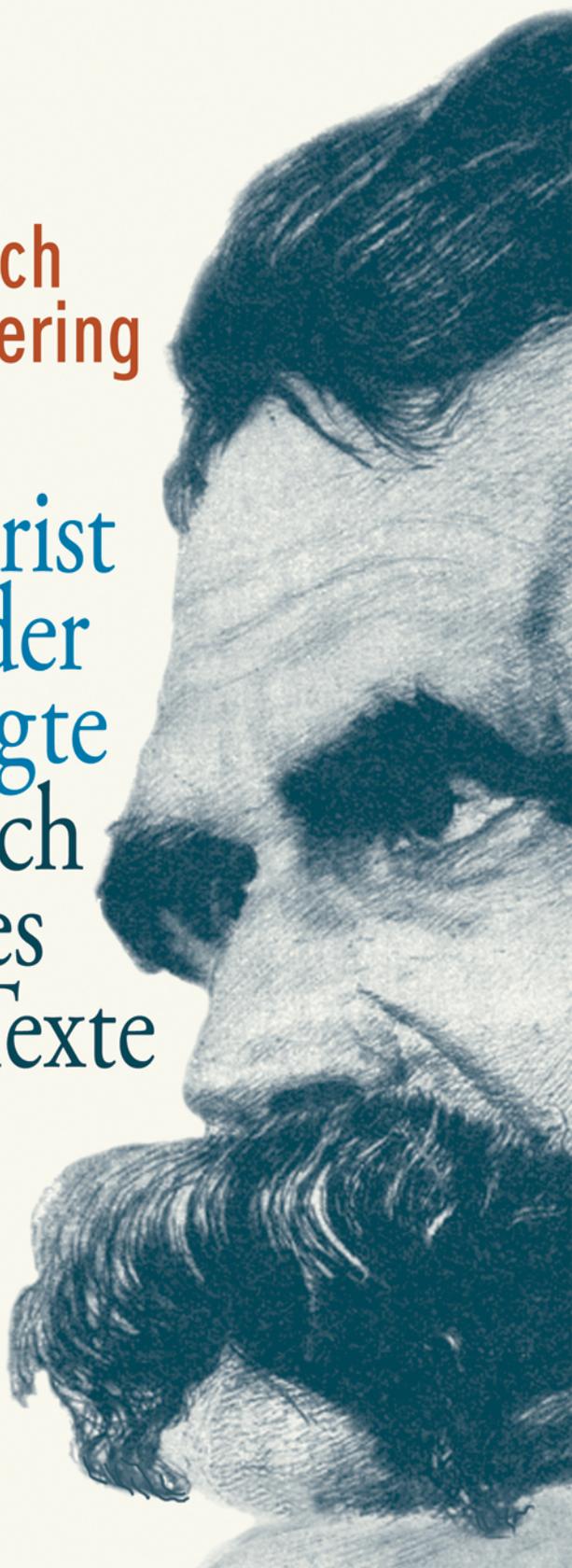


Heinrich
Detering

Der
Antichrist
und der
Gekreuzigte
Friedrich
Nietzsches
letzte Texte

Wallstein



Heinrich Detering
Der Antichrist und der Gekreuzigte
Friedrich Nietzsches letzte Texte

Heinrich Detering
Der Antichrist
und der Gekreuzigte

*Friedrich Nietzsches
letzte Texte*



WALLSTEIN VERLAG

Inhalt

I. Der tolle Mensch	7
II. Autor, Text, Figur.	13
III. Der böseste aller Menschen.	25
IV. Der Typus des Erlösers.	38
V. ... ein Gott jenseits von Gut und Böse.	55
VI. Zeit und Ewigkeit.	65
VII. Am Kreuz, im Paradies.	71
VIII. Umwerthung	86
IX. Der verklärte Dionysos.	98
X. Neunzehn Jahrhunderte Missverständnis	108
XI. Ecce homo.	114
XII. Was Wahrheit ist	124
XIII. Wer ich bin	129
XIV. Kreuztragung	138
XV. ... denn Gott ist auf der Erde.	146
XVI. Wirklich ein Weltgericht	156
XVII. Eine große Erzählung	161
Epilog	166
Anmerkungen	170
Abbildungen.	214
Siglen und Literatur.	215
Register der Schriften Nietzsches	226
Personenregister.	227
Dank	231

»gleichsam still geworden unter einem be-
ständigen Hören-*Müssen* auf andre Selbste
(– und das heisst ja lesen!)«¹

»Theologisch geredet – man höre zu, denn
ich rede selten als Theologe«²

»ich bin eine nuance«³

I. Der tolle Mensch

Im 125. Stück der *Fröhlichen Wissenschaft* hat Nietzsche im Jahr 1882 den »tollen Menschen« das epochale Ereignis verkündigen lassen. Wie Diogenes von Sinope bei hellichtem Tage mit der Laterne durch die Stadt laufend,¹ gibt dieser Verrückte vor, »Gott« zu suchen; und dann schreit er denen, die da plaudernd auf dem Markt zusammenstehen und es noch immer nicht zu wissen scheinen, seine Botschaft zu. Weil sie aber sowieso »nicht an Gott glaubten«, darum lachen die sorglos aufgeklärten Atheisten den verrückten Gottsucher einfach aus.² Der hingegen schildert das Schauerliche als den Erz-Mord der Menschheit, mit allen Anzeichen jenes namenlosen Entsetzens, wenn einem die Welt entzweibricht:

»Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! *Wir haben ihn getödtet*, – ihr und ich! [...] Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? [...] Gott ist todt! Gott bleibt todt! Und wir haben ihn getödtet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besass, es ist unter unseren Messern verblutet, – wer wischt diess Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühnfeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen?«

Und dann die letzte Frage, mit der unter die Gottesmörder schon der Schatten des kommenden Übermenschen fällt:

»Ist nicht die Grösse dieser That zu gross für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen?«³

Was der tolle Mensch da hinausschreit, ist eine ins äußerste Einsamkeitspathos gesteigerte Variante von Jean Pauls *Rede des toten*

*Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei.*⁴ Deren fiktiver Sprecher ist der Gekreuzigte selbst, der Gottessohn, der den Tod seines Vaters verkündet. In Nietzsches Erzählung spricht an seiner Stelle (und an der Stelle des Zarathustra, der in Nietzsches erstem Textentwurf noch als Protagonist auftrat)⁵ ein Wahnsinniger – wahnsinnig geworden womöglich um der Nachricht willen, die er zu bringen hat, vielleicht auch wegen des Unverständnisses seiner Zeitgenossen für die Tragweite dieses Ereignisses, das sie längst unter dem Altbekannten verbucht, erledigt haben.

In Nietzsches Buch vergehen fast hundert Seiten, ehe diese tragische Kontrafaktur von Jean Pauls am Ende mit knapper Not doch noch tröstlich ausgehender Traumvision sich ihrerseits gewandelt hat zum befreiten Gegenentwurf, am Anfang des 5. Buches der *Fröhlichen Wissenschaft*: »In der That«, so liest man nun, in diesen erst 1887 der 2. Auflage hinzugefügten Passagen,⁶

wir Philosophen und »freien Geister« fühlen uns bei der Nachricht, dass der »alte Gott todt« ist, wie von einer neuen Morgenröthe angestrahlt; unser Herz strömt dabei über von Dankbarkeit, Erstaunen, Ahnung, Erwartung, – endlich erscheint uns der Horizont wieder frei,⁷ gesetzt selbst, dass er nicht hell ist, endlich dürfen unsre Schiffe wieder auslaufen, auf jede Gefahr hin auslaufen, jedes Wagniss des Erkennenden ist wieder erlaubt, das Meer, *unser* Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so »offnes Meer«.⁸

Kein toller Mensch spricht da mehr, sondern ein freier Geist; selbstbewusst und zuversichtlich, als seien mittlerweile die rechten »heiligen Spiele« entdeckt worden, als seien die Täter der Tat nun doch würdig. Im 92. Stück seines Buches *Morgenröthe* 1881 hatte Nietzsche sich noch »*Am Sterbebette des Christenthums*« gesehen.⁹ Jetzt geht die Fahrt, nach dem »Tode Gottes«, hinaus in die Morgenröthe aufs offene Meer. Es ist das Jahr 1887.

Und dann, knapp zwei Jahre später, am Ende der langen und menschenfernen Meerfahrten, unter den letzten Worten des Zusammenbrechenden im Januar 1889 die Nachricht:

Die Welt ist verklärt, denn Gott ist auf der Erde. Sehen Sie nicht, wie alle Himmel sich freuen? [...]

Der Gekreuzigte.¹⁰

Was, so fragten schon die frühesten Leser dieser letzten Nachrichten aus einem zusammenbrechenden, aber noch immer unablässig



Abbildung I: Friedrich Nietzsche, Photographie von Gustav Schultze,
Naumburg, Anfang September 1882

produktiven Gehirn – was war da unterwegs geschehen? War der Seefahrer an der anderen Küste des Ozeans am Ende wieder beim »alten Gott« gelandet; hatte sich also das Zarathustra-Wort doch noch bestätigt, Tod sei »bei Göttern immer nur ein Vorurtheil?«¹¹ Oder war der auf die Schiffe gegangene Philosoph an den neuen Küsten doch ganz mit sich selbst allein geblieben in der Abendröte, in Eis und Finsternis?

Den Weg zu finden, der von dem Satz »Gott ist todt«¹² zu dem Satz »Gott ist auf der Erde« führte, ist das Ziel dieses Buches. Diesen Weg zu rekonstruieren könnte Folgen haben nicht nur für unser Verständnis Nietzsches, sondern auch für das Verständnis derjenigen Moderne, die sich – in Literatur und Kunst wie in Philosophie und Theologie – auf diesen Dichter-Philosophen berief. Als Seiltänze zwischen argumentativer und poetischer Rede, als Dokumente eines experimentierenden Schreibens, das zunehmend auch die Existenz des Schreibenden selbst ins Spiel bringt und aufs Spiel setzt, bilden diese Texte zugleich eine außerordentliche Herausforderung an jede um ›Verstehen‹ bemühte Lektüre. Die Suche nach dem Weg vom ersten Satz zum letzten bedeutet darum auch ein Experiment mit den Möglichkeiten und Grenzen der Hermeneutik.

Dabei schien für die meisten Leser nach dem ersten Schrecken doch rasch alles klar – nur dass die vermeintlich so selbstverständlichen Einsichten und einfachen Urteile sich zumeist gegenseitig ausschlossen. Klar schien, dass den Sätzen eines Schreibers, der wenige Tage nach ihrer Niederschrift in eine Heilanstalt eingeliefert werden musste, keine ernstliche Bedeutung mehr beizumessen sei, dass die Selbstvergöttlichung zu den Symptomen manifesten Größenwahns gehöre und dass diesen letzten Sätzen folglich weder philosophische noch theologische, sondern nur medizinische Aufmerksamkeit gebühre. Klar schien anderen, andererseits, dass der Schreiber, der ja schon in der Proklamation des »Todes Gottes« als verzweifelter Gottsucher geredet habe, mit seinem frommen Bekenntnis in gewissermaßen letzter Minute seine blasphemischen Ausfälle habe widerrufen wollen und sich, in einer wenn auch schon vom Zusammenbruch mitbestimmten Verwirrung, mit dem Gekreuzigten irgendwie verwandt, vielleicht in der vagen Ahnung eines Zusammenhangs von Leidenserfahrung und Größenselbst identisch gefühlt habe. Und natürlich schien – wiederum anderen – auch klar, dass hier (wie vielleicht bei Hölderlin) nur ein bis zum Ende ironisches Rollenspiel gespielt werde, in dem Nietzsche sein seit Jahrzehnten entwickeltes Prinzip des Dionysischen in einem alles Bis-

Frau von Talt

Die Welt ist nachher, denn Gott ist auf der Erde.
 Wissen Sie nicht, wie alle Fremde sich freuen? Ich habe
 schon Lesezeit ergriffen von meinem Knie, warfe die Hand ins Ge-
 langes und lasse Mitleid, und man hat nicht mehr zu wissen.

Von Guterzige

herige überbietenden Sprechakt ein letztes Mal zeichenhaft gegen das verhasste Christentum mobilisiert. Danach hätte er, in einer durch den nahenden Wahn enthemmten Aggressivität, die Blasphemie auf die äußerste Spitze getrieben, kurz bevor er dann allerdings doch krank geworden sei, willenlos und schließlich sprachlos.

Dieser Konkurrenz der jeweils mit gelassener Selbstverständlichkeit auftretenden und von ihrer Unvereinbarkeit nur widerstrebend Notiz nehmenden Interpretationen sind seit den 1970er Jahren neue, grundsätzlichere Einwände entgegengetreten. Sie richten sich gegen jedweden Versuch einer Deutung, gegen die hermeneutische Lesbarkeit dieser Texte. Gerät nicht ein Hermeneutiker, der die Zeugnisse eines seelisch und geistig zusammenbrechenden Schriftstellers in derselben Weise analysieren will wie andere literarische Texte, in die Gefahr, in einer sachlich wie menschlich unangemessenen, wenn nicht ungehörigen Weise mit ihnen umzugehen? Und kann eine solche Lektüre überhaupt der Gefahr entgehen, die an ihrem antireligiösen Pathos entschieden festhaltenden Texte entweder für eine theologische Lektüre zu vereinnahmen¹³ – oder umgekehrt religiöse Sensibilitäten zu verletzen, mit denen hier alles

andere als zimperlich umgegangen wird? Und mehr noch: Hatte nicht der Diskurstheoretiker Nietzsche selbst »das Ich« zum »Wortspiel« erklärt, kurz bevor sich sein Schreiber-Ich in lauter disparate Identitäten aufzulösen begann, die Namen wie »Cäsar« oder »Buddha« trugen, dann nur »Dionysos« und »Der Gekreuzigte« hießen und zwischendurch, unter anderem, wohl auch noch »Nietzsche«? Wer also sprach hier, und wie sinnvoll war überhaupt noch der Versuch, in diesem Fließen der Diskursspiele ein einziges, kontinuierlich denkendes und schreibendes Autor-Ich mitsamt einem von diesem gewollten Textsinn identifizieren zu wollen? Wo sollte eine nimmersatte Hermeneutik an ihre Grenzen stoßen, wenn nicht in der Lektüre dieser Texte?

Da dies keine bloß rhetorische Frage ist, verlangt sie einige begriffliche und methodische Klärungen, ehe die neue Lektüre der alten Texte beginnt. Wer an solchen Präliminarien nicht interessiert ist, sollte die nächsten Seiten unbesorgt überschlagen und gleich mit dem dritten Kapitel fortfahren, auf Seite 25.

II. Autor, Text, Figur

Jacques Derrida hat 1972 in seinem Vortrag *Éperons (Sporen)* mit kongenialem Scharfsinn und resoluter Vereinnahmung den späten Texten und Entwürfen Nietzsches eine Poetik der Unlesbarkeit unterstellt, die für weite Teile der poststrukturalistischen Rezeption maßgeblich geworden ist.¹ Und er hat sie im Duktus seiner eigenen Lese- als Schreibbewegung fortzuschreiben versucht, die eben keine ›Interpretation‹ mehr sein sollte und wahrhaftig auch keine mehr war. Dazu gehört, dass seine Lektüre sich der vorausgesetzten Nichthierarchisierbarkeit zwischen den großen und den kleinen Erzählungen, Rollenentwürfen, Brüchen und Neuansätzen überlässt, die vor allem in Nietzsches unabgeschlossenen Notizen und Entwürfen neben- und gegeneinander stehen oder ineinander stecken – den großen philosophischen Entwürfen, von denen Heideggers Nietzsche-Deutungen ihren Ausgang genommen haben, ebenso wie einer banalen, in ihrer Kontextlosigkeit rätselhaften Notizbucheintragung.²

Es ist schon allzu oft gesagt worden und muss hier nicht noch einmal erörtert werden, dass diese in ihrer Konsequenz eindrucksvolle dezentrierende Lektüre dort mit sich selbst in Widerspruch gerät, wo sie – wie es in der poststrukturalistischen Nietzsche-Rezeption immer von neuem geschehen ist – ihre Legitimation aus ebenjenem ›Werk‹, von ebenjenem ›Autor‹ bezieht, dessen Geltungsanspruch, wenn nicht Existenz sie in Abrede stellt, und wo sie sich mit einem Textcorpus befasst, dessen Kohärenz als ›Werk‹ überhaupt nur durch den Autornamen hergestellt wird: wenn sie also auf methodischen Voraussetzungen gründet, deren Geltung sie gerade bestreitet.³ Diese Feststellung muss keineswegs denunziatorischer Absicht entspringen. Sie könnte vielmehr ein starkes Indiz sichtbar machen für die fortdauernde heuristische Nützlichkeit einer – in ihrer Selbstreflexion geschärften und in ihren Geltungsansprüchen grundlegend modifizierten, aber eben nicht ersatzlos

aufgehobenen – Hermeneutik, einer Hermeneutik, die implizit noch die so dezidiert antihermeneutisch auftretenden Bemühungen der Dekonstruktion begründet und ihre Lektüren steuert. Als grundlegend modifiziert könnte sie sich erweisen, insofern sie die Suche nach einer einsinnigen Bedeutung der Texte Nietzsches als einer Botschaft, Weltanschauung, Lebensmaxime ersetzt hat durch die Frage nach der Eigendynamik von Texten, die durch nichts so stabil miteinander verbunden sind wie durch eine gemeinsame Autorschaft und durch die sich aus ihr ergebenden thematischen und argumentativen Beziehungen und Selbstreferenzen. Diese Autorschaft aber ist grundsätzlich nicht mehr reduzierbar (und sollte um des Reichtums und der Vielstimmigkeit der Texte willen auch gar nicht mehr reduziert werden) auf die restlos souveräne und allwissende Werkherrschaft, die sie doch mit zunehmender Vehemenz beansprucht: »Warum ich so gute Bücher schreibe«.4

Die Briefe und Entwürfe aus den ersten Tagen des Jahres 1889 etwa sind, wer wollte das bestreiten, ganz und gar bestimmt vom nahenden Zusammenbruch. Ebenso offenkundig aber beobachten sie diesen Zusammenbruch selbst und lassen dabei, so scheint es (und schon diese Möglichkeit genügt, um eine überprüfende Lektüre zu begründen), gerade im ausbrechenden Wahnsinn noch Methode walten;5 künstlerische, poetische Methode. Anstelle der eingebürgerten Etikettierung als »Wahnsinnszettel« sollte man darum besser neutral von pseudonymen Briefen sprechen.6 Um welche Einsichten man sich mit einer voreiligen Pathologisierung solcher Texte brächte, wird deutlich, wenn man sich vorstellt, die *Götzen-Dämmerung* oder *Ecce homo* wären mit derselben Selbstverständlichkeit als Nietzsches »Wahnsinnsbücher« rubriziert und nur noch als Symptome gelesen worden.

Diese methodische Zurückhaltung zielt weder auf den Nachweis, Nietzsche sei doch eigentlich noch halbwegs gesund gewesen in diesen letzten Tagen seines Schreiber-Lebens, noch umgekehrt darauf, eine Analyse seiner Texte mit dem Hinweis auf seine Krankheit zu erledigen. Anstelle dieses makabren Wettstreits wäre versuchsweise vorsätzlich von den Entstehungsumständen der Texte abzusehen und die Grammatik dieser Erzählungen selbst in den Blick zu nehmen. Der folgende Versuch steht darum *erstens* unter einer methodischen *Zurechenbarkeits-Prämisse*.7

Gegen die in der neueren Nietzsche-Forschung verbreitete Neigung, »über alles den Schleier der Uneigentlichkeit breiten« zu wollen (so Andreas Urs Sommer), wäre also eine gewissermaßen durch

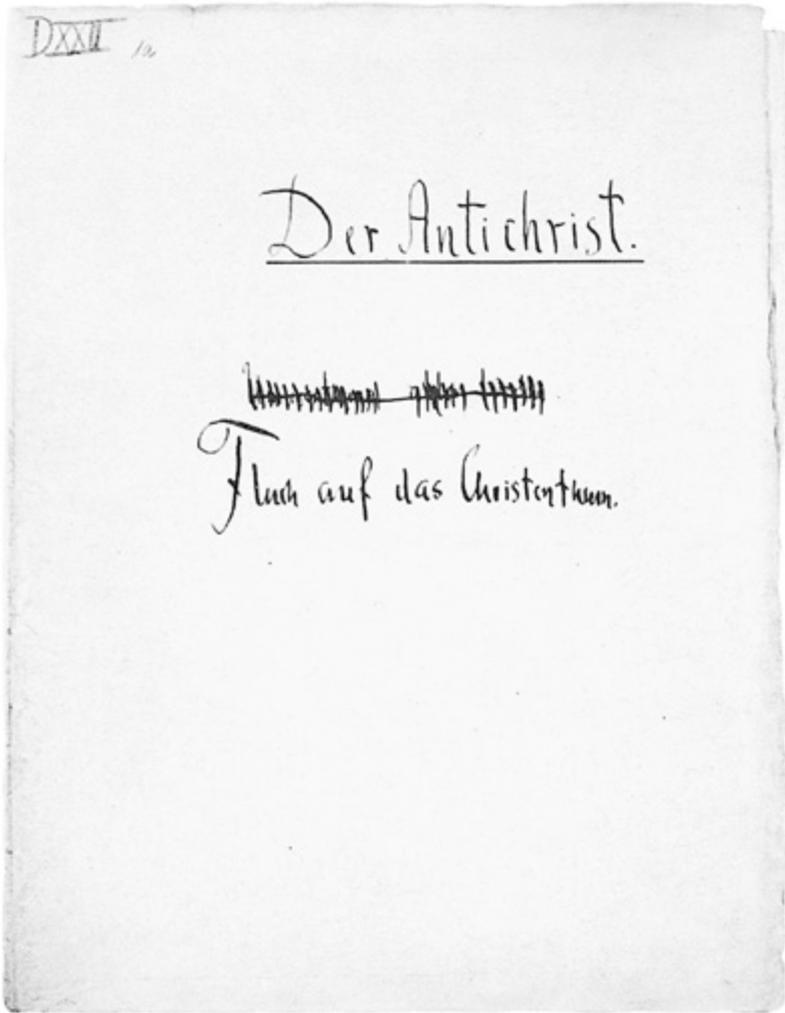


Abbildung 3: Der Antichrist, Friedrich Nietzsches Entwurf für die Titelseite. Der Untertitel wurde wohl erst um die Jahreswende 1888/89 aus »Umwerthung aller Werthe« geändert.

die Lektürepraxis der *deconstruction* geläuterte Hermeneutik zu erproben.⁸ Ihr Gegenstand sind Friedrich Nietzsches letzte Texte, also die Schriften und Briefe von 1888/89, seinem letzten bewussten Jahr, seinem von ihm selbst bestaunten *annus mirabilis*.⁹ Dabei geht es vor allem um die veröffentlichten, zur Veröffentlichung bestimmten oder zumindest ausdrücklich an Leser adressierten Texte *Der Fall Wagner*, *Götzen-Dämmerung*, *Der Antichrist*, *Ecce homo*, die *Dionysos-Dithyramben* und die letzten Briefe und Briefentwürfe. Die Notizen und Varianten, die diese Schriften vorbereiten oder begleiten, werden so weit einbezogen, wie sie philologische Auskunft über Entstehungsgeschichte und mögliche Wirkungsabsichten geben.

Die Frage nach dem Verhältnis von ›Werken‹ und ›Nachlass‹ ist in der jüngeren Nietzsche-Philologie lebhaft und produktiv umstritten gewesen. Oft ist sie zugunsten des Letzteren und mit grundsätzlicher Skepsis gegenüber der Anwendbarkeit eines statischen ›Werk‹-Begriffs auf Nietzsches Schriften beantwortet worden. Und in der Tat spricht vieles dafür, die Sprach- und Subjektkritik, die in ebendiesen Schriften weiterentwickelt und zumindest rhetorisch auf die Spitze getrieben wird, auch auf diese Texte selbst anzuwenden und den Begriff des ›Werks‹ ebenso zu dynamisieren, gleichsam zu verflüssigen wie den des Autors. Dann wäre die Vielfalt der einander ins Wort fallenden, bestreitenden oder überbietenden Entwürfe – bis hin zu den unterschiedlichen Ansätzen zu einem letzten, großen Buch – zu bevorzugen gegenüber dem ›fertig‹ Erscheinenden, und die dem Anschein nach in sich geschlossenen Bücher reduzierten sich auf Sonderfälle dieser prinzipiell unabschließbaren Schreibbewegung.¹⁰

Wenn hier der umgekehrte Weg beschritten wird, dann folgt das aus der immer ebenso bestreitbaren wie möglichen Grundentscheidung, in der Lektüre (mit Schleiermacher zu sprechen) den Aspekt der Tat des sich entwickelnden Geistes zu privilegieren: aus hermeneutischem Respekt also vor einem Autorwillen, der doch bis zuletzt unterscheidet zwischen Entwürfen und Werk. Die Frage nach dieser Unterscheidung beschäftigt ihn bis in die letzten Briefe an den Verleger und die eigenhändigen Entwürfe zu Titelblatt und Typographie.¹¹ Wenn irgendwo, dann kann man hier die hermeneutische (und editionsphilologische) Maxime bestätigt finden, dass die vom Autor aus der Hand gegebenen Texte eine prinzipiell andere Wirkungsabsicht verfolgen, einen prinzipiell anderen textuellen Status gewinnen und einen anderen Grad an Autorisierung besitzen

als die immer neu ansetzenden, variierenden und revidierenden Notizen des Nachlasses. Gerade in Nietzsches letztem Jahr werden diese Notizen doch ersichtlich in der energischen Absicht geführt, dem dann zur Veröffentlichung Bestimmten die größtmögliche Reichweite und Wirkungskraft zu geben.

Wie aber will ein Autor, der die Eigenbewegungen der Diskurse und die Verhexung unseres Denkens durch die Sprache so eindringlich beschrieben hatte, überhaupt das Ich einer Autorschaft aufrechterhalten, die Werkherrschaft bedeuten soll? Mit welcher Begründung beansprucht das Subjekt dieser Texte derart die dezentrierenden Kräfte zu kontrollieren, die in Nietzsches sprachphilosophisch begründeter Subjektkritik das »Ich« doch auflösen sollten in grammatische Fehlschlüsse, in Diskursbewegungen und Sprachspiele? Bereits in der *Genealogie der Moral* hatte Nietzsche 1887 den Einfall Lichtenbergs aufgenommen und weitergedacht, im cartesianischen »Ich denke« verhalte sich das »Ich« zum »denke« vielleicht gar nicht anders, als sich in dem Satz »Es blitzt« das Es zum Blitz verhält: Das vermeintliche Subjekt sei Effekt bloß grammatischer Zwänge, die jedes Geschehen als Tat auffassen und jeder Tat einen Täter unterschieben.¹² In der *Götzen-Dämmerung* hat Nietzsche diese Kritik 1888 resümiert:

wir kommen in ein grobes Fetischwesen hinein, wenn wir uns die Grundvoraussetzungen der Sprach-Metaphysik, auf deutsch: der *Vernunft*, zum Bewusstsein bringen. *Das* sieht überall Thäter und Thun [...] Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben...¹³

Und etwas später hatte er hinzugefügt: »Und gar das Ich! Das ist zur Fabel geworden, zur Fiktion, zum Wortspiel [...]«. ¹⁴

Wie also kann der Schreiber dieser Sätze sein eigenes Ich, wie kann er die Autorität seiner Autorschaft behaupten? Indem er nach eigenem Gutdünken die Grammatik aufs Spiel setzt, indem er zum Spieler des Wortspiels wird, zum Fingierer der Fiktion und Fabulierer der Fabel, getreu dem schon in der *Fröhlichen Wissenschaft* formulierten Vorsatz: »*wir* aber wollen die Dichter unseres Lebens sein«. ¹⁵ Wer oder was auch immer hier noch »Ich« heißen kann: es wird sichtbar als Erzähler und Erzählung. ¹⁶

So präsentiert sich derselbe Autor, der in der *Götzen-Dämmerung* das Ich als Fabel und Wortspiel verwirft, kurz darauf im *Antichrist* und in *Ecce homo* mit allem Nachdruck als höchst selbstbewusste Schreib- oder Sprechinstanz. Das subjektphilosophisch

unhaltbar gewordene Ich: als erzählendes zieht es sich an den eigenen Haaren aus dem sprachkritischen Sumpf.¹⁷ Dieser Wille zum Kunstwerk kann noch diejenigen Selbstinszenierungen einschließen, die sich außerhalb der Texte abspielen und ganz auf deren Bereicherung, wenn nicht Ermöglichung ausgerichtet sind. Denn, so Thomas Mann in seinem noch immer unübertroffenen Nietzsche-Essay von 1947: »bewußt, bis in die Selbst-Mythologisierung des letzten Augenblicks und bis in den Wahnsinn hinein ist dieses Leben eine künstlerische Darbietung, nicht nur dem wundervollen Ausdruck, sondern dem innersten Wesen nach, – ein lyrisch-tragisches Schauspiel von höchster Faszination« auch dort noch, wo es um »hektische, von entgleitender Vernunft zeugende Ausschreitungen des Selbstbewußtseins« zu gehen scheint.¹⁸

Vom *Erzählen* ist in Nietzsches letzten Texten auffallend häufig die Rede, so beiläufig wie ostinat. Spätestens vom *Antichrist* an kehrt das Wort geradezu leitmotivisch wieder, auf der Seite der angegriffenen Instanzen von Christentum und Kirche wie zur Bestimmung der eigenen Gegenentwürfe. Gegen »die *grobe Wunderthäter- und Erlöser-Fabel*« der Kirche und ihre Heilige Schrift¹⁹ also, mitsamt der zeitgenössischen historisch-kritischen Bibelkritik,²⁰ setzt der Schreiber dieser Schriften seine eigene, mit höchsten Wahrheits- und Geltungsansprüchen ausgestattete Narration: »ich erzähle die *echte* Geschichte des Christenthums.«²¹ Im folgenden Buch, der Autobiographie *Ecce homo*, wird Nietzsche dann auf dieselbe Weise seine eigene Geschichte einführen: »Und so erzähle ich mir mein Leben.«²² In der Rückschau auf seine eigenen Werke, die den zentralen und umfangreichsten Teil dieser Geschichte bildet, eröffnet er das seinem eigenen Urteil zufolge wichtigste Ereignis wiederum mit dem Satz: »Ich erzähle nunmehr die Geschichte des Zarathustra.«²³ Die Reihe der Belege wäre fortzusetzen. Das emphatische Ich, das sich als Erzähler an Zuhörer wendet, inszeniert damit nicht nur sich selbst, sondern häufig auch einen betonten Medienwechsel: eine fiktive Mündlichkeit im Medium der Schrift, eine Umkehrung also jener Privilegierung der Schrift vor der Stimme, die Derridas *Grammatologie* ihm dann zuschreiben wird.

Aber was heißt hier »Erzählen«? Als *narrativ* gelten gemeinhin Texte, die zwei Bedingungen erfüllen: Erstens stellen sie in sprachlicher Form *Ereignisse* dar, die von Figuren bewirkt oder erlebt werden. Ereignis heißt: eine Abfolge von mindestens zwei Zuständen,²⁴ die auf- und in mindestens einer Hinsicht auch *auseinander* folgen²⁵ und so aus einem Geschehen eine *Geschichte* werden las-

sen.²⁶ Zweitens werden diese Ereignisse sprachlich vermittelt durch eine *Erzählinstanz*, die Teil der erzählten Welt der Figuren, aber auch von ihr geschieden sein kann, die aktiv oder affektiv ins erzählte Geschehen verstrickt ist oder ihm gegenüber distanziert bleibt.²⁷ Als ein Grenzfall von »Erzählen«, der in der Literatur der Moderne erheblich an Bedeutung gewinnt, muss dabei die *markierte Abwesenheit* von Ereignissen einbezogen werden, deren Erwartung von den Texten geweckt und dann kalkuliert enttäuscht wird²⁸ – etwa in der Darstellung einer Figur, deren größte Tat gerade in ihrer Tatenlosigkeit besteht (wie in Gončarovs *Oblomov*), oder der fortwährenden Erwartung oder Ankündigung von Ereignissen, die doch nicht eintreten (wie in Becketts *Waiting for Godot* oder in seiner späten Prosa).

Angesichts der so mythologisch imprägnierten Figuren- und Geschichtenwelt von Nietzsches letzten Texten ist dieser narratologische Begriff der Erzählung um einen *kultursemiotischen* zu erweitern, also um das, was Jean-François Lyotard die *grands recits* genannt hat: diejenigen *Narrative*, in denen bestimmte für die Selbstverständigung einer Kultur über große Zeiträume hinweg dominierende Weltansichten, Menschenbilder, Geschehensmodelle in Geschichten, *als* Geschichten formuliert und kondensiert erscheinen. Sie können in Texten, aber auch in Bildern oder Ritualen überliefert sein. Lyotard spricht, anschließend an Wittgensteins Konzept des »Sprachspiels«, von der »Vorherrschaft der narrativen Form in der Formulierung des traditionellen Wissens«. Immer geht es darin um das, »was man positive oder negative *Bildungen* nennen könnte«.²⁹ Das Wort »*Bildungen*« steht im französischen Text auf Deutsch. Denn das dominierende narrative Schema in Lyotards Überlegungen ist die biographische Variante des ätiologischen Mythos: die Bildungsgeschichte im Sinne des »Bildungsromans«, die Erzählung davon, »wie man wird, was man ist«. Dabei kann als dessen Held im wissenschaftlichen Diskurs ebenso eine Person figurieren wie eine Sache, eine These, eine Entdeckung, die im Verlauf ihrer Entfaltung im Text wie eine *Figur* erzählt wird.³⁰

Das trifft in den Kern dessen, was Nietzsches letzte Texte *als Texte* bestimmt. Wovon dieser Philosoph erzählt (und worüber erzählend philosophiert), das sind in auffallendem Umfang *Figuren* – Figuren, die historische oder mythologische Namen tragen, und solche, die eigentümlich zwischen Historie und Mythologie changieren. Sie heißen »Wagner« und »Parsifal«, »Jesus« und »Paulus« und »Dionysos«, »Zarathustra«, »Der Antichrist« und »Der

Gekreuzigte« und zuweilen auch »Nietzsche«. *Nietzsche contra Wagner* lautet der Titel des letzten Duells mit dem geliebten und verhassten Priester der Kunstreligion, diese finale Beschreibung eines Kampfes. *Dionysos-Dithyramben* heißt der noch zur Veröffentlichung bestimmte Gedichtzyklus, in dem der Philosoph den eigenen Vorsatz befolgt, nicht mehr zu »reden«, sondern nur noch zu »singen«. ³¹ Und mit den Buchtiteln *Der Antichrist* und *Ecce homo* werden biblische Figuren aufgerufen, die gleich eine ganze Geschichte mit sich tragen. ³² Aber das gilt bei näherem Hinsehen eigentlich für alle diese Gestalten: dass sie schon die Schemata ganzer Geschehensverläufe mit sich tragen. Wer nur ihre Namen nennt, ruft damit schon Geschichten herauf. Im Folgenden sollen diese Texte als diejenigen eines Erzählers ernstgenommen werden – der, indem er seine philosophischen Argumente und Gedankengänge in Figuren und Geschichten transformiert, zunehmend auch als Erzähler seiner selbst hervortritt, als sein eigener Protagonist.

Das beginnt mit dem *Antichrist*. Anders als selbst noch Zarathustra, der (ganz losgelöst von der gleichnamigen historischen Gestalt) als eine fiktive Figur erzählt und dann in Nietzsches Selbstkommentaren manchmal geradezu wie ein reales Gegenüber behandelt wird, bezeichnet »der Antichrist« eine Rolle, in die dieser Autor selbst eintritt. Zarathustra bleibt »er«, der Antichrist ist »ich«. Wenn also im Folgenden das Ich dieses Textes stets »der Antichrist« genannt wird (und nicht einfach »Nietzsche«), dann soll damit dieser rhetorischen Rollenhaftigkeit Rechnung getragen werden – auch wenn in der Sache gewiss nicht zu bezweifeln ist, dass die vom Antichrist vorgebrachten Meinungen denen des Autors entsprechen. Erst als »der Antichrist« aber kann, wie zu zeigen ist, dieses Ich dem Christus gegenüber- und mit ihm in ein veritables Geschehen eintreten. Und erst aus dieser Rollen-Rhetorik heraus werden dann die Rollenentwürfe der folgenden Texte plausibel. Denn auch in dem auf den *Antichrist* folgenden Buch *Ecce homo* wird ja eine biblische Figur und Szene titelgebend. Und wenn in den letzten Briefen die Unterschriften »Dionysos« und »Der Gekreuzigte« abwechseln, dann ließe sich das als Fortsetzung dessen lesen, was hier begonnen hat.

In Nietzsches letzten Texten wird philosophierend von Figuren und ihren Geschichten erzählt, oft auch von Figuren als (gleichsam abkürzend genannten) Personifikationen von Geschichten. ³³ Hier wird ein *Denken in Figuren* vorgeführt. In dem Maße, in dem diese Figuren sich aufeinander beziehen, entsteht zwischen den Texten

ein Netz thematischer und motivischer Zusammenhänge, eine nicht nur argumentative, sondern auch *narrative Kohärenz*. Zunehmend verweisen diese Texte auch unmittelbar aufeinander, entwickeln sie ihre eigene Mythologie.

Die Urheberschaft eines mit sich selbst identischen *Autors* dieser Schriften wird mit der Betonung solcher Rollen und Figuren nicht in Zweifel gezogen, so agonal die Dynamik der Auseinandersetzungen zwischen der Schreibinstanz und den anderen Protagonisten der Texte auch anmutet und so weit sich zuweilen das Erzählen gegenüber dem Erzähler selbständig zu machen scheint. Umgekehrt hat das ausschließliche Beharren auf Nietzsches philosophischer Subjektkritik und die Vernachlässigung dieser Kunst, erzählend zum Dichter des eigenen Lebens zu werden, in der neueren Nietzsche-Philologie manchmal in einen performativen Widerspruch geführt: Ohne Rekurs auf das Textsubjekt sollen die Beziehungen zwischen Texten erforscht werden, die durch keine literarische Strategie so elementar miteinander verbunden erscheinen wie durch diese Erzählerfigur, dieses in wechselnden und aufeinander verweisenden mythologischen Rollen selbstbewusst auftretende »Ich«. Dieses Textsubjekt kann zwar, das hat vor allem Daniela Langers Analyse eindringlich gezeigt, im weiteren Verlauf seiner Selbstreflexion als ein philosophischer *trickster* seine Namen und Positionen unvorhersehbar wechseln. Aber gerade so bleibt es doch dasselbe Textsubjekt.

Dass es sich zudem als identisch ausgeben kann mit dem auf dem Titelblatt genannten »Friedrich Nietzsche« und dass diese Autorreferenz unter anderem dadurch beglaubigt wird, dass dieses Textsubjekt sich über die intimsten Entstehungsbedingungen und Wirkungsabsichten von Nietzsches Schriften äußert: das muss an der immer mitzubedenkenden und jeweils neu zu bestimmenden Rollenhaftigkeit der Inszenierungen nichts ändern. Es gibt ihnen aber jedenfalls auch eine durch die betonte Autorschaft erzeugte Kohärenz.³⁴

Der folgende Versuch steht also *zweitens* unter einer *Kontinuitäts-Prämisse*: Es wird vorausgesetzt, dass das Textcorpus eine entstehungsgeschichtliche und pragmatische Kohärenz besitzt, die bereits durch den Autor-Namen und die fortwährende Selbstbezüglichkeit des empirischen Autors durch alle Rollenspiele hindurch konstituiert und markiert wird.³⁵ Diese Kontinuität erstreckt sich auf die veröffentlichten oder zur Veröffentlichung vorgesehenen Texte einschließlich ihrer Vorstufen und Entwürfe und auf die

letzten Briefe. Gerade diese Briefe und Briefentwürfe sind mit dem, was in einem konventionellen Sinne als ›das Werk‹ dasteht, unauflöslich verschränkt. Die Zarathustra-Lieder benennt Nietzsche in *Dionysos-Dithyramben* um, um dieselbe Zeit in der er einzelne Briefe als »Dionysos« zu unterschreiben beginnt; bei manchen Briefen ist überhaupt nicht mehr zu entscheiden, ob sie als ›private‹ oder ›öffentliche‹ Äußerungen verstanden werden sollten: Ein »Breve« überlässt er Cosima Wagner zur Publikation, Briefe an politische und kirchliche Würdenträger oder an die »geliebten Polen« sind als öffentliche Schreiben inszeniert, an Vertraute wendet er sich, als gelte es Propheten mit der Weitergabe einer Offenbarung zu beauftragen. Spätestens die große Studie von Alexander Nehamas hat die Nietzsche-Philologie von der ausschließlichen Fixierung auf ›Hauptlehren‹ befreit und stattdessen die Kontinuität von Lebens- und Schreibinszenierungen *als eine fiktionale* sichtbar gemacht.

Für unseren Umgang mit der Abgrenzung von Autor und Erzählerfigur(en) heißt das: Insofern Nietzsches *Antichrist* und *Ecce homo* sich als Beiträge zu einem philosophischen Diskurs lesen lassen, in dem Argumente entwickelt, Polemiken formuliert, neue Lektüren alter Texte unternommen werden, ist die Schreibinstanz ein dichtender Philosoph und philosophischer Dichter namens Friedrich Nietzsche. Insofern er jedoch diese Debatten in ein narratives Spiel mit mythischen Mustern transformiert, fingiert der Autor ein (zwischen den Texten womöglich wechselndes) Rollen-Ich. Diese Differenzierung schließt keineswegs aus, dass dessen Meinungen mit denjenigen des Autors übereinstimmen. Aber sie hält die Aufmerksamkeit wach für mögliche Wandlungen und Verschiebungen der Argumente und der Sprachspiele. Und sie öffnet so den Blick für die narrative Dynamik von Texten, die ihre neuen Genre-regeln implizit mit sich führen.

Die folgende Lektüre der letzten Texte Nietzsches ist darum weder philosophisch noch theologisch noch medizinisch bestimmt (ohne auf solche Erörterungen doch ganz verzichten zu können), sondern literaturwissenschaftlich. Sommer hat Verstehensversuche kritisiert, die beispielsweise im Verhältnis Nietzsches zu Jesus eine »im seelischen Erleben« vollzogene »Identifizierung mit einer anderen Gestalt« zu erkennen meinen.³⁶ In der Tat ist uns das »see-lische Erleben« des Mannes Nietzsche prinzipiell unzugänglich, und seine Texte unternehmen erhebliche Anstrengungen, um die eigene Formel vom »Ich«, das »zum Wortspiel geworden« sei, zu

beglaubigen. Darum scheint mir Daniela Langers Vorschlag hilfreich, »Identifikation« hier nicht als psychisches, sondern »als ein rein *textuelles* Phänomen [zu] verstehen: Als eine *im Text* vorgenommene *Gleichsetzung* des sprechenden/schreibenden Ichs mit einer anderen Figur, einer Rolle«.37

Was sich im Laufe dieses Schreibprozesses als textübergreifender Zusammenhang ergibt, das ist eine der großen Auseinandersetzungen der Moderne mit Christentum und antiker Mythologie. Nietzsches letzte Texte als philosophisch-narrative Experimente mit einigen abendländischen *grands recits* lesen heißt annehmen, dass die in den Texten aufgenommenen Rollen-Namen, mythischen Geschehensverläufe, ikonographischen und narrativen Muster sich bestimmen und differenzieren lassen, dass die neuen Gedankengänge und Erzählbewegungen, denen sie unterworfen werden, sich rekonstruieren und dass sich in ihren Sprachspielen, ihren terminologischen und narrativen Verschiebungen und Verschmelzungen Regelmäßigkeiten auffinden lassen.

Diese Lektüre wird so langsam und nuanciert wie möglich sein müssen. Und da ihr Ziel die Rekonstruktion eines ganz außergewöhnlich komplexen und verzweigten Textgeschehens ist, sollte sie sich eigener Urteile so weit wie möglich enthalten (ganz zu vermeiden sind affektive Reaktionen auf diese Texte wohl ohnehin nicht). »Was er bietet«, hat Thomas Mann bemerkt, »ist nicht nur Kunst,

– eine Kunst ist es auch, ihn zu lesen, und keinerlei Plumpheit und Geradheit ist zulässig, jederlei Verschlagenheit, Ironie, Reserve erforderlich bei seiner Lektüre. Wer Nietzsche »eigentlich« nimmt, wörtlich nimmt, wer ihm glaubt, ist verloren.

Vorsichtiger gesagt: Mit jederlei Verschlagenheit und Ironie ist bei seiner Lektüre zu rechnen; daraus ergibt sich die Reserve beinahe von selbst. Als einen Beleg für diese Auffassung zitiert Thomas Mann schließlich eine Leseanweisung Nietzsches:

Es ist durchaus *nicht* nöthig, nicht einmal *erwünscht*, Partei dabei für mich zu nehmen: im Gegentheil, eine Dosis Neugierde, wie vor einem fremden Gewächs, mit einem ironischen Widerstande, schiene mir eine unvergleichlich *intelligentere* Stellung zu mir. – Verzeihung! Ich schrieb eben einige Naivitäten – ein kleines Rezept, sich glücklich aus etwas *Unmöglichem* herauszuziehn...38

Und damit kann der Versuch einer narrativen Rekonstruktion von Nietzsches narrativen Rekonstruktionsversuchen beginnen: die Su-