

ebenfalls in Mailand *Il libero pensiero. Giornale dei razionalisti*. Zu den „modernen Ideen“ siehe NK 23, 27–29.

62, 10 f. *jenseits von Gut und Böse*] Die Titelformel des Werkes, „jenseits von Gut und Böse“, kommt im Text des Werkes insgesamt sechsmal vor, nämlich in JGB 4, KSA 5, 18, 20; JGB 44, KSA 5, 62, 10 f.; JGB 56, KSA 5, 74, 30; JGB 153, KSA 5, 99, 20 f.; JGB 212, KSA 5, 147, 14 f. und JGB 260, KSA 5, 210, 34.

63, 8–10 — *eine solche Art Menschen sind wir, wir freien Geister! und vielleicht seid auch ihr etwas davon, ihr Kommenden? ihr neuen Philosophen?* —] Die bildertrunkene Selbstbeschreibung der „freien Geister“ mündet dann doch noch in jenen annunziatorischen Gestus, der nach 60, 27 den Kern des „Wir“-Selbstverständnisses ausmacht, nämlich „Herolde und Vorläufer“ zu sein, so wie Johannes der Täufer der Vorläufer (πρόδρομος) Jesu Christi war und dem Kommenden das Endgericht in Aussicht stellte (vgl. Matthäus 3, 2–12).

63, 9 *vielleicht*] In KSA 5, 63, 9 steht fälschlich „vielleichtt“. Nietzsche 1886, 60 hat korrekt „vielleicht“.

Drittes Hauptstück: das religiöse Wesen.

Als ‚Parallelaktion‘ zum Dritten Hauptstück von MA I, das dem „religiösen Leben“ gewidmet war (KSA 2, 107–140), nimmt sich das Dritte Hauptstück von JGB des „religiösen Wesens“ an. Zunächst könnte dieser Titel suggerieren, dass es sich bei diesem „Wesen“ um etwas Feststehendes, eine quasi anthropologische Konstante handle. Das exakte Gegenteil wird jedoch in diesem Hauptstück demonstriert, nämlich die Historizität und Kontingenz der Phänomene, die man als „religiös“ zu bezeichnen pflegt. Über weite Strecken werden Erscheinungsformen des Religiösen in ihrer konkreten Bedingtheit thematisiert – die Sklavenmentalität, die dem Christentum zugrunde liege (JGB 46), asketische Praktiken als Formen der Neurose (JGB 47), Katholizismus als typisch südländische Erscheinung (JGB 48), Religion als Dankbarkeit bei den alten Griechen (JGB 49), unterschiedliche Gottesleidenschaften (JGB 50), Heiligkeit als Ideal (JGB 51), das Alte Testament (JGB 52), Atheismus (JGB 53) und Antichristentum (JGB 54), religiöse Grausamkeit (JGB 55) und der „circulus vitiosus deus“ (JGB 56, KSA 5, 75, 10), Kindlichkeit religiöser Begriffe (JGB 57), religiöses Leben und moderne Ideen (JGB 58), Religion als Lebensverneinung (JGB 59), Menschenliebe um Gottes willen (JGB 60) – all dies in der offensichtlichen Absicht, die Vielgestaltigkeit des Religiösen zu dokumentieren und kritisch zu glossieren: „Das religiöse Wesen“ ist ein höchst wandelbares Wesen (Tongeren 2000, 256–273 behandelt JGB 45–62 als „Genealogy of Religion“ – wobei dieser

Begriff suggerieren könnte, dass hier eine Abfolge, eine Linie aufgezeichnet werde. Eher aber werden markante Punkte, zwischen denen keine direkte Herkunftsbeziehung besteht, auf einer Landkarte der menschlichen Seele eingetragen).

Gerade bei religiös interessierten Interpreten hat das Dritte Hauptstück wiederholt dazu Anlass gegeben, die Religionsbedürftigkeit von N.s eigenem Denken zu behaupten: „Nietzschean philosophy requires a religious ideal for its perfection“ (Lomax 2003, 81, kritisch dazu Bornedal 2006b, 346). Dabei dient der Abschnitt im Gegenteil dem Bemühen, die Bedeutung des Religiösen zu nivellieren, es als ein „Beispiel“ (JGB 45, KSA 5, 65, 22) für die Pathologie der menschlichen Seele herauszustellen (vgl. Burnham 2014, 74). In der Historisierung und Distanzierung religiöser Phänomene erschöpft sich das Dritte Hauptstück freilich nicht: Die letzten beiden Abschnitte fragen nach dem ‚Nutzen und Nachteil der Religion für das Leben‘. Während JGB 62 die negative, lebensmindernde Bilanz des Religiösen im abendländischen Kulturkontext zieht, deutet JGB 61 Religion als Instrument des Philosophen „zu seinem Züchtungs- und Erziehungswerke“ (KSA 5, 79, 18 f.). Religion erscheint damit nicht mehr als Selbstzweck, sondern als Mittel zu anderen Zwecken: dem Zweck der Menschendomestizierung in der Vergangenheit, dem Zweck der Menschenzüchtung in der Zukunft.

45.

JGB 45 bietet einen metaphernreichen Einstieg in die Religionsproblematik als Problematik bestimmter Seelen(zustände), die den Jagdinstinkt eines „geborenen Psychologen“ (65, 8) weckt, der jedoch keine „Jagdgehülfen“ und „Spürhunde“ (65, 12) findet – oder mit dem namentlich genannten Blaise Pascal doch nur in der Vergangenheit, so dass „man“ (66, 7 u. ö.) alle Arbeit allein erledigen müsse (vgl. N. an Elisabeth und Bernhard Förster, 29. 07. 1885: „Ich sehe mit Trauer, daß sich noch Nichts, noch Niemand für mich ankündigt, der mir einen Theil meiner Arbeit abnähme.“ KSB 7/KGB III/3, Nr. 614, S. 71, Z. 29–31). Diese radikale Einsamkeit und Gefährtenlosigkeit – nicht als Asket, sondern als von Neugierde, damit von Lust getriebener Jäger – versucht auch Jesus zu überbieten: Dieser wusste doch immerhin Jünger um sich zu scharen, mit denen er allerdings nicht auf die Jagd ausging, sondern auf Menschenfischerei (Lukas 5, 10). Während Jesus seine Beute, nämlich Menschen, klar benennt, ist in JGB 45 zwar vom „Jagdbereich“ (65, 9) die Rede, nämlich der „Geschichte der menschlichen Seele“ (65, 13), auch davon, dass dieses Revier „gefährlich[.]“ (65, 18) sei; was er genau jagen will, sagt der psychologische Waidmann indes nicht – nur, dass es ihm „um das Problem von Wissen

und Gewissen in der Seele der homines religiosi“ (65, 23f.) zu tun sei, für das er sich eben jemanden vom Schlage Pascals zum Gefährten wünscht. Dabei scheint die Qualifikation als Gefährte offenbar nicht in größtmöglicher Distanz zum Gegenstand und damit in wissenschaftlicher Objektivität begründet zu sein, sondern vielmehr in persönlicher Betroffenheit: Die angekündigte „Jagd“ fände dann im eigenen Innern statt (zu Jagd- und Waldmetaphern bei Bourget 1883, 243, 281 u. 287 siehe Nietzsche 1991, 123).

Ein sarkastischer Interpret könnte geneigt sein, die so prominent herausgestellte Gefährtenlosigkeit als Versuch N.s zu werten, über seinen räuberischen Umgang mit der von ihm im Dritten Hauptstück ausgebeuteten Literatur hinwegzutäuschen. Im Detail behandelt er das Problem des Gewissens dann in GM II.

65, 4–25 *Die menschliche Seele und ihre Grenzen, der bisher überhaupt erreichte Umfang menschlicher innerer Erfahrungen, die Höhen, Tiefen und Fernen dieser Erfahrungen, die ganze bisherige Geschichte der Seele und ihre noch unausgetrunkenen Möglichkeiten: das ist für einen geborenen Psychologen und Freund der „grossen Jagd“ das vorbestimmte Jagdbereich. Aber wie oft muss er sich verzweifelt sagen: „ein Einzelner! ach, nur ein Einzelner! und dieser grosse Wald und Urwald!“ Und so wünscht er sich einige hundert Jagdgehülften und feine gelehrte Spürhunde, welche er in die Geschichte der menschlichen Seele treiben könnte, um dort sein Wild zusammenzutreiben. Umsonst: er erprobt es immer wieder, gründlich und bitterlich, wie schlecht zu allen Dingen, die gerade seine Neugierde reizen, Gehülften und Hunde zu finden sind. Der Übelstand, den es hat, Gelehrte auf neue und gefährliche Jagdbereiche auszuschicken, wo Muth, Klugheit, Feinheit in jedem Sinne noth thun, liegt darin, dass sie gerade dort nicht mehr brauchbar sind, wo die „grosse Jagd“, aber auch die grosse Gefahr beginnt: — gerade dort verlieren sie ihr Spürauge und ihre Spürnase. Um zum Beispiel zu errathen und festzustellen, was für eine Geschichte bisher das Problem von Wissen und Gewissen in der Seele der homines religiosi gehabt hat]* In W I 6 lautet eine frühere Fassung: „Als ich jünger war, wähnte ich, daß mir einige hundert Gelehrte fehlten, welche ich wie Spürhunde in die Gebüsche – ich meine in die Geschichte der menschlichen Seele, in ihre Vergangenheit und Zukunft treiben könnte, um mir dort mein Wild aufzujagen. Inzwischen lernte ich, nicht ohne viel Widerstreben, daß zu den Dingen, welche meine Neugierde reizten, Gehülften, selbst Hunde schwer zu finden sind. Der Übelstand, den es hat, Gelehrte auf gefährliche Jagdbereiche auszuschicken, wo Freiheit, Feinheit und Unbedenklichkeit in jedem Sinne noth thun, liegt darin, daß sie gerade dort keine Augen und Spürnasen haben wo die Gefahr beginnt, wo die gute Jagd beginnt. Um zum Beispiel zu errathen und festzustellen, was bisher das Problem von Wissen und Gewissen für eine Geschichte

gehabt hat“ (normalisierte Fassung der ersten Version nach KSA 14, 354; genaue Transkription mit Korrekturen und Einschüben in KGW IX 4, W I 6, 75, 24–44, vgl. 74, 10–32. Eine weitere Fassung findet sich in N VII 1, vgl. NL 1885, KSA 11, 34[147], 470, 4–9 = KGW IX 1, N VII 1, 97, 38–44 u. 95, 2–4).

Von „grosser Jagd“ sprach N. nur in JGB 45 (vgl. auch Neymeyr 2012); an sich handelt es sich um einen waidmännischen Fachbegriff: „Große Jagd nennt man die Jagd auf Elen-, Edel-, Dam- und Schwarzwild, wenn letzteres zur hohen Jagd gerechnet wird.“ (Hartig 1861, 229) Freilich ist ein nicht technisch-terminologischer Gebrauch im 19. Jahrhundert durchaus verbreitet; beispielsweise spricht Wagner in *Oper und Drama* über „die große Jagd auf Volksmelodien in fremder Herren Ländern“ (Wagner 1907, 3, 264). Die durch Anführungszeichen und Sperrung in JGB 45 so stark hervorgehobene „grosse Jagd“ könnte auch auf eine berühmte Episode im *Leben des Benvenuto Cellini* (1. Buch, 5. Kapitel) anspielen, das N. in Goethes Übertragung gut kannte: „Zu dieser Zeit, ich war ungefähr drei und zwanzig Jahr alt, wüthete in Rom eine pestilenzialische Krankheit; viele Tausende starben jeden Tag, und, dadurch geschreckt, gewöhnte ich mich zu einer gewissen Lebensart, die ich gemüthlich fand, und zwar durch folgenden Anlaß. An Festtagen ging ich gewöhnlich nach Alterthümern aus und studirte nach ihnen, entweder in Wachs oder mit Zeichnen. Weil sich nun viele schöne Sachen in den Ruinen finden und dabei viele Tauben nisten, fand ich Vergnügen, meine Büchse gegen sie zu brauchen. [...] Wir gingen allein nach jenen Alterthümern aus und kamen gewöhnlich mit einer großen Beute nach Hause. Ich lud immer nur eine Kugel in das Gewehr und vergnügte mich, durch Kunst und Geschicklichkeit große Jagd /54/ zu machen“ (Goethe 1853–1858, 28, 53 f.).

In der ursprünglichen Fassung vom W I 6, 75 fehlen die „homines religiosi“ noch; sie gesellen sich in einer Einfügung beim Korrekturdurchgang hinzu, der den Text von JGB 45 vorwegnimmt (KGW IX 4, W I 6, 75, 44), und kehren in JGB 59, KSA 5, 78, 16 f. wieder. Sie kommen auch in FW 350, KSA 3, 586, 4 vor; in FW 358, KSA 3, 604, 19 f. wird im Anschluss an Janssen 1879, 2, 67–131 erwähnt, dass „der unmögliche Mönch“ Luther „die Herrschaft der homines religiosi“ von sich gestoßen habe. Während seit dem 19. Jahrhundert „homo religiosus“ als allgemein anthropologische und religionswissenschaftliche Formel für den „religiösen Menschen“ im Gebrauch ist, schwingt im Fünften Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* noch eine ältere Verwendungsweise mit, die den Ausdruck für diejenigen reserviert, die kultische Pflichten verrichten, insbesondere auch Ordensgeistliche, bestallte Priester und Repräsentanten einer kirchlichen Institution (vgl. aber schon Marcus Tullius Cicero: *Epistulae ad familiares* I 7, 4 u. *De natura deorum* IV 3). Entsprechend hat N. in seinem Handexemplar von MA I in Abschnitt 109 (KSA 2, 108, 3) die „falschen Behauptun-

gen der Priester“ durch die „falschen Behauptungen der homines religiosi“ ersetzt (KGW IV 4, 187). In *Jenseits von Gut und Böse* ebenso wie in einigen Nachlasstexten scheint die Semantik der „homines religiosi“ zu jenem heute (dank N.?) landläufig gewordenen Begriff der „religiösen Menschen“ geglättet zu sein (vgl. Stegmaier 2012, 228–230; zur Interpretation der Stelle in JGB 45 siehe auch Voegelin 1996, 148 f. u. Poljakova 2010, 137).

65, 25 f. *so tief, so verwundet, so ungeheuer sein, wie es das intellektuelle Gewissen Pascal's war*] Blaise Pascal kommt im Drucktext von JGB erstmals an dieser Stelle vor; ursprünglich hatte er schon in der Vorrede des Werkes seinen ersten Auftritt (vgl. NK 13, 11–16). Bei N. galt Pascal als exemplarisch konsequenter Christ, der die intellektuelle Selbstaufopferung um des Heiles willen nicht gescheut hatte, vgl. z. B. NK KSA 6, 94, 28–30 u. NK KSA 6, 171, 30–34, ferner Donnellan 1982, 38–64 (wenig ergiebig ist Rehahn 2013). Interessant ist, dass auch Alexandre Vinet in seinen maßgeblichen *Études sur Blaise Pascal* auf das „intellektuelle Gewissen“ Pascals hinwies („Sa [sc. celle de Pascal] voix n'est pas un écho, ou, si c'est un écho, c'est celui de la conscience, j'entends de la conscience intellectuelle aussi bien que de la conscience morale.“ Vinet 1848, 104. „Seine [sc. Pascals] Stimme ist kein Echo, oder, wenn sie ein Echo ist, ist sie das Echo des Gewissens, wohlverstanden des intellektuellen Gewinnens ebenso wie des moralischen Gewissens.“) Freilich lässt sich nicht belegen, dass N. Vinet gelesen hat; die scheinbare Paraphrase nach den *Études sur Blaise Pascal* (Vinet 1848, 252) in NL 1880, KSA 9, 3[67], 65 ist in Wirklichkeit eine sekundäre Adaption aus Hans Lassen Martensens *Christlicher Ethik* (Martensen 1871, 260, vgl. Orsucci 1996, 175, Fn. 57).

66, 9–12 *Aber eine Neugierde meiner Art bleibt nun einmal das angenehmste aller Laster, — Verzeihung! ich wollte sagen: die Liebe zur Wahrheit hat ihren Lohn im Himmel und schon auf Erden. —*] Der Witz dieser Passage besteht darin, dass die bereits in 65, 16 als Triebkraft für die verwegenen Jagdanstrengungen bemühte Neugierde im christlichen Kontext spätestens seit Augustinus unter dem Namen der *curiositas* an der „concupiscentia oculorum“ („Begierde der Augen“) teilhatte und als lasterhafte Hinwendung zum Irdischen statt zum Göttlichen als eine der schlimmsten Sünden galt (Aurelius Augustinus: *Confessiones* V 3, 4 u. X, 33, 55). In der Neuzeit hat eine Umwertung und Positivierung der Neugierde stattgefunden (vgl. Blumenberg 1973, zur Differenz von Blumenbergs und N.s Neuzeit-Verständnis Niehues-Pröbsting 2011, 195–199), so dass die seit der klassischen griechischen Philosophie hochgeschätzte Wahrheitsliebe (vgl. z. B. Platon: *Politeia* 382b–c u. Aristoteles: *Nikomachische Ethik* 1127a–b) wieder mit der Neugierde zur Deckung hat gebracht werden können, weil die zu liebende Wahrheit nicht mehr, wie im Christentum, mit Gott oder sonst

einem Übersinnlichen identifiziert werden musste. UB III SE 8 schließt mit der Einsicht, „dass die Liebe zur Wahrheit etwas Furchtbares und Gewaltiges ist“ (KSA 1, 427, 14 f., vgl. z. B. NL 1880, KSA 9, 3[4], 48; NL 1882, KSA 10, 3[1]232, 80, 19–2). Jedoch kann die Wahrheitsliebe bei N. je nach Kontext auch etwas Naives oder Zwanghaftes haben, vgl. JGB 9, KSA 5, 22, 15; oder bloß dem rhetorischen Aufputz dienen, vgl. JGB 230, KSA 5, 169, 10.

Dass die Wahrheitsliebe „ihren Lohn im Himmel“ habe, parodiert Jesu Seligpreisung nach Lukas 6, 23, die N. später in AC 45 *in extenso* zitieren sollte (vgl. NK KSA 6, 222, 19–22): „Freuet euch alsdann, und hüpfet: denn siehe, euer Lohn ist groß im Himmel.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 75). Im 2. Thessalonicher 2, 10 ist von „allerlei Verführung zur Ungerechtigkeit unter denen“ die Rede, „die verloren werden, dafür daß sie die Liebe zur Wahrheit nicht haben angenommen, auf daß sie selig würden“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 248). Und auch Pascal hatte in einer Randnotiz zur fragmentarischen 19. *Lettre provinciale* notiert: „On attaque la plus grande des vérités chrétiennes, qui est l’amour de la vérité“ (Pascal 1864, 1, 215. „Man greift die größte der christlichen Wahrheiten an, die die Liebe zur Wahrheit ist.“). Die Wahrheitsliebe der freigewordenen Geister hat ihren „Lohn im Himmel“ hingegen insofern, als sie Gott und sonstige übersinnliche Wesen aus diesem Himmel vertreibt – aber eigentlich liegt der „Lohn“ in ihr selbst „auf Erden“: Wie die Tugend der klassischen Philosophie besteht in ihrer Verwirklichung bereits das Glück.

46.

JGB 46 nimmt wesentliche Elemente der Kritik an christlicher Religion, Moral und Kultur in AC vorweg; erstmals in einem Werk benutzt N. hier auch den Terminus einer „Umwerthung aller [...] Werthe“ (67, 9 f.), allerdings noch nicht zur Beschreibung eines eigenen Projekts, vielmehr im Gegenteil zur Charakterisierung des Christentums, das alle „antiken Werthe“ hätte umwerten wollen. Die Konfrontation von entstehendem Christentum und heidnischer Gesellschaft inszeniert den Konkurrenzkampf zwischen zwei unversöhnlichen Werthaltungen: einerseits auf pagan-römischer Seite „frivole[,] und vornehme[,] Toleranz“ (67, 12), „Freiheit“, „Stolz[.]“, „Selbstgewissheit“ (66, 27); andererseits auf christlich-orientalischer Seite die „Opferung“ (66, 26) all dieser Tugenden, das Überhandnehmen der sklavischen Werte, die „Verknechtung“, „Selbst-Verhöhnung“ und „Selbst-Verstümmelung“ (66, 28 f.). Die Konfrontation der antagonistischen Moralen endet mit dem Sieg des Christentums und seiner sklavischen Präferenzen.

Dem Widerstreit ging eine „Umwertung aller antiken Werthe“ (67, 9f.) bei einigen Zurückgesetzten voraus, und der Widerstreit hatte weltgeschichtlich eine allgemeine Umwertung zur Folge, als sich das Christentum durchsetzte. „Umwertung“ bedeutet hier eine „Kühnheit im Umkehren“ (67, 8), die sich in der Formel „Gott am Kreuze“ (67, 6) verdichtet. Dieser „Umwertung“ qua Umkehrung sollte N. dann mit AC eine eigene „Umwertung aller“, das heisst genauer: der orientalisch-jüdisch-platonisch-christlichen „Werthe“ entgegensetzen. JGB 46 imitiert die Handlungsweise der Christen, indem der Abschnitt wie einst das frühe Christentum wiederum alles umkehrt, was im abendländischen Moralhaushalt als wahr, gut und heilig galt.

JGB 46 stellt das Christentum als Orientalismus dar, wobei nicht nur der Entstehungsort in Palästina, sondern auch geschichtsphilosophische Vorurteile in diese Charakterisierung einfließen. Hegel beispielsweise statuierte: „Der Orient wusste und weiss nur, dass *Einer* frei ist, die griechische und römische Welt, dass *Einige* frei seien, die germanische Welt weiss, dass *Alle* frei sind.“ (Hegel 1986, 12, 134) Die Vorstellung vom „orientalischen Despotismus“ gehört zum topischen Repertoire des geschichtsphilosophisch-geopolitischen Denkens im 19. Jahrhundert. Wenn nur einer frei ist, sind die anderen Sklaven – und genau so, als Sklaven erscheinen die Orientalen und Christen in JGB 46 explizit. Die Pointe besteht darin, dass ausgerechnet das Christentum, das spekulativ-universalistischen Geschichtsphilosophen als welthistorische Befreiungsbewegung gegolten hat (vgl. Sommer 2006b), nun als Verkörperung sklavischer Instinkte erhalten muss und nach der hier gestellten Diagnose nicht die Befreiung der Versklavten, sondern die Versklavung aller bewerkstelligt hat.

Das Orientalische am frühen Christentum war zu N.s Zeit ein beliebtes Forschungsfeld. Ernest Renan sprach von der „conquête de l'Occident par l'Orient“ (Renan 1866, 284–286, vgl. Orsucci 1996, 299 f.; eine einschlägige Stelle aus Renan 1866 adaptierte N. in JGB 195, vgl. NK 116, 29–117, 9). Jacob Burckhardt schilderte drastisch das allmähliche (aber nicht nur christlich bedingte) Überhandnehmen von orientalischen Vorstellungen im spätrömischen Reich (Burckhardt 1880, 154–182 u. ö.), während N.s Freund Franz Overbeck notierte: „Im Orient haben wir Abendländer stets uns nur holen können, was man zum Sterben, nichts was man zum Leben braucht. Weisheit, um uns endgültig in Allem zurecht- und mit Allem abzufinden, ist noch heute dort zu holen.“ (Overbeckiana 1962, 2, 131; alles nach Sommer 1999, 197–200).

JGB 46 variiert sowohl beim orientalischen Charakter des eigentlichen Christentums, beim Gegensatz zwischen der nordisch-bieder-oberflächlich-protestantischen und der südlich-tieferen Christenheit als auch bei der Flucht-richtung hin zur Französischen Revolution den Aphorismus 350 des beinahe

zeitgleich entstandenen Fünften Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft* (KSA 3, 586). Die protestantische Empörung wird in FW 358, KSA 3, 602–605 noch breiter dargestellt, wobei dort die katholische Kirche als Erbin des Römischen Imperiums und nicht als seine Antagonistin erscheint (vgl. M 207, KSA 3, 185–188 u. Orsucci 1996, 281–284). Eine Vorstufe zu JGB 46 findet sich in KGW IX 5, W I 8, 197.

66, 15–18 *inmitten einer skeptischen und südlich-freigeisterischen Welt, die einen Jahrhunderte langen Kampf von Philosophenschulen hinter sich und in sich hatte, hinzugerechnet die Erziehung zur Toleranz, welche das imperium Romanum gab* Dieses Bild von einer freigeistig-skeptischen und daher toleranten römischen Gesellschaft vor dem Auftreten des Christentums wird im Verlauf von JGB 46 noch stärker sozialgeschichtlich akzentuiert, wenn von Roms „vornehme[r] und frivole[r] Toleranz“ (67, 12) die Rede ist sowie von der „Freiheit vom Glauben“, „jene[r] halb stoische[n] und lächelnde[n] Unbekümmertheit um den Ernst des Glaubens, was die Sklaven an ihren Herrn, gegen ihre Herrn empört hat“ (67, 14–17). Wenn JGB 46 von einer „skeptischen“ „Welt“ spricht, dann ist weniger der antike Pyrrhonismus, d. h. die radikale skeptische Philosophie gemeint (vgl. dazu Sommer 2006a), die nie eine gesellschaftliche Breitenwirkung entfaltet hat, sondern vielmehr eine allgemeine Tendenz der römischen Gesellschaft. In NL 1880, KSA 9, 3[104], 75, 24 f. wird in Klammern bemerkt: „die Römer, wie alle Südländer, waren im Glauben lässig oder skeptisch, und nahmen nur die Gebräuche streng“. Orsucci 1996, 284 f. macht dafür William Edward Hartpole Leckys *Sittengeschichte Europas* als Quelle aus, wo es u. a. heißt: „Auch in Rom hatte sich zur Zeit der Republik und des Kaiserthumes als die erste Frucht der intellectuellen Entwicklung ein allgemeiner Skepticismus unter den Philosophen geltend gemacht, und die gebildeten Klassen wurden rasch entweder offene Atheisten, wie die Epikuräer, oder reine Theisten, wie die Stoiker und Platoniker.“ (Lecky 1879, 1, 146, vgl. 349–354 zur rituellen Strenge der Römer.) Das änderte indessen nichts an den Vorbehalten selbst der tolerantesten Römer gegenüber dem Christentum: „Auch der skeptische Staatsmann war nicht geneigter, eine Religion mit Nachsicht zu betrachten, deren Entwicklung mit der ganzen Religionspolitik des Kaiserreiches offenbar unverträglich erschien. Wie die neue Kirche damals organisirt war, muss sie ihm wesentlich vom Grunde aus nothwendig unduldsam erschienen sein. Ihr den Sieg zu gestatten, wäre soviel gewesen als die Vernichtung der Religionsfreiheit in einem Reiche zulassen, das alle Hauptvölker der Erde umfasste und alle ihre Religionen duldete.“ (Lecky 1879, 1, 367, vgl. ebd., 215.) Auch in der von N. studierten *Kulturgeschichte* von Friedrich von Hellwald wird immer wieder betont, wie „tolerant“ das Reich allen religiösen Bekenntnissen gegenüber

gewesen sei (z. B. Hellwald 1883–1884, 1, 547 u. 555), wohingegen das Christentum von den „Semiten“ die „religiöse Intoleranz“ geerbt habe.

66, 19–22 *dieser Glaube ist nicht jener treuherzige und bärbeissige Unterthanen-Glaube, mit dem etwa ein Luther oder ein Cromwell oder sonst ein nordischer Barbar des Geistes an ihrem Gotte und Christenthum gehangen haben*] Das Motiv kehrt wieder in JGB 50, KSA 5, 70, 26–28: „Die Leidenschaft für Gott: es giebt bürgerliche, treuherzige und zudringliche Arten, wie die Luther's, — der ganze Protestantismus entbehrt der südlichen delicatezza.“ Auf N.s Lutherbild im Spätwerk, namentlich auch in FW 358, haben die Werke des katholischen Kirchenhistorikers Johannes Janssen einen markanten Einfluss ausgeübt (Janssen 1879 u. Janssen 1882, vgl. detailliert Orsucci 1996, 352–364). Mit dem Gegensatz zwischen nordischer Borniertheit und „südländische[r] Freiheit und Freisinnigkeit des Geistes“ (KSA 3, 603, 6) sowie „vornehme[r] Skepsis“ (KSA 3, 603, 15), die nach FW 358 die katholische Kirche gekennzeichnet habe, bis Luther täppisch-bürgerlich dagegen aufgetreten sei, operiert bis in die Wortwahl hinein allerdings auch schon Hellwald in seiner *Kulturgeschichte*: „Der Gegensatz in der reformirenden Thätigkeit der romanischen und der germanischen Nationen liegt klar am Tage. Die Deutschen waren schon lange ein Volk der Denker, d. h. sie dachten viel. Vieldenken ist aber nicht gleichbedeutend mit Wahrdenken. Ihr Denken war vielmehr von einer tiefen Gläubigkeit beherrscht, welche die Zustände der Kirche, des geträumten Ideals, ihnen geradezu entsetzlich erscheinen liessen, während die Skepsis der Südländer leichtfertig davon absah. So wächst denn fast naturgemäss die imposante Gestalt des deutschen Mönches Martin Luther aus dem deutschen Fühlen und Denken hervor, und gewiss ist es kein Zufall, dass des grossen Reformators Wiege nördlich vom 51° n. Br. stand und seine Lehre vorzugsweise auf die hohen Breiten beschränkt blieb“ (Hellwald 1883–1884, 2, 432). Vgl. auch Taine 1878b–1880b, 1, 549–563.

Neben dem für seinen Puritanismus berühmten englischen Lordprotektor Oliver Cromwell (1599–1658) ist in der Vorarbeit KGW IX 5, W I 8, 197, 29 auch noch der zeitweise für Cromwell schreibende Dichter John Milton (1608–1674) genannt – und durchgestrichen. Zu N. und Cromwell vgl. Zavatta 2006, 280. In Hippolyte Taines *Geschichte der englischen Literatur* hat N. sich über Thomas Carlyles Cromwell-Buch unterrichtet (Taine 1878b–1880b, 3, 437–441, vgl. NK 80, 12–24.).

66, 22–26 *viel eher schon jener Glaube Pascal's, der auf schreckliche Weise einem dauernden Selbstmorde der Vernunft ähnlich sieht, — einer zähen langlebigen wurmhaften Vernunft, die nicht mit Einem Male und Einem Streiche todtzumachen ist*] Vgl. z. B. NK KSA 6, 285, 11–15 u. NK KSA 6, 171, 30–34. Die direkte Assoziation von Pascal, der Frömmigkeit von Port-Royal und dem Glauben als

Form des Suizids hatte N. in Jean-Marie Guyaus *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* gefunden; seine einschlägigen, im Original nicht erhaltenen Lesespuren sind dokumentiert in der deutschen Übersetzung. „En fait, la doctrine de la foi morale, — du devoir librement accepté par la volonté, de l'incertitude tranchée par un coup d'énergie intérieure, — rappelle, comme on l'a dit, le pari de Pascal. Seulement, ce pari ne peut plus avoir de *mobiles* comme ceux de Pascal. Nous sommes sûrs, de nos jours, que Dieu, s'il existe, n'est point l'être vindicatif et cruel que se figurait Port-Royal [...] /127/ [...] Croire, c'est *affirmer* comme réel pour moi ce que je conçois simplement comme possible en soi, parfois même comme impossible; c'est donc vouloir fonder une vérité artificielle, une vérité d'apparence, c'est en même temps se fermer à la vérité objective qu'on repousse d'avance sans la connaître. [...] Sur quelque question que ce soit, le doute est donc toujours meilleur que l'affirmation sans retour, le renoncement à toute initiative personnelle qu'on appelle la foi. Cette sorte de suicide intellectuel est inexcusable, et ce qui est encore plus étrange, c'est de prétendre le justifier, comme on le fait d'habitude, en invoquant des raisons morales.“ (Guyau 1885, 126 f. „In der Tat erinnert die Lehre von dem Glauben an das Sittliche, von der freiwillig übernommenen Pflicht, die Lehre von der Ungewißheit, die durch inneren Willensantrieb beseitigt wird, an die Wette von Pascal. Nur kann diese Wette nicht mehr dieselbe Triebfeder haben, wie bei Pascal. Wir sind heutzutage sicher, daß Gott, wenn er existiert, nicht mehr das rachsüchtige und grausame Wesen ist, als das ihn sich Port-Royal vorstellte. [...] G l a u b e n heißt: für sich selbst etwas als wirklich a n e r k e n n e n, was man als an sich nur möglich, oft sogar als unmöglich begreift. Es heißt also eine künstliche, eine Scheinwahrheit aufstellen wollen, es heißt gleichzeitig sich der objektiven Wahrheit verschließen, sie von vornherein zurückweisen, ohne sie zu kennen. [...] Bei jeder auftretenden Frage ist also Zweifel besser als die ein für allemal abschließende Bejahung, wie der Verzicht auf jede persönliche Initiative, den man Glauben nennt. Diese Art geistiger Selbstmord ist unentschuldbar, und es befremdet uns aufs höchste, daß man, wie es häufig geschieht, sittliche Gründe anführt, um den Glauben zu rechtfertigen.“ Guyau 1909, 88–90. N.s Unterstreichungen, mit Randstrich und „NB“ markiert, vgl. ebd., 285).

66, 26–28 *Der christliche Glaube ist von Anbeginn Opferung: Opferung aller Freiheit, alles Stolzes, aller Selbstgewissheit des Geistes*] Diese Deutung des Christentums nimmt dessen Selbstverständnis insofern auf, als im Zentrum des Christentums (wie anderer antiker Mysterienreligionen) das Opfer steht, nämlich das Opfer Christi am Kreuz (vgl. z. B. Hebräer 5, 1–3; Epheser 5, 2). Jedoch widerstreitet diese Deutung zugleich dem christlichen Selbstverständnis, wonach infolge der Selbstopferung von Gottes Sohn weitere Opferleistungen über-

flüssig geworden seien (vgl. z.B. AC 41, dazu NK 6/1, S. 194–196). Dennoch hätte N. starke Indizien für eine (trotz der durch Christi Kreuzestod eigentlich allgemein bewirkten Erlösung) anhaltende Opferbedürftigkeit und Selbstopferungsmentalität in der christlichen Religionsgeschichte als einer Geschichte des Verzichts namhaft machen können – bis hin zum Verzicht auf das eigene Leben im Martyrium. JGB 46 legt den Finger vor allem auf die physischen und geistigen Praktiken der Askese, die als „Selbst-Verstümmelung“ begriffen wird – ohne freilich zu zeigen, dass sich diese Praktiken grundlegend von anderen (antiken) Religionen unterschieden hätten. Sloterdijk 2011, 52–68 stellt N. dennoch als „Schliemann der Askesen“ (ebd., 59) ans Licht, der die eminente Kulturbedeutung der Übungs- und Selbstmodellierungspraktiken erstmals in der Moderne philosophisch entdeckt habe – und zwar normativ orientiert an nicht-christlichen, damit nicht welt- und selbstverneinenden Askese-Formen der Antike. Auch Max Weber hat sich partiell an N.s variablen Askese-Konzepten orientiert, vgl. Treiber 2016, 168 f.

66, 28–30 zugleich *Verknechtung und Selbst-Verhöhnung, Selbst-Verstümmelung. Es ist Grausamkeit und religiöser Phönicismus in diesem Glauben*] Das antike Volk der Phönizier hat angeblich grausame Opferpraktiken gepflegt. N. konnte beispielsweise bei Hellwald 1883–1884, 1, 237 erfahren, dass „der Astarte- oder Mylitta-Dienst [...] in Phönicien“ auftrat, „wo er und der verwandte Baaldienst zahlreiche Menschenopfer verschlangen.“ In JGB 229, 166, 27 f. wird kurz die „Selbstverstümmelung, wie bei Phöniziern und Asketen“ erwähnt, was thematisch, wenn auch ohne Erwähnung der Phönizier, in NL 1884, KSA 11, 25[410] 119, 14–16 anklingt: „Entwicklung der Grausamkeit: Freude im Anblick des Leidenden – auch bei blutigen Culten als Götterfreude vorausgesetzt (die Selbstverstümmelung).“ Praktiken der Selbstverstümmelung wurden in der zeigenössischen Literatur besonders mit dem Astarte-Kult in Verbindung gebracht. Auf einer Liste „[z]u lesende[r] Bücher“ vermerkte N. in NL 1879, KSA 8, 39[8], 577, 1–5 neben „Lenormant, Phönizien usw.“ (gemeint sind François Lenormants *Die Anfänge der Cultur*, wo die „Kadmosfrage“ und die phönizischen Kolonien in Griechenland behandelt werden – Lenormant 1875, 2, 223–309) „Duncker, Geschichte, erster Band.“ Der erste Band der in mehreren Auflagen erschienenen *Geschichte des Alterthums* von Max Duncker verbreitet sich ausführlich über die religiösen Praktiken der „Semiten“ und spricht darüber, wie „die lascive und wollüstige Seite des Kultus bei den syrischen Stämmen, namentlich in den phoenikischen Städten noch weiter ausgebildet wird. Doch fehlte auch der Gegensatz nicht. Neben dem Kultus der Wollust, welcher den zeugenden Mächten der Natur hier geweiht wird, dient man andern Göttern, welche dem natürlichen Leben fremd und feindselig gedacht werden, mit strenger /347/ Enthaltung, mit einer grau-

samen Ascetik, mit Selbstverstümmelung und Vernichtung. Ja diese sinnlich ausschweifenden und ascetisch blutigen Dienste werden durch jenes geheimnißvolle Band, welches in der menschlichen Brust Wollust und Schmerz nahe an einander rückt, verschmolzen, so daß dieser Kultus ein treues Abbild der semitischen Sinnesart giebt, welche zwischen üppigem Genuß und fanatischer Zerstörung, zwischen sklavischer Kriecherei und hartherzigem Trotz, zwischen weibischem Versinken in den Harem und kühnen Kriegsthaten hin und her schwankt.“ (Duncker 1863, 1, 346 f.) Bereits 1875 entlieh N. aus der Basler Universitätsbibliothek Franz Carl Movers' Standardwerk *Die Phönizier* von 1841–1856 (Crescenzi 1994, 436). Zur „Selbstverstümmelung“ als „Gipfel der Weisheit“ hat sich N. auch bei Eugen Dühring belesen, vgl. seinen Brief an Köselitz, 23. 07. 1885, Nr. 613, S. 69, Z. 54 f.

67, 2 *Absurdissimum*] Lateinisch: „Widersinnigstes“, „Misstönendstes“, „Sinnlosestes“.

67, 3–7 *Die modernen Menschen, mit ihrer Abstumpfung gegen alle christliche Nomenklatur, fühlen das Schauerlich-Superlativische nicht mehr nach, das für einen antiken Geschmack in der Paradoxie der Formel „Gott am Kreuze“ lag.*] Der Gedanke und die Formel kehren in N.s späten Werken mehrfach wieder, so in GM I 8, KSA 5, 269, 13–18 („Etwas, das an verlockender, berauscher, betäubender, verderbender Kraft jenem Symbol des ‚heiligen Kreuzes‘ gleichkäme, jener schauerlichen Paradoxie eines ‚Gottes am Kreuze‘, jenem Mysterium einer unausdenkbaren letzten äussersten Grausamkeit und Selbstkreuzigung Gottes zum Heile des Menschen? ...“), in AC 51 und AC 58, vgl. NK KSA 6, 232, 15–20. Von 1884 an begegnet „Gott am Kreuz(e)“ auch im Nachlass, und zwar als „schauerlicher Gedanke“, als „Superlativ des Paradoxen!“ (NL 1884, KSA 11, 25[292], 86, 2–6). Zu Zeiten der Kaiser Nero und Caracalla habe sich ein Gottesbild Bahn gebrochen, „welches möglichst entfernt war vom Bilde der Mächtigsten — der Gott am Kreuze! / — die Römer haben bisher das größte Unglück Europas verschuldet, das Volk der Unmäßigkeit — sie haben Extreme zur Herrschaft gebracht und extreme Paradoxien, wie den ‚Gott am Kreuze‘ / — man muß erst die Unterscheidung lernen: für die Griechen, wider die Römer — das heiße ich antike Bildung“ (NL 1884, KSA 11, 25[344], 102, 28–103, 6). Das historische Material, das aus denselben Elementen besteht, wird hier noch ganz anders arrangiert als in JGB 46: Das Römische Reich erscheint dabei nicht als Opfer einer sklavischen Verschwörung, sondern ist vielmehr selber für ein welthistorisches Unglück verantwortlich: Statt gegen Rom kommt das Verderben aus Rom. In der Gegenwart jedenfalls hat nach NL 1885/86, KSA 12, 2[144], 138, 23 f. (KGW IX 5, W I 8, 77, 34) „jene furchtbare Lösung eines ‚Gottes am Kreuze‘“ ihre Bindungskraft für ein nerventherapeutisches Christentum verloren.

Obwohl beispielsweise NL 1887/88, KSA 13, 11[282], 109, 3 (KGW IX 7, W II 3, 93, 12) den Apostel Paulus mit dem „Gott am Kreuze“ assoziiert, findet sich in dessen überlieferten Briefen die Wendung nicht, pochte er noch sehr auf das „Aergerniß des Kreuzes“ (Galater 5, 11. Die Bibel: Neues Testament 1818, 228; vgl. 1. Korinther 1, 17f.). Allerdings kommt sie im religiösen Vokabular durchaus vor, so etwa beim populären evangelischen Lieddichter Christoph Carl Ludwig von Pfeil (1712–1784), dessen Lieder im 19. Jahrhundert noch weitverbreitet waren („Erd’ und Himmel sei es kund! Mein GOTT ist der am Kreuz! / ‚Wie? GOTT am Kreuz! wie reimt sich dies?’ – so spricht Vernunft und Welt, wenn dieses Wort zum Aergerniß ihr in die Ohren gellt. / [...] / Es muß ein GOTT sein, der in mir das Wunder wirken kann, zu glauben: der mit Nägeln hier ans Kreuz geheft’te Mann, / Der Mensch, der als ein Fluch der Welt da zwischen Schächern stirbt, sei GOTT, Sein Blut das Lösegeld, das alle Welt erwirbt. / Und daß das Wort vom Kreuzes-Schmerz des HErren, wer’s gläubig hört, das allerhär’tste Felsen-Herz zu GOTT am Kreuz bekehrt“. Pfeil 1856, 52) Auch Johann Georg Hamann benutzte die Formel; jedoch findet sich die Stelle nicht im ersten, von N. 1873 der Basler Universitätsbibliothek entliehenen Band der Petri-Ausgabe von Hamanns Schriften (vgl. NK 94, 12f.), sondern erst im zweiten („Ihr wünscht euch heimlich zu eurer Blindheit Glück, wenn Gott am Kreuz unter die Missethäter gerechnet wird“ – Hamann 1872, 2, 139).

Das erste Auftreten des „Gottes am Kreuz(e)“ erst 1884 macht eine andere Quelle wahrscheinlich, nämlich Hans von Wolzogens *Die Religion des Mitleidens und die Ungleichheit der menschlichen Racen*. Diese auf der Grundlage von Wagners *Parsifal* rassenreligionsstifterisch argumentierende Schrift des N. wohlbekannten Berufswagnerianers Wolzogen war in einzelnen Folgen in den von diesem herausgegebenen *Bayreuther Blättern* 1882 und 1883 erschienen; N. besaß eine heute in seiner Bibliothek verschollene Buchausgabe, wohl ein Separatdruck (vgl. NK KSA 6, 172, 28 f.). Die gedankliche Vorlage stammt aus Wagners 1880 entstandener „Regenerationsschrift“ *Religion und Kunst*, in der die Verführungskraft des christlichen Gottesbildes fassbar wird, „der zu qualvollem Leiden am Kreuze ausgespannte Leib des höchsten Inbegriffes aller mitleidvollen Liebe selbst. Ein unwiderstehlich zu wiederum höchstem Mitleiden, zur Anbetung des Leidens und zur Nachahmung durch Brechung alles selbstsüchtigen Willens hinreißendes – Symbol? – nein: Bild, wirkliches Abbild. In ihm und seiner Wirkung auf das menschliche Gemüth liegt der ganze Zauber, durch welchen die Kirche sich zunächst die griechisch-römische Welt zu eigen machte.“ (Wagner 1907, 10, 215) Wagner benutzte diese Beobachtung für eine marcionitische, antisemitisch grundierte Unterscheidung zwischen dem schlimmen, jüdischen Gott des Alten Testaments und dem guten, christlichen Gott des Neuen Testaments: „Was ihr [sc. der griechisch-römischen Welt] dage-

gen zum Verderb ausschlagen mußte, und endlich zu dem immer stärker sich aussprechenden ‚Atheismus‘ unserer Zeiten führen konnte, war der durch Herrscherwuth eingegebene /216/ Gedanke der Zurückführung dieses Göttlichen am Kreuze auf den jüdischen ‚Schöpfer des Himmels und der Erde‘, mit welchem, als einem zornigen und strafenden Gotte, endlich mehr durchzusetzen schien, als mit dem sich selbst opfernden allliebenden Heiland der Armen. Jener Gott wurde durch die Kunst gerichtet: der Jehova im feurigen Busche, selbst auch der weißbärtige ehrwürdige Greis, welcher etwa als Vater segnend auf seinen Sohn aus den Wolken herabblickte, wollte, auch von meisterhafter Künstlerhand dargestellt, der gläubigen Seele nicht viel sagen; während der leidende Gott am Kreuze, das ‚Haupt voll Blut und Wunden‘, selbst in der rohesten künstlerischen Wiedergebung, noch jeder Zeit uns mit schwärmerischer Regung erfüllt.“ (Ebd., 215 f.) Wolzogen verwandelte nun diese Opposition entschlossen in religiösen Kitsch: „Hättet ihr das Kreuz von Golgatha im Auge behalten, wie es immer mitten unter euch schwebte, vom heiligen Blute erstrahlend, durch alles glänzende Weh, durch alle seufzende Lust der Welt, — hättet ihr es im Auge behalten und euch in die Züge des leidenden Gottes versenkt, hättet ihr selber ‚Gott gelitten‘ anstatt nur an den Werken eurer Bildung zu wirken: ihr wüsstet, warum der Gott, der euch einst entsetzte, weil ihr von ihm nur die scharfe Stimme der Gerechtigkeit vernehmen konntet, welche euch die Schuld seiner Zulassung büßen liess, — ihr wüsstet, dass dieser Gott dennoch der Gott der Liebe sei, der Gott am Kreuz, der Gott, der zu sich selber das heilige Geheimniss des göttlichen Mitleidens flüstert: *Vergieb ihnen, sie wissen nicht, was sie thun!* — und ihr würdet euch nicht mehr entsetzen vor dem Worte der Vergebung.“ (Wolzogen 1883b, 115) Wolzogen trug also die bei Wagner nur nebenher benutzte Wendung quasi als Monstranz seiner kunstchristlichen Missionierungsversuche voran. Er benutzte das paulinische „Ärgernis des Kreuzes“ als Mittel der Emotionalisierung und der Indoktrination – ein Mittel, dessen Wirkung Wagner so gut wie N. in der Spätantike beobachtet haben. „Hier fließen das Leiden und die Liebe, die höchsten Fähigkeiten der Menschenseele, in Eine göttliche Wirklichkeit, ja Körperlichkeit zusammen. Hier wird das Bewusstsein zur Person, und das Leiden zur Erlösung. Hier hat das Göttliche selbst ein einziges niemals wiederkehrendes Mal in vollster, schönster Naivetät das Menschliche ganz ohne jeden Rest durchdrungen und in dieser Erscheinung allem Menschlichen den Weg zur Befreiung seines Göttlichen von den peinlichen Erdenresten gezeigt. Dieser Weg geht durch den Tod, als in das wahre ewige Leben, und auf diesem Wege schön zu sterben, dafür hat uns der Gott am Kreuz das ewige Vorbild gegeben. Im Tode dieses Gottes lebt das Göttliche unserer Art zu sieghaftester Kraft und höchster Würde auf. Erkennen wir wahrhaftig in ihm das Göttliche des Leidens, dann wird uns kein fal-

sches Erdenglück mehr für das Göttliche gelten können, mit dessen Versagung die Gottheit ihre Vaterpflicht gegen uns leidende Menschenkinder versäumte! — / Sehet, die Gottheit selber, sie leidet! Sehet, das Leiden ist göttlich! Sehet, am Leiden erkennen wir die Fähigkeit des Göttlichen im Menschen! Wenn das Leiden göttlich ist, was bleibt auf der Welt das Böse?“ (Wolzogen 1883b, 119) Die Göttlichkeit des Leidens erscheint auch bei N. oft als Quintessenz des Christentums, von der er sich aber im Unterschied zu Wolzogen in schroffster Form abwandte – weil diese Vorstellung unvornehm ist. Folgerichtig inszeniert sich N. gerade im Spätwerk als wütender Feind des Mitleidens, das Wolzogen (mit Schopenhauer und Wagner) der entnervten Gegenwart als Heilmittel angepriesen hat.

67, 9 f. *Umwerthung aller antiken Werthe*] Vgl. NK 126, 32.

67, 11–13 *an Rom und seiner vornehmen und frivolen Toleranz, am römischen „Katholicismus“ des Glaubens Rache nahm*] Vgl. NK 66, 15–18. Den Gedanken, dass das Christentum eine Rache am Erfolg des Römischen Reiches darstellt, hat bereits M 71, KSA 3, 69 f. formuliert. Wenn JGB 46 dem Imperium Katholizität zuschreibt, besteht die ironische Pointe darin, dass es im Unterschied zu jener Kirche, die sich später „katholisch“ nennt, das im Begriff καθολικός Geforderte auch eingelöst hat, nämlich das Ganze, ὅλον, umfasste und um seinetwillen bestand. Wenn etwas katholisch war, dann nicht eine christliche Kirche mit ihrem Ausschließlichkeitsanspruch, sondern das Imperium Romanum, das nach N.s Weichzeichnung in JGB 46 für alles und alle, für jede Weltanschauung und Glaubensrichtung Platz hatte. In dem von N. verwendeten *Handwörterbuch der griechischen Sprache* wird καθολικός mit „allgemein“ übersetzt und anhand vor- bzw. nichtchristlicher Quellen, namentlich Polybios und Sextus Empiricus belegt (Passow 1841–1857, 1/2, 1535 f.).

67, 13–17 *und immer war es nicht der Glaube, sondern die Freiheit vom Glauben, jene halb stoische und lächelnde Unbekümmertheit um den Ernst des Glaubens, was die Sklaven an ihren Herrn, gegen ihre Herrn empört hat.*] Vgl. NK 66, 15–18.

67, 17 f. *der Sklave nämlich will Unbedingtes*] Vgl. NK 100, 2–4.

67, 22–26 *Die Skepsis gegen das Leiden, im Grunde nur eine Attitude der aristokratischen Moral, ist nicht am wenigsten auch an der Entstehung des letzten grossen Sklaven-Aufstandes beteiligt, welcher mit der französischen Revolution begonnen hat.*] Zum ersten Mal benutzte N. hier öffentlich den nachmals berüchtigt werdenden Ausdruck „Sklavenaufstand“. Im Privatdruck des „Vierten und letzten Theils“ von *Also sprach Zarathustra* (1885) hatte er ihn bereits verwendet, ohne ihn freilich historisch näher zu konkretisieren (Za IV Der freiwill-

lige Bettler, KSA 4, 335, 21). Während JGB 46 die Französische Revolution als einen „Sklaven-Aufstand“ identifiziert, deutet JGB 195, KSA 5, 117, 5–9 nicht ein einmaliges Ereignis, sondern vielmehr eine mentalitäre Entwicklung, nämlich die im Judentum (zur Zeit des Babylonischen Exils und als Reaktion darauf?) vollzogene Umwertung aristokratischer Werte als „Sklaven-Aufstand in der Moral“ (ebd., 8 f., vgl. ausführlich NK 116, 29–117, 9). In diesem Sinne wird der Terminus in GM I 7, KSA 5, 268, 2 und GM I 10, KSA 5, 270, 25 reproduziert und erhält erst durch diese von den Interpreten häufig mit Antisemitismus assoziierte Zuspitzung auf die Werteentwicklung im Judentum seine Brisanz. Aufschlussreich ist, dass in den Notaten ab 1883, in denen „Sklavenaufstand“ vorkommt, das Judentum keine Rolle spielt (vgl. NL 1883, KSA 10, 21[4], 600, 29; NL 1884, KSA 11, 25[84], 30, 27), sondern eine Tendenz beschrieben wird, die noch nicht an einer bestimmten Religion oder einem bestimmten Volk festgemacht wird: „Das Überhandnehmen der sklavischen Gesinnung in Europa: der große Sklaven-Aufstand.“ (NL 1884, KSA 11, 25[70], 27, 13 f.) Pauschal heißt es in NL 1884, KSA 11, 25[256], 79, 4 f.: „Die Geschichte Europas seit der römischen Kaiserzeit ist ein Sklavenaufstand.“ Konkret mit Religion und mit Politik kommt der Sklavenaufstand erst in NL 1884, KSA 11, 26[324], 235, 12–17 auf einen Nenner: „Der große Pöbel- und Sklavenaufstand / die kleinen Leute, welche nicht mehr an die Heiligen und großen Tugendhaften glauben (z. B. Christus, Luther usw. / die Bürgerlichen, welche nicht mehr an die höhere Art der herrschenden Kaste glauben (z. B. Revolution)“. Der Begriff „Sklavenaufstand“ ist im 19. Jahrhundert sehr geläufig – natürlich bezogen insbesondere auch auf die zeitgenössischen abolitionistischen Bewegungen. Aber schon 1846 konnte man im *Volks-Conversations-Lexikon* lesen: „die unterdessen mit Blut, Blitzen und verheerenden Stürmen heraufgezogene französische Revolution verwirrte die Zirkel berechnender Politik. Das ungeheure Ereigniß ward von Vorurtheil, Beschränktheit und Dünkel in jeder Weise benutzt. Der Aristocratenhochmuth sah in derselben einen Sklavenaufstand, der schnell wieder gedämpft und streng gestraft werden würde.“ (Allgemeines deutsches Volks-Conversations-Lexikon 1846, 2, 441) Zur systematischen Relevanz des bei N. zu findenden Konzepts des „Sklavenaufstands“ vgl. z. B. Marti 1993.

47.

Für Interpreten, die wie Lampert 2001, 112–114 N. ein religiöses oder religionsstifterisches Interesse unterstellen, stellt Abschnitt 47, der Religion insgesamt zu pathologisieren scheint und „das religiöse Wesen“ und „religiöse Neurose“ (68, 25 f.) ausdrücklich gleichsetzt, ein Problem dar. Die gesunde Religion, die

N. im Auge habe, sei lebensbejahend (vgl. Lampert 2001, 128). Sicher werden in JGB 47 asketische Praktiken besprochen, die in einem Wechselverhältnis zur „religiösen Neurose“ stehen – wobei sowohl Extreme der „Wollüstigkeit“ als auch „Welt- und Willens-Verneinung“ (68, 4 f.) deren Fieberkurve beschreiben. Leicht könnte auch eine willensbejahende Religion unter Neurose-Verdacht geraten.

67, 28–68, 6 *Wo nur auf Erden bisher die religiöse Neurose aufgetreten ist, finden wir sie verknüpft mit drei gefährlichen Diät-Verordnungen: Einsamkeit, Fasten und geschlechtlicher Enthaltensamkeit, — doch ohne dass hier mit Sicherheit zu entscheiden wäre, was da Ursache, was Wirkung sei, und ob hier überhaupt ein Verhältniss von Ursache und Wirkung vorliege. Zum letzten Zweifel berechtigt, dass gerade zu ihren regelmässigsten Symptomen, bei wilden wie bei zahmen Völkern, auch die plötzlichste ausschweifendste Wollüstigkeit gehört, welche dann, ebenso plötzlich, in Busskrampf und Welt- und Willens-Verneinung umschlägt: beides vielleicht als maskierte Epilepsie deutbar?* [In NL 1884, KSA 11, 25[33], 20, 7–11 notierte N.: „Einsamkeit, Fasten und geschlechtliche Enthaltensamkeit — typische Form, aus der die religiöse Neurose entsteht. Äußerste Wollust und äußerste Frömmigkeit im Wechsel. Fremdartige Betrachtung gegen sich: als ob sie Glas wären oder 2 Personen.“ Bei der in KSA 14, 354 mitgeteilten Aufzeichnung, die dort als „erste Fassung“ von JGB 47 angeführt wird, handelt es sich trotz einer allerdings wenig plausiblen Leseabweichung („geschlechtliche Einsamkeit“ statt „geschlechtliche Enthaltensamkeit“) wohl um dasselbe Notat. Die Überlegungen von 25[33] und JGB 47 spiegeln N.s Lektüren aus dieser Zeit wider; KGW VII 4/2, 88 behauptet sogar, 25[33] sei einfach ein „Exzerpt“ aus Francis Galtons Buch *Inquiries into Human Faculty and Its Development*, das N. von Josef Paneth bekommen hat (vgl. Haase 1989, 639–641). Die fragliche Passage lautet: „Madness is often associated with epilepsy; in all cases it is a frightful and hereditary disfigurement of humanity [...]. The phases of extreme piety and extreme vice which so rapidly succeed one another in the same individual among the epileptics, are more widely separated among those who are simply insane. It has been noticed that among the morbid organic conditions which accompany the show of excessive /67/ piety and religious rapture in the insane, none are so frequent as disorders of the sexual organisation. Conversely, the frenzies of religious revivals have not unfrequently ended in gross profligacy. The encouragement of celibacy by the fervent leaders of most creeds, utilises in an unconscious way the morbid connection between an over-restraint of the sexual desires and impulses towards extreme devotion / Another remarkable phase among the insane consists in strange views about their individuality. They think that their body is made of glass, or that their brains have literally disappeared, or that there are different persons

inside them, or that they are somebody else, and so forth. It is said that this phase is most commonly associated with morbid disturbance of the alimentary organs. So in many religions fasting has been used as an agent for detaching the thoughts from the body and for inducing ecstasy. / There is yet a third peculiarity of the insane which is almost universal, that of gloomy segregation. [...] They almost without exception walk apart in moody isolation, each in his own way, buried in his own thoughts. [...] I am assured that whenever two are seen in company, it is either because their attacks of madness are of an intermittent and epileptic character and they are temporarily sane, or otherwise /68/ that they are near recovery. Conversely, the curative influence of social habits is fully recognised, and they are promoted by festivities in the asylums. 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, 66–68) Die Übereinstimmung mit 25[33] bis hin zur Zwangsvorstellung, aus Glas zu sein, ist zweifellos beträchtlich. Dies hat freilich die Forschung nicht davon abgehalten, noch andere Quellen ins Gespräch zu bringen, denn zweifellos hat sich N. sowohl in der psychologischen und psychiatrischen als auch in der religionswissenschaftlichen Literatur breit umgesehen und ist da immer wieder auf ähnliche Motive gestoßen. Die Bedeutung des Fastens hat N. schon in M 14, KSA 3, 26–28 entfaltet, wozu er sich, wie Orsucci 1996, 195 f. nachweist, aus Gustav Roskoffs Buch *Das Religionswesen der rohesten Naturvölker* bedient hat (Roskoff 1880, 156–159). Baumanns *Handbuch der Moral* hat N. entnommen, dass „[b]ei den religiösen Visionen z. B. im Christenthum, im Muhammedanismus, bei denen Zurückziehen von der Welt, Enthaltbarkeit und Fasten, Stille der Seele, also Zurückdrängen des willkürlichen Denkens, eine so grosse Rolle spielten, [...] das, was erlebt wurde, durchaus den physiologisch-psychologischen Zuständen angemessen gewesen [ist]. [...] Was solche Methode, Zurückziehung von der Welt, Einsamkeit, etwas Fasten, Richtung der willkürlichen Aufmerksamkeit auf einen Gedankencomplex, bewirken kann, sieht man an den exercitia spiritualia der Jesuiten, welche auf den visionären Vorgängen von Ignatius beruhen.“ (Baumann 1879, 250. Letzter Satz von N. mit Randstrich markiert.) Übertreibungen bleiben dabei nicht aus: „Ganz in dieselbe Kategorie gehört aber auch der halb visionäre Zustand, der häufig bei denen, die sich zum Examen vorbereiten, kurz vor demselben eintritt: solche sind ganz gewissen Vorstellungsmassen zugewendet, darüber treten die Empfindungen /251/ zurück, die Kraft des willkürlichen Denkens wird schwach, weil es zu sehr getheilt und überanstrengt ist, Appetit- und Schlaflosigkeit in Folge der Ueberreizung des Gehirns treten hinzu, der

Mensch ist nicht mehr seiner Vorstellungsbilder Herr, und diese tummeln sich nach eigenen, halb logischen, halb associativen Gesetzen und mit der besonderen Regellosigkeit, welche von den abnormen Körperzuständen ausgeht“ (Bauermann 1879, 250 f.).

Den Begriff „maskierte Epilepsie“ (68, 6), den N. beispielsweise in M 87, KSA 3, 82, 7 f. verwendete, übernahm er aus Henry Maudsleys *Zurechnungsfähigkeit der Geisteskranken*, wie Moore 1998, 547 f. nachgewiesen hat: „Eine andere Form von epileptischem Irrsinn, wobei manchmal ein Mord vorkommt, ist die maskierte Epilepsie; die gewöhnlichen Convulsionen werden hier durch eine Mania transitoria ersetzt. Die Affection der motorischen Centren entladet sich nicht durch einen Paroxysmus von Convulsionen, sondern fixiert sich in den Centren der geistigen Thätigkeit und entladet sich in einem maniakalischen Paroxysmus, der sozusagen einen epileptischen Anfall des Geistes darstellt.“ (Maudsley 1875, 224) Krauss' *Psychologie des Verbrechers* betonte schließlich nicht nur die Nähe von „Hysterie“ und Epilepsie“, sondern auch deren leichte Verwandelbarkeit in „chronisches Irresein“, zu dessen „gewöhnlichen Formen“ wiederum wesentlich „der religiöse Wahnsinn“ gehöre (Krauss 1884, 37). Vgl. zu diesem Komplex auch Moore 2000, 5–7. Im Unterschied zu JGB 47 arbeitet JGB 189 den Sublimierungsnutzen asketischer Praktiken, namentlich des Fastens heraus, vgl. NK 110, 21–30.

67, 28 religiöse Neurose] In dem in NK 67, 28–68, 6 zitierten Notat NL 1884, KSA 11, 25[33], 20, 7–11 lässt sich bei N. der Ausdruck „religiöse Neurose“ erstmals nachweisen; er stammt jedoch nicht aus dem dort ausgebeuteten Werk von Galton. Er kehrt wieder in NL 1885, KSA 12, 2[23], 76: „Lange nachgedacht über jenen Ursprungsheerd der religiösen Genialität und folglich auch des ‚metaphysischen Bedürfnisses‘, die ‚religiöse Neurose‘; – unwillig eingedenk jenes in Frankreich berühmten und selbst sprichwörtlichen Ausdrucks, der so viel über die ‚Gesundheit‘ des französischen Geistes zu verstehen giebt: ‚le génie est une neurose‘.“ (In ungeschöner Form mit vielen Korrekturen in KGW IX 5, W I 8, 236, 2–12.) Den Gedanken, dass das Genie von neurotischem Charakter sei, verfolgte N. im Spätwerk weiter (die Quellennachweise dazu in NK KSA 6, 22, 33 u. NK KSA 6, 145, 25–28). Ein letztes Mal kommt die „religiöse Neurose“ in GM III 21, KSA 5, 392, 10 f. zu Wort: „die religiöse Neurose erscheint als eine Form des ‚bösen Wesens‘“. Im späten 19. Jahrhundert war „[d]ie Bezeichnung Neurose [...] für alle N[ervenkrankheiten] im Gebrauch, vor allem für solche N[ervenkrankheiten], bei denen anatomische Veränderungen nicht nachgewiesen werden können, welche wir demnach als funktionelle N[ervenkrankheiten] anzusehen pflegen“ (Meyer 1885–1892, 12, 60). Während sich die „religiöse Neurose“ im Deutschen vor N. nicht nachweisen lässt und sie nach ihm von religionskritisch eingestellten Psychoanalytikern gerne auf-

gegriffen worden ist, kursierte sie unter französischen Intellektuellen, die sich zur Gesellschaftsdiagnose gerne eines medizinischen Vokabulars bedienten, durchaus schon früher. So benutzt sie der von N. geschätzte Alphonse Daudet in seinem „Roman parisien“ *L'évangéliste* von 1883 bereits mit großer Selbstverständlichkeit: „Névrose religieuse ... dit Raverand d'une voix grave ... C'est Bouchereau qui soigne ça ...“ (Daudet 1883, 282. „Religiöse Neurose ... sagt Raverand mit schwerer Stimme ... Es ist Bouchereau, der sie pflegt ...“). Autoren wie Jean-Martin Charcot und Charles Richet popularisierten psychiatrische Begriffe wie Hysterie und Neurose und machten sie als politisch-polemische Werkzeuge nutzbar. In dieser Begriffsschwemme tauchte auch die „névrose religieuse“ auf, und zwar zur Denunziation gemeinhin als vorbildlich erachteter Frömmigkeitspraktiken. Wie intensiv diese Polemik geführt wurde, zeigt sich beispielsweise an der Reaktion des Jesuitenpaters Joseph de Bonniot, der in seinem Buch *Le miracle et les sciences médicales* ausführt: „Les médecins, en effet, considèrent volontiers les pratiques de la vie chrétienne comme les symptômes d'une névrose, c'est-à-dire d'une maladie nerveuse. Semblable à toutes les maladies, cette névrose revêtirait une double forme, la forme aiguë et la forme chronique. La forme aiguë serait constituée par certaines crises qui tranchent vivement sur le cours ordinaire de la vie; la forme chronique serait plutôt une disposition générale dont les signes ont peu de relief, mais qui prépare les grandes crises. Celles-ci ne diffèreraient pas des extases, et les extases ne seraient qu'une forme aiguë de la catalepsie et de l'hystérie. [...] Quant à la forme chronique de la névrose religieuse, elle se confondrait avec l'hystérie chronique. Car, suivant ces écrivains, l'hystérie est à l'état endémique dans les couvents, surtout dans ceux qui appartiennent aux ordres contemplatifs. Si elle n'y produit pas toujours ses effets naturels, c'est-à-dire de tristes ravages, elle est toujours du moins prête à éclater; c'est un incendie qui couve sous la cendre.“ (Bonniot 1879, 264 f. „Die Ärzte betrachten tatsächlich gern die Praktiken des christlichen Lebens als die Symptome einer Neurose, d. h. einer nervösen Krankheit. Allen Krankheiten ähnlich, kleidete sich diese Neurose in einer doppelten Form, einer akuten Form und einer chronischen Form. Die akute Form würde durch bestimmte Krisen konstituiert, die sich vom gewöhnlichen Lauf des Lebens lebhaft abheben; die chronische Form wäre eher eine allgemeine Disposition, deren Anzeichen wenig Relief haben, die aber die großen Krisen vorbereitet. Diese unterschieden keine Ekstasen, und die Ekstasen wären nur eine akute Form der Katalepsie und der Hysterie. [...] Was die chronische Form der religiösen Neurose betrifft, vermischte sie sich mit der chronischen Hysterie. Denn die Hysterie ist, gemäß diesen Autoren, der endemische Zustand in den Klöstern, vor allem in denjenigen, die zu den kontemplativen Orden gehören. Wenn sie da ihre natürlichen Wirkungen, das heißt traurige

Verheerungen, nicht immer hervorbringt, ist sie doch immer mindestens bereit auszubrechen; sie ist ein unter der Asche glühender Brand.“) In einem 1885 erschienenen Artikel von Olga Smirnof in der *Nouvelle Revue* – die N. nachweislich zumindest gelegentlich gelesen hat (siehe NK KSA 6, 224, 1–7) – fällt nicht nur der Satz: „Si le génie est une névrose, Gogol et Dostoïewsky étaient fous“ (Smirnof 1885, 23. „Wenn das Genie eine Neurose ist, waren Gogol und Dostojewskij verrückt“), sondern Smirnof hält zu Gogols „folie mystique“ („mystischem Wahnsinn“) auch fest: „Voilà le grand mot de la /470/ fin ... la névrose religieuse, l'état pathologique, théorie qui sévit furieusement dans nos cercles littéraires, comme partout“ (ebd., 469 f. „Hier ist das große Wort des /470/ Endes ... die religiöse Neurose, der pathologische Zustand, die Theorie, die in unseren literarischen Kreisen wütend durchgreift, wie überall“).

68, 5 *Busskrampf*] Vgl. NK KSA 6, 374, 10–12.

68, 12–18 *Noch im Hintergrunde der letztgekommenen Philosophie, der Schopenhauerischen, steht, beinahe als das Problem an sich, dieses schauerliche Fra-gezeichen der religiösen Krisis und Erweckung. Wie ist Willensverneinung mög-lich? wie ist der Heilige möglich? – das scheint wirklich die Frage gewesen zu sein, bei der Schopenhauer zum Philosophen wurde und anfieng.*] Vgl. KGW IX 5, W I 8, 236, 12–18. Die Willensverneinung als moralische Kernforderung wollte Schopenhauer nicht einfach nur als abstraktes philosophisches Postulat verstanden wissen, vielmehr sah er darin ein von Heiligen und Asketen bereits wiederholt konkret realisiertes Ideal: „was ich hier mit schwacher Zunge und nur in allgemeinen Ausdrücken geschildert habe, ist nicht etwan ein selbsterfundenes philosophisches Märchen und nur von heute: nein, es war das beneidenswerthe Leben gar vieler Heiligen und schöner Seelen unter den Christen, und noch mehr unter den Hindus und Buddhaisten, auch unter anderen Glaubensgenossen. So sehr verschiedene Dogmen auch ihrer Vernunft eingeprägt waren, sprach dennoch sich die innere, unmittelbare, intuitive Erkenntniß von welcher allein alle Tugend und Heiligkeit ausgehen kann, aus die gleiche und nämliche Weise durch den Lebenswandel aus. [...] Vielleicht ist also hier zum ersten Male, abstrakt und rein von allem Mythischen, das innere Wesen der Heiligkeit, Selbst-/453/verleugnung, Ertödtung des Eigenwillens, Askesis, ausgesprochen als Verneinung des Willens zum Leben, eintretend, nachdem ihm die vollendete Erkenntniß seines eigenen Wesens zum Quietiv alles Wollens geworden.“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 452 f.) Während Schopenhauer also aus der Nähe seiner Philosophie zur religiösen asketischen Praxis keinen Hehl machte, gilt diese Nähe bei N. als Indiz für die anhaltende und pathologische Dominanz einer religiös bestimmten Moralität. Schopenhauer hat es nach dieser Sicht gerade nicht verstanden, sich aus religiös-moralischer Befangenheit, aus „religiöser Neurose“ zu befreien.

68, 18–23 *Und so war es eine ächt Schopenhauerische Consequenz, dass sein überzeugtester Anhänger (vielleicht auch sein letzter, was Deutschland betrifft —), nämlich Richard Wagner, das eigne Lebenswerk gerade hier zu Ende brachte und zuletzt noch jenen furchtbaren und ewigen Typus als Kundry auf der Bühne vorführte, type vécu, und wie er leibt und lebt]* Kundry ist in Richard Wagners *Parsifal* (1882) die Helferin der Gralsritter, die ihre Erlösung im vergänglichen Augenblick der Sinnlichkeit sucht und deshalb zu ewiger Wanderschaft verdammt ist. Auf Betreiben des Zauberers Klingsor versucht sie erfolglos, Parsifal zu verführen. Dieser wiederum erfährt durch Kundry von seiner Herkunft und kann sie schließlich durch sein Mitleid erlösen, vgl. NK KSA 6, 17, 6–8; NK KSA 6, 357, 4–12 u. NK KSA 6, 364, 6–11, ferner Moraes Barros 2014. Wagners Begeisterung für Schopenhauer bot dem späten N. wiederholt Anlass zu Spott und diente ihm als Beweis für die weltflüchtige Dekadenz des Komponisten.

68, 23–28 *zu gleicher Zeit, wo die Irrenärzte fast aller Länder Europa's einen Anlass hatten, ihn aus der Nähe zu studiren, überall, wo die religiöse Neurose — oder, wie ich es nenne, „das religiöse Wesen“ — als „Heilsarmee“ ihren letzten epidemischen Ausbruch und Aufzug gemacht hat.]* Von NL 1884, KSA 11, 25[419], 122, 14 f. an – „die Symptome des religiösen Affects (Heils-Armee) (die religiöse Ecstasis)“ – zog N. gelegentlich die Heilsarmee, jene vom Methodistenpfarrer William Booth begründete, seit 1878 unter dem Namen „The Salvation Army“ firmierende, protestantisch-freikirchliche, bald auch in Deutschland aktive Missions- und Erweckungsbewegung, als Beispiel für eine besonders charakteristische Form überspannter, typisch englischer Religiosität in der Gegenwart heran (vgl. NL 1884, KSA 11, 26[380], 251, 13 f.; NL 1885, KSA 11, 34[24], 428, 16 f., entspricht KGW IX 1, N VII 1, 182, 15–19. Diese Überlegungen liegen dann der Erwähnung in JGB 252, KSA 5, 196, 10 f. zugrunde. Schon im Gespräch mit Josef Paneth kam N. im Januar 1884 auf die Heilsarmee zu sprechen – Krummel 1988, 485). GM III 22, KSA 5, 393, 16–18 erwähnt den Kampf der Heilsarmee gegen Shakespeare und ähnliche moralische „Heiden“. In Leckys *Entstehungsgeschichte und Charakteristik des Methodismus* (1880) und in Hillebrands Aufsatz *Ueber das religiöse Leben in England* (Hillebrand 1885, 245–309) spielte die Heilsarmee noch keine Rolle (vgl. NK KSA 6, 231, 7–12); hingegen wurde ihr Vordringen nach Deutschland nach 1880 in der Presse eifrig und meist gering-schätzig kommentiert. Sehr bald avancierte sie als „Sekte“ auch zum Gegenstand lexikalischer Darstellung: „Die Mitglieder [sc. der Heilsarmee] verschmähen alle geistigen Getränke, leben einfach, meiden weltliche Bücher und Vergnügungen, suchen die Leidenschaften, namentlich den Zorn, durch stete Meditation zu unterdrücken und widmen sich namentlich der Pflege der Armen. Ihr öffentliches Auftreten ist aber herausfordernd und nicht frei von Roheit, so daß ihre Erfolge gering sind. Auch auf dem Kontinent, besonders in der

Schweiz, versuchte die H. ihre Thätigkeit zu entfalten, erregte jedoch vielfach Ärgernis, so daß die Behörden mit Verboten einschritten.“ (Meyer 1885–1892, 8, 299).

68, 28–69, 8 *Frägt man sich aber, was eigentlich am ganzen Phänomen des Heiligen den Menschen aller Art und Zeit, auch den Philosophen, so unbändig interessant gewesen ist: so ist es ohne allen Zweifel der ihm anhaftende Anschein des Wunders, nämlich der unmittelbaren Aufeinanderfolge von Gegensätzen, von moralisch entgegengesetzt gewertheten Zuständen der Seele: man glaubte hier mit Händen zu greifen, dass aus einem „schlechten Menschen“ mit Einem Male ein „Heiliger“, ein guter Mensch werde. Die bisherige Psychologie litt an dieser Stelle Schiffbruch: sollte es nicht vornehmlich darum geschehen sein, weil sie sich unter die Herrschaft der Moral gestellt hatte, weil sie an die moralischen Werth-Gegensätze selbst glaubte, und diese Gegensätze in den Text und Thatbestand hineinsah, hineinlas, hinein deutete? — Wie? Das „Wunder“ nur ein Fehler der Interpretation? Ein Mangel an Philologie? —* Der wissenschaftliche Umgang mit religiösen Phänomenen, insbesondere mit dem Typus des sich zum Heiligen wandelnden Sünders gerät hier – wenngleich in der Form einer rhetorischen Frage – in den Verdacht moralischer Kontamination. Als wissenschaftliche Leitdisziplin erscheint hierbei nicht etwa die Psychologie, die in ihrer herkömmlichen Form gerade in diesem Fall versagt habe, sondern die Philologie, zu deren Kennzeichen es nach AC 52 gehört, Tatsachen nicht vorneweg durch Interpretationen zu fälschen (vgl. NK KSA 6, 233, 16 f. u. NK KSA 6, 233, 17–24). Im Falle des Umgangs mit dem Heiligen war nach der Diagnose von JGB 47 bisher die Interpretation den Tatsachen immer schon vorgeordnet. Eine neue Psychologie bedürfte also zuerst der methodisch-philologischen Schulung.

48.

In der Vorarbeit von KGW IX 5, W I 8, 187 f. ist der Anfang von JGB 255 mit dem späteren Text von JGB 48 verschränkt, siehe NK 200, 23–31.

69, 10–22 *Es scheint, dass den lateinischen Rassen ihr Katholicismus viel innerlicher zugehört, als uns Nordländern das ganze Christentum überhaupt: und dass folglich der Unglaube in katholischen Ländern etwas ganz Anderes zu bedeuten hat, als in protestantischen — nämlich eine Art Empörung gegen den Geist der Rasse, während er bei uns eher eine Rückkehr zum Geist (oder Ungeist —) der Rasse ist. Wir Nordländer stammen unzweifelhaft aus Barbaren-Rassen, auch in Hinsicht auf unsere Begabung zur Religion: wir sind schlecht für sie begabt. Man darf die Kelten ausnehmen, welche deshalb auch den besten Boden für die*

Aufnahme der christlichen Infektion im Norden abgegeben haben: – in Frankreich kam das christliche Ideal, soweit es nur die blasse Sonne des Nordens erlaubt hat, zum Ausblühen.] Dass der Norden und der Süden Europas für Religion und namentlich für das Christentum anders disponiert seien – und der Norden es letztlich nur oberflächlich akkulturiert habe, wird fast zeitgleich zu JGB 48 in FW 350, KSA 3, 586, 12–24 (vgl. dazu Stegmaier 2012, 225–227) behauptet. In JGB 48 schrieb N. in diese Überlegungen noch ausdrücklich den Begriff der „Rasse“ hinein, was manchen Interpreten wiederum zur falschen Vermutung Anlass gegeben hat, hier habe N. direkt auf Joseph Arthur de Gobineaus *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853–1855) zurückgegriffen (Young 1968, 277). Eine solche Rezeption ist freilich, wie Schank 2000, 436 gezeigt hat, sehr unwahrscheinlich. Die Argumentation in JGB 48 zielt auf den Nachweis ab, dass das Christentum bei den barbarischen „Nordländern“ – und im Text heißt es ausdrücklich identifikatorisch „Wir Nordländer“ (69, 16) – nicht in die Tiefenschichten des Volkscharakters eingedrungen sei, und sie also im Prozess der Säkularisierung bloß einen künstlichen Anstrich abstreifen, während dasselbe Christentum in den südlichen Ländern so stark in die Tiefe gewirkt habe, dass noch jede Form des Atheismus als travestierte Religiosität erscheint, was anschließend an Auguste Comte, Charles-Augustin Sainte-Beuve und Ernest Renan demonstriert werden soll. Diese Argumentation sucht auf der Grundlage einer vermeintlich biologisch-klimatologischen Grunddifferenz zwischen Nord- und Südeuropäern die Haltung des Sprechenden, sich selbst befreienden Geistes zu beglaubigen, religiös unmusikalisch zu sein: Als Nordländer scheint es dann quasi natürlich, dass er den Tod des christlichen Gottes (im Unterschied zum „tollen Menschen“ in FW 125) kalt und ungerührt diagnostiziert. Die in JGB 48 implizierte Behauptung, dass die Nordeuropäer, sprich: die Deutschen, letztlich nicht ernstlich vom Christentum infiziert worden sind, steht in starkem Kontrast zu den einschlägigen Äußerungen in AC 60 und 61, wo die Deutschen mit ihrer Reformation dafür verantwortlich gemacht werden, dass man das Christentum bisher nicht losgeworden sei, denn niemand habe es so ernst genommen wie sie (vgl. dazu ausführlich NK 6/2, S. 296–311). Während in JGB 48 die Zugehörigkeit zu „Barbaren-Rassen“ (69, 16 f.) dagegen immunisiert, im Herzen christlich zu werden, gilt in AC 22 das Christentum gerade als ein Mittel, „Barbaren“ innerlich krank zu machen, nämlich ihre aggressiven Instinkte gegen sich selbst zu richten (vgl. NK 6/2, S. 119–122). In JGB 48 staffierte N., so Schank 2000, 95, einen Gedanken aus, den bereits Schopenhauer im Dialog „Ueber Religion“ seiner *Parerga und Paralipomena* formuliert hat: „So z. B. sehn wir die katholische Geistlichkeit von der Wahrheit aller Sätze ihrer Kirche vollkommen überzeugt, und eben so die protestantische von der der ihrigen, und Beide vertheidigen die Satzungen ih-

rer Konfession mit gleichem Eifer. Dennoch richtet diese Ueberzeugung sich bloß nach dem Lande, wo jeder geboren ist: dem süddeutschen Geistlichen nämlich leuchtet die Wahrheit des katholischen Dogma's vollkommen ein, dem norddeutschen aber die des protestantischen. Wenn nun also dergleichen Ueberzeugungen auf objektiven Gründen beruhen; so müssen diese Gründe klimatisch sein und, wie die Pflanzen, die einen nur hier, die andern nur dort gedeihen. Das Volk nun aber nimmt überall auf Treu und Glauben die Ueberzeugungen dieser Lokal-Ueberzeugten an. / [...] Schadet nicht und macht im Wesentlichen keinen Unterschied: auch ist z. B. wirklich der Protestantismus dem Norden, der Katholicismus dem Süden angemessener.“ (Schopenhauer 1873–1874, 6, 352. Schon in Montesquieus *De l'esprit des lois*, Buch XXIV, Kapitel 5 klingen ähnliche Überlegungen an.) Zur (oberflächlichen) Christianisierung der Germanen und zur Barbarisierung des Christentums durch die Germanen hat N. im Übrigen auch Erkenntnisse aus Julius Lipperts *Christenthum, Volksglaube und Volksbrauch* geschöpft (vgl. Orsucci 1996, 294–297).

69, 22 *zum Ausblühen.*] In der Fassung von KGW IX 5, W I 8, 187, 26–30 folgt darauf der gestrichene Passus: „Die franz. Freigeisterei, wie 'und' der ganze franz. Aufklärungs-krieg hat etwas von einer 'der Gluth' einer relig. Rasse 'Bewegung' an sich Es überrascht mich immer wieder, die dunklen 'u. purpurnen' Farben“ (vgl. KSA 14, 354).

69, 25 f. *Wie katholisch, wie undeutsch riecht uns Auguste Comte's Sociologie mit ihrer römischen Logik der Instinkte!*] Auch in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 4, KSA 6, 113, 16–19 gerät der französische Positivist Auguste Comte (1798–1857) unter Verdacht, „Jesuit“ zu sein (vgl. NK 13, 6) und die Franzosen „nach Rom führen“, also rekatholisieren zu wollen. Comtes einer neuen „Religion de l'Humanité“ verpflichtetes *Système de politique positive* zeigt jedenfalls, wie stark ins Religiöse sich der Positivismus schließlich zurückwandte (Comte 1851, vgl. NK 6/1, S. 414 f.). Fornari 2009, 249 f., Fn. 182 dokumentiert N.s Lesespuren in John Stuart Mills *Auguste Comte und der Positivismus*, wo N. u. a. den Satz markiert hat: „Hr. Comte ist Moral-trunken. Ihm wird jede Frage zu einer Frage der Moral“ (Mill 1869–1886, 9, 99. N.s Unterstreichungen). Diese Mill-Passagen beschäftigen sich mit Fragen des Triebverzichts und wenden sich gegen Comtes Hypermoralisierung, thematisieren jedoch nicht seine katholisierenden Tendenzen. Comtes „Altruismus“ steht nach Mill dennoch in enger Verbindung mit dem exemplarischen katholischen Erbauungsbuch, der *Imitatio Christi* des Thomas von Kempen „Die goldene Regel der Moral in der Religion Hrn. Comte's lautet: ‚vivre pour autrui‘, für Andere zu leben. Anderen zu thun, wie wir wollen, daß man uns thue, und unsern Nächsten lieben wie uns selbst, dies genügt ihm nicht; es hat dies, so meint er, noch immer zu viel

vom Wesen persönlicher Berechnung an sich. Wir sollten dahin trachten, uns selbst gar nicht zu lieben. [...] Ihn befriedigt der Menschheit gegenüber nichts Geringeres, als was einer seiner Lieblingsschriftsteller, Thomas a Kempis zu Gott sagt: ‚Amem te plus quam me, nec me nisi propter te‘ [‚Ich möchte dich mehr lieben als mich, und mich nur wegen dir‘]. Alle Erziehung und alle sittliche Zucht sollen nur den Einen Zweck haben, dem Altruismus (ein Wort seiner Erfindung) über den Egoismus zum Sieg zu verhelfen“ (Mill 1869–1886, 9, 98). Zur ambivalenten Comte-Rezeption in Deutschland siehe Feuerhahn 2014b.

69, 26–28 *Wie jesuitisch jener lebenswürdige und kluge Cicerone von Port-Royal, Sainte-Beuve, trotz all seiner Jesuiten-Feindschaft!*] Während N., der die erste deutsche Übersetzung der *Causeries* des französischen Literaturkritikers Charles-Augustin Sainte-Beuve (1804–1869) angeregt hat (Sainte-Beuve 1880, vgl. ausführlich die Erläuterungen in Sainte-Beuve 2014), in der Zeit von MA starke Sympathie für Sainte-Beuve zeigte, sollte er in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 3 ätzenden Spott über ihn ausgießen, vgl. NK 6/1, S. 407–412. Sainte-Beuve hatte sich zwar schon früh vom Katholizismus abgewandt, blieb aber zeitlebens fasziniert von starken religiösen Gesten und Empfindungen. Seine mehrbändige, zwischen 1840 und 1859 erschienene *Histoire de Port-Royal*, die auf Lausanner Vorlesungen von 1837/38 zurückgeht, erschließt das Denken, Fühlen und Handeln der oft verfolgten Jansenisten, die sich im Kloster Port-Royal zusammenfanden, eine radikalisierte, an Augustinus geschulte Frömmigkeit pflegten und von erheblichem sowohl intellektuellem als auch politischem Einfluss waren. Als Gegner der Jansenisten traten die Jesuiten auf. Sie hat Sainte-Beuve als Historiker von Port-Royal wiederum kritisch beurteilt – um dann selbst in der nächsten dialektischen Wendung bei N. des Jesuitismus (vgl. NK 13, 6) bezichtigt zu werden.

„Cicerone“ war „in Italien eine Bezeichnung der Fremdenführer, vielleicht wegen ihrer Redseligkeit als Anspielung auf Cicero“ (Meyer 1885–1892, 4, 124). Natürlich kannte N. Jacob Burckhardts *Cicerone. Eine Anleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens* (1869a). Sainte-Beuve wiederum betätigte sich in seiner *Histoire de Port-Royal* für seine Leser auf dem gänzlich ferngerückten Terrain des Jansenismus als Fremdenführer.

69, 28–32 *Und gar Ernest Renan: wie unzugänglich klingt uns Nordländern die Sprache solch eines Renan, in dem alle Augenblicke irgend ein Nichts von religiöser Spannung seine in feinerem Sinne wollüstige und bequem sich bettende Seele um ihr Gleichgewicht bringt!*] N. hat das Werk des französischen Religionswissenschaftlers und Philosophen Ernest Renan (1823–1892) intensiv studiert und seine *Histoire des origines du Christianisme* mit der *Vie de Jésus* (1863/67) beispielsweise für seine Jesus-Typologie und die Verfallsgeschichte des Christen-

tums in AC ausgebeutet. Mit GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 2, KSA 6, 111, 18–112, 14 sollte N. einen ganzen Abschnitt der Bekämpfung Renans widmen (vgl. ausführlich NK 6/1, S. 401–406). Dort dominiert das Bestreben, sich von einem Denker abzugrenzen, mit dem N. so viel gemein haben könnte, dass seine eigene Einzigartigkeit bedroht wäre. N. dürfte auch den Aufsatz über Renans *Marc-Aurèle* in Henry Houssayes *Les hommes et les idées* (Houssaye 1886, 101–117) gelesen haben (vgl. NK 153, 11–17), in dem die Subtilität von Renans Stil, seine orientalisierende Lichtgebung und seine religiöse Empfänglichkeit eingehend gewürdigt werden (Houssaye 1886, 102f.).

69, 28 f. *Ernest Renan*] Im Drucksatz der Erstausgabe stand ursprünglich: „Erneste Rénan“ (Nietzsche 1886, 68). Die Korrektur erfolgte dort durch die „Berichtigungen“ auf der unpaginierten letzten Seite (272), allerdings unter der falschen Seitenangabe „58“ statt „68“.

70, 4–11 *„disons donc hardiment que la religion est un produit de l'homme normal, que l'homme est le plus dans le vrai quand il est le plus religieux et le plus assuré d'une destinée infinie C'est quand il est bon qu'il veut que la vertu corresponde à un ordre éternel, c'est quand il contemple les choses d'une manière désintéressée qu'il trouve la mort révoltante et absurde. Comment ne pas supposer que c'est dans ces moments-là, que l'homme voit le mieux?“* „Sagen wir daher mutig, dass die Religion ein Produkt des normalen Menschen ist, dass der Mensch am meisten im Wahren ist, wenn er am meisten religiös ist und am meisten eines ewigen Schicksals versichert ist ... Es ist, wenn er gut ist, dass er will, dass die Tugend einer ewigen Ordnung entspreche, es ist, wenn er die Dinge in einer uneigennütigen Weise kontempliert, dass er den Tod empörend und absurd findet. Wie nicht annehmen, dass es in diesen Augenblicken ist, dass der Mensch am besten sieht?...“ Die Zitate stammen aus einem 1860 erstmals in der *Revue des deux mondes* erschienenen Artikel „L'avenir religieux des sociétés modernes“ von Ernest Renan, der dann in Renans *Questions contemporaines* auch in Buchform erschienen ist. Bei Renan steht das Zitat 70, 6–11 vor dem Zitat 70, 4–6; es heißt bei ihm: „Or, c'est dans ses meilleurs moments que l'homme est religieux, c'est quand il est bon qu'il veut que la vertu corresponde à un ordre éternel, c'est quand il contemple les choses d'une manière désintéressée qu'il trouve la mort révoltante et absurde. Comment ne pas supposer que c'est dans ces moments-là que l'homme voit le mieux? De l'homme égoïste et dissipé, ou de l'homme bon et recueilli, quel est celui qui a raison? Si, comme le voulaient les sophistes italiens du XVI^e siècle, la religion avait été inventée par les simples et par les faibles, comment les plus belles natures seraient-elles justement les plus religieuses? Disons donc hardiment que la religion est un produit de l'homme normal, que l'homme est

le plus dans le vrai quand il est le plus religieux et le plus assuré d'une destinée infinie" (Renan 1870, 416. „Es ist in seinen besten Augenblicken, dass der Mensch religiös ist, es ist, wenn er gut ist, dass er will, dass die Tugend einer ewigen Ordnung entspreche, es ist, wenn er die Dinge in einer uneigennützig-Genen Weise kontem-Genen, dass er den Tod empörend und absurd findet. Wie nicht annehmen, dass es in diesen Augenblicken ist, dass der Mensch am besten sieht? Der egoistische und zerstreute Mensch oder der gute und gesammelte Mensch, welcher von beiden hat recht? Falls, wie die italienischen Sophisten des 16. Jahrhunderts es wollten, die Religion erfunden worden war von den Einfachen und Schwachen, wie würden dann die schönsten Naturen gerade die religiösesten sein? Sagen wir daher mutig, dass die Religion ein Produkt des normalen Menschen ist, dass der Mensch am meisten im Wahren ist, wenn er am meisten religiös und am meisten eines ewigen Schicksals versichert ist"). N., der Renans *Questions contemporaines* nicht besaß, dürfte das Zitat in Paul Bourget's *Essais de psychologie contemporaine* (Bourget 1883, 78 f.) gefunden haben (vgl. Campioni 1990, 532). Zur Desinteressiertheit vgl. NK 154, 27–155, 13.

70, 11–13 *Diese Sätze sind meinen Ohren und Gewohnheiten so sehr antipodisch, dass, als ich sie fand, mein erster Ingrim-Gen daneben schrieb „la niaiserie religieuse par excellence!“*] Da N.s Handexemplar von Bourget's *Essais de psychologie contemporaine* von 1883 (im Unterschied zum Nachfolgeb-Gen von 1886) nicht erhalten ist, lässt sich diese Behauptung nicht verifizieren, aber sie passt zu N.s sonst vielfach belegter Praxis des Marginalienschreibens in Büchern anderer Autoren.

49.

70, 18–24 *Das, was an der Religiosität der alten Griechen staunen macht, ist die unbändige Fülle von Dankbarkeit, welche sie ausströmt: — es ist eine sehr vornehme Art Mensch, welche so vor der Natur und vor dem Leben steht! — Später, als der Pöbel in Griechenland zum Übergewicht kommt, überwuchert die Furcht auch in der Religion; und das Christenthum bereitete sich vor.*] Einen religionsgeschichtlich noch weiter ausgreifenden Vorspann hat JGB 49 in MA I 111. Dort sah N. den „religiöse[n] Cultus“ gegründet auf „edleren Vorstellungen; er setzt das sympathische Verhältniss von Mensch zu Mensch, das Dasein von Wohlwollen, Dankbarkeit, [...] voraus. Der Mensch steht auch in sehr niederen Culturstufen nicht der Natur als ohnmächtiger Slave gegenüber [...]: auf der griechischen Stufe der Religion, besonders im Verhalten zu den olympischen Göttern, ist sogar an ein Zusammenleben von zwei Kasten, einer vorneh-

meren, mächtigeren und einer weniger vornehmen zu denken [...]. Das ist das Vornehme in der griechischen Religiosität.“ (115, 32–116, 14) Hier ist „Dankbarkeit“ also noch einer aus einer Reihe von Umständen, die die Entstehung von Religion begünstigen – und hier ist es auch noch nicht die heidnisch-griechische Religion, die die „Dankbarkeit“ in besonderer Weise kultiviert hätte. In der in AC formulierten Kritik wird zwischen Religion als einer lebensbejahenden „Form der Dankbarkeit“ (AC 16, KSA 6, 182, 17) und einem lebensverneinenden Produkt des Ressentiment differenziert; auch hier gilt die „Dankbarkeit“ nicht als Besonderheit der altgriechischen Religion, sondern sie wird beispielsweise auch im alten Israel gefunden (vgl. zu den Quellen NK 6/2, S. 97–99 u. S. 132).

Orsucci 1996, 274 verweist im Blick auf JGB 49 auf Leopold Schmidts *Ethik der alten Griechen*, der zufolge „ein Zug freudiger Dankbarkeit gegen die Spender der guten Gaben dem griechischen Volksgemüth tief eingepägt war“ (Schmidt 1882, 2, 39, vgl. 27 f.). Nach Schmidt bestimmte dieser Zug auch die Haltung des Sokrates, „als er in seinen Gesprächen mit solchen Zeitgenossen, die sich aus Zweifelsucht den Cultusplichten entzogen, auf das zur Dankbarkeit auffordernde Wohlwollen gegen das Menschengeschlecht hinwies, welches die Götter durch die Einrichtung des menschlichen Körpers und der Naturumgebung des Menschen bethätigt haben“ (Schmidt 1882, 1, 144). Allgemein wird festgehalten, „dass das Opfer, das zu allen Zeiten einen der wesentlichsten Bestandtheile sowohl des von Einzelnen als des von Gesamtheiten geübten Cultus gebildet hat, in seinen verschiedenen Formen gleichfalls vornehmlich bestimmt war der Dankbarkeit für die Gaben der Götter Ausdruck zu geben“ (Schmidt 1882, 2, 40). Schließlich widmete Schmidt der Dankbarkeit in der griechischen Moral einen ganzen Absatz (ebd., 306–309).

Dass Religion statt auf Dankbarkeit auf Furcht, nämlich vor den als übermächtig und bedrohlich gedachten Gottheiten gründe, gehört zu den ältesten religionskritischen Argumenten, in der klassisch-römischen Formulierung: „Primus in orbe deos fecit timor.“ (Publius Papinius Statius: *Thebais* III 661. „Zuerst hat die Furcht in der Welt Götter geschaffen.“ Dazu Sommer 2000a, 475, Fn. 1. Der Satz wird auch zitiert bei Bahnsen 1882, 2, 408, vgl. NK 72, 26–73, 3.) Religionswissenschaftlich aufbereitet, kehrt der Gedanke beispielsweise in Hellwalds *Kulturgeschichte* wieder, wenn es dort heißt, „bei den Hebräern“ sei der Kult Jahvehs „auf das Gefühl der Furcht“ gegründet gewesen (Hellwald 1883–1884, 1, 278). In Schmidts *Ethik der alten Griechen* gehört die Furcht durchaus zum angestammten griechischen Gefühlsrepertoire (vgl. Schmidt 1882, 176–184 u. 220; zu Αἰδώς bei Schmidt siehe NK 57, 27–29), während Jacob Burckhardt in seinem Buch über *Die Zeit Constantin's des Großen* historisch konkreter wurde und für die Spätantike als eine „Ursache des Ueberhandneh-

mens der Fremdculte“ die „Furcht und Angst, welche den gegen die bisherigen Götter ungläubig gewordenen Heiden verfolgt“, namhaft machte (Burckhardt 1880, 151). Mit Burckhardt stellt auch JGB 49 die Furcht nicht an den Anfang, sondern vielmehr ans Ende einer religionsgeschichtlichen Entwicklung: Sie ist quasi deren hervorstechendes Dekadenz-Symptom.

50.

Eine erste Fassung dieses Abschnitts findet sich in KGW IX 2, N VII 2, 6, 1–21.

70, 26–28 *Die Leidenschaft für Gott: es giebt bäurische, treuherzige und zudringliche Arten, wie die Luther's, — der ganze Protestantismus entbehrt der südlichen delicatezza.*] Vgl. NK 66, 19–22. Die Wendung „Leidenschaft für Gott“, die bei N. ein Hapax legomenon ist, kommt beispielsweise auch bei Herder vor, vgl. Bertino 2011, 250. Die italienische „delicatezza“ steht für „Feinheit“, „Milde“.

70, 28–71, 2 *Es giebt ein orientalisches Aussersichsein darin, wie bei einem unverdient begnadeten oder erhobenen Sklaven, zum Beispiel bei Augustin, der auf eine beleidigende Weise aller Vornehmheit der Gebärden und Begierden ermanget.*] N. hat 1885, wie aus seinem Brief an Overbeck vom 31. 03. 1885 hervorgeht, die *Confessiones* des Aurelius Augustinus (354–430) mit Amusement und Widerwillen (wieder einmal) gelesen und ihn dabei der Verlogenheit geziehen: Der Kirchenvater habe den Platonismus verpöbelt und ihn „zurecht gemacht für Sklaven-Naturen“ (KSB 7/KGB III/3, Nr. 589, S. 34, Z. 43–57, vgl. NK 12, 33 f.). AC 59 führt die Augustin-Kritik, die eine Kritik an der tief eingewurzelten christlichen Servilität ist, noch einmal breiter aus (vgl. NK KSA 6, 248, 31–249, 7). Zu Augustinus bei N. siehe auch Sommer 2013e.

71, 2–4 *Es giebt frauenhafte Zärtlichkeit und Begehrlichkeit darin, welche schamhaft und unwissend nach einer unio mystica et physica drängt: wie bei Madame de Guyon.*] Bei N. kommt die französische Quietistin und Mystikerin Jeanne Marie Guyon du Chesnoy (1648–1717) nur hier sowie in M 192 vor, und zwar dort eingereiht in einer Personaltypologie der radikalen katholischen Frömmigkeit im frühneuzeitlichen Frankreich: „Da steht Frau von Guyon unter ihres Gleichen, den französischen Quietisten: und Alles, was die Beredtsamkeit und die Brunst des Apostels Paulus vom Zustande der erhabensten, liebendsten, stillsten, verzücktesten Halbgöttlichkeit des Christen zu errathen gesucht hat, ist da Wahrheit geworden und hat dabei jene jüdische Zudringlichkeit, welche Paulus gegen Gott hat, abgestreift, Dank einer ächten, frauenhaften, feinen, vornehmen, altfranzösischen Naivität in Wort und Gebärde.“ (KSA 3,

165, 26–166, 1) Bis hin zum Adjektiv „frauenhaft“ bildet diese Stelle wohl die Vorlage zur Guyon-Passage in JGB 50, die jedoch die in M 192 noch „vornehme“ Leidenschaft ins Anzügliche zuspitzt: die Rede vom Trachten nach „*unio mystica et physica*“, „mystischer und körperlicher Einheit“ mit Gott unterstellt, Madame Guyon habe sich nicht nur die spirituelle Vereinigung, sondern eigentlich sexuelle Vereinigung mit Gott/Christus erhofft. Der Begriff der *unio mystica* oder ἔνωσις μυστική ist von Makarios (Symeon von Mesopotamien) und von Pseudo-Dionysios Areopagita zwar schon früh verwendet worden, stand bei Guyon jedoch nicht im Vordergrund, so wichtig er für die mystische Tradition, aus der sie stammte, auch sein mag.

Orsucci 1996, 174–176 macht plausibel, dass N. für sein Panorama französischer Rückzugsfrömmigkeit in M 192 in Martensens *Christlicher Ethik* Anregung gefunden hat. Zu Guyon heißt es dort: „Dieses ‚Hinausgehen über‘ die Sünde und die Gnade, zeigt sich namentlich bei der Frau von Guyon, wenn sie erklärt, nicht mehr beten zu können: ‚Vergieb uns unsere Schuld‘; denn sie liebe Gott in vollkommener Selbstvergessenheit“ (Martensen 1883, 421). Dennoch dürfte Martensen nicht die einzige Quelle für N.s Guyon-Kenntnis gewesen sein; beispielsweise käme auch Sainte-Beuve in Frage. Und der von N. angestellte Vergleich mit Paulus erinnert an eine oft wiederholte Polemik des Quietismus-Feindes Jacques Bénigne Bossuet gegen Guyon, die sich eine Christus-Nähe anmaße, die schon bei Paulus grenzwertig sei. Bossuets Einwand wurde beispielsweise von Heinrich Heppe in seiner *Geschichte der quietistischen Mystik* kolportiert (Heppe 1875, 381).

Frederik Willem van Eeden sprach N. nach der Lektüre seiner Werke im Brief vom 23. 10. 1885 auf Guyon an: „Eher glaube ich dass eine immer weitere intellektuelle Umfassung der Welt in allen ihren Äusserungen, ein Aufgehen in das Ganze, und dadurch zuletzt gänzliche Aufhebung unserer Persönlichkeit, die höchste Moral sein muss. Dies kann kein Nihilismus sein, – vielmehr Totalismus. Es ist Quietismus, aber ohne den düsteren mystischen einseitig religiösen Sinn Frau Guyon's. Spinoza und Frau Guyon, diese sind glaub ich, Vater und Mutter einer neuen und freien Gedankenwelt.“ (KGB III 4, Nr. 305, S. 66, Z. 28–36, vgl. NK 136, 12.) Vgl. auch NK KSA 6, 113, 12–16.

71, 4–9 *In vielen Fällen erscheint sie wunderlich genug als Verkleidung der Pubertät eines Mädchens oder Jünglings; hier und da selbst als Hysterie einer alten Jungfer, auch als deren letzter Ehrgeiz: – die Kirche hat das Weib schon mehrfach in einem solchen Falle heilig gesprochen.*] Das „sie“ im ersten Teilsatz bezieht sich noch immer auf „[d]ie Leidenschaft für Gott“ in 70, 26; JGB 50 fächert ein religionsphänomenologisches Panorama verschiedener Arten dieser Leidenschaft auf, die sich freilich allesamt als psychisch krankhaft erweisen.

51.

Eine frühere Fassung dieses Abschnitts findet sich in KGW IX 5, W I 8, 245 f. Wie JGB 50 handelt auch JGB 51 von leidenschaftlichen Gottsuchern, „Heiligen“, die jetzt jedoch nicht nach ihrer psychopathologischen Disposition hin befragt werden, sondern nach der Herkunft ihrer Faszinationskraft für „die mächtigsten Menschen“ (71, 11): Diese beugten die Knie vor den „Heiligen“, weil sie in deren Askese und „Selbstbezwungung“ (71, 12 f.) nicht Schwäche, sondern die „Stärke des Willens“, ihre „eigne Stärke“ (71, 17) wiedererkannten und zugleich weiter zur Frage getrieben würden, ob an dem, für das diese „Heiligen“ ein „solches Ungeheures von Verneinung“ (71, 21), einen solchen Einsatz wagten, nicht etwas dran sein müsste. Daher infiziere der Heilige „die Mächtigen der Welt“ (71, 25 f.) mit einer „neue[n] Furcht“ (71, 26), deren Gehalt unausgesprochen bleibt, aber doch offensichtlich alles in Frage zu stellen vermag, was „Mächtigen“ als gut und wertvoll gilt: nämlich Lebensbejahung, Diesseits-Orientierung. Auch im „Heiligen“ ist genau das wirksam, was die „Mächtigsten“ antreibt: „der ‚Wille zur Macht‘ war es, der sie nöthigte, vor dem Heiligen stehen zu bleiben. Sie mussten ihn fragen — —“ (71, 27–29).

JGB 51 bringt einen jener *en-passant*-Belege für die in JGB 36, KSA 5, 55, 23–34 (hypo)thesenhaft propagierte Universalität des „Willens zur Macht“. Der „Heilige“ ist also nicht nur wie in JGB 50 ein Fall für den Psychiater, sondern in seiner scharfen Ausprägung auch eine exemplarische Erscheinungsform des „Willens zur Macht“. Während JGB 51 noch viel Verständnis für die „Mächtigen“ signalisiert, die sich der Faszination des „Heiligen“ nicht entziehen können, werden sie doch allesamt vom „Willen zur Macht“ beherrscht, sollte N. zwei Jahre später im antichristlichen Abwehrkampf keinen Hehl daraus machen, wie sehr ihm die Willfähigkeit der Mächtigen gegenüber den Christen missfiel (AC 38, vgl. NK KSA 6, 211, 2–5). Der Kontext der Äußerungen ist freilich ein anderer: hier ein religionsphänomenologischer im Bestreben, die Ubiquität des Machtwillens zu demonstrieren, dort ein polemischer im Bestreben, die moralisch-lebensweltliche Macht des Christentums, seinen Machtwillen zu brechen. Man beachte, dass JGB 51 nach einem Beginn im Perfekt über die Faszination der „mächtigsten Menschen“ durch den „Heiligen“ im Imperfekt fortfährt, um damit anzuzeigen, dass diese Faszination nunmehr ihr Ende finden sollte.

71, 12 f. Räthsel der Selbstbezwungung] Die Vokabel der „Selbstbezwungung“ wandte N. in MA I 171, KSA 2, 159, 14–16 zunächst gepaart mit „Strenge“ auf den „Künstler“ an, der ihrer bedürfe (vgl. NL 1883, KSA 10, 16[51], 516, 20 f. u. JGB 62, KSA 5, 83, 18–20), benutzte sie aber bald schon als *tertium comparationis* in einem „Vergleich mit Pascal“: „haben wir nicht auch unsere Stärke in

der Selbstbeziehung, wie er? Er zu Gunsten Gottes, wir zu Gunsten der Redlichkeit?“ (NL 1880, KSA 9, 7[262], 372, 8–10; dazu Brusotti 2012b, 59). In NL 1884, KSA 11, 26[409], 260, 12–17 wird die „Selbstbeziehung“ zu einem Lebensrezept: „Wie kommen Menschen zu einer großen Kraft und zu einer großen Aufgabe? – Alle Tugend und Tüchtigkeit am Leibe und an der Seele ist mühsam und im Kleinen erworben worden, durch viel Fleiß, Selbstbeziehung, Beschränkung auf Weniges, durch viel zähe treue Wiederholung der gleichen Arbeiten, der gleichen Entsagungen“. Auch wenn es nach AC 57 schließlich „die geistigsten Menschen, als die Stärksten“ sind, die die „Selbstbeziehung“ zum Lebensprinzip machen (vgl. NK KSA 6, 243,8–12), erscheint ihre religiös-moralisch konnotierte Form zumindest im späten Nachlass bald als überflüssig: „Wir haben die Tugenden nicht mehr **nöthig**: folglich verlieren wir sie: sowohl die Moral vom ‚Eins ist noth‘, vom Heil der Seele von der Unsterblichkeit: ein Mittel, um dem Menschen eine ungeheure Selbstbeziehung zu ermöglichen“ (NL 1886/87, KSA 12, 5[61], 207, 22–26, entspricht KGW IX 3, N VII 3, 115, 20–34). Obwohl Grimms *Deutsches Wörterbuch* für „Selbstbeziehung“ nur eine einzige, barocke Belegstelle nennt (Grimm 1854–1971, 16, 463), wurde das Wort in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts häufig verwendet, in N.s Lektüren etwa bei Adalbert Stifter („Charakterfestigkeit und Selbstbeziehung“ – Stifter 1869, 1, 156) oder in Hermann Oldenbergs *Buddha* (Buddha „sprach dies Wort: ‚Durch heilige Gluth und durch keuschen Wandel, durch Bezähmung und Selbstbeziehung, dadurch wird man zum Brahmanen“ – Oldenberg 1881, 160).

71, 21 Wider-Natur] Im Spätwerk wird die (herkömmliche) Moral als „Widernatur“ identifiziert, siehe NK KSA 6, 82, 1 u. NK KSA 6, 372, 7–11.

52.

Vorarbeiten zu JGB 52 mit zahlreichen Korrekturen finden sich in KGW IX 4, W I 6, 27, 34–42 u. 29, 1–32 sowie in KGW IX 1, N VII 1, 34 u. 33. Josef Schrattenholz zitierte JGB 52 mit seiner ausdrücklichen Wertschätzung für das Alte Testament vollständig in seinem *Antisemiten-Hammer* (Schrattenholz 1894, 273 f.). Diese Anthologie war gegen die „Zeitkrankheit“ des Antisemitismus gerichtet und rief dafür auch N. mehrfach in den Zeugenstand (vgl. Kr I, 293 u. NK ÜK JGB 250).

72, 2–7 Im jüdischen „alten Testament“, dem Buche von der göttlichen Gerechtigkeit, giebt es Menschen, Dinge und Reden in einem so grossen Stile, dass das griechische und indische Schriftenthum ihm nichts zur Seite zu stellen hat. Man steht mit Schrecken und Ehrfurcht vor diesen ungeheuren Überbleibseln dessen,

was der Mensch einstmals war] Auf der Grundlage von Moritz von Engelhardts Buch über Justinus Martyr (1878) polemisierte schon M 84 dagegen, dass die Christen den Versuch gemacht hätten, „das alte Testament den Juden unter dem Leibe wegzuziehen, mit der Behauptung, es enthalte Nichts als christliche Lehren“ (KSA 3, 79, 29–31). In GM III 22 sollte das sprechende Ich gleichfalls mit einer Opposition von Altem und Neuem Testament operieren (vgl. auch NK 72, 10–24), um gegen die christliche Tradition der hebräischen Bibel uneingeschränkt den Vorzug zu geben: „Das alte Testament — ja das ist ganz etwas Anderes: 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.“ (KSA 5, 393, 24–28) N.s sehr positive Sicht auf das Alte Testament änderte sich in dem Augenblick, als ihm durch das (schon auf Lektürelisten NL 1883, KSA 10, 15[60], 494, 13 u. in NL 1884/85, KSA 11, 29[67], 352, 16 ins Auge gefasste) Studium der Werke von Julius Wellhausen, namentlich seiner *Prolegomena zur Geschichte Israels* deutlich wurde, dass die scheinbar urtümlichen Texte des Alten Testaments, insbesondere der Pentateuch, weitgehend eine späte, „priesterliche“ Bearbeitung darstellen dürften. In AC 26 heißt es in polemischer Zuspitzung von Wellhausens Erkenntnissen: „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 ins Religiöse übersetzt“ (KSA 6, 194, 31–195, 3). JGB 52 und GM III 22 sind von diesem Verdacht noch unberührt; hier erscheint das Alte Testament insgesamt als authentisches Dokument kultureller archaischer Größe, von dem sich das Neue auf unvorteilhafteste Weise abhebt. Die ästhetische Überhöhung alttestamentlicher Figuren überträgt NL 1885, KSA 11, 36[42], 568, 30–569, 7 (entspricht KGW IX 4, W I 4, 16, 22–34) auf die preußischen Juden der damaligen Gegenwart, die unter einem „falschen Clima und der Nachbarschaft unter unschönen und gedrückten Slaven Ungarn und Deutschen“ litten: „unter Portugiesen und Mauren bewahrt sich die höhere Rasse des Juden ja im Ganzen ist vielleicht die Feierlichkeit des Tons und eine Art von Heiligung der Leidenschaft auf Erden bisher noch nicht schöner dargestellt worden als von gewissen Juden des alten Testaments: bei denen hätten auch die Griechen in die Schule gehen können!“ „Grossen Stil“ attestierte JGB 250, KSA 5, 192, 6–8 auch der von „den Juden“ initiierten Moral.

72, 7–10 *wird dabei über das alte Asien und sein vorgeschobenes Halbinselchen Europa, das durchaus gegen Asien den „Fortschritt des Menschen“ bedeuten möchte, seine traurigen Gedanken haben]* Die geographische Marginalisierung Europas als Anhängsel Asiens intendiert eine Spitze gegen den europäischen

Weltgeltungsdünkel im Zeitalter des Imperialismus. Vorweggenommen ist die Formulierung in MA II WS 215, wo jedoch der Raum Europas ausdrücklich über seine geographische Grenze hinaus erweitert wird: „Hier, wo die Begriffe ‚modern‘ und ‚europäisch‘ fast gleich gesetzt sind, wird unter Europa viel mehr an Länderstrecken verstanden, als das geographische Europa, die kleine Halbinsel Asien's, umfasst: namentlich gehört Amerika hinzu, soweit es eben das Tochterland unserer Cultur ist. Andererseits fällt nicht einmal ganz Europa unter den Cultur-Begriff ‚Europa‘; sondern nur alle jene Völker und Völkertheile, welche im Griechen-, Römer-, Juden- und Christenthum ihre gemeinsame Vergangenheit haben.“ (KSA 2, 650, 21–29; vgl. dazu auch Stegmaier 2012, 357.) Manche Interpreten halten die Charakterisierung Europas als eigentlich zu Asien gehörende Halbinsel für eine besonders ingeniose Idee N.s, einem kulturgeschichtlichen Sachverhalt ein geographisches Rückgrad zu geben und dafür eine neue Metapher zu erfinden. Indes ist die Idee keine originelle Metapher, sondern einfach ein Topos der einschlägigen geographischen Fachliteratur, die auch im 19. Jahrhundert Asien und Europa als eine kontinentale Einheit begriff. N. ist dieser Topos bereits aus dem *Lehrbuch der Geographie für höhere Unterrichtsanstalten* von Hermann Adalbert Daniel bekannt gewesen, das er 1858 als Vierzehnjähriger bekam. Dort heißt es: „Asien, der größte Erdtheil ([...]), wird von Afrika deutlich [...] geschieden; schwerer läßt sich die Westgränze gegen Europa bestimmen, das eigentlich nur als eine nordwestliche, stark gegliederte Halbinsel Asiens anzusehen ist“. Nur „Herkommen und noch mehr die Entwicklung der Geschichte“ rechtfertigten es, Europa als „besondern Erdtheil“ hinzustellen (Daniel 1857, 49). Im Europa gewidmeten, dritten Buch seines Werkes wird Daniel noch deutlicher: „Auf den ersten Blick will E[uropa] gar nicht als besonderer Erdtheil erscheinen, sondern nur als vorgelagerte Halbinsel Asiens. Allein selbst als solche aufgefaßt unterscheidet es sich doch auf erhebliche und auffallende Weise von den übrigen asiatischen Halbinseln. [...] Wird nun bei alle dem die Geschichte, in welcher Europa als Mittelglied des Weltverkehrs erscheint, zu Rathe gezogen, so erscheint die Berechtigung, als besonderer Erdtheil aufzutreten, wohl begründet.“ (Daniel 1857, 160) Genau diese zur Schulbuchweisheit geronnene Rechtfertigung, Europa wegen seiner großen „Geschichte“ und weil es so herrlich weit entwickelt sei, ins Zentrum des Weltgeschehens zu rücken, ironisiert JGB 52: Angesichts der Größe der „Menschen“ und „Dinge“ in der alttestamentlichen Welt stellt sich der angebliche spätere „Fortschritt“ in Asien einschließlich Europa als Niedergang dar. Auch in John William Drapers *Geschichte der geistigen Entwicklung Europas* konnte N. die Halbinselidee finden: „Europa ist in geographischer Beziehung eine Halbinsel und in historischer eine Dependenz von Asien.“ (Drapper 1871, 18, vgl. Benne 2002, 236, Fn. 27).

Karl Jaspers war N.s Bemerkung in 72, 7–10 so wichtig, dass er in seinem Handexemplar von JGB auf dem Vorsatz als einziges notierte: „S. 77 ‚Halbinsel Europa‘“ (Nietzsche 1923, Vorsatzblatt).

72, 10–24 *Freilich: wer selbst nur ein dünnes zahmes Hausthier ist und nur Hausthier-Bedürfnisse kennt (gleich unsren Gebildeten von heute, die Christen des „gebildeten“ Christenthums hinzugenommen –), der hat unter jenen Ruinen weder sich zu verwundern, noch gar sich zu betrüben – der Geschmack am alten Testament ist ein Prüfstein in Hinsicht auf „Gross“ und „Klein“ –: vielleicht, dass er das neue Testament, das Buch von der Gnade, immer noch eher nach seinem Herzen findet (in ihm ist viel von dem rechten zärtlichen dumpfen Betbrüder- und Kleinen-Seelen-Geruch). Dieses neue Testament, eine Art Rokoko des Geschmacks in jedem Betrachte, mit dem alten Testament zu Einem Buche zusammengeleimt zu haben, als „Bibel“, als „das Buch an sich“: das ist vielleicht die grösste Verwegenheit und „Sünde wider den Geist“, welche das litterarische Europa auf dem Gewissen hat.]* Vgl. GM III 22, KSA 5, 393, 28–394, 3: „Im neuen [sc. Testament] dagegen lauter kleine Sekten-Wirthschaft, lauter Rokoko der Seele, lauter Verschnörkeltes, Winkliges, Wunderliches, lauter Conventikel-Luft, nicht zu vergessen einen gelegentlichen Hauch bukolischer Süsslichkeit, welcher der Epoche (und der römischen Provinz) angehört und nicht sowohl jüdisch als hellenistisch ist. Demuth und Wichtigthuerei dicht nebeneinander; eine Geschwätzigkeit des Gefühls, die fast betäubt; Leidenschaftlichkeit, keine Leidenschaft; peinliches Gebärdenspiel; hier hat ersichtlich jede gute Erziehung gefehlt.“ Das Bild, das in GM III 23 und JGB 52 vom frühen Christentum gezeichnet wird, ist die Karikatur der Eindrücke, die N. beispielsweise aus der Lektüre von Ernest Renans mehrbändiger *Histoire des origines du Christianisme* gewinnen konnte (vgl. NK 69, 28–32). Von diesem Werk lassen sich ab 1884 in N.s Nachlass und Briefen vermehrt Spuren finden (z. B. NL 1884, KSA 11, 25[149], 53, 12–16). Renan sprach im Blick auf Flavius Josephus’ *Antiquitates Judaicae* und die christlichen Kreise, die sich dieses Werk zu eigen gemacht haben, ebenso wie N. in GM III 22 von der Hellenisierung des Jüdischen („[l]’histoire juive prenait l’allure d’une histoire hellénique“ – Renan 1877, 249 – „die jüdische Geschichte machte den Anschein einer hellenischen Geschichte“) und von der allerdings verschütteten Naivität des Alten Testaments („[u]n rationalisme discret jetait un voile sur les merveilles trop naïves des anciens livres hébreux“ – ebd. – „ein diskreter Rationalismus warf einen Schleier über die zu naiven Wundersamkeiten der alten hebräischen Bücher“). Gegen die hier wirkmächtigen Tendenzen zur Rationalisierung und Humanisierung der Bibel, die von der Absicht getragen waren, sie allgemein akzeptabler zu machen, wandte Renan ein, das Werk des Flavius Josephus „ne dépasse point en valeur, aux yeux de l’homme de goût, une de ces Bibles fades du

XVII^e siècle, où les vieux textes les plus terribles sont traduits en une langue académique et décorés de vignettes en style rococo“ (Renan 1877, 250 – „überschreitet in seinem Wert nicht, in den Augen eines Mannes von Geschmack, eine jener faden Bibeln des 17. Jahrhunderts, in denen die schrecklichsten alten Texte in eine akademische Sprache übersetzt und mit Vignetten im Rokoko-Stil dekoriert sind“).

Zur Haustier-Metapher, die das Christentum als Instrument zur Domestikation instinktunsicherer Barbaren denunziert, siehe NK KSA 6, 130, 27–134, 12 u. NK KSA 6, 170, 28 f., ferner NK KSA 6, 99, 5–8.

Die Präferenz für das Alte Testament auf Kosten des Neuen bricht nicht nur mit der christlich-kirchlichen Überlieferung, die die hebräische Bibel bloß als Vorstufe zur Offenbarung Gottes in Christus verstanden wissen wollte. Sie richtet sich auch gegen den von Richard Wagner vertretenen Neo-Marcionismus (vgl. NK 67, 3–7), indem sie zwar wie Marcion und Wagner einer radikalen Scheidung von Altem und Neuem Testament das Wort redet, aber gerade umgekehrt wertet. JGB 52 wendet sich aber vor allem gegen Schopenhauer, der dem wahren, neutestamentlichen Christentum radikalen Asketismus attestierte und meinte, das Neue Testament sei grundlegend pessimistisch und müsse „irgendwie indischer Abstammung seyn“ (Schopenhauer 1873–1874, 6, 407), während das Alte Testament (abgesehen von der pessimistischen Sündenfallgeschichte) und mit ihm das Judentum „zum Grundcharakter Realismus und Optimismus“ habe (ebd., 405, vgl. dazu Hödl 2009, 320 u. 329). Schon Schopenhauer behauptete, dass das Alte und das Neue Testament eigentlich nicht zusammengehören, verhehlte aber keinen Augenblick lang, dass aus seiner eigenen philosophischen Position das Neue Testament unbedingten Vorrang verdiene: „der Geist des Alten Testaments [ist] dem des Neuen Testaments diametral entgegengesetzt: jener optimistisch, dieser pessimistisch“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 713). Denn: „Allein die /713/ Verbindung des Neuen Testaments mit dem Alten ist im Grunde nur eine äußerliche, eine zufällige, ja erzwungene, und den einzigen Anknüpfungspunkt für die Christliche Lehre bot dieses, wie gesagt, nur in der Geschichte vom Sündenfall dar, welcher übrigens im Alten Testament isoliert dasteht und nicht weiter benutzt wird.“ (Ebd., 712 f.) JGB 52 adaptiert also Schopenhauers radikale Trennung von Altem und Neuem Testament, um jedoch auf Grundlage einer antipessimistischen Philosophie der Lebensbejahung Schopenhauers Wertung umzuwerten.

53.

72, 26–73, 3 *Warum heute Atheismus? – „Der Vater“ in Gott ist gründlich widerlegt; ebenso „der Richter“, „der Belohner“. Insgleichen sein „freier Wille“: er hört*

nicht, – und wenn er hörte, wüsste er trotzdem nicht zu helfen. Das Schlimmste ist: er scheint unfähig, sich deutlich mitzuteilen: ist er unklar? – Dies ist es, was ich, als Ursachen für den Niedergang des europäischen Theismus, aus vielerlei Gesprächen, fragend, hinhorchend, ausfindig gemacht habe; es scheint mir, dass zwar der religiöse Instinkt mächtig im Wachsen ist, – dass er aber gerade die theistische Befriedigung mit tiefem Misstrauen ablehnt.] Den allseitigen Kreditverlust des traditionellen christlichen Vater- und Richter-Gottes erörtert Zarathustra im Gespräch mit dem „Papst außer Dienst“ in Za IV Ausser Dienst, KSA 4, 323–325, wo überdies in Anspielung auf die zweifelhafte göttliche Vaterschaft bei Jesus die fromme Vorstellung vom *deus absconditus* (siehe NK 16, 12) ironisiert wird: „Es war ein verborgener Gott, voller Heimlichkeit. Wahrlich zu einem Sohne sogar kam er nicht anders als auf Schleichwegen. An der Thür seines Glaubens steht der Ehebruch.“ (KSA 4, 323, 32–34). JGB 53 treibt diese Ironisierung weiter, indem er die Verborgenheit Gottes als Unfähigkeit auslegt, „sich deutlich mitzuteilen“ (72, 30): Der Gott, von dem hier die Rede ist, und den Juden und Christen einhellig als den (einzigen) Gott ansehen, der sich selbst offenbart und zu den Menschen redet – dieser Gott ist tatsächlich gar nicht in der Lage, klar zu sagen, wer er ist und was er will, hat doch spätestens die historisch-kritische Erforschung der Bibel gezeigt, wie vieldeutig und widersprüchlich die nach kirchlicher Überzeugung so unmissverständlichen Offenbarungsworte sind.

Die Prädikate „Vater“, „Richter“, „Belohner“ (72, 26 f.) werden dem christlichen Gott topisch zugeschrieben (z. B. bei Lavater, vgl. Geßner 1802, 1, 178); an ihnen entzündete sich auch schon lange vor N. der religiöse Zweifel. So ließ Wilhelm Martin Leberecht de Wette (vgl. zu N. und de Wette Pernet 2014, 170–175 u. passim) in seinem erfolgreichen religiösen Bildungsroman *Theodor oder des Zweiflers Weihe* den Protagonisten die Prädikate „Belohner“ und „Richter“ einer kantianisierenden Pflichtethik opfern: „Die Tugend an sich bedarf Gottes nicht, sie hat ihr Gesetz und ihre Kraft in der Vernunft; nur damit sie im Kampfe mit der Sinnlichkeit desto leichter siege, muß ein allmächtiger Gott seyn als Richter und Belohner: welch ein stolzer, aber auch trostloser Gedanke!“ (Wette 1828, 24) Mit solchen Überlegungen kommt Theodor dann auch die Hoffnung auf Gott in seinem dritten Prädikat abhandeln: „Er fühlte sich so allein und trostlos mit seiner selbstständigen, sich selbst genugsamen Vernunft, gleich einem Kinde, das seinen Vater verloren hat. Ihm war der himmlische Vater geraubt“ (ebd., 25). Während de Wette als Vermittlungstheologe seinem Helden bei der Rückgewinnung Gottes als Vater, Richter und Belohner behilflich war, ließ sich der N. wohlbekannte intellektuelle Anarchist Pierre-Joseph Proudhon in seinem antitheistischen Furor nicht besänftigen, „[d]enn Gott, das ist Dummheit und Feigheit; Gott, ist Heuchelei und Lüge; Gott, ist Tyrannei und

Elend; Gott, das ist das Böse. So lange die Menschheit sich vor einem Altare beugen wird, wird sie als Sklavin der Könige und Priester verworfen sein“ (Proudhon 1847, 1, 383). Alsbald richtete sich Proudhons Zorn, der 1888 in N.s AC einen würdigen Nachfolger finden sollte, gegen den im Namen Gottes formulierten Herrschaftsanspruch und gegen dessen „Attribute“: „Ich leugne also die Oberherrschaft Gottes über die Menschheit; ich verwerfe seine providenzielle Regierung, deren Nichtexistenz durch die metaphysischen und ökonomischen Fieberträume der Menschheit, durch das Märtyrthum unserer Gattung hinlänglich/384/ bewiesen ist; ich lehne die Gerichtsbarkeit des höchsten Wesens über den Menschen ab; ich nehme ihm seine Titel: Vater, König, Richter, [...], Belohner und Bestrafer. Alle diese Attribute, aus denen die Idee der Vorsehung zusammengesetzt ist, sind nur eine Karrikatur auf die Menschheit, unvereinbar mit der Autonomie der Zivilisation, und außerdem durch die Geschichte ihrer Nennungen und ihrer Katastrophen Lügen gestraft“ (ebd., 383 f.).

Dass der „Theismus“ als Glaube an den einen persönlichen Gott im Niedergang begriffen sei, deutet sich auch in einem Gliederungsplan NL 1884/85, KSA 11, 31[10], 14 f. an, was N. aber nicht davon abhielt, das sprechende Ich einer späten Nachlass-Kurzabhandlung „Zur Geschichte des Gottesbegriffs“ (NL 1888, KSA 13, 17[4], 523, 1 f.) wie folgt spekulieren zu lassen: „viele neue Götter sind noch möglich! ... Mir selber, in dem der religiöse, das heißt gottbildende Instinkt mitunter wieder lebendig werden will: wie anders, wie verschieden hat sich mir jedes Mal das Göttliche offenbart! ...“ (KSA 13, 525, 31–526, 2) N. hat die Aufzeichnung 17[4] für AC 16–19 benutzt, jedoch gerade den Abschnitt weggelassen, der den „religiösen“, „gottbildenden Instinkt“ beschwört (vgl. NK KSA 6, 182, 9–185, 29). Dass es bei N. tatsächlich eine Option für einen Gott „jenseits von gut und böse“ gibt, deutet sich auch in manchen Nachlasstexten an (vgl. NL 1882, KSA 10, 3[1]432, 105, 15–17). Indessen fällt auf, dass er es in seinen veröffentlichten Werken diesbezüglich bei dunklen Andeutungen sein Bewenden haben ließ – „ist er unklar?“ (72, 30. Vgl. NK 6/2, S. 108).

JGB 53 prophezeit denn auch nicht das Kommen (oder die durch „gottbildende“ Kraft zu Wege gebrachte Erfindung) eines anderen, außermoralischen Gottes, sondern nur das „Wachsen“ des „religiöse[n] Instinkt[s]“ (73, 1 f.) – offenbar gerade aus dem vom christlichen Gott hinterlassenen Vakuum. Eine „theistische Befriedigung“ dieses Instinkts stoße hingegen auf „tiefe[s] Misstrauen“ (73, 2 f.), so dass vermutlich auch Dionysos als Befriediger nicht in die Kränze kommen wird, sondern sich eine gottlose Religion (vielleicht analog zum Buddhismus) im Abendland abzeichnen könnte. Der Begriff des „religiösen Instinkts“, den N. ja auch in NL 1888, KSA 13, 17[4], 525, 31 f. bemühte, war

in der zeitgenössischen Literatur weit verbreitet. Gerne wurde dabei – so etwa in der N. aus der Basler Zeit wohlvertrauten (Crescenzi 1994, 406) *Griechischen Götterlehre* von Friedrich Gottlieb Welcker – auf Äußerungen Schellings verwiesen: „der religiöse Instinct ist, wie Schelling in seinem unlängst erschienenen Werke sagt, auch in unklaren und verworrenen Geheimnissen zu ehren“ (Welcker 1857, 1, 255; Schelling nutzte den Begriff des „religiösen Instinkts“ in seiner *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, siehe Schelling 1856, 75–78). Insbesondere religionshistorische Bücher handelten von „religiösem Instinct“ – so unter denjenigen, die sich in N.s Bibliothek erhalten haben, Hermann Reuter in seiner *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter* (Reuter 1875, 1, 244 zu Bernhard von Clairvaux) sowie Lecky in seiner *Sittengeschichte Europas* (Lecky 1879, 1, 62: „Seit achtzehn Jahrhunderten erkennt der religiöse Instinct der Christenheit sein Ideal in der Gestalt eines ‚leidenden Menschen‘.“). Aber auch Philosophen wie Bahnsen in seinem Werk *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt* arbeiteten sich an ihm ab: „In der That gibt schon gleich der erste Überblick den Eindruck, dass der religiöse Instinct seinem innersten Zuge nach sich in antirealdialektischer Richtung bewege. Es ist die Angst des Daseins, woran er seine Quelle hat, jener *timor*, von welchem schon die Alten wussten, *qui primus fecit deos in orbe*. Und doch ist es hinwiederum grade erst die Realdialektik, welche ihn in der ganzen Energie und Intensität seiner Bethätigungen zu begreifen vermag, weil sie selber es ist, gegen deren Wahrheiten er sich auflehnt.“ (Bahnsen 1882, 2, 408) So viel dialektische Mühe investiert JGB 53 nicht in den „religiösen Instinkt“: er bleibt unexpliziert, „unklar“.

Zur Interpretation von JGB 53 siehe auch Müller-Lauter 1971, 151f.; Figl 2000, 101 u. Figl 2007, 311. Heidegger 1989, 1, 286 zog aus JGB 53 den Schluss: „Der ‚moralische‘ Gott, der christliche Gott ist tot; der ‚Vater‘, zu dem man sich rettet, die ‚Persönlichkeit‘, mit der man verhandelt und sich ausspricht, der ‚Richter‘, mit dem man rechtet, der ‚Belohner‘, durch den man sich für seine Tugenden bezahlen lässt, jener Gott, mit dem man seine ‚Geschäfte‘ macht – wo aber lässt sich eine Mutter für ihre Liebe zum Kind bezahlen? Der ‚moralisch‘ gesehene Gott und nur dieser ist gemeint, wenn Nietzsche sagt: ‚Gott ist tot.‘“ Abgesehen davon, dass Heideggers nicht weiter gerechtfertigte Kontamination von JGB 53 und FW 125 hermeneutisch mindestens problematisch ist, fokussiert gerade JGB 53 keineswegs ausschließlich den „moralisch‘ gesehene Gott“, sondern legt den Hauptakzent auf die Frage, wie Gott sich überhaupt mitteilen kann. Die Stelle ist ein typisches Beispiel dafür, wie Heidegger N. seinen eigenen philosophischen „Geschäften“ dienstbar macht und in sein „Gestell“ stellt.

54.

Eine Vorarbeit zu JGB 54 findet sich – noch ohne expliziten Bezug auf Descartes – in NL 1885, KSA 11, 40[16], 635 f. (entspricht KGW IX 4, W I 7, 71); thematisch ist die Nähe zu JGB 17 und JGB 34 offenkundig.

73, 5–22 *Was thut denn im Grunde die ganze neuere Philosophie? 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, unter dem Anschein einer Kritik des Subjekt- und Prädikat-Begriffs – das heisst: ein Attentat auf die Grundvoraussetzung der christlichen Lehre. Die neuere Philosophie, als eine erkenntnisstheoretische Skepsis, ist, versteckt oder offen, antichristlich: obschon, für feinere Ohren gesagt, keineswegs antireligiös. Ehemals nämlich glaubte man an „die Seele“, wie man an die Grammatik und das grammatische Subjekt glaubte: man sagte, „Ich“ ist Bedingung, „denke“ ist Prädikat und bedingt – Denken ist eine Thätigkeit, zu der ein Subjekt als Ursache gedacht werden muss. Nun versuchte man, mit einer bewunderungswürdigen Zähigkeit und List, ob man nicht aus diesem Netze heraus könne, – ob nicht vielleicht das Umgekehrte wahr sei: „denke“ Bedingung, „Ich“ bedingt; „Ich“ also erst eine Synthese, welche durch das Denken selbst gemacht wird.]* NL 1885, KSA 11, 40[20], 637, 3–12 (entspricht KGW IX 4, W I 7, 68, 6–18) argumentiert: „Abgesehen von den Gouvernanten, welche auch heute noch an die Grammatik als veritas aeterna und folglich als Subjekt Prädikat und Objekt glauben, ist Niemand heute mehr so unschuldig, noch in der Art des Descartes das Subjekt ‚ich‘ als Bedingung von ‚denke‘ zu setzen; vielmehr ist durch die skeptische Bewegung der neueren Philosophie die Umkehrung, nämlich das Denken als Ursache und Bedingung sowohl von ‚Subjekt‘ wie von ‚Objekt‘, wie von ‚Substanz‘ wie von ‚Materie‘ anzunehmen – uns glaubwürdiger geworden: was vielleicht nur die umgekehrte Art des Irrthums ist.“ Während die „Gouvernanten“ zu Beginn des Zitats auf Dührings *Werth des Lebens* anspielen (siehe NK 54, 3–11; über Descartes hat sich N. ausweislich seiner Lesespuren auch bei Dühring 1873, 271–277 kundig gemacht), konnte Loukidelis 2006c, 305 f. plausibel machen, dass sich die philosophiehistorische Linienführung sowohl dieser Aufzeichnung als auch von JGB 54 N.s Lektüre von Paul Heinrich Widemanns *Erkennen und Sein* verdankt. Dort heißt es: „In der Cartesianischen Formel: *cogito ergo sum*, von welcher der Idealismus angeblich ausgeht, sind Erkennen und Sein im Subject, worin sie vereinigt sind, weislich auseinander gehalten. Diese Zweiheit aber hat die idealistische Philosophie völlig übersehen; ihr Satz ist in Wahrheit nicht: ich denke, folglich bin ich, sondern: ich denke, folglich bin ich nicht; denn sie richtet das ‚Denke‘ selbst gegen das ‚Ich‘, das Subject des Denkens und macht damit diese nothwendige Bedingung jenes

Prädicats zu dessen eigenem Product, sodaß natürlich mit dem Ich, der Bedingung des Prädicats ‚denke‘, auch dieses letztere aufgehoben wird. / Mag auch Mancherlei am empirischen Subject durch das Erkennen bedingt sein: das Subject selbst kann davon nie betroffen werden, weil es die erste und hauptsächlichste Bedingung des Selbstbewusstseins ist. Dieses ist Prädicat; das Ich ist Subject dieses Prädicats, Träger und Grundlage des Selbstbewußtseins und muß seinem Dasein nach als gänzlich unabhängig vom Erkennen, folglich als real gedacht werden. [...] Dieß Alles haben Kant und Schopenhauer nicht beachtet“ (Widemann 1885, 5).

In seiner Kritik am Idealismus Kantischer und Schopenhauerscher Prägung, den er für selbstwidersprüchlich hält, beharrte Widemann auf dem Subject als dem eigentlich Realen. Dabei diene ihm Descartes als Gewährsmann gegen die Auflösung des Subjekts als einem selbst Bedingten bei Kant und Schopenhauer. Bei N. hingegen wird dieses Subjekt qua Realwesen als eine der Grammatik geschuldete Vorspiegelung verdächtigt, so dass Widemann für ihn in die Gruppe derjenigen gehört haben müsste, die sich noch nicht von den metaphysischen Illusionen lösen konnten, die „ehemals“ geglaubt wurden (vgl. 73, 13–17). Vollkommen fehlt bei Widemann (aber auch bei Teichmüller 1882 als einer weiteren einschlägigen Lektüre, vgl. Gasser 1997, 692f.) die für JGB 54 zentrale religionskritische Komponente: Der Angriff auf den Subjektbegriff vernichtet jenes Subjekt, jenes vereinzelte Individuum mit seiner Heilsbedürftigkeit und seinem Anspruch auf Ewigkeit und Unsterblichkeit, wie das Christentum es darstellt und braucht. Das Christentum hat der bei N. artikulierten Diagnose zufolge eine Aufwertung des individuellen Lebens mit sich gebracht, die eine allgemeine Demokratisierung und Egalisierung nach sich zog: Jetzt konnte jedes nichtswürdige Menschlein auf persönliches Seelenheil aspirieren. Wenn die Philosophie – und hier zeigt sich, dass N. sich Widemanns nur als eines Mittels bediente, aber beileibe nicht, um seine Intention zu stützen – das Subjekt als Täter, damit als Sünder und als Zu-Rechtfertigenden, vernichtet, wird damit unter der Hand eine dezidiert antichristliche Attacke vollführt. Diese Attacke muss aber, mahnt JGB 54 ausdrücklich, „keineswegs antireligiös“ (73, 13) verstanden werden, denn für Religion in einem weiten Sinn, wie etwa im Vedanta, der in 73, 26 genannt wird, ist das Subjekt oder Individuum keineswegs zwangsläufig letzte Referenzgröße.

73, 13–15 *Ehemals nämlich glaubte man an ‚die Seele‘, wie man an die Grammatik und das grammatische Subjekt glaubte*] Vgl. NK 11, 16–12, 3.

73, 22–28 *Kant wollte im Grunde beweisen, dass vom Subjekt aus das Subjekt nicht bewiesen werden könne, – das Objekt auch nicht: die Möglichkeit einer*

Scheinexistenz des Subjekts, also „der Seele“, mag ihm nicht immer fremd gewesen sein, jener Gedanke, welcher als Vedanta-Philosophie schon einmal und in ungeheurer Macht auf Erden dagewesen ist.] Vgl. NK 12, 12–14. Die Vorrede von JGB insinuiert im Anschluss an Romundt 1885 gerade, der Vedanta – also die aus dem Hinduismus erwachsene, klassische indische Philosophie – huldige auch dem Irrtum einer distinkten Subjekt- oder Seelensubstanz. Wenn JGB 54 das Gegenteil behauptet und den Vedanta für die Kritik an diesem Irrtum in Anspruch nimmt, ist N. hier nicht nur näher an den Quellen, sondern es zeigt sich daran vor allem, dass die Bezugnahme auf (philosophie-)geschichtliche Daten von der jeweiligen Argumentationssituation und dem jeweiligen Interesse bestimmt wird, so dass dasselbe gelegentlich für Entgegengesetztes stehen kann.

In der Vorarbeit NL 1885, KSA 11, 40[16], 636, 6–10 (entspricht KGW IX 4, W I 7, 71, 14–17) heißt es am Schluss: „Die Möglichkeit einer Scheinexistenz des ‚Subjekts‘ dämmert: ein Gedanke, welcher, wie in der Vedanta-Philosophie, schon einmal auf Erden dagewesen ist. Will man einen neuen, wenngleich sehr vorläufigen Ausdruck dafür, so lese man (die Geburt der Tragödie)“ (vgl. KGW VII 4/2, 487). Das spielt wohl an auf das an Schopenhauer orientierte „Zerbrechen des principii individuationis“ (GT 1, KSA 1, 28, 30). Den Begriff der „Scheinexistenz“ konnte N. im Buch *Das System des Vedānta* seines Freundes Paul Deussen finden: Die Götter seien im Vedanta „ebenso real, wie die übrige Welt: die Scheinexistenz, welche diese letztere hat, kommt auch ihnen zu“ (Deussen 1883, 68).

73, 25 des Subjekts] In seinem Handexemplar hat N. diese Stelle in der Erstausgabe (Nietzsche 1886, 72) korrigiert in: „des Einzel-Subjekts“ (Anna Amalia Bibliothek, Weimar, Signatur C 4619). Diese Korrektur ist in KGW und KSA nicht ausgewiesen.

55.

74, 2 f. *Es giebt eine grosse Leiter der religiösen Grausamkeit, mit vielen Sprossen; aber drei davon sind die wichtigsten.]* Die Assoziation von Religion und Grausamkeit ist ein Leitmotiv in N.s gesamtem Werk, das schon in seiner Faszination durch Dionysos und dessen Kult in der philosophischen Erstlingsschrift *Die Geburt der Tragödie* greifbar ist (vgl. Meyer 2015). In seinen Freigeist-Schriften wird gelegentlich in aufklärerischer Emphase zwar die Grausamkeit der monotheistischen Religionen beklagt („Oh, wie viel überflüssige Grausamkeit und Thierquälerei ist von jenen Religionen ausgegangen, welche die Sünde erfunden haben!“ – M 53, KSA 3, 57, 5–7). Zugleich aber wird im religiös evo-

zierten „Genuss der Grausamkeit“ (M 18, KSA 3, 30, 10f.) und in der dadurch bedingten, asketischen Selbstquälerei zugleich ein zentraler Faktor für die Kohäsion von (äußerlich bedrohten) Gemeinschaften erkannt. M 221 qualifiziert die „Moralität des Opfers“, nämlich diejenige, „welche sich nach der Aufopferung bemisst“, als „halbwilde[.] Stufe“ der kulturellen Entwicklung (KSA 3, 195, 11–13). Dort sind unter dem Eindruck der Lektüre von Herbert Spencers *Thatsachen der Ethik* (vgl. NK 74, 3–8 u. NK 74, 8–12) auch bereits die ersten beiden in JGB 55 unterschiedenen Stufen der religiösen Grausamkeit benannt: „Die Vernunft“ habe in jener Moral, die den Grad der Aufopferung zum Kriterium erhebt, „nur einen schwierigen und blutigen Sieg innerhalb der Seele [errungen], es sind gewaltige Gegendriebe niederzuwerfen; ohne eine Art Grausamkeit, wie bei den Opfern, welche kannibalische Götter verlangen, geht es dabei nicht ab“ (M 221, KSA 3, 195, 13–16).

Zum Thema der religiösen Grausamkeit bei N. und seinen Quellen – namentlich Spencer – siehe Orsucci 1996, 181–189; zur Interpretation auch Stegmaier 2012, 237–239.

74, 3–8 *Einst opferte man seinem Gotte Menschen, vielleicht gerade solche, welche man am besten liebte, – dahin gehören die Erstlings-Opfer aller Vorzeit-Religionen, dahin auch das Opfer des Kaisers Tiberius in der Mithrasgrotte der Insel Capri, jener schauerlichste aller römischen Anachronismen.*] In GM II 7, KSA 5, 304, 21–31 wird die religiöse Grausamkeit mit der archaischen Vorstellung einer göttlichen Lust an menschlichem Leiden assoziiert, die im Menschenopfer ausagiert werde: „Jedes Übel ist gerechtfertigt, an dessen Anblick ein Gott sich erbaut: so klang die vorzeitliche Logik des Gefühls – und wirklich, war es nur die vorzeitliche? Die Götter als Freunde grausamer Schauspiele gedacht – oh wie weit ragt diese uralte Vorstellung selbst noch in unsre europäische Vermenschlichung hinein! [...] Gewiss ist jedenfalls, dass noch die Griechen ihren Göttern keine angenehmere Zukost zu ihrem Glücke zu bieten wussten, als die Freuden der Grausamkeit. Mit welchen Augen glaubt ihr denn, dass Homer seine Götter auf die Schicksale der Menschen niederblicken liess?“ (KSA 5, 304, 21–31) Die Vorlage dafür sowie für M 18, KSA 3, 30, 15–18 lieferte Herbert Spencer in seinen *Thatsachen der Ethik*: „Alle niedriger stehenden Glaubensbekenntnisse sind von der Überzeugung durchdrungen, dass der Anblick des Leidens für die Götter eine Freude sei: Da diese Götter sich von blutdürstigen Vorfahren herleiten, so hat sich ganz naturgemäss die Vorstellung von ihnen herausgebildet, als ob sie ein Vergnügen daran fänden, Jemand Schmerzen zuzufügen: als sie noch in diesem Leben herrschten, freuten sie sich der Qualen anderer Wesen, und so glaubt man, der Anblick des Leidens mache ihnen jetzt noch Freude“ (Spencer 1879, 31).

Beim Erstlingsopfer ist an die in Genesis 22, 1–19 erzählte Geschichte der zuerst von Gott befohlenen, schließlich aber abgewendeten Opferung Isaaks durch seinen Vater Abraham zu denken, jedoch auch an die tatsächlich erfolgte Opferung der Tochter Jephtas (Richter 11, 31–40. Spencer 1879, 31 erwähnt diesen Locus ausdrücklich, vgl. NK 74, 8–12). Über den Begriff „Erstlings-Opfer“, „das uralte Opfer des Erstgeborenen“ und seine Fortwirkung im Christentum konnte sich N. bei Lippert 1881, 483 und Lippert 1882 belehren, vgl. die Quellenauszüge in NK KSA 6, 189, 8–12.

Der römische Kaiser Tiberius, der von 14 bis 37 n. Chr. regierte (vgl. auch M 460, KSA 3, 277, 5–9), hat seine letzten Lebensjahre hauptsächlich auf Capri verbracht und soll sich dort – wie insbesondere Sueton: *De vita Caesarum: Tiberius* 43–44 ausmalt – auf grausame Weise an Knaben vergangen haben. Im März 1877 hat N. Capri besucht, in NL 1878, KSA 8, 28[17]–28[34], 506, 13–508, 13 finden sich einige Notizen, die um „Mitromania“ (KSA 8, 506, 13), den „Mithraswahnsinn“ (507, 8), Tiberius und die „Grotta di Matrimonio“ (507, 10) kreisen und vom Versuch zeugen, die dunklen, kultisch-ekstatischen Praktiken der Antike in ein modernes Denkschema zu übersetzen: „Das Leben als Fest auszudenken von Mitromanie aus.“ (508, 13, vgl. Heller 1973.) Theodor Gsell-Fels' Reiseführer *Italien in sechzig Tagen*, den N. benutzt hat, empfiehlt einen Spaziergang zur „überaus malerisch gelegene[n] **Mithrasgrotte** (*Grotta Mitromania*) mit antikem Mauerwerk, Banken und Zugang zum ehemaligen Heiligthum. Jenseit [sic] der Grotte Prachtblick auf das Meer“ (Gsell-Fels 1878a, 810), geizt aber mit weiteren Informationen. Zur Kontexterhellung kann man Ferdinand Gregorovius' *Figuren. Geschichte, Leben und Scenerie aus Italien* heranziehen, wo es heißt: „Alles spricht dafür, daß man eine Zelle eines Tempels vor sich habe. Der Name Matromania, den die Grotte führt und das Volk in unbewußter Ironie in Matrimonio verdreht hat, als ob Tiberius in dieser Höhle seine Hochzeiten vollzogen hätte, wird erklärt aus ‚Magnaе Matris Antrum‘ oder aus ‚Magnum Mithrae Antrum‘. Man sagt, der Tempel sei dem Mithras geweiht gewesen, nicht sowohl weil der persische Sonnengott in Höhlen verehrt wurde, als weil man in dieser Grotte eines jener Reliefs gefunden hat, welche das Mithrasopfer darstellen ... Sie stellen Mithras in persischer Tracht vor, knieend auf dem Stier, in dessen Hals er das Opferrmesser stößt, während Schlange, Skorpion und Hund den Stier verwunden“ (Gregorovius 1856, 360 f., zitiert nach KGW IV 4, 462).

74, 8–12 *Dann, in der moralischen Epoche der Menschheit, opferte man seinem Gotte die stärksten Instinkte, die man besass, seine „Natur“; diese Festfreude glänzt im grausamen Blicke des Asketen, des begeisterten „Wider-Natürlichen“.* M 18 argumentiert, man hätte sich gegenüber den als grausam vorgestellten Göttern willfährig und demütig erweisen wollen, so dass „sich die Vorstellung

in die Welt“ geschlichen habe, „dass das freiwillige Leiden, die selbsterwählte Marter einen guten Sinn und Werth habe“ (KSA 3, 30, 18–21). Hierin folgt der Text ebenso wie bei der archaischen Vorstellung grausamer Götter in JGB (vgl. NK 74, 3–8) dem ethnographischen Befund in Spencers *Thatsachen der Ethik*: „Und ohne dass wir uns bei Fasten und Büssungen aufzuhalten brauchen, wird es klar genug sein, dass auch bei den christlichen Völkern der Glaube existirt hat und noch existirt, dass die Gottheit, welche Jephtah durch Aufopferung seiner Tochter zu versöhnen glaubte, durch selbst auferlegte Leiden versöhnt werden könne. [...] In unsern Tagen freilich haben solche Ansichten zweifellos mildere Formen angenommen. Die Befriedigung, welche die grau-/32/samen Götter beim Anschauen von Qualen empfinden sollten, hat sich grösstentheils in eine Befriedigung verwandelt, welche die Gottheit beim Anschauen jener selbstauferlegten Schmerzen empfinden soll, die, wie man glaubt, die zu erwartende Glückseligkeit fördern werden. [...] Beschränken wir uns auf diese Classe — nehmen wir an, dass von dem Wilden, welcher seine Opfer einem cannibalischen Gotte hinschlachtet, auch unter den Civilisirten noch Abkömmlinge vorhanden sind, die glauben, das Menschengeschlecht sei zum Leiden geschaffen und es sei daher ihre Pflicht, zur Freude ihres Schöpfers das Leben im Elend fortzusetzen — so können wir einfach die Thatsache constatiren, dass die Teufelanbeter noch nicht ausgestorben sind.“ (Spencer 1879, 31 f. N. verweist unter dem Stichwort „Teufelsanbetung“ auf diese Stelle ausdrücklich in NL 1880, KSA 9, 1[17], 11, 9).

74, 12–21 *Endlich: was blieb noch übrig zu opfern? Musste man nicht endlich einmal alles Tröstliche, Heilige, Heilende, alle Hoffnung, allen Glauben an verborgene Harmonie, an zukünftige Seligkeiten und Gerechtigkeiten opfern? musste man nicht Gott selber opfern und, aus Grausamkeit gegen sich, den Stein, die Dummheit, die Schwere, das Schicksal, das Nichts anbeten? Für das Nichts Gott opfern — dieses paradoxe Mysterium der letzten Grausamkeit blieb dem Geschlechte, welches jetzt eben herauf kommt, aufgespart: wir Alle kennen schon etwas davon.* —] JGB 55 belässt es nicht beim historisch-ethnographischen Befund, der wohlwollend-humanistischen Interpretationen religiöser Verzichtspraktiken zuwiderläuft und die Tugenden der Selbstzurücknahme als atavistische Anpassungen an ein überlebtes Gottesbild der Lächerlichkeit preisgibt. Vielmehr wird aus diesem historisch-ethnographischen Befund eine Geschichtsprophetie abgeleitet, nämlich der Ausblick auf eine dritte Stufe der Opferung, auf der nun – etwa kraft der Diagnose seines Todes (vgl. FW 125) – Gott selbst und mit ihm alles „Tröstliche“ geopfert werde. 74, 12–21 suggeriert durch die Verwendung des Imperfekts zunächst, auch die dritte Stufe der Entwicklung, die allgemeine Opferung Gottes und alles metaphysischen Trostes sei bereits vollzogen und liege in der Vergangenheit. Erst der Schluss macht

deutlich, dass hier über etwas erst Anbrechendes, Künftiges gesprochen wird. Diese Geschichtsprophetie, die durchaus performativ sein will und also den Charakter einer *self-fulfilling prophecy* hat, erweckt – auch durch das Vergangenheitstempus – den Eindruck geschichtlicher Notwendigkeit, der durch das in Geschichtstheologie und Geschichtsphilosophie seit dem Hochmittelalter unentwegt variierte Drei-Stufen-Schema (vgl. Sommer 2006c) noch verstärkt wird. Wer in JGB 55 keine ironische Persiflage angemäßer Geschichtsprophetie verborgen findet, sondern den Abschnitt für bare Münze nimmt, wird dagegen feststellen müssen, dass das Vergangene (einmal gesetzt, die Religionsgeschichte des Opfers sei tatsächlich so verlaufen, wie N. mit Spencer unterstellt) keinen zwingenden Schluss auf das Künftige erlaubt. Überdies bleibt unklar, welches Gewicht demnach dem Opfer im Gefüge des Religiösen insgesamt zukommt – ob es wirklich das bestimmende Motiv ist oder nicht. Wenn nicht, könnte die Entwicklungslogik des Opfers von anderen Faktoren konterkariert werden. Auch die christliche Opfertheologie hat von der Überzeugung gelebt, das Opfer – Christi Tod am Kreuz – sei eine Unwiderstehlichkeit, die die Weltgeschichte fortan bestimmen werde. Die Opfer-Antitheologie von JGB 55 hält – *pro forma*, augenzwinkernd – den Glauben an die Unwiderstehlichkeit des Opfers aufrecht. Jedoch kommt diese Opfer-Antitheologie gegen die Kontingenz womöglich ebensowenig an wie die christliche Opfertheologie: Opferung ist nur einer von zahllosen geschichtsbestimmenden Faktoren.

56.

Die Vorstufe zu JGB 56 in W I 3 führte den Titel: „Circulus vitiosus deus“ (KSA 14, 354).

74, 23–75, 10 *Wer, gleich mir, mit irgend einer räthselhaften Begierde sich lange darum bemüht hat, den Pessimismus in die Tiefe zu denken und aus der halb christlichen, halb deutschen Enge und Einfalt zu erlösen, mit der er sich diesem Jahrhundert zuletzt dargestellt hat, nämlich in Gestalt der Schopenhauerischen Philosophie; wer wirklich einmal mit einem asiatischen und überasiatischen Auge in die weltverneinendste aller möglichen Denkweisen hinein und hinunter geblickt hat – jenseits von Gut und Böse, und nicht mehr, wie Buddha und Schopenhauer, im Bann und Wahne der Moral –, der hat vielleicht ebendamit, ohne dass er es eigentlich wollte, sich die Augen für das umgekehrte Ideal aufgemacht: für das Ideal des übermüthigsten lebendigsten und weltbejahendsten Menschen, der sich nicht nur mit dem, was war und ist, abgefunden und vertragen gelernt hat, sondern es, so wie es war und ist, wieder haben will, in alle Ewigkeit hinaus, unersättlich da capo rufend, nicht nur zu sich, sondern zum ganzen Stücke und*

Schauspiele, und nicht nur zu einem Schauspiele, sondern im Grunde zu Dem, der gerade dies Schauspiel nöthig hat – und nöthig macht: weil er immer wieder sich nöthig hat – und nöthig macht – – Wie? Und dies wäre nicht – circulus vitiosus deus?] Dieser vieldiskutierte Abschnitt besteht aus einem einzigen Satz, dem in der letzten Zeile ein syntaktisch isoliertes Fragepronomen („Wie?“) und ein immerhin aus sieben Worten bestehender Fragesatz nachgeschoben werden (75, 10). Die Aufmerksamkeit der Forschung erklärt sich erstens daraus, dass man in JGB 56 ein Bekenntnis zu der immer wieder als eine ‚Hauptlehre‘ N.s verstandenen „Ewigen Wiederkunft“ vor sich zu haben wähnte, zumal bereits die erste Zeile 74, 23 mit dem Personalpronomen der 1. Person im Dativ („mir“) den direkten Bezug zum Autorsubjekt N. herzustellen und damit den Bekenntnischarakter zu unterstreichen scheint. Es wäre die einzige Stelle in JGB, in der die „Ewige Wiederkunft“, freilich ohne Benutzung des Ausdrucks, explizit thematisiert wird. Zweitens hängt diese forschende Aufmerksamkeit daran, dass N. hier vom Modus der Negation, der namentlich im Dritten Hauptstück gegen die herkömmliche(n) Religion(en) vorherrscht, vermeintlich in den Modus der Affirmation wechselte. Manche Interpreten behaupten deshalb, N. habe hier eine „religion of the future“ (Lampert 2001, 114 u. ö.) verkünden wollen, die reine Bejahung sei (dazu kritisch Tongeren 2010, 623 f.), während andere darin ein ästhetisches Spiel aus gottverlassener Verzweiflung zu erkennen wännen (vgl. Voegelin 1988, 85 f.). Drittens schließlich gilt die Aufmerksamkeit der rätselhaften Formel „circulus vitiosus deus“ (75, 10) am Schluss des Abschnitts, die exegetische (Toll-)Kühnheiten herausfordert, etwa in der Identifikation dieses zirkulär-vitiösen Gottes mit Dionysos als „beständiges Sich-Selbst-Verlieren und ein beständiges Sich-Selbst-Wiederfinden von zahllosen Göttern“ (Klossowski 1986, 106; dazu Reckermann 2003, 26).

Zunächst einmal ist festzuhalten, dass JGB 56 den Gedankengang von JGB 55 fortsetzt und eine vierte Sprosse auf der „grosse[n] Leiter der religiösen Grausamkeit“ (JGB 55, KSA 5, 74, 2) in Aussicht stellt, nämlich ein Umschlagen des „in die Tiefe“ gedachten „Pessimismus“ (JGB 56, KSA 5, 74, 24) in „das Ideal des übermüthigsten lebendigsten und weltbejahendsten Menschen“ (75, 2 f.). „Wer“ (74, 23) den Pessimismus bis zu Ende denkt und – distanziert von allen europäischen Befangenheiten „mit einem asiatischen und überasiatischen Auge“ (74, 28) – die mit dem waghalsigen Superlativ „weltverneinendste“ umrissene „Denkweise[.]“ durchschaut hat, dem kann sich „vielleicht“ das „das umgekehrte Ideal“ eröffnen. Dies ist das Ideal nicht eines Gottes, sondern des – diesmal mit dreifachem Superlativ gekennzeichneten („übermüthigsten lebendigsten und weltbejahendsten“) – Menschen, der nicht bloß, wie der abgebrühte oder willenssedierte Pessimist, alles Gegebene als unveränderlich hinnimmt, vielmehr nach dessen ewiger Wiederholung ruft. Der Pessimist

sehnt sich danach, dass die Welt als heillose und schlechteste aller möglichen Welten baldmöglichst ins Nichts versinkt (vgl. Schopenhauer 1873–1874, 3, 669: „Sogar aber läßt sich den handgreiflich sophistischen Beweisen Leibnitzens, daß diese Welt die beste unter den möglichen sei, ernstlich und ehrlich der Beweis entgegenstellen, daß sie die schlechteste unter den möglichen sei. Denn Möglich heißt nicht was Einer etwan sich vorphantasiren mag, sondern was wirklich existiren und bestehn kann. Nun ist diese Welt so eingerichtet, wie sie seyn mußte, um mit genauer Noth bestehn zu können: wäre sie aber noch ein wenig schlechter, so könnte sie schon nicht mehr bestehen“). Dagegen wünsche der als „Ideal“ vorgestellte Mensch äußerster Bejahung die unablässige Wiederholung des Weltkreislaufs, als ob diese Welt ganz nach dem Schema von Leibniz’ Optimismus, aber ohne dessen theologische Hypothesen die beste aller möglichen Welten wäre. Noch vor der Offenbarung dieses Ideals steht eine zweifache Modifikation des Pessimismus an, der erstens „erlös[t]“ werden soll von der sowohl christlichen als auch deutschen Befangenheit, in die er bei Schopenhauer geraten war, und zweitens von seiner moralischen Befangenheit, für die neben Schopenhauer auch Buddha steht (zum Buddhismus in JGB 56 und zu den Bezügen auf Oldenberg 1881 siehe Mistry 1981, 139–143; ferner Wenning 2013, 134). Ausbuchstabiert heißt das wohl, dass der Pessimismus bei Schopenhauer mit dessen praktischer Präferenz für Heilige und Asketen christliche Vorurteile und, mit der Anpassung an gesellschaftlich Gegebene, deutsche Vorurteile bedient hat, während sich in der sowohl schopenhauerischen wie buddhistischen Empfehlung, den Willen zu verneinen, um dem Leiden zu entgehen, sowie in dem unbedingten Vorrang des Mitleids die Vorurteile der Moral reproduzieren. Diejenigen, die hier den Pessimismus zu Ende denken, entbinden ihn von Christentum, Deutschtum und Moral und – wie in JGB 55 bewegt sich der Sprechende immer noch im Modus der Geschichtsprophetie – machen damit den Pessimismus für ein dialektisches Umschlagen der äußersten Verneinung in die äußerste Bejahung reif. Die herkömmliche Moral war von der Vorstellung bestimmt, das Leiden müsse bekämpft und überwunden, ja um dieser Überwindung willen sogar das Leben negiert werden. Die äußerste Affirmation nimmt das Leiden demgegenüber nicht nur in Kauf, sondern befürwortet sogar seine Verewigung. Damit stellt sich der Sprechende tatsächlich „jenseits von Gut und Böse“ (74, 30).

Die Pointe von JGB 56 besteht also nicht in der Verkündigung irgendeiner kosmologischen Lehre von der Ewigen Wiederkunft, sondern darin, dass eine konsequente Position „jenseits von Gut und Böse“ Zustimmung verlangt nicht nur zur Welt in ihrem Hier und Jetzt sowie in ihrer Vergangenheit und Zukunft, vielmehr auch zu einer allenfalls ewigen Wiederholung des Weltgeschehens. Der Gedanke der Ewigen Wiederkunft liegt hier also – wenn man ihn über-

haupt zu Rate ziehen will – im Kontrastandpunkt zur Moral, im Immoralismus begründet, der nur dann konsequent verwirklicht ist, wenn der Immoralist eine Welt gutheißt, die angefüllt ist mit dem, was in der herkömmlichen Moral als Übel galt. Dazu gehört insbesondere das Leiden, das JGB 56 sorgfältig ausspart, auch dadurch, dass der optischen Metaphorik breiter Raum gegeben wird: Unentwegt ist in der Geschichtsprophetie von JGB 56 von „Augen“, vom „Blicken“, vom „Schauspiel“ die Rede, um damit größtmögliche Distanz zu markieren: Wer die Welt wie weiland Gott oder die Götter nur als ein Schauspiel betrachtet, der lässt sich von Übel und Leiden nicht nur nicht mehr berühren, er wünscht im Gegenteil um der Fortsetzung des Schauspiels willen deren Verstetigung. Das Empörende, weil Moralfindliche der immoralistisch motivierten Gedankenfigur der Ewigen Wiederkunft besteht darin, dass dieser Gedanke die Übel und das Leiden nicht nur hinnimmt, sondern gerade deren Perpetuierung verlangt. In diesem Sinne wäre die Ewige Wiederkunft tatsächlich der „abgründlichste[.] Gedanke[.]“ (Za III Der Genesende 1, KSA 4, 271, 5): weil sie die Grundlage aller bisherigen Moral, nämlich die Unterscheidung von Gütern und Übeln, vernichtet. Derjenige, der tatsächlich zu allem, was geschieht, unentwegt „da capo“ (KSA 5, 75, 6) ruft und damit die (eigentlich in der Musik gebräuchliche) Anweisung gibt, alles noch einmal von vorne zu beginnen, gibt jede Unterscheidbarkeit von Gütern und Übeln auf, will keine Übel abschaffen und kein Leiden verringern, wünscht hingegen deren Fortschreibung *ad infinitum*. Die Menschen der Bejahung befinden sich auf der womöglich obersten Sprosse der „Leiter der [...] Grausamkeit“ (74, 2), arrangieren sie sich doch nicht nur mit der Grausamkeit, sondern wünschen ihre Verstetigung, womit diese Menschen auch ihr eigenes Leiden bis in alle Zukunft auf sich zu nehmen bereit sind. Kein Ideal eines neuen Gottes wird dabei aufgestellt, dafür ausdrücklich das Ideal eines neuen Menschen (vgl. 75, 2 f.). Insofern ist der Einfall, JGB 56 verkünde eine neue Religion, abwegig, es sei denn, man denke sich diese Religion als eine gottlose.

Nun jedoch scheinen die rätselhaften Schlussworte, die in der Forschung so viele unterschiedlichen Deutungen provoziert haben (vgl. z. B. Grau 1984, 222; Müller-Lauter 1999a, 307–309; Steinmann 2000, 234 f.; Lampert 2001, 120 f.; Skowron 2002, 38; Lomax 2003, 85; Del Caro 2004, 191; Loeb 2008, 189; Stegmaier 2012, 20 f.), die Rückkehr zu einem wie auch immer gearteten Gott zu indizieren. Dabei geben die drei ohne Prädikat im Nominativ aneinander gereihten lateinischen Worte – „Kreis“, „lasterhaft“/„fehlerhaft“ und „Gott“ – zunächst das Problem auf, wie man sie aufeinander beziehen und damit übersetzen soll: „Circulus vitiosus“ ist ein gängiger Terminus in der Logik und Argumentationsanalyse für eine fehlerhafte Form der Beweisführung, bei der das zu Beweisende schon in den Prämissen enthalten ist. In diesem Sinne pflegt

man in der philosophischen Polemik seine Kontrahenten eines „lasterhaften Kreisschlusses“ zu überführen. Unter den im Umfeld der Arbeit an JGB von N. gelesenen Autoren geißelte etwa Widemann 1885, 4 (unmittelbar vor der in NK 73, 5–28 zitierten Stelle) den „circulus vitiosus des Idealismus“ bei Kant und Schopenhauer, oder Guyau 1885, 121 (= Guyau 1909, 82) brandmarkte den „circulus vitiosus“ in der „Pflicht an die Pflicht zu glauben“ („Quant au ‚devoir de croire au devoir‘, c’est une pure tautologie ou un cercle vicieux“). Hält man bei der Übersetzung der drei Schlussworte von JGB 56 an der etablierten Fügung „circulus vitiosus“ fest und bezieht „vitosus“ nicht, wie es grammatisch zumindest möglich wäre, auf „deus“ (um so zur Übersetzung: „Der Kreis ist ein lasterhafter Gott“ zu gelangen), so müsste man unter Hinzufügung einer im Lateinischen entbehrlichen Kopula übersetzen: „Der lasterhafte Kreis [Teufelskreis] ist Gott.“ Spätestens hier ist nicht nur darauf hinzuweisen, dass die drei lateinischen Worte Bestandteil einer Frage sind, sondern auch darauf, dass gar nicht klar ist, wer hier überhaupt spricht und die Frage stellt. Tritt nach der Propagierung eines großen Ja-Sagens im Gutheißen einer Ewigen Wiederkunft ein anderer Sprecher auf den Plan, der den Wortführer unterbricht und kritische Rückfragen stellt (vgl. Lampert 2001, 121), und damit intendiert, den propagierten Kreislauf als Teufelskreis der Unerlöstheit zu denunzieren, der vom Bejaher zum Gott erhoben werde? Oder fällt sich der Verkünder der Wiederkunftsaffirmation selbst ins Wort, hält inne und fragt sich, ob er den ewigen Kreislauf zum Gott stilisiert hat? Dass der Kreislauf vitiös, lasterhaft bleibt, lässt sich auch dahingehend interpretieren, dass er gegen alle bisherige Moral gerichtet ist und aus deren Perspektive als lasterhaft, als böse erscheinen muss – zugleich bleibt der Kreislauf auch für diejenigen, die den immoralistischen Blickwinkel gewonnen haben, peinigend, grausam, ist mit der Ewigen Wiederkunft doch auch ihr ewiges Leiden besiegelt. Ewige Wiederkunft negiert eine dauerhafte, höhere Entwicklungsstufe – sie negiert nachhaltige Weltverbesserung. Wie aber soll man bei alledem mit Gott umgehen? Wird hier tatsächlich – zumal dann, wenn man das „vitosus“ (auch) zu „deus“ zieht und damit einem Gott jenseits von Gut und Böse Tür und Tor geöffnet sieht – auf Dionysos angespielt, wie manche Interpreten glauben (vgl. Tongeren 1989, 286), und damit doch wieder ein neuer Gott an der Stelle des alten Gottes installiert, der auf der dritten Sprosse der Grausamkeitsleiter über die Klinge springen musste? Oder greift N. hier – wie übrigens auch mit dem Gedanken der zyklischen Wiederholung des Weltgeschehens – mit ironischer Brechung eine alte Lehre der Stoa auf: Chrysipp hatte bereits den Kosmos, die Weltordnung, mit Gott identifiziert (vgl. Arnim 1903–1924, 2, 168–170)? Gott käme dann bestenfalls als bewusste Fiktion, als Ausdruck menschlicher Schaffens- und Bejahungslust zur Geltung.

74, 30 *jenseits von Gut und Böse*] Die Titelformel des Werkes, „jenseits von Gut und Böse“, kommt im Text des Werkes insgesamt sechsmal vor, nämlich in JGB 4, KSA 5, 18, 20; JGB 44, KSA 5, 62, 10 f.; JGB 56, KSA 5, 74, 30; JGB 153, KSA 5, 99, 20 f.; JGB 212, KSA 5, 147, 14 f. und JGB 260, KSA 5, 210, 34.

57.

75, 12–24 *Mit der Kraft seines geistigen Blicks und Einblicks wächst die Ferne und gleichsam der Raum um den Menschen: seine Welt wird tiefer, immer neue Sterne, immer neue Räthsel und Bilder kommen ihm in Sicht. Vielleicht war Alles, woran das Auge des Geistes seinen Scharfsinn und Tiefsinn geübt hat, eben nur ein Anlass zu seiner Übung, eine Sache des Spiels, Etwas für Kinder und Kindsköpfe. Vielleicht erscheinen uns einst die feierlichsten Begriffe, um die am meisten gekämpft und gelitten worden ist, die Begriffe „Gott“ und „Sünde“, nicht wichtiger, als dem alten Manne ein Kinder-Spielzeug und Kinder-Schmerz erscheint, – und vielleicht hat dann „der alte Mensch“ wieder ein andres Spielzeug und einen andren Schmerz nöthig, – immer noch Kinds genug, ein ewiges Kind!]* Durchlaufen Menschen die in JGB 55 und 56 beschriebene Entwicklung, dann gewinnen sie dem hier Gesagten zufolge offensichtlich einen breiteren und zugleich tieferen Horizont, vor dem alte „Begriffe“ verblassen und sich eines Tages vielleicht ganz verflüchtigen – darunter gerade die großen Worte der (christlichen) Religion, „Gott“ und „Sünde“. Diese Sicht impliziert freilich wiederum einen bemerkenswerten geschichtsphilosophischen Ameliorismus, dem zufolge zumindest Erkenntnislüsterne allmählich höhere Stufen der Einsicht erklimmen. „[D]er alte Mensch“ – das ist ironische Inversion des „alten Menschen“, der nach Paulus im Kreuzestod Christi zugunsten eines „neuen Menschen“ überwunden worden ist (Römer 6, 6; vgl. Epheser 4, 22 u. Kolosser 3, 9) –, nämlich der durch Erfahrung alt gewordene Mensch würde dann wieder anderer „Spielzeug[e]“ bedürfen, weil er immer noch „Kind“ bliebe. Dieser Mensch scheint dann in jene Kindlichkeit aufzurücken, die die letzte der „drei Verwandlungen“ in Za I Von den drei Verwandlungen ausmacht (KSA 4, 31). Das wäre dann die säkularisierte Version des göttlichen Kindes bei Heraklit, das die Welt spielend lenkt (Diels/Kranz 1951, 22 B 52, zu N.s Präferenz für dieses Fragment siehe z. B. NK KSA 6, 208, 18–21).

58.

Dass die Muße, die „vita contemplativa“ ursprünglich mit dem religiösen Leben assoziiert gewesen sei, wird bereits in M 41 und M 42 (KSA 3, 48–50) be-

hauptet, wo Einwände gegen eine unkritische Präferenz für die reine Theorie auf einen religionskritischen Impuls zurückgeführt werden. M 88 (KSA 3, 82 f.) wiederum verstand – vor dem Hintergrund von Baumann 1879, 379 f. – Luthers reformatorisches Aufbegehren gerade als Reaktion „seine[r] angeborene[n] ‚Activität‘ in Seele und Leib“ (KSA 3, 82, 24 f.) auf die mönchische Bevorzugung eines beschaulichen, müßigen Lebens. JGB 58 nimmt diese Überlegungen auf, generalisiert sie, widmet sie jedoch zu einem Argument *zugunsten* des „religiösen Leben[s]“ (KSA 5, 75, 26 f.) um, das als etwas ausnehmend Aristokratisches erscheinen soll. Dass gerade die Protestanten in ihrer Arbeitsamkeit keinen Sinn für den vornehm-beschaulichen Müßiggang hätten, wird in KSA 5, 76, 30 wiederholt. Auch hier stammt das Material ursprünglich aus Baumanns *Handbuch der Moral*: „Katholische und protestantische Moral haben tiefe Differenzen. Nach der katholischen Moral ist das contemplative, d. h. der Betrachtung göttlicher Dinge unmittelbar gewidmete Leben höher als das active.“ (Baumann 1879, 377) JGB 58 findet nun überall in der Moderne schiere Arbeitswut am Werk, die sämtliche Muße ersticke, weswegen die Heutigen – egal ob Arbeiter, Kaufleute oder Gelehrte – jedes Verständnis für Religion als eigentlich kontemplative Obliegenheit vermissen ließen. JGB operiert mit einer Generalisierung, die die entsprechenden Passagen aus M noch nicht derart weit getrieben haben, dass Religion überhaupt – und nicht nur bestimmte Formen von Religion – die Muße zur notwendigen Voraussetzung hätte. JGB 58 scheint auf eine mit religionshistorischen und religionssoziologischen Mitteln angestrengte Rechtfertigung des „religiösen Lebens“ angesichts des ihm in der Moderne entgegenschlagenden Unverständnisses hinauszulaufen. Die Suggestion liegt in der weder historisch noch begrifflich zwingenden Verbindung von Muße/Müßiggang und Aristokratie/Vornehmheit, die gegen die von N. andernorts erprobte Behauptung steht, das Christentum sei eine Sache des Pöbels (vgl. z. B. NK 12, 33 f.). Diese Suggestion nähert das Leben der religiösen Menschen, spricht: der katholischen Kleriker und besonders der Mönche, dem privilegierten Leben des Geburtsadels an. Dem vermeintlichen Argument zugunsten religiöser Lebensführung scheinen freilich zwei Intentionen zugrunde zu liegen, deren Zweck keineswegs die Verteidigung der Religion an sich oder des religiösen Lebens ist. Zwar hält JGB 58 den rastlos aktiven Gegenwartsmenschen vor, sie wüssten gar nicht mehr, „wozu Religionen nütze sind“ (76, 12), der Text gibt aber selbst auch keinerlei Auskunft darüber, worin dieser Nutzen liegen könne – ganz abgesehen davon, dass die Frage nach dem Nutzen höchst unvornehm wirkt, geprägt von einer Weltsicht, die dem Tun vor dem Schauen völlige Priorität einräumt. Die erste Intention, die das vermeintliche Argument zugunsten der Religion grundiert, ist die Rechtfertigung der kontemplativen Lebensform als solcher, weil auch die Philosophen der Zukunft trotz der akti-

vistischen Rolle, die ihnen bei N. gelegentlich zugemutet wird (Gesetzgeber, Umwerter u. ä.), wie ihre Vorgänger der letzten zweieinhalb Jahrtausende auf die Muße angewiesen sind und also wesentlich ein kontemplatives Leben fristen werden. Die zweite Intention ist die Diskreditierung der in der Gegenwart vorherrschenden aktivistischen Lebensform, die sich nach JGB 58 in allen Bereichen findet, selbst da, wo eigentlich ein anderes Ideal herrschen sollte: bei den Wissenschaftlern und Gelehrten.

Es gehört zu den Ironien der Denkgeschichte, dass die von N. in strategisch-modernitätskritischer Absicht so stark gemachte Verbindung von Religion und Muße vom katholisch-konservativen Philosophen Josef Pieper in christlich-apologetischer Absicht wieder aufgegriffen wurde – statt unter Berufung auf Nietzsche (der mit keinem Wort erwähnt wird) unter der Schirmherrschaft des Thomas von Aquin (*Muße und Kult*, 1948, vgl. kritisch dazu Riedl 2015, 71 u. ö.).

75, 26–76, 3 *Hat man wohl beachtet, in wiefern zu einem eigentlich religiösen Leben (und sowohl zu seiner mikroskopischen Lieblings-Arbeit der Selbstprüfung, als zu jener zarten Gelassenheit, welche sich „Gebet“ nennt und eine beständige Bereitschaft für das „Kommen Gottes“ ist) der äussere Müssiggang oder Halb-Müssiggang noth thut, ich meine der Müssiggang mit gutem Gewissen, von Alters her, von Geblüt, dem das Aristokraten-Gefühl nicht ganz fremd ist, dass Arbeit schändet*] Das „Aristokraten-Gefühl“, auf das die Exposition des Themas zu Beginn von JGB 58 zusteuert – und eigentlich bringt das auf die Exposition Folgende vor allem sarkastische Anschauungsbeispiele – ist die Umkehrung eines alten Sprichworts, das lautet: „Arbeit schändet nicht“ (Wander 1867–1880, 1, 117). Es geht zurück auf Vers 311 von Hesiods *Werken und Tagen*: „ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος, ἀργίη δέ τ' ὄνειδος“, den Johann Heinrich Voß so übersetzt: „Arbeit schändet mitnichten, nur Arbeitslosigkeit schändet.“ (Hesiod 1817, 22) In dem von N. rege benutzten und annotierten Hesiod-Kommentar von August Steitz werden die Verse 310–311 als von einem „höchst ungeschickten Interpolator“ herrührend verworfen (Steitz 1869, 103).

Gegen diese Hochschätzung der körperlichen Arbeit, die der archaische Dichter und Ackerbauer beschwört, steht die Haltung der vornehmen Griechen, die N. offensichtlich in Wilhelm Onckens *Staatslehre des Aristoteles in historisch-politischen Umrissen* dargestellt fand. Sie hat sich unter seinen Büchern erhalten; N. hat sie auch für seine Basler Lehrveranstaltungen verwendet (vgl. Guarde-Paz 2013). Dort ist zu lesen: Aristoteles „kommt noch öfter auf diese sociale Angelegenheit zurück und am sichersten müssten wir erwarten bei der Erörterung der Sklaverei die rechte Lösung zu vernehmen. Aber sie wird nicht gefunden und sie kann auch nicht gefunden werden, solange die Staatslehre das aristokratische Grundgesetz des hellenischen Lebens unterschreibt,

dass die Arbeit schändet und der Freigeborene eine ‚Musse‘ haben müsse, die Millionen Menschen zu Gunsten einiger hundert Tausend zu einem thierähnlichen Dasein verdammt.“ (Oncken 1870, 1, 190) Freilich haben nach Oncken die (arbeits)freien Griechen ihre Muße keineswegs zur Hauptsache auf „religiöse[s] Leben“ angewandt (75, 26 f.). JGB 58 erbringt weder den Beweis, dass Müßiggang *per se* vornehm sei (waren die Aristokraten in grauer Vorzeit, von denen N.s Texte sonst zu schwärmen lieben, nicht als Krieger höchst aktiv und der Muße abgeneigt?), noch den Beweis, dass Religion auf Muße gründen muss: Hätte das Christentum Weltreligion werden können, wenn seine Anhänger vor allem Müßiggänger gewesen wären? Vgl. NK KSA 6, 59, 3 f. u. Lehmann 1879, 166: „Wenn man die Müßiggänger abschaffen könnte, so würden alle Laster abgeschafft.“

76, 3 schändet] In KGW IX 5, W I 8, 190, 35–43 folgt hier, allerdings gestrichen: „Bei deutschen Adeligen findet sich deshalb noch ein gutes Theil Frömmigkeit, ebenfalls bei den Frauen jener Stände, welche ihre Frauen als ihre vornehmere Hälfte mit Muße betrachtet“ (vgl. KSA 14, 354).

59.

Eine Fassung dieses Abschnitts findet sich auch in KGW IX 5, W I 8, 211 f.

78, 2–16 *Wer tief in die Welt gesehen hat, erräth wohl, welche Weisheit darin liegt, dass die Menschen oberflächlich sind. Es ist ihr erhaltender Instinkt, der sie lehrt, flüchtig, leicht und falsch zu sein. Man findet hier und da eine leidenschaftliche und übertreibende Anbetung der „reinen Formen“, bei Philosophen wie bei Künstlern: möge Niemand zweifeln, dass wer dergestalt den Cultus der Oberfläche nöthig hat, irgend wann einmal einen unglückseligen Griff unter sie gethan hat. Vielleicht giebt es sogar hinsichtlich dieser verbrannten Kinder, der geborenen Künstler, welche den Genuss des Lebens nur noch in der Absicht finden, sein Bild zu fälschen (gleichsam in einer langwierigen Rache am Leben —), auch noch eine Ordnung des Ranges: man könnte den Grad, in dem ihnen das Leben verleidet ist, daraus abnehmen, bis wie weit sie sein Bild verfälscht, verdünnt, verjenseitigt, vergöttlicht zu sehn wünschen]* In GT war die „Oberfläche“ der Ort des Apollinischen als Sicherung gegen die Abgründigkeit des Dionysischen (vgl. zum Metapherngebrauch z. B. GT 9, KSA 1, 64, 28 u. NL 1871, KSA 7, 11[1], 352, 24–26); bald aber bekamen Oberfläche und Oberflächlichkeit bei N. einen negativen Beiklang, so etwa mit der Behandlung der angeblich dekadenten griechischen Spätkultur (vgl. GT 18, KSA 1, 114, 30–33). „Oberflächlichkeit“ zu geißeln, gehört zum kulturkritischen Standardrepertoire, bis weit ins 20. Jahrhundert hinein übrigens mit einer chauvinistischen

Spitze gegen die angeblich oberflächliche französische ‚Zivilisation‘. JGB 59 versucht sich in einer Positivierung der Oberflächlichkeit, die auf deren existenziellen Nutzen abhebt – einen Nutzen, der auch schon dem Apollinischen innewohnte, denn ohne Formgebung auf der Oberfläche wäre das Griechentum nicht lebensfähig gewesen. Auch der Ausnahmemensch kann aus Oberflächlichkeit Gewinn ziehen – vgl. die in NK 58, 18–28 mitgeteilten Nachlassaufzeichnungen. JGB 59 zufolge sind „Philosoph“ und „Künstler“ von akuter Auflösung bedroht, wenn sie sich „unter“ die Oberfläche wagen.

Beispielsweise bei dem von N. unter die „modernen Pessimisten“ einsortierten Philipp Mainländer (KGW IX 8, W II 5, 5, 44 u. 52) findet sich (vor dem Hintergrund Schopenhauers) die Unterscheidung zwischen dem „erkennende[n] Subjekt“, das sich „im gewöhnlichen Leben, der Außenwelt anbequemen“ muss, und dem „Künstler“: „Sein Geist ist nicht der Sklave der Außenwelt, sondern erschafft eine neue Welt: eine Welt der Grazie, der reinen Formen“ (Mainländer 1876, 145). „In der Bildnerkunst handelt es sich [...] um die Darstellung von Ideen in reinen Formen.“ (Ebd., 150) N. hat sich auch in seinen letzten Schaffensjahren gelegentlich mit dem „süßlichen Virginitäts-Apostel Mainländer“ (FW 357, KSA 3, 601, 34–602, 1) beschäftigt (vgl. z. B. NK KSA 6, 290, 7–10 u. N.s Brief an Overbeck, 02. 07. 1885, KSB 7/KGB III/3, Nr. 609, S. 61). Zwar ist von „reinen Formen“ auch in der zeitgenössischen kunstwissenschaftlichen Literatur gelegentlich die Rede, aber der Weltverleugnungs- und Weltverneinungsverdacht, den JGB 59 gegen die Künstler mit ihrem Oberflächenkult vorbringt und der darin gipfelt, „die homines religiosi mit unter die Künstler [zu] rechnen, als ihren höchsten Rang“ (KSA 5, 78, 16–18), markiert deutlich den Anschluss an den bei Mainländer exemplarisch veranschaulichten, pessimistischen Kunst-‚Diskurs‘. Die „tiefe argwöhnische Furcht vor einem unheilbaren Pessimismus“ (78, 18 f.) wird gleich anschließend ausdrücklich thematisiert. Die Stoßrichtung ist klar: Während es die Künstler bisher als verkappte Pessimisten und schwache Nihilisten im Willen „zur Unwahrheit um jeden Preis“ (78, 28) auf die Verschleierung der als unerträglich empfundenen Wirklichkeit abgesehen hatten, sollten künftige Künstler „stark genug, hart genug, Künstler genug geworden“ (78, 22 f.) sein, auf solche Lügen zu verzichten und eine ungeschönte Wirklichkeit zu bejahen (vgl. demgegenüber FW Vorrede 4, dazu Kaufmann 2016).

Zur literarischen Rezeption des „Cultus der Oberfläche“ namentlich bei Thomas Mann vgl. Hillebrand 1978, 112 f.

78, 16 f. *homines religiosi*] Vgl. NK 65, 4–25 u. NK 78, 2–16.

78, 21–23 *dass man der Wahrheit zu früh habhaft werden könnte, ehe der Mensch stark genug, hart genug, Künstler genug geworden ist*] In der KSA 14,

354 mitgeteilten Vorstufe aus N VII 2 heißt es stattdessen: „daß man Gott widerlegen kann, den Teufel aber nicht“. Diese Idee wird aber auch bereits in JGB 37 sowie in weiteren Nachlass-Texten artikuliert, vgl. NK 56, 2–5.

78, 23–32 *Die Frömmigkeit, das „Leben in Gott“, mit diesem Blicke betrachtet, erschiene dabei als die feinste und letzte Ausgeburt der Furcht vor der Wahrheit, als Künstler-Anbetung und -Trunkenheit vor der consequentesten aller Fälschungen, als der Wille zur Umkehrung der Wahrheit, zur Unwahrheit um jeden Preis. Vielleicht, dass es bis jetzt kein stärkeres Mittel gab, den Menschen selbst zu verschönern, als eben Frömmigkeit: durch sie kann der Mensch so sehr Kunst, Oberfläche, Farbenspiel, Güte werden, dass man an seinem Anblicke nicht mehr leidet.*] Wer religiöse Menschen als Künstler identifiziert, macht sie damit zu (besonders gewieften) Erfindern, deren imaginative Welten ebenso gegen die Wirklichkeit konzipiert sind wie diejenigen der insgeheim weltverneinenden Künstler. Für die Philosophen der Zukunft ist das religiöse Leben gerade keine Option mehr.

Die Formel „Leben in Gott“ ist in der Erbauungsliteratur und in der Theologie (vgl. z. B. die *Fünfte Rede* aus Schleiermachers *Ueber die Religion* – Schleiermacher 1958, 163) weit verbreitet, bei N. jedoch ein Hapax legomenon.

60.

79, 2–13 *Den Menschen zu lieben um Gottes Willen — das war bis jetzt das vornehmste und entlegenste Gefühl, das unter Menschen erreicht worden ist. Dass die Liebe zum Menschen ohne irgendeine heiligende Hinterabsicht eine Dummheit und Thierheit mehr ist, dass der Hang zu dieser Menschenliebe erst von einem höheren Hange sein Maass, seine Feinheit, sein Körnchen Salz und Stäubchen Ambra zu bekommen hat: — welcher Mensch es auch war, der dies zuerst empfunden und „erlebt“ hat, wie sehr auch seine Zunge gestolpert haben mag, als sie versuchte, solch eine Zartheit auszudrücken, er bleibe uns in alle Zeiten heilig und verehrenswerth, als der Mensch, der am höchsten bisher geflogen und am schönsten sich verirrt hat!*] Dass nach einer verbreiteten Auffassung des Christentums Menschenliebe nur um der Gottesliebe willen geübt werden soll, reflektierte N. schon in NL 1876/77, KSA 8, 23[154], 460 f., wo die Unvereinbarkeit der „Richtschnur des Wortes: ‚liebe den Nächsten um Gottes willen‘“ mit „höhere[r] Nützlichkeit“ und „ökumenische[n] Zwecke[n]“ (KSA 8, 460, 20–25) festgestellt, aber keineswegs positiv verbucht wurde: „Und was heißt es überhaupt: ‚ich liebe den Mitmenschen um Gottes Willen!‘ Ist es mehr als wenn jemand sagt ‚ich liebe alle Polizeidiener, um der Gerechtigkeit willen‘ oder was ein kleines Mädchen sagte: ‚ich liebe Schopenhauer, weil Großvater ihn gern hat: der hat ihn gekannt?‘“ (KSA 8, 461, 3–8) Damals erspähte N. in diesem

Gebot noch keineswegs einen tiefen Hintersinn, wie er nach JGB 60 darin besteht, sich die an sich gar nicht liebenswerten Menschen über den Umweg der Gottesliebe liebenswert zu machen. Das „Wort“, man solle seinen „Nächsten um Gottes willen“ lieben, ist nicht direkt biblisch. In Leviticus 19, 18 heißt es nur: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst; denn Ich bin der Herr.“ (Die Bibel: Altes Testament 1818, 126, vgl. auch NK 101, 4 f.) Die Verbindung von Menschenliebe und Gottesliebe, die letztere zum Zweck der ersteren erklärt, gründet in der von Augustinus in *De doctrina christiana* etablierten Unterscheidung zwischen dem *uti*, dem Gebrauchen, und dem *frui*, dem Genießen (vgl. NK 86, 2–3). Dieses *frui* wird mit *amor* gleichgesetzt und soll nur der göttlichen Trinität zukommen (Aurelius Augustinus: *De doctrina christiana* I 3, 3–5, 5), während alles andere nur um dieser Liebe zu Gott willen zu gebrauchen oder eben, gemäß der biblischen Weisung, zu lieben ist. Im pietistischen Milieu, mit dem N. familiär verbunden war, lässt sich die von ihm verwendete Formulierung nachweisen, so in Philipp Jakob Speners Auslegung von Römer 13, 8, wonach „wir den Nächsten um Gottes willen und also zu lieben haben, daß die Liebe nicht auf ihm beruhe, sondern durch ihn weiter fort und auf Gott gehe“ (Spener 1856, 255). Im katholischen Milieu ist die funktionale Abhängigkeit der auch von Jesus gebotenen Nächstenliebe von der Gottesliebe ebenfalls ein gängiger Gedanke, der zuweilen freilich Widerspruch provoziert hat, so etwa bei dem N. bekannten dissident-katholischen Philosophen Jakob Frohschammer (vgl. NK 26, 30–27, 9). In seinem Buch über *Christenthum und die moderne Naturwissenschaft* monierte er, dass Jesus zwar die beiden „Grundgebote“ „Liebe Gott über Alles!“ und „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!“ aufgestellt habe (Frohschammer 1868, 428 f. nach Matthäus 22, 37–39 u. Markus 12, 30 f.). Jedoch sei es Jesus gerade um die Selbständigkeit beider Grundsätze gegangen – um das Eigenrecht und die Unabhängigkeit der Menschenliebe von der Gottesliebe: „Zwar hat man ziemlich allgemein den fraglichen zwei Grundgeboten die Fassung gegeben, daß das zweite ganz und gar vom ersten abhängig gemacht wurde, indem man sie so deutete, als hätte Christus gesagt: ‚Liebe Gott über Alles und den Nächsten um Gottes willen.‘ Dadurch allerdings wäre das zweite Gebot ganz vom ersten abhängig, und damit auch das Gebiet der Realisirung der Nächstenliebe, der Staat, ganz und gar in Abhängigkeit gebracht von der Kirche. Auch ist diese Fassung, obwohl scheinbar frömmere, doch zugleich viel weltlicher, d. h. Weltrücksichten respectirend und das Vornehmthun der beglückteren Menschen gegen die Unglücklichen begünstigend. Dieß darum, weil man sich derselben zufolge nicht mehr unmittelbar mit dem Nächsten gleichzustellen und ihn nicht um seiner Würde und seines göttlich gegebenen Rechtes willen zu lieben und zu fördern braucht, sondern Gott zwischen sich und den gemeinen Mitmenschen stellen kann, vor Berührung mit ihm bewahrt bleibt und nicht um seiner-, sondern nur um Gottes willen sich

mit ihm zu befassen braucht. [...] Allein Christus stellt beide Gebote ausdrücklich nebeneinander und durchaus gleich und selbständig“ (Frohschammer 1868, 429). In der vermeintlichen Frömmigkeit der Menschenliebe um der Gottesliebe willen erkannte Frohschammer also wie JGB 60 einen menschenverachtenden Zug, weil man sich mit dieser Funktionalisierung des Menschen um Gottes willen vornehm vom Nächsten distanzieren kann – eine Haltung, die bei N. vielleicht Zustimmung fände, während Frohschammer sie verabscheute. Ob das die „[f]urchtbare Konsequenz“ ist, von der NL 1882, KSA 10, 2[40], 49, 11 f. spricht, „wenn man die Menschen nur um Gottes Willen liebt“? Diese Aussicht auf eine „furchtbare Konsequenz“ der an Gott gebundenen Menschenliebe klingt freilich eher wie der Widerhall einer Überlegung aus einem N. seit Jugendtagen wohlbekannten Buch, nämlich Ludwig Feuerbachs *Wesen des Christentums* (vgl. NK KSA 6, 172, 28 f. u. NK KSA 6, 431, 8 sowie NL 1861/62, KGW I 2, 11[24], 307). Dort heißt es: „Es handelt sich also im Verhältnis der selbstbewußten Vernunft zur Religion nur um die Vernichtung einer Illusion – einer Illusion aber, die keineswegs indifferent ist, sondern vielmehr grundverderblich auf die Menschheit wirkt, den Menschen, wie um die Kraft des wirklichen Lebens, so um den Wahrheits- und Tugendsinn bringt; denn selbst die Liebe, an sich die innerste, wahrste Gesinnung, wird durch die Religiosität zu einer nur scheinbaren, illusorischen, indem die religiöse Liebe den Menschen nur um Gottes willen, also nur scheinbar den Menschen, in Wahrheit nur Gott liebt.“ (Feuerbach 1843b, 408) Max Stirner zitierte diese Stelle in *Der Einzige und sein Eigentum* (Stirner 1845, 77), um daran mehrere Fragen anzuschließen, die die Religionskritik in Moralkritik transformieren: „Ist dieß anders mit der sittlichen Liebe? Liebt sie den Menschen, diesen Menschen um dieses /78/ Menschen willen, oder um der Sittlichkeit willen, um des Menschen willen, also – denn homo homini Deus – um Gottes willen?“ (Ebd., 77 f.) JGB 60 stellt nicht länger furchtbare, vielmehr fruchtbare Konsequenzen der Menschenliebe um Gottes willen heraus, die darauf gründen, die Liebe zu den Menschen über diesen Umweg überhaupt erst möglich zu machen. Denn auf Anhieb, für sich allein genommen, scheint weder der Nächste *in concreto* noch der Mensch *in abstracto* besondere Zuneigung zu verdienen.

Das Motiv, „[d]ie Menschen zu lieben um Gottes Willen“ (NL 1885/86, KSA 12, 1[229], 61, 3 = KGW IX 2, N VII 2, 9, 6) ist auch im späteren Nachlass noch gelegentlich präsent, siehe KGW IX 4, W I 3, 69, 44 u. KGW IX 6, W II 2, 74, 26–28.

61.

Die in KSA 14, 354 f. mitgeteilte, „erste Fassung“ aus dem Notizheft N VII 1 listet die in JGB 61 aufgefächerten Gebrauchszusammenhänge von Religion in

wünschenswerter Klarheit auf: „Daß der Sinn einer Religion vieldeutig ist: für die Stärkeren und Unabhängigen ist sie ein Mittel, zu herrschen oder sich Ruhe zu verschaffen selbst von der Mühsal des Herrschens (wie die Brahmanen): für die heranwachsenden stärkeren Arten M(ensch) giebt sie Gelegenheiten, den Willen zu stärken und den Stoicism zu lernen: oder auch die Geschmeidigkeit (wie Jesuiten): für die gewöhn(lichen) M(enschen) giebt sie sichere Horizonte, Trost Gemeinschaft von Glück und Leid und eine gewisse Verschönerung des gemeinen Lebens durch eine Bedeutsamkeit aller Vorgänge.“ (N. hat diese Fassung korrigiert, siehe KGW IX 1, N VII 1, 72, 1–24.) Entscheidend für das Verständnis des Dritten Hauptstückes („das religiöse Wesen“) insgesamt ist die Emphase, mit der Religion hier funktionalisiert wird: Sie stellt weder einen Selbstzweck dar, noch hat sie einen einzigen, quasi immerwährenden Zweck. Es gibt somit gar kein als Substanz verstandenes, „religiöses Wesen“. Der von der Religion selbst verschiedene Zweck der Religion ist sozialer statt spiritueller Natur und differiert je nach gesellschaftlicher Schicht: Den laut JGB 61 (im Unterschied zur Notizbuch-Fassung) zum Herrschen prädestinierten Philosophen dient Religion als *Machtmittel* zur Menschen-Züchtung sowie als *Distanzierungsmittel* (KSA 5, 79, 15–80, 12), während sie aufstrebenden, sich zur Herrschaft emporarbeitenden Schichten als *Trainingsmittel* gute Dienste leistet (80, 12–24). Den „gewöhnlichen Menschen“ (80, 24), deren Lebenssinn allein im Dienen bestehe, ist die Religion schließlich ein *Trostmittel*, das Leiden lindert, indem sie es höheren Zwecken unterordnet (80, 24–81, 9). Die in KGW IX 1, N VII 1, 72, 20 mit dem Stichwort „Gemeinschaft“ zumindest angedeutete Funktion von Religion als Gruppen-Kohäsionsmittel blendet die Druckfassung von JGB 61 aus.

Die Dreiteilung der Gesellschaft, die in JGB 61 eine gegebene Wirklichkeit darzustellen suggeriert, adaptiert die drei Stände in der Idealgesellschaft von Platons *Politeia*, mit dem abgeänderten Akzent, dass dem mittleren Stand (bei Platon: den Wächtern) soziale Mobilität, sprich: eine Aufstiegschance eingeräumt wird. Während der Leser den Eindruck erhält, hier würden am konkreten historischen Material die tatsächlichen Funktionen von Religion erhoben, bietet JGB 61 bei Lichte besehen vor allem die Überblendung des konkreten historischen Materials mit dem (von Platon Sokrates in den Mund gelegten) philosophischen Ruf nach einer edlen oder heiligen Lüge, einem Mythos, dessen Implementierung dem Gesamtwohl zu dienen habe (vgl. Platon: *Politeia* 414b–415d), *pereat veritas*. Mit der Evokation der „Brahmanen“ (80, 8) sowie von „Christenthum und Buddhismus“ (81, 3 f.) sollen sowohl die soziale Stratifikation als auch die verschiedenen Funktionen von Religion historisch beglaubigt werden. Im Spätwerk – besonders in GD Die „Verbesserer“ der Menschheit 3–5, KSA 6, 100–102; AC 55–57, KSA 6, 239–244 – kehrt das Motivgeflecht von

JGB 61 wieder: Funktionalisierung von Religion – Mythos – heiliger Lüge, Dreiteilung der Gesellschaft, Züchtung der Gesellschaft und Herrschaft der Philosophen. Dort (vgl. NK 6/1, S. 365–373 u. NK 6/2, S. 264–279) wird die ganze Erörterung noch stärker in einen asiatischen Rahmen eingepasst (unter dem Eindruck der erst 1888 erfolgten Lektüre von Jacolliot 1876), ja es werden die eigentlich gänzlich priesterlichen „Brahmanen“ kurzerhand in (Platons) Philosophen umgedeutet.

Die entscheidende Botschaft lautet in all diesen Variationen: Die Philosophen sollen die Oberhand behalten, und zwar einerseits gegenüber der Religion, die nur ein Instrument darstelle, und andererseits gegenüber dem gesellschaftlichen Ganzen. Dass dies keine historische Realität, sondern eine Wunschprojektion abbildet, ist deutlich genug – ebenso, dass sich Philosophie keineswegs in Religion verwandeln, womöglich veredeln soll, wie es sich manche N.-Interpreten erträumen. Religion bleibt inferior, ein ‚Fußabtreter‘ großer Männer, die ihre Extremitäten nicht beschmutzen wollen.

79, 15 f. *Der Philosoph, wie wir ihn verstehen, wir freien Geister —, als der Mensch der umfänglichsten Verantwortlichkeit]* Während sich der in JGB 21 Sprechende bei der Analyse menschlichen Handelns gegenüber der Vorstellung von „Verantwortlichkeit“ ironisch-distanziert gab – vgl. NK 35, 10–20 u. NK 36, 12–31 –, ist dies nun die Definition, mit der die Exzeptionalität des „Philosoph[en]“, seine Zuständigkeit für Alles, für die Gesamtentwicklung der Menschheit markiert werden soll. Ist das mehr als eine edle Lüge?

79, 20–25 *Der auslesende, züchtende, das heisst immer ebensowohl der zerstörende als der schöpferische und gestaltende Einfluss, welcher mit Hülfe der Religionen ausgeübt werden kann, ist je nach der Art Menschen, die unter ihren Bann und Schutz gestellt werden, ein vielfacher und verschiedener.]* Die Vorstellung der schöpferischen Zerstörung, die in der Ökonomie des 20. Jahrhunderts besonders bei Joseph Schumpeter fröhliche Urständ feiert, ist bei N. ein beliebter Topos, vgl. Reinert/Reinert 2006. Zwar rückt in JGB 61 Religion in eine schöpferisch-zerstörerische Doppelrolle, bleibt jedoch (ebenso wie für N. die Ökonomie) in dienender Abhängigkeit zu dem im Philosophen Gestalt werdenden Züchtungswillen. Auch für diesen benutzte N. gerne die Figur der schöpferischen Zerstörung: „Und wer ein Schöpfer sein muss im Guten und Bösen: wahrlich, der muss ein Vernichter erst sein und Werthe zerbrechen. Also gehört das höchste Böse zur höchsten Güte: diese aber ist die schöpferische“ (Za II Von der Selbst-Ueberwindung, KSA 4, 149, 18–21).

80, 4–12 *so kann Religion selbst als Mittel benutzt werden, sich Ruhe vor dem Lärm und der Mühsal des gröberen Regierens und Reinheit vor dem nothwendigen Schmutz alles Politik-Machens zu schaffen. So verstanden es zum*

Beispiel die Brahmanen: mit Hilfe einer religiösen Organisation gaben sie sich die Macht, dem Volke seine Könige zu ernennen, während sie sich selber abseits und ausserhalb hielten und fühlten, als die Menschen höherer und überköniglicher Aufgaben.] Den Kontrast von Christentum und Brahmanismus beschwört schon M 65, wo die Brahmanen als diejenigen bestimmt werden, „welche sich selber beherrschen können und welche bereits dadurch in einem Gefühle der Macht zu Hause sind“ (KSA 3, 63, 23–25). Inspiration dazu konnte N., wie Brussotti 1993, 232 nachweist, in Jacob Wackernagels Vortrag *Ueber den Ursprung des Brahmanismus* (Wackernagel 1877) finden; auch andere von N. gelesene Literatur betont die Vornehmheit der hinduistischen Priesterkaste der Brahmanen (vgl. z. B. Hellwald 1877a–1878, 2, 522).

Von 1883 an zeigt sich im Nachlass ein verstärktes Interesse an den Brahmanen und ihren Weltbewältigungsstrategien (z. B. NL 1883, KSA 10, 7[108], 279, 21–28; NL 1884, KSA 11, 25[107], 39, 21–26; 25[227], 73, 14–17; 25[412], 120, 1–6; 26[203], 203, 1–6; 26[225], 208, 25–209, 3; 26[229], 209, 18–21; 26[285], 226, 10 f.; 27[62], 290, 4–6; NL 1885, KSA 11, 34[85], 447, 4–9 = KGW IX 1, N VII 1, 139, 12–22), zum einen unter dem Eindruck von Hermann Oldenbergs *Buddha*. So adaptiert NL 1884, KSA 11, 26[221], 208, 3 f., wonach „die höchste Kraft, im Brahman(ismus) und Christenthum“ darin liege „sich abzuwenden von der Welt“, die Passage bei Oldenberg 1881, 54: „die brahmanische Speculation [...] hat den Begriff der Gottheit Schritt für Schritt zurückgedrängt [...] neben dem Brahma [...] ist der Mensch selbst übrig geblieben, der in seinem eignen Innern die Kraft trägt, von dieser Welt, der hoffnungslosen Stätte des Leidens, sich abzuwenden“. Zum anderen spiegelt sich in N.s Beschäftigung mit dem Brahmanismus die Lektüre des *Systems des Vedânta* seines Freundes Paul Deussen wider. Nach Deussen 1883, 14 wussten „die wirklichen oder vermeintlichen Nachkommen der altvedischen Sängerfamilien, welche sich *Brâhmaṇa*’s (Beter, Priester) nannten [...] den in ihren Familien erblichen Besitz der vedischen Hymnen und des an sie gebundenen Cultus mehr und mehr zu einem Monopol der Religionspflege sowohl als auch der nationalen Erziehung zu gestalten [...]. Zwar durften nach wie vor alle Mitglieder der drei obern Kasten [...] Opfer veranstalten und teilweise auch verrichten, aber nur die Brahmanen durften die Opferspeise essen, den Soma trinken und den Opferlohn ([...]) annehmen [...]. Von diesen Privilegien ihrer Kaste wussten die Brahmanen einen mit der Zeit mehr und mehr ausgedehnten Gebrauch zu machen“. Den Brahmanen sei es gelungen, die Erziehung zu monopolisieren: „nur so erklärt sich der Einfluss ohne Gleichen, welchen die Brahmanen auf das indische Volksleben zu gewinnen und zu erhalten wussten“ (ebd., 16). Manche der einschlägigen Notate aus dem Nachlass sind, wiewohl dies der Forschung bislang entgangen ist, beinahe wörtliche Exzerpte aus Deussens Werk (so NL 1884, KSA 11, 26[199], 202, 5–9 nach Deussen 1883, 511 f.).

80, 12–24 Inzwischen giebt die Religion auch einem Theile der Beherrschten Anleitung und Gelegenheit, sich auf einmaliges Herrschen und Befehlen vorzubereiten, jenen langsam heraufkommenden Klassen und Ständen nämlich, in denen, durch glückliche Ehesitten, die Kraft und Lust des Willens, der Wille zur Selbstbeherrschung, immer im Steigen ist: – ihnen bietet die Religion Anstösse und Versuchungen genug, die Wege zur höheren Geistigkeit zu gehen, die Gefühle der grossen Selbstüberwindung, des Schweigens und der Einsamkeit zu erproben: – Asketismus und Puritanismus sind fast unentbehrliche Erziehungs- und Veredelungsmittel, wenn eine Rasse über ihre Herkunft aus dem Pöbel Herr werden will und sich zur einmaligen Herrschaft emporarbeitet.] Über die calvinistische Reformbewegung des Puritanismus im 16. und 17. Jahrhundert mit ihren stark asketischen Neigungen bei gleichzeitiger Welt- und Geschäftstüchtigkeit hat N. zunächst Auskünfte aus Leckys *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung* bezogen: „Sobald als der Puritanismus die Gewalt im Lande erlangte, sobald es seinen Geistlichen glückte, ihre düsteren Lehrsätze den herrschenden Klassen beizubringen, nahm der Aberglaube eine riesenhafte Grösse an.“ (Lecky 1873, 1, 82. N.s Unterstreichungen, dreifache Randanstreichung von seiner Hand.) Eine Marginalie N.s zum folgenden Satz hat der Buchbinder leider zur Hälfte abgeschnitten: „Es war einfach das Ergebniss der auf das Gemüth wirkenden puritanischen Lehre, welche die Menschen geneigt machte, satanischen Einfluss im Leben zu sehen und folglich die Erscheinungen der Hexerei an den Tag zu bringen.“ (Ebd., 83) Aber auch Leckys positive Urteile nahm N. sehr wohl zur Kenntnis, wenn er am Rand mehrfach die Aussage markierte: „dem Puritanismus haben wir vorzüglich die Thatsache zu danken, dass in England Religion und Freiheit unzertrennlich blieben; inmitten aller Schwankungen seines Geschickes repräsentierte er fort und fort die Vereinigung dieser beiden Principien, welche die herrschende Kirche fortwährend für unvereinbar mit einander erklärte“ (ebd., 2, 138).

Während N. in keinem anderen seiner publizierten Werke jemals einen Ausdruck aus dem Wortfeld des Puritanismus benutzte, tauchen solche Ausdrücke in *Jenseits von Gut und Böse* gehäuft auf (JGB 10, KSA 5, 23, 8; JGB 188, KSA 5, 108, 8; JGB 216, KSA 5, 152, 29 f.; JGB 228, KSA 5, 164, 18 u. 20 u. JGB 229, KSA 5, 166, 30). Sie dienen wahlweise der Kennzeichnung eines bestimmten Frömmigkeitstyps und der Denunziation einer spezifisch englischen Moralhaltung. Auch der politische Hauptrepräsentant des Puritanismus, der Lordprotektor Oliver Cromwell bleibt nicht unerwähnt, vgl. NK 66, 19–22. Die puritanische Ballung in JGB korrespondiert mit dem Nachlass von 1884 und 1885, wo N. an einigen Stellen auf die Puritaner zu sprechen kommt und nebenbei auch verrät, woher er neben Lecky seine Informationen bezog: „Taine: im Hintergrunde hat er Vorlieben: für die starken expressiven Typen z. B., auch für die

Genießenden mehr als für die Puritaner“ (NL 1884, KSA 11, 26[348], 241, 24–26). Das ist auf Hippolyte Taines *Geschichte der englischen Literatur* gemünzt (zu N.s Rezeption dieses Werkes allgemein Brobjer 2008a, 70–73). Bereits die Puritaner in NL 1880, KSA 9, 1[73], 22, 25–28 sind nach dem Vorbild dieses Werks modelliert (Taine 1878b–1880b, 1, 604); die auf die puritanische Gewissensqual applizierte Folter-Metapher in NL 1884, KSA 11, 26[92], 174, 28–34 (vgl. NL 1885, KSA 11, 38[1], 596, 27–34) entlieh N. aus Taine 1878b–1880b, 1, 603 (mit Eselsohr markiert). Ebenso den inneren Menschen und die puritanische Verworfenheit der armen Sünder in NL 1884, KSA 11, 26[261], 218, 15–20 (Taine 1878b–1880b, 1, 603 f.). Das quälende Gewissen gilt bei Taine wie bei N. beispielsweise in NL 1885, KSA 11, 37[12], 587, 26 (KGW IX 4, W I 6, 57, 3) als Hauptmovens puritanischer Frömmigkeit und puritanischer Lebensführung: „Das Gewissen allein führt das Wort und die Gewissensunruhe hat sich allmählig in Seelenangst verwandelt“ (Taine 1878b–1880b, 1, 602).

Für die Evokation der Puritaner in JGB 61 ist prägend, was Taine 1878b–1880b, 1, 603 zur gesellschaftlichen Rolle der Puritaner anmerkt: „Eine außerordentliche Stärke, eine großartige Triebfeder der Thatkraft bemächtigt sich dieser Seelen und es giebt im moralischen Leben keine Schranken und in der bürgerlichen Gesellschaft keine Einrichtungen, die ihrer anstürmenden Energie Stand halten könnten.“ Wenn JGB 61 den Aufstieg von zunächst „Beherrschten“ (80, 13) über zäheste Anstrengungen der Selbstdisziplinierung schildert, dann ist die Folie dafür – bis hin zu dem bei Taine so beliebten, noch nicht biologistisch verstandenen Rassenbegriff – der Aufstieg des Puritanismus in England bis hin zum Commonwealth unter Cromwells Führung: Das puritanische Gewissen „ist beunruhigt und krank, aber äußerst pflichteifrig; es beachtet die geringsten Unterlassungen, lehnt sich gegen die Laxheit der weltlichen Moral auf, ist unerschöpflich an Geduld, Muth und Opferwilligkeit, fordert vom ehelichen Leben Keuschheit, von den Gerichten Gerechtigkeit, vom Arbeiter Fleiß und zeigt überall den festen Willen, lieber alles zu erdulden und zu thun, als von den Satzungen der Moral und der Bibel auch nur um Haaresbreite abzuweichen. Die begeisterte Phantasie erweckt die stoische Energie und die eingewurzelte Rechtschaffenheit dieser Rasse zu neuem Leben und veranlaßt die eisenfesten Charaktere, sich bedingungslos auf die Seite der Entsagung und der Tugend zu schlagen. / Es bedarf nur noch eines Schrittes, um diese große Bewegung von innen nach außen zu verlegen und die Privatsitten zu öffentlichen Einrichtungen zu machen.“ (Taine 1878b–1880b, 1, 604) „Diese bewunderns- und beklagenswerthe Pedanterie eines überängstlichen Gewissens erzeugt zugleich Gläubige und Rechthaber und wird zuerst Märtyrer und später Tyrannen hervorbringen. In der Zwischenzeit aber gehen aus ihr Streiter hervor. Die puritanischen Klassen haben sich im Laufe von achtzig Jahren au-

ßerordentlich bereichert und vermehrt, wie auch nicht anders möglich bei ihrer Arbeitsamkeit, Redlichkeit, Abhärtung und Energie.“ (Ebd., 1, 606) Daran schließen sich in Taines Darstellung unmittelbar der Sturz des Königs (Charles I.) und die Errichtung der puritanischen Herrschaft an. Während für die Puritaner der Aufstieg zur Macht nur ein (womöglich nicht einmal willkommen) Nebeneffekt ihrer unerbittlichen religiösen Überzeugung war, deutet JGB 61 diese soziale Aufwärtsmobilität zum eigentlichen Zweck um, der sich der religiösen Überzeugung bloß als eines Mittels bedient.

80, 32–81, 3 *Religion und religiöse Bedeutsamkeit des Lebens legt Sonnenglanz auf solche immer geplagte Menschen und macht ihnen selbst den eigenen Anblick erträglich, sie wirkt, wie eine epikurische Philosophie auf Leidende höheren Ranges zu wirken pflegt, erquickend, verfeinernd, das Leiden gleichsam ausnützend, zuletzt gar heiligend und rechtfertigend.*] Epikurs Philosophie stellt die Vermeidung des Leidens ins Zentrum (vgl. auch NK 21, 12–17 u. JGB 270, KSA 5, 226, 1–4). AC kontrastiert sie einerseits mit religiösem Obskurantismus (vgl. NK KSA 6, 246, 18–23), hält sie andererseits für verwandt mit Jesu Leidensverwindungspraxis (vgl. NK KSA 6, 201, 12–18). Während zu Beginn von JGB das Christentum als „Platonismus für's Volk“ (KSA 5, 12, 33 f.) deklariert worden ist, erscheint die Religion für die breite, leidende Masse jetzt als Epikureismus fürs Volk (vgl. auch FW 370 u. NK KSA 6, 426, 7–19; zu N. und Epikur Bornmann 1984; zu N. und Epikur im Horizont von Guyau Ansell-Pearson 2015).

81, 3–9 *Vielleicht ist am Christentum und Buddhismus nichts so ehrwürdig als ihre Kunst, noch den Niedrigsten anzulehren, sich durch Frömmigkeit in eine höhere Schein-Ordnung der Dinge zu stellen und damit das Genügen an der wirklichen Ordnung, innerhalb deren sie hart genug leben, – und gerade diese Härte thut Noth! – bei sich festzuhalten.*] Die disziplinierende Rolle bei der Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen „Ordnung“, die JGB 61 sowohl dem Christentum als auch dem Buddhismus zuschreibt, steht in Kontrat zu AC 27, wo das frühe Christentum ausdrücklich als Aufstand gegen die bestehende Ordnung gilt (vgl. NK KSA 6, 198, 5–17), während sich der Buddhismus in AC 20–23 (KSA 6, 186–191) durch einen therapeutischen Umgang mit dem Leiden sehr vorteilhaft vom Christentum unterscheidet. In der Fortsetzung der Kritik von JGB 61 in JGB 62 werden Christentum und Buddhismus verunglimpft, weil sie für die Leidenden Partei ergriffen (vgl. NK 81, 29–82, 4). Die sowohl christliche als auch buddhistische Bereitschaft, die irdischen Gegebenheiten im Vertrauen auf eine überirdische „Schein-Ordnung“ klaglos zu akzeptieren, wird auch von N.s Hauptgewährsmann in Fragen des Buddhismus, Hermann Oldenberg, entsprechend vermerkt: „Was es aber auch sein mag, der Buddhist ist fern davon,

die Ordnung der Dinge, welche dem menschlichen Dasein gerade dieses und eben nur dieses Ziel gewährt hat, als ein Unglück, als eine Unbill zu beklagen oder sich mit trüber Resignation in sie als in ein unabänderliches Verhängniss zu ergeben. Er strebt dem Nirvana mit derselben Siegesfreudigkeit entgegen, mit welcher der Christ auf sein Ziel hinschaut, auf das ewige Leben“ (Oldenberg 1881, 226).

62.

JGB 62 setzt unmittelbar den Gedankengang von JGB 61 fort, indem die Sprecherinstanz jetzt von der platonisierenden Utopie menscheitserziehender Philosophen zur geschichtlichen Realität zurückkehrt. Dabei wird die „Gegenrechnung“ (81, 12) aufgemacht und gefragt, was geschieht, wenn Religion statt als Mittel als Zweck angesehen wird: Zumindest unter der Hand führt dies im Fall des Buddhismus und vor allem des Christentums zu einem Desaster, dessen Abgründlichkeit am Ende dieses Abschnitts und damit gleichzeitig am Ende des Dritten Hauptstücks mit der Anrufung zweier dieses Entwicklungsschicksal betrachtender Götter mythologisierend überhöht wird. Das Hauptproblem besteht darin, dass die genannten Religionen für die Schwachen und Leidenden Partei ergreifen und damit den Starken und Lebenswilligen die Normen der Schwäche und des Lebensunwillens aufzwingen. In der Vorüberlegung NL 1885/86, KSA 12, 2[13], 71–74 (KGW IX 5, W I 8, 263–259) sind zwar viele Motive von JGB 62 bereits enthalten – die Niedergangstendenz, die Herdenmoral, der Gott Epikurs, der Mensch als noch nicht festgestelltes Tier –, jedoch erscheinen dort noch nicht die beiden großen Religionen als die Hauptmotoren der entwicklungsgeschichtlichen Hadesfahrt: „in der Gesamt-Abrechnung gehören die bisherigen, nämlich souveränen Religionen zu den Hauptursachen, welche den Typus ‚Mensch‘ auf einer niedrigeren Stufe festhielten, – sie erhielten zu viel von dem, was zu Grunde gehn sollte“ (KSA 5, 82, 7–11).

81, 20–23 *die gelungenen Fälle sind auch beim Menschen immer die Ausnahme und sogar in Hinsicht darauf, dass der Mensch das noch nicht festgestellte Thier ist, die spärliche Ausnahme* Die gesperrt gesetzte Aussage, der Mensch sei das „noch nicht festgestellte Thier“, hat viele Interpreten dazu veranlasst, N. als Vertreter einer (oft mit Herder assoziierten) Mängelwesen-Anthropologie zu verstehen, wenn sie nicht wie Heidegger rügen, dass „mit der Feststellung als Tier [...] das Wesen schon festgestellt“ sei (Heidegger 2014, 224, vgl. 320). Spätestens seit Giovanni Pico della Mirandola (den N. nirgends erwähnt) in seiner *Oratio de hominis dignitate* (1486) den Menschen als jenes

privilegierte Wesen innerhalb der göttlichen Schöpfung vorstellte, dem sein Schöpfer weder einen bestimmten Platz noch eine bestimmte Aufgabe (*munus*) zugewiesen hat, sondern der als *plastes et fctor*, als „Bildner und Former“ sich selbst nach eigenem Willen gestalten soll (Pico della Mirandola 2001, 8), wird der Mensch gerne als „Chamäleon“ und „Proteus“ (ebd., 10) charakterisiert. Die Neigung, N. als Radikalisierer dieser Tradition zu sehen, wird begünstigt durch den Umstand, dass ein prominenter moderner Vertreter der Mängelwesen-Anthropologie sich ausdrücklich auf N.s Formulierung beruft und dazu schreibt: „Dieses Wort ist richtig und exakt doppelsinnig. Es meint erstens: es gibt noch keine Feststellung dessen, was eigentlich der Mensch ist, und zweitens das Wesen Mensch ist irgendwie ‚unfertig‘, nicht ‚festgerückt‘. Beide Aussagen sind zutreffend und können übernommen werden.“ (Gehlen 1997, 10; zu Gehlens (Miss-)Verständnis ausführlich Bertino 2008, ferner Loukidelis 2012, 12.) Mit utopischem Enthusiasmus angereichert und gegenwartsdiagnostisch aufgebläht, dafür jedoch um die Spitze gebracht, den Menschen ausdrücklich unter die Tiere zurückzustellen, kehrt der Gedanke als vermeintlich eigene Innovation bei Ernst Bloch wieder: „Der Mensch fühlt sich in solchen Zeiten deutlich als nicht festgestelltes Wesen, als eines, das zusammen mit seiner Umwelt eine Aufgabe ist und ein riesiger Behälter voll Zukunft“ (Bloch 1985, 1, 135).

Freilich sind N.s einschlägige Äußerungen, in ihrem Kontext betrachtet, nicht so eindeutig wie viele Interpreten immer wieder suggerieren. In NL 1881, KSA 9, 15[7], 635, 18–23 wird gegen die vermeintliche wissenschaftliche Feststellung „der Wahrheit“ eingewandt: „Ist es nicht vielmehr der Mensch, welcher sich feststellt – welcher eine Fülle von optischen Irrthümern und Beschränktheiten aus sich gebiert oder aus einander ableitet, bis die ganze Tafel beschrieben ist und der Mensch in seinen Beziehungen zu allen übrigen Kräften feststeht“? Die aus JGB 62 populär gewordene Formel benutzte N. erstmals in der eher dunklen Aufzeichnung NL 1884, KSA 11, 25[428], 125, 25–28: „Grundsatz: das, was im Kampf mit den Thieren dem Menschen seinen Sieg errang, hat zugleich die schwierige und gefährliche krankhafte Entwicklung des Menschen mit sich gebracht. Er ist das noch nicht festgestellte Thier.“ (Vgl. NK 235, 4–11) Dieses Notat lässt die Frage offen, was ‚es‘ denn sei, das einerseits den Menschen über die Tiere dominieren lassen und andererseits die humane „Entwicklung“ in eine bedenkliche Richtung gelenkt habe. Ebenso offen bleibt die kausale Verbindung zur Nicht-Festgestellttheit des Tieres „Mensch“. Während NL 1885, KSA 11, 34[118], 460, 11 f. (KGW IX 1, N VII 1, 113, 40–42) immerhin konzidiert, dass „der Mensch in manchen Instinkten festgestellt ist“, lamentiert NL 1885/86, KSA 12, 2[13], 72, 22–25 (KGW IX 5, W I 8, 263, 38–42), dass die Menschen „eben nur das Heerdenthier im Menschen entwickeln und vielleicht das Thier ‚Mensch‘ damit feststellen –

denn bisher war der Mensch das „nicht festgestellte Thier“⁴⁴. Unmittelbar mit Krankheit assoziiert ist die Nicht-Festgestelltheit auch in GM III 13, KSA 5, 367, 1–3: „Der Mensch ist kränker, unsicherer, wechselnder, unfestgestellter als irgend ein Thier sonst, daran ist kein Zweifel, – er ist das kranke Thier“. Es greift wohl zu kurz, N.s Feststellung der Nicht-Festgestelltheit des Menschen schlicht im Sinne einer prinzipiellen Ungebundenheit, einer womöglich uneingeschränkten Selbsterschaffungskompetenz zu deuten. Dass allerdings „feststellen“ in N.s Gedankenfigur „festlegen“ im heutigen Sprachgebrauch entspricht, erscheint plausibel – das Verb „festlegen“ benutzte N. überhaupt nie, während Grimm 1854–1971, 3, 1568 „feststellen“ mit „statuere“ umschreibt und damit als Synonym zur dort zuerst genannten Bedeutung von „festsetzen“.

81, 29–82, 4 *Wie verhalten sich nun die genannten beiden grössten Religionen zu diesem Überschuss der misslungenen Fälle? Sie suchen zu erhalten, im Leben festzuhalten, was sich nur irgend halten lässt, ja sie nehmen grundsätzlich für sie Partei, als Religionen für Leidende, sie geben allen Denen Recht, welche am Leben wie an einer Krankheit leiden, und möchten es durchsetzen, dass jede andre Empfindung des Lebens als falsch gelte und unmöglich werde.*] Gemeint sind nach JGB 61, KSA 5, 81, 3 f. das Christentum und der Buddhismus, die pauschal als „Religionen für Leidende“ erscheinen und mit ihrer Parteinahme für diese Leidenden die positive Selektion zugunsten der Starken durchkreuzen. In AC 23 sollte dagegen der Buddhismus dafür gelobt werden, dass er es nicht nötig habe, Leiden durch seine Interpretation als Sünde(nfolge) schönzureden und es daher einfach auf die Leidensreduktion abgesehen habe (vgl. NK KSA 6, 189, 26–29).

82, 15–34 *Und doch, wenn sie den Leidenden Trost, den Unterdrückten und Verzweifelnden Muth, den Unselbständigen einen Stab und Halt gaben und die Innerlich-Zerstörten und Wild-Gewordenen von der Gesellschaft weg in Klöster und seelische Zuchthäuser lockten: was mussten sie ausserdem thun, um mit gutem Gewissen dergestalt grundsätzlich an der Erhaltung alles Kranken und Leidenden, das heisst in That und Wahrheit an der Verschlechterung der europäischen Rasse zu arbeiten? Alle Werthschätzungen auf den Kopf stellen – das mussten sie! Und die Starken zerbrechen, die grossen Hoffnungen ankränkeln, das Glück in der Schönheit verdächtigen, alles Selbstherrliche, Männliche, Erobernde, Herrschsüchtige, alle Instinkte, welche dem höchsten und wohlgerathensten Typus „Mensch“ zu eigen sind, in Unsicherheit, Gewissens-Noth, Selbstzerstörung umknicken, ja die ganze Liebe zum Irdischen und zur Herrschaft über die Erde in Hass gegen die Erde und das Irdische verkehren – das stellte sich die Kirche zur Aufgabe und musste es sich stellen, bis für ihre Schätzung endlich „Entweltlichung“, „Entsinnlichung“ und „höherer Mensch“ in*

Ein Gefühl zusammenschmolzen.] Die Vorarbeit in KGW IX 1, N VII 1, 39, 13–30 ist knapper und verzichtet auf die Expektoration zur „europäischen Rasse“: „Was war bisher die Aufgabe des Chr's, wenn es nicht diese war: Die Leidenden zu trösten, 'das Unterdrückte' den Schwachen Muth zu machen, die Unselbständigen führen, die Unmäßigen zur 'Einkehr u' Zucht zu bringen, – aber auch die Starken zu zerbrechen (nämlich 'zum Allerwenigsten' unsicher zu machen), die großen Hoffnungen anzukränkeln, das große Glück 'u die Schönheit' zu verdächtigen, ebenso die Schönheit, das Selbstvertrauen, die männlichen 'stolzen' herrschsüchtigen Instinkte: das war 'bisher' die Aufgabe des Christenthums.“ (Mit Lesefehlern auch mitgeteilt in KSA 14, 355).

82, 34–83, 16 *Gesetzt, dass man mit dem spöttischen und unbetheiligten Auge eines epikurischen Gottes die wunderlich schmerzliche und ebenso grobe wie feine Komödie des europäischen Christenthums zu überschauen vermöchte, ich glaube, man fände kein Ende mehr zu staunen und zu lachen: scheint es denn nicht, dass Ein Wille über Europa durch achtzehn Jahrhunderte geherrscht hat, aus dem Menschen eine sublim e Missgebur t zu machen? Wer aber mit umgekehrten Bedürfnissen, nicht epikurisch mehr, sondern mit irgend einem göttlichen Hammer in der Hand auf diese fast willkürliche Entartung und Verkümm erung des Menschen zuträte, wie sie der christliche Europäer ist (Pascal zum Beispiel), müsste er da nicht mit Grimm, mit Mitleid, mit Entsetzen schreien: „Oh ihr Tölpel, ihr anmaassenden mitleidigen Tölpel, was habt ihr da gemacht! War das eine Arbeit für eure Hände! Wie habt ihr mir meinen schönsten Stein verhauen und verhunzt! Was nahmt ihr euch heraus!“]* In der Vorarbeit NL 1885/86, KSA 12, 2[13], 72, 13–22 (entspricht KGW IX 5, W I 8, 263, 26–38) wird nur eine Art Gott aufgerufen: „ich glaube, daß die commedia umana für einen epikurischen Zuschauer-Gott darin bestehen müßte, daß die Menschen vermöge ihrer wachsenden Moralität, in aller Unschuld und Eitelkeit sich vom Thiere zum Range der ‚Götter‘ und zu überirdischen Bestimmungen zu erheben wännen, aber in Wahrheit sinken, das heißt durch Ausbildung aller der Tugenden, vermöge deren eine Heerde gedeiht, und durch Zurückdrängung jener andren und entgegengesetzten, welche einer neuen höheren stärkeren herrschaftlichen Art den Ursprung geben“. In 82, 34–83, 16 schließt sich dem als Zuschauer der menschlichen Komödie aufgerufenen Gott ein zweiter an, der als ein mit dem „Hammer“ nicht bloß nachdenkender, sondern damit meiße lnder Gott, also als ein Menschen züchtender Gott vorgestellt wird: Dieser Gott verkörpert die überdimensionierte Projektion des Philosophen, dem nach JGB 61 die Züchtung, die Gestaltung des Menschen auferlegt ist. Das Philosophieren mit dem Hammer, wie es GD programmatisch zum Titel macht (*Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*, vgl. zur Hammer-Metapher NK 6/1, S. 211–213 u. 217 f.), ist zwar kein die Menschen *ex nihilo* schaffendes

Tun (wie es dem christlichen Gott zugeschrieben wird), aber doch ihre Prägung, ihrer Formung. Die Metapher dafür ist die des Bildhauers, der aus einem rohen Block eine Statue meißelt – und dem die unverständigen Menschen ins Handwerk gepfuscht haben.

Epikurs Götter sind am Weltgeschehen gänzlich unbeteiligt und müssen nicht einmal die kosmische Bewegung in Gang halten (vgl. Diogenes Laertius: *De vitis* X 76 f.); vielmehr leben sie völlig autark und glücklich in den Intermundien (vgl. ebd., X 123), so dass es für den um Seelenruhe Besorgten wünschenswert ist, unter Menschen wie ein Gott zu leben (ebd., X 135): Wenn JGB 62 einen solchen „epikurischen Gott“ zum Beobachter macht, so impliziert das, dass sich dieser bei aller Weltbetrachtung nie in die Weltbelange einmischen wird, sehr im Unterschied zu jenem Hammer-Gott, der ihn ablöst. Ideengeschichtlich hat auch dieser Bildhauer-Gott wie der Betrachter-Gott Epikurs hellenistische Wurzeln: Der Neuplatoniker Plotin hat die Arbeit an sich selbst mit der des Bildhauers verglichen, der unschöne Partien fortmeißelt, um so die Selbstvergöttlichung, die Vergöttlichung des an sich arbeitenden Menschen voranzutreiben (Plotin: *Enneaden* I 6 [1] 9, vgl. auch schon den Demiurgen in Platon: *Timaios* 28a-c, 29a u. 31a). Zu N.s Bildhauer- und Statuenmetaphorik (ohne Bezug auf JGB 62) siehe auch Babich 2010.

83, 17–28 *Menschen, nicht hoch und hart genug, um am Menschen als Künstler gestalten zu dürfen; Menschen, nicht stark und fernsichtig genug, um, mit einer erhabenen Selbst-Bezwungung, das Vordergrund-Gesetz des tausendfältigen Missrathens und Zugrundegehns walten zu lassen; Menschen, nicht vornehm genug, um die abgründlich verschiedene Rangordnung und Rangkluft zwischen Mensch und Mensch zu sehen: – solche Menschen haben, mit ihrem „Gleich vor Gott“, bisher über dem Schicksale Europa's gewaltet, bis endlich eine verkleinerte, fast lächerliche Art, ein Heerdenthier, etwas Gutwilliges, Kränkliches und Mittelmässiges, herangezüchtet ist, der heutige Europäer]* Die christliche Vorstellung einer Gleichheit der Seelen vor Gott provoziert in AC heftigste Ausfälle, weil sie die angeblich typisch christliche (und später politisch-demokratische) Gleichmacherei schlagwortartig verdichtet, vgl. dazu NK KSA 6, 252, 24–253, 1. Dass aus der Gleichheit vor Gott keineswegs notwendig die Gleichheit der Menschen untereinander folgt, sondern Ungleichheit in den realen sozialen Beziehungen unter Verweis auf die finale Gleichheit vor Gott und auf den damit in Aussicht gestellten eschatologischen Ausgleich geradezu zementiert werden kann (und in den christlichen Gesellschaften realiter auch zementiert worden ist), steht auf einem anderen, von N. allerdings nicht beschriebenen Blatt. Vgl. NK 154, 10.

Der berüchtigte Begriff des Herdentiers, den N. u. a. der Anverwandlung entsprechender Sprach- und Denkfiguren bei Galton 1883, 72 f. (vgl. Haase

1889, 647 f.) verdankte, wird in JGB 199–203, KSA 5, 119–128 breiter entfaltet. Zu Beginn seiner von N. rezipierten *Urgeschichte der Menschheit* benutzte auch Otto Caspari ein zoologisches Bild, dem eine Tendenz innewohnt, das Feld der Zoologie zu überschreiten: „Es treten in diesem Bilde die Thiere [...] einander gegenüber [...], auch in Rücksicht auf ihr Verhalten unterscheiden wir rasch die anspruchslosen und mäßigen von den unersättlichen und unzufriedenen; hier die ungeselligen, einsamen, raubthierartigen Nachtwandler, dort die geselligen sich eng aneinander schließenden friedlichen Heerdenthier“ (Caspari 1877, 1, 24).

83, 20 Selbst-Bezwungung] Vgl. NK 71, 12 f.

Viertes Hauptstück: Sprüche und Zwischenspiele.

Das Vierte Hauptstück ist eine Sentenzensammlung (zur Differenzierung von Aphorismus und Sentenz vgl. z. B. Westerdale 2013). Obwohl manche Aphorismen oder Abschnitte auch in MA I, M und FW sehr kurz sind, kam es in N.s Werken doch nirgends vorher zu einer solchen Ballung von Kürzesttexten. Sie unterscheiden sich formal von den häufig als Kurzessays konzipierten Abschnitten der anderen Hauptstücke von JGB deutlich, da sie kein Für und Wider abwägen, keine dialogisch-dialektischen Volten schlagen, sondern apodiktisch verkünden (zur Form des Spruchs und des Zwischenspiels vgl. NK 85, 2). N. sollte dieses formale Experiment in GD Sprüche und Pfeile, KSA 6, 59–66 wiederholen. Dort führen die „Sprüche“ in das Werk ein, während sie in der Mitte von JGB die Lektürroutine unterbrechen.

Rund 100 der 125 „Sprüche“ oder „Zwischenspiele“ sind fast unverändert aus dem Heft Z I 1 vom Sommer/Herbst 1882 (KSA 10, 3[1]1–445, 53–107) übernommen worden, obwohl N. einige dieser Texte später noch überarbeitet hat. Er griff jedoch für JGB meist nicht auf diese Überarbeitungen, sondern auf die ursprünglichen Fassungen zurück. Wollte er damit, wie Born 2014b mutmaßt, die Gedanken in ihrer ursprünglichen, ungeschliffenen Form präsentieren, um so einen Einblick in seine Denkwerkstatt zu gewähren? Das Heft Z I 1 hat N. jedenfalls auch für *Also sprach Zarathustra* rege benutzt (v. a. für Za I, aber auch für Za II u. III., siehe die Nachweise in KSA 14, 667–674 – rund 130 Übernahmen sind greifbar). Es stammt aus der Zeit nach dem Abschluss von FW und aus N.s intensivster Phase des Zusammendenkens mit Lou von Salomé, mit der er sich im August 1882 gemeinsam in Tautenburg aufhielt (vgl. dazu z. B. Sommer 2009b).

Z I 1 beginnt mit drei Titelentwürfen: „Auf hoher See. / Ein Sentenzen-Buch“ (KSA 10, 3[1], 53, 1f.), „Schweigsame Reden. / Ein Sentenzen-