

Werner Thiede

Nietzsches „heidnischer Glaube“

Über die Gottesgedanken des meistgelesenen Philosophen unserer Zeit

Dass der als radikaler Atheist bekannte Friedrich Nietzsche ganz eigene, ja eigenartige Gottesgedanken pflegte, hat sich auch über ein Jahrhundert nach seinem Tod noch erstaunlich wenig herumgesprochen. Die Hauptlinien bisheriger Nietzsche-Interpretation zeugen jedenfalls kaum von dieser Erkenntnis¹ – und zwar auch nicht auf dem Gebiet der Theologie, weshalb mit Peter Köster zu resümieren ist: „Nietzsche ist in der Theologie des 20. Jahrhunderts immer auf irgendeine Weise präsent, oft sehr vage und missverständlich, selten in einlässlicher Kenntnisnahme.“²

Immerhin haben einige Forscher Nietzsche konsequent als *religiösen* Menschen zu erfassen versucht – so bereits seine kurzzeitige Freundin Lou Andreas-Salomé³, dann im 20. Jahrhundert Horst Schülke, Walter Nigg, Hans Pfeil, Eugen Biser und andere⁴. Doch Michael Trowitzsch meint in einem Aufsatz unter dem Titel „Nietzsche, theologisch“, dem Antimetaphysiker hätte die Beifügung „theologisch“ unmöglich gefallen können⁵. Wie merkwürdig im Vergleich dazu das Diktum des Philosophen Georg Picht: „Wenn irgend jemand, so ist Nietzsche mit seiner gesamten Existenz, die er dabei aufs Spiel gesetzt hat, Theologe gewesen“⁶!

Nietzsches „negative Theologie“

Mit Nietzsche nimmt seinem späten Anspruch nach der „Antichrist“⁷ selbst das Wort; doch „anti-christlich“ heißt ja nicht unbedingt „anti-religiös“. Der Antichristus ist auch ein „Christus“, nämlich der Messias⁸ eines eben „ganz anderen“ Gottes. So unterstreicht Nietzsche im Rückblick, nicht etwa für bloßen Unglauben gekämpft zu haben: „Nein, das wisst ihr besser, meine Freunde! Das verborgene Ja in euch ist stärker als alle Neins und Vielleichts, an denen ihr mit eurer Zeit krank seid; und wenn ihr auf's Meer müsst, ihr Auswanderer, so zwingt dazu auch euch – ein *Glaube!*“ (3/631). Nietzsche hat nach dem Tod des „alten“ Gottes (4/326 und 370) sozusagen das Meer offen liegen sehen und ist in seinem Forscherdrang hinausgesehelt, um zu experimentieren.

In „Ecce homo“ ist zu lesen: „Theologisch geredet – man höre zu, denn ich rede selten als Theologe – war es Gott selber, der sich als Schlange am Ende seines Tagewerks unter den Baum der Erkenntnis legte: er erholte sich so davon, Gott zu sein... Er hatte Alles zu schön gemacht ... Der Teufel ist bloss der Müsiggang Gottes an jedem siebenten Tage...“ (6/351). Was Nietzsche hier formuliert, wirkt wie eine Persiflage auf biblisch-theologisches Reden. Dem irrational anmutenden Paradiesesmythos wird das Material entnommen und dann in potenziertem Spott auf jede theologische Vernunft karikierend umkombiniert. Gott selbst als Schlange unter dem Baum der Erkenntnis – zu komisch! Und doch ist damit nur die Oberflächenschicht dieses Aphorismus erfasst. Die zitierten Sätze bergen ein Hauptprinzip von Nietzsches Gottesgedanken, dass nämlich von Gott allenfalls jenseits des Gegensatzes von Gut und Böse zu reden sei.

Gott selbst als Schlange – so neu ist der Gedanke denn auch gar nicht! Die Vorstellung der

Schlangengestalt Gottes hatten spätantike Gnostiker geradezu schulmäßig gepflegt. Aber im Unterschied zum Gnostizismus lehrt Nietzsche keinen transzendenten, aller Materie abholden Gott. Vielmehr versteht er das Göttliche als Willenskraft im Sinne „geistloser“ Begierde. Darin kommt er von Arthur Schopenhauer her, der den Pantheismus metaphysisch bejaht, aber den absoluten Geist der idealistischen Tradition durch den Willen als blinde, triebartige Kraft ersetzt hatte. Die damit verbundene moralische Negativ-Wertung jenes göttlich-blinden Willens wandelt nun Nietzsche dezidiert in eine positive um. Das illustriert ein Zitat aus „Jenseits von Gut und Böse“: „Wer, gleich mir, ... mit einem asiatischen und überasiatischen Auge in die weltverneinendste aller möglichen Denkweisen hinein und hinuntergeblickt hat – jenseits von Gut und Böse, und nicht mehr, wie Buddha und Schopenhauer, im Bann und Wahne der Moral –, der hat vielleicht ebendamit, ohne dass er es eigentlich wollte, sich die Augen für das umgekehrte Ideal aufgemacht: für das Ideal des übermüthigsten lebendigsten und weltbejahendsten Menschen, der sich nicht nur mit dem, was war und ist, abgefunden und vertragen gelernt hat, sondern es, *so wie es war und ist*, wieder haben will, in alle Ewigkeit hinaus, unersättlich da capo rufend, nicht nur zu sich, sondern zum ganzen Stücke und Schauspiele..., sondern im Grunde zu Dem, der gerade dies Schauspiel nöthig hat – und nöthig macht: weil er immer wieder sich nöthig hat – und nöthig macht – – Wie? Und dies wäre nicht – *circulus vitiosus deus?*“⁹

Gott als *fehlerhafter Kreislauf*, als blinder Wille also – aber eben so als *deus*! Demnach greift zu kurz, wer Nietzsche mit Eugen Fink eine „Theologie ohne Gott“¹⁰ unterstellt. Man muss nur sehen, dass sein Gottesbegriff den Gegensatz von Gott und Bösem, von Sein und Schein transzendiert. Von daher attestieren ihm Hans Urs von Balthasar und Eugen Biser eine Affinität zur Tradition der negativen Theologie¹¹. Doch er bleibt beim Negativen nicht stehen, um einem abstrakt-transzendenten Überseienden zu huldigen. Sein mutiges Ja zum Pessimismus hat ihn vielmehr zur Erkenntnis des *circulus vitiosus deus* geführt; seine „negative Theologie“ ist eine affirmative: Der jenseits von Gut und Böse sein Wesen oder besser Unwesen treibende Gott gilt ihm als der ewig Gut und Böse umspannende, beides unbewusst wollende und verewigende.

Erkenntnistheoretisch erweist sich Nietzsche insofern als „negativer Theologe“, als gerade die Bestimmung Gottes als eines bösen keine wirklich sichere Erkenntnis seiner selbst erlaubt. Es bleibt nach allen Überlegungen der Zweifel, „ob wir vielleicht als ‚Gedanken Gottes‘ zwar wirklich, aber flüchtig und scheinbar wie Regenbogen sind“ (11/637f). Mit Descartes erwägt Nietzsche, ob nicht Gott als ein betrügerischer Dämon, als ein *genius malignus* zu deuten sei. Und im Unterschied zu Descartes wehrt er diese Fiktion keineswegs mit der Begründung ab, ein betrügerischer Gott stelle etwas Unvollkommenes und in sich Widersprüchliches dar. Vielmehr überlegt er: Wenn es im Wesen der Dinge etwas Täuschendes und Nürrisches gäbe, würde der allerbeste Wille zum cartesianischen Zweifel „uns nicht vor den Fallstricken dieses Wesens hüten...“ Als Geschöpfe dieses Wesens hätten wir – so Nietzsche weiter – irgendwie an seinem betrügerischen Grund-Willen Anteil, so dass wir uns am Ende sogar durchaus selber betrügen *wollten*!

Nietzsches Gott ist nicht tot

Der Umstand, dass ein Gut und Böse umschließender, lustvoll-trügerischer Gott keine Ge-

wissheit ermöglicht, kann Nietzsche nicht freuen. Denn wie Descartes möchte er von der Hypothese des *genius malignus* aus am liebsten fortschreiten zu heller Gewissheit: Anhalten-des Zweifeln konfliktiert mit seinem Idealbild des starken Menschen. Doch sein Festhalten am immoralistischen Gottesbegriff verhindert solchen Fortschritt; bis ans Ende treibt ihn diese Aporie um.

Seit Andreas-Salomés klugen Analysen pflegt die Nietzsche-Forschung seine philosophische Entwicklung grob in drei Perioden zu gliedern: in eine frühe, von Schopenhauers Metaphysik beeinflusste, die 1878 abebbt; in eine positivistisch-destruktive bis 1882, und in eine letzte, konstruktivere, die diese beiden Ausrichtungen zur Synthese zu bringen versucht¹². Diese drei Phasen spiegeln meines Erachtens zugleich den inneren Weg seines „theo-logischen“ Ringens wider.

Schopenhauer-Lektüre hatte einst den Studenten in seiner Tendenz zum Atheismus bekräftigt, aber zugleich an die Stelle des verlorenen Gottes eine nichttheistische Willensmetaphysik treten lassen. Nach der positiven Umwertung des Schopenhauerschen Willens kann Nietzsche in seiner ersten Publikation „Die Geburt der Tragödie“ formulieren: „Wir sind wirklich in kurzen Augenblicken das Urwesen selbst und fühlen dessen unbändige Daseinsgier und Daseinslust...“ (1/109) Rückblickend räumt der späte Nietzsche ein, seinerzeit schon auf dem richtigen Weg gewesen zu sein mit jener Umwertung Gottes in einen „unmoralischen Künstler-Gott, der im Bauen wie im Zerstören, im Guten wie im Schlimmen, seiner gleichen Lust und Selbstherrlichkeit inne werden will“ (1/17).

Tatsächlich hält sich diese Auffassung auch in Nietzsches zweiter, vorwiegend positivistischer Phase durch. Im Frühjahr 1881 überlegt er: Das Naturgesetz der Kausalität könnte ein Mittel des göttlichen „Betruges“ sein (9/435): Offenkundig denkt er an den von Descartes als träumend vorgestellten *genius malignus* – nur dass er diese Fiktion nicht wie jener „moralisch“ widerruft. Vielmehr interpretiert er die Welt auch als kritisch wahrgenommene insgeheim als „eine Reihe von Zuständen am erkennenden Subjekt“, das sich selbst und seine Schöpfung trügerischem Wahn aussetzt (9/435). Zwar vermag dieser dämonische Gott nicht das „Verlangen nach Gewissheit“ zu befriedigen, das die „höheren Menschen“ als „innerste Begierde“ in sich tragen. Aber das spricht noch nicht gegen eine Art mystischer Verbundenheit mit ihm – hat er doch in seinem trügerischen Wesen seine Lust daran, Gewissheiten in Frage zu stellen! In seinem Sinn muss es eigentlich sein, dass man „jedem Wunsch nach Gewissheit den Abschied gibt...“ (3/583). Gerade so erklärt es sich, dass Nietzsche nach seiner Abkehr von jeglicher Transzendenz das Destruieren angeblicher religiös-metaphysischer Gewissheiten regelrecht zum Programm erhebt.

In den Dienst dieser Bestrebung stellt er naturwissenschaftliche Studien, die zunehmend Argumente zu Gunsten einer skeptischen Haltung liefern. Als ihn im Zuge kosmologischer Reflexionen im Sommer 1881 der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen beschleicht, erlebt er ihn wie die Offenbarung eines Mysteriums. Im Text der „Fröhlichen Wissenschaft“, deren Manuskript knapp ein Jahr später druckfertig vorliegt, ist es ein Dämon (ganz im cartesischen Sinn ein hypothetischer), der die „ewige Wiederkunft“ einflüstert und mit der potentiellen Erwiderung bedacht wird: „Du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres!“ (3/570) Die hier durchscheinende Koinzidenz von Gott und Teufel zeigt erneut, wie Nietzsche auch während seiner destruktiv-kritischen Periode dionysisch empfunden hat.

Aus dieser Periode, ja aus derselben „Fröhlichen Wissenschaft“ stammt auch die berühmte Geschichte vom „tollen Menschen“, der Gottes Tod proklamiert. Indes – „im Grunde ist ja nur der moralische Gott überwunden“ (12/212f). Daher betont Nietzsche in einer Nachlass-Notiz nur wenige Wochen nach Abschluss der „Fröhlichen Wissenschaft“: Keineswegs stellt der moderne Mensch den Gottesmörder und damit die ultimative Größe dar, sondern „Gott hat Gott getötet“ (10/30). Dieser Gott tötende Gott aber kann nur der jenseits von Gut und Böse sein – der zu Gott gewordene Teufel (10/27)! Als „advocatus diaboli“ bleibt Nietzsche natürlich Ankläger des alten Gottes. Seine Kritik meint gleichwohl nicht „Gott“ überhaupt: „Ihr nennt es die Selbstersetzung Gottes: es ist aber nur seine Häutung: – er zieht seine moralische Haut aus! Und ihr sollt ihn bald wiedersehn, jenseits von gut und böse“ (10/105). Damit wird der Philosoph insgesamt als „Gott-ist-tot-Theologe“ interpretierbar. Er spricht nicht einfach nur als der Gott-ist-tot-Atheist, als der er meist verstanden worden ist, sondern in der Tonart etlicher Gott-ist-tot-Theologen des 20. Jahrhunderts, die ihrerseits von Gott durchaus Positiveres auszusagen wussten als bloß seinen „Tod“.

Nietzsches eigenartige Theodizee

Nietzsches „Muthmaassungen über ein betrügerisches Princip im ‚Wesen der Dinge‘“ (5/52) führen in einen extremen Nihilismus: Dass man von dem immoralisch gedachten Gott „gefoppt wird und doch ohne Macht <ist>, sich nicht foppen zu lassen“ (12/213), empfindet Nietzsche geradezu als lähmendste Vorstellung. Ihm geht es aber positiv um den Willen zur Macht¹³, um den darin sich ausdrückenden Willen zum Leben, ums Schaffen von Sinn für die Erde, insofern ums Vorwärtsschreiten hin zum Übermenschen. In dieser Hinsicht erscheint ihm der *genius malignus* als eine Wahrheit, die wenig hilfreich ist, ja die als eine in sich lügnerische ohnehin die „Pflicht zum Misstrauen“ begründet, „zum boshafte Schielen aus jedem Abgrunde des Verdachts heraus“ (5/52f).

Insofern tritt Nietzsches zum Non-Dualismus bekehrter „Zarathustra“ 1883 konsequent als atheistischer Prophet auf, der überzeugt ist: „*Todt sind alle Götter*“ (4/102). Späterhin wird Nietzsche allerdings bewusst, dass die von ihm propagierte Radikalkritik an Gott und Göttern keineswegs so lebensförderlich ist, wie er gemeint hat. 1887 notiert er: „Dass eine Menge *Glauben* da sein muß, ... das ist Voraussetzung alles Lebendigen und seines Lebens“ (12/352). Freilich fügt er hinzu, es sei zwar nötig, etwas für wahr zu halten, nicht aber, dass etwas wirklich wahr *sei*. Er fordert dazu auf, tapfer an den „ganzen Olymp des Scheins“ zu glauben, ohne sich an den diesbezüglichen Ungewissheiten zu stören (6/439). Den Nihilismus zu überwinden, heißt nun geradezu: „einen Glauben zu *setzen*“ (12/350).

Und so zählt er sich zu den „Ersten, die es begreifen, was ein heidnischer Glaube ist: sich *höhere Wesen* als der Mensch ist, vorstellen müssen, aber diese Wesen jenseits von Gut und Böse...“ (13/487). Entsprechend distanziert er sich von dem Atheisten Zarathustra und betont: „Mir selber, in dem der religiöse, das heißt *gottbildende* Instinkt mitunter wieder lebendig werden will: wie anders, wie verschieden hat sich mir jedes Mal das Göttliche offenbart! ... Wie viele neue Götter sind noch möglich!“ (13/526) Dem „Antimetaphysiker“ ist nun bewusst, dass ja aller Kritizismus im Dienst der Wahrheit steht und insofern selbst auf „Metaphysik“ beruht, indem er sein Feuer immer noch von dem Brande nimmt, den jahrtausendealter Glaube entzündet hat – der Glaube, dass „Gott die Wahrheit ist, dass die Wahr-

heit göttlich ist... Aber wie, wenn... Nichts sich mehr als göttlich erweist, es sei denn der Irrthum, die Blindheit, die Lüge...?“ (3/577)

Hier ist Nietzsche abermals bei jenem Glauben an den trügerisch-blinden Gott¹⁴ angelangt, den er als extremste Form des Nihilismus versteht. Doch es gibt einen entscheidenden Unterschied: Am Beginn seiner dritten Periode hatte er dieses Extrem noch vorsichtig unter dem Eindruck des verlorenen traditionellen Gottesglaubens anvisiert. Jetzt, jenseits seiner Zarathustra-Jahre, befindet sich sein aktiver Nihilismus in der Reife-Phase. Der Glaube an den *genius malignus* ist kein distanziertes Für-wahr-Halten jenes Ambivalenten mehr, sondern eher schon existentieller Akt: Für ihn wird „Gott interessant...“ (13/612)! Ja er beginnt sich als der den blinden Urwillen Durchschauende nun ganz positiv als dessen gnostischer Messias¹⁵ zu begreifen: Es ist, „als ob sich in mir ‚der Wille‘ ein Licht angezündet hätte über die schiefe Bahn, auf der er bisher abwärts lief... Und allen Ernstes, Niemand wusste vor mir den rechten Weg, den Weg *aufwärts*...“ (6/355)

Von daher aber kommt es schließlich, wie Nietzsche hellichtig unter der Überschrift „Tagebuch des Nihilisten“ analysiert, zur „Katastrophe“ (13/139). Er erkaufte die Theodizee¹⁶ eines uneingeschränkten Jas zur Wirklichkeit mit dem Verlust seines kritischen Geistes: Der „dionysische Wahnsinn“¹⁷ ergreift ihn. Es kommt zur *unio mystica* der Gottwerdung: Als Weltenschöpfer fühlt er sich gegen Ende und unterzeichnet einige seiner Wahnsinnszettel prompt als „Dionysos“ höchstselbst. Was sich Anfang 1889 in Turin vollzieht, beschreibt Werner Ross als eine „Himmelfahrt“ und erklärt: „Nietzsches Wahnsinn ist, wenn man so will, ein Stück seiner Philosophie, ihre radikal, gegen alle Vernunft, vollzogene Konsequenz.“¹⁸ Stellt nicht der manisch-depressiv irre gewordene Nietzsche das Ebenbild des von ihm geglaubten Gottes dar?

Auch die christliche Theologie weiß um die „dunklen Seiten Gottes“¹⁹. Doch sie bezieht dieses Wissen von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi her auf das Ziel der Allererlösung im Licht der Herrlichkeit Gottes. Dem Festhalten an dieser Hoffnung verdankt sie die Reinhaltung ihres Gottesbegriffs: Mit Descartes und gegen Nietzsche beharrt sie auf Gottes Vollkommenheit und Güte. Darum muss ihre Theodizee entschieden anders aussehen – in dem Bewusstsein, dass göttliche Vollkommenheit und Güte zwar Böses, aber nicht Schmerz in Gott ausschließen²⁰.

¹ Ausführlicher dazu mein Aufsatz: „Wer aber kennt meinen Gott?“ Friedrich Nietzsches ‚Theologie‘ als Geheimnis seiner Philosophie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 98 (2001), 464-500.

² Peter Köster: Nietzsche-Kritik und Nietzsche-Rezeption in der Theologie des 20. Jahrhunderts, in: Nietzsche-Studien 10/11 (1981/82), 615-685, hier 617.

³ „Von allen großen Geistesanlagen Nietzsches gibt es keine, die tiefer und unerbittlicher mit seinem geistigen Gesamtorganismus verbunden gewesen wäre, als sein religiöses Genie“ (Lou Andreas-Salomé: Friedrich Nietzsche in seinen Werken [1894], hg. von E. Pfeiffer, Frankfurt/M. 1983, 61).

⁴ Vgl. Horst Schülke: Nietzsche's gottlose Frömmigkeit, Hamburg 1946; Walter Nigg, Friedrich Nietzsche, Bern 1947; Hans Pfeil: Friedrich Nietzsche und die Religion, Regensburg 1949; Okochi Ryogi: Wie man wird, was man ist. Gedanken zu Nietzsche aus östlicher Sicht, Darmstadt 1995; Eugen Biser: Nietzsche – Zerstörer oder Erneuerer des Christentums? Darmstadt 2003.

⁵ Vgl. Michael Trowitzsch: Nietzsche, theologisch, in: ZThK 94 (1997), 111-130, hier 114.

⁶ Georg Picht in: ders./E. Rudolph (Hg.): Theologie, was ist das? Stuttgart 1977, 312 (vgl. 322).

⁷ Werner Ross: Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben, München 1999⁴, 772. Zur „Antichrist“-Schrift siehe Andreas Urs Sommer: Friedrich Nietzsches „Der Antichrist“. Ein philosophisch-historischer Kommentar, Basel 2000.

-
- ⁸ „Nietzsche fühlt sich immer mehr in die Rolle des Messias hinein und glaubt, das Gewicht der Welt auf seinen Schultern zu tragen“ (Anacleto Verrecchia: Zarathustras Ende. Die Katastrophe Nietzsches in Turin, Wien/Köln/Graz 1986, 165).
- ⁹ KSA 5/74f. Nietzsche richtet sich insbesondere auch gegen den vernünftig-moralischen Gottesbegriff I. Kants (vgl. meinen Aufsatz „Jesus Christus als ‚Urbild‘? Kants religionsphilosophische Interpretation von Christologie und Soteriologie, in: W. Thiede [Hg.]: Glauben aus eigener Vernunft? Kants Religionsphilosophie und die Theologie, Göttingen 2004, 67-112).
- ¹⁰ Vgl. Eugen Fink: Nietzsches Philosophie, Stuttgart u.a. 1986⁵, 162.
- ¹¹ Vgl. Hans Urs von Balthasar: Apokalypse der deutschen Seele, Bd. 2: Im Zeichen Nietzsches, Salzburg 1959, 394; Eugen Biser: ‚Gott ist tot‘. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins, München 1962, 299.
- ¹² Vgl. Andreas-Salomé, a.a.O. bes. 35f.
- ¹³ Vgl. dazu Werner Thiede: Friedrich Nietzsches neureligiöser Ansatz, in: Materialdienst der EZW 63 (2000), 303-314.
- ¹⁴ Nietzsche leugnet „Gott“ nur als „nichts *wollendes* Wesen“, der als „überschauender Gott“ ein „Allgeist“ wäre (13/35), nicht aber als den blinden „Gott“ der Willensmetaphysik.
- ¹⁵ Vgl. Andreas-Salomé, a.a.O. 267. Von Nietzsche als „Gnostiker“ spricht Karen Swassjan: Nietzsche – Versuch einer Gottwerdung, Dornach 1994, 108.
- ¹⁶ Vgl. Werner Thiede: Der gekreuzigte Sinn. Eine trinitarische Theodizee, Göttingen 2007, Kap. III.
- ¹⁷ Vgl. KSA 1/16. Freilich meint Nietzsche: „Es ist aber auch immer etwas Vernunft im Wahnsinn“ (4/49).
- ¹⁸ Ross, Adler, 783 und 781. Helmut Thielicke bemerkt: „Es ist das Rätsel dieses Wahnsinns, dass die Kurve eines physiologisch erklärbaren Prozesses und die Kurve eines geistigen Schicksalsweges *konvergieren*, und dass das, was als Konvergenz im Ansatz seines Denkens angelegt ist – nämlich das absurde –, von der Physiologie realisiert und ‚beantwortet‘ wird“ (Der evangelische Glaube. Band 1, Tübingen 1968, 372).
- ¹⁹ Vgl. Walter Dietrich/Christian Link: Die dunklen Seiten Gottes, 2 Bände, Neukirchen-Vluyn 1995/2000; H. Schmitt (Hg): Der dunkle Gott, Stuttgart 2006.
- ²⁰ Dazu insgesamt mein neues Buch „Der gekreuzigte Sinn“ (a.a.O. 2006).