



Nietzsches Autoritarismus, Rassismus und Antisemitismus

Jan Rehmann

Zitation: Rehmann, Jan (2025): *Nietzsches Autoritarismus, Rassismus und Antisemitismus*, in: *Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft*, Hrsg. Heinz Gess

© 2025 bei www.kritiknetz.de, Hrsg. Heinz Gess, ISSN 1866-4105

Jan Rehmann geht im folgenden Text¹ über Nietzsche zunächst auf „die von der postmodernen Lektüre übersehene Dimension und in der Literatur heftig umstrittene Frage des nietzscheschen Verhältnis zu Antisemitismus und Rassismus ein“ (Rehmann). Er wählt dazu einen spezifischen Zugang, „nämlich Nietzsches Rezeption und spezifische Umformung des christlichen Antijudaismus“ und zeigt am Beispiel des Theologen und Orientalisten Julius Wellhausen, „wie Nietzsche in seiner Kritik an der jüdisch-christlichen Tradition die antijudaistischen Muster des Kulturprotestantismus übernommen und umgearbeitet hat.“ (Rehmann). Anschließend wendet er sich Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft zu. (Heinz Gess)

1. Nietzsches Umarbeitung des kulturprotestantischen Antijudaismus – das Beispiel Wellhausen.

Mit Julius Wellhausen und Friedrich Nietzsche setze ich zwei Figuren miteinander ins Verhältnis, die auf den ersten Blick kaum Gemeinsamkeiten haben: liberaler Theologe,

¹ Es handelt sich um einen wieder veröffentlichten Ausschnitt aus dem Buch von Jan Rehman, *Postmoderner Links-Nietzscheanismus. Deleuze & Foucault. Eine Dekonstruktion* (Mangroven Verlag 2021).

Kulturprotestant und Begründer einer einflussreichen exegetischen Schule der eine, scharfer Religionskritiker und erklärter Antichrist der andere. Schon Nietzsches frühe Kritik an David Strauss ist eine Abrechnung mit dem »Philistertum« des deutschen Kulturprotestantismus, das unter Berufung auf Hegel und Schleiermacher den christlichen Glauben mit der modernen Wissenschaft verbinden will (KSA 1/191). Im »Gesetz gegen das Christentum«, das Nietzsche an den *Antichristen* angehängt hat, fordert er, härter gegen Protestanten als gegen Katholiken vorzugehen, und hier wiederum »härter gegen liberale Protestanten als gegen strenggläubige«. Begründung: »Das Verbrecherische im Christsein nimmt in dem Maße zu, als man sich der Wissenschaft nähert.« (KSA 6/254)

Und doch hat der späte Nietzsche Wellhausens Schriften, v.a. seine *Prolegomena zur Geschichte Israels* (1883) und den *Abriss der Geschichte Israels und Judas* (1884) gründlich gelesen und die Exzerpte in seine Konzeption einer jüdischen »Umwertung der Werte« eingebaut. Wie Robert Holub gezeigt hat, war Wellhausen die »wichtigste Quelle« für Nietzsches Behandlung der jüdischen Geschichte im *Antichristen* (2016, 194). Zugleich unternimmt Nietzsche eine diskursive Umarbeitung des protestantischen Antijudaismus, die relevante Aufschlüsse für seine Diskursstrategie und speziell für die Kontroversen um seinen Antisemitismus oder Anti-Antisemitismus gibt. Ich möchte zuerst umreißen, wie Wellhausen sich die Geschichte der alttestamentlichen Religion als eine absteigende Linie zurechtlegt, die vom starken, königlichen Israel unter David und Salomon zur jüdischen Priesterreligion in und nach dem babylonischen Exil degeneriert; ich möchte zweitens rekonstruieren, wie Nietzsche von Wellhausen diese anti-judaistische Anordnung übernimmt, zugleich umbaut und schließlich auf das frühe Christentum anwendet, so dass dieses selbst als »jüdisch« im Sinne einer Sklaven- und Ressentimentmoral gekennzeichnet wird. Und schließlich möchte ich einige Schlussfolgerungen ziehen für die Kontroversen um Nietzsches Antisemitismus oder Anti-Antisemitismus. Bedeutet das Weiterdrehen des kulturprotestantischen Antijudaismus auf das Christentum, dass Nietzsche nun in seiner Spätphase »philosemitisch« geworden ist, wie dies eine große Anzahl von Nietzsche-Forschern zu beweisen versucht, oder handelt es sich um einen »potenzierten Antisemitismus« (Cancik 1995, 144, 147)? Oder liegt der organisierende Standpunkt, von dem aus Nietzsche das ideologische Material anordnet, auf einer anderen Ebene, die in der Entgegensetzung Antisemitismus-Philosemitismus nicht hinreichend zu fassen ist?

1.1. Wellhausens anti-jüdische Geschichtskonstruktion

Schon als junger Student sei er fasziniert gewesen von den geschichtlichen Büchern des Alten Testaments, v.a. von den Erzählungen über Saul und David, berichtet Wellhausen in der Einleitung der »Prolegomena«, aber die Thora, das mosaische »Gesetz« bereitete ihm

immer Mühe: »das Gesetz verdarb mir den Genuss jener Schriften, es brachte sie mir nicht näher, sondern drängte sich nur störend ein, wie ein Gespenst«. Doch dann hörte er, dass ein Kollege (Karl Heinrich Graf) die Auffassung vertrat, dass das Gesetz erst später, im und nach dem babylonischen Exil abgefasst worden sei. Damit ist dem protestantischen Exegeten eine große Last von der Seele genommen: »beinah ohne noch die Begründung seiner Hypothese zu kennen, war ich für sie gewonnen: ich durfte mir gestehen, dass das hebräische Altertum ohne das Buch der Thora verstanden werden könne« (P 3f).²

Damit ist zugleich das Ziel der hermeneutischen Arbeit angegeben: das Herausarbeiten einer authentischen, echten Religion des alten Israels »ohne das Buch der Thora«, der Nachweis, dass das »Gesetz« erst nachträglich von einer jüdischen Priesterschaft im und nach dem Exil verfasst und in die Ursprungszeit projiziert worden ist. Hierzu hat die moderne protestantische Bibelwissenschaft des 19. Jahrhunderts eine Methode entwickelt, nämlich die Methode der »Quellenscheidung«, mit der bestimmt werden kann, was früh her und was später verfasst worden ist, was »echt« ist und was vom Gesichtspunkt späterer Konstellationen »konstruiert« wurde.

Man sieht hier, wie bestimmte kritische Impulse einer aufklärerischen Religionskritik in die protestantische Bibelwissenschaft aufgenommen und einer modern-bürgerlichen Theologie einverleibt wurden. Diese »passive« Einverleibung, die der Religionskritik den kritischen Stachel zieht, gehört zu den wichtigsten ideologischen Leistungen des Kulturprotestantismus.³ Der Bibelexeget verkündet nicht mehr das in der Schrift geoffenbarte Wort Gottes, sondern er legt quellenkritisch auseinander, was glaubwürdig ist und was Mythos. Es geht mir hier nicht um methodische Fragen der Quellenscheidung überhaupt⁴, sondern um die ideologische Konstruktion, die Wellhausen dieser Methode unterlegt: grundlegend ist die Dichotomie zwischen einem alten, authentischen *Israel* einerseits und einem späteren *Judentum* andererseits. Der Weg von *Israel* zum *Judentum* ist als ein Abstieg beschrieben, bei dem die Religion immer mehr einer »Denaturierung« ausgesetzt ist. Die Abstiegslinie

² Die v.a. in der protestantischen Theologie geläufige Gleichsetzung von »Torah« und »Gesetz« ist irreführend: Torah heißt »Weisung«, wurde aber durch die lateinische Übersetzung als »lex« weitergegeben.

³ Kulturprotestantismus bezeichnet eine Verbürgerlichung des Protestantismus, »die geistesgeschichtlich sowohl als Niederschlag der Aufklärung in der Theologie wie auch als »passive Revolution« der Theologie gegen die Aufklärung beschrieben werden kann« (Rehmann 2013, 228).

⁴ In der alttestamentlichen Forschung tendiert man zunehmend zu einer »Spätdatierung« sämtlicher Schriften der hebräischen Bibel auf die Zeit während des Babylonischen Exils und danach, sodass der Versuch einer *Scheidung* der Quellen in authentische und rückprojizierte selbst im Verdacht steht, eine ideologische Rückprojektion zu sein.

verläuft a) vom starken Königtum Israel unter David und Salomon über b) die Teilung Israels in Nordreich und Südreich (ab 960) bis zu c) dem Ende jeder Eigenstaatlichkeit durch die Eroberung durch die Babylonier im 6. Jahrhundert, in deren Folge sich im und nach dem babylonischen Exil (ca. 587-539 v.u.Z.) ein staatenloses Judentum unter der Herrschaft einer Priesterschaft herausbildet. Die Degeneration vollzieht sich in einer Art Dreischritt: Einheitsreich – Zerfall in zwei Teilreiche – staatenloses und zugleich priesterliches Judentum.

Wie ist der Ausgangspunkt dieser Abstiegslinie zu verstehen? In der Sekundärliteratur haben sich einige Erklärungsmuster herausgebildet, die sein Verständnis eher verdunkeln als erhellen. Nachdem Wellhausen zu Lebzeiten von theologischer Seite v.a. als »Hegelianer« kritisiert wurde, hat sich weitgehend die Interpretation durchgesetzt, dass er einer »romantischen« Linie zuzuordnen ist, die sich an Herder und an der »historischen Schule« orientiert. Peritt hat diesen Romantizismus gekennzeichnet als Auffassung der alten Geschichte als »Nationalgeschichte«, eine Vorliebe für die Jugend der Völker und ihr »natürliches« Wachstum, eine »organologische« Betrachtungsweise, anti-rationalistisch und anti-internationalistisch (1965, 172, 179, 211ff). Freilich ist »romantisch« eine sehr ungenaue Kennzeichnung, und sie wird zum Missverständnis, wenn man damit die Auffassung verbindet, Wellhausen hätte sich romantisch an den »Ursprüngen« Israels *vor* der Entstehung des Königturns orientiert.⁵ Unbeachtet bleibt dabei, *wie* Wellhausen seine Ursprünglichkeit konstruiert hat, nämlich keineswegs als vorstaatliche Idylle, sondern im Gegenteil als monarchische Staatlichkeit oder, soweit er auf die vorstaatliche Gesellschaft zu sprechen kommt, als unmittelbare und sehnsüchtig antizipierende Vorstufe des Königturns: Wo immer in der hebräischen Bibel vor dem Königturn, seinem kostspieligen Hof, der zu erwartenden Ausplünderung des Landes gewarnt wird, wie z. B. im Samuelbuch (vgl., 1 Sam 8, V. 11–18), entscheidet Wellhausen, dass eine solche Vorstellung »dem exilischen oder nachexilischen Judentum entstammt«, »ungeschichtlich« ist und der »echten Tradition« widerspricht (P 252). Denn »dem vorexilischen Israel ist das Königturn der Höhepunkt der Geschichte und die größte Segnung Jahves. Vorherging eine Periode der Unruhe und Bedrängnis, wo jeder tat was er wollte« (250). Das hat mit romantischer Ursprungssehnsucht nichts zu tun. Ausschlaggebend ist der monarchische Staat als ideologischer Wert schlechthin. Er konstituiert die »Heiligkeit«, die Wellhausen zu etablieren versucht gegen eine

⁵ Andrea Orsucci zufolge orientierte Wellhausen sich an einer ursprünglichen Ackerbaureligion der kanaanitischen Kultur (1997, 319). Ahlsdorf meint, er bevorzuge eine schöpferische Ursprünglichkeit des Individuums gegenüber den institutionalisierten Zwängen moderner Staatlichkeit und sein Begriff der Natürlichkeit sei romantisch auf die vorstaatliche Gesellschaft orientiert (1997, 83, 147f).

biblische Kritik, die sich die Utopie herausnimmt, sie im Namen einer anderen, »höheren« und »ursprünglicheren« Heiligkeit infragezustellen: der Heiligkeit des Bundes mit Jahve und des in ihm repräsentierten Gemeinwesens.

Betrachten wir die zweite Station der Abstiegsline. Nach dem Zerfall des israelischen Einheitsreiches kommt es zur Ausbildung der Prophetie, die von Wellhausen ambivalent dargestellt wird: einerseits sieht er v.a. in Jesaja den Vertreter einer »prophetischen Reformation«, die eine Wiederherstellung des davidischen Königshauses durch einen zukünftigen Messias anstrebt.⁶ Wichtiger für Nietzsches Rezeption ist der negative Aspekt, den Wellhausen v.a. bei den prophetischen Kritikern der Königsherrschaft Amos und Hosea herausarbeitet, nämlich eine »Umkehrung«, bei der der Nation das Ideal entgegengesetzt wird: indem die Propheten die Gottheit über das Volk hinausheben, zerschneiden sie das »natürliche Band« zwischen Gott und Volk und ersetzen es durch ein »sittlich bedingtes Verhältnis«. Das Band war »natürlich«, als Jahve noch ein organischer Ausdruck des Volksganzen war, aber jetzt ist er »der Nation über den Kopf gewachsen« und steht ihr gegenüber als »Gott der Gerechtigkeit«. Gott Israels ist er nur, insofern Israel seinen Ansprüchen genügt. Damit sei die hergebrachte Anordnung der beiden Fundamentalartikel des Glaubens umgekehrt, und dies entspreche der Stimmung eines untergehenden Volkes.⁷

Schließlich führe der Verlust der Eigenstaatlichkeit durch die Eroberung der Babylonier im 6. Jahrhundert zur Herausbildung eines priesterlichen Judentums. Während und nach dem Exil vollzieht sich Wellhausen zufolge ein gewaltiger Rückschritt, die Religion werde entfremdet, der Kultus sei nur noch eine Übung der Gottseligkeit, pädagogisches Zuchtmittel, »totes Werk«, der Gott der Propheten »verpuppt« sich in einer »kleinlichen Heils- und Zuchtanstalt«⁸ – eine ritualistische, restaurative Sackgasse also, aus der erst Jesus Christus wieder einen Ausweg finden wird. Gleichzeitig tritt an die Stelle der Prophetie die »jüdische Eschatologie«: die religiösen Hoffnungen verlieren jeden Realitätsgehalt, werden phantastisch, utopisch, schwärmerisch und richten sich zudem auf die »Aufrichtung einer universalen Weltherrschaft«; ihr Gott ist der »Gott der Wünsche und der Illusion. Sie malt sich auf dem Papier ein Ideal, zu dem von der Wirklichkeit keine Brücke hinüberführt«, es herrscht »eine schlecht verhohlene Gier der frommen Wünsche«. In Wellhausens

⁶ *Abriss* 64ff; *IJG* 122ff

⁷ Vgl. *P.*, 415f; *Abriss*, 50ff, 77; *IFG*, 108, 113, 139.

⁸ Z.B. *P.*, 421f; *Abriss*, 97; *IJG*, 175, 194.

leidenschaftlicher Ablehnung fließen Zuschreibungen ein, die Nietzsche später im Begriff des *Ressentiments* bündeln wird: die Juden, eine »Sekte, voll ohnmächtigen mit Neid versetzten Hasses gegen die feindliche Welt, die sie umgab«. ⁹ Auch dies eine jüdische Sackgasse also, diesmal eine »sozialrevolutionäre« und internationalistische, und auch diese wird erst durch die Auferstehung Jesu Christi überwunden: »Der jüdische Messias war in der Tat durch die Kreuzigung vollkommen vernichtet, und ein anderer Messias an die Stelle getreten.« (IJG, 369)

Wellhausen zufolge wurden nun von der exilischen und nach-exilischen Zeit aus die Schriften der hebräischen Bibel nachträglich umgearbeitet. Die priesterliche Redaktion lege ein »jüdisches Maß« an, meint er, die überlieferte Literatur wurde »durch und durch judaisiert«, »dem Bedürfnis und Geschmack des Judentums angepasst«. ¹⁰ Dies bedeutet entsprechend der geschilderten Eigenschaften des Judentums zweierlei: rückprojiziert seien zum einen die »priesterlichen« Bestimmungen des Gesetzes, z. B. die kultischen Vorschriften, Reinigkeitsgesetze, Essvorschriften, und zum anderen, und auch dies fällt unter das theologische Konstrukt des »Gesetzes«, die sozialen Schutzbestimmungen für die Armen, die Sabbathruhe, der Schuldenerlass, die Sklavenfreilassung im Jubeljahr. Wo immer in der hebräischen Bibel Kritik am antiken Königtum und an den Eliten artikuliert wird, wo Jahwe durch seine Bedeutung bei der Befreiung aus dem ägyptischen Sklavenhause definiert wird, sieht Wellhausen jüdisch-gesetzliche Umfärbung, Übermalung, Überprägung am Werk (P, 291f).

Wir sehen also, Wellhausens Konzept des »Judentums« ist ein ideologisches Zweikomponentengebilde: *Jüdisch* ist einerseits die restaurative, priesterlich-gesetzliche Linie, die die religiöse Freiheit erstickt, andererseits eine messianische Eschatologie, an der Wellhausen die Diesseitigkeit der Erlösungshoffnung, ihren utopischen und umstürzlerischen Charakter kritisiert. Beide Komponenten werden durch den lutherischen Begriff der »gesetzlichen« Religion zusammengehalten. Sie repräsentieren zugleich die aktuellen Frontstellungen des protestantischen Bürgertums zur Zeit des Kulturkampfes und der Sozialistengesetze: zum einen gegen die »Restauration«, die wiederum sowohl junkerlich als auch katholisch konnotiert ist und sich u.U. auch gegen die »orthodoxen« Modernisierungsgegner in der lutherischen Kirche richten kann, zum anderen gegen Demokratie und insbesondere

⁹ P, 417; *Abriss*, 91, 97; *IJG*, 187f, 196, 286f.

¹⁰ Z.B. *IJG*, 15, 186.

Sozialdemokratie. Das Judentum ist Projektionsfläche dieser doppelten Frontstellung. Das bipolare Feindbild gehört zum Grundmuster des bürgerlich-protestantischen Antijudaismus in Deutschland.

1.2. Übernahme und Umbau des Antijudaismus durch Nietzsche

Bevor wir Nietzsches Umbau dieser anti-judaischen Anlage betrachten, müssen wir seine Wellhausen-Lektüre verorten. Wann hat Nietzsche Wellhausen gelesen? Bekannt ist, dass er die *Prolegomena* 1883 gekauft hat, also im selben Jahr, in dem diese erschienen ist; ein Jahr später, am 28. Oktober 1884, kauft er den *Abriss*, ebenfalls im Jahr der Veröffentlichung.¹¹ Nach Auffassung der Herausgeber der *Kritischen Gesamtausgabe*, Colli und Montinari, hat Nietzsche die *Prolegomena* im Februar 1888 gelesen (KSA 15/170), also in der Zeit, in der er den *Antichristen* vorbereitet. Hier ist man auf sicherem Terrain, weil Nietzsche in dieser Zeit das letzte Kapitel der *Prolegomena* ausführlich exzerpiert hat (KSA 13/169-174) – das Exzerpt wird dann modifiziert in die Aphorismen 24-26 des *Antichristen* eingebaut. Aber das späte Datum des Exzerpts schließt eine frühere Lektüre nicht aus, und es ist nicht sehr wahrscheinlich (wenn auch nicht unmöglich), dass Nietzsche sich 1883 bzw. 1884 beeilt, die *Prolegomena* und den *Abriss* gleich nach ihrer Veröffentlichung zu kaufen, und dann 4 bzw. 5 Jahre lang wartet, bevor er sich mit ihnen beschäftigt.

Tatsächlich gibt es mehrere Hinweise auf eine Wellhausen-Lektüre vor 1888, und die Datierungsfrage ist nicht unwichtig, weil damit die Frage verbunden ist, inwieweit der kulturprotestantische Antijudaismus Wellhausens an Nietzsches Konzept einer jüdischen Ressentimentmoral beteiligt ist. In einer kleinen Notiz zwischen Sommer 1886 und 1887 heißt es z. B.: »Geschichte der Juden typisch für die Entstehung des >Idealisten<. >Gott und Israel< im Bunde. Erste Verfeinerung: nur mit dem gerechten Israel bleibt der gerechte Gott im Bunde.« (KSA 12/223) Das ist eine Umformulierung von Wellhausens Kritik, der zufolge die prophetische Bundeskonzeption das »natürliche« Band zwischen Gott und Volk idealistisch durch ein »sittlich bedingtes« Verhältnis ersetzt.

Die Notiz fällt wiederum in die unmittelbare Nähe seiner bekannten Formulierungen zur jüdischen »Umwertung der Werte« und dem damit eingeleiteten »Sklavenaufstand in der Moral«. Diese Schlüsselbegriffe prägt Nietzsche zunächst 1886 in *Jenseits von Gut und Böse*, dann 1887 in der *Genealogie der Moral*. Im ersten Fall wird die Werte-Umwertung v.a. den Propheten zugeschrieben, die die Begriffe »>reich< >gottlos<, >böse<, >gewalttätig<,

¹¹ Siehe die Bücherlisten in KSA 10/718 u. 11/352; vgl., 14/718.

›sinnlich‹ in Eins geschmolzen und zum ersten Male das Wort ›Welt‹ zum Schandwort gemünzt« hätten (KSA 5/117). Im zweiten Fall ist es das »priesterliche Volk« der Juden, das die artistokratische Wertegleichung umgekehrt und diese Umkehrung »mit den Zähnen des abgründlichsten Hasses (des Hasses der Ohnmacht) festgehalten hat« (KSA 5/267). In der Sekundärliteratur wird gewöhnlich diese zweite Passage mit Wellhausen in Verbindung gebracht, die erste aber mit Ernest Renan, der in seinem *La vie de Jésus* den herrschaftskritischen Standpunkt der Propheten ähnlich beschrieben habe.¹² Die Anleihen bei Renan sind tatsächlich auffällig¹³, aber ich sehe keinen Grund, sich das Problem als eine Entweder-Oder-Frage zurechtzulegen. Zum einen hat auch Wellhausen den Propheten eine »bemerkenswerte Sympathie für die niederen Stände« bescheinigt (*Abriss*, 52), zum anderen fehlt bei Renan gerade der Gedanke, dass es sich bei einer solchen vorrangigen Option für die Niedrigen um eine Werte-Umwertung gehandelt hat, da für ihn der »populäre Geist« das Alte Testament schlechthin kennzeichnete (1863, 129). Bezieht man die Notiz zur Entstehung des »Idealisten« mit ein, die sich eindeutig auf die Propheten bezieht, lässt sich vermuten, dass Nietzsche in dem Aphorismus von *Jenseits von Gut und Böse* ein Stück Renan und ein Stück Wellhausen zusammengeführt hat. Das hieße, dass Wellhausens Konstruktion einer jüdischen Denaturierung bei Nietzsches Konzept einer jüdischen Werte-Umwertung von 1886 an mit beteiligt ist.

Allerdings hatte Nietzsche einige grundlegende Weichen seiner Religionsauffassung schon gestellt, bevor er sich an die Lektüre Wellhausens machte. Der Gegensatz zwischen einer homerisch-griechischen Oben-Auf-Religion und einer knechtischen jüdisch-christlichen Religion ist schon beim jungen Nietzsche vorhanden und bildet den Ausgangspunkt, von dem aus er gezielt auf Wellhausen zugreift.¹⁴ Aber von ihm konnte er lernen, dass der Gegensatz zwischen »starker«, herrschaftlicher Religiosität und subalternen Religiosität sich auch durch die hebräische Bibel selbst durchzieht. Dies ermöglicht ihm, die Geschichte Israels an das allgemeine Modell eines heroischen aristokratischen Ursprungs und einer späteren demokratisch-plebejischen Entartung anzupassen.

Sowohl im großen Wellhausen-Exzerpt 1887/88 als auch im Aph. 25 des *Antichristen* hat Nietzsche die Abstiegslinie Wellhausens präzise nachgezeichnet: »Ursprünglich, vor allem

¹² Z.B. Colli und Montinari in KSA 14/359f und Ahlsdorf (1997, 88, 92f).

¹³ »Les prophètes [...] avaient [...] une étroite relation d'une part entre les mots de ›pauvre, doux, humble, pieux‹ et de l'autre entre les mots ›riche, impie, violent, méchant‹.« (Renan 1863, 129f).

¹⁴ Vgl. z. B. KSA 1/69f, KSA 2/473, KSA 7/83, 8/81.

in der Zeit des Königtums, stand auch Israel zu allen Dingen in der *richtigen*, das heißt der natürlichen Beziehung. Sein Jahwe war der Ausdruck des Machtbewusstseins [...], der Gott Israels und *folglich* Gott der Gerechtigkeit.« Es folgt die prophetische Verselbständigung des Ideals, in deren Verlauf ein Gott der Gerechtigkeit dem Volk gegenübersteht, bis dann schließlich »priesterliche Agitatoren« die Moral in Gegensatz zum Leben bringen (KSA 6/193f). Was Wellhausen als jüdische Umfärbung der Bibel kritisiert hat, wird nun in Aph. 26 als jüdisch-priesterliche »Fälschung« zusammengefasst, mit der die große Königszeit Israels zu einer Verfallszeit gestempelt wird (195).

Insoweit Nietzsches Umgang mit Wellhausen in der Literatur thematisiert wird, konzentriert man sich vor allem auf die Demonstration, dass er ihn missverstanden, vereinfacht, vulgariert hätte. Nietzsche habe sich in Wellhausens »hochdifferenzierte Studien zur Geschichte Israels eingearbeitet« und spreche dennoch »ohne alle Unterscheidungen von ›den Juden‹ [...], er verkürzt ihre Geschichte [...] so, dass von ihr nur ›der jüdische Hass‹ bleibt. [...] So vom jüdischen Volk zu sprechen [...] mag ihn selbst am meisten verletzt haben«, meint z. B. Stegmaier (1994, 109f). Die einführende Auswertung verdeckt, dass Nietzsche die keineswegs »hochdifferenzierte« Dichotomie Wellhausens zwischen einem noch gesunden Königtum *Israel* und einem »denaturierten« nach-staatlichen *Judentum* sehr wohl verstanden hat, weitaus besser als eine Literatur, die in Wellhausen nicht mehr als einen »Romantiker« sieht. Bemerkenswert ist vielmehr, dass er den Herrschaftskern der anti-jüdischen Geschichtskonstruktion klar erfasst und brutal ausspricht. In Anlehnung an ein bekanntes Zitat von Karl Barth könnte man sagen, Nietzsche sei ein »nicht einmal sehr listiger, sondern nur ein bisschen helläugiger Spion, der das ganze esoterische Geheimnis dieser ganzen Priesterschaft urbi et orbi ausplaudert« (1926, 14). Bei Barth war das Zitat auf Ludwig Feuerbach gemünzt, und mit »Priesterschaft« bezeichnete er die Theologenzunft des Kulturprotestantismus im 19. Jahrhundert von Schleiermacher bis Ritschl, die die Theologie zu einer ethisierenden, psychologisierenden etc. »Anthropologie« gemacht hätte. Aber für die etatistische und anti-judaistische Orientierung des Kulturprotestantismus und des durch ihn repräsentierten Machtblocks ist eher Nietzsche der »helläugige Spion«, und im Sinne dieses hermeneutischen Spürsinns ist seine Lektüre geradezu aufklärerisch. Eine Nietzsche-Kritik, die sich durch die Entrüstung über den Extremismus seines Geheimnis-Verrats von der Entzifferung des Geheimnisses selbst ablenken lässt, bleibt selbst unkritisch. Nicht dass er den Herrschaftskern des protestantischen Antijudaismus exponiert, ist zu skandalisieren, sondern dass und wie er ihn herrschaftsbegeistert in die eigene Geschichtskonstruktion einbaut.

Natürlich trennt Nietzsche sich von Wellhausens Kulturprotestantismus, wo er das Christentum nicht als Erlösung aus dem Judentum begrüßt, sondern als seine Fortsetzung denunziert. Dabei ist bemerkenswert, dass die Abzweigung noch nicht bei Jesus selbst erfolgt: Nietzsches Bild eines kindlich-friedlichen, rein innerlichen Glaubens bewegt sich der Sache nach ganz im Rahmen des kulturprotestantischen Paradigmas. Die Übereinstimmung ist verdeckt durch das negative Vorzeichen, mit dem Nietzsche den christlichen Erlöser gerade aufgrund der zugeschriebenen privaten Innerlichkeit zum »Idioten« (im Doppelsinn des unpolitischen Privatmanns und des Geisteskranken) werden lässt (KSA 6/200). Aber man darf sich durch die Schärfe dieser polemischen Umdeutung nicht den Blick dafür verstellen lassen, dass Nietzsche die der »Idiotie« zugrundeliegenden Kennzeichnungen unmittelbar von Wellhausen übernommen hat. Bei ihm konnte er lesen, dass Jesus mit seinem Glauben »über und außer der Welt« steht und sich »in aller Ruhe« als »Kind Gottes« weiß – »vor ihm hat niemand sich so gefühlt« (*Abriss*, 100). Nietzsche hat sich in seinem Exemplar diese Stelle angestrichen und überträgt das Bild in die eigene Darstellung: dieser Glaube ist kein erkämpfter, sondern eine »ins Geistige zurückgetretene Kindlichkeit«, kennzeichnend ist »der Gegensatz zu allem Ringen«, »die Seligkeit im Frieden«, eine »bloß noch ›innere‹ Welt«. ¹⁵ Damit ist auch in der polemischen Umkehrung zur »Idiotie« die anti-judaische Fehlinterpretation beibehalten, mit deren Hilfe das JesusBild von aller »jüdischen« Eschatologie gereinigt wird, obwohl diese, wie Ernst Bloch in *Atheismus im Christentum* bemerkt, »zu den philologisch am besten bezeugten Partien« des Neuen Testaments gehört (Bloch 1968, GA 14, 174). Wie die führenden Theologen des 19. Jahrhunderts wendet Nietzsche sich v.a. gegen Ernest Renans »vulgäres« Jesus-Bild eines »transzendentalen Revolutionärs«, der vor die Paläste geht und den Herrschern »mit herrischem Tone« (d'un ton impéieux) die Ankunft seiner Revolution ankündigt (1836, 318; vgl., 108, 159). ¹⁶

Nicht hier wird man Nietzsches Gegensatz zum Kulturprotestantismus festmachen können, sondern bei den ersten Christengemeinden und dann v.a. bei Paulus, dem »Genie« des Ressentiments, auf den, wie Jacob Taubes bemerkt, seit Nietzsches *Morgenröte* die Kanonen gerichtet sind (1995, 109). Beobachten wir, wie Nietzsche die Kriterien zur Religionsbeurteilung, die er bei Wellhausen herausgearbeitet hat, auf die urchristlichen Gemeinden weiterdreht. Diese verhalten sich nach dem Kreuzestod Jesu typisch »jüdisch«, und dies in

¹⁵ KSA 6/199f, 203f, 207; zu Nietzsches Anstreichungen im Abriss vgl. Sommer (2000, 302).

¹⁶ »Was eine Soutane trug und eine Feder rühren konnte, focht wider Renan, die Bischöfe in der ersten Reihe«, berichtet Albert Schweitzer (1984/1906, 214).

zweierlei Hinsicht: zum einen tragen sie ihre Rachegefühle nachträglich in das Bild des Jesus ein und bringen damit einen nein-sagenden und zugleich deterministischen Zug ins Christentum, zum anderen gehen sie daran, Jesus auf eine »ausschweifende Weise *emporzuheben*, von sich abzulösen: ganz so, wie ehemals die Juden aus Rache an ihren Feinden ihren Gott von sich losgetrennt und in die Höhe gehoben haben. [...] Beides Erzeugnisse des Ressentiment« (KSA 6/213f). Die zwei Elemente von Wellhausens anti-judaischer Kritik, die »idealistische« Überhöhung der Propheten und die priesterliche »Umfärbung« des Alten Testaments, werden aufgenommen und auf die frühen Christen übertragen.

Weggefallen ist allerdings ein Aspekt, der in Wellhausens Feindbild eine wichtige Rolle spielte, nämlich das Priestertum selbst, das im Urchristentum noch keine Rolle spielt. Nietzsche trägt dem Rechnung, indem er in zwischen einer »jüdischen Realität« und einem »jüdischen Instinkt« unterscheidet und beide in Gegensatz zueinander bringt. Die »jüdische Realität« bezeichnet die Herrschaft der jüdischen Priester, die »jüdische Kirche«, d.h. den »Pfahlbau« der real existierenden »Hierarchie der Gesellschaft«, gegen den sich nun der »jüdische Instinkt« der frühen Christen wendet, und zwar als ein »Priester-Instinkt, der den Priester als Realität nicht mehr verträgt«. (6/197f) »Jüdisch« in diesem Sinn bedeutet, die *Tschandala* »innerhalb des Judentums« zum Widerstand gegen die privilegierte Kaste aufzuhetzen (198). Den Begriff der *Tschandala* hat Nietzsche über Louis Jacolliot (1876) aus dem Kontext der indischen Kastengesellschaft herausgelöst, wo er die unterste Stufe der sozialen Rangordnung bezeichnen soll: die Ausgestoßenen, die Unberührbaren, die Nietzsche in der *Götzendämmerung* als »Nicht-Zucht-Menschen« und »Mischmasch-Menschen« bezeichnet (KSA 6/100). Damit hat er den Begriff des Judentums entlang eines einfachen Kastengegensatzes von Privilegierten und Unterlassen aufgespalten. Das Konzept einer »jüdischen Realität« wird mit dem Untergang des zweiten Tempels irrelevant und interessiert ihn nicht weiter, den Begriff eines »jüdischen Instinkts« wird er dagegen bis in seine Gegenwart verfolgen und in den unterschiedlichsten modernen Ideologien aufzuspüren.

Worin besteht nun die nietzschesche Umarbeitung des kulturprotestantischen Antijudaismus? Wichtig erscheinen mir v.a. vier Gesichtspunkte: 1) Immanent betrachtet, als Vorgang in der ideologischen Grammatik beschrieben, handelt es sich um eine Vertauschung von Prädikat und Subjekt: Bei Wellhausen hatte das priesterliche Judentum diverse anti-königliche, utopische, eschatologische, auch neidvolle Eigenschaften, die man durchaus schon mit Nietzsches Begriff des plebejischen »Ressentiments« zusammenfassen könnte. Aber im Paradigma des Kulturprotestantismus gehört dieses Ressentiment zu den Prädikaten einer jüdischen »Gesetzlichkeit«. Bei Nietzsche wird dagegen das plebejische

Ressentiment zum logischen Subjekt, von dem aus definiert wird, was von nun an »jüdisch« ist; 2) dies bedeutet, dass *jüdisch* im Sinne des »jüdischen Instinkts« unmittelbar eine soziale Position sowie einen aus ihr entspringenden plebejischen »Sozialmoralismus« bezeichnet; 3) das Jüdische ist kein religiöser Begriff mehr wie im Kulturprotestantismus, aber auch kein biologischer Begriff, sondern zielt von vorneherein auf die *internationale* Zusammensetzung der sozialen Bewegung. »Jüdisch« ist das Christentum gerade deshalb, weil es »nicht ›national‹, nicht rassebedingt« ist, sondern eine »Gesamtbewegung der Ausschuss- und Abfalls-Elemente aller Art«, eine »Aggregat-Bildung sich zusammendrängender [...] Décadence-Formen von Überall« (KSA 6/231f); 4) *jüdisch* sind schließlich die Intellektuellen, die einen solchen plebejischen Zusammenhang religiös oder moralisch vermitteln. Ihr Prototyp ist Paulus, »der ewige Jude par excellence« (246). Im Gegensatz zum »Idioten« Jesus ist er das »Genie« des moralischen Sklavenaufstands, der mit der Formel vom »Gott am Kreuze« ein Symbol gefunden hat, mit dem sich »alles UntenLiegende, alles heimlich-Aufrührerische« zu einer ungeheuren Macht verdichten ließ, so dass »die ganze Ghetto-Welt der Seele mit einem Male obenauf war« (247f). Mit dem Scharfblick des Gegners erkennt Nietzsche die hegemoniale Fähigkeit des Paulus, das schmachvollste Stigma des Kreuzes in ein Charisma zu verwandeln und damit die Loyalitätsverhältnisse des römischen Reichs auf den gekreuzigten und wiederauferstandenen Christus umzupolen.¹⁷ Diesen Umsprung des Stigmas ins Charisma will der späte Nietzsche durch Wiederherstellung einer aristokratischen Herrenmoral wieder rückgängig machen.

Wenn auch klar ist, dass Nietzsche mit seiner Unterscheidung von »jüdischer Realität« und »jüdischem Instinkt« den protestantischen Antijudaismus hinter sich gelassen hat, ist doch äußerst umstritten, in welcher Richtung er ihn verlassen hat.

1.3. Antisemitismus, Anti-Antisemitismus – Neubesichtigung einer festgefahrenen Debatte

Anknüpfend an Nietzsches Formulierung, das Christentum sei Judentum »noch einmal«, in »zweiter Potenz« (KSA 12/501, 563), meint Cancik, Nietzsches Antichrist sei der »potenzierte, der ›geistes-aristokratische‹ Antisemit« (1995, 132, 137, 147). Einer solchen Kennzeichnung wird von zahlreichen Nietzscheforschern heftig widersprochen, und dies nicht zuletzt unter Berufung auf den diskutierten Aph. 27 des Antichristen: hat Nietzsche dort die jüdische Priesterschaft nicht erheblich »positiver« bewertet als Wellhausen, wenn er

¹⁷ Zur befreiungstheologischen Auswertung des gegnerischen Scharfblicks aufs Neue Testament, vgl. Rehmann (2005, 154-161).

sie als »Pfahlbau« des jüdischen Volkes bezeichnete? Kann seine Betonung des »jüdischen« Charakters des Christentums nicht auch als eine subversive Polemik gegen einen Antisemitismus verstanden werden, der sich wesentlich auf der Grundlage eines christlich-kirchlichen Antijudaismus herausgebildet hat?¹⁸

Gehen wir dieser Spur nach. Es gibt bekanntlich mehrere Beispiele, bei denen Nietzsche aus den Artikulationen des zeitgenössischen Antisemitismus deutlich herausfällt. Die bekannteste Textstelle stammt aus *Menschliches, Allzumenschliches* von 1878, also aus Nietzsches »mittlerer«, sog. »ideologiekritischer« Periode: dem Judentum verdanke man den »edelsten Menschen«, nämlich Christus, den »reinsten Weisen«, nämlich Spinoza, das »mächtigste Buch und das wirkungsvollste Sittengesetz der Welt«, also die hebräische Bibel und die zehn Gebote. Hier ist eindeutig, dass die positive Bewertung des »Gesetzes« nur vor der Wellhausen-Lektüre möglich war. Weiter heißt es: Im Mittelalter hielten die Juden das Banner der Aufklärung gegen die »asiatische Wolkenschicht« hoch. Während das Christentum alles getan habe, um den Occident zu »orientalisieren«, habe das Judentum wesentlich dabei geholfen, ihn immer wieder zu »okzidentalieren«, und das heiße, »Europa's Aufgabe und Geschichte zu einer *Fortsetzung der griechischen* zu machen«. Die Nationalstaaten seien durch die »Erzeugung einer möglichst kräftigen europäischen Mischrasse« zu überwinden, bei der »der Jude als Ingredienz ebenso brauchbar und erwünscht [ist] als irgendein anderer nationaler Rest« (KSA 2/310f). Das ist in der Tat eine bemerkenswerte Anordnung. Bestimmend ist nach wie vor die »orientalistische« Dichotomie von Okzident und Orient (vgl., Said 1978), aber auf der »hellen« Seite stehen Aufklärung, Griechentum, Judentum, sogar Christus selbst, auf der »dunklen«, »orientalischen« unaufgeklärten Seite das Christentum. Freilich behält Nietzsche auch in seiner mittleren Phase das antisemitische Feindbild des »Börsen-Juden« bei (KSA 2/309ff; vgl. Holub 2016, 115ff).

Obwohl sich im Übergang zur Spätphase die judenfeindliche Terminologie wieder verstärkt – nicht zuletzt auch als Folge seines Bruchs mit Paul Rée und Lou Andreas-Salomé –, wird die »europäische« Perspektive beibehalten. Dies zeigt z. B. der »Vorschlag«, die Adelsgeschlechter aus der Mark mit Juden zu verheiraten, um der junkerlichen Kunst des Befehlens und Gehorchens das jüdische Genie des Geldes, der Geduld und des Geistes »hinzuzuzüchten«, wozu man wohl zunächst die antisemitischen Schreihälse des Landes verweisen müsste (KSA 5/194f). Die Polemik gegen die *Antisemiten* als schlechtweggekommene,

¹⁸ Z.B. Kaufmann (1974, 299), Ahlsdorf (1997, 110, 205, 207, 211).

rachsüchtige und selber ressentiment-geladene Elemente zieht sich durch das gesamte Spätwerk durch, bis hin zum »Wahnsinnszettel« vom Januar 1889, in dem Nietzsche fordert, alle Antisemiten erschießen zu lassen.¹⁹

Freilich übersieht die Interpretation Nietzsches als Anti-Antisemiten allzu gerne, dass Nietzsche im gleichen Aphorismus, in dem er Junker und Juden zu einer »neuen über Europa regierenden Kaste« verbinden will, die Forderung erhebt, die Ostgrenzen gegen die Zuwanderung der Ostjuden zu schließen (KSA 5/193). Im *Antichristen* erläutert er seinen Ekel vor den ersten Christen mit der Unreinlichkeit der »polnischen Juden«: es lohne nicht, »Einwände« gegen sie zu erheben, »sie riechen beide nicht gut« (KSA 6/223). Hier kommt die Interpretation Nietzsches als Philosemit in einige Bedrängnis: ist es vielleicht kein Antisemitismus mehr, wenn man die judenfeindlichen Stereotype »nur« gegen die verarmten Ostjuden und die subversiven jüdischen Intellektuellen in Anschlag bringt und die vornehmen kooptierungswürdigen Juden davon ausnimmt? Sobald man Nietzsche in Schutz nimmt, weil er doch »nur« einen Teil der Juden denunziere, kann man keine begründbare Grenze mehr ziehen. Eine Literatur, die eine solche Selektion hinnimmt, hat von vorneherein vor dem Antisemitismus kapituliert.

Gegenüber solchen Entschuldungs-Versuchen scheint also doch Cancik mit seiner Zuschreibung eines potenzierten, feineren, weniger vulgären Antisemitismus rechtzuhaben (1995, 144). Aber »potenziert« ist nicht mehr als eine quantitative Aussage; warum Nietzsches judenfeindliche Denunziationen feiner und weniger vulgär sein sollen, bleibt rätselhaft; und mit der Behauptung, Nietzsche sei »mehr« antisemitisch gewesen als die anderen, lässt sich nicht begreifen, dass seine Idee einer preußisch-jüdischen Herrschaft in Europa ein entschieden anderes Projekt wäre als das einer Judenverfolgung oder gar -ausrottung. Offensichtlich stoßen wir beim Nachdenken über diese Debatte auf einen Widerspruch: einerseits ist es zweifelhaft, Nietzsche vom Vorwurf des Antisemitismus freizusprechen, da er durchgängig auf judenfeindliche Stereotypen zur Diskriminierung von Bevölkerungsteilen und zur Begründung von Herrschaft zurückgreift; andererseits ist die Kategorie des Antisemitismus, auch mit dem Zusatz »potenziert« oder »gebildet«, nicht hinreichend, um Nietzsches Stellung im Ensemble antidemokratischer Ideologien trennscharf zu verorten. Judenfeindlich, so scheint es, ist sehr wohl das ideologische Diskursmaterial, in dem und

¹⁹ KSB 8/433, 575; vgl., KSA 5/369, 407f, KSA 13/365, 423.

mit dem Nietzsche arbeitet, aber die Kategorie erfasst nicht die Art und Weise, in der er auf dieses Material zugreift und es anordnet.

Die Kontroverse ist unabschließbar, so lange sie sich auf der Ebene der Aufrechnung anti-jüdischer und projüdischer Zitate hin- und herbewegt. Ihr theoretischer Schwachpunkt ist, dass sie nicht analytisch differenziert zwischen Nietzsches sozialem Standpunkt und dem Diskursmaterial, in dem dieser sich artikuliert. Den Kontrahenten ist entgangen, dass Nietzsche sich aus den Materialien des protestantischen Antijudaismus einen Begriff des »Jüdischen« herausdestilliert hat, der ihm unmittelbar als Chiffre für eine internationale subalterne Klasse dient. Jüdisch steht für die eine Seite des sozialen Konflikts, der sowohl die griechisch-römische Antike als auch die europäische Moderne als auch, wie wir gesehen haben, die Geschichte Israels und des Judentums selbst quer durchzieht.

Domenico Losurdo hat hierfür den Begriff eines »transversalen Rassismus« vorgeschlagen, der nicht Deutsche gegen Juden, Arier gegen Semiten stellt, sondern sich unmittelbar auf den Gegensatz zwischen Vornehmen und Plebejern bezieht (2009, 759). Er ist gekennzeichnet durch eine »Rassisierung der subalternen Klassen« (*razzizzazione delle classi subalterni*), ihre diskursive Markierung und Stigmatisierung zu einer Rasse (754ff). Man könnte in Anlehnung an angelsächsische Diskussionen über das Verhältnis von »racism« und »classism« von einem unmittelbaren und zugleich rassistisch artikulierten *Klassismus* sprechen, der hierzu vor allem judenfeindliches Diskursmaterial einsetzt. Es ist ein »Klassismus«, der sich die moderne Gesellschaft nach antiken Mustern zurechtlegt, und dessen Distanz-Pathos zudem zwischen ständischen und geistesaristokratischen Bedeutungen hin- und her oszilliert. Nietzsche hat sich in eine »Genialen-Republik« hineinimaginiert, wo die großen Geister von Berggipfel zu Berggipfel durch die Jahrtausende hindurch mit anderen großen Geistern im Gespräch sind, das soziale und politische »Gezwerge« weit unter sich lassend (KSA 1/317, 808). Er ist zu Hause in den höheren Sphären des deutschen Mandarins, und zugleich dessen rebellierender Seitenzweig, der in die »Unterwelt der Ideale« hineinleuchtet und ihren Herrschaftscharakter offenlegt.

Nietzsches radikal »herrschaftsbejahende Ideologiekritik« (Haug 1993, 18) konnte zur Selbstverständigung von Eliten dienen, bei der man sozusagen hinter vorgehaltener Hand Klartext redet, oder auch zur Erhöhung derjenigen, die geistig am symbolischen Kapital von Eliten teilhaben möchten. Doch die Hauptströmungen des Antisemitismus im späten 19. Jahrhundert gingen in eine andere Richtung. Sie entwickelten als Anwärter für eine Reorganisation bürgerlicher Hegemonie einen rechten Populismus, der das Staats-VOLK gegen ein (jüdisches) GEGENVOLK zusammenschließt. Für ein solches

klassenübergreifendes Projekt bedurfte es angestrenzter ideologischer Verschiebungen, in deren Folge soziale Gegensätze in eine andere Diskursebene projiziert werden. An Hitler-Reden konnte z. B. beobachtet werden, wie der Diskurs von der semantischen Ebene einer drohenden sozialistischen Revolution auf die Ebene einer »jüdischen Welteroberung« umspringt (vgl., PIT 2007, 90ff). An diesen Anforderungen gemessen erweist sich Nietzsches »transversale« Verschmelzung von Rassismus und Klassismus als ein »ver-rücktes« Unterfangen. Ideologietheoretisch betrachtet besteht die »Verrücktheit« darin, dass die zur Hegemoniegewinnung erforderlichen ideologischen Verschiebungen zwischen der sozialen Semantik der Klassen- und Geschlechtergegensätze und ihrer antisemitischen Artikulation wieder eingezogen werden. Für eine Volksbewegung von rechts war Nietzsches aristokratischer Klassismus von oben nicht direkt verwendbar, fürs Imaginäre einer Elitenherrschaft, sei sie faschistisch oder auch neoliberal (und ggf. mit postmodernem Überbau), war und ist er ein verführerisches Reizmittel.

2. Nietzsches ewige Wiederkehr als Religion

Nietzsche hat den Gedanken einer ewigen Wiederkunft des Gleichen als eine religiöse Bekehrung beschrieben und nach dem Muster der Bekehrung des Paulus oder Luthers Turmerlebnisses ausgestaltet: ein plötzliches Erlebnis bei einer Bergwanderung in Sils-Maria im August 1881, »6000 Fuß über dem Meere und viel höher über allen menschlichen Dingen«, vor einem mächtigen pyramideförmigen Felsblock, von dem aus er sich die unendliche Zeit nach »zurück« und »vorwärts« vorzustellen versucht (*EH*, KSA 6/335; 9/494). Eine »Offenbarung« in dem Sinne, dass etwas hörbar wird, »das Einen im Tiefsten erschüttert und umwirft«, »wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Notwendigkeit [...], – ich habe nie eine Wahl gehabt« (339). In verschiedenen Selbstbeschreibungen interpretiert Nietzsche das Ereignis, das in die Vorbereitungszeit der *Fröhlichen Wissenschaft* (1882) fällt und der des *Zarathustra* (ab 1883) vorausgeht, als Ursache und Zeichen einer »Genesung« von Krankheit und Depression.²⁰ Freilich ist die Genesung nur vorübergehend

²⁰ »Man hat mich oft tanzen sehn können«, heißt es z. B. in *Ecce Homo*, »ich konnte damals, ohne einen Begriff von Ermüdung, sieben, acht Stunden auf Bergen unterwegs sein« (*EH*, KSA 6/341). Die *Fröhliche Wissenschaft* scheine in der »Sprache des Tauwinds geschrieben«, meint Nietzsche in der Vorrede zur zweiten Auflage (1886), in der Dankbarkeit des Genesenden, der jetzt »mit einem Male« von der Hoffnung auf Gesundheit »angefallen wird« (*FW*, KSA 3/345).

und wird nach dem Abschluss des *Zarathustra* wieder durch Zusammenbrüche und langwierige Krankheiten abgelöst: »Man büßt es teuer, unsterblich zu sein: man stirbt dafür mehrere Male bei Lebzeiten.« (342)

Unter Berufung auf Heraklit und die griechischen Mysterienkulte²¹ will Nietzsche einen religiösen Mythos schaffen, der sowohl das Christentum als auch die philosophische Religionskritik von Kant bis Feuerbach überwindet: geht es zum einen darum, die christliche Lehre, die den Ewigkeitswert vom Leben weg in ein Jenseits ableitet, so »umzulehren«, dass die Metaphysik »eben *dies* Leben mit dem *schwersten* Accent trifft« (KSA 9/515), soll zugleich der Tendenz zur »*Verweltlichung*« entgegengewirkt werden, die sich das Jenseits und jede »Hinterwelt« aus dem Sinn zu schlagen versucht. Frucht dieses »politischen Wahns« sei der Sozialismus, den Nietzsche dadurch definiert, dass die »*flüchtigen* Einzelnen« sich ihr Glück durch »Vergesellschaftung« erobern wollen (504). Günther Anders hat die Wiederkunftslehre als eine »übertriebene Reaktion auf den Progress-Begriff« bezeichnet (1982, 101). Wie Losurdo plausibel gemacht hat, systematisiert und radikalisiert sie in der Frontstellung gegen den demokratischen und sozialistischen »Fortschritt« ein weit verbreitetes Muster der antirevolutionären Kultur nach 1789 und dann besonders nach der Pariser Kommune von 1870/71 (Losurdo 2009, 477f).

Um die doppelte Überwindung des Christentums und der Religionskritik bewerkstelligen zu können, arbeitet Nietzsche intensiv an einer Reihe ideologischer Subjekt-Effekte. Ihn interessiert v.a. eine praktische Auswirkung der neuen Lehre, die in der Literatur gemeinhin mit den blumigen Kategorien »existenzielle Wirkung«, »ethischer Imperativ«, »hypothetischer Iterativ«, »ethisch motiviertes Ideal des Übermenschentums« u.ä. umschrieben wird.²² Gemeint ist die Aufforderung, so zu leben, »dass wir nochmals leben wollen und in Ewigkeit so leben wollen«, zusammen mit der Erwartung, dass dies dem Leben ein neues »Schwergewicht« verleiht und die Person verwandelt (KSA 9/494, 496, 503). In der *Fröhlichen Wissenschaft* lässt Nietzsche einen Dämon auftreten, der die Menschen mit der (entweder niederwerfenden oder beglückenden) Frage der ewigen Wiederholung des Lebens konfrontiert: würdest du ihn dann verfluchen oder »hast du einmal einen ungeheuren Augenblick erlebt, wo du ihm antworten würdest: >du bist ein Gott<?« (FW, KSA 3/570). In

²¹ Zu Heraklit z. B. *EH*, KSA 6/313, zu den griechischen Mysterienkulten z. B. *KSA* 10/340. Cancik untersucht das auch bei Nietzsche-Kritikern verbreitete Bild eines »zyklischen« antiken Denkens und kommt zu dem Schluss, dieses sei in der antiken Kultur »marginal, ein Gedankenexperiment einiger Philosophen und nicht, wie Nietzsche wünschte, Dogma einer verbreiteten Religion« (Cancik 1995, 114).

²² Z.B. Jaspers (1950, 356); Schmid (1991, 327); Müller-Lauter (1999, 188), Ottmann (1999, 369ff).

Aussicht gestellt ist eine Aufwertung des eigenen Lebens durch Scheiden des Wichtigen und Unwichtigen nach dem Kriterium der gewünschten ewigen Wiederholung. Dies bedeutet zugleich das Versprechen, durch eine »Religion der Religion« den Ewigkeits-Effekt des Religiösen besser zum Tragen zu bringen als die bisherigen Religionen, und v.a. als die mit den Erlösungshoffnungen der Unteren erfüllte Jenseitsreligion des Christentums: »Drücken wir das Abbild der Ewigkeit auf *unser* Leben!« (KSA 9/503; vgl. 9/505, 513, 515; 11/488)

Das in Aussicht gestellte neue »Schwergewicht« auf das eigene Leben soll mit einer »Philosophie der Gleichgültigkeit« gegenüber den »Menschheits«Problemen einhergehen (KSA 9/495). Was in universalistischen Moralien den »Ernst des Lebens« ausmachte, »wird nur noch als *Spiel* angesehen« und ästhetisch genossen (494). Ein weiterer Effekt der Wiederkunftslehre soll eine Aufladung des Augenblicks sein, da Nietzsche zufolge das Leben nur um bestimmter »höchster Augenblicke« willen ewig wiederholt werden will: »der Wert des Kürzesten und Vergänglichsten, das verführerische Goldaufblitzen am Bauch der Schlange *vita*« (KSA 12/348).

Deleuze hat dies als eine praktische Regel bezeichnet, »die nicht minder streng ist als der kantische Imperativ« (NP, 75f/77). Im postmodernen Flirt mit der ewigen Wiederkehr zeigt sich das Anliegen, die auf Verallgemeinerung angelegte, »universalistische« Moralphilosophie Kants durch Nietzsches partikularistische »Lebenskunst« zu ersetzen, statt sie, wie es z. B. der junge Marx gefordert hat, ins Praktische zu wenden und als kategorischen Imperativ des »Umwerfens« unmenschlicher und erniedrigender Verhältnisse zu konkretisieren (MEW 1, 385). Dabei stößt die Interpretation allerdings auf die Schwierigkeit, dass die von Nietzsche proklamierte ethische Auswirkung auf die Lebensführung im Widerstreit liegt mit der fatalistischen Grundstruktur der ewigen Wiederkehr, durch die ja auch die angezielte Verhaltensänderung schon vorher festgelegt sein müsste. Jaspers hat auf die Antinomie hingewiesen, »dass in dem Wollen die Freiheit spricht, die *noch hervorbringt, was wird* und dass es doch selber der Kreislauf ist, der *nur wiederholt, was war*« (1950, 358).²³ Deleuze geht diesem Widerspruch aus dem Wege, indem er die Wiederkunftslehre so verstehen will, dass nicht ein und dasselbe zurückkehren soll, sondern nur die Differenz schlechthin (NP, 53/52f, 55/54f). Mit einer solchen Metaphorisierung ist freilich nicht nur nichts gelöst (wie soll die Differenz schlechthin wiederkehren ohne das, was sich voneinander

²³ Als wissenschaftliche Theorie sei die Wiederkunftslehre heute »nur schwer verteidigbar«, und es sehe so aus, als bedeute sie einen »Determinismus, der den normativen und imperativen Sinn« des Gedankens und hier v.a. das Moment der Wahl zunichtemacht, meint auch Abel (1998, 256).

unterscheidet?), sondern auch der von Nietzsche angezielte Ewigkeitseffekt verflüchtigt und verspielt.

Schwerwiegender als das Problem mangelnder logischer Konsistenz ist, dass die postmoderne Nietzschelektüre sich nicht in der Lage sieht, die Unterstellung einer grundlegenden Ewigkeits-Gier philosophisch infrage zu stellen. Die angezielten ethischen Effekte basieren auf der Annahme, dass das Glück grundsätzlich auf »ewige« Wiederholung drängt, weil die Lust »tiefe, tiefe Ewigkeit« will (Za, KSA 4/402ff). Die religiöse Erlösungssehnsucht, die Nietzsche am christlichen Glauben so vehement denunziert, hat bei ihm selbst die Form einer »Brunst« nach Ewigkeit angenommen (287ff). Dagegen hat der junge Walter Benjamin des *Theologisch-politischen Fragments* den weitaus tragfähigeren Gedanken entwickelt, dass im Glück das Irdische auch »seinen Untergang« erstrebt (GS II.1, 204), d.h. sein Vergehen ebenfalls mit will. Indem Nietzsche in seinem Beharren auf Lust-Ewigkeit den Rhythmus des Vergehens auszuschließen versucht, bringt er wider Willen zum Ausdruck, dass das Erlösungsverlangen selbst »unerlöst« ist: »Der erfüllte Moment ist mit dem Vergehen versöhnt, auch wenn die Versöhnung immer wieder vergeht.« (Haug 1997, 1090) Günther Anders hat versucht, Nietzsches Wiederkunftslehre als einen in die Philosophie transponierten »Wiederholungszwang« zu erklären, »nur, dass in diesem Fall der Zwang kein ›Tu-Zwang‹ ist, sondern, in das Universum (als dessen Seinsweise) hineinprojiziert, ein ›Geschehniszwang‹« (Anders 1982, 100). Die gegen das christliche Jenseits erhobene Forderung Nietzsches, der »Erde treu zu bleiben« und den Leib nicht zu verachten (Za, KSA 4/15), bleibt inkonsequent, wenn sie nicht die Endlichkeit unseres Leibs mit bejaht, ohne nach der Ewigkeit zu schielen.

Zu beobachten ist schließlich ein immanenter Widerspruch der neuen Religion, der die Konstruktion des »Übermenschen« und seine immer stärkere Ausarbeitung als Herrscher-natur strukturell notwendig macht: Da Nietzsche an der christlichen Moral v.a. kritisiert, dass sie die Menschen in gut und böse und das Nachleben in Himmel und Hölle separiert, muss er seine Wiederkunftslehre – gegen starken Widerwillen – inklusiv anlegen in dem Sinne, dass alles ohne Abzug wiederkehrt und im *amor fati* auch so geliebt werden muss: »ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl« (KSA 13/492).²⁴ Dadurch handelt er sich das Problem ein, dass er den »kleinen Menschen«, dessen Stellung in der christlichen Moralform er

²⁴ Der Widerwille gegen diese inklusive Version, zeigt sich daran, dass Nietzsche in einer früheren Fassung 1881 die Wiederkehr nur denjenigen zusagen will, die auch an sie glauben: »die nicht daran Glaubenden müssen ihrer Natur nach endlich *aussterben*. Nur wer sein Dasein für ewig wiederholungsfähig hält, bleibt *übrig*: unter *solchen* aber ist ein Zustand *möglich*, an den noch kein Utopist gereicht hat.« (KSA 9/573)

bekämpft, auch mit seiner Lehre nicht los wird. Denn die von ihm als »Überflüssige« und »Viel-zu-Viele« Verhöhnnten, die man lieber mit dem ewigen Leben aus diesem Leben weglocken sollte (Za, KSA 4/55), müssen ja bei der ewigen Wiederkehr immer wieder mit auftauchen. Bei dieser Vorstellung wird Zarathustra vom »Überdruss am Menschen« ergriffen, alles Lebendige erscheint ihm wie ein »schmutziger Strom«, »Pöbel-Mischmasch«, »Menschen-Moder und Knochen und morsche Vergangenheit«: »Ach, Ekel! Ekel! Ekel!« (15, 274, 357f)

Es ist der idiosynkratische Druck dieses Menschen-Ekels, der Nietzsche die Figur des Übermenschen einführen lässt, dessen konkrete Ausgestaltung wiederum uneinheitlich ist: zunächst wird er eher als freigeistiger Lebenskünstler geschildert, der die Anfrage des Dämons nach der Wünschbarkeit ewiger Wiederholung mit Ja beantworten kann, nach eigenen Gesetzen und getrennt vom Pöbel lebt wie ein »epikureischer Gott« und ausdrücklich nicht herrschen will (KSA 9/604; KSA 10/244). Wenn dieser Aspekt des Übermenschen attraktiv ist, dann nicht zuletzt dadurch, dass er ein privat-elitär vereinseitigtes Zerrbild befreiten Lebens darstellt. In diesen Kontext gehören z. B. auch die Fähigkeiten zu Perspektivenvielfalt und flexiblem Perspektivenwechsel: »aus *vielen* Augen in die Welt zu sehen«, »zeitweilig sich dem Leben [zu] überlassen, um hernach zeitweilig über ihm mit dem Auge zu ruhen« (KSA 9/494f). Aber dann reflektiert Nietzsche in der Vorbereitung zum 3. Teil des Zarathustra (Herbst 1883) den »Übergang vom *Freigeist* und Einsiedler zum *Herrschen-Müssen*« (KSA 10/516). Er tut dies in dem Bewusstsein, widerwillig eine Notwendigkeit zu exekutieren: »Herrschen? Meinen Typus Anderen aufnötigen? Grässlich! Ist mein Glück nicht gerade das Anschauen vieler *Anderer*? Problem.« (529)²⁵ Aber erst mit dem Übermenschen als »Gesetzgeber« wird die Wiederkunftslehre für Zarathustra zum ersten Mal »erträglich« (530). Gerade die herrschaftliche »Aufnötigung« wird nun vom späten Nietzsche bis hin zur Phantasie einer »ärztlichen« Vernichtung des »*entartenden* Lebens« ausgearbeitet.²⁶ Höhepunkt sowohl der »Seligkeit« als auch der »Wollust« wird nun, »auf Jahrtausende seine Hand zu drücken wie auf Wachs, auf dem Willen von Jahrtausenden zu schreiben wie auf Erz« (KSA 10/637; Za, KSA 4/268). Der Übermensch wird zum »Gleichnis« für die »*Ausscheidung eines Luxus-Überschusses der Menschheit*«, der auf dem

²⁵ Ottmann sieht hier den »Punkt des Umschlags vom Ideal der Apolitie zur Herrschaftslehre« (1999, 239f).

²⁶ Vgl. GD, KSA 6/134ff; AC, KSA 6/174.

»Untergestell« einer hoch technologisierten »Wirtschafts-Gesamtverwaltung der Erde« eine »höhere Form des Aristokratism« entwickelt (KSA 12/462f).

Eine Religionskritik wird sich hier nicht mit dem Aufweis logischer Widersprüche oder einer moralischen Verurteilung der esoterischen und unmenschlichen Artikulationen begnügen. Weiterführender ist die Frage nach der lebenspraktischen »Selbsterissenheit« (MEW 3, 6), die den ideologischen Bedarf nach Ewigkeits-Effekten hervortreibt. Nietzsches biographische Einbettungen sind hier so dicht, dass es sich vom Material her geradezu aufdrängt, die Wiederkunftslehre zunächst mit einer wiederum nietzscheanischen Blickrichtung, nämlich vom *Körper* her, zu betrachten. Ihre widersprüchliche Zusammensetzung von vitalistischem Dezisionismus und Fatalismus, die auf der Ebene des philosophischen Gedankens als logisch unvereinbare »Antinomie« erscheint, ist vor dem Hintergrund des permanenten Wechsels von niederdrückender Krankheit und euphorischer »Genesung« leichter nachvollziehbar: Es ist nicht zuletzt eine ins Denken transponierte Krankengeschichte.

Vor diesem Hintergrund lässt sich insbesondere die »Entdeckung« des *amor fati* als eine zurückgeworfene Form der Hoffnung unter Bedingungen eines unabwendbaren Krankheitschicksals erklären. Nietzsche selbst stellt sie als seinen »größten Wunsch« dar, das Notwendige als das Schöne sehen und lieben zu können: nicht mehr anklagen, sondern »irgendwann einmal nur noch ein Ja-sagender sein!« (FW, KSA 3/521). Gegen die Krankheit ist jedes Ressentiment verboten, schärft er in *Ecce Homo* ein, es hilft nur ein »russischer Fatalismus [...] ohne Revolte«, bei dem der Soldat sich in den Schnee legt: »Weil man zu schnell sich verbrauchen würde, wenn man überhaupt reagierte, reagiert man gar nicht mehr: dies ist die Logik. Und mit Nichts brennt man rascher ab, als mit den Ressentiment-Affekten.« (EH, KSA 6/272) Seine innerste Natur habe ihn gelehrt, »alles Notwendige, aus der Höhe gesehen und im Sinne einer *großen* Ökonomie«, nicht nur zu tragen, sondern auch zu lieben, heißt es schließlich in seiner letzten Schrift *Nietzsche contra Wagner* 1889. Gerade seinem langen Siechtum, den schwersten Jahren seines Lebens verdanke er seine »höhere Gesundheit«:

»Erst der große, [...] langsame Schmerz, in dem wir gleichsam wie mit grünem Holze verbrannt werden, [...] zwingt uns Philosophen, in unsre letzte Tiefe zu steigen und alles Vertrauen [...], wohin wir vielleicht vordem unsre Menschlichkeit gesetzt haben, von uns zu tun.« (NW, KSA 6/436f)

Es gibt m.E. keinen vertretbaren Grund, die von Nietzsche selbst geschilderten Krankheitsimpulse seiner Philosophie als »nur biographische« Faktoren oder »Psychologismus«

u.ä. aus der philosophischen Interpretation auszuschließen: Nietzsche braucht viel »Höhe«, um seine Krankheit (und mehrere andere Leiden) aushalten zu können. Seine Wiederkunftslehre ist durchaus auch Religion im Sinne eines »Seufzers der bedrängten Kreatur« (MEW 1, 378).²⁷ Freilich zeichnet sie sich dadurch aus, dass sie diesen Impuls direkt und mit aller Gewalt gegen die Bedrängten und Leidenden zurückwendet. Diese Rückwendung ist der Mechanismus, über den Nietzsches eigene Kranken- und Leidensgeschichte aufs engste mit der ideologischen Dynamik entfremdeter Vergesellschaftung verkreuzt ist. Nietzsches Philosophen-Religion will weder eine »Protestation gegen das wirkliche Elend« sein, wie es bei Marx heißt (ebd.), da ein solcher Protest durch den *amor fati* ja gerade ausgehebelt werden soll, noch ein »Opium des Volks«, denn das »Volk« ist nicht der Adressat der religiösen Anrufungen, sondern wird in der ewigen Kreisbewegung sozusagen zwangsläufig mitgeschleppt. Aber das schließt nicht aus, dass Nietzsches Religion bei den vielen Vereinzelteten einer entsolidarisierten Kultur, die aus subalternen Positionen heraus nach Höherem streben und sich als »Höhere« imaginieren, als Rauschmittel wirkt. Im Sinne dieser Vereinzelung ist Nietzsches Übermensch für Walter Benjamin der erste, der »die kapitalistische Religion erkennend zu erfüllen beginnt« (GS VII.2, 101). Großflächig eingesetzt wurde der *Zarathustra* erstmals im Ersten Weltkrieg, wo es ganz un-metaphorisch darum ging, die Bereitschaft zu erzeugen, »den Menschen zu überwinden«, nämlich sowohl den gegnerischen zu töten als auch vom eigenen, der voller Lebensangst sein Leben erhalten will, abzusehen.²⁸

Will man die ideologische Funktionsweise der Wiederkunftslehre analysieren, statt sie unkritisch zu reproduzieren, muss man die widersprüchliche Dynamik zu begreifen versuchen, mit der sich Leiden in einen generalisierten Leidens-Hass verwandeln kann, der sich an den Schwachen austobt und den Menschen-Ekel bis zu den Projektionen des Exterminismus weitertreibt. Ein solches Krankheitsbild ist mit angesprochen, wenn Adorno 1950 den Schicksals-Verherrlicher Nietzsche als Gefangenen der bürgerlichen Gesellschaft beschreibt, der »nichts anderes vermag als die Zelle zu lieben, in der er eingesperrt ist« (z.n.

²⁷ Losurdo zufolge ist die Sprache, mit der Nietzsche die Lehre der ewigen Wiederkunft ankündigt, »eindeutig religiös«: »Sie zielt nicht nur auf die Rechtfertigung, sondern auch auf die »Erlösung« der Realität insgesamt ab« (2009, 480).

²⁸ Zusammen mit Goethes *Faust* und dem *Neuen Testament* war der *Zarathustra* »das populärste Werk, das gebildete Soldaten zu Trost und Anregung mit ins Feld nahmen. [...] Ungefähr 150 000 Exemplare einer besonders haltbaren Kriegsausgabe des *Zarathustra* wurden an die Truppe verteilt.« (Aschheim 1996, 138) In den fünf Kriegsjahren zwischen 1914 und 1919 in Deutschland wurden 165 000 Exemplare des *Zarathustra* verkauft, während es in den vorhergehenden 22 Jahren nur 100.000 waren (Zapata Galindo 1995, 68).

Horkheimer GS 13, 120). »Ach, der Gefangene schlägt an Außenwände!«, formuliert Bertolt Brecht in seinem Gedicht »Über Nietzsches Zarathustra« (1990, 613f).²⁹

3. Postmoderne Nietzsche-Lektüre als fromme Nacherzählung

In der postmodernen Rezeption bleiben nicht nur Nietzsches judenfeindliche Stereotype und sein »transversaler Rassismus« (Losurdo) unberücksichtigt. Auch der biographische, von Krankheit und Leiden gekennzeichnete Hintergrund der »ewigen Wiederkehr« ist ausgeblendet, ihr entfremdeter Charakter übersehen, der zwanghafte Schub der Verherrlichung ignoriert, die exterministische Wendung des Leidens gegen die Leidenden verdrängt.

In Foucaults Erzählung hat Nietzsche »den Punkt wiedergefunden, an dem Mensch und Gott sich gehören, an dem der Tod des zweiten synonym mit dem Verschwinden des ersten ist« (OD, 412/353). Hier kündigte sich der »Tod des Gottes-Mörders« an, die »absolute Zerstreuung des Menschen«. Der doppelte Tod Gottes und des Menschen wird in der religiösen Sprache eines eschatologischen Ereignisses beschworen: beim Verschwinden des Menschen wühlten »neue Götter, die gleichen, [...] bereits den künftigen Ozean auf«, nun kommt es zum »Aufbrechen des Gesichts des Menschen im Lachen«; hier deutet sich vielleicht »das erste Leuchten« eines neuen Tages an, wo das Denken »sich in seiner Ganzheit erfasst«.³⁰ Das Denken wird nicht mehr aus bestimmten epistemischen Formationen erschlossen, sondern »auf eine selbst trans-archäologische Weise« bestimmt, beobachtet Manfred Frank (1983, 201). Wir können seinen sprachphilosophischen Einwand auch auf die Religionsförmigkeit der foucaultschen Argumentation beziehen. Foucault zelebriert eine »Überschreitung«, die »sich einer schillernden und immer bejahten Welt ohne Schatten [öffnet]«, die »Teil am Göttlichen« hat und den Raum eröffnet, »in dem das Göttliche sich vollzieht«. Seit Nietzsche habe die Philosophie »die Erfahrung des Göttlichen wieder ins Herz des Denkens versetzt«, heißt es 1963 im Nachruf auf Bataille (DE Nr. 13, I, 327/I, 267).

Fragwürdig ist schon die Behauptung, dass Nietzsches »Gott ist tot« als Tod des Menschen zu verstehen sei. Diese Interpretation, die zu einer Art Gemeinplatz im postmodernen

²⁹ W.F. Haug zufolge verweist Brechts poetisches Bild auf Nietzsches ideologisches Gefängnis: »Ist es das Imaginäre einer Art Herren-Rassismus, aus dem er nicht herauswill, -kann?« (Haug 2019, 188)

³⁰ OD, 460/396f; 371/317; vgl. 412/353.

Nietzschanismus geworden ist, wurde vor allem von dem Schriftsteller und ehemaligen Dominikaner Pierre Klossowski entwickelt, der sie 1964 und 1972 auf zwei Nietzsche-Konferenzen in Frankreich bekannt gemacht hat.³¹ In seinem Buch Nietzsche et le *Cercle Vicieux* (1969), von dem Foucault meint, dies sei »das größte Buch der Philosophie«, das er je gelesen habe (z.n. Schmid 1991, 325), referiert er Nietzsches ewige Wiederkehr als Auferweckung des Subjekts zu einer unendlichen Vervielfältigung seiner selbst. Da Gott die Identität des verantwortlichen Ichs garantiere, bringe sein Tod das Ich zum Erlöschen und öffne die Seele zu all den Identitäten, die ihr möglich sind.³²

Die Argumentation gründet sich auf einem umgedrehten und dennoch beibehaltenen Theismus. Um den Humanismus auszuhebeln, greift sie auf die religiöse Erklärung zurück, die Identität der Menschen sei das Resultat von Gottes Schöpfung und menschlicher Ebenbildlichkeit. Die Herleitung ist sowohl religionsgeschichtlich als auch ideologietheoretisch fragwürdig. Zum einen ist die Vorstellung, Gott »garantiere« den Menschen ihre homogene Identität, eine theologische und zugleich essenzialistische Illusion. Sie blendet aus, dass Gott auch in seiner monotheistischen Gestalt eine umkämpfte Instanz antagonistischer Anrufungen darstellt und damit selbst von vielfältigen Differenzen und Gegensätzen durchzogen wird. Ton Veerkamp bringt diese Identitätsvielfalt zum Ausdruck, wenn er Gott als »eine Konzentration im ideologischen Gefüge« bezeichnet, »bei der die unterschiedlichsten gesellschaftlichen Loyalitätsstränge zusammenlaufen«: »Diese Konzentrationsstelle ist antagonistisch anrufbar. Sie wird als absoluter Garant herrschender Verhältnisse beschworen, aber sie kann auch angerufen werden als legitimierende Instanz für Versuche, Loyalität aufzukündigen« – im offenen Konflikt werden eine oder beide der Instanzen als »Götzen« konstituiert (Veerkamp 2001, 917). Inwiefern religiöse Anrufungen homogenisierende oder spaltende und antagonisierende Subjekt-Effekte hervorbringen, kann deshalb nicht ein für allemal festgelegt werden, sondern hängt von den hegemonialen Kräftekonstellationen ab. So war z. B. die von der englischen Aufklärung geforderte liberale Trennung

³¹ Im Juli 1964 in Royaumont, im Juli 1972 in Cerisy-la-Salle mit prominenter Beteiligung von Deleuze, Derrida, Lyotard, Eugen Fink, Sarah Kofman, Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe, Karl Löwith, Bernard Pautrat (vgl. Waite 1996, 273f).

³² »Der ›Tod Gottes‹ (des Gottes, der die Identität des verantwortlichen Ich garantiert) verschafft der Seele den Zugang zu all den möglichen Identitäten – ouvre à l'âme toutes ses possibles identités« (Klossowski dt., 1986, 96; frz., 1969, 94). »Hier zeigt sich das Ich, das *selbe* ›Ich‹, das zu einer unendlichen Vervielfältigung *seiner selbst* und seines eigenen Lebens erwacht – qui s'éveille à une multiplication infinie de soi-même et de sa propre vie.« (108/104) Die Multiplizierung des Selbst ist zugleich seine Auslöschung: Ich »entaktualisiere« (désactualise) mein gegenwärtiges Ich, »um mich *in all den anderen Ichs* zu wollen, deren Folge durchlaufen werden muss – à me vouloir dans *tous les autres mois dont la série doit être parcourue*«, dabei »höre ich selber auf, *hic et nunc* zu sein, und bin bereit, zahllose andere zu werden«, und dies »bedeutet, darauf zu verzichten, *ein für allemal* Ich-selber zu sein – à être soi-même *une fois pour toutes*« (97f/94f).

von Religion und Politik nicht zuletzt deshalb erfolgreich, weil das in sich zerrissene religiöse Feld während und nach der Englischen Revolution nicht mehr in der Lage war, eine homogene »Identität« der Staatsbürger zu garantieren (vgl. Zaret 1989, 170ff).

Ähnlich unrealistisch ist auch Klossowskis komplementäre Vorstellung, beim »Tod Gottes« zerfielen die Identitäten. Offensichtlich hält er es für undenkbar, dass Individuen um die Kohärenz ihrer unterschiedlichen Identitäten auch auf nicht-theistische Weise ringen, was sie aber alltäglich tun müssen, um handlungsfähig zu sein. Die beanspruchte postmoderne Überschreitung des Humanismus speist sich aus prä-modernen Klischees, die auch innerhalb der Theologie schon längst infrage gestellt worden sind. So ist z. B. in der »dialektischen Theologie« Karl Barths der Glaube an den biblischen Gott als Gegensatz zu einer homogenen Identität aufgefasst: er ist »Hohlraum«, »Stand in der Luft«, ein »erschüttertes Haltmachen« (Barth 1922, 14, 17, 32, 68).³³

Schließlich ist in der ganzen Spekulation verlorengegangen, dass es Nietzsche gar nicht um den Tod »Gottes« ging, sondern um den des jüdisch-christlichen Gottes, der auch von den Mühseligen und Beladenen angerufen werden kann: »die *Widerlegung* Gottes, eigentlich ist nur der moralische Gott widerlegt«, heißt es 1885 bei Nietzsche (KSA 11/624), der 1888 in sich selbst den »religiösen, d.h. *gottbildenden* Instinkt« wieder lebendig werden sieht: »Und wie viele neue Götter sind noch möglich!« (KSA 13/525f). Gegen einen Gott als »Culminations-Moment« und »Macht-Höhepunkt« des »Daseins« (KSA 12/343) hat Nietzsche nichts einzuwenden.

»The ›new‹, ›French‹, and ›leftist‹ Nietzsche has never really broken out of this Klossowskian aporia, this exitless labyrinth«, bemerkt Waite (1996, 275). Deleuze stellt die rhetorische Frage, worin denn »der Mensch angesichts der Abwesenheit Gottes den Garanten seiner Identität finden [könnte]« (*F*, 185/138). Von ihm konnte Foucault wiederum die Interpretation übernehmen, dass Nietzsches »Gott-Ist-Tot-Konzeption« vor allem eine Überwindung der »dialektischen Geschichtsauffassung« darstellte: sie richte sich vor allem gegen einen anderen Gottes-Tod, bei dem man (hegelianisch) die Versöhnung von Mensch und Gott oder (feurbachianisch) die Ersetzung Gottes durch den Menschen preise (*NP*, 170/180, 172/182). Gegen eine solche menschliche Versöhnung mit Gott oder Gottes-Überwindung wendet Deleuze ein, dass der Mensch hier noch der »reaktive Mensch« sei, »Sklave, der auch noch Sklave bleibt, wenn er sich als Gott präsentiert, [...] Subjekt eines

³³ Vgl. zur ideologietheoretischen Auswertung Rehmann (1986 110ff) und ders. (2001, 802f).

schwachen und entwerteten Lebens« (172f/182). »In diesem Punkt scheint die ganze Dialektik in den Bahnen des reaktiven Lebens abzulaufen« (173/183).

Man muss hier einen Moment innehalten, um den gefährlichen Unfug und seine weitreichenden Konsequenzen nicht zu übersehen: Deleuze hat tatsächlich Nietzsches Standpunkt übernommen, sowohl die christliche Religion als auch ihre »dialektische« Kritik als »reaktives« Leben, Kleine-Leute-»Ressentiment« abzufertigen. Der »Mensch«, dessen postmodernen Tod Deleuze und Foucault ankündigen, erhält seine ursprüngliche nietzschesche Bedeutung als »kleiner Mensch« zurück, der durch den »Übermenschen« zur Strecke zu bringen ist. Auch an diesem interessiert Deleuze vor allem, dass er nichts »mit dem Gattungswesen der Dialektiker« gemein hat (*NP*, 178/188). Gegen Heidegger, der den »Übermenschen« als Verwirklichung des menschlichen Wesens behandelt hat, kommt es ihm darauf an, ihn als den ganz Anderen vom Menschen, und zwar auch vom »höheren« Menschen abzuheben (178/188, 181f/190f).

Aber die Auseinandersetzung mit Heidegger ist auf gespenstische Weise nebensächlich: Deleuze belegt Heideggers Interpretation des Übermenschen mit dessen *Wer ist Nietzsches Zarathustra?* von 1953, in dem es z. B. heißt: »Ewige Wiederkunft des Gleichen« ist der Name für das Sein des Seienden. »Übermensch« ist der Name für das Menschenwesen, das diesem Sein entspricht.« (*GA I.7*, 122) Heidegger hat diesen Gedanken schon 1940 in seinen zwei Nietzsche-Vorlesungen *Der europäische Nihilismus* und *Nietzsches Metaphysik* formuliert: nicht ein besonderer Typus Mensch sei in Nietzsches Übermenschen vorausgedacht, sondern »erstmal der Mensch in der Wesensgestalt des »Typus«« (*GA I.6.2.*, 128), dessen Größe darin bestehe, dass er das Wesen des Willens zur Macht in den »Willen eines Menschentums legt, das sich selbst als den Herrn der Erde will«, ein »Schlag jenes Menschentums, das sich erstmals selbst *als Schlag will*« (281). Heideggers Nietzsche-Auslegung stellt sowohl den Macht-Willen als auch den Übermenschen in den Kontext von Welt-herrschaft und imperialem »Raumbedürfnis« und ist deutlich auf die Erfordernisse des faschistischen Eroberungskriegs hin formuliert.³⁴

Da Deleuze über den Kriegseinsatz Nietzsches durch Heidegger nicht sprechen will, reduziert sich sein Einwand darauf, dass er den Übermenschen als ein Wesen versteht, das sich durch eine gegenüber dem Menschen ganz neue und andere Weise zu fühlen, zu denken

³⁴ Vgl. zu Heideggers Nietzsche-Vorlesungen von 1940 z. B. Farias (1989, 335ff), Zapata Galindo (1995, 158ff), Losurdo (2001, 182ff).

und Werte zu schätzen definiert (*NP*, 178/188). Sowohl Heidegger als auch Deleuze nehmen die Kunstfigur »Übermensch« für bare Münze, statt sie zu dekonstruieren. Deshalb übersehen sie, worum es Nietzsche in seiner Darstellung des schwankenden Verhältnisses zwischen Zarathustra und den »höheren Menschen« geht: er wirbt um die »ideologischen Stände« (Marx)³⁵, denen er beibringen will, sich von jeder Rücksichtnahme auf die Unteren und von den von diesen mitbestimmten Moralformen (v.a. Mitleiden und Nächstenliebe) loszumachen, und artikuliert zugleich seine Enttäuschung darüber, dass sie wieder in die alten Ideologien zurückfallen, fromm werden (den Esel anbeten), sich vom Pöbel anstecken lassen (schlecht riechen).³⁶ Nietzsches »Übermensch« ist beides, radikal-herrschaftliche Hoffungsfigur mit Vorbildcharakter für anti-demokratische Eliten und alle, die dazugehören wollen: Zukurzgekommene mit Bildungsanspruch, Intellektuelle ohne Verbindung zu den Machtzentren und Esoteriker verschiedenster Art. Seine Wirksamkeit in den Ideologien des Protofaschismus liegt nicht zuletzt in der Kombination dieser Aspekte.

Im Vergleich zu Heidegger hat Deleuze sich lediglich auf eine entrücktere Übermensch-Variante festgelegt, bei der die gesellschaftlichen Machtsubjekte im Dunkeln bleiben. Diese Verdunkelung ist wiederum notwendige Bedingung für die Verbindung von Nietzscheanismus und Postmoderne. Deshalb kann die Interpretation sich nicht auf Nietzsches begeisterte Ausmalungen der »übermenschlichen« Herrennatur einlassen, sondern sucht den gemeinsamen Nenner im »Ende des Menschen«, den Nietzsche als »Hautkrankheit der Erde« bezeichnet hatte (*Za*, KSA 4/168; vgl. Deleuze *NP*, 183/194). Die Geschichte zeige immer das Gleiche, meint Deleuze im Anschluss an Nietzsche, nämlich die durch den theoretischen Menschen ins Gegenteil verkehrte griechische Welt, das durch Judäa verkehrte Rom, die durch die Reformation verkehrte Renaissance, und deshalb sei es hoffnungslos, »die Starken gegen die Schwachen in Schutz zu nehmen«, denn unter dem Druck der Schwachen kann der Starke dem Schwachwerden nicht entkommen. Nietzsches tieferem Blick »offenbart sich das wahrhaft Gattungsspezifische als Reaktiv-werden aller Kräfte« (*NP*, 182f/193f). Wie Nietzsche lehnen auch Deleuze und ihm folgend Foucault die menschliche »Gattung« ab, weil die »Schwachen« in ihr zu sehr das Sagen haben.

Für Nietzsche war klar, warum er die »Gattung« Mensch ablehnte: Sie ist ein zentraler Bezugspunkt der bisherigen Moralkonzepte und der von ihnen abhängigen Wissenschaften, die sich darum bemühen, ein über die Individuen hinausgehendes, beharrendes Verhältnis

³⁵ Vgl. zu diesem Begriff z. B. MEW 26.1., 259, 274.

³⁶ Z.B. *Za*, KSA 4/369, 388f, 405, 408.

festzuhalten und aus diesem eine »Gleichheit« der Menschen abzuleiten – ein »konstruiertes Phantom«, das Nietzsche damit erklärt, dass der »Masseninstinkt« sich auch der Erkenntnis bemächtigt hat (KSA 9/500f). In Wirklichkeit »gibt es keine Gattung, sondern lauter verschiedene Einzelwesen« (508). Dagegen will »seine« Bewegung die »Beseitigung der Gleichheit, das Schaffen Über-Mächtiger«, die »über der ganzen Gattung ›Mensch‹ erhaben dastehen« (KSA 10/244). Auch wenn die Gleichheit in den bisherigen Moralens nur vor »Gott« galt, muss sie auch dort beseitigt werden: wenn Nietzsche im *Zarathustra* den Pöbel »blinzeln« lässt, es gebe keine höheren Menschen, denn »Mensch ist Mensch, vor Gott – sind wir Alle gleich«, lautet die Antwort: »Vor Gott! -- Nun aber starb dieser Gott.« (Za, KSA 4/356)

Deleuze und Foucault übernehmen diese Argumentation und lassen zugleich die soziale Pointe weg. Alles ist wieder da, wenn es auch anders klingt: die Kritik am anthropologischen Fokus der »bisherigen Moralens« und der »Humanwissenschaften«, einschließlich der Frontstellung gegen die »Gleichheit« in der Moral, die der späte Foucault noch in seinen letzten veröffentlichten Interviews 1983 und 1984 als konformistischen Universalismus und Normalisierung im Namen der »individuellen Wahl« und der »Verschiedenheit« zurückweisen. »Das große Spiel zu spielen – die Existenz der Menschheit dransetzen, um vielleicht etwas Höheres zu erreichen als die Erhaltung der Gattung«, notiert Nietzsche 1883 in einem Entwurf zu Zarathustras letzter Rede (KSA 10/372). Die postmoderne Ausrufung des »Tods des Menschen« scheint dieses »große Spiel« nachspielen zu wollen.³⁷

³⁷ Paul Stephan zufolge erfüllt sich Foucaults Traum vom »Tod des Subjekts« höhnisch in der Dystopie der heutigen Menschen, die »mehr und mehr zu Relais algorithmisch gesteuerter Ströme reduziert [werden]« (Stephan 2020a, 121).

Literatur

Abel, Günter, 1998 (1984): Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr, 2. Auflage, Berlin, New York;

Ahlsdorf, Michael, 1997: Nietzsches Juden. Ein Philosoph formt sich ein Bild, Aachen;

Aschheim, Steven E., 1996 (1992): Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults, Stuttgart, Weimar;

Anders, Günther, 1982: Ketzereien, München;

Barth, Karl, 1922: Der Römerbrief, 10. Auflage 1976, Zürich;

Ders., 1926: »Ludwig Feuerbach. Fragment aus einer Vorlesung über 'Geschichte der protestantischen Theologie seit Schleiermacher im Sommersemester 1926 in Münster«, in: Thies, Erich (Hg.) 1976: Ludwig Feuerbach, Darmstadt, 1-32;

Benjamin, Walter, 1920/22: Theologisch-politisches Fragment, Gesammelte Schriften, 7 Bde., hgg. v. R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser, Bd. II.1, Frankfurt/M (zit. GS II.1);

Ders., 1921: Kapitalismus als Religion, Gesammelte Schriften, 7 Bde., hgg. v. R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser, Bd. VII.2, Frankfurt/Main (zit. GS VII.2);

Bloch, Ernst, 1968: Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs, in: Gesamtausgabe Bd. 14 (zit. GA 14);

Brecht, Bertolt, 1990: Die Gedichte, Frankfurt/M;

Cancik, Hubert, 1995: Nietzsches Antike. Vorlesung, Stuttgart, Weimar;

Deleuze, Gilles, 1991 (1962): Nietzsche und die Philosophie, Hamburg (zit. NP);

Ders., 1987 (1986): Foucault, Frankfurt/Main (zit. F);

Farias, Victor, 1989 (1987): Heidegger und der Nationalsozialismus, Frankfurt/Main;

Foucault, Michel, 1971 (1966): Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt/ Main 1971 (zit.OD);

Ders., 2003 (2001): Dits et Écrits. Schriften in vier Bänden, Frankfurt/M (zit. DE);

Frank, Manfred, 1983: Was ist Neostrukturalismus? Frankfurt/Main;

Haug, Wolfgang, 1993: Elemente einer Theorie des Ideologischen, Hamburg, Berlin;

Ders., 1997: Artikel »Ewigkeit«, in: HKWM 3, 1079-1091;

Ders., 2019: »Von Nietzsche zu Marx – zurück in die Zukunft?« in: Becher, Dominik (Hg.) 2019: Brisantes Denken – Friedrich Nietzsche in Philosophie und Popkultur, Leipzig, 161-93;

Heidegger, Martin, 1936-39: Nietzsche. Erster Band, Gesamtausgabe I.6.1., Frankfurt/Main 1996 (zit. GA I.6.1.);

Ders., 1939-41: Nietzsche, Zweiter Band, Gesamtausgabe I.6.2., Frankfurt/Main 1997 (zit. GA I.6.2.);

Ders., 1953: »Wer ist Nietzsches Zarathustra?«, in: Gesamtausgabe I.7, Frankfurt/Main 2000 (zit. GA I.7);

Holub, Robert C., 2016: Nietzsche's Jewish Problem. Between Anti-Semitism and Anti-Judaism, Princeton and Oxford;

Horkheimer, Max, 1985–1996: Gesammelte Schriften, 19 Bde., hgg. v. A. Schmidt u. G. Schmid-Noerr, Frankfurt/Main (zit. GS);

Jaccoliot, Louis, 1876: Les législateurs religieux. Manu-Moise-Mahomet, Paris;

Jaspers, Karl, 1950 (1935): Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin;

Kaufmann, Walter, 1974 (1950): Nietzsche. Philosoph, Psychologist, Antichrist, Princeton;

Klossowski, Pierre, 1969: Nietzsche et le cercle vicieux, Paris;

ders., 1986: Nietzsche und der Circulus vitiosus deus, München;

Losurdo, Domenico, 2001 (1991): Heidegger and the Ideology of War. Community, Death, and the West, Amherst;

Ders., 2009 (2001): Nietzsche, der aristokratische Rebell. Intellektuelle Biographie und kritische Bilanz, Hamburg;

Marx-Engels-Werke, Bd. 1-42, hgg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin/DDR 1957ff (zit. MEW);

Nietzsche, Friedrich, Kritische Studienausgabe, hgg. v. Giorgio Colli und Mazino Montinari, München 1999 (1980) (zit. KSA);

Ders., Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe, hgg. v. Giorgio Colli und Mazino Montinari, Berlin/New York, 1986 (zit. KSB);

Orsucci, Andrea, 1997: Orient-Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild, Berlin, New York;

Ottmann, Henning, 1999 (1987): Philosophie und Politik bei Nietzsche, Berlin, New York;

Perlitt, Lothar, 1965: Vatke und Wellhausen. Geschichtsphilosophische Voraussetzungen und historiographische Motive für die Darstellung der Religion und Geschichte Israels durch Wilhelm Vatke und Julius Wellhausen, Berlin;

Projekt Ideologietheorie, 2007 (1980): Faschismus und Ideologie, neu herausgegeben von Klaus Weber, Hamburg;

Rehmann, Jan, 1986: Die Kirchen im NS-Staat. Untersuchung zur Interaktion ideologischer Mächte, Berlin;

Ders., 2001: Artikel »Glauben«, in: HKWM 5, 787-808;

Ders., 2005: »Nietzsche, Paul, and the Subversion of Empire«, in: Union Seminary Quarterly (USQR): 147-161;

Ders., 2013: Max Weber: Modernisierung als passive Revolution. Kontextstudien zu Politik, Philosophie und Religion im Übergang zum Fordismus, Zweite Auflage, Hamburg;

Renan, Ernest, 1863: La vie de Jésus, Paris;

Said, Edward W., 1978: Orientalism, New York;

Schmid, Wilhelm, 1991: Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault, Frankfurt/Main;

Schweitzer, Albrecht, 1984 (1906): Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen;

Sommer, Andreas Urs, 2000: Friedrich Nietzsches 'Der Antichrist'. Ein philosophisch-historischer Kommentar, Basel;

Stegmaier, Werner, 1994: Nietzsches 'Genealogie der Moral', Darmstadt;

Stephan, Paul, 2020: Links —Nietzscheanismus. Eine Einführung, Band 1: Nietzsche selbst, Stuttgart;

Taubes, Jacob, 1995: Die politische Theologie des Paulus, München;

Veerkamp, Ton, 2001: Artikel »Gott«, in: HKWM 5, 917-931;

Waite, Geoff, 1996: Nietzsche's Corps/e. Aesthetics, Politics, Prophecy, or, The Spectacular Technoculture of Everyday Life, Durham, London;

Wellhausen, Julius, 1883 (1878): Prolegomena zur Geschichte Israels, zit. n. der 6. Auflage (Neudruck) von 1927, Berlin, Leipzig (zit. P);

Ders., 1884: »Abriss der Geschichte Israels und Judas«; in ders., 1884: Skizzen und Vorarbeiten. Erstes Heft, Berlin (zit. Abriss);

Ders., 1958 (1894): Israelitische und jüdische Geschichte, Neunte Auflage, Berlin (zit. IJG);

Zapato-Galindo, Martha, 1995: Triumph des Willens zur Macht. Zur Nietzsche-Rezeption im NS-Staat, Hamburg;

Zaret, David, 1989: »Religion and the Rise of liberal-democratic Ideology in 17th Century England«, in: American Sociological Review, Vol 54, April 1989, Nr. 2, 163-179.