

Friedrich Nietzsche

Gott ist tot

Texte zur Religion herausgegeben und
eingeleitet von Michael Steinmann



Matthes & Seitz Berlin

Inhalt

Einleitung von Michael Steinmann:
Friedrich Nietzsche als religiöser Denker 7

Stellen aus dem Werk, den Briefen
und dem Nachlass

1. Der junge Nietzsche 31
2. Selbstzeugnisse von der Gymnasialzeit
bis zum Zusammenbruch 51
3. Mit Overbeck gegen das abgestorbene
Christentum der modernen Kultur 77
4. »Die Euthanasie des Christentums« 88
5. Der Tod Gottes als Schrecken und als
Verlockung neuer Unendlichkeit 98
6. Wie Religionen entstehen 111
7. »Monotono-Theismus« 117
8. »Wie viele neue Götter sind
noch möglich!« 128
9. Lob des Polytheismus 132
10. Der einzige Christ starb am Kreuz 137
11. Paulus erfindet das Christentum 149

12. Buddhismus: Religion ohne Gut und Böse 158
13. »Das Christentum hat die Sünde
in die Welt gebracht« 163
14. Grausamkeit und Herdentrieb 172
15. Die Überwindung des Christentums
durch seine eigene Moralität 180
16. Aphorismen: Gedankensplitter und
Denkexperimente 189
17. Apollo und Dionysos: Kunstreligion
aus dem Geist der Musik 196
18. »Meine Religion, wenn ich irgendetwas
noch so nennen darf« 223
19. Der letzte Jünger des Philosophen Dionysos 228
20. Dithyrambisches Denken 237
21. »Mein Sohn Zarathustra« 253
22. Also sprach Zarathustra. Ein Buch für
Alle und Keinen 262
23. Das Leben unter dem Gesichtspunkt
des Ewigen 291
24. *Amor fati*: »Gottergebenheit« ohne Gott 300

Anhang: Lebensdaten 307

Anmerkungen 310

Bibliografie 316

Einleitung: Friedrich Nietzsche als religiöser Denker

Michael Steinmann

Friedrich Nietzsches scharfe und im Laufe seines Denkens immer grundsätzlicher werdende Kritik am Christentum ist wohlbekannt. Er selbst hat gegen Ende seines Schaffens, in der Zeit vor seinem geistigen Zusammenbruch, dafür gesorgt, dass sich die Kritik einem breiteren Publikum einprägt, indem er sie programmatisch als »Umwertung aller Werte« präsentierte und unter einem so provokanten Titel wie »Der Antichrist« zusammenfasste. Für viele ist er vornehmlich als ein Fahnenträger des Atheismus bekannt, ein Nihilist, der alle Jenseitsvorstellungen und »Hinterwelten« ablehnt und sich überdies polemisch gegen jegliche Form von Kirche und Priestertum wendet. Seine wohl bekannteste Aussage, »Gott ist tot«, hat als Slogan in die Populärkultur hineingewirkt.

Die Wirkung, die sein Denken auf diese Weise erreicht hat, macht es nicht immer leicht, auch die in ihm liegenden Nuancen wahrzunehmen. Sie zu sehen verlangt eine eigene Art der Umwertung des herrschenden Nietzschebildes oder wenigstens eine

Neuakzentuierung. Die hier vorgelegte Auswahl von Texten strebt eine solche an, indem sie der Annahme folgt, dass Nietzsche trotz aller Kritik am Christentum und an der Religion im Allgemeinen als ein religiöser Philosoph gelesen werden kann. Ein religiöser Philosoph im doppelten Sinne, dem zufolge er über religiöse Ideen und Erfahrungen nicht nur nachdenkt und sie ernst nimmt, sondern diese auch aktiv aufgreift und als sein Denken leitend erlebt.

Dabei geht es keineswegs darum, die Kritik am Christentum oder überhaupt an Religion in Nietzsches Werk abzuschwächen oder zu relativieren. Ziel der Auswahl ist es vielmehr, bei Nietzsche, und damit auch *mit* Nietzsche, einen offeneren Zugang zum Phänomen des Religiösen zu gewinnen. Angesichts dessen muss gerade die Kritik an dem, was an geschichtlicher Religion als falsch erachtet werden kann, in ihrer ganzen Radikalität bestehen bleiben. Gleichwohl ist es keineswegs so, dass durch eine solche Kritik der gesamte Umfang dieses Phänomens getroffen und sein Bedeutungsspielraum gleichsam abgeschnitten würde. Zudem ist für Nietzsche die Kritik, als rational analysierende Tätigkeit, niemals der entscheidende Zugang zu einer Erfahrung, so zwingend die Argumente auch sein mögen: »Weltanschauungen werden weder durch Logik geschaffen, noch vernichtet«,¹ betont er schon als Student.

Der Begriff des Religiösen ist hier mit Bedacht gewählt, da es um einen Phänomenbereich geht,

der weiter und vielschichtiger ist als der des Christentums. Will man Nietzsches Verhältnis zur Religion angemessen verstehen, so gilt es, sich von der Fixierung auf das Christentum als ihrem alleinigen oder wenigstens dominanten Ausdruck zu lösen. Die Kritik an diesem Ausdruck bedeutet keineswegs die Verwerfung aller religiösen Erfahrung. Man sollte daher auch nicht versuchen, Nietzsche dabei ertappen zu wollen, dass er trotz aller Ablehnung immer noch irgendwie Christ geblieben wäre. Eine solche Herangehensweise bliebe weiterhin dem Vorurteil verhaftet, dass man christlich sein müsse, wenn man ernsthaft religiös sein will.

Umgekehrt gesehen ist es freilich keineswegs verwunderlich, dass sich in Nietzsches Denken neben der Kritik auch positive Bezüge auf das Christentum finden lassen. Christlichkeit ist für ihn nicht wie die Zugehörigkeit zu einem Club, der zufolge man nur ganz oder gar nicht an ihr teilhaben kann. Das christliche Umfeld, in dem er aufwuchs, hat ihn tief geprägt, und es ist ratsam, bei der Deutung seiner Texte keinen vollständigen Bruch, sondern eher eine Uminterpretation und Weiterentwicklung dieser frühen Prägung zu erwarten. So ist die Verbundenheit mit dem Christentum zuletzt auch kein Argument gegen seine Kritik, sondern im Gegenteil die Bedingung ihrer Möglichkeit, da Nietzsche selbst den Anspruch stellt, das Christentum von innen her, von seinen wesentlichen Motiven aus, zu verstehen. »Als

Kind Gott im Glanze gesehen«, notiert er sich einmal, setzt dann aber auch hinzu: »Als Verwandter von Pfarrern früher Einblick in geistige und seelische Beschränktheit.«²

Ein weit gefasster Religionsbegriff bedeutet unter anderem auch, dass sich religiöse Erfahrung nicht ausschließlich durch die Ausrichtung auf einen monotheistisch verstandenen Gott definiert. Religiosität darf nicht mit Glauben gleichgesetzt werden, wie ihn das Christentum ins Zentrum stellt. Letztlich ist sie überhaupt unabhängig von der Ausrichtung auf einen Gott, wie Nietzsche nahelegt, wenn er angesichts der Strömungen in seiner Zeit bemerkt: »Es scheint mir, dass zwar der religiöse Instinkt mächtig im Wachsen ist, – dass er aber gerade die theistische Befriedigung mit tiefem Misstrauen ablehnt.«³ Folgt man diesen Worten, so ist es bei der Lektüre seiner Gedanken wichtig, religiöse Erfahrung *als solche* ernst zu nehmen, das heißt als ein tief persönliches Empfinden seiner selbst, des Lebens und der Welt. Man darf keine Theologie im eigentlichen Sinn und schon gar keine rationale Gotteslehre erwarten. Religiöse Erfahrung motiviert sich für Nietzsche nicht durch den Bezug auf objektiv verstandene Inhalte wie eine gesicherte Offenbarung oder eine philosophisch-argumentativ begründete Idee von Transzendenz. Im Gegenteil werden alle Inhalte und Ideen ihrerseits durch die persönliche Erfahrung motiviert.

Beim Aufspüren von Nietzsches Religiosität kommt so auch die ganze Eigenheit seines Denkens zum Tragen, das nicht nur keinen wesentlichen Unterschied zwischen abstrakt-begrifflicher und persönlicher Darstellungsweise macht, sondern sich oftmals auch bildhaft und dichterisch zum Ausdruck bringt. Der Leser darf nicht erwarten, eine Theorie im herkömmlichen, wissenschaftlichen Sinn präsentiert zu bekommen, sondern muss sich mit auf die Spurensuche machen, um sich in die Erfahrungen, die hier artikuliert werden, hineinzudenken oder besser noch hineinzufühlen.

Die Nietzscheforschung hat sich ausgiebig mit seiner Religionskritik beschäftigt. Dabei ist auch immer wieder der prägende Einfluss, den das Christentum auf ihn hatte, in den Blick genommen worden.⁴ Die weitergehende Dimension einer nicht mehr ausschließlich an das Christentum gebundenen Religiosität in seinem Denken und Fühlen ist dagegen erst vereinzelt aufgegriffen worden.⁵ Eine mögliche Erklärung für dieses Versäumnis ist, dass sich die Philosophie zumeist stillschweigend am Modell der rationalen Theologie orientiert, das seinerseits von den monotheistischen Religionen bestimmt ist, während die Sphäre religiöser Erfahrung als solche eher in der Literatur und Psychologie behandelt wird. Die hier vorliegende Auswahl folgt in ihrer Herangehensweise Nietzsches Zeitgenossen William James

(1842–1910), der nicht nur Philosoph, sondern auch einer der Begründer der Psychologie als eigenständiger Disziplin war. James hat in seinem 1902 veröffentlichten, grundlegenden Werk *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*⁶ versucht, gelebte Religiosität in ihrer ganzen Individualität und Emotionalität zu untersuchen, unabhängig von der Bedingtheit durch historische Institutionen und systematische Theologie. Obwohl sich religiöse Erfahrung in vielfacher Hinsicht mit philosophischem und moralischem Denken überschneidet, lassen sich, wie er glaubt, unabhängige Motive des Empfindens kenntlich machen, die es erlauben, Religiosität als eine eigene psychische Dimension des menschlichen Lebens anzusehen.

Überblickt man das Verhältnis zur Religion in seiner Gesamtheit, so lässt sich bei Nietzsche eine Polarität erkennen, eine Kombination zweier unterschiedlicher Grundtendenzen, die sich ergänzen und in ihrem Zusammenspiel die Komplexität und den Reichtum seiner Herangehensweise ausmachen. Sehr allgemein gefasst handelt es sich dabei um die Polarität von Vernunft und Gefühl, die man jedoch besser als eine Kombination von Kritik und Hingabebereitschaft, von ironischer Distanz und Enthusiasmus beschreibt.

Was den ersten dieser Pole betrifft, so wird oft nicht genügend beachtet, dass Nietzsche seine berufliche Laufbahn als akademischer Gelehrter beginnt. Mit nur 24 Jahren wird er direkt nach dem Studium

als außerordentlicher Professor für Klassische Philosophie nach Basel berufen. Nietzsche ist ein aufstrebender Stern im Gebiet der Altertumswissenschaft, die sich ihrerseits als Disziplin zunehmend etabliert und als kritische, empirisch fundierte Quellenkunde daranmacht, die Zeugnisse der griechischen und römischen Antike auf eine wissenschaftlich gesicherte Basis zu stellen. Die Fähigkeiten, die er sich dabei erwirbt, gehen auch in seine Lektüre religiöser Texte ein. Nietzsche hat nicht nur stupende Kenntnisse der antiken Mythologie, Dichtung und Geschichte, sondern auch der biblischen Texte und ihrer christlichen Überlieferung. Sein Studienfreund Paul Deussen entwickelt sich zudem zu einem bedeutenden Indologen und inspiriert ihn zur Lektüre vedischer und buddhistischer Literatur.

Der philologische, wissenschaftlich-methodische Zugang zu den antiken Quellen kann in Nietzsches Schriften auch deshalb leicht übersehen werden, da die historische Kenntnis für ihn kein Selbstzweck ist, sondern nur die Grundlage seiner philosophischen Überlegungen bildet. Dennoch ist es wichtig, dass sowohl seine schwärmerische Haltung zu Dionysos wie auch die polemische Auseinandersetzung mit dem Christentum den Anspruch haben, sich auf die jeweilige geschichtliche Realität zu beziehen und dieser inhaltlich gerecht zu werden, sei es auf kritisch-ablehnende oder euphorisch-bejahende Weise.

Was das Christentum betrifft, so ist die historische Zugangsweise zudem noch in anderer Hinsicht relevant. In Basel lernt Nietzsche den Theologen Franz Overbeck (1837–1905) kennen, mit dem ihn eine lebenslange Freundschaft verbinden wird, die auch dessen spätere Frau Ida sowie Nietzsches Schwester Elisabeth einschließt. 1873 erscheint Overbecks »Streit- und Friedensschrift« *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, die Nietzsche als ein »Meisterstück« beschreibt.⁷ Overbeck sei »von jenem Radikalismus, ohne den ich nun schon gar nicht mehr mit jemandem umgehen kann«, schwärmt er,⁸ »der freieste Theologe, der jetzt nach meinem Wissen lebt«.⁹ In seiner Schrift führt Overbeck aus, dass eine auf historischen und philosophischen Kenntnissen basierende Theologie gänzlich unfähig sei, Glauben zu begründen, sondern im Gegenteil das Absterben echter Religiosität zur Voraussetzung hat. Die gegenwärtige Theologie sei allenfalls ein »Wortchristentum«,¹⁰ dem »innere Wahrheit«¹¹ fehlt und das unfähig ist, dem eigentlichen Sinn des Christentums, das auf »Weltverneinung« zielt,¹² gerecht zu werden. In der Moderne ist das Christentum für Overbeck mehr oder weniger »tot«.¹³

Die Bedeutung dieses kritischen Ansatzes für Nietzsches eigenes Denken kann kaum überbetont werden. Auch für ihn lässt sich das Christentum nicht auf zeitlose Glaubensinhalte zurückführen. Religionen bestehen nicht im Medium bloßer Lehr-

sätze, sondern beruhen auf einer inneren Erfahrung, die ihrerseits nur unter besonderen geschichtlichen Bedingungen besteht. Je näher man das Christentum in seiner ursprünglichen, historischen Gestalt betrachtet, umso klarer wird, dass es sich in der gegenwärtigen Welt seines Sinns entleert hat. »Gott erstickte an der Theologie«, notiert er sich, ganz im Sinne Overbecks.¹⁴

Die sich so eröffnende geschichtliche Distanz wird in ihrer dramatischsten Form von dem »tollen Menschen« zum Ausdruck gebracht, den Nietzsche ausrufen lässt: »Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet!«¹⁵ Der christliche Gott wird nicht als Idee widerlegt, durch Argumente oder methodischen Zweifel, sondern verliert seine Verbindlichkeit gleichsam von allein, da ihn die modernen Menschen nicht mehr angemessen verstehen. »Was sind denn diese Kirchen noch«, fragt der tolle Mensch, »wenn sie nicht Grüfte und Grabmäler Gottes sind?«¹⁶ Die bestehende Theologie wie auch der praktizierte Gottesdienst markieren nur mehr die Abwesenheit eines authentischen Glaubens. Für Nietzsche war es daher nie besonders wichtig, sich als Atheisten zu verstehen, da die Ablehnung des christlichen Gottes nicht auf besonderer Einsicht oder Klugheit beruht, sondern von der geschichtlichen Entwicklung selbst vorbereitet wird. Wer sich stolz als Atheist definiert, verkennet, dass eine solche Haltung immer erst nachträglich entsteht, wenn eine Religion bereits von sich aus abgestorben ist.

Durch diese geschichtliche Distanz eröffnet sich zugleich eine ungeheure Freiheit, da religiöse Erfahrung nun nicht länger an das Vorbild einer einzigen, besonderen Religion und ihre theologischen Begründungen gebunden ist. Die Ablehnung des Christentums ist nicht mehr denn die Ablehnung einer ohnehin kaum replizierbaren Erfahrung und erschöpft das Potenzial solcher Erfahrungen keineswegs. So zeigt sich erst im Absterben des Christentums, das Nietzsche und Overbeck wahrnehmen, eigentlich, was authentische Religiosität gewesen ist und was sie sein kann.

Der zweite Pol in Nietzsches Denken wurzelt in der von Overbeck sogenannten Sphäre »innerer Wahrheit«. »Ich bin zuletzt der erste Psychologe des Christentums«, schreibt Nietzsche stolz in seinem letzten Schaffensjahr.¹⁷ Er wolle dem Christentum »in den Bauch« sehen: »Ich stehe dabei mit der Neugierde eines radikalen Arztes und Physiologen.«¹⁸ Man darf Sätze wie diese nicht in einem reduktiven Sinn verstehen, als ginge es darum, religiöse Ideen auf biologische und neurologische Beschaffenheiten des Menschen zurückzuführen. Vielmehr muss man sie als Hinweis auf Nietzsches hermeneutische, interpretative Herangehensweise nehmen: Was das Christentum – und überhaupt jegliche Religion – bedeutet, erschließt sich nur von innen her, wenn man versteht, was es heißt, als Christ zu empfinden und zu leben. Auch sein Bruch mit der Laufbahn eines Philologen

rührt zuletzt daher, dass ihm Quellenkunde und Textstudium als äußerlich und unbefriedigend erscheinen. Er möchte auch von den antiken Griechen erfahren, wie sie fühlten und zum Leben standen. Wie ein Psychologe weiß er, dass man bohren muss, um zum Kern menschlicher Erfahrung zu gelangen, dass man »die Höhen, Tiefen und Fernen« der menschlichen Seele gründlich durchmessen muss.¹⁹

Zuletzt geht es Nietzsche freilich nicht nur darum, menschliche Seelen generell zu durchleuchten, sondern seinen eigenen Erfahrungen nachzugehen und sie zu artikulieren. Die analytische Distanz des philosophischen Kritikers und Psychologen ist nur ein vorläufiger Schritt. Dabei sollte man gerade angesichts der Möglichkeit religiöser Erfahrung nicht unterschätzen, welch große Rolle die Musik in Nietzsches Leben spielt. »Vielleicht hat es nie einen Philosophen gegeben, der in dem Grade im Grund so sehr Musiker war, wie ich es bin«, sagt er einmal von sich.²⁰ Nicht nur hat er zeit seines Lebens leidenschaftlich Klavier gespielt, sein Nachlass umfasst über 60 Kompositionen, die zumeist in seiner Jugendzeit entstanden. Nietzsche hätte nicht nur ein bedeutender Gelehrter des Altertums werden können, mit der geeigneten Ausbildung wäre er vielleicht auch Komponist geworden. Doch wie dem auch sei: Gerade das Bemühen, religiöse Erfahrungen kundzugeben, lässt ihn auf seine musikalischen Instinkte zurückgreifen, entweder indem er nach musikalischen

Erlebnissen sucht, die zu religiöser Hingabe führen, oder indem er seiner Sprache einen musikalisch-dichterischen Ausdruck verleiht, durch den er anklingen lassen kann, was sich in Begriffen allenfalls indirekt beschreiben lässt. Erstere Bemühung schlägt sich vor allem in seinem Frühwerk *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* nieder, letztere führt ihn zur Figur des Zarathustra, dem eine hymnische Sprechweise in den Mund gelegt wird.

Doch was genau sind die religiösen Erfahrungen, die Nietzsche zu artikulierten sucht? Um diese Frage beantworten zu können, muss noch einmal auf das Christentum eingegangen werden. Ein »vager Begriff« sei es, wenn man allgemein und ohne historische Differenzierung von Christlichkeit spreche, beschwert er sich in einem Brief.²¹ Für den geschulten Philologen macht es einen großen Unterschied, ob man sich auf Jesus Christus, Paulus oder Blaise Pascal bezieht, auf die Kirche als politische Institution, ihre theologisch-metaphysischen Dogmen oder die Sphäre innerer Glaubenserlebnisse. Das Christentum ist keine monolithische Formierung, sondern muss in der Vielheit seiner Aspekte betrachtet werden. So stellt die Tatsache, dass das Christentum nicht mehr als echter Glaube existiert, nur einen Aspekt seiner Wirklichkeit dar. In seiner Gestalt als Moral, als verneinende Stellung gegenüber dem Leben, ist es gerade nicht tot, sondern dominiert die Kultur in allen Bereichen. Zwar ist die Haltung, die Nietzsche als

»Moral« bezeichnet, umfassender als das Christentum und rührt ihm zufolge ursprünglich von den Griechen her, dennoch ist das Christentum eine ihrer deutlichsten Ausprägungen. So ergibt sich die nur scheinbar widersprüchliche Situation, der zufolge der christliche Gott zwar *als Gott* tot ist, Nietzsche aber dennoch meint, nun auch noch das Christentum »totschlagen« zu müssen.²²

Die Kritik an der Lebensfeindlichkeit der Moral trägt oftmals entschieden materialistische Züge, etwa wenn er dem Christentum vorwirft, es habe »aus der Geschlechtlichkeit etwas Unreines gemacht: es warf *Kot* auf den Anfang, auf die Voraussetzung unseres Lebens«. ²³ Dennoch dürfen solche Stellen nicht darüber hinwegtäuschen, dass Nietzsche das Leben in einer Weise thematisiert, die man kaum anders als religiös nennen kann. Schematisch gesagt rückt das Leben an die Stelle, die durch den Tod Gottes unbesetzt geblieben ist, freilich ohne deshalb als eine Art Entität aufgefasst zu werden. Es ist nicht das Leben selbst, sondern die Bezugnahme auf es, die Ähnlichkeit mit dem Verhältnis des Menschen zu Gott an sich trägt.

Das Leben ist der unverfügbare Grund der eigenen Existenz, dasjenige, woraus der Einzelne kommt und was ihn als Ganzes übersteigt. Gegenüber dem Kräftespiel, das das Leben ausmacht, ist der Mensch schlechterdings machtlos, sodass das Leben zwar eine Sphäre der Immanenz bildet, in seiner Gesamt-

heit aber als transzendierend erfahren werden kann. Nietzsches Philosophie des Lebens ist zwar immer wieder, etwa von Karl Jaspers, dafür kritisiert worden, keine das Leben als solches übersteigende Instanz zuzulassen, diese Kritik übersieht jedoch, dass das Leben selbst es möglich macht, Transzendenz ohne eine jenseits der Welt liegende Dimension zu erleben. »Wie ich dich liebe, rätselvolles Leben!«, schreibt Nietzsche in dem späten Liedtext, »Hymnus an das Leben«. ²⁴ Wie für einen Gott, lässt sich für das Leben eine Haltung liebender Hingabe entwickeln, die auch einschließt, dass man es im Ganzen nicht durchdringen und rational aufklären kann. Es ist unvermeidlich, dass der Mensch trotz aller Wissenschaft und der Ansammlung von Kenntnissen am Ende immer wieder »in das Unaufhellbare starrt«. ²⁵

Nietzsche hat verschiedene Begriffe geprägt, die diese Haltung zum Ausdruck bringen. Einer davon ist *amor fati*, die Liebe zum Schicksal, für den er den antiken, stoischen Gedanken des Fatums als einer unverfügbaren Dimension der Notwendigkeit übernimmt. Alles, was das Leben bringt, ist anzunehmen, auch das, was man als Mensch, als empfindendes und leidendes Wesen, eigentlich gar nicht annehmen kann. Die eigenen Verwerfungen und negativen Erfahrungen sollen als Teil des Lebens in ihrem Sinn so weit relativiert werden, bis der Einzelne »irgendwann einmal nur noch ein Jasagender« wird. ²⁶ Es geht also wohlgemerkt nicht darum, dass man das

Leben insgesamt als gut betrachtet und die eigenen Erfahrungen harmonisierend verklärt. Ziel ist es vielmehr, die Spannung auszuhalten, die darin liegt, gerade das Unerträgliche um seiner Zugehörigkeit zum Leben willen ertragen zu lernen. Das Leben ist als Ganzes gut, jedoch in einer Weise, die »jenseits von Gut und Böse« liegt, sowohl was das eigene Empfinden anbelangt als auch alle sozial und kulturell geprägten Bewertungsweisen.

Ein anderer Gedanke, der diese Haltung ausdrückt, ist die ewige Wiederkehr des Gleichen, die der fatalistischen Hingabe eine zeitliche Dimension verleiht: Was man hier und jetzt nicht akzeptieren kann, akzeptiert man dennoch, da es niemals anders sein wird, als es ist. Was das eigene Leben betrifft, so »wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Große deines Lebens muss dir wiederkommen«.²⁷ Der Gedanke der ewigen Wiederkehr ist ein Gegengift gegen die Versuchung, zu hoffen und zu wünschen, dass das Leben anders wäre, als man es erfährt. Streng genommen muss ja nichts so sein, wie es ist, da alle Erfahrungen, von einem Schnupfen bis hin zu einer lebensbedrohlichen Krankheit, immer auch anders geschehen könnten und nie wirklich unvermeidbar sind. Begehren ist unweigerlich Anders-Begehren, doch gerade dieser Antrieb führt dazu, dass man das Leben aufgrund der Frustrationen, die es mit sich

bringt, verwirft. Da es nun aber keinen Gott mehr gibt, dem man zuschreiben könnte, die eigenen Erfahrungen gewollt oder gar geplant zu haben, sodass sie dadurch sinnvoll würden, bleibt nichts anderes übrig, als die schiere Zufälligkeit des Lebens als notwendig erscheinen zu lassen, indem man sie als sich unendlich wiederholend versteht. Das eigene Leben lässt sich so, an Spinoza angelehnt, den Nietzsche mit großer Begeisterung gelesen hat, *sub specie aeternitatis*, unter dem Gesichtspunkt des Ewigen sehen.

Wollte man in diesen Gedanken nach Spuren von Nietzsches christlicher Prägung suchen, so könnte man sagen, dass die Annahme des Unannehmbaren die Idee der Passion, des unumgänglichen Opfers und Leidens, aufnimmt und säkularisiert. Ewig wiederkehrend sind vor allem Schmerz und Tod. Nietzsche hat sich so die Möglichkeit eröffnet, die Frömmigkeit seiner Jugendjahre mit einer realistischeren, lebenszugewandteren Haltung zu versöhnen. In diesem Sinn ist er ein christlicher Radikaler und dennoch alles andere als ein Christ, da sich die neu gefundene Lebensfrömmigkeit nicht mehr an christliche Inhalte und die durch Gott begründete Verbindlichkeit zurückbinden lässt.

Im Hinblick auf das Leben bewegt sich Nietzsche freilich immer noch im Medium philosophischer Begrifflichkeit, in dem sich die Dimension religiöser Erfahrung, wie es scheint, nicht voll für ihn entfalten kann. Wie schon angedeutet, sind es zwei Gestalten,

Erste Auflage Berlin 2025
Copyright © 2025
MSB Matthes & Seitz Berlin
Verlagsgesellschaft mbH
Großbeerenstraße 57A, 10965 Berlin, Deutschland
info@matthes-seitz-berlin.de

Alle Rechte vorbehalten,
insbesondere die Nutzung des
Werks für Text und Data Mining
im Sinne von § 44b UrhG.

Umschlaggestaltung: Jennifer Kroftova, Berlin
Umschlagmotiv: Cyanotypie von Jennifer Kroftova
Satz und Layout: MGN, Cartagena
Druck und Bindung: GGP Media GmbH, Pößneck,
Deutschland
Printed in Germany
ISBN 978-3-7518-6510-4
www.matthes-seitz-berlin.de