

HENRI DE LUBAC

## NIETZSCHE ALS MYSTIKER

In ihren Erinnerungen an Nietzsche erzählt Lou Andreas-Salomé: «Als Nietzsche im Jahre 1882 seine ›Fröhliche Wissenschaft‹ vollendete, da war ihm sein Indien bereits zur Gewißheit geworden: er glaubte gelandet zu sein an den Küsten einer fremden, noch namenlosen, ungeheuren Welt, von der nichts anderes bekannt sei, als dass sie jenseits alles dessen liegen müsse, was von Gedanken angefochten, von Gedanken zerstört werden kann. Ein weites, scheinbar uferloses Meer zwischen ihm und jeder Möglichkeit einer erneuten begrifflichen Kritik, – jenseits aller Kritik meinte er festen Boden gefasst zu haben.»<sup>1</sup> Diese Haltung war damals nicht völlig neu. Sie war schon einige Monate alt. Seit einer bestimmten Zeit hatte Nietzsche das Gefühl, fortan ein neuer Mensch zu sein. Er hatte eine andere Welt betreten. Er hat alle Bande mit den lebenden Menschen zerrissen. «Aber lassen wir Herrn Nietzsche...»<sup>2</sup> Er ist nicht mehr der in Erholung weilende Professor voller origineller Ideen, die die Gefährten seiner zahlreichen Ferienaufenthalte zu hören bekamen. Nicht mehr der Schüler der französischen Moralisten oder irgendwelcher anderer Meister. Das Romantische seiner frühen Basler Jahre und der nachfolgende Positivismus sind nicht bloß überholt, verwandelt, wie es jeder geistigen Entwicklung zustößt. Eine Persönlichkeit, die mit alledem kein gemeinsames Maß mehr hat, hat in ihm Platz gegriffen und ihn zum «Einsamsten unter Einsamen»<sup>3</sup> gemacht. Ein bisher unbekannter Ernst hat von ihm Besitz genommen. Er versteht sich als der Träger einer umstürzenden Wahrheit, mit einer einzigartigen Sendung beauftragt. «Meine Stunde ist da –», schreibt er feierlich seiner Schwester, «... bei mir ist jetzt die Spitze alles moralischen Nachdenkens und Arbeitens in Europa und noch von manchem anderen. Es wird vielleicht einmal noch die Zeit kommen, wo auch die Adler scheu zu mir aufblicken müssen».<sup>4</sup> Und an Peter Gast, um die gleiche Zeit, ergeht dieser nicht weniger erstaunliche Brief: «... Die Augustsonne ist über uns, das Jahr läuft davon, es wird stiller und friedlicher auf Bergen und in den Wäldern. An meinem Horizont sind Gedanken aufgestiegen, dergleichen ich noch nicht gesehen habe ... ich werde wohl einige Jahre noch leben müssen! Ach, Freund, mitunter läuft mir die Ahnung durch den Kopf, dass ich eigentlich ein höchst gefährliches Leben lebe, denn ich gehöre zu den

*HENRI DE LUBAC, geb. 1896 in Cambrai, trat 1923 in die Gesellschaft Jesu ein und wurde 1927 zum Priester geweiht. Ab 1929 Dozent und Professor für Dogmatik, Fundamentaltheologie und Religionsgeschichte in Frankreich. De Lubac gilt als ein geistiger Wegbereiter des II. Vatikanischen Konzils und als einer der bedeutendsten Theologen dieses Jahrhunderts. 1983 Ernennung zum Kardinal. Henri de Lubac starb 1991.*

Maschinen, welche zerspringen können! Die Intensitäten meines Gefühls machen mich schauern und lachen, – schon ein paar Mal konnte ich das Zimmer nicht verlassen, aus dem lächerlichen Grunde, dass meine Augen entzündet waren – wodurch? Ich hatte jedes Mal den Tag vorher auf meinen Wanderungen zu viel geweint, und zwar nicht sentimentale Tränen, sondern Tränen des Jauchzens; wobei ich sang und Unsinn redete, erfüllt von einem neuen Blick, den ich vor allen Menschen voraus habe.»<sup>5</sup>

Was hat sich denn ereignet? Beachten wir im letzten Satz die Wendung: «ein neuer Blick». Es geht in der Tat um eine Schau, eine Vision oder etwas mehr noch, etwas Ursprünglicheres: eine Ekstase, eine Erleuchtung, eine niederschmetternde Intuition. Etwas ist ihm offenbart worden, und es ist ein Blick, «den ich vor allen Menschen voraus habe». Dies ereignete sich in den ersten Tagen des Monats August 1881. Ende Juli hat Nietzsche Rocoaro verlassen, ein kleines Dorf im Venezianischen, wo er mit seinem geliebten Peter Gast gehaust hatte. Die Morgenröte war eben erschienen. Zum dritten Mal war er ins hohe Engadin emporgestiegen, nach Sils-Maria. Er liebte «diese Landschaft mit ihrem kristallinen Licht und ihrem Schnee, dem blauen Wasser und den schwarzen Tannen und blühenden Wiesen, wo Erhabenheit und Anmut sich vermählten».<sup>6</sup> Er nahm seine einsamen Spaziergänge wieder auf. Damals, als er eines Tages, den Wäldern des Silvaplanasees entlang wanderte und beim Felsen von Surlej innehielt, geschah das Ereignis. Kein Begleiter wurde sein Zeuge. Kein unmittelbares Dokument erzählt es uns. Aber dass der Schock ein plötzlicher und tiefer war, das verbürgt uns eine bebende Seite im *Ecce Homo*. Oft zitiert, müssen wir sie uns dennoch einmal mehr vor Augen führen: «... dass plötzlich, mit unsäglicher Sicherheit und Feinheit, etwas sichtbar, hörbar wird, etwas, das einen im Tiefsten erschüttert und umwirft, beschreibt einfach den Tatbestand. Man hört, man sucht nicht; man nimmt, man fragt nicht, wer da gibt; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Notwendigkeit, in der Form ohne Zögern – ich habe nie eine Wahl gehabt. Eine Entzückung, deren ungeheure Spannung sich mitunter in einen Tränenstrom auslöst, bei der der Schritt unwillkürlich bald stürmt, bald langsam wird; ein unvollkommenes Außer-sich-sein mit dem distinktesten Bewusstsein einer Unzahl feiner Schauer und Überrieselungen bis in die Fußzehen; eine Glückstiefe, in der das Schmerzlichste und Düsterste nicht als Gegensatz wirkt, sondern als bedingt, als herausgefordert, als eine notwendige Farbe innerhalb eines solchen Lichtüberflusses ... Alles geschieht im höchsten Grade unfreiwillig, aber wie in einem Sturme von Freiheits-Gefühl, von Unbedingtsein, von Macht, von Göttlichkeit ... Dies ist meine Erfahrung von Inspiration.»<sup>7</sup>

Charles Andler, Daniel Halévy, A. Quinot beziehen diese Stelle auf die spätere Ekstase in Rapallo, von der wir noch zu reden haben werden, während Geneviève Bianquis sie auf diejenige am Surlej-Felsen bezieht. Darin liegt kein Widerspruch, sofern Nietzsche offensichtlich auf kein einmaliges, datierbares Ereignis anspielt, sondern eine Erlebnisform beschreibt, die sich mit Varianten mehr als einmal ereignet haben kann. Nicht jeder einzelne Zug der Schilderung braucht demnach einer jeden der erinnerten Szenen zu entsprechen. Im Ganzen scheint die Schilderung indes besser auf Sils-Maria als auf Rapallo zu passen.<sup>8</sup> Übrigens hält sich Nietzsche an den psychologischen Aspekt der Inspiration, er verrät uns nichts, was

uns über den Inhalt seiner Ekstase erhellen könnte. Und dies ebenso wenig in den damaligen Briefen an Peter Gast als in denen an seine Schwester. In den folgenden Monaten schweigt er sich über die empfangene Botschaft aus. «An meinem Horizonte sind Gedanken aufgestiegen, dergleichen ich noch nicht gesehen habe; davon will ich nichts verlauten lassen ...» schreibt er an Peter Gast. Später wird er sogar sagen, er habe, freilich vergeblich, Menschen mit hinreichend tiefer Seele gesucht, um ihnen seinen Gedanken mitzuteilen, ohne dass sie daran stürben. Es scheint aber, dass er zunächst sein eigenes Erstaunen verwinden und nach einem neuen innern Gleichgewicht suchen musste. Die Offenbarung, die in ihm haust, braucht, wie er sagt, «Jahrtausende, um etwas zu werden!»<sup>9</sup> Zumindest braucht er selber die Zeit, sie sich einzuverleiben, sie zu überlegen und ihr eine Formel zu finden.

Es gibt aber noch einen andern Grund für sein Schweigen. Der Mut fehlt ihm. In der *Fröhlichen Wissenschaft*, der schlichten Fortsetzung der *Morgenröte*, die er zwischen Oktober 1881 und April 1882 in Genua, dann in Messina vollendet, fügt er gegen Ende eine verstohlene Andeutung an, die im Ungewissen bleibt, als wage er nicht weiterzugehen. Der Leser würde deren Tragweite nicht bemerken. Im August 1882, ein Jahr somit nach dem Ereignis, eröffnet er sich Lou Salomé gegenüber, aber nicht ohne Mühe und Verhüllung. Er vertraute ihr seine Gedanken an, als wären sie ein unsäglich mühsam auszusagendes Geheimnis: Er redete davon nur in verdeckten Worten und mit leiser Stimme, mit den Zeichen tiefsten Entsetzens. Weshalb das? Wir werden es bald verstehen. Der Gedanke, der «wie ein Sternbild» zu ihm hinabgesunken war, ist nicht einfach. Er ist Gegenstand des Entsetzens wie auch des Jubels, oder vielmehr von beidem, je nachdem, wie man ihn auffasst. Er ist aufgeleuchtet wie «ein Blitz»:<sup>10</sup> aber war's, um ihn zu erleuchten oder um zu versengen? Abwechselnd lacht er darüber und schaudert. Diese erschreckende und wunderbare Offenbarung, dieser doppelsinnige Gedanke ist in zwei Worten enthalten: die ewige Wiederkunft.

«Anfang August 1881 in Sils-Maria: 6000 Fuß über dem Meere und viel höher über allen menschlichen Dingen! – Die Sonne der Erkenntnis steht wieder einmal im Mittag: und geringelt liegt die Schlange der Ewigkeit in ihrem Lichte ...»<sup>11</sup>

Im Herbst 1882 war Nietzsche, wund von seinem sentimentaln Abenteuer mit Lou Salomé, nach Leipzig zurückgekehrt. Mehrere seiner Freunde bemerkten damals, «er komme ihnen wie ein Verstörter vor, auftauchend aus einer unbewohnten Gegend, in der man ihn nicht mehr einholen konnte».<sup>12</sup> Im November schlägt er erneut den Weg nach dem Süden ein. Nach einem Besuch bei Overbeck in Basel gelangt er nach Rapallo an der ligurischen Küste, um dort den Winter zu verbringen. Der Einsiedler lebte zusammen mit seinen Heften, in denen die ersten Umrisse seiner Lehre von der ewigen Wiederkunft Gestalt annehmen. In langen Spaziergängen der Bucht von Rapallo entlang gelangte er bis zum Vorgebirge von Portofino. In diesem Rahmen geschieht ein neues geheimnisvolles Ereignis: «Hier saß ich, wartend, wartend, – doch auf nichts, / Jenseits von gut und böse, bald des Lichts / Genießend, bald des Schattens, ganz nur Spiel, / Ganz See, ganz Mittag, ganz Zeit ohne Ziel. / Da, plötzlich, Freundin! wurde eins zu zwei – / Und Zarathustra ging an mir vorbei ...»<sup>13</sup>

Im Unterschied zu dem, was sich in Sils-Maria zugetragen hatte, ging es hier um eine Vision. Eine genaue und plötzliche Vision: «Ich könnte den Tag und die Stunde angeben.» «Zarathustra selber», sagt er ferner, «überfiel mich.» Dennoch: es ist etwas weniger Absolutes als in Sils-Maria; etwas weniger Überraschendes, besser Vorbereitetes. So ist Nietzsche nicht bis in seine Tiefen durch entgegengesetzte Eindrücke erschüttert. In Freude aufjubelnd empfindet er keinerlei Erschrecken. Ja, man wird sagen müssen: Eben diese Vision, diese strahlende Erscheinung Zarathustras vertreibt deutlich alle Schrecken und bettet ihn in die Freude. Sie erhebt und beruhigt ihn gleichzeitig. Er steht «zitternd von bunter Seligkeit». Zarathustra ist sein lichter Doppelgänger, ist er selber: «eins ward zu zwei» – und beide sind nur einer. Er hatte dessen Gestalt schon umrissen, aber als eine literarische Fiktion; er selber fühlte in seinen Stunden der Depression eher ihren Gegensatz als ihre Bruderschaft. Er fragte sich, ob die Verkündigungen seines Helden ihn selber nicht erdrücken würden. Er zweifelte nicht an der empfangenen Idee, aber zuweilen zweifelte er noch an sich. Und nach dem Maß dieses Zweifels wurde ihm die Idee, die sich ihm trotz allem aufdrängt, grässlich und unerträglich: sollte er den Gott, der ihn erfüllt hatte, besingen, oder unter «Zähneknirschen den ihn quälenden Dämon verfluchen?»<sup>14</sup> Jetzt aber schwand sein letztes Zögern dahin wie auch seine wiederkehrenden Ängste. Ohne ihm eine völlig neue Botschaft zu bringen, kommt Zarathustra, um ihn in der empfangenen zu bestärken. Nietzsche weiß fortan mit Sicherheit, wie er die Offenbarung von Sils-Maria für sich selber zu deuten hat.

Daher diese plötzliche Fruchtbarkeit, dieses unvorhergesehene Tempo. Zehn Tage, vom Ende dieses gleichen Januar an, werden für Nietzsche genügen, den ganzen ersten Teil seiner Prophetie zu vollenden. Denn es handelt sich nicht mehr um kritische Analysen und Beobachtungen wie in den vorausgehenden Schriften. Und die Form ist nicht mehr, wie noch in der *Fröhlichen Wissenschaft* eine aphoristische;<sup>15</sup> sie ist jetzt ein lyrischer Erguss. Die Inspiration überwallt wie ein Strom. «Es ist eine Dichtung und ein fünftes Evangelium», schreibt er seinem Verleger, «etwas, wofür es keinen Namen gibt». Und an Peter Gast: «Es handelt sich um ein ganz kleines Buch ... Aber es ist mein Bestes, und ich habe mir einen schweren Stein damit vom Herzen gewälzt. Es gibt nichts Ernsteres von mir und auch nichts Heitereres.»<sup>16</sup> Das geschriebene Werk erscheint ihm wie sein Testament. Von Genua aus wird er an Overbeck schreiben: «... es scheint mir mitunter, als ob ich gelebt, gearbeitet und gelitten hätte, um dies kleine Buch von 7 Bogen machen zu können! ja, als ob mein Leben damit eine nachträgliche Rechtfertigung erhalte.»<sup>17</sup>

Man ist versucht, dem krankhaften Hochgefühl, das seinem Zusammenbruch vorausging, das Urteil zuzuschreiben, das er im *Ecce Homo* über den Zarathustra abgibt: «Dieses Buch steht durchaus für sich. An ihr (der höchsten Tat) gemessen erscheint der ganze Rest von menschlichem Tun als arm und bedingt. Dass ein Goethe, ein Shakespeare nicht einen Augenblick in dieser ungeheuren Leidenschaft und Höhe zu atmen wissen würden, dass Dante, gegen Zarathustra gehalten, bloß ein Gläubiger ist und nicht einer, der die Wahrheit erst schafft, ein weltregierender Geist, ein Schicksal –, dass die Dichter des Veda Priester sind und nicht einmal würdig, die Schuhsohlen eines Zarathustra zu lösen, das ist alles das wenigste und gibt keinen Begriff von Distanz, von der *azurnen* Einsamkeit, in der

dies Werk lebt.»<sup>18</sup> Gewiss liegt in diesem Ton eine ungeheuerliche Überheblichkeit, die den Sturz in den Abgrund ankündigt. Aber letztlich war es die gleiche Hochgemutheit, die Nietzsche schon damals empfunden hatte, als er einen andern seiner Korrespondenten aufforderte, eines Tages als Pilger nach Rapallo zu wallen, «wo das Buch der Bücher, *Zarathustra*, geboren wurde». Was er seinem Verleger als das «fünfte Evangelium» angepriesen hatte, das soll durchaus ernst genommen werden. Kein Zweifel ferner, dass in Nietzsches Gesinnung dieses fünfte Evangelium die vorausgehenden, die vier christlichen Evangelien, überflüssig macht. Das bestätigt eine Briefstelle an Malvida von Meysenbug vom April 1883: «Es ist eine wunderschöne Geschichte: ich habe alle Religionen herausgefordert und ein neues ›heiliges Buch‹ gemacht.» Von diesem Zeitpunkt an betrachtet sich Nietzsche, der inspirierte Prophet – und mehr als das –, nicht nur als der Kritiker und Gegner des Christentums, sondern als der Nebenbuhler und Nachfolger Jesu. Er ist sich bewusst, «das entscheidende und geheimnisvolle Band» zu sein, «das zwei Jahrtausende aneinander knüpft». Schon weiß er sich als den, auf den er mit klarer Absicht wird weisen können im *Ecce Homo*.

Durch die Vision von Rapallo hat Nietzsche sich des Geheimnisses seines Wesens versichert und dabei endgültig von seinem Gedanken der ewigen Wiederkehr Besitz ergriffen.

Hier stellen sich nun eine ganze Reihe von Fragen, die sei einem halben Jahrhundert die Ausleger beschäftigt haben. Wie hat Nietzsche an die Neuheit seiner Entdeckung glauben können? Wie konnte ihm ein Gedanke als Quell der Begeisterung erscheinen, der doch eher niederdrückend wirkt? Und wie konnte er, der so Hellsichtige, dessen innere Widersprüche nicht wahrnehmen? Und wie hat er nicht wenigstens erkannt, dass sein Ideal des Übermenschen, wie Zarathustra es verkörpert, in offenem Gegensatz steht zu seinem Glauben an die ewige Wiederkehr?

Wenn eine Vorstellung abgebraucht war, dann gewiss diese. Sie «trieb sich überall um».<sup>19</sup> Nietzsche hatte nicht umhin können, ihr bei den alten Griechen zu begegnen, denen er seine erste Verehrung entgegengebracht hatte, bei einem Anaximander, einem Heraklit, auch bei einem Pythagoras. Lukrez hatte sie besungen, sie war sogar an der Basis der stoischen Kosmologie. In Indien war sie allgegenwärtig, der Leser Deussens und Oldenburgs musste das sehr wohl wissen. Hat er sie nicht auch bei Goethe lesen können? Er hatte sie bei Guyau getroffen. Sie hatte jüngst sogar eine Art wissenschaftliche Rechtfertigung in der neuen Dynamik von Vogt erhalten, worin das Weltall als unendlich sich wiederholender Wechsel von Auflösung und Kondensierung erklärt wurde; Nietzsche, der damals eine wissenschaftliche Phase durchlief, hatte das Buch gelesen, und seine Kühnheit hatte ihm gefallen.<sup>20</sup> Er hatte mehrere Stellen herausgeschrieben. Soll man deshalb angesichts des zwischen 1881 und 1883 durchgemachten Enthusiasmus mit Henri Bois von einem Phänomen der Paramnesie oder, mit Flourny, der Kryptomnesie sprechen?<sup>21</sup> Wie sollte man nicht P. Sertillanges beipflichten, wenn er sagt: «Dieses Feuerhirn verbrennt die Erinnerungen, sobald ein neues Auflodern seiner innern Flamme es überrascht»?<sup>22</sup>

Ob neu oder nicht, ist der Gedanke nicht auf jeden Fall dazu angetan, menschliches Wirken zu lähmen? Er überzeugt mich nicht bloß davon, dass alles, was ich tue, unendliche Male von mir wieder getan werden muss, sondern belehrt mich

zugleich, dass ich es schon in der Vergangenheit unabsehbar viele Male getan habe. Auf keinen Fall kann ich mich in irgendeiner Hinsicht schaffen oder ändern, die geringste Initiative unternehmen, den geringsten Fortschritt erwirken. Weder Freiheit noch Neuheit ist in dieser Welt vorstellbar. Ich bin für eine ewig sich wiederholende Zukunft der Sklave einer ebenso unabsehbaren Vergangenheit. Jedem in diesem höllischen Kreislauf, der alles in sich einbegreift, eingeschlossenen Wesen kann man bloß sagen: «Lass alle Hoffnung fahren» ... – kann man aber nicht auch, Gott sei's gedankt, ohne viel Mühe zeigen, dass ein solcher Kreislauf reine Einbildung ist? Man kann es wissenschaftlich beweisen, ob man nun den Gedanken einer unendlichen Zahl annimmt oder verwirft, und wie wären identische Welten überhaupt unterscheidbar? Nietzsche legt großen Wert auf das Prinzip der Erhaltung der Energie; wie würde er sich heute mit dem komplementären Prinzip der Entropie abfinden? Man kann es auch psychologisch beweisen, denn Bewusstseinszustände können dieselben nur sein, wenn sie sich auf dasselbe Bewusstsein beziehen: Nun aber ist es nicht das gleiche Bewusstsein, das von einer Weltperiode zur andern wiedererscheint, da zwischen beiden keinerlei Erinnerungsband besteht; ein paar «déjà-vu»-Erlebnisse, wie sie Nietzsche vielleicht erlebt hat, bilden keine hinreichende Grundlage für das ernsthafte Erwägen einer solchen Hypothese.<sup>23</sup>

Und mehr noch: hat Nietzsche diese verschiedenen Widersprüche nicht noch gesteigert, indem er den Gedanken der ewigen Wiederkehr mit seinem Traum vom Übermenschen versöhnen wollte? Auch dieser Traum ist nicht gar so neu. Herder und Goethe unter anderen hatten ihn schon geträumt.<sup>24</sup> Ist aber nicht in jedem Fall klar, dass man zwischen zwei Dingen zu wählen hat: entweder die resignierte Annahme einer Zyklik, die ewig die gleichen Elemente wiederbringt, den gleichen Fortschritten die gleichen Zerfallszeiten folgen lässt, oder aber die Anstrengung zum Wachstum, zum Erfinden neuer Werte, zum dauernden Selbstüberstieg und zur Auferlegung seines Gesetzes? Man könnte gewiss mit Ernst Horneffer entgegnen, dass ein großes, starkes, glückliches Wesen vom Gesetz der ewigen Wiederkehr nichts zu fürchten hat, da es sich nichts Besseres wünschen kann, als ein so erfüllendes Leben wieder zu finden; in dem Maße als es ihm gelingt, sich zu diesem Ideal zu erheben, müsste der Mensch es nicht bedrückend, sondern erhebend finden, unendliche Male wieder geboren zu werden. Aber diese Versöhnung ist vollkommen oberflächlich, sie bedenkt nicht, dass wir unsere Vergangenheit nicht verändern können und setzt übrigens eine verzerrte und unrichtige Auffassung vom nietzsche'schen Übermenschideal voraus. Nietzsche hatte für allen Eudämonismus nur Verachtung übrig; sein Übermensch ist kein Genüssler, selbst wenn man diesem Wort den edelsten, verfeinertsten Sinn gäbe. «Es ist ein Zeichen von *Rückgang*», sagte er, «wenn eudämonistische Wertmaße als oberste zu gelten anfangen.»<sup>25</sup> Deshalb schrieb Daniel Halévy in seiner ersten Nietzsche-Biographie: «Die ewige Wiederkehr ist eine herbe Wahrheit, die jede Hoffnung ausschließt. Der Übermensch ist eine Hoffnung – eine Illusion. Vom einen zum andern gibt es keinen Übergang; der Widerspruch ist vollkommen. Wenn Zarathustra uns die ewige Wiederkehr predigt, kann er bei niemandem einen leidenschaftlichen Glauben an eine Übermenschheit erwecken. Verkündet er den Übermenschen, kann er den moralischen Terrorismus der ewigen Wiederkehr nicht verbreiten.»<sup>26</sup> Dies war es sogar, was nach Halévy die Unsicherheiten,

die Veränderungen im Plan der Dichtung erklärt. Schließlich ist nach Halévy nach einigen vergeblichen Versuchen rationaler Rechtfertigung die ewige Wiederkehr aufgegeben worden, außer an den Stellen, wo sie als bloßes lyrisches Moment wiedererscheint. Tatsächlich kommt dieses im ersten *Zarathustra* nicht vor. Das im Januar 1883 promulgierte neue Evangelium hätte demnach sowohl die falsche christliche Hoffnung wie den alten lähmenden Mythos ersetzt. Eine nachfolgende Erfahrung aber hätte die Erste nicht bestärkt, sondern ausgetrieben. Der Übermensch wäre erschienen «als Symbol eines wahren Fortschritts, der die Dinge verändert, als Verheißung einer möglichen Evasion aus Zufall und Schicksal hinaus.»<sup>27</sup>

Diese Fragen, Kritiken, Analysen sind alle zu kaltblütig. Hat uns Lou Salomé nicht wissen lassen, dass ihr Gesprächspartner «einen unübersteigbaren Ozean zwischen sich und jeden geistigen Widerlegungsversuch» gelegt zu haben meinte? Hatte er nicht das Gefühl, Neuland zu betreten, jenseits jeder Kritik? Darauf kann man zwar erwidern, dies sei ein ganz subjektives Gefühl, an das die objektive Forschung sich nicht zu halten brauche. Nietzsches Überzeugung entzieht ihn sowenig wie jeden andern Sterblichen der Kritik. Aber ist sie nicht zumindest ein Zeichen, dass er nicht immer richtig verstanden wurde? Vielleicht sollte man einen weiteren Anlauf nehmen, damit diese Kritik nicht über ein Phantom ergeht, während sie Nietzsches wahren Gedanken zu greifen meint. Dieser ist bei ihm nicht das Ergebnis einer wissenschaftlichen Erarbeitung. Mit Recht sagt A德勒: «Wie bei Spinoza der pantheistische Gemütszustand vor dem System und seiner geometrischen Gestalt existierte, so geht bei Nietzsche die mystische Ekstase der wissenschaftlichen Überlegung voraus.»<sup>28</sup> Nachträglich sucht er für sie, wenigstens eine Zeit lang, Rechtfertigendes, Erläuterndes in der Wissenschaft. In sich selbst aber liegt sein Gedanke – wie immer er sich insgeheim schon vor den Visionen in Sils-Maria und Rapallo eingeschlichen haben mag – auf einer andern Ebene. Die Art von veredelter Wissenschaftlichkeit, die eine Zeit lang Nietzsches ganzen Gedankengang stützen zu können schien, ist heute reichlich überholt. Aber wenn die Wissenschaft ihm keine Bestätigung bringt, dann lässt sie Nietzsche links liegen, oder er befragt sie unter einem andern Gesichtspunkt.<sup>29</sup> Nicht anders lässt ein Glaubender bedenkenlos eine äußerlich apologetische Methode fahren, wenn sie sich als unwirksam oder überholt erweist; sein Glaube hängt nicht von ihr ab, hat mit ihr kein gemeinsames Maß. Was fechten somit Nietzsche die ihm von der Wissenschaft bereiteten Enttäuschungen an? Sein Gedanke wird davon nicht berührt. Gleicht dieser doch in seiner stolzen Größe keinem andern<sup>30</sup> und setzt keinen andern voraus. Was ist dann aber sein genauer Gehalt?

In einem Passus seines neuen *Nietzsche*, der in etwa sein erstes Buch überholt, versucht Daniel Halévy darauf zu antworten. Er entdeckt, verbunden mit einem antiken Mythos, eine Metaphysik, die ihm neu erscheint: Alles kehrt wieder, sagten die Alten, denen der Gedanke der Ewigkeit fremd war. Alles kehrt immer wieder, schreibt Nietzsche, nämlich ewig. Es gibt Wiederkehr, aber gleichzeitig wird sie als ewig gezeichnet. So redet er immer, und in der Formel liegt der Nachdruck auf *Ewig*. Die Verwendung des hebräischen, den Griechen unbekanntes Wortes gibt dem ursprünglichen Mythos neuen Sinn. Von einem Zeitalter zum andern, verkündeten die Alten, wird die Menschheit Zeiten der Wiederkehr erfahren. Nietzsche ganz anders: Jeder der Augenblicke, die wir durchleben, ist nach

ihm bestimmt, unendliche Male wiederzukehren, er trägt das Mal der Ewigkeit an sich, er ist selber das Ewige.<sup>31</sup>

Falls man sie nicht allzu wörtlich nimmt, scheint uns diese Deutung richtig, aber noch unzureichend. Sicherlich hat Nietzsche eine Vorstellung der Ewigkeit, die als solche bei den Alten noch nicht bestand. Richtig ist auch, dass er in seiner Einigung von Werden und Ewigkeit den Akzent auf den zweiten Begriff legt:

«Alles glänzt mir neu und neuer / Mittag schläft auf Raum und Zeit –: / Nur dein Auge – ungeheuer / Blickt mich's an, Unendlichkeit!»<sup>32</sup>

Wahr ist auch, dass dieser Nachdruck einem tiefen Empfinden entspricht: «Ewig bin ich dein Ja: denn ich liebe dich, o Ewigkeit.»<sup>33</sup> Dennoch lassen diese Feststellungen den Hauptpunkt im Ungewissen: Wie sieht Nietzsche den Bezug der beiden ihm verbunden scheinenden Elemente? Wie trägt für ihn die Ewigkeit den Sieg über das Werden davon? Wie kann jeder einzelne Augenblick, den das Rad des kosmischen Werdens unendliche Male wiederbringt, in seinen Augen wahrhaft «ein ewiger» sein?

Hier, glauben wir, rührt man an das Wesentliche der nietzsche'schen Intuition. Hier werden sich auch ewige Wiederkehr und Übermensch als solidarisch erweisen, wie «zwei Geheimnisse, ineinander verflochten».<sup>34</sup>

Nietzsche war unzweifelhaft längst über den Optimismus einer naiven Menschheit hinaus, die in einer unendlichen Wiederkehr der Zeitalter einen Weg sehen konnte, immer von neuem eine animalische Existenz zu leben, in der für sie alles Gute sich zusammenfasste, einer Menschheit, die nur eine Angst kannte: dass die kosmische Kraft der Erneuerung erlahme, und nur eine Sorge, durch ihre Riten diese ewige Erneuerung sicherzustellen. Nietzsche weiß, dass es sich um eine zweideutige Wirklichkeit handelt. Er vergisst nicht, dass, je nach der Art, wie man sie betrachtet, die ewige Wiederkehr das eine Mal als die beseligendste, das andere Mal als die bedrückendste Wahrheit erscheinen kann. Diese Wiederkehr ist in der Tat ein Kreislauf; wer ihn wahrnimmt, kann selber in seinen Mittelpunkt oder aber an seine Peripherie gestellt sein. Er kann passiv von einem ungeheuren und verzweiflungsvollen Umschwung fortgerissen werden, oder aber an der beherrschenden Kraft teilnehmen, die den ganzen Kosmos bewegt. Er kann in der Zerstückelung einer endlosen, immer neu anfangenden Dauer zerdehnt werden, oder im Gegenteil sich in dem Augenblick gesammelt finden, der der ganzen Dauer befehligt. Er kann dem ehernen Gesetz des universalen Determinismus unterliegen, er kann aber auch ganz anders, nämlich in Freiheit, dieses Gesetz selber sein. Im ersten Fall wird er erdrückt, im zweiten triumphiert er.<sup>35</sup> Keine Leere ist grauvoller, aber auch keine Fülle überströmender. Für den, der keine Hoffnung hat, der Fatalität zu entinnen, kann diese nur ein unnützer Notbehelf sein; seine Resignation ist etwas Mittelmäßiges, Unaufrichtiges. Für den dagegen, der sich so hoch erhebt, dass er mit ihr ineinsfällt, der mit ihr identisch wird, ist es wirklich die Liebe zur höchsten Freiheit: «Wenn er als ein einzigartiges und vollkommenes Geschenk alles empfängt, was das Leben ihm zuträgt ..., so weil er selber zum Mittelpunkt und zur Quelle des Lebens geworden ist. Er braucht sich vor dem Schicksal nicht mehr zu beugen, denn er hat sein eigenes Standbild bis zu dessen Höhe errichtet ... Er erschafft und erhält mit dem gleichen Hauch: in ihm fällt, wie in Gott, Notwendigkeit mit Freiheit zusammen».<sup>36</sup> Für ein solches

Wesen wird der erzene Kreis zu einem goldenen Ring. «Fatum ist ein erhebender Gedanke für den, welcher begreift, dass er *dazu* gehört».<sup>37</sup> «*Amor Fati. Ego Fatum*».

Dies genau ist Nietzsches Erfahrung. (Was von ihrer Echtheit zu halten ist, werden wir später sehen.) Und diese Erfahrung ist eine mystische. «Die Mystik», sagte Henri Delacroix, «wohnt dem Entstehen der Dinge selbst ein, sie versetzt sich ins Herz der Ursache und lässt sich davon tragen, so durchläuft sie alle Gestalten des Seins, ohne das Sein zu verlassen.»<sup>38</sup> Einwohnen, Sich-tragen-Lassen sind Worte, die im vorliegenden Fall nicht einmal genug sagen. Nietzsche fühlt in sich die Grundkraft, die alles hervorbringt und sich in jedem Augenblick des universalen Werdens intakt, unverändert, frei und souverän wiederfindet. Für ihn ist das Dasein ein Kreis, dessen Mittelpunkt wirklich «überall ist». Nichts auf ihm ist lastend: «In jedem Nu beginnt das Sein; um jedes Hier rollt sich die Kugel Dort. Die Mitte ist überall».<sup>39</sup> In diesem Sinne muss man den treffenden Ausdruck von Marie-Anne Cochet verstehen: «Im Monat August 1881 erhält Nietzsche beim Surlej-Felsen die Taufe seiner Ewigkeit.» Nur hält sich die Deutung der Autorin wenigstens hier noch zusehr in der Linie des klassischen Intellektualismus. Für sie «kreist der Gedanke um sich selbst, während er geradlinig fortzuschreiten meint, wie früher geblendete Pferde im Göpelwerk kreisten. Frei und Herr seiner selbst wird er erst, wenn er sein eigenes Wesen erkennt».<sup>40</sup> Aber ein solches Erkennen bleibt, wie eben ersichtlich wurde, zweisinnig. «Höchste Annäherung der Werdewelt an die Seinswelt»,<sup>41</sup> gewiss; aber ist man aufseiten des Werdens, so ist (wir wiederholen es) nichts grauenvoller als die nietzsche'sche Weltvision, und Nietzsche ist der Erste, das zu erfahren und anzuerkennen. Ist man aber auf der Seite des Seins, dann ist sie göttliche Seligkeit.<sup>42</sup> *Lux mea crux – crux mea lux*.

Nun hatte die erste Erfahrung Nietzsches noch etwas Unsicheres an sich. Zumindest hatte seine Ekstase nicht genügt, die angsthaften Zweifel, seine eigene Lage betreffend, zu zerstreuen. Die Rolle der Rapallo-Vision wird es sein, diese Zweifel aufzuheben. Nietzsche erhält die bis dahin nicht endgültige Zusicherung, dass er sich wirklich auf der Seite des Seins befindet. Er nimmt aktiv, frei am *Fatum* teil. Er gehört sogar dazu. Seine Einsicht überlässt ihn also nicht als ein zerbrechliches Individuum einer Knechtschaft, die durch sein Bewußtsein davon noch drückender geworden wäre. Er weiß, er ist der Übermensch, dessen gesetzloser Wille die Welten erzeugt. Was er wahrnahm, das ist er. Sein Gedanke hat seit Sils-Maria nicht nur «Gestalt gewonnen», er hat jetzt seine endgültige Bedeutung erhalten. Jede Zweideutigkeit ist überwunden, jeder Zweifel, jede Angst ist verschwunden. Fortan kann er, ohne zu lügen, *amor Fati* sagen, weil er zuvor ohne Zögern, *ego Fatum* sagen kann. Der neue Prophet hat somit seine feierliche Beilehnung erhalten. Er kann sich erheben, sein neues Evangelium proklamieren,<sup>43</sup> zu einer neuen *Metanoia* aufrufen, um in sein neues Reich einzutreten.<sup>44</sup> Wie der Andere, ja wahrhaftiger als der Andere, ist er zugleich der Offenbarer und das Offenbarte, der Held und der Gott. «Mittag. Augenblick des kürzesten Schattens; Ende des längsten Irrtums; Höhepunkt der Menschheit; *incipit Zarathustra*».<sup>45</sup> Als Leibniz die spinozistische Auffassung des Weisen und seiner Seligkeit widerlegen wollte, schrieb er Folgendes: «Spinoza bildet sich ein, dass wenn der Mensch die Ereignisse als Produkte der Notwendigkeit erkennt, sein Geist dadurch erheblich gefestigt wird; aber durch diesen Zwang verhilft er dem Herzen des Leidenden

zu keiner tieferen Zufriedenheit, dieser fühlt sein Leiden nicht weniger tief.» Damit drang Leibniz freilich nicht bis auf den Grund der Idee seines Gegners, und es kostete wenig Mühe zu zeigen, dass seine Widerlegung oberflächlich blieb.<sup>46</sup> Denn wenn der Weise Spinozas sich bis zur Betrachtung der allgemeinen Notwendigkeit erhebt, so nicht aufgrund einer gewöhnlichen Wissenschaft, die ihn andererseits in seinem elenden Zustand beliebe, vielmehr aufgrund einer bestimmten Art von Intuition, dank welcher er schon nicht mehr der Leidende ist, von dem Leibniz spricht. Das Wesen, das die Erkenntnis dritten Grades erhält – falls diese nicht ein Irrlicht ist – gehört nicht mehr zu den zahllosen Elementen, aus denen sich die *natura naturata* zusammensetzt, er nimmt teil an der *natura naturans*.

Der Gedanke ist sichtlich demjenigen Nietzsches verwandt. Dennoch gibt es zwischen beiden einen Unterschied, aufgrund dessen der Zweite noch gründlicher als der Erste der leibnizschen Widerlegung entrinnt. Wir spielen nicht auf dessen leidenschaftlichen Charakter an, der sich so stark von der unpersönlichen Gemütsruhe, ja Kälte des *more geometrico* verfahrenen Denkens abhebt. Unter der scheinbaren Kälte könnte ja ein Feuer verborgen glimmen, man hat das Wort gewagt, Spinoza sei «trunken von Gott» gewesen.<sup>47</sup> Aber bei Nietzsche gibt es keine *natura naturans*, keine Gottheit, keine objektiven Wesenheiten oder ewige Ideen. Nichts, was einer platonischen Welt gliche. Somit keine Ontologie. So streng die Notwendigkeit für jene, die sie erleiden, sein mag, das *Fatum* ist reine Kontingenz, weil es reine Erfindung ist: Würfelspiel, göttliche Phantasie, Tanz inmitten eines leeren Himmels ... Und wenn Zarathustra entdeckt, dass er mit einem solchen Prinzip ineinsfällt, dann entdeckt er imgrunde, dass es ein höheres Prinzip überhaupt nicht gab, keines, woran er sich zu knüpfen bräuchte; das Weltgesetz ist als ganzes, in jedem Augenblick, seiner eigene Willkür entlossen. Er hat jeden «Geist der Schwere» besiegt. Er ist in sich selber ewig, nicht durch Teilnahme. Mehr noch: er verewigt sich selbst. Jeder Wert entstammt seinem Wollen. All sein Erkennen ist schöpferisch: «Höchstes Gestirn des Seins! / Ewiger Bildwerke Tafel!»<sup>48</sup>

Stärker als mit dem Spinozismus ist Nietzsches Idee mit dem Buddhismus vergleichbar. Er selbst hat einen «europäischen Buddhismus» begründen wollen. Gewiss verherrlicht er das Leben, statt es als unfruchtbar zu erklären. Er sucht nach dem zentralen Punkt, dem alles Leben entquillt, und nicht nach dem, wo alles Leben erlischt.<sup>49</sup> Nicht den Zusammenbruch will er feiern, sondern den Aufbau: «Alles bricht, alles wird neu gefügt; ewig baut sich das gleiche Haus des Seins.»<sup>50</sup>

Seine Auffassung des Übermenschen bietet trotzdem große Ähnlichkeit mit der des *Buddha*, des erweckten Menschen, der eben dadurch mehr ist als ein Mensch, einer, der durch eine geheimnisvolle umfassende Erleuchtung nicht das Mysterium eines Seins, das nicht ist, erkennt, sondern das des ewigen Werdens. «Ich bin kein Mensch, ich bin kein Gott: wisse, dass ich ein Buddha bin», so könnte Zarathustra sprechen. Wie Sakyamuni, der Anführer einer Mystik ohne Gott. Und gedenkt Nietzsche nicht auch wie Sakyamuni seinen Rang in der kosmischen Reihe der großen Erleuchteten einzunehmen?<sup>51</sup> Dieser Gedanke kann ganz buddhistische Gestalt annehmen: «Und in jedem Ring des Menschen-Daseins überhaupt gibt es immer eine Stunde, wo erst einem, dann vielen, dann allen der mächtige Gedanke auftaucht, der von der Wiederkehr aller Dinge: – es ist jedes Mal für die Menschheit die Stunde des Mittags.»<sup>52</sup>

Aber die Analogie geht noch weiter. Sie verstärkt sich in eben dem, worin einige, wie Lou Salomé, nur einen Gegensatz wahrnehmen konnten. Für Nietzsche, sagt Lou Salomé, «ist nicht Nirvana, sondern Samsara der Name für das höchste Ideal ... Nicht Befreiung von dem Wiederkunftszwange, sondern freudige Bekehrung zu ihm ist das Ziel des höchsten sittlichen Strebens ...».<sup>53</sup> Das ist richtig. Die Ewigkeit Nietzsches, auf die er das Schwergewicht verlegt, liegt trotzdem ganz im Werden, so sehr, dass es nichts anderes gibt als dieses Werden. Sie trägt über das Werden den Sieg davon, hat sich aber allen Inhalts entleert und ist als ganze in ihr Gegenteil übergegangen.<sup>54</sup> Das erlaubt den Ausspruch Nietzsches, dass auch im Bereich des Geistes wir nur an das Werden glauben. – Man vergesse aber nicht, dass es auch für den Buddhismus keine unabhängige Ewigkeit gibt. Das buddhistische Nirvana ist keine ewige Wesenheit. Das buddhistische Heil ist reine Befreiung, es besteht nicht darin, aus dem Bereich des Samsara in einen andern überzugehen. Das hat sich zuletzt in einer Lehre ausgedrückt, die Nietzsche begeistert hätte, wenn er sie gekannt haben könnte: die mahayanische Lehre (die der Madhyamika-Schule und derjenigen der Vijnanavadin gemeinsam ist): vom «Nirvana-das-kein-Halt-ist».

Nach dem Großen Fahrzeug verzögert der Bodhisattva, aufgrund eines Mitleidsgelübdes, unabsehbar lang seinen Eintritt ins Nirvana, obschon er schon alle Bedingungen, es zu betreten, erfüllt hat. Aber indem wir so reden, sprechen wir innerhalb des Scheins. Wenn jedes Hindernis verschwand, ist die «Buddheität» erreicht. Der Weise mag wohl kommen und gehen, denken und handeln, predigen und sich einsetzen, geboren werden und sterben, «solange die Welt existiert, das heißt unabsehbar»,<sup>55</sup> er ist trotzdem in Wahrheit von ihr befreit. Er weilt in keinem getrennten Nirvana, aber auch nicht mehr im Kerker des Samsara. Denn er hat den Untergrund der Dinge erkannt: «Das Nirvana ist das Samsara, und das Samsara ist das Nirvana, zwischen beiden ist keinerlei Unterschied».<sup>56</sup> Er hat nicht eine Illusion durch eine andere ersetzt. Er hat «den Sinn für das Universale gewonnen, für den Nirvana und Samsara den gleichen Geschmack haben». Sein Nirvana ist jenes, das «kein Halt ist», das einzige wahre. Und nicht anders die nietzsche'sche Ewigkeit: *annulus aeternitatis*.<sup>57</sup> Sie ist vom Werden nicht abgetrennt. Sie ist nicht *etwas anderes* als die ewige Wiederkehr, dieser andere Name für das allgemeine Samsara. So wären denn beide Lehren eine solche der Ewigkeit im Augenblick? Nicht in einem Augenblick, der sich im Hinschwinden öffnet, um sozusagen eine außer ihm fertige Ewigkeit erscheinen zu lassen, nicht in einem privilegierten Nu, in das hinein die Ewigkeit sich ergösse, sondern in einem Augenblick, so wie er ist, aber gefüllt von einem Geschmack der Ewigkeit.<sup>58</sup>

Die Analogie ist bestechend, sie zeigt uns einmal mehr, dass der menschliche Geist nie völlig Neues erfindet. Der «europäische Buddhismus» Nietzsches ist trotzdem vom Buddhismus Buddhas oder Asangas tief verschieden. Was die beiden Lehren letztlich beseelt, ist sogar irgendwie entgegengesetzt. Zudem hat die nietzsche'sche Mystik Nebenklänge, die den großen Yogacara fremd sind. Nie verleugnet sie «den Schauer der Vermischung von Freude und Tränen»,<sup>59</sup> der ihr eignet. Suchte man nach einer andern, ergänzenden indischen Analogie, so fände man sie im Tanz der Shiva.<sup>60</sup> Damit wäre das pathetische Element wieder eingeführt, freilich zum Vorteil eines summarischen Vitalismus und mit der Gefahr, die

anfängliche Zweideutigkeit wieder einzuführen. Kein Symbol ist völlig zutreffend; die Figur Zarathustras, wie Nietzsche sie hingestellt hat, drückt seine Erfahrung nicht bis zum Grund aus. Er enthält nicht die ganze «Tragödie», die er ankündigt.<sup>61</sup> So wird Nietzsche denn auch bald wieder – seit 1885 – auf das Symbol seiner Jugend zurückgreifen, auf Dionysos. «Jener große Zweideutige» wird ihm wieder auf all seinen Wegen begegnen. Er wird davon träumen, eine Synthese seines Denkens zu bieten, indem er die Philosophie dieses Gottes darlegt.<sup>62</sup> Und der Gott der Ekstase und des orgiastischen Lebens wird ihm passender erscheinen, seinen frenetischen Widerspruch gegen Jenen auszudrücken, dessen Bild ihn bis zuletzt verfolgen wird. Zarathustra hatte sich vor allem dem galiläischen Propheten widersetzt, Dionysos in seiner mystischen Passion steht gegen den auf Golgotha Gekreuzigten.<sup>63</sup>

«Dieser Denker braucht niemanden, der ihn widerlegt; er genügt sich dazu selber.»<sup>64</sup> Und wirklich, ohne es zu wollen, zeigt uns Nietzsche auf hundert Arten den illusorischen Charakter seiner Ekstase an.<sup>65</sup> Armer Nietzsche! Armer großer Mann! so abgründig menschlich, so hingerissen von Reinheit – und Opfer soviel verlogenen Rauches! Was er erstrebte, war das vollkommene Ja. Er wollte sich davon überzeugen, es endlich gesprochen zu haben, in der Schlichtheit einer wiedergefundenen Kindeseinfalt. «*Amor fati*, das sei von nun an meine Liebe!... Ich will irgendwann einmal nur noch ein Jasagender sein.»<sup>66</sup> «Ein Neubeginn, ... ein heiliges Ja-sagen.»<sup>67</sup> Aber wie fern war er von alledem! Ohne uns auf eine psychiatrische Untersuchung einzulassen,<sup>68</sup> wird es genügen, ein paar klare Fakten ins Auge zu fassen. Damit soll nicht das «Privatleben» in den Vordergrund gerückt werden, «um von dieser Oberfläche her die Tiefen einer genialen Seele zu deuten»; Friedrich Würzbach verwirft eine solche Methode mit Recht.<sup>69</sup> Aber wir können nicht übersehen, dass die Ansprüche Nietzsches viel weiter gehen als die eines Denkers. Er ruft uns zu einer erneuerten Existenz auf, deren Kündler und Vorbild er zu sein vorgibt. Um ihn in der Tiefe zu erfassen, wie er selbst erfasst sein will, muss man ihn in seiner Existenz erfassen, anders gesagt: Der Denker Nietzsche in seinen letzten Jahren steht in enger Abhängigkeit vom Mystiker Nietzsche. An der Echtheit des Letztern hängt der Wert des Ersten.

Dass seine bewusste Aufrichtigkeit ebenso wenig in Frage gestellt werden soll, versteht sich von selbst. Der Einsiedler von Sils-Maria ist voll überzeugt, dass die gemüthafte Erschütterung, die ihm zuteil wurde, durch die Fühlungnahme mit einer wundersamen Wirklichkeit erfolgt war, und dass dieser Kontakt ihm eine neue, wie eine Gnade sich anbietende Welt eröffnete. Was er dabei tat, war das Auffüll einer grauvollen Leere, die vor ihm aufgähnte, durch eine angebliche Mystik. Seine wirkliche Erfahrung, die die eben von uns analysiert bedingt, war ganz anderer Natur. Es ist jene, die er selbst im Wort vom «Tod Gottes» zusammengefasst hat. In den paar Stellen der *Fröhlichen Wissenschaft*, die darauf Bezug haben,<sup>70</sup> besitzen wir die Urzelle seines Denkens, den Schlüssel für alles Folgende. Nun war dies eine ganz negative Erfahrung – das genaue Gegenteil des reinen Anhangens, das er nachher um jeden Preis wieder zu finden suchte, weil kein Mensch ohne ein solches Anhängen leben kann. Um der Verzweiflung zu entrinnen, die das entscheidende Nein erzeugt hat, und an diesem Nein unverbrüchlich festhaltend, erfindet er die ewige Wiederkehr. «Aber dass ich euch ganz mein Herz offenbare,

ihr Freunde: *wenn* es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein!» Geben wir diesen Worten keinen vulgären Sinn, aber nehmen wir dennoch das Geständnis hin. Gott muss sterben, damit der Mensch von einer unerträglichen Unterworfenheit befreit sei und man sich in einen Übermenschen verwandeln kann. Für ein entschlossenes Bewusstsein ist das eine gemachte Sache. «Nun aber starb dieser Gott! Ihr höheren Menschen, dieser Gott war eure größte Gefahr. Seit er im Grabe liegt, seid ihr erst wieder auferstanden.»<sup>71</sup>

Diesen befreien, auferstandenen, sein immer höheres Geschick voll meisternden Menschen versucht Nietzsche zunächst ohne irgendein positives Substrat zu verstehen. In seiner Tiefe ist er, wie Karl Jaspers bemerkt hat, «in seiner Negativität schlechthin *universell* ... Bei Nietzsche ist der Antrieb des Verneinens aus dem Ungenügen heraus von einer Leidenschaft und einer Opferwilligkeit, dass sie aus demselben Ursprung herzukommen scheinen, der die großen Religiösen und Propheten antrieb.»<sup>72</sup> Das ist es, was ihn von allen Formen von Naturalismus und Positivismus unterscheidet. Als «Genuesergeist»<sup>73</sup> liebt er es, sich mit dem «glückseligen Columbus» zu vergleichen, aber das «unbekannte Indien», nach dem er ausfährt, wird seine eigene Schöpfung sein, und immer wieder danach wird noch ein anderes ferneres Indien zu entdecken, zu erschaffen sein ...: «der ungeheure Übermut dieser ganzen Seefahrgeschichte, welche so lange dauert als du mich kennst, 1870», sagt er.<sup>74</sup> Ausfahrt, «grandioser und heroischer als Expeditionen zum Nord- oder Südpol»<sup>75</sup> – ewiger Aufbruch, ohne Aussicht auf einen wirklichen Pol ... Das war der ständige Ehrgeiz Nietzsches, der die tiefe Kontinuität der beiden von der Ekstase von 1881 getrennten Perioden bildet. Nur hat er in diesem Sommer 1881, entgegen seiner Erwartung und seiner früheren Hoffnung «ein neues Land» entdeckt.<sup>76</sup> Sein «unbekanntes Indien» ist für ihn Wirklichkeit geworden, an seinem Ufer hat er angelegt. Die reine Negativität hatte sich als ein unmöglicher Traum erwiesen. Der Übermensch war in der Leere nicht wirklich erreichbar. Nietzsche hat das schließlich eingesehen, und wie der Seefahrer fieberhaft ein Leck in seinem gefährdeten Schiff stopft, so füllt er die Leere, durch welche der vertriebene Gott in seine alte Wohnstatt wieder einzubrechen droht. «Wollen wir nicht in den alten Schöpferbegriff zurückfallen»,<sup>77</sup> müssen wir dessen Platz mit etwas anderem besetzen – und dieses Andere wird die ewige Wiederkehr sein.

Um jeden Preis muss dieses Paradox aufrechterhalten werden, denn «wer nicht an einen Kreisprozess des Alls glaubt, muss an den willkürlichen Gott glauben».<sup>78</sup> So drängt sich die ewige Wiederkehr als der unumgängliche Ersatz für den toten Gott auf. Nur sie kann den Stein seines Grabes versiegeln.

Im Innersten dieser neuen Erfahrung und dieses beibehaltenen, immer neu befestigten «großen Entschlusses» ist somit die Haltung Nietzsches viel weniger eine positive, «bejahende» Haltung<sup>79</sup> als eine solche des Widerstands, ja, das Wort ist unvermeidbar: des Ressentiments. Zudem wird sich Nietzsche bis zum letzten Tag von der Gestalt Jesu verfolgt fühlen. Er wechselt ihm gegenüber von der Bewunderung zur Anschwärzung, von der Zärtlichkeit zum Sarkasmus, was alles eine geheime Eifersucht verrät.<sup>80</sup> Auch hier ist es nicht die Entdeckung eines neuen Reiches und die unzählbare Nötigung, neue Werte zu künden, was ihn zu Verneinungen und Kritiken bestimmt; an erster Stelle steht die Sucht nach

Antagonismus selbst noch in der Nachahmung, aus dem Bedürfnis eine ähnliche, aber überlegene Rolle zu spielen. Es genügt Nietzsche nicht, sich als der Verkünder eines neuen Evangeliums auszugeben, er strebt nach dem Titel eines Erlösers.<sup>81</sup> Er kann nicht anders, als sein Maß an Jesus zu nehmen, und lässt nie ab, gleichsam nach ihm hinzuschielern. Der ganze Zarathustra zeugt von diesem Willen zum Plagiat. Was aber ist dem, was er zu sein vorgibt, entgegengesetzter? Andler konnte nicht umhin, es zu bemerken. «Vielleicht», schreibt er, «hätte er die Angstgefühle und Gefahren der Rachsucht nicht so gut analysiert, wenn er sie nicht aus unmittelbarer Erfahrung gekannt hätte.»<sup>82</sup> Der Rachsucht und einer ganzen Tonleiter gleichartiger Haltungen. Ist auch nur der Schatten eines ähnlichen Gefühls an der Basis der Verkündigung Jesu zu vermuten? In ihm ist «alles Ja».<sup>83</sup> Nietzsche aber ist leider «der Mensch des Ressentiment.»<sup>84</sup>

Er ist es auf eine noch allgemeinere Weise. Er war «der machtloseste der Menschen».<sup>85</sup> Ein paar psychologische Bemerkungen drängen sich hier auf. Wir entlehnen sie Henri-L. Miéville: «Man wagt sich nicht zu weit vor, wenn man einen beträchtlichen Anteil des nietzsche'schen Denkens dem unterirdischen Wirken (nicht bereinigter) affektiver Komplexe zuschreibt, um mit den Psychoanalytikern zu reden. Diese durch die Krankheit verstärkten Komplexe waren solche eines Minderwertigkeitsgefühls angesichts des Lebens. Zur Zeit seiner Beziehungen zu Wagner konnten die erdrückende Freundschaft des tyrannischsten aller Genies und die Gefühlsniederlage aufgrund seiner uneingestanden und unerwiderten Liebe zu Cosima diese krankhaften Züge nur vermehren. Hinzu kommt der geringe Erfolg seiner Professorentätigkeit in Basel und später die brennende Demütigung, die ihm die völlige Gleichgültigkeit seines Leserpublikums verursachte. Außer ein paar wenigen Freunden wird ihn niemand einer Aufmerksamkeit würdigen. Dass diese Komplexe in seinem Unterbewusstsein lebendig waren und auf sein Denken einwirkten, bezeugt die ganze spätere Entwicklung des Zarathustradichters und vorab die pathetische Gewalttätigkeit – anfänglich verhalten, dann immer entfesselter – seiner von Bitterkeit gesättigten Seele. Solange aber unser Denken mehr oder weniger von Reflexen der Verteidigung, vom Wunsch nach kompensierenden Befriedigungen und dem Aufstand gegen alte Zwänge beherrscht wird, ist es nicht frei, selbst wenn es die überlegenste oder die kühnst-revolutionäre Sprache führte. Sein Weg ist ihm im Voraus gewiesen durch die Einflüsse, gegen die es reagiert.»<sup>86</sup>

Diese Beobachtungen begegnen sich mit dem Urteil von Miguel de Unamuno und verstärken es noch: «... verzweifelt und wahnsinnig geworden, verfluchte er, um sich vor sich selbst zu schützen, das was er im Tiefsten liebte. Weil er nicht Christus werden konnte, redete er übel von Christus. Aufgeblasen, wollte auch er ohne Ende sein; so träumte er von der ewigen Wiederkehr, jenem schwächlichen Ersatz für die Unsterblichkeit, und voller Mitleid mit sich selbst, verdammt er alles Mitleid. – ... Nur die Schwachen ergeben sich dem endgültigen Ende, nur sie ersetzen den Wunsch nach persönlicher Unsterblichkeit durch irgendein Auskunftsmittel.»<sup>87</sup> – Was mochte seine Erfahrung sein, die in ihrer Quelle schon so herausgefordert und verfälscht war? Die Intensität, mit der sie gelebt wurde, darf bei einem solchen Genie nicht verwundern. Dennoch ist sie nur die Intensität einer Illusion, das Prachtgewand, einem sich selbst verleugnenden

Elend übergeworfen. Die ewige Wiederkehr war (nochmals nach Andler) «das Ambrosia, aus dem Nietzsche den Wahn schöpfte, Gott zu sein».<sup>88</sup> Die Einheit dieser Idee, so wie er sie fasste, verdankt sich nur einer sinnhaften Verschmelzung. Sie kann die vorübergehende Erregung nicht überleben, und man sieht alsbald, wie sie im Geist, der sie erzeugt hat, sich zerlöst. Nicht nur «die beiden extremsten Denkweisen» reiben sich aneinander, wie «die mechanische und die platonische»<sup>89</sup>, vielmehr tun es völlig widersprüchliche und unversöhnbare Begriffe. Nietzsches ganzes Werk «trägt das Stigma barbarischer Identifikation», die aber dauernd bedroht wird von «diesen antagonistischen Polen».<sup>90</sup>

Es ist leicht, in Worten zu behaupten, die Zeit sei aufgehoben, jedes kausale Band sei zerrissen usf.<sup>91</sup> Es ist leicht, sich einzubilden, «dass im Unendlichen alle geraden Linien auf sich zurückkommen» und dass so «die Fatalität der ewigen Wiederkehr die reine Kontingenz möglich macht».<sup>92</sup> Wenn der solches Behauptende uns gleichzeitig unwiderlegliche Zeichen seiner höheren Erleuchtung und Sendung vorlegte, könnten wir ihm vielleicht glauben, selbst wenn unsere Erfahrung armer Sterblicher uns nichts Annäherndes offenbart. Deshalb haben wir vorher Nietzsche Kredit gewährt, ehe wir ihn über sich selbst befragten und dabei ein paar allzu simple und unvermittelte Widerlegungen beiseite schoben. Aber es gelingt ihm nicht, all diese Gegensätze in sich selber geeint zu zeigen. «Dem Werden das Siegel des Seins aufzuprägen», darin besteht, so hat er uns erklärt, «der höchste Wille zur Macht».<sup>93</sup> Hierin besteht jedenfalls die Frage, auf die der Gedanke der ewigen Wiederkehr die Antwort sein will. Aber ist das Problem damit gelöst worden? War dieser «Wille zur Macht» mächtig genug dazu? Hat «die Begattung zwischen Zeit und Ewigkeit» aufgrund dieser neuen Lösung wirklich stattgefunden?

Im Zarathustra selbst drücken sich zwei Tendenzen mit gleicher Stärke aus, die den Propheten in entgegengesetzte Richtungen ziehen. Eine Schlacht scheint im Gange zu sein zwischen einer heftigen Leidenschaft und einer unendlichen Sehnsucht. Auf der einen Seite schleudert Nietzsche seinen Schlachtruf: «Nichts als die Erde!» «Ich beschwöre euch, meine Brüder, *bleibt der Erde treu* und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! ... An der Erde zu freveln, ist jetzt das Furchtbarste und die Eingeweid des Unerforschlichen höher zu achten, als den Sinn der Erde!»<sup>94</sup> Er wird sich rühmen, den Sinn des Menschen entscheidend verändert zu haben: «Wir leiten den Menschen nicht mehr vom «Geist», von der «Gottheit» ab, wir haben ihn unter die Tiere zurückgestellt. Er gilt uns als das stärkste Tier, weil er das listigste ist, eine Folge davon ist seine Geistigkeit.»<sup>95</sup> Die Intelligenz selbst ist als ganze eine Funktion der Biologie: «Eine eigentliche Physio-Psychologie hat mit unbewussten Widerständen im Herzen des Forschers zu kämpfen, sie hat «das Herz» gegen sich, ... eine Lehre von der gegenseitigen Bedingtheit der «guten» und der «schlimmen» Triebe macht, als feinere Immoralität, einem noch kräftigen und herzhaften Gewissen Not und Überdruß.»<sup>96</sup> «Die Vollkommenheit: das ist die außerordentliche Erweiterung seines Machtgefühls, der Reichtum, das notwendige Überschäumen über alle Ränder ...»<sup>97</sup>

Solche Äußerungen lassen die Lehre Nietzsches oft als einen nackten Biologismus, eine Rühmung der tierischen Kraft und des tierischen Lebens erscheinen, und hielte man sich an sie, könnte man nicht anders urteilen. Aber ihr Überschwang lässt uns misstrauisch werden. Herausforderung, gewollte Arroganz sind

das Zeichen einer beunruhigten Seele, die nicht eins ist mit sich. – Und wie sollte man andererseits nicht an Stellen betroffen sein, die einen völlig andern Klang von sich geben, uns in ein ganz anderes geistiges Klima versetzen? – «Die Welt ist tief, / Und tiefer als der Tag gedacht. / Tief ist ihr Weh –, / Lust – tiefer noch als Herzeleid: / Weh spricht: Vergeh! / Doch alle Lust will Ewigkeit –, / – will tiefe, tiefe Ewigkeit.»<sup>98</sup>

Inmitten dieser «tiefen Ewigkeit»: was soll da alle Freude und aller Paroxysmus, «der Geschlechtstrieb, der Rausch, die Grausamkeit», worin der dionysische Taumel badet?<sup>99</sup> «Der Ring des Werdens und der Wiederkehr» hat keine Einheit hergestellt. Dieser «hochzeitliche Ring der Ringe» ist ein schönes Symbol geblieben – ein unmächtiges.<sup>100</sup>

Nietzsche kann das nicht zugeben, aber sein Werk ruft es laut. Es verleugnet die Lösung, an die er sich klammert. Es weist klaffende Sprünge auf: das «Bewusstsein, dass ich weiterträumen *muss*, um nicht zugrunde zu gehen ...»: welch erschreckendes Geständnis, denn was er hier seinen Untergang nennt, hätte sein Heil werden können, und gerade das Verharren in dem unmöglichen Traum wird ihn zugrunde richten. Er, der durch sein Bedürfnis nach Aufrichtigkeit den höchsten Geistern verwandt ist, zeigt schließlich ein verdächtiges Interesse für den Gedanken der «heiligen Lüge». Er, der die unbewusste Lüge so fein gewittert und so herb gezüchtigt hat, ist schließlich selber der Mann der Maske geworden, beinahe der Theoretiker der gehegten, sorgfältig gepflegten Illusion, der Anbeter eines Wahns, den er im Grund sehr wohl durchschaut.<sup>101</sup> Er gab vor zu erschaffen, was er wohl oder übel erleiden musste.<sup>102</sup> So kam er auf den Illusionismus seiner Frühzeit zurück. Wie die *Geburt der Tragodie* ist auch der *Zarathustra* «ein wagnerisches Werk».<sup>103</sup> Dieses Gedicht, worin er das Evangelium nachäffen wollte, ist trotz so vieler Schönheiten peinlich theatralisch.<sup>104</sup> Man erkennt darin einen Durst nach Reinheit und Echtheit, aber gleichzeitig etwas Geschwollenes und Falsch-Feierliches, woran sich der Abklatsch verrät. Zur gleichen Zeit, da er Pascal als ein Opfer des Christentums bedauert, ist Nietzsche nicht weit davon entfernt, sich als das Opfer seines antichristlichen Traumes, seiner Lüge zu bezichtigen. Lou Andreas-Salomé ist nicht die Einzige, um bei Worten wie den Folgenden zu erbeben: «Wer weiß, ob sich nicht bisher in allen großen Fällen eben das Gleiche begab: dass die Menge einen Gott anbetete – und dass der «Gott» nur ein armes Opfertier war!»<sup>105</sup> Mehrere Überlegungen der späten Jahre über die ewige Wiederkehr zeigen weniger Hochgefühl als enttäuschte Resignation: «Du hältst es nicht mehr aus, / dein herrisches Schicksal? / Liebe es, es bleibt dir keine Wahl!»<sup>106</sup>

Oder die vielleicht noch bitterere, traurig rätselhafte, obschon noch von der Erinnerung an den strahlenden Augenblick erleuchtet: «Unsterblich ist der Augenblick, wo ich die Wiederkunft zeugte. Um dieses Augenblickes willen ertrage ich die Wiederkunft.»<sup>107</sup> Oder noch die Aufzeichnung vom 10. Juni 1887: «die ewige Wiederkehr». «Das ist die extremste Formt des Nihilismus: das Nichts (das «Sinnlose») ewig!» Diese Worte mit denen vergleichend, die Nietzsche bald nach der Ekstase von Surlej schrieb: «dass alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins – Gipfel der Betrachtung,» schreibt Daniel Halévy: «In beiden Aufzeichnungen geht es um die ewige Wiederkehr, der Gegenstand ist derselbe. Aber welcher nach rückwärts durchlaufene Weg, welche

Umkehrung der Perspektiven! Die höchste Annäherung der Welt des Werdens an die des Seins hat nur einen ekstatischen Augenblick gedauert; in der nüchtern betrachteten ewigen Wiederkehr entdeckt Nietzsche die extremste Form des Nihilismus, das Nichts, das ewig Sinnlose. Der «Gipfel der Betrachtung», den er berührt zu haben meinte, stürzt zusammen, und er steht inmitten der Trümmer seines Denkens, – sehr hoch, verstiegen, der Gefahr zunächst, und ohne Antwort auf die Frage: Wohin? Worauf gehst du zu? ... Der Erste dieser Klänge hat den Kreis der Hoffnung eröffnet, der Zweite hat ihn geschlossen.»<sup>108</sup>

«Der durch sich selbst überwundene Nihilismus» kann nichts weiter sein als ein flüchtiger Sieg, und der willkürliche Entscheid, der den Pessimismus in einen Triumphschrei wandelt, ist machtlos, an der Wirklichkeit das Geringste zu verändern. Das ist vielleicht der Grund, weshalb Nietzsche, ohne auf den im *Zarathustra* verkörperten Traum zu verzichten und trotz der aus der Rapallovision geschöpften Zuversicht, sich mehr und mehr gedrängt fühlt, von seinem Doppelgänger kräftig Abstand zu nehmen: Er ist nicht glücklich, nicht frei wie dieser. Vielleicht hat er deshalb auch bis zum Ende das Gefühl bewahrt, seine Offenbarung sei gefährlich, und er sei mehr «ein Verhängnis» als ein Evangelist ...<sup>109</sup> Und sind nicht auch die Worte bezeichnend, die er seinem Helden in den Mund legt: «Wahrlich, ich rate euch: geht fort von mir und wehrt euch gegen Zarathustra! Und besser noch: schämt euch seiner! Vielleicht betrog er euch ... Ihr verehrt mich; aber wie, wenn eure Verehrung eines Tages umfällt? Hütet euch, dass euch nicht eine Bildsäule erschlage!»<sup>110</sup>

Der Briefwechsel Nietzsches bildet zu diesen verstohlenen Geständnissen einen deutlichen Kommentar. Wir wollen aus den Stellen, an denen er seinen Schmerz zeigt, kein Argument gegen ihn ziehen. Er würde uns erwidern – und seine Antwort wäre in ihrer Allgemeinheit richtig –: «Ihr habt kein Gefühl dafür, dass prophetische Menschen sehr leidende Menschen sind.»<sup>111</sup> Aber die Feststellung ist bedeutsam, dass er an seinem innern Zwiespalt leidet. Er ist weder in sich geeint noch befreit. Wirkt er denn wirklich als ein «Erlöster», er, der den Christen so sehr vorwirft, nicht so zu wirken? Er sagt von sich, er sei «profondement triste». Er bleibt von seinen «rabenschwarzen Problemen» besessen.<sup>112</sup> Seine «Sorgen» bedrängen ihn.<sup>113</sup> Jedes seiner Jahre wird «lastender».<sup>114</sup> Die Einsamkeit, in die er versinkt, ist nicht die des Propheten, nicht einmal die des Genies, sie stammt aus dem «Misstrauen», das «sich in Krankheit wandelt», eine Veranlagung, die sich seit seiner frühen Kindheit entwickelt hat und ihn in einen «grässlichen» Zustand versetzt. Es ist kaum glaublich – wenn es nicht vielleicht das Allergewöhnlichste wäre –, dass er schon Anfang Februar 1883, aus Rapallo selbst, an Franz Overbeck schreibt: «Ich will es dir nicht verhehlen, es steht schlecht mit mir. Es ist wieder Nacht um mich; mir ist zumute, als hätte es geblitzt – ich *war* eine kurze Spanne Zeit *ganz* in meinem Elemente und in meinem Lichte, und nun ist es vorbei. Ich glaube, ich gehe unfehlbar zugrunde ... ein Pistolenlauf ist mir jetzt eine Quelle relativ angenehmer Gedanken.»<sup>115</sup>

Und bald darauf, im März: «Es fehlen mir alle Interessen! Im tiefsten Grunde eine unbewegliche schwarze Melancholie ... Aber das Schlimmste ist, ich begreife gar nicht mehr, *wozu* ich auch nur ein halbes Jahr leben soll, alles ist langweilig, schmerzhaft, *degoutant*.»<sup>116</sup>

Verrät man Vertrauliches, wenn man solche Texte anführt? Gewiss darf man auch die Stunden der Freude nicht vergessen. Nach der Berausung geht Nietzsche, wie so viele andere, durch Perioden der Depression hindurch. Das ist zunächst nur banal – obschon auch dieses Banale tragisch ist. Menschliche, allzumenschliche Psychologie, wie auch das ängstliche Bedürfnis nach Anerkennung, wie alle Schwachen es fühlen ... Wir werfen ihm solches nicht vor, widmen ihm vielmehr brüderliches Mitleid. Und zu seinem Werk zurückkehrend, die Seiten wiederlesend, die von seiner höchsten Inspiration zeugen, scheint es uns keine Lästerung, ihr wahres Wesen zu enthüllen: «Die Rufe Zarathustras sind bloße menschliche Unordnung, verglichen mit dem Alleluja des Ostermorgens.»

In Wirklichkeit zerstört Nietzsche sich selbst. Er hat die Verzweiflung des «tollen Menschen» nicht überwunden, der mit seiner Laterne überall nach dem Leichnam des ermordeten Gottes sucht. Was er nachträglich erfand, um der Tatsache zu entgehen, hat die Krise nur beschleunigt, es waren schon deren Vorboten. In der Tat, «ein solches Denken, das gleich dem ‹Trunkenen Schiff› Rimbauds, ohne Steuer und Kompass dem hohen Meer trotzte, konnte keinen andern Hafen finden als Scheitern und Schiffbruch.»<sup>117</sup> Nietzsche hat das lange vorausgefühlt. Seit dem Sommer 1883, als er nochmals nach Sils-Maria hinaufstieg, hat er hellseherisch den inneren Konflikt, der an ihm nagt, analysiert: «dieser Konflikt in mir nähert mich Schritt für Schritt dem *Irrsinn*. Das empfinde ich auf das furchtbarste.»<sup>118</sup> Aber sein *Fatum* beherrschte ihn unerbittlich. Er war das genaue Gegenteil dessen, was er sich, in Abständen, noch einreden wollte.

Nietzsche «hat sich mit eigenen Händen gesteigt». Er hat den Todessturz des Seiltänzers erlitten, «der im Sprung nicht überholt werden will». Ein naturhafter, banal-physiologischer Absturz.<sup>119</sup> Was aus diesem Wahnsinn einen Sonderfall macht ist nicht sein Wesen, sondern seine Vorgeschichte. Vergeblich sucht man hier nach Erklärungen, um der Evidenz zu entrinnen. Man kann wohl über «bürgerlichen Rationalismus» spotten, der unfähig wäre, in dieser angeblichen Verrücktheit eine Entrückung aus der Zeit zu sehen. Man kann die Tat des «Schöpfungsprinzips» feiern, «das in die Welt hinein zeugt und sein *principium individuationis* zerbricht» und die vernunftthafte Hülle des Geistes «wie eine Seifenblase» platzen lässt.<sup>120</sup> Man kann uns glauben machen, der Fall Nietzsches «erscheint uns nur deshalb extrem, weil er ein künftiges Bewusstsein vorausbildet, das einstweilen noch nicht lange ausgehalten werden kann». Sein Denken erscheine uns unzusammenhängend, weil es sich jenseits unserer gewohnten Norm abspielt und nur aufgrund unserer Rückständigkeit an seiner «Unmittelbarkeit» zerbricht ...<sup>121</sup> Solche Deutungen zeugen vor allem vom Bedürfnis, um jeden Preis zu glauben. Es ist wahr: Der Einbruch geistiger Neuheit erscheint den Menschen zuerst als «Trunkenheit» und Wahnsinn. Aber der Zusammenbruch auf den Straßen Turins und das verblödete Hindämmern in Weimar gleichen schwerlich der pfingstlichen Trunkenheit oder dem Wahnsinn des Kreuzes ...

Nietzsche hat die sosehr gesuchte Unschuld wieder gefunden – aber im Unbewussten. Wovon er uns bereits vorher in Kenntnis gesetzt hat, erhält jetzt seine ganze tragische Bedeutung: Dieser Mystiker «braucht niemanden, der ihn widerlegt: er genügt sich dazu selber».<sup>122</sup>

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> *Nietzsche in seinen Werken* (1924) 125. Ohne auf Erfahrungen anzuspüren, die ihr wohl kaum anvertraut worden waren, hat Lou Salomé, von 1882 an, «seine neue, dem Mysterischen sich zuwendende Philosophie bemerkt.» Ebd. 17.

<sup>2</sup> *Die fröhliche Wissenschaft*, Vorrede z. Werke V, S. 5 (Schlechta II, S. 10).

<sup>3</sup> *Fragment* von 1881 – 1882 Nr. 242. Werke, *Nachlass* XIII, S. 123. «O Einsamkeit! Du meine Heimat Einsamkeit!» wird *Zarathustra* bald darauf singen: *Die Heimkehr*, 3. Teil, Werke VI, S. 269 (Schlechta II, S. 432; vgl. Nr. 41, S. 608, Nr. 8, 1080).

<sup>4</sup> Er erwähnt ihr gegenüber auch seine «große Aufgabe»: siehe Ernst Bertram, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie* (Berlin 1922) 292.

<sup>5</sup> Von Sils-Maria, am 14. August 1881: Ges. Briefe Bd. 4, Nr. 146.

<sup>6</sup> Geneviève Bianquis, *Nietzsche* (1933) 29.

<sup>7</sup> *Ecce Homo. Also sprach Zarathustra 3: Werke, Nachlass* XV, S. 90 (Schlechta, II, S. 1131-1132). Vgl. auch A. Quinot, *Pages mystiques* (1956) 269–270.

<sup>8</sup> Nietzsche schreibt dies im Kapitel über Zarathustra in: *Ecce Homo*. Es beginnt mit der Schilderung der Erfahrung von Sils-Maria. Für ihn nimmt «die Geschichte des Zarathustra» im August 1881 ihren Anfang. Als er im Februar 1883 das erste Buch des Zarathustra beendete, schrieb er: «Rechne ich ... von jenem Tage an vorwärts, bis zur plötzlich und unter den unwahrscheinlichsten Verhältnissen eintretenden Niederkunft im Februar 1883 –, ... so ergeben sich achtzehn Monate für die Schwangerschaft»: *Ecce Homo. Also sprach Zarathustra I: Werke, Nachlass* XV S. 86 (Schlechta II, S. 1128 f).

<sup>9</sup> An Peter Gast am 14. August 1881 und am 25. Januar 1882: *Ges. Briefe* Bd. 4, Nr. 67 und 85.

<sup>10</sup> *Nachgelassenes Fragment: Ruhm und Ewigkeit. Werke, Nachlass* XV, S. 500 (Schlechta II, 1261f).

<sup>11</sup> *Nachgelassene Fragmente. Frühjahr 1881 bis Sommer 1882*, 11 [141] [Krit. Ausgabe Colli u. Montinari, Berlin 1973] Bd. V2, S. 392 und 11 [196] ebd. 417.

<sup>12</sup> Charles Andler, *Nietzsche. Sa vie et sa pensée* (Paris 1920) Bd. IV, S. 348.

<sup>13</sup> An Lou Salomé gerichtetes Gedicht: *Die fröhliche Wissenschaft*, 2. Auflage von 1886, Anhang: *Lieder des Prinzen Vogelfrei. Werke* V, S. 359 (Schlechta, II, S. 271). Das Gedicht, das heute den Titel Sils-Maria trägt, wäre ursprünglich «Portofino» überschrieben gewesen: nach Ch. Andler, l.c. Bd. IV, 330-331.

<sup>14</sup> *Die fröhliche Wissenschaft*, 341. Werke V, S. 265.

<sup>15</sup> Vgl. *Ecce Homo. Also sprach Zarathustra 6: Werke, Nachlass* XV, S. 94f (Schlechta II, S. 1134).

<sup>16</sup> 1. Februar 1883. *Ges. Briefe*, Bd. 4, Nr. 119. Vgl. Ch. Andler, l.c. IV, 333.

<sup>17</sup> Von Genua, April 1883. *Briefwechsel* Nr. 216. Vgl. Brief an Karl Hillebrand vom 24. Mai.

<sup>18</sup> *Ecce Homo. Also sprach Zarathustra 6. Werke, Nachlass* XV, S. 94. (Schlechta II, S. 1134f).

<sup>19</sup> A.-G. Sertillanges, *Le Problème du Mal*, Bd. I (1951) 346.

<sup>20</sup> Ch. Andler, l.c. IV, 254-259.

<sup>21</sup> In: *L'Année philosophique*, 24. Jg. (1913): Henri Bois, *Le retour éternel de Nietzsche*, 145-184.

<sup>22</sup> *Le Problème du Mal*, l.c. ebd.

<sup>23</sup> Vgl. Benoist-Hanappier, *Le prophète Nietzsche*, in: *Pages libres* (Sept. 1907); Henri Bois, l.c. 148-155. Man hat darauf hingewiesen, dass das Gefühl des Entsetzens, das Nietzsche als Folge seiner Ekstase empfindet, für gewöhnlich «Schein-Erinnerungen» begleitet.

<sup>24</sup> Vgl. D. Tchizenski, *Hegel et Nietzsche*, in: *Revue d'histoire de la philosophie* (1929) 330-333.

<sup>25</sup> *Der Wille zur Macht I*, 222 *Werke, Nachlass* XI, S. 305. (Schlechta III, S. 676). Ja, er geht so weit zu sagen: «Der höhere Mensch unterscheidet sich von dem niederen in Hinsicht auf die Furchtlosigkeit und die Herausforderung des Unglücks». ebd.

<sup>26</sup> Daniel Halévy, *La Vie de Frédéric Nietzsche* (1944) 282.

<sup>27</sup> Ebd. 261

<sup>28</sup> Ch. Andler, l.c. IV, 75.

<sup>29</sup> Denn «die historische Philosophie..., welche gar nicht mehr getrennt von der Naturwissenschaft zu denken ist ...»: *Menschliches, Allzumenschliches* I, I. *Werke* II, S. 17

(Schlechta I, S. 447). Wie uns die Fragmente von 1886-1888 zeigen, fährt Nietzsche darin fort, die Naturwissenschaften auf die ewige Wiederkehr hin zu befragen, und zwar mit ebenso viel »theologischen Hintergedanken« wie solche, die sie zugunsten einer Schöpfung befragen.

<sup>30</sup> A. Quinot, l.c. 16.

<sup>31</sup> Daniel Halévy, l.c. 269.

<sup>32</sup> Nach neuen Meeren, 2. Strophe: *Die fröhliche Wissenschaft*, Anhang. Werke V, S. 359 (Schlechta II, S. 271). Beigabe zur Übersendung der »Fröhlichen Wissenschaft« an Lou Salomé im Sommer 1882 unter dem Titel: *Der neue Columbus*.

<sup>33</sup> *Dionysos-Dithyramben: Ruhm und Ewigkeit 3*. Werke VIII, S. 435 (Schlechta III, S. 1263).

<sup>34</sup> Vgl. Ch. Andler, l.c. VI, 4.

<sup>35</sup> Was sich auch im doppelten Gleichnis von der Schlange ausdrückt, im 3. Buch des *Zarathustra*: «... wie jenes Untier mir in den Schlund kroch und mich würgte! Aber ich biss ihm den Kopf ab und spie ihn weg von mir»: *Der Genesende 2*. Werke VI, S. 318.

<sup>36</sup> Gustave Thibon, Nietzsche ou le Déclin de l'esprit (1948) 92.

<sup>37</sup> Fr. Würzbach, *Das Vermächtnis*, l.c. Nr. 641, S. 681.

<sup>38</sup> *Essai sur le Mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle* (1900) 15.

<sup>39</sup> *Also sprach Zarathustra*, 3. Buch: *Der Genesende 2*. Werke VI, 317 (Schlechta II, S. 463)

<sup>40</sup> Nietzsche, in: *Revue philosophique*, Bd. II (1932) 245.

<sup>41</sup> Vgl. Daniel Halévy, l.c.268; A. Quinot, l.c.105.

<sup>42</sup> «... Zustand ..., an den noch kein Utopist gerecht hat!» *Werke, Nachlaß XII*, Nr. 211, S. 66.

<sup>43</sup> Treffend bemerkt Lou Salomé: «... nicht der Denker und Mensch soll sie vortragen, sondern der, dem Gewalt verliehen ist, sie in beseligende Erlösung umzusetzen.» l.c. 204.

<sup>44</sup> Vgl. *Antichrist*, 34: »Das »Himmelreich« ist ein Zustand des Herzens ...» *Werke VIII*, S. 260 (Schlechta II, 1196).

<sup>45</sup> *Götzen-Dämmerung. Wie die »wahre Welt« endlich zur Fabel wurde*. *Werke VIII*, S. 82f (Schlechta, II, S. 983). In diesen elliptischen Zeilen kann man etwas Zweifaches finden. Einerseits bedeutet Nietzsches Zeit im Zeitenablauf die volle Helle des Mittags. Der neue Prophet hat, indem er »Gott tötete« und das Werk Christi verwarf, dem menschlichen Irren ein Ende gesetzt. Auf der andern Seite bedeutet der schattenlose Mittag den Übermenschen, der *Ego Fatum* sagen kann, da er in der innersten Mitte des Kreises der ewigen Wiederkehr steht.

<sup>46</sup> *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*. Edition Foucher de Careil 66, 68. Vgl. Georges Friedmann, *Leibniz et Spinoza* (1946) 151.

<sup>47</sup> Ch. Andler, l.c. V, 75: »Wie bei Spinoza das pantheistische Weltgefühl vor dem System und seiner geometrischen Form vorhanden war, so geht auch bei Nietzsche die mystische Ekstase der Vernunftüberlegung voraus und erzeugt diese.«

<sup>48</sup> *Dionysos-Dithyramben, Ruhm und Ewigkeit 4*. *Werke VIII*, S. 435 (Schlechta II, S. 1262). *Also sprach Zarathustra*, 3. Buch, *Von alten und neuen Tafeln*. *Werke VI*, S. 287ff.

<sup>49</sup> Er hat freilich das Geheimnis der Nacht und des Schlummers - ein der indischen Mystik teures Gleichnis - wunderbar besungen: Vgl. Der geheimnisvolle Nachen, in: *Die fröhliche Wissenschaft, Anhang*. *Werke V*, S. 354 (Schlechta II, S. 265f).

<sup>50</sup> *Also sprach Zarathustra*, 3. Buch: *Der Genesende 2*. *Werke VI*, S.317 (Schlechta II, S. 463).

<sup>51</sup> Zu Nietzsche und Buddha siehe Leopold Ziegler, *Der ewige Buddha* (1922).

<sup>52</sup> *Fragment von 1881-1882, Wille zur Macht* 114. *Werke, Nachlass XII*, S. 63.

<sup>53</sup> Nietzsche, l.c.

<sup>54</sup> *Jenseits von gut und böse* 56: «... Das Ideal des übermütigsten, 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, wiederhaben will... nicht nur für sich, sondern zum ganzen Stücke und Schauspiele, und nicht nur zu einem Schauspiele, sondern im Grunde zu dem, der gerade dies Schauspiel nötig hat - und nötig macht: weil er immer wieder sich nötig hat - und nötig macht - - Wie? Und dies wäre nicht - *circulus vitiosus deus?*» *Werke VII*, S. 80 (Schlechta II, S. 617).

<sup>55</sup> Asanga, *Mahayana Satralumkara*, Kp. VIII, v. 22.

<sup>56</sup> Nagarjuna. Und Asanga, l.c. Kp. VI, v. 5: »Es gibt in Wirklichkeit keinerlei Unterschied

zwischen der Erzeugung und dem Auslösen der Persönlichkeit, zwischen dem Samsara und dem Nirvana.»

<sup>57</sup> Notiz vom 26. August 1881 aus Sils-Maria. *Nachgelassene Fragmente II* [197] (Krit. Ausgabe Colli u. Montinari, Berlin 1973, Bd. V2, S. 418).

<sup>58</sup> «Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen – das ist der höchste Wille zur Macht». *Wille zur Macht* 617. *Werke, Nachlass XVI*, S. 101 (Schlechta III, S. 895).

<sup>59</sup> Charles du Bos, *Journal*, Bd. II, 27 (14. Januar 1925).

<sup>60</sup> Auf diese Analogie weist René Grousset hin: *Bilan de l'histoire* (1946) 122-123 und A. Quinot, l.c. 24.

<sup>61</sup> Bekanntlich schließt das Fragment am Ende des 4. Buches der *Fröhlichen Wissenschaft*, das den Abstieg Zarathustras zu den Menschen schildert (Fragment, das zu Beginn des Zarathustra wieder aufgenommen wird), mit der Überschrift: *Incipit tragedia*.

<sup>62</sup> *Dionysos, Fragment des Winters 1885-1886. Werke, Nachlass XVI*, 1005, S. 362. Vgl. *Götzen-Dämmerung, Was ich den Alten verdanke* 5. *Werke VIII*, S. 174 (Schlechta II, S. 1032).

<sup>63</sup> Manche Ausleger glauben bemerkt zu haben, dass «Nietzsche in der letzten Zeit Dionysos in seltsame Nähe zum Gekreuzigten bringt». Vgl. Michel Carrouges, *La Mystique du surhomme* (1946) 31. Das könnte allenfalls am allerletzten Ende geschehen sein. Bis dahin scheint uns kein Wille zur Annäherung, vielmehr zur Entgegensetzung beider sichtbar zu sein. Wenn ihn tatsächlich «eine mächtige Faszination dauernd in die Nähe des Gekreuzigten zurückführt» (Ch. Andler, l.c. VI, 182), so identifizieren sich dennoch «der Gekreuzigte seiner Angriffe und der Dionysos seiner Beschwörungen» erst «im Chaos seines zerstörten Denkens» (G. Thibon, l.c.271). So im berühmten Billet an Köselitz vom 4. Januar 1889. *Briefe* Bd. 4, Nr. 278.

<sup>64</sup> *Menschliches, Allzumenschliches II*, 2. *Der Wanderer und sein Schatten* 249. *Werke III*, S. 327. (Schlechta I, S. 973).

<sup>65</sup> Wir sagen «Ekstase» im Singular und nehmen es als Gattungsbegriff. Oder auch, sofern wir vor allem das Ereignis vom August 1881 im Auge haben, da der Januar 1883 für dieses nur eine sinnhafte Bestätigung liefert. Wie Nietzsche selber sagen wird, er gebäre in Rapallo nur, weil er in Sils-Maria empfangen habe.

<sup>66</sup> *Die fröhliche Wissenschaft* 276. *Werke V*, S. 209 (Schlechta, II, S. 161).

<sup>67</sup> *Also sprach Zarathustra*, ebd.

<sup>68</sup> «Ein paar Gestörte», schreibt Daniel Halévy, *Nietzsche* l.c. 270, «glauben in den Entrückungen von Surlej gewisse Kennzeichen einer Wahnsinnseuphorie feststellen zu können.»

<sup>69</sup> Einleitung zur franz. Übersetzung durch M. Betz, *Ainsi parlait Zarathoustra*, S. 24.

<sup>70</sup> Siehe insbesondere 125: *Der tolle Mensch. Werke V*, S. 163f (Schlechta II, S. 126f).

<sup>71</sup> *Also sprach Zarathustra*, 2. Buch: *Auf den glückseligen Inseln. Werke VI*, S. 124; *Vom höheren Menschen* 2, 4. Buch. *Werke VI*, S. 417 (Schlechta II, S. 344 und 522).

<sup>72</sup> Karl Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* (Heidelberg 1935) 385.

<sup>73</sup> Ernst Bertram, l.c. 11.

<sup>74</sup> An Rohde von Genua, 24. März 1881. *Ges. Briefe* Bd. 2, Nr. 203; an Overbeck, Januar I 884. *Briefwechsel* Nr. 196.

<sup>75</sup> Fr. Würzbach, l.c. vgl. Anm. 69.

<sup>76</sup> Brief an seine Mutter und Schwester, Genua Ende November 1883. *Ges. Briefe* Bd. 5, Nr. 374.

<sup>77</sup> *Unveröffentlichtes, Werke, Nachlass XII*, S. 59.

<sup>78</sup> *Fragment von 1881-1886. Werke, Nachlass XII*, Nr. 105, S. 57.

<sup>79</sup> Vgl. *Götzen-Dämmerung. Was den Deutschen abgeht* 6. *Werke VIII*, S. 114.

<sup>80</sup> Vgl. in diesem Band oben S. 205 ff.

<sup>81</sup> *Also sprach Zarathustra*, 2. Buch: *Von der Erlösung. Werke VI*, S. 203f (Schlechta II, S. 392 f).

<sup>82</sup> Ch. Andler, l.c. IV, 538.

<sup>83</sup> Paulus, *2 Kor 1, 19-20*. Vgl. vom Verfasser, *De la connaissance de Dieu* (?1948) 32-39.

<sup>84</sup> *Zur Genealogie der Moral II*, 11. *Werke VII*, S. 366. «Die Freiheit vom Ressentiment» schreibt er in *Ecce Homo*, «sei ihm aufgrund seiner Krankheit geschenkt worden»: *Warum ich so weise bin* 6. *Werke, Nachlass XV*, S. 18 (Schlechta II, S. 1077), wie um sich selber zu überzeugen. – Es ist auch nicht von der Hand zu weisen, dass die Beschäftigung Nietzsches mit dem Apostel

Paulus zu den auslösenden Momenten der Ekstase von Sils-Maria gehört. Vgl. *Morgenröte* 68: «(sein) unbändiger Wille der Herrschsucht offenbart sich als ein vorwegnehmendes Schwelgen in göttlichen Herrlichkeiten.» In diesen dem «jüdischen Pascal», «dem ersten Christen» gewidmeten Seiten scheint Nietzsche seine baldige eigene Erfahrung vorwegzunehmen, auf die er bereits hintreibt. Das Gesetz ist ihm «Marter»: «wie hasste er es! wie trug er es ihm nach! wie suchte er herum, um ein Mittel zu finden, es zu vernichten ... Und endlich leuchtete ihm der rettende Gedanke auf, zugleich mit einer Vision, wie es bei diesem Epileptiker nicht anders zugehen konnte ... Der Kranke des gequältesten Hochmuts fühlt sich mit einem Schläge wieder hergestellt, die moralische Verzweiflung ist wie fortgeblasen ... das Schicksal der Juden, nein aller Menschen scheint ihm an diesen Einfall, an diese Sekunde seines plötzlichen Aufleuchtens gebunden, er hat den Gedanken der Gedanken, den Schlüssel der Schlüssel, das Licht der Lichter; um ihn selber dreht sich fürderhin die Geschichte! ...» *Werke* IV, S. 64ff (Schlechta I, S. 1055ff).

<sup>85</sup> Nicolas Berdiaeff, *Au seuil de la nouvelle époque* (1948) 19.

<sup>86</sup> *L'Aventure nietzschéenne et le temps présent*, in: *Esprit* (1933/34) 619–620.

<sup>87</sup> *Das tragische Lebensgefühl* (München 1947) 64–65.

<sup>88</sup> L.c. IV, 228.

<sup>89</sup> *Der Wille zur Macht. Die ewige Wiederkunft* 1061. *Werke, Nachlass* XVI, S. 396.

<sup>90</sup> G. Thibon, l.c.266.

<sup>91</sup> *Also sprach Zarathustra* 2. Buch: *Von der Erlösung*. Doch der Prophet muss auch zugeben: «Nicht zurück kann der Wille wollen; dass er die Zeit nicht brechen kann und der Zeit Begierde – das ist des Willens einsamste Trübsal ... Ach, ein Narr wird jeder Gefangene! Nürrisch erlöst sich auch der gefangene Wille. Dass die Zeit nicht zurückläuft, das ist sein Ingrim; «das, was war» – so heißt der Stein, den er nicht wälzen kann.» *Werke* VI, S. 206f (Schlechta II, S. 394)

<sup>92</sup> Ch. Andler fasst in seinem Werk den Gedanken Nietzsches zusammen, l.c. IV, 317.

<sup>93</sup> *Der Wille zur Macht* 617. *Werke* XVI, S. 101. Vgl. A. Quinot, l.c. 256.

<sup>94</sup> *Also sprach Zarathustra, Vorrede* 3. *Werke* VI, S. 13f (Schlechta II, S. 280).

<sup>95</sup> *Der Antichrist* 14. *Werke* VIII, S. 229f (Schlechta II, S. 1174f).

<sup>96</sup> *Jenseits von gut und böse*, I, 23. *Werke* VII, S. 36 (Schlechta II, S. 578).

<sup>97</sup> *Wille zur Macht* 801. *Werke, Nachlass* XVI, S. 229.

<sup>98</sup> *Also sprach Zarathustra*, 3. und 4. Buch: *Das andere Tanzlied* 3; *Das trunkene Lied*; vgl. auch: *Die sieben Siegel*. *Werke* VI, S. 328; 461, 334 (Schlechta II, S. 470, 551, 473)

<sup>99</sup> *Wille zur Macht* 801. *Werke, Nachlass* XVI, S. 229

<sup>100</sup> Vgl. *Also sprach Zarathustra* 3. Buch: *Die sieben Siegel*: «O wie sollte ich nicht nach der Ewigkeit brünstig sein und nach dem hochzeitlichen Ring der Ringe – dem Ring der Wiederkunft!» *Werke* VI, 334ff (Schlechta II, S. 473 ff).

<sup>101</sup> Vgl. *Die fröhliche Wissenschaft* 54: «... ich bin plötzlich mitten in diesem Traum erwacht, aber nur zum Bewusstsein, dass ich eben träume und dass ich weiterträumen muss, um nicht zugrunde zu gehen ...» Fr. Würzbach, der diese Stelle in seiner Einleitung zu der franz. Ausgabe von: *Der Wille zur Macht* (Bd. I, 10) kommentiert, erkennt hier mit Recht «eine erschütternde Erfahrung», wenn auch seine Erklärung der Stelle wenig überzeugend scheint.

<sup>102</sup> Dieser Prozess wird von Lou Andreas-Salomé treffend analysiert: «Den Hintergrund der ganzen Vorstellung aber bildet der Gedanke, dass das Weltganze eine Fiktion des Menschen sei, der es schafft und, in seinem Gottsein, d.h. in seiner Wesenseinheit mit der Lebensfülle, es von sich und seinem schöpferischen und wertepprägenden Willen abhängig weiß.» l.c. 203. Vgl. unter anderen Texten *Die fröhliche Wissenschaft* 301: *Wahn der Kontemplativen*, *Werke* V, S. z30 (Schlechta II, S. 276f).

<sup>103</sup> Ch. Andler, l.c. VI, 59. Vgl. Charles du Bos, *Journal*, Bd. II, 28: «Er will von neuem aufbauen, greift zurück auf einen Teil jener üppigen Wärme der Illusion, die ihm zu seiner schopenhauerschen und wagnerschen Zeit eignete, und gegen die er sich so unerbittlich gezeigt hatte.»

<sup>104</sup> Zur Gestaltung des *Zarathustra* nach den Evangelien, siehe Ch. Andler, l.c. VI, 3.

<sup>105</sup> *Jenseits von gut und böse* 269. *Werke* VII, S. 265 (Schlechta II, S. 742). Vgl. Lou Andreas-Salomé, l.c.

<sup>106</sup> *Reden, Gleichnisse, Bilder* (1882-1888) 58. Werke, *Nachlass* VIII, S. 390.

<sup>107</sup> Nr. 731, *Werke, Nachlass* XII, S. 371.

<sup>108</sup> *Nietzsche*, l.c. 475-476

<sup>109</sup> Vgl. Brief an Brandes, 20. November 1888: «... ich schwöre Ihnen zu, dass wir in zwei Jahren die ganze Erde in Konvulsionen haben werden. Ich bin ein Verhängnis.» *Brief* Nr. 263 (Schlechta III, S. 1334). Vgl. auch *Ecce Homo. Warum ich ein Schicksal bin*. «Mit alldem bin ich notwendig auch der Mensch des Verhängnisses.» *Werke, Nachlass* XV, S. 117 (Schlechta II, S. 1152): hier nicht mehr ganz im Sinn des *Ego Fatum*. Siehe auch in einem der Entwürfe zur Tragödie: *Mittag und Ewigkeit*, 3. Akt: «Plötzlich öffnet sich die furchtbare Kammer der Wahrheit ...» *Werke, Nachlass* XII, S. 399: Vgl. Ch. Andler, l.c. VI, 52.

<sup>110</sup> *Also sprach Zarathustra* I. Buch: *Von der schenkenden Tugend* 3. *Werke* VI, S. 114 (Schlechta, II, 339-340) angeführt von Lou Andreas-Salomé, l.c. 248. Diese Worte erhalten noch mehr Gewicht, wenn man an das Gespräch Nietzsches mit Ida Overbeck im November 1882 zurückdenkt, wie die Letztere es schildert. Ida Overbeck vertraute ihm an, sie finde im Christentum keinen Frieden, die Idee Gottes schein ihr nicht hinreichend real zu sein. Nietzsche erwidert ihr in Ergriffenheit: «Sie sagen das nur, um mir selber zu Hilfe zu kommen. Verlassen Sie nie diese Idee Gottes. Sie tragen sie unbewusst in sich, denn so wie Sie sind und ich sie wieder finde, bis zum jetzigen Augenblick, beherrscht eine große Idee ihr ganzes Leben, und diese große Idee ist die Idee Gottes.» Dann brach er in Tränen aus, seine Züge waren entstellt. Nach einiger Zeit nahm sein Gesicht einen steinernen Ausdruck an: «Ich habe auf diesen Gedanken verzichtet, ich will Neues schaffen, ich habe kein Recht, zurückzukommen. Ich werde auf dem Grund meiner Leidenschaften scheitern, denn sie werfen mich umher, ich verliere immerfort mein Gleichgewicht, aber sei's drum.» Vgl. Pierre Dournes, *Nietzsche vivant* (1948) 96.

<sup>111</sup> *Die fröhliche Wissenschaft. Prophetische Menschen* 316. *Werke* V, S. 241 (Schlechta, II, S. 184).

<sup>112</sup> An Overbeck, Anfang 1886. *Briefwechsel* Nr. 246. An Seydlitz, 26. Oktober 1886. *Ges. Briefe* Bd. 1, Nr. 216. Vgl. an Overbeck, 16. April 1887: «... an welches Rad von Problemen ich gebunden bin ...» *Briefwechsel* Nr. 272.

<sup>113</sup> Vgl. an Overbeck, 12. Oktober 1886. *Briefwechsel* Nr. 258.

<sup>114</sup> An seine Schwester, 21. Mai 1887: «Auch wird es mir Jahr für Jahr schwerer, und die schlimmsten und schmerzlichsten Zeiten meiner Gesundheit erscheinen mir nicht so drückend und hoffnungsarm wie meine jetzige Gegenwart.» *Ges. Briefe* Nr. 463. – An Overbeck von Sils-Maria aus, 30. Mai 1887: «Alles ist so unsinnig!» *Briefwechsel* Nr. 280.

<sup>115</sup> *Briefwechsel* Nr. 171.

<sup>116</sup> 24. März 1883. *Briefwechsel* Nr. 177.

<sup>117</sup> A. Thibon, l.c. 152.

<sup>118</sup> An Overbeck im August 1883. *Briefwechsel* Nr. 188.

<sup>119</sup> G. Bianquis, *Nietzsche*, l.c. 59.

<sup>120</sup> Vgl. Fr. Würzbach, Einleitung zur franz. Übersetzung des *Zarathustra* durch M. Betz, l.c. 24. (Vgl. Anm. 69).

<sup>121</sup> Vgl. M.-A. Cochet, l.c. 250.

<sup>122</sup> *Menschliches, Allzumenschliches* II, *Der Wanderer und sein Schatten* 249. *Werke* III, 327 (Schlechta I, S. 973).

*Der Text ist entnommen aus: Henri de Lubac, Über Gott hinaus. Die Tragödie des atheistischen Humanismus. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg, 1984*