, 11, 23, 53, 85, 99, 113, 121, 124–126, 145, 154, 158–159, 164, 169, 179, 191, 212–213, 217–218, 231, 235, 278, 314, 379–380, 404, 440, 445–446, 471–472, 475–477, 538–539, 570–571, 604, 614, 683–685, 687–689, 691, 693–696, 700, 717, 746, 754, 775, 779–780, 782
 Liebe, christliche (→ *caritas*, → Nächstenliebe) 588
 Liebe zur Wahrheit 507, 617, 750, 787
 Lieder 642, 745
 Linie, gerade 32
 List, listig, Listigkeit 83–84, 100, 204, 231, 289, 292–293, 443, 467, 473, 506, 604, 633, 655, 661, 663, 667
Litterarisches Centralblatt für Deutschland 657
 Lob 292, 498, 555, 767
 Lob der Keuschheit 668, 767
 Logik 298, 385, 410, 413, 753
Lohengrin (Wagner) 229, 428, 430, 519
 London 457, 459
Ludus de Antichristo 20
 Lues → Syphilis
 Luft-Schifffahrer des Geistes 527
 Lüge, Lügner 7, 67, 70, 72, 89, 123, 137–138, 180–181, 185–186, 202, 220, 222, 231, 243–244, 252, 259–261, 263–264, 273, 312, 327, 357–358, 397, 444, 501, 510,

- 517, 591, 603, 614, 619, 622, 626, 630, 635, 651, 663–664
- Lüge, heilige 12, 123, 180, 205–207, 264–266, 268, 270–271, 281, 292, 663
- Lust 35, 42, 74–75, 93–95, 97, 100, 158–160, 170, 223, 233–235, 243–244, 277–278, 301, 381, 385, 391–392, 471, 539, 622, 688, 744, 782
- Lust am Falschen 605
- Lust am Menschlichen 52
- Lust am Vernichten 487, 615, 636, 674
- Lust des Werdens 487, 571, 674
- lustwandeln 226
- Luxus 306, 436, 749
- machina*, Maschine 85–86, 240, 492
- Machiavellismus 36
- Macht (→ Wille zur Macht) 7, 10, 33–37, 39, 42, 50, 97–98, 102, 119–120, 128, 131–132, 140, 154, 222, 255, 264–266, 287, 306, 455, 473, 478, 604, 617, 750
- Machtgefühl → Gefühl der Macht
- Mächtigkeit, dionysische 749
- Magen 366, 386, 399–400, 426, 462, 465, 508, 517, 665, 717
- Mailand 585
- Makkabäer 102–103
- Malaria-Luft des „Ideals“ 358, 510
- Maler, Malerei 586, 722, 728, 735, 764
- Mänaden 472–474
- Manieren 275, 380, 574
- Manierismus, manieristisch 656–657, 693
- Mann, männlich, Männlichkeit 108–109, 124, 150, 267–268, 285, 293–295, 352, 375, 379, 389, 402, 421, 450, 456, 466–467, 472, 474–477, 604, 728, 763, 775
- Manu-Gesetzbuch (Mānava-Dharmaśāstra)* 9, 12, 16, 63, 177, 258, 264–278, 282, 288, 293, 297, 299, 310, 614
- marschieren 384, 724
- Märtyrer, Martyrium 194, 248–253, 501, 603, 637, 746, 779
- Martyrium der Philosophen 250
- Maschine → *machina*
- Maske XI, 348–349, 424, 468, 506, 737, 781
- Masse 27, 34, 41, 82, 184, 203, 257–259, 282, 319, 493, 710, 738, 765
- Massenaufstand 205
- Massen-Kunst 727
- Materialismus, materialistisch 63, 69–70, 86, 93, 111, 240, 271–272, 279, 747–748
- Mathematik, Mathematiker, mathematisch 88, 290, 292, 464, 733
- Matriarchat 473–474
- Mechanik, mechanisch, Mechanismus, mechanistisch 76, 86, 137, 290, 292, 491
- medi-cynisch 472, 474–475
- médiance* 628
- Medizin, medizinisch (→ Arzt, → Pathologisierung, → Psychopathologisierung) 3, 51, 53, 59–60, 75, 112, 150, 154–155, 169, 222, 224, 243–244, 259, 279, 305–306, 314, 404, 406–407, 444, 475, 519, 566
- Meer 379, 441–442, 467, 510, 528–529, 534, 545–547, 559, 575, 650, 653, 679–681, 683, 697, 732, 752
- Meer der Revolution 725
- Meistersinger* (Wagner) 336, 430–431, 767, 773
- Melancholie, melancholisch 509, 513, 649, 690
- MELAS-Syndrom 3
- Melodie 434–435, 538, 542–543, 556, 726, 739, 743
- Melodie, unendliche 430, 732–733
- Mene, Mene, Tekel, Upharsin 314–315
- Meningeom 3
- Mensch 3, 10–11, 16, 25, 27, 33, 36, 38–41, 44, 47–50, 63, 83–87, 94, 100, 109, 178, 195, 203, 226–231, 263–265, 351, 359, 367–368, 390–391, 444, 465, 470, 506, 532–534, 560–561, 568, 580, 615, 625, 648, 663, 671, 768
- Mensch, gegenwärtiger 549
- Mensch, geistigster 46, 275, 277
- Mensch, großer 42, 137, 254, 411, 417, 445
- Mensch, guter 452, 463, 561, 583, 619–620, 622, 635
- Mensch, höchster 624
- Mensch, höherer (→ Typus, höherer) 143, 306–307, 347, 465, 765, 777, 779
- Mensch, kleiner 374
- Mensch, letzter 561, 623
- Mensch, moderner 29–30, 450, 452, 556

- Mensch, moralischer 521–522, 751
 Mensch, religiöser 79–80, 237–238, 303, 305–306
 Mensch, starker 119, 258
 Mensch, toller 24, 668
 Mensch, wissenschaftlicher 574
 Menschenfischer 107, 573, 682
 Menschenfresser 445
 menschenfreundlich 181, 564, 566, 610
 Menschengeschlecht, Menschheit 8, 23, 27, 38–45, 48–50, 52–53, 56, 63, 76–77, 79–80, 85, 127, 129–130, 147, 186, 191, 198, 206, 214, 231, 233, 242, 264–265, 309, 314, 338, 355–356, 359, 396–398, 444, 471, 473, 492, 502, 504, 521, 560, 583, 605, 609–610, 613, 626–627, 630, 633, 641, 718, 750, 777
 Menschenliebe (→ Philanthropie) 36–37, 59–60, 780
 Menschenopfer 73–74, 120
 Menschensohn 129, 174, 514, 213
 Menschenwürde → Würde
 Menschlichkeit 103, 111, 781
 Mephisto 494, 576, 583
 Messer 53, 58–59, 231, 297–298, 521
 Metaphysik, Metaphysiker 4, 68–70, 90, 106–107, 135, 229, 256, 262, 418, 601, 616, 650, 743, 751, 783
Metaphysik (Aristoteles) 230
 Metaphysik des Henkers (→ Henker-Gott) 386, 687
Metaphysik der Sitten (Kant) 54–55, 380
 metaphysisches Bedürfnis 521–522, 751
 Methode 13, 79–81, 148, 224, 284, 290–291, 345, 443
 Milieu 38, 161–162, 215, 237, 394
 Mime (→ Schauspieler) 727
 Mimik, mimisch 469, 727
 Mimomane, Mimomanie 727–728
 Minotauros 73, 462, 468, 570–571, 684–685, 687, 689
 Missgeburt 518, 542, 627
 missraten, Missratene 36–38, 45, 56, 85, 94, 119, 367, 555, 635, 754
 misstrauen, misstrauisch 79–80, 150, 379, 423, 463, 564, 584, 602, 605–606, 635, 779
 Missverstehen 24–25, 42, 183, 306, 455, 510
 Mitgefühl 171, 191, 351, 390, 574
 Mitleid, Mitleiden 10, 13, 37–38, 43, 51–60, 72, 110, 116, 164, 351, 380, 391, 470, 487, 529, 571, 574, 588–589, 600, 620, 687, 710, 736, 777, 779
 Mittag 4, 276, 391–392, 548, 557, 674, 683, 750
 Mitte des Lebens 403, 692
 Mittelmaß, mittelmäßig, Mittelmäßigkeit, Vermittelmäßigung 30, 72–73, 273–274, 278–279, 297, 421, 438, 494, 517, 779
 Mitternacht 585, 685
 modern, Moderne, Modernität (→ Mensch, moderner) 13, 17, 29–31, 42–43, 45, 186, 271–272, 298, 308, 312–313, 381, 447, 449–450, 452, 455, 491, 502–503, 535, 556, 573, 582, 616, 658, 677, 689, 715, 753, 760–761
Moderne Geister (Brandes) 248, 478
Le moi est toujours haïssable 756
 Moloch 73–74
 Monismus, monistisch 84, 86
 Monomanie, religiöse 239
 Monotheismus, ethischer 98, 133
 Monotono-Theismus 109
 Moral 9–13, 32–33, 47, 50–51, 57, 64, 68, 70, 80, 90, 93–95, 98, 102, 115, 118, 128, 131, 135, 138, 211, 232, 266, 344, 358–359, 386, 411, 453, 470–471, 504, 521–524, 526–527, 532–533, 578, 591, 616–619, 625–627, 630–634, 637–638, 664–666, 671, 680
 Moral, vornehme 57, 129, 192, 301, 574
 Moral für Ärzte 36, 391, 582
 Moral-Codex 473, 477, 479
Morale du Tirouvallouwer 88
 Moral-Idiotismus 478
 Moralin, moralinfrei, moralinsauer 32, 35–36, 47, 394, 396, 398, 510
 moralische Anlage 76–77
 Moralismus 259
 Moralist 72, 166, 359, 755
 Moralistik, Französische 208, 435, 600
 Morallehrer 162
 Moral-Scheusal, Moral-Ungeheuer 336, 603
 Moral-Trompeter 671
 Mucker, muckerisch, Muckertum 26, 139, 203, 206, 208, 217–218, 285, 427

- müde, Müdigkeit, Ermüdung 104, 110, 384–385, 554, 556, 559, 561, 571, 650, 654, 675–676, 698, 720, 775
- Mühsal 88, 582
- München 401–402, 715
- Mundstück Gottes, Mundstück übermächtiger Gewalten 263, 550, 554
- Musik 23, 31, 393, 405, 419, 421–422, 426, 432–434, 481–482, 508, 512–513, 535, 541, 544, 566–567, 587–590, 606, 647, 708–710, 723–725, 728–730, 733–746, 749, 770, 775, 788
- Musik ohne Zukunft 704, 739–742
- Musiker 541, 589, 604, 708, 710, 714, 723, 727, 731–732, 761, 764, 775
- Musikalisches Wochenblatt* 482, 516, 590, 703
- Muskelkraft (→ Kraft) 239, 273, 405, 559
- Muße 28, 422, 492
- Müßiggang, müßiggängerisch 148, 508, 512, 576
- Mut zum Verbotenen 23, 25
- Mysterien 282–283, 285, 288, 577, 788–789
- Mystifikation 543
- Mystik, Mystiker, mystisch, Mystizismus 64, 91, 183, 236, 431, 508, 513, 631, 672
- mythisch, Mythologie, mythologisch, Mythos 12, 19, 125, 140, 177, 183–184, 291–292, 505, 569, 576–577, 617, 644–645, 650, 684–685, 688, 743
- Nächstenliebe (→ *caritas*) 379–380, 439, 589, 602, 626, 630
- Nacht, Nachtruhe Nachtwandeln 105, 284, 292–293, 434–435, 458, 463–464, 482–483, 536, 570, 577, 585, 663, 679, 682–683, 693, 696, 785–786
- Nagel 451–452
- Nahrung → Ernährung
- Narcoticum 126
- Narr, Narrheit, Narrenhaus 185, 227, 250, 388, 568–569, 654–655, 662–663, 679, 695, 781
- Nation, national 6, 43, 95–97, 102–104, 131, 136, 139, 142, 170, 215, 261, 371, 456, 497, 499, 588–589, 594–596, 604, 718, 744–746
- National-Zeitung* 454–456
- Nationalismus 495, 591, 598, 744
- Nationalsozialismus, nationalsozialistisch 15, 39, 135
- Natur 26–27, 31, 41, 56, 84, 86, 128–129, 131, 141–142, 150, 185, 200, 208, 225, 272–275, 621, 629–630
- Natur, amphibische 720–722
- Natur, cynische 721
- Natur, heroische 348, 441
- Natur, Rückkehr zur 508, 513
- Naturalisierung 48
- Naturalismus, naturalistisch 83, 272–273, 425, 734, 760–761
- Naturforscher 62, 502
- Naturgesetz → Gesetz der Natur
- Natur-Ordnung 269–270, 272–273, 278–279
- Naturrecht 277–278
- Natur-Werte 11, 128–129, 131, 142, 154, 185, 220, 293, 470
- Naturwissenschaft, naturwissenschaftlich 39, 56, 58, 85, 150, 154, 290, 292, 406, 437
- Naturzustand 472, 474
- Naumburg, Naumburger 364, 389, 402, 430, 458, 483, 538, 588, 673
- Naxos 191, 684–685
- Neapel 529–530
- Nebel, nebelhaft 284, 508, 513, 740
- Neid, neidisch 35, 100, 278–279, 292, 329, 389, 411, 418
- Neidhöhle 628
- Nerven (→ *névrose*) 118, 237, 426, 745
- Nervenfieber, Nervenkrankheit, Nervenleiden, Nervenzerrüttung, Nervosität 92, 161, 163, 237, 402, 405
- Nervenkraft 88–89, 159, 385–386
- Nervensystem 89, 91, 257
- nervöse Erschöpfung 366
- Nervosität, moralische 238
- nervus sympathicus* → Sympathikus
- Neue evangelische Kirchenzeitung* 494
- Neue preußische Zeitung (Kreuzzeitung)* 455–456
- Neues Testament (→ Evangelium) 129, 170, 201–202, 205–207, 210, 214, 216–220, 351, 412, 693
- Neue Zeitschrift für Musik* 515
- Neurasthenie (→ Nervenkrankheit) 238

- névrose* 761
névrose nationale 591, 598, 604
 New York 457–459, 715–716
niaiserie 200, 620, 708
 Nichts, Nicht-Sein 10, 22, 57–58, 65, 108,
 116, 128, 142, 164, 186, 190, 311, 580,
 582, 680, 684, 784
Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt 501
 nieder, Niederung, niedrig, Niedrige 45, 119,
 203, 205, 215, 231, 249–250, 297, 305,
 312, 353, 368, 392, 693, 494, 510, 583,
 614, 718, 769
 Niedergang, Verfall (→ *décadence*) 43, 49–
 50, 72–73, 95, 100, 103, 106, 110, 121,
 135, 139, 147, 184, 186, 195, 206, 218,
 238, 240, 279, 282, 293, 301, 305,
 312–313, 327, 439, 491, 549, 589, 597,
 612, 626, 630–631, 634, 659, 753
 Nietzsche-Archiv, Weimarer 8, 179, 316–317,
 657–658
 Nihilismus, Nihilist, nihilistisch 4, 10, 33,
 44, 50–51, 57–59, 65, 74, 108, 110–111,
 145, 268, 279, 288, 305, 346, 452–453,
 569, 633, 636, 667, 670, 721, 761
Nikomachische Ethik (Aristoteles) 470
 Nirvana 58, 112, 116, 784
nitimur in vetitum 25, 358, 511
 Nizza 3–4, 378, 401, 404, 415, 457, 558–
 559, 602, 688
non possumus 21–22
Norddeutsche Allgemeine Zeitung 187–188,
 456, 757–758
 Norden, nordisch, nördlich 28–29, 108–109,
 121, 306–307, 460, 642
 Nordwind 360
 Not, Notstand 283, 312, 363, 388, 562,
 620–621, 691, 785
 Notzucht an allen Instrumenten 513
 Notzucht an der Euterpe 421–422
 Notwendigkeit XI, 24, 43, 98, 136, 158, 273,
 278, 281, 325, 354, 374, 439, 446, 489,
 551, 626, 630, 691–694, 711, 782
 Notzucht, notzüchtigen 421–422, 513
Nouvelle Revue 217, 303
Novum Organon (Bacon) 76
nuances, Nuance 366, 602, 604, 608
 Null 110, 294
 Nüster 524, 614
 Nutzen, Nützlichkeit 30, 52, 100, 269, 312,
 400, 769
 Oase, Oasis 667
 Objektivität 68, 80, 297, 337, 425, 455, 574,
 714
 öffentliche Meinung 321, 497
 Ohnmacht 34, 41, 55, 130, 154, 365, 385,
 432, 617
 Ohnmacht zur Macht 101, 211, 275
 Ohr 23, 393, 447, 449, 454, 457, 461, 465,
 475, 504, 544, 560, 625, 689, 716, 727,
 733, 745, 754, 758, 766
 Ökonomie, ökonomisch 23, 26–27, 378, 436,
 491, 621–622, 782
 Ontologie, ontologisch 33, 36, 263, 361,
 533, 589, 600, 691
 Ontologischer Gottesbeweis 734
 Oper 483, 535, 595, 728–729
 Oper, Große (*Grand opéra*) 508, 513
Oper und Drama (Wagner) 729, 739–740,
 746
 Operetten-Stoff 771
 Opfer, Opfertheorie 11, 41, 73–74, 119–121,
 132, 139–140, 144, 146, 170, 172, 194–
 198, 209, 249, 253, 268, 285, 320, 410,
 413, 487, 588, 603, 623, 631, 636, 692,
 699, 756, 777
 Opiat, Opium 518–519
 Optik, optisch 64, 258, 614, 619, 723
 Optimismus, Optimist, optimistisch 44, 485,
 621–623, 635, 698, 747, 753
 Orchester, Orchesterakzente, Orchesterklang
 31, 433, 508, 513, 537, 731
 Organismus, organisch 46, 54, 76, 85, 88–
 89, 167, 261, 366, 369, 400, 406–407,
 409, 527, 749
 Organismus, sozialer 236–237
 Orgasmus, orgiastisch 540, 588
 Österreichisch-Preußischer Krieg 399
 Päderastie 515
 Papst, päpstlich, Papsttum 21–22, 185–186,
 188, 261, 278–279, 299, 301–305, 308,
 375–376, 444–445, 555–556, 668
 Paradies 179, 225–227, 229, 500–501, 623,
 676

- Parasit, parasitisch, Parasitismus 16, 54–55, 139–141, 185–186, 231, 273, 313, 489–490, 524, 612, 626, 632
- Paris, Pariser 59, 163, 339, 410, 419, 429, 457–461, 473, 518, 715–716, 728, 759–760, 762–763
- Parsifal* (Wagner) 170, 226, 391, 403, 432, 449, 454, 456, 469, 477, 510, 519–520, 555, 587–588, 610, 662, 668, 710, 766, 770–773
- parturient montes, nascetur ridiculus mus* 598–599
- Passionsgeschichte 153, 178–179, 351
- „Pastilles Gerandel“, Pastilles Géraudel 725–726
- Patholog, Pathologie, pathologisch, Pathologica, Pathologisierung (→ Psychopathologie) 15, 53–55, 85, 91–92, 130, 155–157, 163, 224, 240, 258–259, 346, 401, 439, 516, 551, 723, 738
- Pathos (→ Leiden, → Leidenschaft) 64, 79–80, 255, 468–469, 481, 517, 540, 544, 654
- Pathos, philosophisches 487–488, 540
- Pathos, tragisches 540
- Pathos der Distanz (→ Distanz) 204, 256, 277
- Pathos der Menschheit 79–80
- peccatum originale* → Erbsünde
- peinlich 162, 567, 769
- Perspektiven, perspektivisch, Perspektivismus, perspektivistisch 123, 300, 367, 620–621
- pervers, Perversität 20, 431
- Pessimismus, Pessimist, pessimistisch 46–47, 52, 58, 164, 166, 238, 257, 275–276, 368, 421, 427, 478, 481, 485, 487, 612, 747, 749–750, 752–756, 758–759, 761, 778
- petit fait* 574, 724
- Pfarrer 66, 68, 79
- Pflicht 33, 54–55, 73, 114, 209, 262, 305, 457–459, 596, 627, 716
- Pflicht, christliche 601
- Phaidros* (Platon) 551
- Pharisäer 135, 166, 171, 193, 200, 219–220, 315, 477, 730
- Philanthrop, Philanthropie, philanthropisch (→ Menschenliebe) 37, 60, 104, 595
- Philologe, Philologie, philologisch 12–14, 81, 148–149, 222–225, 244–245, 280, 291–292, 368, 377, 407–408, 437, 442–444, 457, 460, 470, 482, 496, 507, 607
- Philosoph, Philosophie 5, 10, 12–13, 25, 29, 39, 57–62, 65–79, 81, 88, 137–138, 191, 262–263, 267, 271–272, 275, 300, 308–311, 321, 327, 358, 368, 386, 394, 438, 462–465, 471, 473, 475, 487–488, 506–507, 510, 535, 540–541, 613, 662, 752, 782–783
- Philosoph Dionysos 356, 636
- Philosoph, tragischer 487, 752
- Philosophenkönige 275, 277
- Philosophie, abstrakte 772
- Philosophie, deutsche 300, 308–311, 321, 410–411, 439
- Philosophie der Ernährung 395
- Philosophieren, historisches 358
- Physiologie, Physiologe, physiologisch 9, 14, 30, 60, 62, 85, 87, 112, 126, 150, 154, 158–159, 167–168, 224, 272, 274, 294, 339, 364, 367, 371, 374, 386, 390, 402, 407, 440, 472, 474–475, 502, 509, 709–710, 724, 730, 733, 736
- Physiologie der Kunst 4
- pia fraus* 180
- Pietismus, pietistisch 31, 52, 175, 210, 246–247, 389
- Pietät, pietätlos, Impietät 66, 270, 292, 372, 408
- pittoresk, Pittoreskes 80, 82, 259, 445, 461, 724
- Platonismus 294, 650
- Platonismus, verpöbelter 294
- Plebejer, plebejisch 34, 211, 575, 758, 765
- Pöbel, pöbelhaft 34, 213, 293, 308, 365, 380, 389
- Poetik* (Aristoteles) 59, 361, 646
- Politeia* (Platon) 39, 265, 274–275, 277, 487–488, 628, 650
- Politik* (Aristoteles) 484
- Politik, große 6, 327, 333, 344, 490, 598, 610, 615, 709, 718, 746
- Polytheismus 110

- Positivismus, Positivisten, positivistisch 81,
 111, 236, 245, 340, 379, 499
 posthum geboren werden 24, 355, 448
 Postulat 98, 134, 262
 präexistent, Präexistenz 285–286
 Preußen, Preußentum, preußisch, antipreu-
 ßisch 215, 246, 333, 372, 454–456,
 494–495, 497, 548, 588, 594–595,
 601–602, 718, 744, 757
 Priester, priesterlich 10, 26, 32–34, 41, 60,
 62–63, 78, 128, 130, 133–141, 143, 154,
 161, 165–166, 180, 185–186, 197–198,
 201, 205–206, 220, 225–226, 228–231,
 244, 262–267, 273–275, 286, 295,
 303–304, 320, 356, 486, 567–568,
 579–581, 632, 665, 766
 Privatmann 101, 155
probitas 72
 Problem 5, 39–40, 79–80, 115, 146, 160,
 194, 262, 363, 390, 462, 473, 483,
 487–488, 498, 508, 542, 560, 569,
 603, 713, 784–785
 Projektion 97, 157, 167, 171, 481, 673
 Prophet(en), prophetisch 98, 101, 103, 128,
 132–135, 137–138, 162, 198, 211, 213,
 253, 314, 336, 344, 359, 453, 456, 657,
 669–670
 Protestant, protestantisch, Protestantismus
 10, 66–67, 70, 72, 78, 300, 309–310,
 320–321, 373, 443, 515, 594, 597
 Psychologie, Psychologe, psychologisch 52,
 68, 129, 147, 190–191, 200, 205–206,
 336, 353, 410–411, 473–474, 600, 625,
 629, 710, 716, 776
 Psychologie des Erlösers, psychologischer
 Typus des Erlösers 11, 17, 129, 135–136,
 146–161, 165–167, 172–173, 177–179,
 195, 197–200, 204, 206, 210, 342, 355,
 360, 379, 381, 387, 441, 506, 636–637,
 780
 Psychologie der Tragödie, Psychologie des
 tragischen Dichters 487, 674
 Psychologie des Christentums 578
 Psychologie des Gefühls 35
 Psychologie des Gelehrten 504, 506–507
 Psychologie des Glaubens 12, 148, 233, 260,
 306, 360
Psychologie des grands hommes (Joly) 38
 Psychologie des Irrtums 4
 Psychologie des Musikers 604
 Psychologie des Priesters 148, 233, 581
 Psychologie, imaginäre 91
 Psychopathologie, Psychopathologisierung,
 psychopathologisch 15, 236, 346
 Publikum (→ Adressaten) 477, 710, 730, 738
Publikum und Popularität (Wagner) 520
pudeur 641
pulchrum est paucorum hominum 275
 Pulvergeruch 523–524
 Purgativ 59
pur sang (→ Blut) 370, 372, 729
 Pyrrhoneer, pyrrhoneisch, Pyrrhonismus (→
 Skepsis) 245–246, 254, 442
 Quellenforschung XII–XIII
 Rache, rächen, Rachsucht, rachsüchtig 35,
 100–101, 195, 204, 278–280, 285, 292,
 303, 314–315, 385–386, 388–389, 472,
 476, 486, 561, 580, 626, 632, 715, 752,
 754, 773
 Rachitis, „rachitisch“ 243–244
 radikal, Radikalismus 128, 190, 294, 473,
 509, 541, 573
 Rangordnung 4, 39–40, 182, 277–278, 281,
 575
Raskolnikow (Dostojewskij) 55
 Rasse, Rassismus, rassistisch 7, 11, 37–39,
 43, 102, 108, 167, 205, 207–209, 216,
 244, 267, 272, 293, 295–296, 309, 333,
 370–374, 389, 411, 415–416, 419, 427,
 457, 459, 508, 513, 517, 542, 548, 575,
 595, 604, 626, 714, 718, 759
 Rationalismus, rationalistisch 157, 175, 256,
 279, 438
 Rätseltier 698
 Rattenfänger 360, 479
 Raubtier 51, 121, 472, 624, 663–664, 745
 Rausch 715, 752
 Reagens, reagieren, Reaktion, reaktiv 34–35,
 86–87, 292, 368, 382, 385, 437
 Reaktion innerhalb der Reaktion 746
 Realismus, Realist (→ Anti-Realist) 36, 422,
 788
 Realität (→ Wirklichkeit) 64, 70, 93, 128,
 139, 142, 149, 157–159, 173, 190, 209,

- 231, 284, 357, 398, 422, 425, 429, 444,
453, 508–509, 568, 590, 596, 616,
619–621, 625, 634, 691
- Realität, historische 136
- Realitäten-Sinn 411
- Realitäts-Kur 509
- Rechte, gleiche → Gleichberechtigung
- rechtfertigen, Rechtfertigung 60, 64–65, 88,
189, 194, 196, 345, 603, 622, 635, 710
- rechtschaffen, Rechtschaffenheit 23, 25, 70–
72, 74, 77, 81, 137, 179, 185, 222, 235,
249, 308–309, 388, 453, 504, 590–591,
598, 600, 753, 761
- Redlichkeit 25, 71–72, 81, 246, 465, 720
- Reduktion des Göttlichen 104
- Reformation 12, 32, 190, 250, 262, 300,
304–309, 311, 596–597, 725, 742
- Reich der tiefsten Vermittelmäßigung 72–73
- Reich Gottes (→ Himmelreich) 92, 104, 157,
166–168, 177, 211, 273
- rein, Reinheit 89, 161, 268–269, 358, 391–
392, 510, 586, 675, 679–682
- reinlich, Reinlichkeit 64, 216, 293, 295, 585,
601, 634, 775
- Reinlichkeits-Instinkt 343, 390, 510
- Reiz, Reizbarkeit, Reizfähigkeit, Reizung (→
überreizt) 86–87, 89, 113, 157, 159, 238,
343, 368, 379, 388, 390, 409, 436–
437, 441, 509, 513, 553, 564, 768–769,
783, 785
- Reizmittel 212
- Rekrudescenz 309
- Relativierung XIII
- Religion 15–17, 21–22, 62, 89–93, 96–99,
105, 110, 118, 121, 138–139, 145, 236–
238, 270, 285, 295, 418, 637
- Religion der Liebe 159
- Religion der Schwäche 388
- Religion des Mitleidens 51–53
- Religion, nihilistische (→ *décadence*-Religio-
nen) 108, 110
- Religion, positivistische 111
- Religion und Kunst* (Wagner) 127, 195
- Religionskritik 15–16, 52, 93
- Religionsstifter 359–360
- Renaissance 9, 12, 32, 34–35, 42–43, 217,
262, 299–309, 396, 398, 552, 590,
596–597, 637
- Ressentiment 11, 35, 116, 129, 166, 192–194,
203–204, 214, 219, 293, 343, 382,
386–387, 578, 629, 780
- Rest 23, 27, 209, 375, 433, 447, 450, 508,
513, 517, 550, 630
- Restauration 427, 744
- rettungssüchtig 779
- Reue 210–211
- Revolution, Revolutionär 145–146, 166, 204–
205, 312–313, 427–428, 483, 725
- Revolution, Französische 76–77, 309–310,
623, 635
- Revue des deux mondes* 216, 298, 333, 415,
423
- Rezeption N.s XI–XII, 14–17, 130–131, 135,
346–349, 552–554, 566–567, 657–660,
711–712
- rhachitisch → Rachitis
- Rhetor, Rhetorik 293, 656
- Rhinoxera 310
- Rhythmik, Rhythmus, rhythmisch 72, 646,
710, 726, 733–734
- riechen (→ Geruchssinn) 67, 215–216, 293,
380, 390
- ridendo dicere severum* 588
- Rigveda* 526
- Ring des Nibelungen* (Wagner) 431, 433, 516
- Röcken 363, 372, 443
- Rom 21, 104, 117, 188, 246, 261, 288–289,
297–298, 303–304, 389, 445, 538,
554–556, 719, 766
- Romantik, Romantiker, romantisch, *roman-
tisme* 67, 104, 233, 413–414, 466, 591,
653, 750, 752–754, 763, 766, 774–776,
780
- Römer, römisch, Römisches Reich 12, 22,
109, 117, 119, 144–145, 155, 161, 184,
192, 218, 220–222, 232, 241, 261–262,
279–295, 297, 307, 314, 328, 353, 423,
591, 593, 608
- Russen, Russin, russisch, Russland 22, 52,
97, 101, 105, 161, 215, 382–385, 387,
457, 538, 542–543, 576, 599
- Säckingen 589, 671
- Sadduzäer 219–220
- Sagacität 505, 604

- sanft, Sanftmut, sanftmütig 101, 115, 125, 153, 164, 167, 209, 382, 384, 561, 687
 Sänger 434–435, 540
 Sankhyam-Begriffe 169
 Sankt Petersburg 59, 457–459, 715–716
 Satan → Teufel
 satirisch (→ Satyriker des Augenblicks) 465
satura Menippea 411, 465, 721
 Satyr, Satyrspiel 356, 411, 419–420, 465, 641–642, 644, 687
Satyricon (Petron) 216–218
 Satyriker des Augenblicks 133
 Schaf 665–666
 Schaffen, Schaffende 354, 537, 553, 571, 636, 651, 686, 697
 Scham 187, 380, 436, 465, 642, 789
 Schatten 209, 268–269, 364, 390, 452, 500–501, 548, 571, 667–668
 Schauspiel, Schauspieler, Schauspielerei, schauspielerisch 47, 59, 129, 191, 301, 303, 505, 667, 686, 709, 726–727, 734–735, 737, 758, 764, 774
 Schauspiel für Götter 191
 Schein, Scheinbarkeit (→ Welt, scheinbare) 70, 599, 790
 Schicksal (→ Fatalismus) 33, 132, 138, 213, 244, 327, 336–338, 342, 344, 374, 380, 445–446, 448, 472–473, 531, 544, 549, 560, 562, 564–567, 569, 584, 587, 598, 603–605, 609–611, 613, 615, 620, 627, 633, 636, 652, 697, 782
 Schiff, schiffbrüchig, Schiffer 510, 549, 653, 679–680, 684, 715
 Schildkröte 87–88
 Schlange 228–229, 573, 576, 676–677, 680–681
 schlecht 32–33, 35, 40–41, 203, 229, 244–245, 265, 279, 292, 296, 372, 380, 402, 436, 444, 560–561, 578
 Schleiereule 599, 784–785
 Schmerz, Schmerzfähigkeit, Schmerzgefühl 122, 157, 159, 169, 172, 364–365, 478, 538, 561, 625, 631, 688, 761, 782, 784
 schön, Schönes, Schönheit 3, 77, 124–126, 128, 204, 210–211, 235, 275, 301, 304, 391, 432, 452, 469, 474–475, 530, 535, 549, 563, 571, 576, 685, 688, 693, 719, 724, 761
 Schuld (→ Sünde) 121–122, 135, 137, 143–146, 194–195, 230–231, 286, 368, 380–381, 386, 578, 693
 Schuldopfer 194
 Unschuld, unschuldig, Unschuldiges 139, 185–186, 191, 194, 208, 212, 247, 285, 338, 447, 508, 513, 517, 571, 670
 Schule der Verdummung 273–274
 Schule des *gentilhomme* 573–574
 Schulpforta 402, 443
 Schwaben 67, 246–247, 305, 462, 494, 596
 Schwache, Schwäche, Schwachheit 10, 13–14, 33, 35–39, 45–46, 50–51, 57–58, 101, 165, 241, 255, 257–258, 275, 279, 364, 366, 378–379, 387–388, 466, 560, 562, 620, 635, 637, 724
 Schwächung 121
 Schwärmer, Schwärmerie, schwärmerisch 77–78, 193, 566, 672, 736, 745, 775, 777
 Schweigen, feindseliges 485
 Schweine 471, 672, 769–770
 Schweizer 296–297, 373
 Schwindel 224, 407, 453, 470, 509, 519
 Scirocco 28, 31, 555, 602
 Sechstageswerk 341, 651
 Seele 23, 86, 89–91, 99–100, 110, 119, 163, 169, 173, 186, 203, 231, 235, 238, 244, 266, 278, 284, 286, 292, 294, 312–313, 390, 395, 408, 434, 439, 444, 468, 480, 501, 522, 528–529, 540, 546, 549, 559, 567–569, 600, 602–604, 627, 634, 652–653, 679–681, 683, 697, 720–722, 726, 733, 749, 761, 776, 782
 Seele, moderne 689, 760–761
 Seele, schöne 210–211, 465, 472, 474–475, 515, 561, 589, 603, 608, 622, 753
 Seelen-Atomistik 204
 Seelenruhe 254, 442
 Seelenspalten 605
 Seeräuberei 300, 650
 Segnungen, humanitäre 311–312
 Sehnsucht 563, 653, 659, 664, 683, 685, 775
 Seiendes 70, 533, 568, 648
 Sein 128, 142, 194
 Selbstapothese → Selbstvergötterung
 Selbstaufopferung 727

- Selbstbehauptung 16, 57, 128, 136, 178, 195, 310
- Selbstbeherrschung 339, 385
- Selbstbejahung 128, 132, 170
- Selbstbekenntnis 353, 492, 658
- Selbstbescheidung 82
- Selbstbesinnung 498
- Selbstbesinnung der Menschheit 8, 613
- Selbstbezwungung 277
- Selbst-Entfremdung 258, 631
- Selbsterhaltung 34–35, 64–65, 128–129, 132, 158, 178, 209, 435, 527–528, 620
- Selbsterkenntnis 438, 649, 676
- Selbsterlösung 117, 147, 159, 753
- Selbsterniedrigung (→ Kenosis) 693
- Selbsterziehung 369, 665
- Selbstgefühl 133, 348, 380, 552, 631
- Selbstgelöbnisse 492
- Selbstgenugsamkeit 575–576
- Selbstgesetzgebung 255, 583
- Selbsthass 93, 755, 773
- Selbsthenker (→ Henker, → Henker-Gott) 649, 657, 674–676, 678, 685
- Selbstherrlichkeit 100
- Selbsthingabe 113
- Selbstkenner 649, 657, 675–676, 685
- Selbstkontrolle 79–80, 157
- selbstlos, Selbstlose, Selbstlosigkeit 379, 439, 574–575, 588, 626–627, 630, 754–755
- Selbstmord → Suizid
- Selbstprüfung 600
- Selbstregulation 528
- Selbstschändung der Menschheit / Menschen 185–186, 265, 312
- Selbstsucht 74, 114, 180, 187, 203, 348, 438–440, 443, 492, 626, 630, 672, 718
- Selbsttierquäler 422, 424
- Selbstüberwindung 34, 65, 185–186, 354, 390–391, 590
- Selbstüberwindung der Moral 359, 533, 618–619
- Selbstvergötterung, Selbstapothese 214, 327, 341, 562, 567, 636
- Selbstverstellung ins Heilige 205
- Selbstverteidigung 435, 437, 620
- Selbstzucht 439, 492, 509
- Selektion XI, 39, 42, 51, 56, 88–89, 406, 635
- selig, Seligkeit 58, 87–88, 114, 116, 158, 172, 175, 194, 213, 218–219, 234, 236, 282–283, 391, 434, 439, 623, 655, 664, 683, 708, 753, 790
- Semiotik (→ Zeichenlehre) 169, 506
- Sentenz 522, 563, 600
- Sexualität, Sexualleben (→ Geschlechtlichkeit) 268, 508, 513
- Sibirien 143–144, 146
- sieben Einsamkeiten, siebente Einsamkeit 23, 26, 562, 564, 653, 661, 681–683
- Sils-Maria 4–5, 23, 156, 201, 356, 378–379, 406, 450–451, 530, 534, 548, 557–558, 585–586, 765
- Sinne 61–62, 82, 87–89, 93, 290, 292, 428, 764–765
- sinnlich, Sinnlichkeit 120, 190, 214, 232, 256, 641–642, 745, 767–768, 771–772, 779
- situative Argumentation 75, 213, 365, 437
- sitzen, Sitzfleisch 405
- Skepsis, Skeptiker, skeptisch, Skeptizismus 10, 12, 14, 68–71, 77, 245–246, 252–258, 271, 300, 306, 351, 410–411, 442, 612, 651, 670
- Sklaven, Sklaverei, sklavisch 41, 192, 209, 254, 258, 294, 601, 628, 734, 757
- Sklavenaufstand in der Moral, Sklavenmoral 33, 105, 128, 135, 165, 305, 578, 580, 665
- sola fide* 189, 234
- Sonne 268–269, 364, 390, 392, 406, 426, 435, 524–525, 570, 586, 649–650, 655, 668, 683, 694, 699, 764
- Sorrent 373, 412, 509, 511, 520
- Souterrain 104–105, 184
- souverän, Souveränität 78, 211, 255, 311, 371, 411, 492, 745
- soziale Frage 6, 718
- Sozialismus, Sozialist, sozialistisch 7, 27, 278–279, 466, 491, 746
- Soziologie 43
- Spanien, spanisch 295–296
- Spannung 329, 468, 602
- Speer 486, 528–529, 588

- Spiel 28, 180–181, 189, 445, 489, 548, 668, 703, 707
- Spinne, Spinneweber, Spinneweberei (→ Gift-spinne) 76, 106–107, 321, 692, 745
- Spirituales, Spiritualismus, Spiritualist 121, 173, 183, 193, 218, 288–289
- Spirituosen 112
- Sprachkritik, Sprachskepsis 169, 500, 651
- Staat 76–77, 97, 141–142, 187, 232, 284, 291, 297, 598, 623, 718
- Staatsmann 187, 778
- Stachelschwein 436
- Stammesgott → Volksgott
- Starke, Stärke 10, 13, 23, 25, 36, 39, 45–46, 51, 65, 101, 104, 130, 143, 165, 220, 230, 258, 273, 293, 312, 387–389, 572, 580, 637, 665
- Steigerung 34–35, 43–44, 64–65, 203, 385, 453
- Sterben 648–649, 672–673
- Stiefel 449–450
- Stil XI, 82, 328, 339, 344, 353, 381, 436, 452, 461, 468–469, 498, 515, 575, 578, 654–658, 721
- Stil, großer 27, 109, 282, 469
- Stille 26, 116–117, 391, 400, 442, 560, 562, 565, 683
- Stilübung, höhere 447, 451
- Stimme Gottes 578–579
- Stimmrecht 475, 594
- Stimulans des Lebens, Stimulans zum Leben 123, 368
- stinken 215
- Stoa, Stoiker, stoisch 51, 158, 199–200, 224, 286–287, 383–384, 436, 446, 488–489, 641
- Stockholm 457–459, 715–716
- Stoffwechsel 89, 382, 385, 405–407
- Strafe 56, 90, 111, 133–134, 137, 139, 193, 212, 231–232, 251, 377, 381, 489, 634, 669
- Streit der Fakultäten* (Kant) 76–77
- Stromboli 679–680
- sublim (→ erhaben) 105, 159, 162–163, 165, 411
- sub specie aeterni* 106, 282, 284
- sub specie Spinozae* 106
- Süden, südlich, südländisch 31, 306, 535, 584, 775
- Suizid, Selbstmord 251, 388, 631, 778
- Sumpf, Sumpfluft 412, 427, 779
- Sünde, Sünder, sündhaft 45, 60, 90–91, 98, 104, 111, 121–122, 133–134, 137–139, 143, 145–146, 173, 185–186, 194–195, 218, 226, 229–230, 233, 243, 265–266, 280, 283, 297, 304, 312, 321–322, 395, 405, 444, 473, 477, 479, 611, 616, 627, 634–635, 662, 722, 736, 766
- Sündenfall (→ Erbsünde) 225–227, 268, 312, 396, 576–577, 676
- superbia* → Hochmut
- Symbolist 11, 173–174, 636
- Sympathikus (*nervus sympathicus*) 91–92, 257
- Symposion* (Platon) 404, 695
- Syphilis (Lues) 3
- Tabak 402
- table d'hôte* 404
- Takt, taktfest 70, 72, 292, 309, 405, 499–500, 602, 604, 723, 725
- Tannhäuser und der Sängerkrieg auf Wartburg* (Wagner) 78, 430, 766
- Tanz, tanzen 559, 605, 662, 673–674, 688, 725, 732–733
- Tanzbären 603
- tapfer, Tapferkeit 23, 29, 104, 109, 160, 402, 462, 464, 498, 502, 504, 575, 590, 616, 663, 725, 747, 767
- Tarsos 199
- Tatsache 244–245, 411, 417, 724
- Tatsachen-Sinn 290–292
- Tau 654, 661–662, 694, 696
- Taubenfüße (→ Füße) 360
- Täuschung 69–70
- Tauwind 480, 698
- Tee 404
- Teleologie, imaginäre 92
- Tendenz zum Guten 76–77
- Teufel, verteufeln, Satan 81, 98, 101–102, 122, 146, 153, 206, 208, 301, 421, 432, 518, 552, 557, 576, 624, 668, 676–678, 698
- Theater (→ Schauspiel) 47, 181, 477, 686, 726–730, 786

- Theodizee 27, 181, 622
 Theologe, Theologie, theologisch 10, 16–17, 60–65, 67–68, 70–71, 81, 91–92, 102, 127, 143, 166–167, 170, 185–186, 189, 193, 244, 246–247, 274, 285, 321, 396–397, 451, 486, 496, 576, 632
Theologia deutsch 431
 Thora 140, 222–223
 tief, Tiefe, Tiefes, Tiefstand 107, 153, 157, 160, 192, 235, 374, 422, 426, 451–452, 456, 462, 473, 528, 532, 538, 568, 601–602, 655–656, 785, 787, 790
 Tier 3, 11, 39, 41, 48, 83–86, 94, 227–228, 367, 369, 385, 439, 463–464, 488, 521, 561, 589, 653, 655, 663, 679, 681, 719–720, 768
 Tierheit 388–389
 Tierversuche 440
 Tiger, Tigerin, Tigerkralle 579, 604, 663
Timaios (Platon) 99
 Tod 23, 29, 96, 99, 140, 172, 177–178, 192–197, 202, 211–212, 251, 285, 321, 648–650, 653, 671–672, 743, 774, 780
 Tod, freiwilliger (→ Suizid) 582
 Todfeind, Todfeindschaft 165–166, 222, 296, 444, 448, 627, 634
 Tod Gottes 24, 39, 108–109, 271, 668, 678
 Todhass 226, 281, 475–476
 Todkrieg (→ Krieg) 10, 203, 319–320, 477, 548
 Todsünde 38, 62, 217–218, 243
 Toleranz 28, 30, 38, 113–114, 170, 248–249, 306
 Ton, halkyonischer 360
 tonisch, Tonizität 51, 53, 239
 Torheit, reine / reiner Tor 170, 391, 447, 449, 469
 Tradition 173, 206, 270, 290–292
 Trägheit 384
 Tragik, tragisch, Tragödie 53, 59, 194, 235, 284, 339, 475, 481–482, 484, 487, 517, 540, 544, 549, 644–645, 647–648, 674, 688, 736–737, 742, 749, 752, 771
 Tränen 434, 534, 552, 565, 654, 661–662, 683
 Transfiguration, transfigurieren 106, 540, 782
 Transzendentalisten 69
 Trauer 434, 789
 Traum, Träumer, Traumwelt 92, 357, 366, 424, 435, 490, 570, 614, 687
 Treue 109, 298, 763
 Tribschen 427, 433, 514–515, 641, 762
 Triple-Allianz, Triple Alliance, Dreibund 6, 610, 716–719
Tristan und Isolde (Wagner) 214, 371, 429–431, 518, 720
 Trost, Tröstung 50, 520, 560, 661–662
 Tröstlinge 682
 Troubadour 531–532
 trunken, Trunkenheit, Trunksucht (→ Alkohol) 402, 434, 467–468, 583
 Truthahn 83
 Tschandala 45, 79, 82, 143, 145–146, 210, 219, 241, 270, 273–274, 278, 285, 287, 289, 295–298
 Tübinger Stift 67, 247
 Tüchtigkeit 32, 35–36, 78
 Tugend 25, 31–32, 34–36, 47, 51, 64, 71, 95–96, 100, 126, 209, 212, 255, 312, 339, 359, 380–381, 394, 423, 436, 444, 470, 533, 561, 575, 611, 616, 624, 627, 663, 671–672, 675, 688, 690, 693, 734–735
 Tugenden, moderne 29, 31
 Tugend, moralinfreie 394, 396, 398
 Tugend, persische 616, 618
 Tugend-Standbilder 664
 Tür 26, 400, 526, 561
 Turin, Turiner 4–5, 8, 14, 328, 330, 333–334, 354, 362, 370, 375, 404, 435, 457, 460, 585–586, 607–608, 610, 627, 641, 657, 706, 714
 Typus, höherwertiger / höherer 10, 38, 40–46, 57–58, 89, 143, 347, 448
 Typus des Erlösers → Psychologie des Erlösers
 Tyrannei, tyrannisieren, tyrannisch 201, 295, 312, 314, 417, 429, 754–755, 759
 Übel 27, 54–55, 123–124, 154, 158, 617, 621–622, 629
 übergesund (→ gesund) 121, 775
 Übermensch 12, 14, 39–40, 43–44, 347, 378, 448, 452–453, 533, 563, 568–569, 571, 589, 618, 624, 674, 680, 698

- Übermorgen 24, 177
- überreizt 118, 237
- Übersinnliches 67, 91
- Überzeugung XI, 12, 14, 78, 249–250, 252, 254–262, 358, 510, 619
- umbringen 249, 368, 603, 631, 782–783
- Umwertung aller Werte (Buchprojekt und Begriff) 4–10, 12–15, 19–21, 31, 33, 62, 80, 135, 143, 309–310, 314–315, 318–319, 327–329, 336–337, 340, 342–346, 355, 357, 362, 367, 427, 521–522, 564, 580–581, 583–587, 598, 609, 612–613, 626, 628, 632–633, 637, 691, 705, 709, 711, 746, 751
- Umwertung der christlichen Werte 299
- Unbedingtes 256
- Unbekanntes 90, 216, 313, 488
- Unbewusstes, Unbewusstsein 88, 271, 409, 583, 599, 663
- unegoistisch 236, 470–472, 754–755
- unendlich, Unendliches, Unendlichkeit (→ Melodie, unendliche) 203, 367, 425, 430–431, 488, 527, 586, 653
- Unendlich-Kleines 159
- Unerkennbares 68, 93, 778
- Ungeduld 509, 680–681
- Ungehorsam 133, 139, 276
- ungesund (→ gesund, → krank) 7, 53, 104, 405, 426, 496
- Unglaube 143, 779
- Ungleichheit (→ Gleichberechtigung) 41, 52, 277
- Unglück, unglücklich 99, 124, 133, 139, 230, 242, 251, 280, 286, 304–305, 315, 381, 596
- unheilig, Unheiligkeit 111, 255, 269
- unio mystica* 285
- Universität 408, 442, 447, 451, 495, 507, 601, 608
- Unlust 93–95, 158–160, 471
- Unnatur 135
- unpersönlich, Unpersönliches 73, 112, 390
- unpolitisch 143–146, 155
- Unredlichkeit 257, 294, 306
- unrein 268, 392, 473, 477, 479, 626
- unreinlich, Unreinlichkeit 7, 13, 605, 693
- unsauber, Unsauberkeit 30, 293–294, 308–310, 392, 504, 601, 626
- unsterblich, Unsterblichkeit 11, 186, 196, 201–204, 262, 266, 282–283, 286–289, 295, 395, 415, 463, 557, 627, 634
- Untergrund, unterirdisch, Unterwelt 104 (→ Souterrain) 104, 117, 184, 231–232, 285, 287–289, 314–315, 400, 471–472, 480, 486–487, 509, 513, 577, 591, 628
- Unterwerfung 100
- Untier 336, 457, 461, 467, 745
- Unvollkommenheit 46, 88, 243, 276
- Urkraft 749
- Die Urkraft des Weltalls* (Spiller) 530
- Ursachen, imaginäre 90–91
- Ursachen-Sinn 231
- Utilitarismus, Utilitaristen 43, 769
- Vampir, vampirisch, Vampirismus 186, 231–233, 281, 292–293, 313, 403, 524, 634
- Vedanta 69
- Vegetarier, Vegetarismus 403
- Venedig, venetianisch 399, 433–435, 477, 536, 649
- Verachtung 23, 61–62, 79–80, 119–120, 186, 193, 203, 240, 265, 271, 295, 312, 331, 453, 473, 477, 479, 492, 496, 499, 528, 718, 769, 777
- verantwortlich, Verantwortlichkeit, Verantwortung 179, 201–202, 204, 603, 605, 609, 665
- Verbesserer, verbessern, Verbesserung 4, 38, 56, 265, 356, 502, 524, 633
- Verbrechen 198, 205, 251, 270, 287, 292, 305, 418, 422, 424, 473, 479, 504, 582, 626, 630
- Verbrecher 13, 143–144, 146–147, 185, 192, 302, 321, 333, 339, 427, 477, 582
- verdorben, Verdorbenheit 45–49, 129, 212, 241, 314, 411, 429, 442, 581, 626, 630
- Verdummung (→ Dummheit) 273, 753
- Vereinsamung, vereinsamt (→ einsam) 3, 380, 509, 570, 652, 656, 687, 694
- Vererbung 39, 273–274, 509, 710
- verewigen (→ Wille zum Verewigen) 312, 591, 598, 621, 623, 754
- Verfall → Niedergang
- verführen, Verführer, Verführung, Verführungskraft 125, 251, 360, 421, 462, 471,

- 540, 561, 588, 591, 668, 675–676, 678,
682–683, 721, 781
- Vergebung der Sünden 90–91, 136, 194, 213,
231, 282–283
- vergeistigt, Vergeistigung 104, 121, 364, 772,
785
- Vergeltung 113, 132, 139, 168, 193, 295,
380–381
- Vergessen 368–369, 391, 394, 400, 481,
519, 561, 786
- vergiften, Vergifter, Vergiftung 62–63, 66,
191, 222, 253, 265, 491, 565, 606, 627,
634
- Vergnügen 234, 447, 708, 750, 769
- Verhängnis (→ *fatum*) 23, 61, 76–77, 204,
209, 225, 256, 305, 314, 327, 366, 390,
555, 569, 590, 597, 602, 604, 664, 782
- verhässlichen 275–276
- Verhöhnung → Hohn
- Verkleinerung, Vermittelmäßigung 72–73,
438
- Vermögen 67, 76–77, 86–87, 369, 394, 437,
564, 613
- Vernunft 45–47, 66–69, 96, 123, 184, 202,
256, 258, 262, 270, 321, 328, 431, 438,
485, 591, 600–601, 627, 634, 721
- Vernunft, große 382, 387
- Vernunftkritik 72
- Verstand 62, 85–86, 765
- Verstanden-Werden 24–25
- Versucher 467, 576
- Versucher-Gott 479, 576
- Versuchung 21, 45, 380
- verteufeln → Teufel
- verunglückt 303, 471, 769
- Vervollkommnung 42, 56, 85
- Verwechselt-Werden, Verwechslungsangst,
Verwechslungsgefahr 72, 257, 336, 356,
373, 380, 386, 449, 454, 503, 523, 589,
647, 715, 765
- Verzweiflung 3, 333
- Viehzucht 132
- Vigor, animalischer 407
- virtù 32, 35–36, 79, 396, 398
- Vision 133, 166, 175, 196, 200–201, 422,
505, 754, 780
- Visionär des Zarathustra 425
- Vivisektion 606
- Volk 43, 73, 95–97, 100–101, 103, 108, 128,
131–138, 143, 269, 477, 626, 726, 730,
738
- Volk, auserwähltes 103–104
- Volk der Heiligen 129
- Volkschaos 725
- Volksgott, Stammesgott 11, 98, 100–103
- Volksseele 482
- vollkommen, Vollkommenheit 36, 84–85, 88,
116, 182, 226, 270–272, 276, 586, 719
- vornehm, Vornehmheit 11, 57, 129, 184–185,
192, 204, 220, 222, 241, 265, 267, 277,
285, 295–296, 298–299, 301, 305–306,
370–371, 374–375, 378, 380, 400, 414,
433, 455, 501, 573–575, 580, 590, 597,
600, 665, 731, 738, 749, 765
- Vorsehung 191, 246–247
- Vortragskünstler 734–735
- Wachstum 50, 135, 203, 238, 255, 289, 396,
405, 527
- Waffe 203, 242, 382, 491, 497, 763
- Wagnerei, Wagnerianer, Wagnerianismus,
Wagnerismus 52, 214, 426, 429–430,
469, 477, 481–482, 492, 508–509, 513,
515, 517, 519, 729–730, 732, 738–739,
750, 763
- wagnerisieren 535, 760–761
- Wahl 3, 48, 297, 393–394, 405, 435, 439,
551
- Wahnsinn, wahnsinnig 15, 104, 165, 236–
237, 239, 329, 345–347, 370, 422, 424,
658, 665–666, 673, 696, 727, 746, 752,
779, 787
- wahr / falsch, wahr / unwahr 64, 78, 81,
130, 234, 262–264
- Wahrhaftigkeit 50, 71, 98, 187, 357, 359,
370, 533, 616, 618–619
- Wahrheit 4, 23, 25, 64, 71–72, 74–75, 78–
83, 94, 123, 173, 185, 209, 220–221,
234–235, 248–254, 256–260, 262–264,
271, 358, 404, 422, 424–425, 442, 444,
449, 451–452, 463, 507, 510–511, 567,
571, 582, 614, 618–619, 622, 633, 650–
652, 654, 661–666, 695, 698–700,
746, 787–788
- warm, Wärme, wärmen 436, 564, 566, 574,
602, 683, 686–687, 696, 743, 753

- Wehr- und Waffen-Instinkt 382
- Weib, Weiblein (→ Frau) 43, 77, 124, 172,
227–229, 252, 258, 267–268, 295, 388,
441, 457, 461, 472–474, 476–477, 480,
508, 512, 515, 579, 601, 604, 626, 663,
670, 689, 694, 730, 745–746, 779–780,
788
- Weimar (→ Nietzsche-Archiv) 370–371, 379
- Wein 401–404, 645
- weinen 26, 534, 538–539, 586, 662
- Weisheit 45, 123, 219, 222–224, 343, 393–
394, 485, 532, 662–663, 693, 695–696
- Weisheit für Igel 436
- Welt, innere 128, 237
- Welt, scheinbare 357
- Welt, wahre 68–70, 357, 634, 638, 651, 783
- Die Welt als Wille und Vorstellung* (Schopen-
hauer) 27, 57, 112, 488, 599, 631, 735,
759
- Weltordnung, moralische / sittliche 20, 98,
134–135, 137–139, 141, 185–186, 230–
231, 591–592, 616–617
- Weltverleumder, Weltverleumdung 130, 527,
590, 624, 628–629
- Weltverneinung (→ Lebensverneinung) 11,
62–63, 344
- Wenigsten, die 10, 13, 23–24, 49, 233, 275–
276, 279, 319–320
- Werden 231, 355, 453, 487–488, 554, 568,
674, 754
- Werte (→ Moral) 4, 45, 48, 50, 56, 74, 119,
141, 184–185, 204–205, 220, 237, 262,
277, 298–300, 309, 395, 590, 615,
626–627, 630, 637, 674
- Werte, historische 778
- Werth des Lebens* (Dühring) 628–629
- Wertordnung 344, 446, 697
- Werturteil 64, 74, 205
- Wesen, imaginäre 91
- Wetter (→ Klima) 244, 329, 337, 465, 536,
546, 587, 620, 634, 707
- Widernatur, widernatürlich 38, 77, 85, 100,
371, 473, 477, 479, 630, 734, 773–774
- wiedergeboren, Wiedergeburt 24, 273, 275–
276, 305, 481–482, 535, 596–597, 647,
673
- Wiederkäuern XII, 24, 369, 407, 506–507
- Wiederkunft Christi 166, 195
- Wiederkunft, Ewige 4–5, 12, 14, 44, 201,
361, 370, 374, 379, 488–489, 530–534,
538, 551, 557, 561, 580, 691–692
- Wien 457–459, 542, 715–716, 760
- Wille 86–87, 571, 582, 599, 672, 691, 754
- Wille, böser 377, 447, 449
- Wille, freier → Willensfreiheit
- Wille Gottes 137–140, 262–264, 591, 616
- Wille, guter 379–380, 447, 452, 626, 758
- Wille zum Ende 65, 527, 579–580, 626, 631–
632, 754–756
- Wille zum Leben 75, 256, 305, 343, 368,
399, 487, 590, 597
- Wille zum Nichts 65, 108, 186
- Wille zum Verewigen 754
- Wille zur Lüge 312, 626, 630
- Wille zur Macht (Begriff) 10, 12, 14, 33–34,
37, 50, 65, 75, 87, 101, 128, 142, 187,
256, 359, 478, 527, 533, 551, 588–589,
621
- „Der Wille zur Macht“ (N.s nie realisiertes
Buchprojekt u. die gleichnamige Nach-
lasskompilation) 4–5, 15, 19, 27, 54,
580, 588
- Wille zur Wahrheit 4, 71–72, 257, 478, 666,
787
- Willensaufhebung, Willensverneinung 57,
590, 597, 632
- Willensfreiheit, Willensunfreiheit 49, 57, 86–
87, 90–91, 135, 185–186, 386, 439, 635
- Wind (→ Scirocco) 28, 31, 360, 392, 480,
504, 558, 582, 668, 682, 696, 698
- Windmacher 219
- Winkel 104, 107, 203, 209, 222, 462, 473,
483, 495, 547, 549
- Wirklichkeit (→ Realität) 11, 61–62, 90, 92–
94, 110–111, 123, 190, 292, 599, 620–
621, 625, 630
- Wirkung 230–231, 405, 710, 728, 735, 738
- Wirkungen, imaginäre 90–91
- Wissenschaft, wissenschaftlich 11, 16, 61–
62, 66, 78–80, 114, 138, 222–226,
228–232, 274, 278, 290–292, 297,
307–308, 408, 438, 491, 574, 588–589,
591
- Wissenschaft, fröhliche (→ *gaya scienza*)
528–529
- Wissenschaften, moderne 573

- Wissenschaftsbetrieb 491, 677
 Witz, tragischer 475
 wohlgeraten, Wohlgeratenheit 128, 216, 336,
 448, 452, 472, 476, 524, 635, 768
 Wohlleben 61–62
 Wolken 514, 609, 652, 664, 668, 685, 696,
 698, 774
 Wollust, wollüstig 118, 204, 540, 642, 667–
 668, 671–672, 715, 752
 Wollust der Hölle 431–432, 671–672
 Wunde, verwunden 112, 374, 380, 463, 504,
 587–588, 675–676, 761
 Wunder 120, 137, 151, 168, 246, 270, 315,
 510, 519, 528–529, 578, 586, 588, 591,
 598, 721, 737, 767
 Wundermann, Wundertäter 162, 182, 211
 Wundertier 77–78, 494, 777
 Wünschbarkeit 48, 100, 133, 549, 715
 Würde der Menschen / Menschheit XI, 671,
 777
 Würde der Philosophie 507
 Wurm, Gewürm, angewurmt 211, 280, 283–
 285, 312, 374, 494, 677, 693
 Wüste 132, 202, 284, 642, 648, 667–672,
 696, 752

 x, X 783, 785

 Zahl, große / größte 104, 730
 Zähmung 121
 Zauberer 642, 661–662, 667–668, 686
 Zeichenrede, Zeichensprache 92, 169
*Zeitschrift für Philosophie und philosophi-
 sche Kritik* 494
 Zeitschriften, Zeitungen 244, 305, 410, 454,
 536, 596
 Zeuge 196, 228, 249, 253, 260–261, 339,
 445, 464, 589–590, 730
 Ziel 29, 32, 57, 116, 220, 269, 398, 456,
 471–472, 476–477, 487, 523, 548–549,
 574, 580, 627, 634, 665, 761
 Zirbeldrüse 85
 Zivilisation 38, 43, 121–122, 230, 257, 381,
 757
 Zorn 53, 73, 100, 204, 211, 386, 499, 690,
 692, 756
 Zucht des Geistes 222, 663
 Zuchthaus 146, 320, 477
 Zuchtlosigkeit 30, 775
 Züchtung 10, 38–43, 57
 Zufall 42, 77, 97, 136, 247, 378, 409, 411,
 435, 446, 452, 519, 568, 571, 670, 697,
 758
 zufrieden, Zufriedenheit 35, 204, 554
 Zukunft 24, 38, 100, 292, 305, 327, 357,
 392, 441–442, 521, 549, 563, 571, 590,
 597, 623–625, 635, 680, 746, 754
 Zukunftsmusik 421, 430, 515, 518, 739–741
 Zunge 182, 647
 Zürich 428, 771
 Zweck 78–79, 92, 107, 200, 257–258, 265–
 266, 269–271, 279, 281, 491, 549, 616,
 728–729
 zweideutig, Zweideutigkeit 148, 240, 284,
 309, 479, 481, 531, 573, 599, 754, 774–
 775
 Zweifel 66–67, 243, 270, 422, 509, 606,
 624, 670, 676, 785
 Zyniker → Cyniker

Personenregister

- Abel 227
Abel, Günter 470
Acampora, Christa Davis 197
Ackeren, Marcel van 577
Adam 227, 676
Adonis 124–125
Adorno, Theodor W. 233, 566
Aeneas 628
Agag, König der Amalekiter 139
Agoult, Marie de Flavigny, Gräfin d' 413
Ahasveros 610
Ahlsdorf, Michael 95, 100, 103, 127–128, 130, 135, 140, 225
Aischylos 226, 481
Alberich 26, 486
Albert, Henri 711
Albert, Paul 414, 417–418, 760, 788
Albrecht, Karl 398
Alexander III. der Große, König von Makedonien 376, 424, 699
Alexander VI. (Papst) 217, 302–303, 305
Alkmene 176
Ambros, August Wilhelm 737
Amfortas 587
Amos 134
Amphitryon 176
Anaximander 231
Andler, Charles 156, 300
Andreas (Apostel) 573, 682
Andreas, Friedrich Carl 543
Andreas-Salomé, Lou 538–539, 542–544
Anna (Mutter Marias) 268
Ansell Pearson, Keith XIV
Anselm von Canterbury 146, 734
Aphrodite 126, 761
Apollon 28, 420, 489, 524, 526, 588, 761
Archilochos 644–645, 699
Arendt, Hannah 15
Ariadne 191, 413, 462, 561, 570–571, 642–643, 646, 684–689
Ariosto, Ludovico 434
Aristarchos von Samothrake 223
Aristophanes 246, 420
Aristoteles 53, 59, 230, 272, 361, 470, 484, 487, 646, 662, 688, 736
Arndt, Ernst Moritz 615
Arnim, Bettina 494
Arnobius der Ältere 283, 484, 788
Artemis 126, 684
Aschenbrenner, Beda 676
Aschheim, Steven E. 16, 135
Assisi, Franz von 151
Assmann, Jan 787
Athene 737
Attali, Patrick XIV
Augustinus, Aurelius 47, 60, 117, 225, 234, 293–294, 340–341
Avenarius, Ferdinand 339, 420, 613, 699, 703–705, 707, 727
Baader, Franz von 498
Babich, Babette E. 788
Bachofen, Johann Jakob 474
Bacon, Francis 76, 422–424
Baeumler, Alfred 348
Bahr, Hermann 711
Bain, Alexander 89
Balkenohl, Manfred 363
Balthasar, Hans Urs von 21
Balzac, Honoré de 765
Barba, Francesco 197
Bates, Donald L. 547, 559
Baubo 788
Baudelaire, Charles 218, 419, 428, 649
Bauer, Bruno 74, 104, 242, 285–286, 288, 497–498
Baumann, Johann Julius 117, 236, 270
Baumgartner, Marie 760
Baur, Ferdinand Christian 67, 496
Bayertz, Kurt 86
Beauvilliers, Herzog von 30
Beccaria, Cesare 748
Beethoven, Ludwig van 179, 405, 433–434, 481, 526, 589, 739
Béland, Martine 493
Bellona 126
Belsazar, Regent von Babylon 314–315
Bengel, Johann Albrecht 247
Benn, Gottfried 790

- Benne, Christian XIV, 81, 199, 223, 244,
291–292, 375, 408, 424, 442–443
- Benrath, Gustav Adolf 60
- Benz, Ernst 17, 63, 156, 242, 286, 453
- Benz, Richard 659
- Bérard-Varagnac, Arsène Émile 415, 417–418
- Bergmann, Peter 548
- Berkeley, George 784
- Berkowitz, Roger 272
- Berlepsch, Hermann Alexander von 532
- Berlioz, Hector 741
- Bernauer, Markus 379, 450, 454
- Bernhard von Clairvaux 633, 672, 767
- Bernhardy, Gottfried 182, 644
- Bernini, Lorenzo 557
- Bernoulli, Carl Albrecht 377
- Berry, Jessica N. 70, 245
- Bertallot, Hans-Werner 659
- Berthier, Alexandre 352
- Bertram, Ernst 348
- Besnard, Franz von 484, 789
- Bett, Richard 77, 253, 282
- Beutel, Albrecht 308
- Biebuyck, Benjamin 215, 373
- Biedermann, Alois Emanuel 579
- Bierl, Anton F. Harald 577
- Bilharz, Alfons 504
- Binder, Gustav 494
- Bischoff, Ludwig 739–740
- Biser, Eugen 17, 104
- Bismarck, Otto von 7, 187, 253, 310, 332,
338, 348, 457–458, 492, 497, 589, 592,
594, 757, 762–763
- Bizet, Georges 31, 415, 475, 509, 513, 517
- Bleibtreu, Karl 227, 352, 425, 787
- Blin, Jean-Baptiste 765
- Bloch, Ernst 355
- Bloch, Peter André 452, 545
- Blum, Hans 495
- Blumenberg, Hans 399, 577
- Boccaccio, Giovanni 216
- Bock, Carl Ernst 394, 404–405, 407
- Bödeker, Hans Erich 27
- Bohley, Reiner 389
- Bohnen, Klaus 467
- Bollinger, Andrea 408
- Bonifazi, Conrad 227
- Borgia, Cesare 36, 43, 187, 216–217, 301–
305, 453–454
- Borgia, Lucrezia 217
- Born, Marcus Andreas XIV, 391
- Börne, Ludwig 181
- Bornmann, Fritz 160
- Bossuet, Jacques-Bénigne 55
- Bourdeau, Jean 333, 459, 717, 759
- Bourget, Paul 7, 33, 52, 82, 375, 378, 410,
412–416, 418–419, 424, 430, 458, 502,
727, 748, 755, 759–760, 768, 788
- Braatz, Kurt 30
- Brahma 106
- Braid, James 106, 385
- Brandes, Georg 6, 13, 24, 165, 227, 248,
302, 305, 316–318, 337, 355, 362, 364–
365, 441, 459, 465–466, 478, 492–493,
530, 541, 543–544, 566, 608–609, 612,
718
- Braun, Stephan 633
- Breiting, Karl 554
- Brendel, Karl Franz 515
- Brobjer, Thomas H. XIV, 6, 35, 39, 54, 169,
200, 202, 227, 266, 275, 278, 409, 412,
422, 491, 512, 617, 635, 788
- Brochard, Victor 77, 88, 246, 253–254, 410
- Brockhaus, Hermann 92, 141, 376, 495, 552,
658, 757, 759
- Brüggen, Ernst von der 215, 373, 460
- Brunetière, Ferdinand 30, 46, 414, 773
- Brünnhilde 486
- Brusotti, Marco XIV, 87, 327, 385, 529
- Büchmann, Georg 460–461, 696
- Büchner, Ludwig 84
- Buddensieg, Tilmann 557
- Buddha (Siddhartha Gautama) 97, 111–116,
165, 386, 424, 537
- Bülöw, Hans von 413, 421, 430, 535, 541
- Burckhardt, Jacob 9, 35, 221, 251, 259, 282–
284, 288, 298, 300–304, 307, 312,
363, 378, 413, 461, 529, 555, 635
- Busche, Hubertus 165
- Byron, George Noël Gordon Lord 420–421,
425, 618, 670, 778
- Caesar, Gaius Julius 422–424
- Cagliostro, Alessandro Conte di (eigentlich
Giuseppe Balsamo) 588

- Cameron, Frank 7
 Campioni, Giuliano 30, 157, 208, 217, 220–221, 303, 358, 378, 417–418, 421, 618, 710, 727, 755, 758–759
 Cancik, Hubert 39, 44, 130, 142, 150, 244, 266, 288, 485
 Cancik-Lindemaier, Hildegard 150, 238, 244, 288
 Cantacuzène, J. A. 759
 Carlyle, Thomas 188, 249, 251, 257, 381, 444, 448, 454, 465, 770, 777–778
 Carové, Friedrich Wilhelm 632
 Carriere, Moritz 455, 592
 Caspari, Otto 63, 84, 428, 617
 Catilina, Lucius Sergius 403, 717
 Cato, Marcus Porcius 698
 Catullus, Gaius Valerius 685, 689
 Celan, Paul 577
 Ceres 788
 Chamfort, Nicolas 424
 Champromis, Pierre 316–317, 606
 Charcot, Jean-Martin 165
 Chéret, Jules 726
 Chopin, Frédéric 433, 741
 Cicero, Marcus Tullius 622, 698, 717
 Claudius, Matthias 480
 Claussen, Johann Hinrich 27
 Cobet, Christoph 141, 233
 Cochin, Henry 423
 Colli, Giorgio 8, 64, 316, 325, 334–335, 345, 362, 371, 393, 432, 458, 585, 659, 695, 790
 Condillac, Étienne Bonnot de 747–748
 Constantinidès, Yannis 110
 Cornaro, Alvise (Luigi) 386, 394–395, 397, 403–404
 Corneille, Pierre 410, 413–414
 Corvin, Otto von 146, 237
 Crawford, Claudia 641
 Crescenzi, Luca 112, 282, 596, 737
 Crispi, Francesco 709, 716
 Curtius, Ernst Robert 253

 Dahlkvist, Tobias 396, 476
 Dahlmann, Friedrich Christoph 694
 Daniel (Prophet) 102, 129, 174, 314–315, 357
 Dante Alighieri 403, 567
 Daru, Pierre Antoine Noël Bruno 352

 Darwin, Charles 39, 42, 84–85, 191, 278, 406, 453, 522
 David, König von Juda und Israel 208, 246
 Del Caro, Adrian 679, 686
 Delacroix, Eugène 428–429, 764
 Demandt, Alexander 253
 Demeter 484, 788
 Demokrit von Abdera 410
 Denat, Céline 81
 Denonville, Jacques-Rene de Brisay, Marquis de 31
 Deo 789
 Derély, Victor 162
 Derrida, Jacques 348, 363
 Descartes, René 85–86, 355, 600, 772
 Desprez, Louis 466
 Detering, Heinrich XIV, 24, 49, 171, 325, 351, 353, 355, 441, 568, 583, 610, 682
 Deuber-Mankowsky, Astrid 686
 Deussen, Paul 6, 13, 15, 69, 169, 338, 362, 612, 642
 Devreese, Daniel 215, 373
 Dibelius, Martin 155–156
 Diderot, Denis 497–498, 511, 748
 Diels, Hermann 181, 577, 648, 673
 Diesbach, Heinrich 495
 Diethe, Carol XIV, 538
 Dietzsch, Steffen 570
 Diogenes Laertius 245, 410
 Diogenes von Sinope 507, 699
 Diokletian (Gaius Aurelius Valerius Diocletianus), römischer Kaiser 529
 Dionysos 5, 16, 29, 194, 253, 283, 327, 332, 344, 349, 356, 376, 381, 411, 420, 424, 474, 479, 484, 489, 569–570, 573, 577, 581, 587–588, 636–638, 643–646, 648, 650, 656, 673, 678, 684–688, 699, 728, 737
 Dombowsky, Don 7
 Domino, Brian 394
 Dostojewskij, Fjodor 9, 21, 55, 63, 95, 99, 103–104, 160–162, 164–165, 176, 196, 254, 397, 412, 438, 721
 Dove, Alfred 31
 Drews, Arthur 15
 Dries, Manuel XIV
 Drochon, Hugo Halferty 6, 614
 Dryander, Ernst von 494

- Du Camp, Maxime 773
 Duffy, Michael F. 128, 133
 Dühring, Eugen 379, 561, 628, 748
- Ebeling, Gerhard 480
 Eckermann, Johann Peter XII
 Eichberg, Ralf XIV
 Eichendorff, Joseph Freiherr von 615
 Eichmann, Adolf 15
 Emerson, Ralph Waldo 171, 254, 407, 411, 502, 507, 695
 Emmelius, Johann-Christoph 15, 335
 Empedokles 611
 Epikur 159–160, 285–287, 622, 753, 769
 Erasmus von Rotterdam 185
 Erdmann, Johann Eduard 488–489
 Eriugena, Johannes Scotus 107
 Ernst, Alfred 432
 Espinas, Alfred 489
 Esquirol, Jean Etienne Dominique 185
 Esra 140, 210
 Etter, Annemarie 265
 Euripides 382, 481, 688
 Euterpe 421
 Eva 227, 676
 Ewald, Heinrich 496–497
 Exekias 650, 684
- Fabricius, G. 695
 Faguet, Émile 275, 724, 760
 Farulli, Luca 300
 Faugère, Prosper 755
 Fechter, Paul 659
 Fénelon, François de Salignac de La Mothe 30
 Féré, Charles 9, 33, 48, 53, 56, 75, 87, 105, 153, 168, 171, 235, 237–238, 240, 368, 396, 405, 407, 437, 724
 Feuerbach, Ludwig 52, 55, 61, 85, 91, 97, 100, 105, 107, 123, 231, 772
 Feuillet, Octave 415
 Fichte, Immanuel Hermann von 631
 Fichte, Johann Gottlieb 591, 599, 784–785
 Figl, Johann 17, 244, 501
 Fink, Eugen 15
 Fischart, Johann 67
 Fischer, Kuno 54–55, 69, 71, 75–77, 92, 423, 772
- Flaubert, Gustave 60, 416, 666, 753, 755, 772–773
 Fleming, Paul 661
 Flotte, Gaston de 303
 Flügel, Ewald 444
 Fontane, Theodor 83, 495
 Fornari, Maria Cristina 378, 417, 475, 478, 788
 Förster, Bernhard 267, 495
 Förster(-Nietzsche), Elisabeth 3, 8, 14, 155–156, 332, 334–336, 356, 363, 369–370, 373, 377, 381, 401, 420, 461, 464, 483, 495, 513, 534–535, 538, 541–543, 555, 558–559, 570, 606–607, 613, 643–644, 751
 Foster, Michael 394, 440
 Foucher, Paul 88, 413, 418
 France, Anatole (Jacques-Anatole Thibault) 155, 221, 410, 412, 414–416, 709, 717
 Frank, Hartwig 382
 Frapan, Ilse 596
 Frauenstädt, Julius 600
 Freerk, Marion XIV
 Freud, Sigmund 347, 475, 544
 Freytag, Gustav 495
 Friedrich II. der Große, König von Preußen 298, 466, 670
 Friedrich II. von Staufeu, Kaiser des Heiligen Römischen Reiches 296, 298–299, 555–556
 Friedrich III., deutscher Kaiser 188, 375, 547
 Friedrich Wilhelm IV., König von Preußen 372, 548
 Fritsch, Theodor 128, 381, 774
 Fritzsche, Ernst Wilhelm 338, 381, 455, 516, 537, 539, 542, 544, 703
 Fromentin, Eugène 415, 764
 Froude, James Anthony 257, 444, 770
 Fuchs, Carl 339, 482, 526, 541, 707
- Gabriel, Norbert 660
 Gagnière, A. 217, 303
 Galiani, Ferdinando 25, 354, 358, 411, 781
 Gallwitz, Hans 711
 Galton, Francis 38–39, 118, 237, 259
 Gans, Eduard 483
 Gasché, Rodolphe 368
 Gauger, Hans-Martin 328, 367, 469

- Gautier, Théophile 146, 420, 429, 764
 Gebhart, Émile 35, 299, 303
 Gellius, Aulus 26, 245
 George, Stefan 347
 Georges, Karl Ernst 315, 415
 Géraudel, Auguste-Arthur 726
 Gerber, Gustav 651
 Gerhard, Myriam 86, 254
 Gerhard, Volker 36, 71, 254
 Gersdorff, Carl von 267, 363, 365, 403, 408, 418, 515, 707
 Gersdorff, Ernst von 673
 Gervinus, Georg Gottfried 722, 756
 Gesemann, Wolfgang 156
 Gibbon, Edward 117, 241, 249, 280
 Gilman, Sander L. 145, 216
 Glasenapp, Carl Friedrich 403, 740, 763
 Goch, Klaus 372
 Goedeke, Karl 352
 Goedert, Georges 57
 Goethe, Johann Wolfgang von XII, 27, 30, 75, 104, 114, 197, 210, 226, 278, 321, 329, 352, 371, 413, 421, 425, 434–435, 441, 444, 474, 505, 514, 517, 567, 576, 583, 589, 645–646, 659, 664, 666, 670, 696, 753, 768, 788
 Gogol, Nikolaj Wassiljewitsch 778
 Golomb, Jacob 131
 Goncourt, Edmond und Jules Huot de 82, 146, 228, 249, 388, 415, 601, 727, 761, 788
 Görner, Rüdiger 327
 Görres, Johann Joseph 83
 Gottschall, Rudolf von 74
 Grabbe, Christian Dietrich 476
 Gracian, Balthazar 435
 Grau, Gerd-Günther 71, 81
 Greaney, Patrick 660, 695
 Gregor IX. (Papst) 555
 Gregor von Nazianz 246
 Gregor-Dellin, Martin 740–741, 763
 Gregorovius, Ferdinand 217
 Grimm, Jacob und Wilhelm 32, 59, 81, 83, 118, 171, 189, 428, 445, 477, 491, 597, 631, 634, 661, 784
 Gritzmann, Gitta 682
 Grob, Karl XIV, 770
 Groddeck, Wolfram 428, 434, 481, 483, 490, 506, 562, 641, 659–661, 670, 675–676, 682, 686, 688, 771, 790
 Grosse Wiesmann, Hannah XIV, 324
 Gsell-Fels, Theodor 530
 Gundolf, Ernst 347
 Gutzkow, Karl 760
 Gutzwiller, Hans 378
 Guyau, Jean-Marie 9, 66–67, 73, 89–93, 99–100, 109, 113, 124, 158, 191, 237, 248, 320
 Gwinner, Wilhelm 292
 Gyp (Pseudonym für Sybille Gabrielle Marie Antoinette de Riquetti, comtesse de Mirabeau) 410, 412, 415
 Haase, Marie-Luise 119, 237, 680
 Haeckel, Ernst 84, 261, 406
 Hafis (Ḥāḡe Šams ad-Dīn Moḥammad Ḥāfeẓ-e Šīrāzī) 754, 768
 Häfner, Ralf 419
 Hagenbach, Karl Rudolf 84, 597
 Hahn, Johann Michael 247
 Hahn, Karl Heinz 329–332, 369, 377, 586, 606
 Halévy, Ludovic 415
 Hammer-Purgstall, Joseph von 501, 769
 Händel, Georg Friedrich 742
 Hanslick, Eduard 428, 518, 760
 Harms, Friedrich 489
 Hart, Heinrich 482
 Hartmann, Eduard von 74, 592–593
 Hartmann, Ludwig 74, 592–593
 Hartwich, Wolf-Daniel 74, 130, 216, 225
 Hauptmann, Gerhart 179
 Hausdorff, Felix 464
 Havemann, Daniel 197
 Haydn, Joseph 433
 Haym, Rudolf 493
 Hebel, Johann Peter 616
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 67, 247, 261, 321, 411, 417, 483, 575, 591, 599, 747, 759, 785
 Hehn, Viktor 272, 278, 321, 413, 419
 Heidegger, Martin 348, 633
 Heine, Heinrich 66, 70, 76, 81, 86, 104, 107, 121, 145, 177, 218, 233, 250, 271, 288, 312, 314, 393, 419–420, 424, 457, 759

- Heinze, Karl Friedrich Rudolf 659
 Heinze, Paul 659
 Heinzelmann, Friedrich 460
 Hellenbach (von Paczolay), Lazar Baron von 385
 Hellwald, Friedrich von 73, 84, 108, 111, 114–115, 117, 145, 202, 257, 272, 289, 296, 311, 314, 375, 579, 616–617, 788
 Helm, Robert M. 289
 Helvétius, Claude-Adrien 418
 Hengster, Heinrich 459
 Henke, Dieter 61
 Herakles 176
 Heraklit 181, 445, 488, 577, 648, 673, 691
 Herder, Johann Gottfried 371, 646–647
 Hermens, Janske 368
 Hermes 525
 Herodot von Halikarnassos 28, 618
 Hertslet, William Lewis 181
 Herzberg-Fränkell, Leo 215
 Herzen, Alexandre 86, 88
 Hesiod 124, 684, 722
 Hettner, Hermann 635, 770
 Heusler, Andreas 375
 Heyne, Moritz 525
 Heyse, Paul 429, 631
 Hezel, Kurt 377
 Hildebrandt, Kurt 347, 570
 Hillebrand, Bruno 553
 Hillebrand, Karl 36, 204, 240, 498–500, 756
 Hiller, Ferdinand 740, 773
 Himmelmann, Beatrix XIV
 Hirsch, Emanuel 98, 308
 Hobbes, Thomas 713
 Hödl, Hans Gerald 149, 328, 334, 372
 Höffding, Harald 33, 35, 54, 86, 227, 368, 413, 471, 559, 783
 Hoffmann, David Marc 452, 545, 570
 Hoffmann, Ernst Theodor Amadeus 185
 Hoffmann, Franz Karl 498
 Hoffmann von Fallersleben, August Heinrich 591
 Hofmiller, Josef 156
 Hogarth, William 722
 Holbach, Paul Henri Thiry d' 418
 Hölderlin, Friedrich 29, 67, 645–646, 659
 Holzer, Angela 241, 282
 Holzer, Ernst 370
 Homer 224, 284, 461, 471, 551, 684, 761
 Horatius Flaccus, Quintus 282, 470, 598, 645–647, 684
 Horn, Anette 710
 Horneffer, Ernst 12, 16
 Hosea (Prophet) 661
 Hoyer, Timo 479
 Hugo, Victor 758
 Hume, David 747–748
 Hutten, Ulrich von 306
 Hyde, J. Keith 227
 Iakchos 761
 Ibsen, Henrik 248, 472, 476–478
 Irving, Washington 501
 Isidor von Sevilla 313
 Isis 283, 787
 Jacoby, Leopold 278
 Jacolliot, Louis 9, 146, 265–270, 272, 275–278
 Jaeschke, Walter 86
 Jahn, Otto 182, 684
 Janin, Jules 419
 Janssen, Johannes 304, 306–307
 Januarius (San Gennaro) 528–529
 Janus 528
 Janz, Curt Paul 149, 227, 379, 483, 517, 538, 545, 554, 586
 Jaspers, Karl 71, 156, 348
 Jean Paul (eigentlich: Johann Paul Friedrich Richter) 83, 185, 633, 785
 Jensen, Anthony 340
 Jesaja (Prophet) 45, 133, 321, 352, 692
 Jesus von Nazareth 9, 11, 14, 16–17, 20, 55–56, 103, 105, 113–114, 125, 127, 129, 135, 142–162, 165–175, 177–180, 184, 188–190, 192–199, 202, 213, 221, 287–288, 342, 351–352, 354–355, 360–361, 374, 379, 385, 387, 397, 442, 445, 572, 583, 614, 636–637, 682, 780
 Jodl, Friedrich 617
 Joël, Karl 493
 Johannes der Täufer 162, 202
 Johannes (Evangelist) 24, 64, 81, 127, 166, 168, 170–171, 175–177, 179, 183, 197, 202, 207, 221, 289, 315, 319, 351–352, 361, 363, 445, 610, 613, 666

- Joly, Henri 38
 Jona (Prophet) 669
 Jordan, Wolfgang 396
 Joseph, Erkme 567
 Joseph (Stiefvater Jesu) 176
 Josia (König) 140
 Joubert, Joseph 207–209
 Julius II. (Papst) 302
 Jung, Carl Gustav 680
 Jung-Stilling, Johann Heinrich 246
 Juno 126, 608
 Jupiter 104, 289
 Justinus Martyr 224
- Kaegi, Adolf 526
 Kaempfert, Manfred 21, 62
 Kaftan, Julius 16, 81, 107, 390, 451, 579
 Kain 227
 Kaiphas 221
 Kaiser, Gerhard 661
 Kallikles 381
 Kambyses 618
 Kant, Immanuel 10, 51, 54–55, 67–70, 72–76, 139, 200, 234, 255, 257, 262, 308–309, 311, 321, 379–380, 462, 469, 506, 589, 591, 594, 598–599, 601, 747–748, 768, 772, 783, 785
 Kassandra 181
 Kattaneq, Sita Maria XV
 Kaufmann, Walter 66, 156, 348, 760
 Kaulbach, Friedrich 71
 Kellenberger, James 227
 Keller, Albrecht 67
 Keller, Gottfried 563, 770–771
 Kelsos 104
 Kelterborn, Louis 421
 Kerner, Justinus 680
 Kessler, Peter 154
 Kierkegaard, Søren 21, 227
 Kietz, Ernst Benedikt 400
 Kim, Jyung-Hyun 54
 Kinzel, Till 421
 Kittler, Friedrich 325, 363, 394, 545
 Kjaer, Jørgen 695
 Klages, Ludwig 89
 Klass, Tobias Nikolaus 396
 Kleist, Heinrich von 176, 474, 778
 Klettenberg, Susanna Katharina von 210
 Klingsor 588
 Klopstock, Friedrich Gottlieb 646–647, 664
 Klossowski, Pierre 325
 Knoche, Michael XIV
 Knortz, Karl 459
 Koegel, Fritz 8, 14, 658, 707
 Koeppen, Carl Friedrich 112, 537
 Kofman, Sarah 127, 325, 349, 492
 Kohli, Christine Elisabeth XV, 339, 410, 726
 Kommerell, Max 659
 Konersmann, Ralf 210
 Konstantin I. der Große (Flavius Valerius Constantinus), römischer Kaiser 25, 242, 281
 Kora 789
 Kornberger, Martin 630
 Köselitz, Heinrich 4–5, 7–8, 14, 26, 31, 58, 156, 209, 264, 317, 329, 331–336, 339, 353, 356, 362, 364, 369–370, 373, 377–378, 415, 418–420, 427–428, 433–435, 445, 450, 458, 460, 463, 492, 498, 509, 515–516, 523, 526, 529–531, 534–536, 538–542, 544–548, 555–559, 583–586, 606, 608–610, 614, 642–643, 689, 695, 703, 705–706, 708, 711, 714, 717, 726, 790
 Köster, Peter 16–17, 501
 Koszka, Christiane 3
 Kottenkamp, Franz 722
 Krafft, Wilhelm Ludwig 767
 Kranz, Walther 181, 577, 648, 673
 Krause, Erdmuthe 371
 Krause, Martin 590
 Kreimendahl, Lothar XIV
 Kreis, Rudolf 363
 Krell, David Farrell 547, 559
 Kremer, Alfred von 295–296
 Krug, Gustav Adolf 53, 389, 430, 514, 537, 619
 Krummel, Richard Frank XII, 459, 493, 495
 Kruse, Theodor 537
 Kudlien, Fridolf 92
 Kuhn, Elisabeth 5, 47, 501
 Kühneweg, Uwe 154
 Kulawik, Bernd 433
 Kunze, Carl Ferdinand 119, 244, 399
 La Mettrie, Julien Offray de 418

- La Rochefoucauld, François VI., duc de 600
 La Tour, Bertrand de 765
 Lagarde, Paul de 99, 138, 188, 194, 197,
 199–200, 213, 267, 313, 477
 Lamairesse, Eugène 88
 Lamarck, Jean-Baptiste de 39
 Lampl, Hans Erich 73, 89, 248, 686
 Lange, Friedrich Albert 39, 254, 491, 501,
 636
 Langer, Daniela 325, 327, 340–342, 345,
 352, 363, 373, 459, 523, 611, 613
 Lanzky, Paul 416, 563, 657
 Lao-tse 169
 Large, Duncan XIII, 24, 207, 308, 396, 403,
 412, 422, 424, 460, 518
 Lassen, Christian 21, 151, 158, 537
 Lavater, Johann Caspar 480
 Lecky, William Edward Hartpole 9, 117, 122,
 200, 209, 240, 242, 259, 286–287, 294
 Ledure, Yves 110
 Lehnert, Herbert 567
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 71, 235, 308–309,
 311, 374, 591, 598–599, 622, 785
 Leighton, Stephen 54
 Lejeune, Philippe 325
 Lemaître, Jules 221, 410, 412, 416, 641, 760,
 764
 Lemke, Harald 396
 Lenbach, Franz von 563
 Lenclos, Ninon de 493
 Leo XIII. (Papst) 278, 445
 Leopardi, Giacomo 631, 778
 Leroy-Beaulieu, Anatole 382–383, 385, 576
 Lessing, Gotthold Ephraim 502
 Lessing, Theodor 346
 Levi, Hermann 541, 750
 Levy, Oscar 348
 Lichtenberg, Georg Christoph 73, 107, 182,
 411, 722
 Lichtenberger, Henri 712
 Lickint, Klaus Gerhard 54
 Liebmann, Otto 85, 128, 138, 357, 694
 Liebsch, Burkhard 43
 Lier, Gerda 673
 Lipiner, Siegfried 216, 459
 Lippert, Julius 9, 98, 102, 109, 120–122,
 184, 194–196, 199, 201–202, 224–226,
 228, 249, 576, 722
 Lisle, Charles Marie René Leconte de 760
 Liszt, Franz 413, 433, 515, 590, 731, 740–741
 Livius, Titus 608
 Lobeck, Christian August 484
 Locke, John 86, 748
 Lohengrin 229, 428, 430, 519
 Longus, Supinator (Pseudonym für Carl
 Julius Keim) 475
 Lorenz, Martin 434
 Lorrain, Claude 586
 Loti, Pierre 410, 412, 415, 764
 Lotz, Johannes Baptist 17
 Louis XIV., König von Frankreich 414
 Loukidelis, Nikolaos XIV
 Love, Friedrich R. 543
 Löwenfeld, Leopold 394, 402–403, 405
 Löwith, Karl 24, 27, 227, 348
 Lüdemann, Hermann 128, 196
 Ludwig II., König von Bayern 515
 Lukas (Evangelist) 61, 114, 157, 178–179,
 203, 210, 213, 234, 247, 698
 Lukrez (Titus Lucretius Carus) 285–286
 Luther, Martin 32, 70, 154, 189, 211, 213,
 229, 232, 243, 250, 258, 262, 303–308,
 321, 351, 355, 431, 461, 590, 596–597,
 605, 670, 742, 767
 MacDonald, Damien 110
 Mach, Ernst 453
 Machiavelli, Niccolò 36, 302–303
 Magnus, Bernd 17
 Mainländer, Philipp 431, 765
 Mann, Thomas 347, 366, 432, 520, 547,
 552–553, 566–568, 656, 672
 Manu 9, 12, 16, 63, 177, 258, 264–278, 282,
 288, 293, 297, 299, 310, 614
 Margreiter, Reinhard 108, 253
 Maria Magdalena 125
 Maria (Mutter Jesu) 124, 176, 268
 Markus (Evangelist) 30, 210–212, 234, 360,
 374, 518, 753
 Marsyas 157
 Martensen, Hans Lassen 21, 227, 322
 Martin, Nicholas 774
 Marx, Karl 278, 491
 Masaryk, Thomas Garrigue 778
 Matthäus (Evangelist) 30, 61, 107, 153, 167–
 168, 171–172, 175–176, 179, 194, 198,

- 209–213, 219, 236, 315, 361, 374, 380,
 388, 442, 445, 518, 573, 614, 669, 682,
 695, 781
 Mattheson, Johann 676
 Matthiessen, Wilhelm 15
 Maubert de Gouvest, Jean-Henri 574
 Maupassant, Guy de 347, 411–412, 416
 Maurenbrecher, Max 16
 Maurer, Reinhart 71
 Mauthner, Fritz 428
 Meilhac, Henri 410, 412, 415
 Meinert, C. A. 404
 Mende, Erich 556
 Mendelssohn-Bartholdy, Felix 432
 Mendès, Catulle 416, 641
 Menzel, Wolfgang 28, 107, 321, 494
 Merck, Klemens 402
 Mérimée, Prosper 411, 418, 501
 Mette, Hans-Joachim 316
 Meuthen, Erich 661
 Meyer, Hermann 493
 Meyer, Matthew H. 611
 Meyer, Richard M. 347, 711
 Meyer, Theo 552, 567
 Meyerbeer, Giacomo 432
 Meysenbug, Malwida von 356, 375, 381,
 453–454, 519, 546, 558, 609, 620, 703,
 756
 Micha (Prophet) 662
 Mill, John Stuart 73, 475, 623, 769
 Miller, Charles Anthony 63, 105, 119, 160,
 165, 179, 196, 254, 668
 Milton, John 641
 Minotaurus 462, 689
 Mirabeau, Honoré-Gabriel de Riquetti, comte
 de 415
 Mistry, Freny 110, 112, 169
 Mithras 283, 285, 287, 289
 Mittelman, Willard 128, 133
 Mittmann, Thomas 16, 130
 Mohammed (Prophet) 265, 295, 501
 Molière, Jean Baptiste 176, 410, 413–414
 Moloch 73–74
 Mommsen, Johannes Tycho 28
 Mommsen, Theodor 443
 Mönig, Klaus 434
 Montaigne, Michel de 46–47, 410, 413, 497–
 498
 Montalembert, Charles Forbes de Tryon,
 comte de 313
 Montesquieu, Charles-Louis de Secondat,
 Baron de la Brède et de 593
 Montinari, Mazzino XIII, 5, 8, 10, 15, 316–
 318, 328–331, 334–335, 362, 369–371,
 376–377, 393, 429, 432, 458, 585,
 606–607, 610, 695, 731, 751, 790
 Moore, Gregory 709
 Moraes Barros, Fernando 462, 613
 Morgan, Ben 423
 Morgenthauer, Walter 771
 Morillas Esteban, Antonio 151, 156, 418, 597,
 636
 Morrison, Robert G. 110
 Moses 140, 175, 691
 Mosler, Nikolaus 593
 Mottl, Felix 541–542
 Mourkojannis, Daniel 16
 Mozart, Wolfgang Amadeus 433, 589, 736,
 738–739
 Müller, Adam 445
 Müller, August 118, 296, 298
 Müller, Daniel 660
 Müller, Enrico XIV, 275, 325, 368
 Müller, Friedrich Max 110–111, 116, 128, 166,
 169, 526, 555
 Müller, Friedrich von 352
 Müller, Gustav 662
 Müller, Hans von 373
 Müller, Karl Otfried 484–485
 Müller-Buck, Renate 420
 Müller-Lauter, Wolfgang 5, 27, 65, 114, 165,
 363, 453, 479, 527, 533, 569, 633, 709
 Mundt, Theodor 181, 743
 Murawski, Friedrich 15
 Musil, Robert 347, 553
 Musset, Alfred de 778

 Nägeli, Carl von 42, 85, 292, 396
 Nancy, Jean-Luc 71, 483
 Napoleon I. (Napoléon Bonaparte), Kaiser
 von Frankreich 309, 352–354, 365, 372,
 411, 417–418, 591, 598
 Naumann, Constantin Georg 5–7, 74, 317,
 325, 329–336, 338–339, 362, 369–370,
 377, 392–393, 433, 456, 458–459, 466,
 521, 564–565, 585–586, 642–643, 689,

- 695, 704–708, 711, 713–714, 731, 751, 786, 790
 Naumann, Emil 741–742
 Naumann, Gustav 369
 Neander, August 767
 Nehamas, Alexander 469
 Nero (Nero Claudius Caesar Augustus Germanicus), römischer Kaiser 185, 252, 289
 Neymeyr, Barbara 200
 Niebuhr, Georg XII
 Niehues-Pröbsting, Heinrich 337, 465
 Nielsen, Rosalie 377
 Niemeyer, Christian 128
 Nietzsche, Carl Ludwig 363, 372
 Nietzsche, Franziska 21, 332, 334, 356, 363, 371, 377, 420, 451, 459, 535, 541, 558–559, 643
 Nikodemus 24
 Nikolaus I., Zar von Russland 576
 Nimrod 675–676, 685
 Nohl, Ludwig 311, 469, 508, 513, 515–517, 610
 Nöldeke, Theodor 229
 Nolte, Josef 259
 Nordalm, Jens 454
 Nordau, Max 186
 Novalis (Friedrich von Hardenberg) 118

 Ockeghem, Johannes 433
 Odysseus 471, 628, 662
 Oehler, David Ernst 66, 363, 373
 Oehler, Max 66, 363, 373
 Oei, Bernd 366
 Oetinger, Friedrich Christoph 247
 Offenbach, Jacques 415, 432
 Oldenberg, Hermann 9, 97, 106, 111–116, 122, 148, 386
 Origenes von Alexandria 104, 119, 223
 Orpheus 474, 628, 720, 789
 Orsucci, Andrea 21, 98, 103, 117, 121, 123, 125, 130, 184, 200, 202, 209, 248–249, 285–286, 289, 292, 406, 530
 Ortlepp, Ernst 458, 673
 Osiris 285, 287, 289
 Ottmann, Henning 36, 38, 512, 709
 Overbeck, Franz 3–5, 7–8, 14, 16–17, 31, 52, 61, 81, 105, 121, 123, 150, 156, 189, 197, 207, 211, 232, 246, 262, 275, 281, 293–294, 309, 313, 316–318, 321, 331–336, 348, 352, 364–366, 373, 379, 431, 435, 438, 448, 450, 452, 463, 476, 496, 498, 516, 520, 528–529, 531, 535–538, 543, 546, 554, 558, 560, 562, 566, 586, 594–595, 606, 608, 617, 652, 656, 673, 688, 690, 694, 697, 706, 751, 766–767
 Ovid (Publius Ovidius Naso) 25, 126, 358, 641, 685

 Palestrina, Giovanni Pierluigi de 743
 Paneth, Josef XI, 459
 Parmenides 70
 Parsifal (Parzival) 170, 226, 391, 403, 432, 449, 454, 456, 469, 477, 510, 519–520, 555, 587, 610, 662, 668, 710, 766, 770–773
 Pascal, Blaise 46, 165, 214, 229, 249, 377, 410, 413, 497–498, 600, 631, 753, 755, 759
 Passow, Franz 246, 788
 Pauli, Wolfgang 197, 201, 224
 Paulus 9, 11, 17, 26, 45, 117, 120, 129, 135, 150, 168, 170, 188, 194, 196–202, 206–207, 210, 214, 216, 222–225, 233–234, 236, 241, 281–282, 285, 287–289, 295, 306, 320, 355, 360, 412, 551, 631, 636, 687, 765
 Pelletan, Eugène 303
 Penia 695
 Pentheus 474
 Penzo, Giorgio 17, 89
 Pernet, Martin 149, 395
 Persephone 126
 Perseus 29
 Pestalozzi, Karl 352, 428
 Peter I., Zar von Russland 22
 Peter, Niklaus 189, 321, 450
 Petrarca, Francesco 155
 Petronius, Titus (Arbiter) 205, 211, 216–218, 411–412
 Petrus, Simon 361, 573, 682
 Philostratos 149
 Piazzesi, Chiara 47
 Picht, Georg 16
 Pieper, Annemarie XIV
 Pilatus, Pontius 64, 220–221, 351, 353
 Pindaros 28–29, 354, 514, 645–647

- Pinder, Ernst 389
 Pinder, Wilhelm 53, 389, 537
 Pindter, Emil Friedrich 757
 Pius III. (Papst) 302
 Plaenckner, Reinhold von 170
 Platen, August von 662
 Platon 39, 99, 151, 253, 265, 274–275, 277–
 278, 285–286, 292, 294, 321, 381, 404,
 409, 469, 487, 551, 628, 650, 664, 695,
 749
 Platt, Michael 355
 Platz, Hermann 82
 Plautus, Titus Maccius 176
 Plinius Secundus Maior, Gaius 525
 Plutarch 699, 787
 Podach, Erich F. 8, 10, 316–318, 320, 322,
 426, 432–433, 439, 445, 565, 606, 641,
 658, 714, 751, 786
 Poe, Edgar Allan 778
 Pohl, Richard 508, 513, 515–517, 703, 730
 Politycki, Matthias 493
 Porges, Heinrich 516
 Poros 695
 Port, Ulrich 53
 Porter, James I. 34
 Poseidon 737
 Post, Albert Hermann 388
 Prado, Louis 339
 Praxiteles von Athen 525
 Precht, Ernst 15
 Prexaspes 618
 Preyer, William Thierry 385
 Propertius, Sextus 446
 Puschmann, Rosemarie 566
 Pütz, Peter XIII, 377, 566, 673

 Racine, Jean 410, 413–414, 749
 Raff, Joachim 741
 Raffael (da Urbino) 43
 Rambaud, Alfred 298
 Ranke, Leopold von 443, 574
 Rau, Heribert 431
 Rée, Paul 97, 356, 404, 472, 506, 521–523,
 529–530, 538, 546, 715, 751
 Reed, Terence J. 547
 Reibnitz, Barbara von 226
 Reich, Hauke 216, 451, 515, 641
 Reimarus, Herrmann Samuel 146

 Reinhardt, Karl 686
 Renan, Ernest XII, 9, 45, 93, 100–103, 105–
 106, 117, 123, 125–127, 133, 144–146,
 149–152, 155–158, 163, 165–167, 172–
 175, 177, 183, 185, 192–193, 197, 199,
 206–209, 214, 219–220, 224, 232,
 248–252, 285–286, 314, 351, 441, 496,
 503, 715, 727, 780
 Reschke, Renate 311, 419
 Reuter, Hermann 299
 Reuter, Sören 299
 Reznicek, Emil Nikolaus von 659
 Reznicek, Felicitas von 659
 Richet, Charles 91, 243, 297, 401, 429, 518
 Richter, Arthur 494
 Richter, Raoul 335–336, 607
 Riedel, Carl 540–541
 Rimbaud, Arthur 666, 682
 Ritschl, Friedrich 398, 408, 442–443, 457,
 460, 518
 Rivière, Henri 628
 Roberty, Eugène 57, 62, 68–70, 81, 93, 159,
 236, 270–271, 598, 629, 748
 Robespierre, Maximilien de 258
 Rodenberg, Julius 467
 Rohde, Erwin 399, 448, 460, 514, 516, 522,
 543, 563, 588, 707, 774
 Rolph, William Henry 41, 85, 89, 396, 622,
 753
 Rom, Carl 657
 Römer, Heinrich 39, 135
 Romundt, Heinrich 601
 Roos, Richard 155
 Rosenkranz, Karl 483
 Rosenthal, Julia 452, 545
 Roskoff, Gustav 81, 122
 Ross, Werner 535, 641
 Rossini, Gioacchino 433, 743
 Rousseau, Jean-Jacques 30, 258, 310, 635
 Roux, Wilhelm 527
 Rubens, Peter Paul 754
 Ruehl, Martin A. 300
 Ruge, Arnold 633
 Rümelin, Gustav 494

 Sachsen-Altenburg, Alexandra von 372
 Sachsen-Altenburg, Elisabeth von 372
 Sachsen-Altenburg, Marie von 372

- Sachsen-Altenburg, Therese von 372
 Sainte-Beuve, Charles-Augustin 466, 512, 600, 788
 Saint-Simon, Claude Henri de Rouvroy, comte de 258
 Saint-Victor, Paul de 107, 217, 303
 Salaquarda, Jörg 19–20, 39, 201, 254, 491, 537, 710
 Sales, Franz von 628
 Salis-Marschlins, Meta von 156, 188
 Sallust (Gaius Sallustius Crispus) 402, 717
 Salomé, Lou von → Andreas-Salomé, Lou
 Samuel (Prophet) 134, 139
 Sand, George 416, 756
 Sanders, Daniel 466
 Sandvoß, Franz 420
 Sans, Edouard 164, 217, 719
 Santaniello, Weaver 102, 133
 Sarasin, Philipp 396
 Saul, König von Israel 139, 742
 Savonarola, Girolamo 258–259, 300
 Sax, Leonard 3
 Scappi, Bartolomeo 399
 Schaberg, William H. 335, 516, 531, 537, 542, 545, 558, 582, 644, 703, 707
 Schäfer, Klaus 147
 Schank, Gerd 638
 Scheffel, Joseph Viktor von 589
 Scheier, Claus-Artur 562, 611
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 67, 247, 483, 599, 785
 Schellong, Dieter 4, 16–17, 94
 Schenkel, Daniel 129, 147, 149, 170, 351
 Scherr, Johannes 493
 Schestow, Leo 63
 Schiller, Friedrich 74, 227, 411, 428, 445, 671, 787
 Schipperges, Heinrich 396
 Schlechta, Karl 8
 Schlegel, August Wilhelm von 193, 211, 490
 Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 151, 488, 599, 785
 Schmeitzner, Ernst 364, 405, 523, 530–531, 536, 558, 563
 Schmidt, Carl Adolf 591, 593
 Schmidt, Hermann Josef 352, 395, 458
 Schmidt, Jochen XIV, 424, 640
 Schmidt, Julian 182
 Schmidt, Leopold 292
 Schmidt-Berger, Ute 424
 Schmidt-Biggemann, Wilhelm 94
 Schmitt, Carl 593
 Schmolders, Claudia XIV
 Schneider, Georg Heinrich 56–57, 89, 248
 Schoemann, Georg Friedrich 124, 529
 Schöll, Adolf 114
 Schönbach, Anton E. 408
 Schönberg, Arnold 566
 Schöne, Albrecht 3, 204, 452, 469, 741
 Schopenhauer, Arthur 20–21, 27, 51–54, 57, 65, 112, 147, 165, 170, 228, 276, 292, 321, 332, 368, 388–389, 399, 403, 408, 424, 427, 432, 436, 439, 447, 450, 470, 487–488, 492, 498–499, 504–506, 514, 521, 543, 574, 599, 629, 631, 678, 697, 710, 715, 735, 750, 752, 754, 758, 774, 778, 784–785
 Schottky, Richard 675
 Schreber, Daniel Gottlieb Moritz 405
 Schrempf, Christoph 711
 Schroeder, Leopold von 658
 Schröer, Karl Julius 480
 Schulte, Günter 363
 Schulz, Gabriele XV
 Schulze, Ingrid 586
 Schumann, Robert 421
 Schuster, Marc-Oliver 760
 Schütz, Heinrich 590
 Schwab, Sophie XI
 Seeley, John R. 193, 352
 Seidl, Arthur 482
 Sembach, Paul 394
 Seneca, Lucius Annaeus 104
 Sextus Empiricus 245, 442
 Seybold, Dietrich 430
 Seydlitz, Reinhart von 403, 449, 461, 520, 546
 Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, third Earl of 439
 Shakespeare, William 193, 211, 240, 375, 410, 413–414, 422–424, 430, 491, 515, 567
 Shapiro, Gary 105, 150, 253
 Sickingen, Franz von 306
 Siegfried, Traugott 377
 Siegfried (von Xanten) 486, 628, 671, 766

- Siemens, Herman W. 387, 613
 Simon, Josef 245
 Simon, Theodor 16
 Simonetti, Christian Ernst 676
 Simonis, Linda 469
 Simplicios 200, 285
 Skowron, Michael 110, 363, 660
 Sleinis, Edgar Evalt 90, 110
 Sloterdijk, Peter 465
 Small, Robin 275
 Smith, Adam 748
 Smith, Edward 404
 Sokrates 88, 114, 151, 259, 321, 358, 363,
 365, 381, 409, 438, 485, 574, 676, 715,
 787
 Solomon, Robert C. 742
 Sommer, Annette XIV
 Sophocles, Evangelinus Apostolides 246
 Sophokles 688, 737
 Souladié, Yannick 21
 Spalding, Johann Joachim 439
 Spencer, Herbert 472, 622
 Spengler, Oswald 659
 Spiller, Philipp 530
 Spindler, Josef 347
 Spinoza, Baruch de 51, 92, 106, 446, 470,
 559, 772
 Spitteler, Carl 447, 449, 451–452, 455, 493,
 497, 545, 577, 703, 705, 707, 713
 Spohr, Louis 741
 Spontini, Gaspare 432
 Staël-Holstein, Anne-Louise Germaine 788
 Stamitz, Johann 433
 Stegmaier, Werner 5, 15, 17, 25, 325–326,
 345, 448, 611, 783
 Stein, Charlotte von 321
 Stein, Heinrich von 378–379, 403, 447, 450,
 454, 546, 563, 740, 765
 Steinbuch, Thomas 363, 453
 Stellino, Paolo 21, 156
 Stendhal (Henri Beyle) 52, 82, 378, 411,
 413–414, 417–419, 421, 433, 501, 503,
 529, 601–602, 748–749
 Stephanus 248
 Sternberger, Dolf 145
 Sterne, Laurence 411, 680
 Stiegler, Barbara 406
 Stieglitz, Charlotte 476
 Stieglitz, Heinrich Wilhelm 476
 Stingelin, Martin 13, 73, 107, 182, 337, 422,
 465
 Stirner, Max 89
 Stöcker, Adolf 129
 Stöckl, Albert 417
 Strabon 28, 537
 Sträßner, Matthias 478
 Strauß, David Friedrich 67, 146, 148–149,
 182–184, 357, 389, 398, 401, 493–500,
 502–503, 635, 768
 Striet, Magnus 17, 72, 108
 Strindberg, August 236, 338–339, 427, 459,
 475, 523
 Sueton (Gaius Suetonius Tranquillus) 149
 Suleika 667, 670
 Susemihl, Franz 409

 Tacitus, Publius Cornelius 109, 261, 592–594
 Taine, Hippolyte 38, 411, 417, 420–421, 423,
 454, 457, 459, 461, 759
 Tannhäuser 78, 430, 766
 Tappert, Wilhelm 428–429, 517–519, 588,
 726, 740, 773
 Tasso, Torquato 278, 425, 434–435
 Taureck, Bernhard H. F. 633
 Taylor, Harriett 475
 Teichmüller, Gustav 111, 275, 617, 634
 Tenischeff, Anna Dmitriewna 459
 Thatcher, David S. 542
 Theisen, Bianca 686
 Theißen, Gerd XIV
 Theodosius (Skeptiker) 410
 Theseus 468, 570–571, 684–685, 687
 Thiersch, Friedrich von 684
 Thrasybulos 525
 Thukydides 292
 Tieck, Ludwig 193, 211
 Tilley, Morris Palmer 491
 Tillich, Paul 65
 Tolstoi, Lew Nikolajewitsch Graf 9, 52, 59,
 105, 153, 156, 170, 180, 199, 202, 288
 Tongeren, Paul J. M. van XIV
 Trakl, Georg 682
 Treiber, Hubert 449
 Treitschke, Heinrich von 37, 72, 215, 497–
 498, 589, 594–595, 601–602, 694
 Trenkle, Franziska 408

- Trillhaas, Wolfgang 62, 266
 Trowitzsch, Michael 16
 Türcke, Christoph 169, 200
- Ueberweg, Friedrich 348, 374, 747
 Umberto I., König von Italien 445
 Unger, Daniel XV, 640
- Vaihinger, Hans 446
 Valadier, Paul 109, 149, 241, 551
 Velde, Henry van de 335
 Venturelli, Aldo 379, 459, 596
 Verlaine, Paul 366, 682
 Viehoff, Heinrich 35
 Viktor Emanuel II., König von Italien 585
 Vinci, Leonardo da 430
 Vinzens, Albert 165
 Vischer, Friedrich Theodor 67, 305, 408, 413, 483, 496, 498, 596–597
 Vischer-Bilfinger, Wilhelm 408
 Vivarelli, Vivetta XIV, 249, 419–420
 Vogüé, Eugène-Melchior, Vicomte de 55, 146, 161, 163–164, 382
 Volhard, Ewald 597
 Volkelt, Johannes 707
 Volkmann, Paul 668, 670
 Volkmann-Schluck, Karl-Heinz 668, 670
 Voltaire (Pseudonym für François Marie Arouet) 30, 185, 189, 249, 310, 348, 460, 502, 511–512, 635, 724
 Volz, Pia Daniela 141, 363, 365, 399–400, 726
- Wackernagel, Wilhelm 468–469
 Wagner, Cosima 332, 363, 368, 371, 375, 390, 410, 412–413, 424, 433, 506, 514, 519, 535, 570, 607, 609, 643, 685, 744, 762
 Wagner, Richard XV, 5, 12, 31, 52, 59, 78, 127, 147, 170, 177, 179, 187, 190, 195, 211, 226, 229, 235, 311, 332, 361, 371, 375, 377–378, 390–393, 400, 403, 405, 408, 412, 415, 419, 425–435, 437, 444, 454, 456, 460, 469, 471, 477, 479, 481–483, 486–487, 490, 492–493, 502–506, 508–510, 513–521, 535–536, 539, 541–542, 587–589, 592, 595, 598, 601, 605–607, 610–611, 628, 640–642, 647, 655–656, 662, 667, 671, 678, 689, 699, 703–704, 706, 708–711, 713–715, 720–735, 738–741, 744–746, 749–750, 752, 754, 757–758, 760–767, 769–776, 780, 788
- Wagner, Siegfried 378
 Wahrig-Schmidt, Bettina 48, 56, 86, 88, 104–105, 119, 185
 Waite, Geoff 428
 Ward, Janet 276
 Weber, Carl Julius 768
 Weber, Carl Maria von 401, 577
 Weber, Ernst von 52
 Weber, Max 72
 Weidinger, Carl 399
 Weiffenbach, Wilhelm 496
 Weil, Josef 141
 Weischedel, Wilhelm 98
 Weise, Christian 83
 Weiss, Otto 335, 525
 Welcker, Friedrich Gottlieb 525, 588
 Wellhausen, Julius XII, 9, 95, 98, 100–103, 120, 127–140, 142–143, 145, 148, 155–156, 169, 172, 198, 201, 207, 213, 223, 225–230, 294, 359, 576
 Welten, Oskar 208
 Werner, Karl 659
 Wesendonck, Mathilde 431
 Weygoldt, Georg Peter 199, 224
 Widemann, Paul 563
 Widmann, Josef Viktor 447, 449, 451, 455, 577, 612, 711
 Wieck, Friedrich 741
 Wiel, Josef 399–401, 404–427
 Wieland, Christoph Martin 78
 Wilamowitz-Moellendorff, Erdmann von XIV
 Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von 377
 Wilhelm I., deutscher Kaiser 187–188, 725
 Wilhelm II., deutscher Kaiser 7, 14, 187–188, 262, 317, 338, 361, 375, 427–428, 445, 601, 725, 757, 763
 Willers, Ulrich 17, 178, 285, 637
 Williams, Bernard 614
 Wimmer, Ruprecht 432, 567
 Winckelmann, Johann Joachim 444, 525
 Windgätter, Christof XIV
 Winteler, Reto 6
 Witte, Karl 403

- Wolff, Eugen 657
 Wolff, Paul 16
 Wölfflin, Heinrich 82
 Wolzogen, Hans von 52
 Wotan 486
 Wybicki, Józef 458

 Xenophon 151

 Yorck von Wartenburg, Paul Graf 688
 Yriarte, Charles 216

 Zahn, Franz Ludwig 675
 Zarathustra 147, 253–254, 344–346, 359–
 361, 380, 392, 425, 436, 446, 448,
 453, 463, 476, 488, 490, 532–533, 537,
 548, 554, 561, 565, 567–569, 576, 605,
 611, 614–618, 623–625, 643, 647–649,
 651–653, 665, 667–668, 670, 672–675,
 678–681, 685–686, 688–692, 695,
 697–699, 750
 Zeising, Adolf 469
 Zeller, Eduard 67, 151
 Zerbst, Max 711
 Zeus 126, 176, 226, 489, 761
 Zibis, Alexander-Maria XIV
 Ziegler, Leopold 635, 712
 Ziegler, Theobald 635, 712
 Zimmer, Heinrich 526
 Zimmern, Helen 310, 362, 612, 718
 Zitzmann, Norbert 16
 Zola, Émile 215, 476
 Zöllner, Johann Carl Friedrich 35, 212
 Zweig, Stefan 553, 568

