



Andreas Urs Sommer

NIETZSCHE

UND DIE FOLGEN

2. Auflage

eBook inside



J.B. METZLER



J.B. METZLER

Andreas Urs Sommer

Nietzsche und die Folgen

2., erweiterte Auflage

J. B. Metzler Verlag

Zum Autor

Andreas Urs Sommer (*1972) lehrt Philosophie an der Universität Freiburg i. B. und leitet die Forschungsstelle Nietzsche-Kommentar der Heidelberger Akademie der Wissenschaften.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-476-04889-9

ISBN 978-3-476-04890-5 (eBook)

<https://doi.org/10.1007/978-3-476-04890-5>

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jedermann benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des jeweiligen Zeicheninhabers sind zu beachten.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag, noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

J. B. Metzler ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer-Verlag GmbH, DE und ist ein Teil von Springer Nature
Die Anschrift der Gesellschaft ist: Heidelberger Platz 3, 14197 Berlin, Germany

Einbandgestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart (Foto: akg-images)

J. B. Metzler

© Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature 2017, 2019

For there is nothing either good or bad, but thinking
makes it so.

William Shakespeare: The Tragicall Historie of Hamlet,
Prince of Denmarke II 2

In Europa werde Nietzsche jetzt zuviel zitiert,
weil er in den zwanzig Jahren davor zuwenig zitiert
worden sei. Mehr ist es ja nicht, das Geistesleben,
als Zuviel- und Zuwenigzitieren und Zitiertwerden.
In Berlin sei neulich ein Kollege, während er
Nietzsche zitierte, tot umgefallen.

Martin Walser: *Brandung*. Frankfurt a. M. 1985, S. 10

.....

Inhalt

Nietzsches Welt 1

Von Röcken nach Basel:

Der frühe Lebens- und Denkweg 2

Ein neuer Anfang in »historischem Philosophiren«:

Menschliches, Allzumenschliches 23

Das »moralische Bergwerk« und die Ermordung Gottes:

Morgenröthe und Die fröhliche Wissenschaft 39

Philosophisch-prophetisch-parodistische Rede:

Also sprach Zarathustra 52

Experimente der Umwertung I:

Jenseits von Gut und Böse und Zur Genealogie der Moral 61

Experimente der Umwertung II:

Das Jahr 1888 72

Nietzsches Nachwelt 93

»Nietzsche in Kürassierstiefeln«:

Editionspolitik zwischen Tragödie und Satyrspiel 98

Bierernst, prophetischer und kultischer Ernst 105

Politischer Ernst	118
Kriegerischer Ernst, krimineller Ernst	129
Künstlerischer Ernst	136
Philosophischer und wissenschaftlicher Ernst	144
Wort- und Ernstzerfall	165
Ironie	174
Heiterkeit	181

• • • • •

Nietzsches Zukunft 191

Anhang: Fake Nietzsche 197

Vom Nutzen und Nachteil falscher Nietzsche-Zitate	197
Mehr oder weniger marginale Verschiebungen	199
Auslassungen	203
Nietzscheworte in mündlicher Überlieferung	205
Gemeinsprüche mit willkürlicher Autorzuschreibung	209
Nietzsche hätte es sagen müssen: Das Zitat als intellektuelle Wunschprojektion	213
Der politisch zurechtgefälschte Nietzsche	217
Beinahe Nietzsche, sportlich	223
Literaturhinweise	225
Nachbemerkung zur ersten Auflage	239
Nachbemerkung zur zweiten Auflage	241
Personenregister	243



Nietzsches Welt

I

Ist er nicht der Philosoph mit dem ganz scharfen Profil? Der, hinter dessen Schnauzbart das halbe Gesicht verschwindet? Es scheint jedenfalls, als sei in der Wahrnehmung seiner Nachwelt dieser Schnauzbart immer weiter gewachsen, so dass am Ende der Schnauzbart allein übrig blieb: das markante Schnauzbart-gesicht reduziert auf markante, markige Worte, wie das vom Weibe und der Peitsche oder das vom Willen zur Macht und das vom Übermenschen. Friedrich Nietzsche verschwindet hinter seinen Schlagworten und hinter seinem Schnauzbart. Die kurzsierenden Nietzsche-Bilder haben oft bedenkliche Schlagseiten. Er scheint ein Denker zu sein, der dazu einlädt, dass man ihn vereinseitigt, vielleicht, weil er oft selbst ins Extreme ging – weil er bereit war, an fast jeder Stelle seines Denkens die äußersten Konsequenzen zu ziehen.

Hinter seinem Schnauzbart und hinter seinen Schlagworten hat er sich listig versteckt und ist trotz all der von ihm gezeichneten und über ihn geschriebenen Karikaturen ein Meister des Sich-Entziehens geblieben. Auch, und vielleicht noch mehr, ein Meister der Irritation, ein Virtuose des Übergangs – beispielsweise des Übergangs von letztem Ernst, dem er sich in den ersten Werken verpflichtet wusste, zu abgründig-ausgelas-

sener Heiterkeit in späteren Schriften. Er ist ein Philosoph, dem die Lust zu unbedingten Festschreibungen mehr und mehr abhandenkam. Ein Philosoph, der sich verschiedenster Stimmen bediente und der einen ganzen Figurenzoo unterhielt, dessen Bewohner sich auf mannigfache Weise zu Gehör bringen. Im Streckbrett der Vereinseitigung verloren ist, wer nur einer dieser Stimmen, einer dieser Figuren – die oft genug »ich« sagen und sich bisweilen gar »Herr Nietzsche« nennen – Glauben schenkt und mit dem »eigentlichen Nietzsche« identifiziert. Nietzsche ist ein Philosoph, der Lehren als intellektuelle und existenzielle Experimente benutzte. Seine Philosophie ist keine Lehre, sondern ein Tun, eine Praxis der denkenden Weltumgestaltung. Umso größer ist das Bedürfnis der Nachwelt, ihn auf Lehren festzulegen – denn sprach er nicht selbst allzu häufig im Befehlston, scheinbar keinen Widerspruch duldend? Hat sich Nietzsche seine ihn festlegenden Interpreten, die nur Schnauzbart und Schlagworte sehen, nicht selbst eingebrockt?

Von Röcken nach Basel: Der frühe Lebens- und Denkweg

Die Welt, in die Friedrich Wilhelm Nietzsche am 15. Oktober 1844 hineingeboren wurde, war eine Welt des bleiernen Ernstes, der provinziellen Bigotterie. Sein Vater Carl Ludwig Nietzsche (1813–1849) war protestantischer Pastor im kleinen Dorf Röcken bei Lützen in der preußischen Provinz Sachsen; seine Mutter Franziska Nietzsche, geborene Oehler (1826–1897) stammte wie der Vater aus einer Pastorenfamilie. Der Erstgeborene erhielt den Namen des verehrten preußischen Königs Friedrich Wilhelms IV., dessen romantisch-restaurative Politik Carl Ludwig Nietzsche aus dem Herzen sprach und dem er seine Pfarrstelle zu verdanken glaubte. Als Student hatte sich der Vater dem theologischen Supranaturalismus und der Erweckungsbewegung

zugewandt und vertrat fortan theologisch streng konservative Positionen. Diese Strenge bildete sich im Erziehungs- und Lebensalltag des Pfarrhauses ab, so sehr der Sohn später im Einklang mit der Familientradition dazu neigte, den Vater zu idealisieren. Zwei Jahre nach Friedrich kam die Schwester Elisabeth (1846–1935) zur Welt; 1848 folgte ein Bruder, der allerdings bereits als Zweijähriger starb.

Mit dem Tod des Vaters nach langwierigem Siechtum an einer Krankheit, die man damals als »Gehirnerweichung« bezeichnete, zerbrach die (vermeintliche) dörfliche Idylle. Den kleinen Friedrich dürfte die Untätigkeit Gottes angesichts des väterlichen Elendes und die Wirkungslosigkeit selbst flehentlichster Gebete nachhaltig verstört haben, so dass manche Interpreten hier die Wurzel seines späteren Antichristentums zu erkennen wännen. Die Mutter war gezwungen, mit ihren Kindern und weiteren weiblichen Verwandten nach Naumburg an der Saale zu ziehen, wo sie in bescheidenen Verhältnissen bis zu ihrem Tod wohnen blieb. Friedrich durchlief, wie er 30 Jahre später schrieb, in der »Sumpfluft der Fünfziger Jahre« die örtlichen Schulen der kleinen Garnisonsstadt, bis er 1858 einen Internatsplatz an der nahe gelegenen, berühmten Landesschule Pforta erhielt. Dort genoss er bis 1864 eine hervorragende Ausbildung, insbesondere in den philologisch-historischen Fächern – eine Ausbildung freilich, die wenig Raum für Ablenkung und Erholung bot und wie das elterliche Herkunftsmilieu vor allem durch eines gekennzeichnet war: durch Strenge und Ernst.

Der Ernst, der in Schulpforta herrschte, war indes anderer Art als der des Eltern- und Mutterhauses: Bestimmte dort eine enge, einschränkende Frömmigkeit mit durchaus theatralischen Zügen den Seelen- und Beziehungshaushalt der Familie, wurde Nietzsche hier das Ideal des selbstlosen, verzichtsbereiten Gelehrten anezogen. Das für das Kind noch selbstverständliche Rollenideal des Pastors trat hinter das des Wissenschaftlers zurück. Zwar war Schulpforta selbstverständlich eine christliche

Schule, jedoch bekam Nietzsche bereits hier das Handwerkszeug historischer Kritik vermittelt, die auf griechisch-römische Texte ebenso angewandt werden konnte wie auf das Alte und Neue Testament. Trotz aller christlichen Rhetorik bezog die Schule wesentliche Leitvorstellungen nicht aus der Bibel, sondern aus der heidnischen Antike, die das leuchtende kulturelle Vorbild abgab. Die klösterliche Atmosphäre in der ehemaligen Zisterzienserabtei Pforta und der rigoros durchreglementierte Tagesablauf formten die Zöglinge zu disziplinierten, pflichtbewussten preußischen Untertanen mit akademischen Ambitionen. Nietzsche, der bald in den philologischen Fächern herausragte (wohingegen seine schlechten Leistungen in Mathematik ihn beinahe das Reifezeugnis gekostet hätten), fand allerdings auch noch Zeit, seinen ausgeprägten musikalischen und dichterischen Neigungen zu frönen. Es sind zahlreiche Texte aus seiner Schulzeit erhalten, die nicht nur ein starkes Verlangen nach literarischer Selbstthematisierung und philosophischer Selbstreflexion verraten, sondern ebenso eine wachsende Distanz zu den Leitvorstellungen des Christentums.

Dennoch nahm Nietzsche dem Wunsch der Mutter entsprechend 1864 das Studium der Evangelischen Theologie an der Universität Bonn auf, um ihr freilich die Philologie an die Seite zu stellen. Bald gab er die Theologie auf und verweigerte in den Naumburger Osterferien den gemeinsamen Gang mit der Familie zum Abendmahl. Fortan machte er aus seinem Abschied vom Christentum keinen Hehl, obgleich er ihm gegenüber dann in seinem ersten philosophischen Werk »tiefes feindseliges Schweigen« wahren sollte. Diesem Schweigegebot unterwarf er sich auch gegenüber seiner frommen Verwandtschaft, so sehr gerade die Mutter später an den Werken des Sohnes Anstoß nehmen sollte. 1865 folgte Nietzsche dem bedeutenden Philologen Friedrich Ritschl (1806–1876) an die Universität Leipzig, um sich dort unter dessen Obhut zum akademischen Jungstar zu entwickeln. Das von Ritschl mitherausgegebene Rheinische

Museum für Philologie bot dem Studenten die Möglichkeit zu ersten fachwissenschaftlichen Publikationen. So erschienen dort die Abhandlungen *Zur Geschichte der Theognideischen Spruchsammlung* (1867) und *De Laertii Diogenis fontibus* (1868/69), in denen Nietzsche sein textkritisches Talent und seine quellenphilologische Expertise unter Beweis stellen konnte. Er schien vorbestimmt zu einer akademischen Karriere, und sein Lehrer Ritschl setzte alles daran, sie ihm zu ermöglichen: Seiner wärmsten Empfehlung war es zu verdanken, dass der noch gar nicht promovierte, geschweige denn habilitierte Nietzsche 1869 auf eine Altphilologie-Professur nach Basel berufen wurde. Eilends verpasste man ihm in Leipzig aufgrund seiner bisherigen wissenschaftlichen Leistungen noch den Doktorhut.

Der Ernst trockener Gelehrsamkeit schien sein Element. »Heiterkeit ist mir fremd«, hieß es schon am 26. Oktober 1865 in einem Brief an Mutter und Schwester. Freilich vermochte die Philologie weder Nietzsches intellektuellen Ehrgeiz noch sein emotionales Sinnbedürfnis auf Dauer zu befriedigen; erst recht nicht, nachdem er in einem Leipziger Antiquariat zufällig auf Arthur Schopenhauers (1788–1860) Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* gestoßen war. In kürzester Zeit verschlang er jenes Buch, das die Welt als Produkt eines allesbestimmenden, blinden Willens verstand und das Leben als randvoll angefüllt mit Leiden. Schopenhauers Pessimismus wurde Nietzsche zum Vehikel, eine eigene Philosophie zu entwickeln und zu profilieren. Dass dieser Pessimismus zunächst wenig Anlass bot, sich heiter des Lebens zu erfreuen, liegt auf der Hand. Bei Schopenhauer konnte Nietzsche die eigene Grundstimmung jener Jahre philosophisch verdichtet finden: eine illusions- und trostlose Sicht auf die Wirklichkeit, in der kein Gott mehr dafür sorgt, dass am Ende doch alles seine bestmögliche Wendung nimmt. Vielmehr gilt die Welt als unerschöpfliche Quelle der Qual, als die schlechteste aller möglichen Welten – und eine bessere ist nicht zu erwarten. Das einzige langfristig wirksame Mittel, sich

aus dem ewigen Kreislauf des Leidens zu befreien und Erlösung im »Nichts« zu finden, ist nach Schopenhauer die Verneinung des Willens, die Askese. Eine zumindest zeitweilige Beruhigung der rastlosen Willensregungen biete die Kunst.

Auch in seinen lebenspraktischen Konsequenzen schien Schopenhauers Vorgabe wie für Nietzsche gemacht, der einerseits ohnehin – sieht man einmal vom Gerücht ab, er habe sich bei einem Bordellbesuch noch in Bonn die Syphilis zugezogen – eine gelehrt-asketische Lebensweise praktizierte und andererseits in der musikalischen Sphäre die Befriedigung seines emotionalen Sinnbedürfnisses zu finden hoffte. Sicher war die melancholische Neigung Nietzsches, an sich zu halten und heroisch Verzicht auf irdische Genüsse zu üben, ihm nicht bloß von außen aufgedrückt – nach kurzer Zeit in einer schlagenden Studentenverbindung war er wieder ausgetreten, missfiel ihm doch das laute, fröhliche und trinkfreudige Verbindungsleben. Dennoch war seine Sehnsucht nach dem prallen Leben ebenso ausgeprägt. Sie konnte sich in einem neben Schopenhauer zweiten, lebensbestimmenden Leipziger Erlebnis Geltung verschaffen, nämlich in der persönlichen Begegnung mit Richard Wagner (1813–1883) im Haus von dessen Schwester und Schwager Brockhaus. Wagners Musik gegenüber hatte sich der junge Philologe zunächst ablehnend gezeigt, um sich dann umso stärker von ihr und ihrem Komponisten vereinnahmen zu lassen, als er ihm leibhaftig gegenüberstand. Wenn Nietzsche dann 1888, längst nach der schmerzhaften Trennung, die Wirkung Wagnerscher Musik mit Alkohol und Opium verglich, sprach er aus Erfahrung: 1868 war er dieser Wirkung völlig erlegen – und auch der Wirkung der Person, die ein so reizvolles Gegengewicht zum trockenen Ernst des Gelehrtentums und zum bitteren Ernst schopenhauerischer Metaphysik zu verkörpern schien: »ganz heiter« mache Wagner, schrieb Nietzsche nach dem allerersten Treffen in Leipzig am 9. November 1868 seinem Studienfreund Erwin Rohde (1845–1898).

Wagner wiederum hoffte, in dem jungen Professor endlich einen Anhänger zu finden, der ihm nicht bloß wie die speichelleckenden Berufswagnerianer nach der Pfeife tanzen würde, sondern ihm als philosophisch-politischer Propagandist auch zu Nachhall in akademischen Kreisen verhülfe. Diese Erwartungen schienen sich zunächst vollauf zu erfüllen: Nietzsche folgte dem Ruf nach Basel, nicht zuletzt um die Gelegenheit zur häufigen Begegnung mit Wagner zu haben, in dessen Haus in Tribsehen am Vierwaldstätter See er von da an fast jeden freien Tag verbrachte. In der Brechung des Komponisten erschien Musik nicht länger wie bei Schopenhauer als etwas, was das Drängen des Willens wenigstens zeitweilig ruhigstellt, als vorübergehendes Betäubungsmittel, sondern vielmehr als lebensbestimmende, stimulierende Kraft. Darin fand Nietzsche den großen Ernst der Kunst, die Wagner in seinem Gesamtkunstwerk zu erneuern beanspruchte. Während einiger Jahre gebärdete sich Nietzsche als treuer Jünger dieses Anspruchs. Es schien beinahe, als würde ihm die Rolle des Wagner-Propheten vollauf genügen.

Philosophie soll unmittelbar relevant sein für unser Leben – für die Art und Weise, wie wir es zu führen haben: Diese Einsicht, mit der sich Schopenhauer schroff vom damals dominierend gewordenen Selbstverständnis der Philosophie als universitärem Fach abgrenzte, hat Nietzsche bei seinem Erweckungserlebnis noch nachhaltiger geprägt als die Besonderheiten von Schopenhauers Lehre. Eine unmittelbare Lebensrelevanz der Philosophie einzufordern bedeutete für ihn gerade nicht, Schopenhauer beizupflichten und die Verneinung des Willens sowie des Lebens als letzte Losung auszugeben. Nietzsche schwor mit Schopenhauer den im Deutschen Idealismus von Kant bis Hegel verwurzelten Vorstellungen von der Vernünftigkeit des Weltgeschehens und vom allmählichen geschichtlichen Fortschritt zu immer besseren Zuständen ab. Nietzsche war mit Schopenhauer einig, dass das Leben abgründig und von Leiden

bestimmt sei. Nur ein Blinder oder ein vom vorherrschenden Optimismus Verblendeter könne ernsthaft glauben, dass es mit dem Leben eigentlich zum Besten bestellt sei und dass es gelebt zu werden verdiene. Mit Schopenhauer und den religionskritischen Geistern seines Jahrhunderts hatte Nietzsche längst die Idee aufgegeben, der Sinn des Lebens zeige sich erst im Nachhinein, im Jenseits, einem himmlischen Fortleben. Doch während für Schopenhauer das Leben als Ausgeburt des Willens nicht wert war, gelebt zu werden, rang Nietzsche von seinen philosophischen Anfängen an darum, das Leben trotz aller Widrigkeiten zu bejahen. Das hinderte ihn nicht daran, in seinen ersten philosophischen Werken noch Schopenhauers Pessimismus und vor allem seine Ästhetik als Standarte ins Feld zu führen. Als Mittel der Wahl, das Leben vor sich selbst und vor seiner todernten Abgründigkeit zu retten, diente Nietzsche die Kunst. Wagners Kunst mit ihrem Bestreben, alle traditionellen Gattungsgrenzen im Gesamtkunstwerk aufzulösen und mit ihrem totalen Anspruch – auf Welterklärung, auf Weltverklärung, auf Sinnstiftung – schien Nietzsches Erwartung in idealer Weise zu befriedigen. Überdies teilte Wagner trotz Schopenhauer-Lektüre den Impuls heiterer Lebensbejahung. Umso herber fiel später die Enttäuschung aus, als Nietzsche in Wagner den Repräsentanten sorgfältig verhehlter Lebensverneinung, christlicher Selbstdemütigung zu erkennen glaubte.

Als der junge Professor 1869 in Basel ankam, tat sich ihm eine Welt auf, die sich wesentlich von derjenigen der Provinz Sachsen unterschied, aus der er stammte und die zu Preußen gehörte (das ihm die »Entlassung aus dem preußischen Unterthanen-Verbande« attestierte, so dass Nietzsche, da er nie das schweizerische Bürgerrecht erwarb, fortan formal staatenlos war). In der stolzen eidgenössischen Grenzstadt mit der ältesten Universität der Schweiz hatten sich halb republikanische Traditionen erhalten, die statt obrigkeitlichem Dirigismus die bürgerchaftliche Gestaltung des Gemeinwesens pfleg-

ten. Und halb hatten sich aristokratische Traditionen Nachhall verschafft, die einigen tonangebenden Familien die politische Dominanz sicherten. Der verheißungsvolle junge Gelehrte wurde zwar zu allen wichtigen Gesellschaftsanlässen eingeladen – erschien er doch als der geradezu ideale Schwiegersohn, der für Blutauffrischung hätte sorgen können –, aber nach anfänglichen Höflichkeitstritten entzog er sich mehr und mehr, zumal ihm das anspruchsvolle philologische Lehrprogramm und die bald einsetzende philosophische Schriftstellerei zeitlich wenig Spielraum ließen: Das »aristokratische Pfahlbürgerthum« Basels – so in einem Brief an Ritschl vom 10. Mai 1869 – blieb ihm fremd. Dennoch trat Nietzsche vor allem zu einem Universitätskollegen in näheren Kontakt, der aus einer der vornehmsten Basler Dynastien stammte, zum Kulturhistoriker Jacob Burckhardt (1818–1897). Ihm verdankte er einige geschichtstheoretische Anregungen und ihn verehrte er fortan, ohne dass Burckhardt Nietzsches freundschaftliche Empfindungen in gleicher Weise erwidert hätte. Eine gegenseitige, intensive und lebenslange Freundschaft verband Nietzsche hingegen mit Franz Overbeck (1837–1905), der 1870 aus Jena auf eine Professur für Neues Testament und Kirchengeschichte nach Basel berufen worden war. Mit ihm lebte Nietzsche zunächst zufällig, bald willentlich einige Jahre in einer Hausgemeinschaft. Als sich die beiden kennenlernten, war Overbeck Anhänger einer strengen, »rein historischen Betrachtung« des christlichen Quellenbestandes, einschließlich der Bibel. In der intensiven Gesprächsgemeinschaft fand – umgeben von der für sie beide fremd bleibenden Welt Basels – eine gegenseitige Radikalisierung statt: Overbeck wandelte sich zum Fundamentalkritiker der Theologie, der er das Recht absprach, das Christentum zu repräsentieren, dessen authentische, nämlich radikal weltabgewandte Form er für bereits in der Antike verblichen hielt. Nietzsche wiederum bekam im Austausch mit Overbeck die zersetzende Kraft historischer Kritik dramatisch vor Augen ge-

führt und sollte sie fortan für eigene philosophische Zwecke nutzbar machen.

Aber zunächst begann Nietzsche in Basel als Gelehrter, der es mit der Philologie noch einmal versuchen wollte. Das macht die bemerkenswerte Antrittsvorlesung »Über die Persönlichkeit Homers« von 1869 augenfällig, die Nietzsche unter dem Titel *Homer und die klassische Philologie* als Privatdruck publiziert hat. Darin geht es wesentlich darum, was Philologie ist und was sie sein soll, nämlich keine staubtrockene Verschrobenheit, sondern ein dynamisches Mischwesen, eine Synthese von Wissenschaft und Kunst, »ein Zaubersrank«, »aus den fremdartigsten Säften, Metallen und Knochen zusammen gebraut«. Nietzsche versucht, sein an Schopenhauer profiliertes Verständnis von Philosophie in sein angestammtes Fach zu importieren und die Philologie als Lebensleitungsmacht zu installieren. Dabei verfährt sie zunächst noch recht konventionell, soll sie den Menschen doch »den Spiegel des Klassischen und Ewigmuster-gültigen entgegen« halten. Der für Nietzsches frühe Schriften charakteristische Gegensatz ist in der Antrittsvorlesung bereits voll ausgeprägt, nämlich der Gegensatz zwischen der tragischen Kultur des frühen Griechentums und der nichtswürdigen, verkommenen Gegenwart, die nicht gezeit sei »vor der Vernichtung durch das furchtbar-schöne Gorgonenhaupt des Klassischen«. Als einem wissenschaftlich-künstlerischen Zwittergebilde ist der Philologie von Anfang an ein produktiver Zwiespalt eingeschrieben: »Das Leben ist werth gelebt zu werden, sagt die Kunst, die schönste Verführerin; das Leben ist werth, erkannt zu werden, sagt die Wissenschaft. Bei dieser Gegenüberstellung ergiebt sich der innere und sich oft so herzerreissend kundgebende Widerspruch im Begriff und demnach in der durch diesen Begriff geleiteten Thätigkeit der klassischen Philologie.« Die dritte Option, die sich von Schopenhauer her hätte aufdrängen müssen, bleibt unausgesprochen, nämlich, dass das Leben es wert sei, verneint zu werden. Nietzsche hat sich, gegen seinen

selbstgewählten philosophischen »Erzieher«, dazu entschlossen, statt der Verneinung die Bejahung des Lebens zu seinem Grundsatzprogramm zu machen – ein Entschluss, dem er bei allen Wandlungen sein ganzes Denkerleben lang treu bleiben wird. Dazu muss gerade die Wissenschaft, die mit ihrem unbedingten Erkenntniswillen das Leben bedrohe, an die Kandare genommen werden.

Am ersten Weihnachtsfeiertag 1869 schickte er *Homer und die klassische Philologie* an Sophie Ritschl, die Frau seines Lehrers, begleitet vom Satz: »Doch fürchte ich mich vor Ihrem Herrn Gemahl, meinem gestrengen Lehrer und Meister und bitte Sie, jene Rede womöglich vor ihm zu secretiren.« Unterschrieben ist der Brief mit »Don Quixote aus Basel«. Auch wenn Nietzsches Drang zu fachphilologischen Arbeiten nicht völlig versiegte, besiegelte er mit seinem 1872 erscheinenden Buch-Erstling *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* doch seinen Abschied von der Philologie als strenger Wissenschaft. Wenn noch Philologie, sollte sie kulturerschließend, ja kulturschöpferisch werden. Aber seine Zunftgenossen – allen voran sein Lehrer Ritschl – standen diesem Anspruch rat- und fassungslos gegenüber. Schon am 11. April 1869 hatte Nietzsche den alten Freund Carl von Gersdorff wissen lassen, »zu tief wurzelt schon der philosophische Ernst«, als dass er noch einfach philologischer »Fachmensch« hätte sein wollen. Und im Januar 1871 hatte er sich – erfolglos – um eine freigewordene Philosophie-Professur in Basel beworben: »meine Haupttheilnahme war immer auf Seiten der philosophischen Fragen«, heißt es in seinem Bewerbungsschreiben.

Philosophie in altertumswissenschaftlichem Aufputz bestimmt denn auch die *Geburt der Tragödie*. Darin wird am Beispiel des antiken Griechentums die Überwindung des grundlegenden Gegensatzes zwischen dem Dionysischen und dem Apollinischen vor Augen gestellt, und zwar in den Tragödien des Aischylos (525–456 v. Chr.) und des Sophokles (497/496–406/405 v. Chr.).

Die Begriffspaarung ist gedacht als Versuch, die bestimmenden Kräfte der Wirklichkeit zu erfassen, nämlich das Apollinische als das Begrenzende, Maßsetzende, Gestaltbildende, Ordnende, während das Dionysische auf Grenz-, Maß- und Gestaltvernichtung, auf Auflösung im Ur-Einen drängt. Das Apollinische setzt und schafft Individualität als schönen Schein, während das Dionysische alle Individualität in rauschhaft-ekstatischer Ganzheits-erfahrung zersetzt. Musik, auch Lyrik, erscheinen als dionysische, eben dem Rausch und der Entgrenzung verpflichtete Kunstgattungen, während das bildnerische Gestalten in Malerei, Plastik oder Epos dem Reich des Apollinischen angehört. Die besondere Kulturleistung der Griechen im Allgemeinen und der Tragödie im Besonderen liegt nun für Nietzsche darin, die Abgründigkeit des Dionysischen apollinisch verklärt, ihm künstlerische Form gegeben zu haben: »die dionysische Kunst will uns von der ewigen Lust des Daseins überzeugen«, heißt es im 17. Abschnitt der *Geburt der Tragödie*, und weiter: »Wir sind wirklich in kurzen Augenblicken das Urwesen selbst und fühlen dessen unbändige Daseinsgier und Daseinslust; der Kampf, die Qual, die Vernichtung der Erscheinungen dünkt uns jetzt wie nothwendig, bei dem Uebermaass von unzähligen, sich in's Leben drängenden und stossenden Daseinsformen, bei der überschwänglichen Fruchtbarkeit des Weltwillens«.

Jedoch ist nach Nietzsches Dafürhalten die heikle Balance des dionysisch-apollinischen Kunstwerkes rasch zerbrochen: Mit Euripides (ca. 480–406 v. Chr.) habe die Tragödie eine sokratische Wendung genommen; sie sei zerstört worden unter dem Einfluss des Philosophen Sokrates (469–399 v. Chr.), dessen Rationalismus und Dialektik den dionysischen Ur- und Abgrund erfolgreich verdrängt hätten. Hier wird schon deutlich, welche kulturumwertende weltbewegende Kraft Nietzsche der Philosophie zuschreibt – eine Kraft, die er zeitlebens für das eigene Denken erträumt hat.

Trotz ihres Titels beschäftigt sich *Die Geburt der Tragödie*

keineswegs ausschließlich mit dem Anfang und dem Ende der attischen Tragödie. Vielmehr stellt Nietzsche die gelungene Synthese des Dionysischen und des Apollinischen in der Tragödie als Modell für die Überwindung der gegenwärtigen, »erkenntnislüsternen Sokratik« dar. Im Musikdrama Wagners kündige sich diese Überwindung an. Zum einen sucht Nietzsches Schrift nach historischer Erkenntnis und weist zum anderen dem historisch Erkannten Modellcharakter für das kulturelle Handeln in der Gegenwart zu. Die Probleme, die uns heute umtreiben, sind für Nietzsche in der vorsokratisch-griechischen Antike auf maßgebliche Weise bereits gelöst worden.

Die *Geburt der Tragödie* geht von einem ernsten Krisenbefund aus: Die Welt, mit der sich Nietzsche konfrontiert sieht, befindet sich im Zustand innerer Zersetzung. Aber im Unterschied zu Schopenhauer ist dieser Zustand kein notwendig dauerhafter – für Schopenhauer ist und bleibt die Welt die schlechteste aller möglichen Welten, die, wäre sie nur noch um einen Deut schlechter, aufhören müsste, überhaupt zu sein. Die Zersetzung ist bei Nietzsche das Resultat eines geschichtlichen Prozesses, einer langwierigen kulturellen Desintegration, geschuldet einer einseitigen Vorliebe für das rein Rationale. Die eigentlichen Probleme, die die Menschen umtreiben sollten, sind also nicht politischer und sozialer, sondern kultureller Natur. Damit steht Nietzsche quer zu machtvollen Tendenzen seiner Zeit, etwa des Sozialismus, der Klassengegensätze als Ursache der ebenfalls empfundenen Krise heranzog. Die Einigung Deutschlands zum Kaiserreich unter Bismarcks Preußen und der vorangegangene Sieg über Frankreich bescherte vielen Zeitgenossen das Hochgefühl, die Zeitprobleme seien nicht nur politisch-militärischer Natur, sondern seien eben gerade auch glorreich beseitigt worden. Gegen diesen Sieger-Dünkel polemisierte Nietzsche – der 1870 als freiwilliger, ziviler Krankenpfleger im Deutsch-Französischen Krieg immerhin ein paar Tage Dienst getan hatte – in seiner 1873 veröffentlichten ersten *Unzeitgemässen Betrachtung*.

Der frühe Nietzsche vertrat einen radikalen Kulturalismus: Worauf es eigentlich ankomme, war für ihn weder die Beseitigung gesellschaftlicher Ungerechtigkeit, die Verbesserung ökonomischer Lebensbedingungen noch die Teilhabe möglichst aller Menschen, sondern eine kulturelle Rundumerneuerung, die nur mit großen Individuen wie Wagner zu bewerkstelligen sei.

Kulturalistisch ist auch die Lösung, die die *Geburt der Tragödie* in Abschnitt 5 zur Leidensbewältigung im Angebot hat, nämlich, die ästhetische ›Kosmodizee‹: Sie besagt, dass »nur als ästhetisches Phänomen [...] das Dasein und die Welt ewiggerechtfertigt« seien. Die olympischen Götter »rechtfertigen«, so Abschnitt 3, »das Menschenleben, indem sie es selbst leben – die allein genügende Theodizee«. Diese Götter seien von den Griechen erfunden worden, um das Leiden zu verklären, das die Menschen heimsucht. Auch dem Mythos kommt in Nietzsches philosophischem Erstling eine wichtige Rolle zu, nämlich die, notwendige Illusion zu sein, Schutzwall gegen den unerträglichen Anblick des Tatsächlichen. Die Musik sei, so Abschnitt 16, dazu befähigt, »den Mythos das heisst das bedeutsamste Exempel zu gebären und gerade den tragischen Mythos: den Mythos, der von der dionysischen Erkenntnis in Gleichnissen redet«. Der tragische Mythos umhüllt die erschütternde Einsicht in das grauenvolle Wesen der Welt künstlich mit »schönem Schein«; er ist das »Vehikel dionysischer Weisheit«.

Als zentrale Beispiele bietet *Die Geburt der Tragödie* den Ödipus von Sophokles und den Prometheus von Aischylos an. Nietzsches »entfesselter Prometheus«, der auch das Titelblatt der Erstausgabe ziert, macht dabei starke Anleihen bei Goethes berühmtem Prometheus-Gedicht. In Nietzsches Lesart kommt es weniger auf das an, was die Tragödien des Sophokles und Aischylos in ihrer literarischen Ausgestaltung spezifisch auszeichnet, sondern eher auf den diesen Mythen unterlegten philosophischen Grundgehalt. Während die »Glorie der Passivität« den Ödipus

umstrahle, werde bei Prometheus die »Glorie der Activität« be-
sungen. Dem Prometheus-Mythos wohne »für das arische We-
sen eben dieselbe charakteristische Bedeutung inne [...], die
der Sündenfallmythus für das semitische hat«. Damit wird den
»Ariern« die »erhabene Ansicht von der a c t i v e n S ü n d e« als
Grundlage für die Genese der abendländischen Kultur unter-
geschoben, wodurch Nietzsche seinen eigenen kulturstiftenden
Elan in diese Tradition einschreiben kann. Dass für die »Semi-
ten« nur noch Passivität und Fatalismus übrigbleiben, weil bei
ihnen im Paradies die Ureltern unwiderruflich gesündigt und
damit das Leid und die Sünde über alle Nachkommen gebracht
hätten, ist bezeichnend für die Polarität, in der Nietzsche hier
denkt – nicht ohne die antisemitischen Stereotype abzurufen,
mit denen ihn die Wagners reichlich versorgt hatten. Seit sei-
nem Pamphlet *Das Judenthum in der Musik* (1850, erweitert 1869)
gehörte Antisemitismus zum Markenkern von Richard Wagners
Kulturerneuerungsbestrebungen. Der junge Nietzsche scheint
nicht gezögert zu haben, die entsprechenden Erwartungen aus
Tribschen zu erfüllen.

Erlahmt der Mythos, so geht nach Abschnitt 23 »jede Cultur
ihrer gesunden schöpferischen Naturkraft verlustig«. Der my-
thisch geprägten Kultur gegenüber steht die sokratische Zivili-
sation, die den Mythos als Richtschnur verraten und an seiner
Stelle die Wissenschaft als schwächlichen Ersatz inthronisiert
habe. Auf sie soll der Leser nicht bauen, sondern auf »die
Wiedergeburt des deutschen Mythos« hoffen. Denn
Wissenschaft – namentlich historische Wissenschaft – zersetzt
den Mythos und raubt ihm seine lebensgestaltende Macht.

Die erste der vier *Unzeitgemässen Betrachtungen* Nietzsches
nahm den vom Christentum abgefallenen Theologen und
Schriftsteller David Friedrich Strauß (1808–1874) aufs Korn, ge-
gen den Wagner schon lange eine persönliche Abneigung
gehegt hatte. Diese Abneigung wird für Nietzsches Stoffwahl
wesentlich verantwortlich gewesen sein, gab sie ihm doch

Gelegenheit, in Tribschen seine Ergebenheit zu demonstrieren und mit Strauß zugleich einen lästigen Konkurrenten um die philosophische Deutungshoheit über die Gegenwart auszubooten. Strauß nun hat in seinem berühmten Frühwerk *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (1835/36) den Geltungsverlust des Mythos unter den Händen der Wissenschaft ins Werk gesetzt. Der Mythos, um den es ihm ging, war freilich nicht heidnisch-griechisch, sondern christlich. Sein Buch hat im restaurativen Deutschland Skandal gemacht, weil es das Neue Testament insgesamt statt als historische Überlieferung als mythische Überformung überzeitlicher Vernunftwahrheiten verstand. Vierzig Jahre später war bei einem Schopenhauer-Leser wie Nietzsche zwar die Überzeugung verflogen, hinter Mythen stünden Wahrheiten der Vernunft, nicht jedoch der Glaube, echte Mythen verbürgen tiefe Wahrheiten – eben bloß abgründige, schreckliche Wahrheiten, die mit Vernunft nicht zu fassen sind.

Nun arbeitet sich Nietzsches Polemik nicht an Strauß' frühem kritischen Furor ab, sondern an einem 1872 erstmals erschienenen, mehrfach aufgelegten und sehr erfolgreichen Buch. Es trägt den Titel: *Der alte und der neue Glaube*. Darin wird die Frage, ob »wir« noch Christen seien, negativ beantwortet. Die Frage, ob wir noch Religion hätten, wird dahingehend differenziert, »dass wir weder die Vorstellung eines persönlichen Gottes noch die eines Lebens nach dem Tode mehr aufrecht zu erhalten im Stande sind«, dass »wir« jedoch durchaus dem »All« so etwas wie religiöse Verehrung entgegenbringen sollten. Unter der Rubrik »Wie begreifen wir die Welt?« werden die Erkenntnisse der damaligen Astronomie und Evolutionstheorie paraphrasiert – teleologische Auffassungen abweisend, die die Welt auf einen einzigen Weltzweck zulaufen sehen. Der Philosophie wird eine begriffspolizeiliche Aufgabe zugewiesen, nämlich Konzepte wie »Kraft und Stoff« oder »Wesen und Erscheinung« zu klären. Die Antworten auf die vierte und letzte Leitfrage, »wie« nämlich »wir unser Leben« »ordnen« sollen, machen deutlich, dass

Strauß weder sein Herkommen von Hegel leugnen, noch sich mit einer tragischen Einsicht in die Trostlosigkeit des Daseins arrangieren kann: Die Idee des Fortschritts der Gattung verteidigt er tapfer und versucht sie mit den grundstürzenden Einsichten von Charles Darwin zu verbinden. So wird »alles sittliche Handeln des Menschen« als »ein Sichbestimmen des Einzelnen nach der Idee der Gattung« verstanden. Familie und Staat erscheinen als bestimmende Faktoren bei der Herausbildung einer sittlichen Haltung – und gerade den Nationalstaat als notwendige Stufe zwischen Individuum und Menschheit meint Strauss gegen kosmopolitische Bestrebungen verteidigen zu müssen. Der Staat, dem dabei seine uneingeschränkte Verehrung gilt, ist das eben gegründete Deutsche Kaiserreich, das man nicht durch demokratische Zugaben verwässern solle – vielmehr müsse man es schützen vor der sozialistischen Bedrohung. War Strauss als junger Mann ein entschiedener Liberaler gewesen, dem alle Romantiker auf dem Königsthron ein Gräuelfeld waren, hatte er sich inzwischen zum überzeugten Monarchisten gewandelt. Dafür schrieb er nun der klassischen deutschen Literatur und Musik die Kraft zu, nicht nur ästhetisch, sondern auch moralisch zu erbauen.

Nach der Publikation von Strauss' *Altem und neuem Glauben* brach ein Sturm der Entrüstung los, der das ganze politische, religiöse und weltanschauliche Spektrum erfasste. Kirchlich-konservative Kreise empörten sich über die Kaltblütigkeit, mit der Strauss das Christentum zum alten Hut erklärte, der niemandem mehr passe; liberale Kreise verabscheuten die Reichsgläubigkeit, die Strauss zelebrierte. In diesen vielstimmigen Chor der Kritiker stimmte nicht nur Nietzsche ein, sondern auch sein Freund Overbeck, der in seiner *Zwillingsschrift zur ersten Unzeitgemässen Betrachtung* unter dem Titel *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* die Unvereinbarkeit von moderner Theologie und weltabgewandtem, ursprünglichem Christentum behauptete. Er zog Strauss' jüngstes Werk als Beispiel heran,

wie dieser große Kritiker seine einstigen Einsichten einer modischen Ideologie geopfert habe.

Nietzsche wiederum versuchte sich in beißendem Spott; er wollte Strauß als »Bekenner«, als »Schriftsteller« und als »Bildungsphilister« der Lächerlichkeit preisgeben und unterzog den Alten und neuen Glauben dazu einer langatmigen Stilkritik. Ein wesentlicher Angriffspunkt ist dabei die Vergötzung des neuen Reiches: In ihm und im Sieg über Frankreich vermochte Nietzsche keinen Beweis für die Überlegenheit der deutschen Nation und ihrer Kultur zu erkennen. Für die Gegenwart und für Strauß als ihrem Repräsentanten sei vielmehr das »chaotische Durcheinander aller Stile« typisch: Bildungsphilisterkultur sei Barbarei. Worauf es eigentlich ankäme, wäre eine neue Einheit des Stils, eine kulturelle Erneuerung – und für sie steht, wie die Leser der *Geburt der Tragödie* wissen, kein anderer als Richard Wagner. Strauß gelinge es nicht, seinen »neuen Glauben« zu einem zusammenhängenden Ganzen zu fügen. Aber schon die Grundtendenz dieses »neuen Glaubens« ist Nietzsche zuwider: ein ruchloser Optimismus.

Der Aufriss macht klar: Strauß und Nietzsche sind beide der Ansicht, dass die bisherigen Antworten auf Sinn- und Orientierungsfragen nicht mehr taugen, füllen die entstandene Lücke aber auf unterschiedliche Weise. Strauß' Hoffnungen ruhen auf dem neuen deutschen Nationalstaat, den er mit einer säkularen Bildungs- und Wissenschaftsreligion veredeln will. Der junge Nietzsche hingegen investiert seine Hoffnungen in das sich in Bayreuth gerade institutionell verfestigende Gesamtkulturerneuerungsprogramm Wagners. Für ihn liegt nicht in der Wissenschaft, deren zerstörerische Kraft er genüsslich gegen den wissenschaftsgläubigen »Bildungsphilister« ausspielt, sondern im Mythos das kulturelle Heil. Die »Schrecken und Entsetzlichkeiten des Daseins«, von denen der 3. Abschnitt der *Geburt der Tragödie* spricht, können mit den vom Christentum angebotenen Mitteln nicht oder nicht mehr bewältigt werden – aber ebenso