

## VIERTES KAPITEL: DIONYSOS GEGEN DEN GEKREUZIGTEN

1. – Mit der Frage »Hat man mich verstanden?« eröffnet Nietzsche die drei letzten Abschnitte des letzten Kapitels »Warum ich ein Schicksal bin« in *Ecce homo*. Und der letzte Abschnitt des *Ecce homo* besteht lediglich aus den lapidaren und durchaus rätselhaften Sätzen: »– Hat man mich verstanden? – D i o n y s o s g e g e n d e n G e k r e u z i g t e n ...«.<sup>1</sup> Was bedeutet diese Formel? Handelt es sich lediglich erneut um eine antichristliche Invektive? Wer ist Nietzsches »Dionysos«? Wer ist der »Gekreuzigte«, beziehungsweise was bezeichnen der Name *Dionysos* und der Ausdruck *der Gekreuzigte*? Worauf referieren sie, und was heißt hier »gegen«, wie ist diese Präposition zu verstehen? Als Präposition der *Entgegensetzung*, der *Richtungsangabe*, des *Wettbewerbs* oder des *Austauschs*? Warum endet *Ecce homo* mit diesen Worten? Und in welchem Zusammenhang steht dies mit der bisher entwickelten individualistisch-egozentrierten Poetologie des »Selbst« bei Nietzsche? Diesen Fragen, die sich kaum aus der isolierten Betrachtung und Analyse der Formel selbst beantworten lassen, da es sich um eine Überlappung analytischer, poetologischer und metaphilosophischer Fragestellungen handelt, widmet sich dieses Kapitel, das versuchen wird, die Mehrdimensionalität und Vielschichtigkeit der Schlußformel des *Ecce homo* Schritt für Schritt zu rekonstruieren und offen zu legen. Zunächst soll aber ein kurzer Blick auf vier repräsentative Forschungspositionen geworfen werden, die sich der eben formulierten Fragen angenommen haben. Die erste kann man meta-philosophisch, die zweite existentiell-vitalistisch, die dritte autobiographisch und die vierte mythopoetisch nennen.

---

1 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 374. – Zum antiken Gott Dionysos, auf den hier nur nebenbei eingegangen werden kann, da die Rekonstruktion von Nietzsches Dionysos im Vordergrund steht, vgl. Renate Schlesier: Art. »Dionysos«, in: *Der Neue Pauly, Enzyklopädie der Antike*, hg. von Hubert Cancik und Helmuth Schneider, Stuttgart/Weimar 1997, Bd. 3, Sp. S. 651-654; Richard Seaford: *Dionysos*, London/New York 2006; Renate Schlesier/Agnes Schwarzmaier (Hg.): *Dionysos. Verwandlung und Ekstase*, Regensburg 2008.

2. – Für Günther Figal steht generell fest: »Dionysos, das ist Nietzsches Gegenwort zum Willen zur Macht.«<sup>2</sup> Für Figal bündelt, indem er auf den Aphorismus 36 von *Jenseits von Gut und Böse* verweist, auf den später noch genauer eingegangen werden soll, »der Name ›Dionysos‹ die Erfahrungen des Ewigen im menschlichen Leben«, das Nietzsche in den Möglichkeiten, »sich zum Gedanken der ›ewigen Wiederkehr‹ zu verhalten«, entdeckt habe, und Nietzsche ziele »mit dem Namen des griechischen Gottes [...] auf eine Erfahrung des Göttlichen«,<sup>3</sup> eine, wie Figal betont, philosophische Erfahrung des Göttlichen im Menschlichen. Doch, was soll das heißen? Zunächst einmal, Nietzsche sei zwar antichristlich eingestellt, aber keineswegs areligiös: Nietzsche ziele »auf eine Rehabilitierung und Wiedergewinnung des Religiösen.«<sup>4</sup> Zweitens konstatiert Figal, daß es Nietzsche mit Dionysos nicht um eine klassische Transzendenzerfahrung geht, beziehungsweise mit Dionysos keine transzendente Größe gemeint ist. Stattdessen stehe der Name *Dionysos* im Gegensatz zum Begriff des *Dionysischen* »für eine philosophische Einsicht, die aus der bindenden Allgemeingültigkeit des Begrifflichen führt (vgl. JGB 36). Es gibt sie allein als ›Berührung‹, also derart wie man nach Platonischem Verständnis die Idee des Guten erfährt.«<sup>5</sup> Wird Nietzsche jetzt zum heimlichen Platoniker in Figals Lektüre? Nein, eher zum Mystiker, denn Figal unterstreicht: »während es [bei Platon, RSM] der Logos ist, der aus dialektischer Kraft den befreienden, weil täuschungsfreien Gedanken berührt, ist die Erfahrung, um die es Nietzsche geht, die eines Berührtwerdens. Philosophische Freiheit kommt nicht aus eigener Kraft, sondern aus einer Entrückung des Erfahrens und Denkens. Die Berührung des Gottes steht dafür, dass philosophische Erfahrung im begrifflichen Denken nicht aufgeht.«<sup>6</sup>

Lassen wir Figals etwas unkonventionelle und merkwürdige Vorstellung von Philosophie einmal beiseite und halten fest, daß der Name *Dionysos* bei Nietzsche laut Figal für eine spezifische Erfahrung steht, die auf ein empfangendes, nicht-begriffliches, vielleicht kann man sogar sagen, auf ein nicht-propositionales Denken verweist, das dem *Willen zur Macht* entgegenstehen soll, ja, das als Alternative zur logizistischen, instrumentellen und letztlich metaphysischen Dynamik des Willens aufgefaßt wird. Es lohnt sich hier einen Moment zu verweilen und zu fragen, welches Motiv Figal hat, dies zu behaupten. Auch wenn Martin Heidegger in Figals Rekonstruktion nicht explizit genannt wird, so ist die Parallele zu Heideggers Konzeption, nach der sogenannten ›Kehre‹, des Denkens als Danken,<sup>7</sup> zu seiner quasi-religiösen und erlösenden Vorstellung von der *Un-Verborgenheit* des Seins, das

2 Günther Figal: »Nietzsches Dionysos«, in: N-St. 37 (2008), S. 51-61, hier S. 61.

3 Ebd., S. 51.

4 Ebd., S. 54.

5 Ebd., S. 60.

6 Ebd.

7 Vgl. Martin Heidegger: *Was heißt Denken?*, Tübingen 1961.

›auf uns zu kommt‹ frappierend und vor allem erstaunlich,<sup>8</sup> denn Heidegger hatte in seiner eigenen Nietzsche-Lektüre diese Dimension dem Nietzscheschen Werk komplett abgesprochen. Für Heidegger wäre es undenkbar, daß Nietzsche selbst ein Gegenwort zum *Willen zur Macht* entwickelt hätte. Und ich meine, in diesem Punkt hat Heidegger durchaus Recht, denn wie Nietzsche betont, der Mensch »braucht ein Ziel, – und eher will er noch das Nichts wollen, als nicht wollen. – Versteht man mich?... Hat man mich verstanden?... ›Schlechterdings nicht! mein Herr!‹ – Fangen wir also von vorne an.«<sup>9</sup> Der Wille ist für Nietzsche unhintergebar. Aus metaphilosophischer Perspektive scheint, wie noch genauer zu zeigen sein wird, *Dionysos* nicht das Gegenwort, sondern ein Ausdruck des *Willens zur Macht* zu sein.

Für Gerd Schank hingegen sollte die Schlußformel »Dionysos gegen den Gekreuzigten« als Formulierung eines »Wettkampf[s]« verstanden werden, in dem ein »›Agon‹ zwischen Dionysos und dem ›Ideal‹« (hier repräsentiert durch den *Gekreuzigten*) ausgetragen wird. »Die dionysischen Kräfte des tragischen Zeitalters«, schreibt Schank in seiner existentiell-vitalistischen Betrachtung, »erweisen sich dabei als siegreich, weil sie stärker sind, weil sie das Leben verkörpern. Das Ideal geht an seiner eigenen Lebensferne zugrunde.«<sup>10</sup> *Dionysos* repräsentiert so das Leben und eine entsprechende vitalistische Lebenshaltung und -philosophie, wohingegen *der Gekreuzigte* lebensferne und letztlich lebensfeindliche idealistische Vorstellungen verkörpert, die zum Untergang bestimmt sind.<sup>11</sup> Diese Betrachtungsweise findet sicherlich in folgendem Nachlaßfragment Nietzsches ihr stärkstes Argument:

Dionysos gegen den »Gekreuzigten«: da habt ihr den Gegensatz. Es ist nicht eine Differenz hinsichtlich des Martyriums – nur hat dasselbe einen anderen Sinn. Das Leben selbst, seine ewige Fruchtbarkeit und Wiederkehr bedingt die Qual, die Zerstörung, den Willen zur Vernichtung...

Im anderen Fall gilt das Leiden, der »Gekreuzigte als Unschuldiger«, als Einwand gegen dieses Leben, als Formel seiner Verurtheilung.

Man erräth: das Problem ist das vom Sinn des Leidens: ob ein christlicher Sinn, ob ein tragischer Sinn... Im ersten Fall soll es der Weg sein zu einem seligen Sein, im

8 Vgl. Martin Heidegger: »Zeit und Sein«, in: ders.: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969.

9 F. Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, S. 339.

10 G. Schank: *Dionysos gegen den Gekreuzigten*, S. 150.

11 So auch Jörg Salaquarda: »Dionysos gegen den Gekreuzigten«, in: ders. (Hg.): *Nietzsche*, Darmstadt 1980, S. 288-322; Ulrich Willers: *Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie: eine theologische Rekonstruktion*, Innsbruck/Wien 1988, vor allem S. 22-32; Johann Figl: »›Dionysos und der Gekreuzigte‹. Nietzsches Identifikation und Konfrontation mit zentralen religiösen ›Figuren‹, in: *Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft* 9 (2002), S. 147-161.

letzteren gilt das Sein als selig genug, um ein Ungeheures von Leid noch zu rechtfertigen.<sup>12</sup>

Doch für Gerd Schank wird bei Nietzsche dieser Gegensatz zwischen *Dionysos* und dem *Gekreuzigten* überwunden, so daß das »gegen« in der Formel nicht mehr auf einen starren Gegensatz verweist, sondern auf der Grundlage der Logik der Umwertung »als dionysisches ›gegen‹ verstanden werden« muß.<sup>13</sup> Dieses »dionysische gegen« soll als Wettkampf verstanden werden, da »ein idealistisches gegen« ausscheidet. Schank resümiert seine Interpretation folgendermaßen: »Das ›Ideal‹ geht an seiner eigenen Lebensferne zugrunde. Dionysos bietet also ›nur‹ Wettkampf an, Agon, Kräfteressen. Der Untergang des ›Rivalen‹ liegt dabei nicht im Plan eines solchen Wettkampfes. Er ist ›selbstverschuldet‹.«<sup>14</sup>

»Mit der Formulierung ›Dionysos gegen den Gekreuzigten‹«, schreiben Rüdiger Schmidt und Cord Spreckelsen, »wird der ›Reichste an Lebensfülle, der dionysische Gott und Mensch‹ dem ›interessantesten décadent‹ entgegengesetzt.«<sup>15</sup> Die beiden Interpreten sehen darin »eine Radikalisierung von Nietzsches Selbstbezeichnung als ›décadent und sein Gegensatz‹«. *Dionysos* und der *Gekreuzigte* sind für sie »Selbstbezeichnungen« Nietzsches.<sup>16</sup> Man könnte also die Formel im Sinne von »Nietzsche gegen Nietzsche« verstehen. Und tatsächlich lassen sich gute Gründe anführen, daß Nietzsche *Dionysos* und den *Gekreuzigten* als Selbstbezeichnungen benutzt, wie im Kapitel *Nietzsches Umgang mit Eigennamen* zu Beginn dieser Studie bereits gezeigt worden ist, vor allem, wenn man bedenkt, daß Nietzsche einige seiner letzten Briefe, die in die Zeit der Niederschrift von *Ecce homo* fallen, mit »Dionysos« oder »der Gekreuzigte« unterschrieben hat. Die sich nun anschließenden Fragen lauten aber: Handelt es sich bei *Dionysos* und der *Gekreuzigte* um Synonyme oder um Heteronyme Nietzsches? Oder um beides? Beziehungsweise referieren

12 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 266. – Diesen Gedanken aufgreifend, schreibt auch Karl Kerényi in seinem Dionysos-Buch über Nietzsches Dionysos: »In der Alternative ›Dionysos‹ oder ›Christus‹ holte er [Nietzsche] – richtig oder unrichtig – jenen Gottesnamen hervor, den er mit seinem radikalen Atheismus vereinigen konnte.« Karl Kerényi: *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*, München/Wien 1976, S. 7.

13 G. Schank: *Dionysos gegen den Gekreuzigten*, S. 150. – Gerd Schank hat in seiner Studie dem semantischen Feld des »gegen« beziehungsweise des »contra« und der Verwendung dieser Ausdrücke bei Nietzsche einer minutiösen Analyse unterzogen, so daß sich tatsächlich eine dionysische Resematisierung des Wortes »gegen« für *Ecce homo* nachvollziehen läßt.

14 Ebd.

15 Rüdiger Schmidt/Cord Spreckelsen: *Nietzsche für Anfänger. »Ecce homo«. Eine Leseinführung*, München 2000, S. 161.

16 Ebd., S. 161f.

Dionysos und der Gekreuzigte nur auf den Namen Nietzsche oder identifizieren sie, wie auch immer man sich das vorzustellen hat, Nietzsche auch – parallel zu der bereits angeführten Überlegung, daß ich mit dem Wort »ich« lediglich auf mich verweise, ohne daß ich mich damit identifizieren oder ausweisen könnte?

Hier setzt auch Heinrich Detering an, der in seiner Studie der engen Beziehung zwischen *Dionysos* und dem *Gekreuzigten* und ihrer mythopoetischen Dimension in Nietzsches letzten Schriften nachgegangen ist. Er analysiert Nietzsches letzte Schriften vor dem Hintergrund ihrer »Narrative, in denen bestimmte für die Selbstverständigung einer Kultur über große Zeiträume hinweg dominierende Weltansichten, Menschenbilder, Geschehensmodelle in Geschichten, als Geschichten formuliert und kondensiert erscheinen.«<sup>17</sup> Die Formel bildet laut Detering »in der Konsequenz von Nietzsches später Sprachpraxis eine vollkommene Kippfigur, in der die Gegensätze komplementär ineinander verschränkt sind.«<sup>18</sup> Detering betont daher auch:

Je nach Blickwinkel kann sie entweder jene Varianten des Mythos und seiner romantischen Adaptationen resümieren, in denen »Dionysos« für die orgiastisch entfesselte, von Angstlust besetzte und Zartheit wie Grausamkeit umfassende Ekstase steht, so wie der frühe Nietzsche in der *Tragödienschrift* und den Texten aus ihrem Umkreis geschildert hatte. Oder sie steht für die Überlegenheit des aus Schwäche und gerade in der Schwäche Starken. Im ersten Fall ist in der Formel der Jesus des *Antichrist* auf Seite des »Gekreuzigten« einzusetzen, im zweiten Fall auf der Seite des »Dionysos«. Diese Ambivalenz ist der vielleicht innovativste und sicher irritierendste Grundzug von Nietzsches Schreibweise in den Spätschriften. [...] Gerade in dieser Ambivalenz wird eine sehr genau angebbare (Um-)Deutung der beiden mythisch-religiösen Gestalten und der in ihnen narrativ personifizierten Perspektiven, Welthaltungen und Praktiken formuliert.<sup>19</sup>

Die Schluß-Formel des *Ecce homo* ist, wie Detering zu Recht betont, ohne Zweifel komplex und mehrdimensional, in ihr überlappen sich mehrere Gedankenkomplexe, die ein kompliziertes Verhältnis von Nietzsches philosophisch-literarischen Figuren, Rollen, Begriffspersonen und zu seinem eigenen Selbst ausdrücken. Nietzsche knüpft am Ende von *Ecce homo* ein engmaschiges Bedeutungsnetz, das im Folgenden nun analytisch und diskursiv Schritt für Schritt entwickelt werden soll.

17 H. Detering: *Der Antichrist und der Gekreuzigte*, S. 19.

18 Ebd., S. 89.

19 Ebd., S. 89f.

3. – Nun, zunächst scheint es sinnvoll, Nietzsches Frage (»Hat man mich verstanden?«) und seine Antwort oder Aussage (»Dionysos gegen den Gekreuzigten«) in den Kontext des letzten Kapitels des *Ecce homo* zu stellen. Anscheinend ist es nämlich so, als ob sich Nietzsche mit seiner wiederholten Frage einerseits beim Leser vergewissern möchte, ob er bisher tatsächlich verstanden worden ist. Andererseits scheint sich Nietzsche selbst vergewissern zu wollen, ob er sich als Leser und Autor seines Selbst und die daraus zu ziehenden Konsequenzen verstanden hat. Diese doppelte Geste ist durchaus verständlich und ohne weiteres nachvollziehbar, denn er steigert und radikalisiert in »Warum ich ein Schicksal bin« seine Grandiositäts-Vorstellungen und seine Egozentrizität ins Extreme, Schicksalhafte und Narrenhafte. Nietzsche schreibt: »Ich habe eine erschreckliche Angst davor, dass man mich eines Tags heilig spricht: man wird errathen, weshalb ich dies Buch vorher herausgebe, es soll verhüten, dass man Unfug mit mir treibt... Ich will kein Heiliger sein, lieber noch ein Hanswurst... Vielleicht bin ich ein Hanswurst... Und trotzdem oder vielmehr nicht trotzdem –.«<sup>20</sup>

Inhaltlich geht es Nietzsche vornehmlich in diesem Kapitel darum, im Kontext seines angekündigten Projekts einer *Umwertung aller Werte* seine Moralkritik zu bekräftigen, die (welt-)historische Dimension deutlich zu machen und die daraus resultierenden kulturellen Konsequenzen zu präsentieren. Er verläßt mit seinem angekündigten Projekt der *Umwertung aller Werte* die moralische und kommunikative Sprach-Gemeinschaft, und nicht nur die christliche Moral oder das christliche Abendland, wie es so oft angenommen wird, so daß er sich nicht sicher sein kann, ob man ihn überhaupt versteht. Erinnern wir uns: Nietzsche fordert ja mit seiner *Umwertung aller Werte*, daß der Mensch nicht mehr die alten, vorgegebenen und übersinnlichen Werte befolgen, sondern sich seine eigenen neuen Werte schaffen soll. Er muß sich schöpferisch seine Werte selbst schaffen, um sie dynamisch stets selbst zu überwinden, um nicht im Nihilismus zu verharren. Nach dem Tod Gottes ist die ehemals transzendente Größe, die dem menschlichen Leben Sinn gegeben hat, hinfällig geworden, so daß der Mensch gezwungen ist, die Transzendenz ins menschliche Sein zurückzunehmen, sich seinen eigenen Lebenssinn zu schaffen. Hier spielen sowohl der *Wille zur Macht* im Sinne von Herrschaft als auch im Sinne von Kraft und Potenz, die sich in der Kunst, im Kreativen und Schöpferischen ausdrücken, eine wichtige Rolle.

Nietzsche präsentiert sich seinem Leser im letzten Teil des *Ecce homo* noch einmal explizit als ein Vielfacher, als ein Denker und Überwinder der Gegensätze, als ein gefährlicher Denker. Er präsentiert seine »dionysische Natur«<sup>21</sup> und be-

20 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 365.

21 Ebd., S. 366.

zeichnet sich als »froher Botschafter«, also als einen Gegenentwurf zu Jesus,<sup>22</sup> als »der erste Immoralist«, als »Verhängnis«, als »Genie«, als »Fluch«, als »Schicksal«, als der »Vernichter par excellence«,<sup>23</sup> das heißt nicht nur als Vernichter von (überkommenen) moralischen und metaphysischen Ideen, sondern auch von Menschen. Das »gutmüthige Heerdengetier«, die durch Moral kastrierte »und auf eine armselige Chineserei«<sup>24</sup> heruntergebrachte Menschheit will er vernichten und prophezeit: »es wird Kriege geben, wie es noch keine auf Erden gegeben hat. Erst von mir an giebt es auf Erden grosse Politik«,<sup>25</sup> und er konfrontiert den Leser mit Aussagen, wie »[d]er Ekel am Menschen ist meine Gefahr...«.<sup>26</sup> Auch wenn man Nietzsche nicht wörtlich nehmen muß, so setzt er sich auch hier nicht nur über das, was man Anstand, Sitte und guten Ton nennt, letztlich also über literarische und kulturelle Konventionen hinweg, sondern greift frontal jegliche Moral an – und

22 Vgl. zum »frohen Botschafter« Jesus F. Nietzsche: *Der Antichrist*, KSA 6, S. 207f.: »Dieser »frohe Botschafter« starb wie er lebte, wie er lehrte – nicht um »die Menschen zu erlösen«, sondern um zu zeigen, wie man zu leben hat. Die Praktik ist es, welche er der Menschheit hinterliess: sein Verhalten vor den Richtern, vor den Häschern, vor den Anklägern und aller Art Verleumdung und Hohn, – sein Verhalten am Kreuz. Er widersteht nicht, er vertheidigt nicht sein Recht, er thut keinen Schritt, der das Äusserste von ihm abwehrt, mehr noch, er fordert es heraus... Und er bittet, er leidet, er liebt mit denen, in denen, die ihm Böses thun ... Die Worte zum Schächer am Kreuz enthalten das ganze Evangelium. »Das ist wahrlich ein göttlicher Mensch gewesen, ein Kind Gottes« sagt der Schächer. »Wenn du dies fühlst – antwortet der Erlöser – so bist du im Paradiese, so bist auch du ein Kind Gottes ...« Nicht sich wehren, nicht zürnen, nicht verantwortlich-machen ... Sondern auch nicht dem Bösen widerstehen, – ihn lieben...« – Wenn man sich diese Ausführung Nietzsches genauer ansieht, dann könnte man, gegen Figal, sagen, daß *Jesus*, der *Erlöser* und der *Gekreuzigte* das Gegenwort zum *Willen zur Macht* darstellen. In der Lebensführung des Gekreuzigten beziehungsweise *Jesus*’, die durch die bedingungslose Nächsten- und Feindes-Liebe geprägt ist, erscheint ein Gegenmodell zum *Willen zur Macht*. Dies genauer zu erläutern, ist leider hier nicht der Ort. Nur soviel sei angemerkt: Es scheint so, als ob Nietzsche in seinen letzten Schriften und Aufzeichnungen in *Jesus* ein Modell, ein Weltbild und eine Lebensform erkennt, die eine Korrektur seines Konzepts des *Willens zur Macht* nötig macht. Ich werde das an anderer Stelle genauer nachzeichnen und die Lebensform, die Nietzsche mit *Jesus* entdeckt, in Verbindung setzen mit der in *Also sprach Zarathustra* entwickelten Tugend des Schenkens, die kein Gegengeschenk erwartet.

23 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 366.

24 Ebd., S. 369.

25 Ebd., S. 366.

26 Ebd., S. 371. – Zum semantischen Feld des »Ekels«, in dem sich bei Nietzsche erkenntnis-, moral- und zivilisationskritische Überlegungen mit Reflexionen zur Ästhetik und zum Leib kreuzen, vgl. das Nietzsche gewidmete Kapitel »Das »Nein« des Ekels und Nietzsches »Tragödie« der Erkenntnis« in Winfried Menninghaus: *Ekel. Theorie und Geschichte einer starken Empfindung*, Frankfurt a. M. 2002, S. 225-274.

nicht nur die christliche. Viele von Nietzsches Aussagen im *Ecce homo* sind scham- und gewissenlos, mit ihnen möchte er Empörung, eventuell sogar Wut beim Leser hervorrufen. Er schreibt, eine Formel aufgreifend, die Voltaire gegen die Katholische Kirche gerichtet hatte, direkt vor der Schlußformel des *Ecce homo* in Sperrdruck – so als ob er diese Worte seinen Lesern in den Mund legt –: »Ecrasez l'infâme! – –«<sup>27</sup> (Zermalmt den Infamen/die Infame!) Doch warum? Wie hat man ihn zu verstehen? Was soll diese Provokation? Nun, es geht Nietzsche um die Vernichtung und Überwindung der »Guten, [...] Wohlwollenden, Wohltätigen«, um die Vernichtung »der sogenannten ›sittlichen Weltordnung‹«,<sup>28</sup> um die Überwindung des moralischen Menschen, der im *Gekreuzigten* sein historisches und kulturelles »Symbol« par excellence gefunden hat,<sup>29</sup> wobei sich Nietzsches Antichristentum, wie wir bereits gesehen haben, vor allem gegen das historisch gewordene Christentum wendet,<sup>30</sup> gegen den Typus des Priesters und gegen den christlichen Machtwillen, der sich hinter der Moral und dem christlichen Glauben verbirgt und der in der Figur des Paulus seinen historischen Ausgangspunkt und Ausdruck fand.<sup>31</sup>

Doch auch hier, wo es um Fragen der Moral geht, geraten wir, wie im ersten Hauptteil dieser Arbeit rekonstruiert, in Nietzsches Logik der Namensersetzungen. »Die Selbstüberwindung der Moral aus Wahrhaftigkeit«, schreibt Nietzsche im dritten Abschnitt von »Warum ich Schicksal bin«, »die Überwindung der Moralisten in seinen Gegensatz – in mich – das bedeutet in meinem Munde der Name Zarathustra.«<sup>32</sup> Und erinnern wir uns, Zarathustra, »das ist der Begriff des Dionysos selbst.«<sup>33</sup> Auf das, was Nietzsche mit der Formulierung »Begriff des Dionysos« genau meint, werde ich noch zu sprechen kommen. Ich möchte zunächst Nietzsches Gedankengang zur Vernichtung der Moral zu Ende führen.

27 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 374.

28 Ebd., S. 367.

29 Vgl. F. Nietzsche: *Der Antichrist*, KSA 6, S. 206f.

30 Besonders die christliche Leibfeindlichkeit ist Zielscheibe von Nietzsches Angriffen: »Thatsächlich erweist sich der Christ als eine übertreibende Form der Selbstbeherrschung: um seine Begiergen zu bändigen, scheint er nöthig zu haben, sie zu vernichten oder zu kreuzigen.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 706f.

31 Nietzsche nimmt den *Gekreuzigten* sowie das Urchristentum aus seiner Kritik heraus. In *Der Antichrist* schreibt er: »Es ist falsch bis zum Unsinn, wenn man in einem ›Glauben‹, etwa im Glauben an die Erlösung durch Christus das Abzeichen des Christen sieht: bloss die christliche Praktik, ein Leben so wie der, der am Kreuze starb, es lebte, ist christlich... Heute noch ist ein solches Leben möglich, für gewisse Menschen sogar nothwendig: das echte, das ursprüngliche Christenthum wird zu allen Zeiten möglich sein...« F. Nietzsche: *Der Antichrist*, KSA 6, S. 211.

32 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 367.

33 Ebd., S. 344.



Wenn Strawson Recht hat – und ich meine er hat Recht –, daß jegliche Moral, sei sie nun – konzeptuell gesehen – primär traditionalistisch-autoritär wie die christliche, sei sie primär prudentiell-partikularistisch wie die antike griechische oder universalistisch-autonom wie die moderne westliche, die zumeist auch auf der Idee des Egalitarismus, auf der (strukturell gesehen) internalisierten Affekt-Trias Entrüstung-Groll-Schuldgefühl basiert, so verabschiedet Nietzsche dieses Modell mit seiner *Umwertung aller Werte* und *Ecce homo* völlig und versucht, jegliches kooperative menschliche Gemeinwesen durch einen Akt radikaler Freiheit zu sprengen.<sup>34</sup> »Ich bin kein Mensch«, schreibt Nietzsche, »ich bin Dynamit.«<sup>35</sup>

Er schreibt, in meines Erachtens deutlicher Anlehnung an die (Selbst-) Bestimmung des Dionysos in den *Bakchen* des Euripides, in denen Euripides unter anderem die uneingeschränkte und uneinschränkbare Macht des Gottes darstellt und reflektiert:<sup>36</sup> »Ich bin bei weitem der furchtbarste Mensch, den es bisher gegeben hat; dies schließt nicht aus, dass ich der wohlthätigste sein werde«.<sup>37</sup> Aus einer moralischen Perspektive stilisiert sich Nietzsche zum Verbrecher,<sup>38</sup> als der furchtbarste

34 Vgl. Peter Strawson: »Gesellschaftliche Moral und persönliche Ideale«, in: Günther Grewendorf/Georg Meggle (Hg.): *Seminar Sprache und Ethik*, Frankfurt a. M. 1974, S. 317-341.

35 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 365. – Bekanntermaßen hat Nietzsche die Dynamitmetaphorik nicht erfunden. Sie stammt aus einer Rezension von Dr. Widmann über *Jenseits von Gut und Böse*. Nietzsche berichtet enthusiastisch Malwida von Meysenburg brieflich am 24.9.1886 von dieser Rezension, die im *Berner Bund* erschienen war: »Jene Dynamitvorräthe, die beim Bau der Gothardbahn verwendet wurden, führten die schwarze, auf Todesgefahr deutende Warnungsflagge. – Ganz in diesem Sinne sprechen wir von dem neuen Buche des Philosophen Nietzsche als von einem gefährlichen Buche. [...] Der geistige Sprengstoff, wie der materielle, kann einem sehr nützlichen Werke dienen; es ist nicht nothwendig, daß er zu verbrecherischen Zwecken mißbraucht werde. Nur thut man gut, wo solcher Stoff lagert, es deutlich zu sagen »Hier liegt Dynamit!«« Brief an Malwida von Meysenburg, 24. September 1886, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 7, S. 258.

36 Am Ende des 3. Epeisodion (V. 860f.) der *Bakchen* des Euripides beendet Dionysos seine Rede an den Chor mit folgender Charakterisierung: »Dionysos, der seinem Wesen nach den Menschen ein wahrhaft ganz furchtbarer – und auch ganz sanfter Gott ist.« Euripides: *Bakchen*, übersetzt von Kurt Steinmann, Frankfurt a. M./Leipzig 1999, S. 64f. – Die zentrale Rolle der Machtthematik in den *Bakchen* des Euripides hat in jüngster Zeit Jean Bollack in seiner Studie *Dionysos et la tragédie. Commentaire des »Bacchantes« d'Euripide*, Paris 2005, herausgearbeitet.

37 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 366.

38 So schreibt Nietzsche auch an August Strindberg, sich mit dem Verbrecher Prado identifizierend, *Ecce homo* sei »mitunter selbst im Stil »Prado« geschrieben.« Brief an August Strindberg vom 8. Dezember 1888, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 509. Martin Stingelin erklärt die Identifikation folgendermaßen: »Bleibt das Rätsel von Nietzsches Identifikation mit dem [...] am 28. Dezember 1888 hingerichteten

Mensch, der je gelebt hat, aus der Perspektive einer Befreiung von jeglicher Moral als der wohlthätigste. Darin zeigt sich unter anderem seine bipolare dionysische Natur, und so verwundert es auch nicht, daß er sich bereits im Vorwort zu *Ecce homo* davon distanziert, ein Heiliger, ein tugendhafter oder moralischer Mensch zu sein oder zu werden. Er schreibt: »Ich bin sogar eine Gegensatz-Natur zu der Art Mensch, die man bisher als tugendhaft verehrt hat. Unter uns, es scheint mir, dass gerade Das zu meinem Stolz gehört. Ich bin ein Jünger des Philosophen Dionysos, ich zöge vor, eher noch ein Satyr zu sein als ein Heiliger.«<sup>39</sup> Bereits im Rückblick auf die *Geburt der Tragödie*, in seinem »Versuch einer Selbstkritik«, hatte Nietzsche auf die antimoralische und antichristliche Dimension des Dionysos beziehungsweise des Dionysischen verwiesen. Dort heißt es:

Gegen die Moral also kehrte sich damals, mit diesem fragwürdigen Buche, mein Instinkt, als ein fürsprechender Instinkt des Lebens, und erfand sich eine grundsätzliche Gegenlehre und Gegenwerthung des Lebens, eine rein artistische, eine antichristliche. Wie sie nennen? Als Philologe und Mensch der Worte taufte ich sie, nicht ohne einige Freiheit – denn wer wüsste den rechten Namen des Antichrist? – auf den Namen eines griechischen Gottes: ich hieß sie die dionysische.<sup>40</sup>

Beachtenswert ist, daß Nietzsche sich die Freiheit, man könnte auch sagen, das *Herrenrecht* nimmt, seine artistische Gegenlehre auf den Namen des antiken griechischen Gottes zu taufen. Mit Dionysos geht es ihm im *Ecce homo* aber um die Vernichtung jeglicher Pessimismen und jeder Moral. Dionysos steht damit nicht nur jenseits von Gut und Böse, ist nicht nur Ausdruck eines Immoralismus, sondern Teil einer Haltung, die sich gegen die Moral schlechterdings wendet. So schreibt Nietzsche auch: »Wer das Wort ›Dionysisch‹ nicht nur begreift, sondern sich in dem Wort begreift, hat keine Widerlegung Platos oder des Christenthums oder

---

Hehler und Raubmörder Prado [...]. Die Lösung des Rätsels liegt gerade in Prados sphinxhafter Verrätselung seiner Person: ›Jamais un homme ne s'est affublé de tant de titres ou de noms divers.‹ Nietzsches Anhaltspunkt, sich in den Reigen von Prados verschiedenen Identitäten einzureihen, war eine gemeinsame Selbstmystifizierung: Prado, der sich von der Feder ernährt haben will und sich bei seiner Selbstverteidigung in Lyrismen ergeht, gibt sich unter anderem nicht nur als natürlicher Sohn von Napoleon III. aus, sondern auch als polnischer Edelman. [...] Den Prozeß, in dem er als Mörder von Marie Agaëten identifiziert werden soll, verwandelt Prado in eine Hanswurstiade [...]. Durch die Vervielfältigung seiner Identität entzieht Prado seine Person den juristischen Schematisierungen. Auch Nietzsche inszeniert schließlich einen Verwandlungsprozeß, der das biographische Schma der Identität nicht satirisch kritisiert, sondern parodistisch sprengt[...].« M. Stingelin: »Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs«, S. 165f.

39 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 257f.

40 F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 19.

Schopenhauers nöthig – er riecht die Verwesung...«<sup>41</sup> Aber auch bereits vor dem Theorem des *Willens zur Macht* und des Projekts der *Umwertung aller Werte* hatte Nietzsche die Vernichtung der Moral und der Moralphilosophie angekündigt beziehungsweise in seinen Augen bereits vollzogen, und zwar in *Menschliches, Allzumenschliches*. Dort heißt es: »Denn ein Sollen giebt es nicht mehr; die Moral insofern sie ein Sollen war, ist ja durch unsere Betrachtungsart vernichtet wie die Religion.«<sup>42</sup> Noch einmal gefragt: Warum sollte die Moral vernichtet werden? »Der Sinn von Moral« ist, wie Ernst Tugendhat pointiert formuliert hat, »die Einschränkung von Macht«.<sup>43</sup> Indem die Moral nun vernichtet oder abgeschafft werden soll, können sich die Macht und der *Wille zur Macht* auch auf dem Gebiet des Sozialen und Kulturellen offen entfalten.<sup>44</sup> Nietzsches Immoralismus ist somit selbst ein Teil des *Willens zur Macht*, sowohl in seiner Logik der Herrschaft und der Unterwerfung als auch in seiner lebenssteigernden und naturalistischen Dimension. Vor diesem Hintergrund werden Nietzsches Zerstörungs- und Vernichtungsphantasien sowie sein Entwurf einer großen Politik in *Ecce homo* erst plausibel und verständlich. Insofern ist Dionysos auch kein Gegenwort zum *Willen zur Macht*, sondern sein Ausdruck. In Nietzsches Rückblick stellt sich daher auch die moralkritische Schrift *Zur Genealogie der Moral* als ein dionysisches Buch dar. In dieser Schrift hatte Nietzsche versucht, die normative Dimension der Moral und ihre Geltungsansprüche, die sich in der Rede vom Sollen und von gut und böse manifestiert, durch eine historisch-genealogische Analyse zu desavouieren, in der er zu zeigen versucht, wie aus dem adverbial verstandenen gut und schlecht das moralisch Gute und Böse wurde. Nietzsche schreibt über *Zur Genealogie der Moral* in *Ecce homo*, Heraklits Engführung von Dionysos und Hades aufgreifend: »Die drei Abhandlungen, aus denen diese Genealogie besteht, sind vielleicht in Hinsicht auf Ausdruck, Absicht

41 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 312.

42 F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 54. – Dies steht natürlich nicht in Widerspruch zu Nietzsches Orientierung an tugendphilosophischen Überlegungen, wie beispielsweise der intellektuellen Redlichkeit. Die Moral als intersubjektiv gültiges Ensemble gegenseitiger Forderung ist für Nietzsche Gegenstand der Kritik, nicht Tugendlehren im Allgemeinen.

43 Ernst Tugendhat: »Noch einmal über normative Gleichheit«, in: ders.: *Anthropologie statt Metaphysik*, München 2010, S. 225-239, hier S. 231. – In politischer und staatsphilosophischer Hinsicht bildet freilich das Recht die Grenze der Macht, wobei Recht und Moral komplementäre Begriffe darstellen.

44 Das heißt aber nicht, daß Nietzsche irgendeinem Nationalismus oder Rassenwahn Tür und Tor öffnet. Er schreibt: »Nein, wir lieben die Menschheit nicht; andererseits sind wir aber auch lange nicht ›deutsch‹ genug, wie heute das Wort ›deutsch‹ gang und gäbe ist, um dem Nationalismus und dem Rassenhaß das Wort zu reden, um an der nationalen Herzenskrätze und Blutvergiftung Freude haben zu können, derenthalben sich jetzt in Europa Volk gegen Volk wie mit Quarantänen abgrenzt, absperrt.« F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 630.

und Kunst der Überraschung, das Unheimlichste, was bisher geschrieben worden ist. Dionysos ist, man weiss es, auch der Gott der Finsterniss.«<sup>45</sup>

4. – Die Rolle des Dionysos in *Ecce homo*, die Bedeutung des Namens *Dionysos* erschöpft sich jedoch nicht in seiner moralkritischen und infamen Dimension. Der Name *Dionysos* stellt nicht nur einen Ausdruck eines reflektierten und programmatischen *Willens zur Macht* und Antichristentums dar, der gegen den Machtwillen des Christentums antritt, sondern steht auch für eine im engeren Sinne philosophische Haltung, die sich, wie bereits mehrfach in dieser Studie erwähnt, in der unbedingten Schicksalsliebe, im *amor fati*, und in einer lebensbejahenden Daseinsfülle und Intensität ausdrückt. Der Name Dionysos repräsentiert also auch ein existentielles und lebensphilosophisches Prinzip, das in dem Gedanken der ewigen Wiederkunft kulminiert, was für Nietzsche gleichbedeutend mit dem »Begriff des Dionysos«<sup>46</sup> ist. In diesem Zusammenhang bestimmt Nietzsche mehrfach Dionysos in seinem Werk sogar als einen Lehrer und Philosophen. Wie bereits angeführt, bezeichnet sich Nietzsche im *Ecce homo* selbst als einen »Jünger des Philosophen Dionysos«<sup>47</sup> und auch im Nachlaß findet sich die Formel »Dionysos philosophos«<sup>48</sup>. Dionysos – das ist aber auch der »grosse Verborgene«, »der Versucher-Gott«, der »geborene Rattenfänger der Gewissen, dessen Stimme bis in die Unterwelt jeder Seele hinabzusteigen weiss«.<sup>49</sup> Dionysos ist für Nietzsche daher nicht nur ein antiker Gott und ein Philosoph, sondern auch ein Psychologe. In *Jenseits von Gut und Böse* entwirft Nietzsche ihn ganz explizit als Philosophen und fragt »seine Freunde« beziehungsweise seine Leser, indem er auf seine philosophische Erstlingsschrift die *Geburt der Tragödie* anspielt:

Von wem rede ich zu euch? Vergass ich mich soweit, dass ich euch nicht einmal seinen Namen nannte? es sei denn, dass ihr nicht schon von selbst erriethet, wer dieser fragwürdige Geist und Gott ist, der in solcher Weise gelobt sein will. Wie es nämlich einem jeden ergeht, der von Kindesbeinen an immer unterwegs und in der Fremde war, so sind auch mir manche seltsame und nicht ungefährliche Geister über den Weg gelaufen, vor Allem aber der, von dem ich eben sprach, und dieser immer wieder, kein Geringerer nämlich, als der Gott Dionysos, jener grosse Zweideutige und Versucher-Gott, dem ich einstmals, wie ihr wisst, in aller Heimlichkeit und Ehrfurcht meine Erstlinge dargebracht habe – als der Letzte, wie mir scheint, der ihm ein Opfer dargebracht hat: denn ich fand Keinen, der es verstanden hätte, was ich damals

45 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 352.

46 Ebd., S. 344.

47 Ebd., S. 258.

48 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 613.

49 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 237.

that. Inzwischen lernte ich Vieles, Allzuvieles über die Philosophie dieses Gottes hinzu, und, wie gesagt, von Mund zu Mund, – ich, der letzte Jünger und Eingeweihte des Gottes Dionysos: und ich dürfte wohl endlich einmal damit anfangen, euch, meinen Freunden, ein Wenig, so weit es mir erlaubt ist, von dieser Philosophie zu kosten zu geben? Mit halber Stimme, wie billig: denn es handelt sich dabei um mancherlei Heimliches, Neues, Fremdes, Wunderliches, Unheimliches. Schon dass Dionysos ein Philosoph ist, und dass also auch Götter philosophieren, scheint mir eine Neuigkeit, welche nicht unverfänglich ist und die vielleicht gerade unter Philosophen Misstrauen erregen möchte, –<sup>50</sup>

Festzuhalten ist, daß Nietzsche Dionysos als einen Philosophen in einem atheistischen und lebensbejahenden Kontext bestimmt, »denn ihr glaubt heute ungern, wie man mir verrathen hat, an Gott und Götter.«<sup>51</sup> Es geht Nietzsche also keineswegs um eine pagane Religiosität, wie dies Günther Figal meint, die dem Christentum als Alternative gegenübergestellt wird. Die Lehre und Philosophie des Dionysos ist eine geheime und nur Eingeweihten zugängliche Philosophie, sie ist quasi eine esoterische Mysterienphilosophie, die Nietzsche nun bereit ist, mit seinen Lesern zu teilen. Nietzsche formt den antiken mit Dionysos verbundenen Mysterienkult in eine moderne esoterische Philosophie um. So wird auch verständlich, daß in *Ecce homo*, wie wir bereits gesehen haben, Nietzsches Schrift *Also sprach Zarathustra* als die im eigentlichen Sinn dionysischste Schrift entworfen wird. In ihr ist die Bejahung dessen, was ist, die Schicksals- und Lebensbejahung am deutlichsten durch den Gedanken der ewigen Wiederkunft formuliert. Ebenso ist ihr geheimer esoterischer Charakter sprachlich am deutlichsten formuliert. Nietzsche schreibt dazu: »Dieses Werk steht für sich. Lassen wir die Dichter bei Seite: es ist vielleicht überhaupt nie Etwas aus einem gleichen Überfluß von Kraft heraus gethan worden. Mein Begriff ›dionysisch‹ wurde hier höchste That.«<sup>52</sup> *Also sprach Zarathustra* ist dementsprechend selbst ein Produkt der dionysischen Lebensbejahung, ein Ausdruck der Kraft und Fülle einer dionysisch verstandenen Existenz. Diese dionysische Existenz, man könnte auch sagen, Lebensform, steht unter psychologischen Gesichtspunkten dem Rausch, der Selbstvergessenheit und der Subjektauflösung nahe, ja das »Wesen des Dionysischen [wird] uns noch«, wie Nietzsche unterstreicht, »am nächsten durch die Analogie des Rausches gebracht«<sup>53</sup> denn entweder »durch den Einfluß des narkotischen Getränks, von dem alle ursprünglichen Menschen und Völker in Hymnen sprechen, oder bei dem gewaltigen, die ganze Natur lustvoll

50 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 237f.

51 Ebd., S. 238.

52 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 343.

53 F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 28.

durchdringender Nahen des Frühlings erwachen jene dionysischen Regungen, in deren Steigerung das Subjective zu völliger Selbstvergessenheit hinschwindet.«<sup>54</sup>

Die Elemente des Rausches, der Selbstvergessenheit und der Subjektauflösung sind schon mehrfach in dieser Studie angeführt und erörtert worden. Sie bilden einen wesentlichen Teil der Nietzscheschen Poetologie des Selbst und werden von Nietzsche in *Ecce homo* unter dem Namen Dionysos subsumiert. Sie bilden die Grundlage für den Ausdruck des ästhetischen, dichterischen und dramatischen Grundtriebs des Subjekts, »sich selbst zu verwandeln und aus anderen Leibern und Seelen herauszureden«.<sup>55</sup>

Wie bereits erwähnt, präsentiert sich Nietzsche in *Ecce homo* und insbesondere im letzten Abschnitt »Warum ich ein Schicksal bin« als ein Vielfacher. Nun können wir präzisieren: Nietzsche präsentiert sich als ein dionysisch Vielfacher. Mit dieser Vielfältigkeit, die sowohl die personenbildenden Triebe des Egos, die Transfiguration als auch die Masken-Vielfältigkeit auf der Bewußtseins-ebene widerspiegelt, inszeniert und vollzieht Nietzsche seine individualistisch-egozentrierte Poetologie des Selbst. Dabei ist zu beachten, daß Dionysos in der mythischen, kultischen, literarischen und künstlerischen Tradition bereits selbst als ein Vielfacher auftritt und aufgefaßt wurde. Dionysos ist nicht nur der Gott des Weins, der Ekstase, der Maske und des Theaters, sondern auch ein sich stets verwandelnder pluraler Gott der Metamorphose, so daß Cicero etwa auch formulieren konnte: »Dionysos multos habemus«<sup>56</sup>. In Nietzsches Nachlaß findet sich eine (provisorische) Auflistung der unterschiedlichen Funktionen und Figurationen des Dionysos. »Dionysos. Dionysos als Erzieher. Dionysos als Betrüger. Dionysos als Vernichter. Dionysos als Schöpfer.«<sup>57</sup>

Deshalb ist es kein Wunder, daß die Elemente der Transfiguration, der Masken-Vielfältigkeit und der personenbildenden Triebe, die im ersten Teil dieser Studie theoretisch entwickelt und im zweiten Teil, bei der Betrachtung von *Ecce homo*, rekonstruiert worden sind, bei Nietzsche in direktem Zusammenhang mit seiner Vorstellung von Dionysos beziehungsweise des dionysischen Menschen stehen. In der *Götzen-Dämmerung* schreibt er dazu:

Im dionysischen Zustande ist [...] das gesammte Affekt-System erregt und gesteigert: so dass es alle seine Mittel des Ausdrucks mit einem Male entladet und die Kraft des Darstellens, Nachbildens, Transfigurirens, Verwandelns, alle Art Mimik und Schauspielerei zugleich heraustreibt. Das Wesentliche bleibt die Leichtigkeit der

54 Ebd., S. 28f.

55 Ebd., S. 61.

56 Zit. nach Jochen Schmidt/Ute Schmidt-Berger (Hg.): *Mythos Dionysos. Texte von Homer bis Thomas Mann*, Stuttgart 2008, S. 9.

57 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 504.

Metamorphose, die Unfähigkeit, nicht zu reagieren (– ähnlich wie bei gewissen Hysterischen, die auch auf jeden Wink hin in jede Rolle eintreten). [...] Er geht in jede Haut, in jeden Affekt ein: er verwandelt sich beständig.<sup>58</sup>

Dionysos und das Dionysische, wie sie in den letzten Schriften Nietzsches darstellen, stellen so etwas wie eine spezifische *Lebensform* dar, die seinem theoretisch entwickelten, sprachphilosophisch, psychophysiologischen Subjekt-Dividualismus einen Namen gibt und bisherige Existenzformen überwinden soll. Insofern scheint auch *der Gekreuzigte* eine weitere Maske, eine weitere Begriffsperson in Nietzsches dionysisch-dramatischer Poetologie des Selbst darzustellen, der gerade in seinen letzten Schriften und im Kontext seiner *Umwertung aller Werte* eine besondere Rolle für seine Selbstmodellierung zukommt. Es gibt eine Überlegung Heinrich Heines, die sich auf Spinoza bezieht, in der sich Nietzsche wohl selbst wiedererkannt hat, die auch in gewisser Weise den existentiell-dramatischen Rahmen für *Ecce homo* darstellt: »Auch wie dieser [Jesus Christus] litt er für seine Lehre, wie dieser trug er die Dornenkrone. Überall wo ein großer Geist seinen Gedanken ausspricht, ist Golgatha.«<sup>59</sup> Darüber hinaus läßt sich die Figur des *Gekreuzigten* in Beziehung setzen zu Platons Bild vom *Gerechten*, auch wenn die Kreuzigung eine Hinrichtungsmethode aus der römischen Zeit ist. Im *Staat* schreibt Platon über den »Gerechten«, der in einer Gesellschaft von Heuchlern lebt, die mehr Wert auf den Schein als auf das Sein legt: »Sie werden also sagen: bei solcher Gemütsverfassung wird der Gerechte gezeißelt, gefolt, in Ketten gelegt und geblendet werden an beiden Augen und schließlich wird er nach allen Martern noch ans Kreuz geschlagen und so zu der Einsicht gebracht werden, daß es nicht das Richtige ist, gerecht sein zu wollen, sondern es scheinen zu wollen.«<sup>60</sup>

*Der Gekreuzigte* ist tatsächlich eine positive Begriffsperson, die gemeinsam mit *Dionysos*, wie Gerd Schank und Heinrich Detering vermuten, eine Überwindung von starren Dichotomien verspricht. *Dionysos* und *der Gekreuzigte* stellen in der Tat eine Kippfigur dar, in der jedoch nicht nur abendländische Selbstverständigungsfiguren interagieren, sondern in ihr kulminiert auch Nietzsches Logik der personenbildenden Triebe, die sich im dividualistisch-egozentrierten Selbst manifestieren. So schreiben auch Felix Guattari und Gilles Deleuze: »Nietzsches Dionysos ist ebensowenig der mythische Dionysos wie Platons Sokrates der geschichtliche Sokrates. Werden ist nicht Sein, und Dionysos wird zur gleichen Zeit Philosoph, wie Nietzsche Dionysos wird. Auch hier machte Platon den Anfang: Er wurde Sokrates,

58 F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 117f.

59 Heinrich Heine: *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (1834), hg. von Jürgen Ferner, Stuttgart 1997, S. 59f.

60 Platon: *Der Staat*, in: ders.: *Sämtliche Dialoge*, hg. von Otto Apelt, Hamburg 1993, Bd. 5, S. 53f.

während er zugleich Sokrates Philosoph werden ließ.«<sup>61</sup> In *Dionysos* und der *Gekreuzigte* wird Nietzsche zum Vielfachen und durch den Vielfachen werden *Dionysos* und der *Gekreuzigte* nicht nur zu Namen, sondern zu eigenständigen Begriffspersonen und Lebensformen. Dadurch dynamisiert sich auch Nietzsches Selbst und bildet sich als eigenständige, ständig werdende und bewegte ästhetisch-philosophische Lebensform heraus. So hatte Nietzsche auch 1885 bereits gefragt: »Ist aber etwas Ruhendes wirklich glücklicher als alles Bewegte? Ist das Unveränderliche wirklich und nothwendig werthvoller als ein Ding, das wechselt? Und wenn sich Einer tausend Male widerspricht und viele Wege geht und viele Masken trägt und in sich selber kein Ende und keine letzte Horizontlinie findet: ist es wahrscheinlich, daß ein Solcher, weniger von der ›Wahrheit‹ erfährt als ein tugendhafter Stoiker, welcher sich ein für alle Mal wie eine Säule und mit der harten Haut einer Säule an seine Stelle gestellt hat?«<sup>62</sup>

---

61 G. Deleuze/F. Guattari: *Was ist Philosophie?*, S. 74.

62 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 656.