

Miszelle:

## Der Maximal-Gott

Zu Rainer Buchers Untersuchung  
›Nietzsches Mensch und Nietzsches Gott‹\*

Von Eugen Biser

Mit Nietzsche scheint es sich tatsächlich so zu verhalten, wie es Heine von Kants ›Kritik der reinen Vernunft‹ behauptete: Obwohl die Widerlegung der Gottesbeweise darin »nicht viel Raum einnimmt und erst in der zweiten Hälfte des Buches zum Vorschein kommt, so ist sie doch schon von vornherein aufs absichtlichste eingeleitet, und sie gehört zu dessen Positionen«<sup>1</sup>. In dieser Annahme weiß sich Heine vom Gang der in seiner ›Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland‹ nachgezeichnete Geistes- und Bewußtseinsgeschichte bestätigt, sofern mit Kants Destruktion der Gottesbeweise die Aufklärung — trotz der salvatorischen Klausel, er habe das Wissen nur beseitigt, »um zum Glauben Platz zu bekommen« — von ihrer offenbarungskritischen Phase definitiv zur Problematisierung und Kritik des Gottesglaubens übergeht. Nicht ahnen konnte Heine die von Nietzsche selbst in der Form »nachgereichte« Bestätigung, daß er sich ausgerechnet durch das anschließende Referat von Kants Gegenargumentation, vor allem aber durch seine These von der Resistenz des »ontologischen Beweises« zum Aphorismus vom »tollen Menschen« (FW, § 125) inspirieren ließ, den gerade die jüngste Nietzsche-Forschung wieder als Schlüsseltext begreift, da er einem grundlegenden »Selbstbekenntnis« und einem in allen späteren Konstrukten durchschimmernden »Palimpsest« gleichkomme<sup>2</sup>.

Man ist versucht auf die Nietzsche-Forschung der letzten Jahrzehnte die Selbsteinschätzung Nietzsches als »Wahrsagevogel-Geist« zu beziehen, der »zurückblickt, wenn er erzählt, was kommen wird«, sofern man diesen exzessiven Anspruch nur auf das dem Interpreten zustehende Maß zurücknimmt. Denn es läßt sich nicht übersehen, daß sie mit erstaunlicher Sensibilität dem Wandel des Zeitbewußtseins folgt, seitdem sie mit *Heidegger* in fataler Abstimmung auf das damals »Zeitgemäße« den Willen zur Macht als letzte Konsequenz der platonischen Ideenlehre ausgab, seitdem sie mit der hierzulande nur unzulänglich zur Kenntnis genommenen amerikanischen Rezeption Nietzsche zum »positiven Denker« stilisierte und dadurch von jeder politischen Mitverantwortung freisprach, seitdem sie ihn mit *Sloterdijk* zu einer postmodernen Bühnenfigur verfremdete und seitdem

---

\* R. Bucher, *Nietzsches Mensch und Nietzsches Gott. Das Spätwerk als philosophisch-theologisches Programm* (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie), Verlag Peter Lang, Frankfurt 1986, XIX und 407 S.

<sup>1</sup> Heinrich Heine, *Sämtliche Werke* (Ausgabe Kaufmann) IX, München 1964, 247 f.

<sup>2</sup> So Ch. Türcke, *Der tolle Mensch. Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft*, Frankfurt 1989, 13; 131; 160; 162. Angeregt durch H. de Lubac (*Die Tragödie des Humanismus ohne Gott*, Salzburg 1950, 44; 336) und gestützt auf meine Untersuchung ›Gott ist tot. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins‹ (München 1960), vertrat ich die These von Nietzsches Orientierung an dem Heinetext, nachdem mir zu Beginn der sechziger Jahre vom Nietzsche-Archiv in Weimar Skizzen und Vorstudien aus dem Nachlaß zugänglich gemacht worden waren; dazu meine Beiträge »Die Proklamation von Gottes Tod. Nietzsches Parabel ›Der tolle Mensch‹ im Licht der Textgeschichte«, in: *Hochland* 56 (1963/64) 34–46; »Nietzsches Kritik des christlichen Gottesbegriffs und ihre theologischen Konsequenzen«, in: *Philosophisches Jahrbuch* 78 (1971) 34–65; 295–305 und meine Schrift »Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums«, Salzburg 1982 (mit Textproben); ferner Dolf Sternberger, *Heine und die Abschaffung der Sünde*, Hamburg und Düsseldorf 1976, 390–396; 420 f. (Nachtrag 1975).

sie neuerdings, mit *Horst Baier* gesprochen, um einen »Nietzsche von innen« bittet, wobei sie — und darin besteht der akute Beweis dieser Synchronie — wie seit langem nicht mehr die religiös-theologische Komponente seines Denkens in den Vordergrund rückte. In diesem Zusammenhang ist *Rainer Buchers* Abhandlung ›Nietzsches Mensch und Nietzsches Gott‹ zu würdigen, zumal dieser eine Linie verfolgt, die auch *Christoph Türcke* in seinem Versuch, Nietzsches denkerischen Weg in den Wahnsinn nachzuzeichnen, wiederholt, wenn auch widerwillig, kreuzt<sup>3</sup>.

Die erste Übereinkunft betrifft die Wahl des Ausgangstextes, zu dem Türcke im freien Sprung, Bucher auf dem Weg einer komplizierten Annäherung über das von ihm thematisch aufgearbeitete Spätwerk gelangt. Es handelt sich beidemale um den Aphorismus ›Der tolle Mensch‹, den die Autoren jeweils nach seiner anthropologischen Aussage befragen. Er wird bei Bucher dann freilich von dem — von ihm als Kronegnis für seine Reduktion Nietzsches auf eine Metaphysik des Willens zur Macht begriffenen — Proshymnus auf den dionysischen Kosmos überlagert (217 f.), dem *Thomas Mann*, der ihn noch »am Ende des ›Willens zur Macht‹« vorfand, zu den stilistischen Meisterleistungen Nietzsches rechnet<sup>4</sup>. In diesem Text läuft zwar alles auf eine extreme Affirmation — »und nichts außerdem!« — des »Willens zur Macht« hinaus, und Bucher will das auch seiner Gesamtkonzeption zufolge als »die letzte Konsequenz« von Nietzsches Gesamtkonzeption der Welt verstanden wissen (219); doch hätte ihn schon die Beanspruchung desselben Textes — und dessen entstellungsgeschichtliche Analyse — durch *Karl Löwith* für seine These von der Zentralposition der Lehre von der ewigen Wiederkunft vor dieser Einseitigkeit zurückhalten müssen<sup>5</sup>. So beraubt er sich der Möglichkeit, Nietzsche aus der Balance der beiden Leitmotive »Wille zur Macht« und »Ewige Wiederkunft« zu deuten und damit des Schlüssels, den Nietzsche selbst mit seiner Rede vom »Prinzip des Gleichgewichts« anbietet. Denn wenn sich dieses Prinzip, wie *Gerhardt* nachwies, auch zunächst auf das Verhältnis von Recht und Macht bezieht, zeigt doch das aus den Tagen des Zusammenbruchs an *Jacob Burckhardt* gerichtete Briefwort Nietzsches, wonach er, zusammen mit Ariadne, »das goldne Gleichgewicht aller Dinge zu sein« habe, den übergeordneten Stellenwert, den der Gedanke tatsächlich für ihn besaß<sup>6</sup>. Mit seiner Hilfe hätte gerade das von Bucher aufgegriffene Spätwerk als Zeugnis einer sich steigernden Sprachartistik lesbar werden können, das seinen oszillierenden Glanz, freilich auch seine Ambivalenz, letztlich zwei unausgeglichene — und unausgleichbaren — Geschichtsmodellen, dem antiken der »Ewigen Wiederkunft« und dem jüdisch-christlichen eines linearen Prozesses, verdankt. So aber gerät dem Verfasser die Interpretation zur Festlegung Nietzsches auf eine Gegen-Metaphysik, in der die ihn thematisch bewegenden Größen, Gott und Mensch, zu bloßen »Machtquanten« eines letztlich unausdenklichen, weil vom Seinsbegriff emanzipierten Prozesses gerinnen. Zwar erlag auch Heidegger aufgrund von Nietzsches anti-thetischer Diktion dieser Fehldeutung, die ihn Nietzsche lediglich als Grenzwert der platonischen Denktradition begreifen ließ. Doch fehlt es bei Nietzsche keineswegs an Warnungen, ihm auf diese von ihm selbst ausgelegte Fährte zu folgen. Sie bestehen in jenen Hinweisen, die ihn, beginnend mit seiner Kritik des cartesianischen Cogito (213), als genuinen Sprachdenker ausweisen, der als

<sup>3</sup> Einen vorzüglichen Überblick über die Nietzsche-Rezeption »Hundert Jahre nach Zarathustra« gibt *Volker Gerhardt* am Schluß seines Sammelbandes ›Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches‹, Stuttgart 1988, 188–216. Einen »Nietzsche von innen« entdeckte *Horst Baier* in seiner Besprechung der kritischen Gesamtausgabe der Briefe, in: *Die Welt* (vom 18. Januar 1986). Mit einem »James Dean seiner Zeit« verglich *Sigrid Bauschinger* das Nietzsche-Bild der amerikanischen Rezeption, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (vom 25. Juni 1986). »Nietzsches Materialismus« erörterte *Peter Sloterdijk* unter dem Titel ›Der Denker auf der Bühne, Frankfurt 1986.

<sup>4</sup> Th. Mann, *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*, in: *Neue Studien*, Berlin und Frankfurt 1948, 121.

<sup>5</sup> K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart 1956.

<sup>6</sup> Dazu V. Gerhardt, *Das »Prinzip des Gleichgewichts«*, in: *Pathos und Distanz*, 98–132; ferner: *Friedrich Nietzsche, Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe VIII*, München 1986, 574.

solcher spielerisch-experimentierend mit dem Arsenal des überkommenen Begriffsdenkens umgeht, um dann immer wieder aus diesem Spiel tödlichen Ernst zu machen<sup>7</sup>.

Dabei hatte Bucher im ersten Teil seiner Arbeit eine Fülle von Hinweisen auf Nietzsches Sprachdenken zusammengetragen, angefangen von der wichtigen Erkenntnis, daß Nietzsche den Absprung zu seiner späten Position auf dem Weg einer »relecture« seiner früheren Schriften — er hätte mit *Giorgio Colli* hinzufügen können: durch das Medium seiner Person — gewann (36–45), seinem Versuch, die für ihn maßgeblichen Gestalten Sokrates, Kant und Wagner vom Gesichtspunkt der Dekadenz aus einer metahistorischen Deutung zu unterziehen (53, 67–159), bis hin zu dem wiederholt erwähnten Begriff der »argwöhnischen Weisheit« (43, 187), mit dem er sich der subtilsten Denktradition ebenso zuordnet wie er sich von ihr distanziert. Vor allem aber hätte der in seinem Gleichnischarakter begriffene Schlüsseltext vom »tollen Menschen« Bucher an den Sprachdenker Nietzsche verweisen und von einer affirmativen Gesamtinterpretation abhalten müssen. Denn wie wäre diese zu rechtfertigen, wenn die »Tollheit« des Botschafters vom Tod Gottes wirklich nur Maske und »literarisches Spiel« ist (365), zumal dem aus dieser Maske Redenden sein Leben schließlich in dem Wunsch bestand, daß ihm jemand seine »Wahrheiten unglauwbüdig mache«<sup>8</sup>.

Was schließlich Buchers — letztlich offengelassene — Schlußfrage anlangt, ob Nietzsche »als biblischer Denker Gottes« gelten könne (297), so ergibt sich eine extreme Konvergenz, wenn man die letzte Kreuzung seines Interpretationswegs mit demjenigen Türckes in Betracht zieht, die gleicherweise Nietzsches Versuch, »Gott jenseits von Gut und Böse zu denken« (263) und sein Verhältnis zu Jesus betrifft (74 ff.), den Nietzsche auffällig aus seiner Christentumskritik ausnimmt<sup>9</sup>. Denn am Kreuz, auf das Nietzsches Blick nach Ausweis des »Antichrist« (§ 35) besonders gerichtet ist, vollzieht sich für Jesus eine Auflösung der Idiomenkommunikation (276 f.); dort zieht Gott, mit Nietzsches drastischem Ausdruck gesagt, »seine moralische Haut aus«; dort treten alle ihm jemals zugelegten Attribute zurück in das Dunkel seiner Unausdenklichkeit — genauso wie es Nietzsche mit wachsendem Nachdruck gefordert hatte (262–272). Das aber ist der Gott, aus dessen Begriff nach der »höchsten Güte« auch die »höchste Weisheit« entfernt wurde, aus dem also alle menschlich nachvollziehbaren Prädikate herausfielen, und der dem Gekreuzigten dennoch als Adressat seines »De profundis« blieb. In dieser »Infragestellung« des theistischen Gottesbegriffs rührt Nietzsche tatsächlich an das Herzstück des Neuen Testaments. Und in diesem — freilich auch nur in diesem — Sinn ist er dann auch, wie nunmehr auf Buchers Schlußfrage geantwortet werden kann, ein biblischer Gottesdenker<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Dazu Josef Simon, *Sprache und Sprachkritik bei Nietzsche*, in: M. Lutz-Bachmann (Hrsg.), *Über Friedrich Nietzsche*, Frankfurt 1985, 63–97.

<sup>8</sup> Nach Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, 198.

<sup>9</sup> Türcke, a. a. O., 147–162.

<sup>10</sup> Der bedeutsamen Erkenntnis *Buchers*, daß das Spätwerk Nietzsches aus einer »relecture« seiner früheren Schriften hervorging, hatte *Giorgio Colli* im Nachwort zu den letzten Publikationen Nietzsches mit der Feststellung vorgearbeitet, daß ihm bei »*Ecce homo*« das Interesse für objektive Probleme »in eine überreizte Betrachtung der eigenen Person« umschlage, die ihm nun »zur Verkürzung, zur sichtbaren Bündelung dieser Probleme« geworden sei. Damit wendet er die Bemerkung Nietzsches, daß er sich in seinen Auseinandersetzungen der Person immer nur »wie eines starken Vergrößerungsglases« bedient habe, auf diesen selber an, so daß man in seinem Sinne folgern kann, daß Nietzsches »relecture« im Medium seiner eigenen Person und Lebenserfahrung erfolgte. Darin unterscheidet sich sein Verfahren grundlegend von dem der augustinischen »*Retractationes*«, so sehr er darin das Vorbild für das Mittelstück seines Lebensrückblicks — »Warum ich so gute Bücher schreibe« — gefunden haben dürfte; dazu die Ausführungen meiner Schrift »*Nietzsche für Christen*«, Freiburg 1983, 40 ff.