

## Kleine Anmerkung zu einer Biserschen Miszelle, Nietzsches Gott und meine Interpretation desselben betreffend

*Von Rainer Bucher, Bonn*

Eugen Biser, unbestrittener Nestor der katholischen Nietzscheforschung, unterzog vor kurzem meine 1986 erschienene Dissertation zum Spätwerk Nietzsches<sup>1</sup> in dieser Zeitschrift einer kritischen Würdigung.<sup>2</sup> Das Gewicht des Autors sowie die in den Kern meiner Thesen zielenden Anfragen verlangen nach Beantwortung. Denn für die Theologie geht es — wie eigentlich immer bei Nietzsche — um ziemlich viel, fast um alles scheint es: letztlich um die Frage nach der Angemessenheit spezifischer (philosophischer) Grundoptionen zur Konzeptualisierung der jesuanischen Gottesbotschaft.

Bisers Kritik an meinem Versuch, bei Nietzsche nicht nur wie üblich eine »anti-platonische« Kritikstrategie, sondern auch ein konstruktives Konzept ausgerechnet in seiner späten Theorie des »Willens zur Macht« zu rekonstruieren, läuft im wesentlichen darauf hinaus, diese Rekonstruktion als eine unzulässige, weil Nietzsches subtile Sprachkritik nicht ernst (genug) nehmende Affirmation des Affirmativen bei Nietzsche zu lesen, näherhin meine Interpretation als eine »Reduktion Nietzsches auf eine Metaphysik des Willens zur Macht«<sup>3</sup> zu interpretieren.

Nun steht solch ein Versuch, der Destruktionsarbeit Nietzsches treu zu bleiben und doch das vom Zerstörten Freigegebene neu zu denken, unter einer zweifachen Gefahr und damit, ist dieser Versuch nur erst unternommen, auch unter einer zweifachen Kritik. Zum einen liegt es nahe, das von Nietzsche neu als eine Art »funktionales Äquivalent« zur metaphysischen Tradition Gedachte selbst unter jene Kritik zu stellen, die Nietzsche an der metaphysischen Tradition so vehement übe, mithin Nietzsche selbst als letzten Ausläufer der metaphysischen Tradition zu interpretieren. Wobei dann rein logisch je nach Standpunkt noch einmal zwei Untervarianten möglich bleiben: zum einen der Versuch, diesen »Grenzwert der platonischen Tradition« (großphilosophisch) zu über- und verwinden, wenigstens aber (in kleinerer Münze) ideologiekritisch zu analysieren,<sup>4</sup> zum anderen aber, am so entdeckten »metaphysischen« Nietzsche das alte (Liebes-) Spiel der Theologie modernisiert fortzusetzen, die christliche Verkündigung mittels bereitliegenden Denkens in philosophieplausibler Weise zu konzeptualisieren. Bisers kritische Anfrage ist insofern verständlich, als er solch eine Intention in meiner Arbeit zu entdecken scheint, zumal ich — mit Müller-Lauter und allerdings auch in dessem Sinne<sup>5</sup> — tatsächlich von einer »Metaphysik« bei Nietzsche spreche — aber eben welcher! Jedenfalls keiner irgendwie affirmativen, wohl eher im Gegenteil, von einer agonalen, dabei atomistischen Metaphysik ist da zu sprechen<sup>6</sup>, von einer Metaphysik des Willens zu Macht eben.

<sup>1</sup> Nietzsches Mensch und Nietzsches Gott. Das Spätwerk als philosophisch-theologisches Programm. Frankfurt/M. 1986.

<sup>2</sup> E. Biser *Der Maximal-Gott. Zu Rainer Buchers Untersuchung »Nietzsches Mensch und Nietzsches Gott«*, in dieser Zeitschrift 41 (1990) 291–293.

<sup>3</sup> a. a. O. 292.

<sup>4</sup> So etwa M. Funke, *Ideologiekritik und ihre Ideologie bei Nietzsche*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974.

<sup>5</sup> Vgl. W. Müller-Lauter, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin-New York 1971; Ders., *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, in: *Nietzsche-Studien* 3 (1974) 1–60.

<sup>6</sup> Weswegen Nietzsche dann eben doch zu den Großvätern der »Postmoderne« Lyotardscher Variante zu zählen sein dürfte und nicht, wie es bei Wolfgang Iser geschieht, der anderen, der einheitsstrunkenen Fraktion zuzurechnen ist: vgl. W. Iser, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim <sup>2</sup>1988, 118.

Biser scheint mich, wenn ich ihn recht verstehe, warnen zu wollen, daß es so einfach mit Nietzsche nicht abgehe. Aber: bei Nietzsches (im Spätwerk) entfaltetem Konzept des Willens zur Macht handelt es sich just um das Gegenteil einer »affirmativen« Metaphysik. Alle »platonisierenden« Metaphysikkonzepte werden von Nietzsches Kritik tatsächlich nicht unbeschädigt hinterlassen: christliche Theologie kann nach Nietzsche in ihrer Konzeptualisierung der Gottesbotschaft nicht ungestört bleiben. Nietzsches Kritik aber speist sich aus einer Option für die Authentizität des Menschen und diese Option dürfte für die christliche Religion nun wahrlich nicht fremd sein. Von daher legt es sich nahe, nach dem konstruktiven Beitrag Nietzsches in seinem Spätwerk zu suchen; ein Beitrag, der nun aber tatsächlich erwächst aus der kritischen (nicht revozierenden!) Relecture der eigenen kritischen Schriften.

Der Systematik halber erwähnt sei auch noch jene andere, von Biser allerdings wohl kaum geteilte Position, die — fest auf dem Boden und im sicheren Hort des metaphysischen Wissens — nicht müde wird, Nietzsches Destruktionsprojekt permanent des (etwa: erkenntnistheoretischen) Subjektivismus<sup>7</sup> und anderen Schlimmes zu zeihen, wobei dann Nietzsches Rekonstruktionsprojekt als solches gar nicht erkannt oder aber abqualifiziert wird.<sup>8</sup>

Bekanntlich tut dies in seiner Weise auch Karl Löwith mit seiner Interpretation der Nietzscheanischen »Ewigen Wiederkehr« als eines scheiternden, weil anachronistischen und gegenabhängigen Versuchs, eine Alternativ-Metaphysik zum linearen jüdisch-christlichen Geschichtsmodell samt dessen platonisierender Metaphysik aufzubauen. Gerade aber wenn Löwith recht hat, kann diese naiv-heidnische Lehre von der Ewigen Wiederkehr ernsthaft nicht in Betracht kommen, Nietzsches wirkliche Antwort auf seine eigene Kritik zu sein: und sie ist es ja wohl auch nicht. Mir scheint sie denn auch genau zwischen der kritischen und der konstruktiven Seite des Denk-Projekts Nietzsches zum Stehen zu kommen, selbst zuallererst wohl eine kritische Denkooperation, welche, wie Nietzsche im Winter 1883–84 schreibt, »Alles zum *Aufbrechen* (bringt)«. <sup>9</sup>

Natürlich birgt die Lehre von der Ewigen Wiederkehr jenseits der Frage, ob sie nun als ethischer Imperativ, als kosmologische Lehre oder nicht doch »nur« als ein »abgründiger Gedanke« gelesen werden soll, noch ein eminentes sachliches Problem: das Problem der Zeit. Im Rahmen der Lehre

<sup>7</sup> Wie dies etwa J. Figl, *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß, Berlin-New-York 1982*, tut. Figls Feststellung, bei Nietzsche vermöge »das verstehende Wesen« eben »nicht aus dem Kreis seines Interpretierens herauszutreten, um sich auf ein der Interpretation vorgängiges, an sich Seiendes zu beziehen« (198), da »sich das Auslegen nie auf eine »wahre Welt« beziehen« könne, »sondern nur auf eine solche der Erscheinung« (ebda.), dokumentiert zweierlei. Erstens, daß Figl Nietzsches Integration von Ontologie und Erkenntnistheorie in eine tatsächlich universale Theorie des Perspektivismus, welche eine »wahre Welt« destruiert und dennoch gerade *nicht* im Nihilismus verkommt, zwar benennt (34), aber deren Konsequenzen nicht hinreichend realisiert. Zweitens aber wird deutlich, daß Figl eben jenem metaphysischen Paradigma anhängt, das Nietzsche als destruktiv für Gott und Mensch zu erweisen sucht. Figls spätere Arbeit zur Religionsphilosophie Nietzsches (*Dialektik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie, Düsseldorf 1984*) ist dann insofern konsequent, als sie voraussetzt, eben jenes philosophische Paradigma sei das der theologischen Konzeptualisierung der biblischen Botschaft einzig angemessene und daher Nietzsche in einen affirmativen (und von Figl affirmierten) und einen destruktiven, »gewalttätigen« Argumentationsstrang auseinanderlegt.

<sup>8</sup> Vgl. demgegenüber jetzt auch die bemerkenswerte Arbeit von Th. Busch, *Die Affirmation des Chaos. Zur Überwindung des Nihilismus in der Metaphysik Friedrich Nietzsches.*, St. Ottilien 1989. Allerdings bleibt auch Busch in der Interpretation von Nietzsches erkenntnistheoretischem Perspektivismus bei einem kritizistischem Vorurteil stehen, weswegen er dann die von ihm (zu Recht vorausgesetzte) »metaphysische (.) Grundüberzeugung« (182) Nietzsches noch eigens und an anderer Stelle glaubt suchen zu müssen, sie auch in Nietzsches-»Chaos«-Begriff findet, dessen Einbindung in die »Metaphysik des Willens zur Macht« aber eher unterbewertet und so Interpretation als Form des Willens zur Macht auch (bei all ihrem notwendigen Perspektivismus) nicht stark genug denkt. Demgegenüber gilt: »Nietzsche schreibt den relationalen und vielheitlichen Willen-zur-Macht-Kräften auch all jene die Durchorganisiertheit von Realität bewirkenden Funktionen zu« (G. Abel, Nietzsche. *Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin-New York 1984).

<sup>9</sup> KSA, X, 645.

von der Ewigen Wiederkehr wird Zeit noch recht konventionell (und defizitär) als leerer, aber eben unendlichen Raum gedacht, innerhalb dessen die endliche Zahl »berechenbarer Kombinationen« sich abspiele und also wiederholen müsse; im Rahmen von Nietzsches Theorie des Willens zur Macht ändert sich dies: Zeit zeigt sich jetzt als Konsequenz des Machtspiels der Willensquanta. Insofern im Rahmen des Konzepts »Wille zur Macht« aber auch ein sinnvoller Gottesbegriff entwickelt wird, kann man die Frage stellen, wie der Zusammenhang dieses Gottesbegriffs mit der Zeitproblematik — bekanntlich ein nicht gerade nachrangiges Problem der Theologie<sup>10</sup> — sich jetzt darstellt. Diesem Problem bin ich andernorts nachgegangen.<sup>11</sup>

Was mich nun aber zuallererst davon abhält, jene Position einzunehmen, die Biser offenkundig als die meine sieht, ist in der Tat das, was mich nach Biser davon abhalten müßte: der Blick auf Nietzsches subtile Sprachphilosophie. Allerdings versuche ich bei Nietzsche tatsächlich eine sehr spezifische Integration von Erkenntnistheorie und Ontologie aufzuweisen, was vielleicht gewagt, wohl aber nicht ganz unbegründet sein mag: man lese dazu die Seiten 248–257 meiner Arbeit oder gleich Nietzsches Diktum: das »Interpretieren selbst, als eine Form des Willens zur Macht, hat Dasein«<sup>12</sup> — selbstverständlich und wie in Nietzsches »relationaler Metaphysik« nicht anders zu erwarten, »nicht als ein ›Sein‹, sondern als ein *Prozeß*, ein *Werden*«. <sup>13</sup> Nietzsche überwinde, so hatte ich in meinem Buch geschrieben, »jeden erkenntnistheoretischen Subjektivismus durch dessen Radikalisierung bis zu jenem Punkt, wo die Auflösung von Objekt und Subjekt in eine universale Welt der Machtrelationen die Erkenntnis selbst als eine spezifische Art dieser Relationen erkennen läßt und der subjektivistische Erkenntnis-skeptizismus in einen Perspektivismus umschlägt, der realistische Züge hat, ohne seinerseits in die Naivität des Positivismus zu verfallen« (253).

Wie man sieht: das alles sind tatsächlich Fragen, bei denen es — seien sie für die Theologie scheinbar auch noch so »propädeutisch« — um viel, wenn nicht alles geht. Daß es bei Nietzsche um viel geht, das meint ja auch Christoph Tücke in seinem wieder einmal Nietzsche, den Wahnsinn und die Menschheitsgeschichte kompilierendem Buch,<sup>14</sup> in dessen Horizont Biser das meinige offenkundig wahrzunehmen scheint.

<sup>10</sup> Vgl. dazu: K. Rahner, Theologische Bemerkungen zum Zeitbegriff, in: Schriften zur Theologie IX, Einsiedeln/Zürich/Köln 1970, 302–322; W. Kern, Zur theologischen Auslegung des Schöpfungsglaubens, in: MySal II, 464–546.

<sup>11</sup> Siehe dazu: R. Bucher, Gott, Mensch, Zeit. Theologische Hinweise aus Nietzsches Spätwerk, in: H. J. Höhn (Hrsg.), Theologie, die an der Zeit ist, Paderborn (im Erscheinen). Zum Konnex des »Ewigen Wiederkehr«-Gedankens und der relationalen Theorie des »Willens zur Macht« siehe auch das bereits zitierte Werk von G. Abel.

<sup>12</sup> KSA, XII, 140.

<sup>13</sup> ebd.

<sup>14</sup> Weniger nitzscheanisch erscheint allerdings dann der auch von Tücke wieder einmal unternommene Versuch, Nietzsche »auf die Füße zu stellen« und dabei dann auch noch gleich die Vernunft zu retten, sprich »bei Sinnen (zu) halten« (175). Daß Tücke sich, die Philosophie und natürlich auch die Theologen daran erinnert, wie wenig harmlos Nietzsches Kritikprojekt einschließlich seiner Diagnose vom Tod Gottes ist, dies war wieder einmal an der Zeit; daß er dies — als Theologe erlaube ich es mir anzumerken — mit mächtig viel Theologenpathos tut, daß er zudem Nietzsches Vernunftkritik als letztlich moralisierende Kritik am Fälschungscharakter der Vernunft liest, wo Nietzsche doch gerade die Unvermeidlichkeit dieses Charakters betont, was (auch) ihn jenseits von Gut und Böse stellt, das ist unnötig und führt, wenn nicht zur christlichen, so doch zur neo-frankfurter Taufe Nietzsches. Nietzsches revolutionärer Impuls hat sich nicht überschlagen, so daß man ihn retten müßte, um endlich bei der altväterlichen Forderung anzukommen, man müsse Nietzsches »Vernunftpassion vom Kopf auf die Füße stellen«, auf daß Nietzsches Vernunft lerne, »gegen sich selber zu denken, ohne sich preiszugeben« (Tücke 176). Daß Nietzsche gewagt hat, diesen allzu vernünftigen (und letztlich leeren) Rettungs-Satz einer sich selbst (gerade nicht) denkenden Vernunft über Bord zu werfen, unterscheidet ihn von jenen, zu denen er nie gehören wollte: den Gelehrten. Deren Rache war es schon immer, Wahnsinn bei jenen zu vermuten, die solches wagten. Die Weigerung jedenfalls, sich mit weniger als dem Ganzen zufriedenzugeben, läßt Nietzsches revolutionären Impuls nicht überschlagen, wie Tücke vermutet: er überschlägt sich überhaupt nicht. Gerade der Versuch, das Ganze zu denken, dieses aber nicht-totalitär, oder, mit Adorno gesprochen:

Vielleicht hat Tückes Buch, dessen ebenso aufregenden wie ein wenig aufgeregten Thesen ich hier nicht im einzelnen zu referieren habe, Biser ein wenig zur selektiven Wahrnehmung meiner eigenen Wahrnehmungen verleitet. Das beginnt bei der — für jede Nietzscheinterpretation bekanntlich zentralen — Frage nach dem Nietzsche-internen Ausgangstext der eigene Nietzsche-Lektüre. Bei Tücke ist dies tatsächlich sehr dezidiert jener berühmte Aphorismus 125 der »Fröhlichen Wissenschaft«, wo Gottes Tod auf dem Markt (des modernen Menschen?) hinausgeschrieben wird, mehr noch aber, und hier hat Tücke natürlich auch recht, das völlige Unbegriﬄensein dieses Verschwindens Gottes in seinen Voraussetzungen und Konsequenzen Nietzsches Erschrecken provoziert.

Mein Ausgangstext nun allerdings war und ist der Aphorismus vom »Tollen Menschen« nicht: nicht nur, weil er bekanntlich nicht dem Spätwerk angehört — und von mir daher nur in einem kurzen Exkurs einbezogen wird —, sondern weil in ihm jenes großes Gedankenexperiment noch nicht eingesetzt hat, daß Nietzsche später beginnt: das Experiment mit dem »Willen zur Macht«. Der Aphorismus 125 bleibt bei der Analyse dessen, was sich nach dem Ende aller »Hinterwelten« vollzogen hat. Nietzsches Experiment »Willen zur Macht« aber ist der sich in seiner inneren Konsequenz permanent radikalisierende Versuch, auf die entstandene Situation eine Antwort zu finden, noch bevor sie überhaupt von denen, die sie herbeiführten, begriffen wurde. Und dies, damit jenes Übel nicht eintritt, das Nietzsche so sehr fürchtet und Nihilismus nennt: den (Fehl-)Schluß von der Hinfälligkeit einer »wahren Welt« auf die Nichtigkeit der Welt überhaupt.

Es ist notwendig, Nietzsches Spätwerk tatsächlich ernst zu nehmen, seine zentrale Konzeption des Willens zur Macht nicht länger als Physikalismus mißzuverstehen und auch nicht ständig gegen andere Konzeptionen Nietzsches — etwa den Wiederkunftsgedanken — auszuspielen. Denn Nietzsches Spätwerk bildet die (teilweise antwortende, teilweise weiterführende) Konsequenz seiner bisherigen Schriften, seine Theorie des Willens zur Macht ein echte Ontologie und das Spätwerk als Ganzes eine Basis zur Interpretation des Gesamtwerks Nietzsches. Nietzsche hat mehr als nur Beltristisches zu sagen.

Ziel meiner Arbeit war übrigens nichts anderes, als jene theologische Auseinandersetzung mit Nietzsche in Methode und (letztlich: metaphysischer) Thematik weiterzutreiben, welche von Biser für die katholische Theologie erstmals überhaupt begonnen wurde<sup>15</sup>; eine Auseinandersetzung, die geprägt ist vom Sich-Einlassen auf Nietzsche als einem genuinen Denker der zentralen Themen der Theologie — dies in Kontrast zu einem neuerdings wieder anzutreffenden vornehmen Ton in der Theologie, die meint, Nietzsche aus olympischer Position nach aller gelehrten Kenntnisnahme dann doch vor allem qualifizieren zu können.

Man muß jedenfalls mit Jörg Salaquarda darauf bestehen, daß es nicht nur »nach und neben Nietzsche« »postmetaphysische« Philosophien gibt«, sondern »es auch eine »postmetaphysische« Theologie geben (kann)«<sup>16</sup> — was immer das im einzelnen dann sein möge. Meine Arbeit stellt den Versuch dar, Ansätze zu solch einer »postmetaphysischen« Rede von Gott bei Nietzsche selbst aufzuzeigen. Karl-Heinz Volkmann-Schlucks skeptische Anfrage an die Theologie, ob das »metaphysische Grundgefüge, in welches sie die Grundwahrheiten eingebaut hat«<sup>17</sup> und das wesentlich darin bestehe, »das Seiende als solches im Ganzen vom zuhöchst Seienden her«<sup>18</sup> zu denken, »von dieser Theologie unablässig sei«<sup>19</sup>, kann eben nicht nur rein historisch durch die — auch prinzipielle — Vorgängigkeit der biblischen Offenbarung vor ihrer — allerdings nicht nur äußer-

»nicht-identität«, vermittelt dabei durch eine Reflexion auf die Sprache als Möglichkeitsbedingung des Denkens — das vielmehr macht Nietzsches Revolution aus.

<sup>15</sup> E. Biser, *Gott ist tot. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins*, München 1960.

<sup>16</sup> J. Salaquarda, Rezension von: J. Figl, *Dialektik der Gewalt*, Düsseldorf 1984, in: *Nietzsche-Studien* 16 (1987) 490–497, Zitat: 496. Zur Problematik vgl.: E. Coreth (Hrsg.), *Metaphysik in unmetaphysischer Zeit*, Düsseldorf 1989.

<sup>17</sup> K. H. Volkmann-Schluck, *Leben und Denken. Interpretationen zur Philosophie Nietzsches*, Frankfurt/Main 1968, 61

<sup>18</sup> ebda., 27.

<sup>19</sup> ebda., 61.

lich, sondern auch als genuine Entdeckungsoperation zu begreifenden — Konzeptualisierung durch griechisch-metaphysisches Denken beantwortet werden, sondern auch material-positiv mit der Entwicklung erklärungsstärkerer Philosophieentwürfe.

Nietzsche, so schreibt Biser, rühre mit seiner »Infragestellung« des theistischen Gottesbegriffs« an das »Herzstück des Neuen Testaments«<sup>20</sup>; darin und nur darin sei er ein »biblischer Denker«. Immerhin: wenn es so wäre — und meines Erachtens ist es so — wäre es nicht wenig.

Wäre es dann aber so verwunderlich, wenn der, der vor keinem Gedanken Angst hatte, nicht auch begonnen hätte, jenen Gott zu denken, an dem dieser Jesus, nach Nietzsche der einzige Christ, am Kreuz zu verzweifeln und zu dem er diese Verzweiflung zu beten begann? Jener unendlich mächtige (!) Gott, in dem alles aufgehoben ist — und der doch alles es selber sein läßt in aller Jämmerlichkeit, auch unser Denken von ihm?

---

<sup>20</sup> a.a.O., 293.