

Anhang

Fernes Echo: Nietzsches Verhältnis zur Demut (Ein Versuch zu Nietzsche mit Eckhart und Böhme)

I. Verlogen und krankhaft: umgewertete Demut

Unser Thema führte uns Jahrhunderte zurück. Zu fragen bleibt, ob die einstmalige Bedeutung der Demut in der Philosophie der Gegenwart – in verkappter oder offener Weise – noch zu orten ist. Zugespielter lautet die Frage: hat sich die Bewegung der Demut, von der die spekulativen Denker zeugen, in ein Philosophieren hinüberretten können, das sich als solches aus dem Bruch mit der abendländisch metaphysischen Denkart begreift?¹ Um sich obiger Frage im Rahmen

¹ Lohnend wäre eine Untersuchung, die zeigen könnte, ob kurz vor diesem Bruch noch in der Hochblüte des deutschen Idealismus das Demutsgeschehen, wenn auch in verwandelter Terminologie, als Kernstück einer Art idealistischer Heilslehre zu orten ist. Als Ansatz hierfür würde sich Hegels Lehre der Selbstnegation des Endlichen als Überstiegsmöglichkeit seiner Grenzen in der dialektischen Bewegung des absoluten Geistes anbieten. (Vgl. hierzu z. B. die Gegenüberstellung dieses hegelschen Motivs zu Meister Eckhart bei D. Schoeller, 1991, insbesondere: »Einheit als Geschehen«, 77–100) Mit Hilfe einer von W. Schulz geführten Linienführung liesse sich unter Umständen sogar der Bruch, der sich *nach* Hegel ereignet als Resultat einer Denkentwicklung ausweisen, in der wiederum ein Aspekt der von uns behandelten Demutsbedeutung freizulegen wäre. Schulz nämlich führt den Übergang zur nachidealistischen Philosophie über den Brückenkopf der Spätphilosophie Schellings vor. Dort sei eine Hegel überwindende Neufragestellung eingeläutet worden, die den veränderten Ansatz der nachidealistischen Philosophie insgesamt kennzeichnet. Schulz charakterisiert diese Wende folgend: »Hegels thematische Frage gilt der Selbstkonstitution der Vernunft im Blick auf das in und durch das Denken aufzuhebende Seiende (...) Erst nachdem die Vernunft alles Seiende in sich einbegriffen und damit sich als den Inbegriff selbst konstituiert hat, bricht die Frage auf: »Warum ist denn überhaupt Vernunft?« (Schelling), und erst hier beginnt die auf sich selbst gestellte Vernunft zu fragen, was denn das Tätige der reinen Tätigkeit sei, durch das sie sich selbst als Mittel zu ihrem Seinsvollzug vermittelt. (...) Der Vollzug dieser Frage tritt uns am durchsichtigsten in der Spätphilosophie Schellings entgegen, denn diese Philosophie stellt sich als der Vorgang dar, in dem die Vernunft sich die Erfahrung, die ihr in diesem Fragen zuteil wird, reflektierend zur Einsicht erhebt. Diese Bewegung sei hier – vorgreifend – in ihrem Sinnzusammenhang gekennzeichnet. *Die sich selbst in der Möglichkeit ihres Setzens begreifen wollende Vernunft scheitert: sie erkennt die Unbegreiflichkeit ihrer selbst, denn ihrem Denken kommt das factum*

des Möglichen zu stellen, scheint es sinnvoll, sich einem Denker zuzuwenden, der wie kaum ein anderer – »mit dem Hammer«² – den besagten Bruch mit der Vergangenheit heraufbeschworen hat. Gemeint ist Friedrich Nietzsche, dessen widersprüchliche und »nicht abzuschätzende«³ Wirkung innerhalb der Philosophie – als ein vollendender⁴ oder zerstörender⁵ Wendepunkt – nun sogar als »postmodern« gefeiert wird⁶. An ihn die Frage nach Nachklängen des Demutsdenkens heranzutragen, muss verwundern, gibt es doch kaum einen augemachteren Demutsgegner⁷. Es ist, als ob man sich direkt in

brutum ihres reinen Daß schon immer zuvor. Aber diese negative Erkenntnis birgt die positive Einsicht in sich: die Vernunft erfährt, daß sie sich voraus einen Grund setzen muß, der, an ihm selbst nie in das Denken eintretend, die ständige Möglichkeit ihres Setzens ist. Die »Antwort«, die Schelling auf die Frage nach der inneren Möglichkeit der Selbstkonstitution der reinen Subjektivität gibt, ist nicht vom Vollzug dieser Fragebewegung ablösbar. Ihr Sinn ist die Wandlung des Selbstverständnisses der Vernunft. Die ihrer selbst gewisse Vernunft, die angesichts ihres undenkbaren Daß die Ohnmacht ihres Denkens erfährt, verzichtet darauf, sich selbst denkend zu ihrem Sein ermächtigen zu wollen, und gerade in diesem Verzicht nimmt sie sich als zu ihrem Seinsvollzug schon ermächtigt hin: sie begreift sich als vermittelte Selbstvermittlung« (1975, 7f. Hervorhebung D. S.). Schulz verfolgt dann skizzenhaft diese Bewegung einer »vermittelten Selbstvermittlung« als Knackpunkt des Denkens von Kierkegaard bis Heidegger. Was er solchermassen als Wende des Selbstverhältnisses der Vernunft darstellt, erinnert stark an die Sichtweise Eckharts, durch welche sich der Zugang zum Motiv der Demut bahnt. Auch bei ihm mündet der – freilich nur implizite – Ansatz der Fragwürdigkeit des Daseins als solches in den bewussten Verzicht zur Selbstermächtigung in der Hinnahme des gegebenen Selbsts. Der Umschlag, welcher sich in der Grenzzone ereignet, in der sich der Mensch (fragend) seinem Daß-Sein zuwendet – von Ohnmacht und Scheitern zu einem veränderten Selbstverhältnis im Sinne eines unhinterfragbaren Selbstgewinns – sitzt im Kern der Demutsdynamik, von der Eckhart spricht. Aufgrund der Auslegung von Schulz erhält Meister Eckharts Denken der Demut das Moment der Vorwegnahme einer philosophischen Entwicklung, die den Übergang zum Gegenwartsdenken konstituiert. Diese Perspektive könnte das Demutsmotiv aktualisieren hinsichtlich einer allgemeinen philosophiegeschichtlichen Relevanz. Einer derart grosspurigen Aufgabe kann im Abschluss dieser Arbeit jedoch nicht nachgegangen werden; sie muss aufgeschoben (und aufgehoben) werden.

² Vgl. Untertitel zu »Götzen-Dämmerung«, KSA 6.

³ Vgl. K. Jaspers, 1987, 12.

⁴ Vgl. M. Heidegger, 1989, Bd. I, 13.

⁵ Vgl. W. Müller-Lauter, in: J. Salaquarda, 1996, 234.

⁶ Vgl. G. Vattimo, 1985, 172–189; J. Habermas, 1988, 104ff., G. Wohlfahrt, 1991, 83–104.

⁷ »Am schärfsten ist der Philosoph des Übermenschentums gegen die christliche Demut zu Felde gezogen. Nach Fr. Nietzsche gehören Demut, Gehorsam und Geduld zur »Sklavenmoral«, die durch das Christentum zum Siege gelangte.« (V. Cathrein, 1920, 9.) »Aus der Sicht seiner Übermenschens-Idee und auf Grund seiner Ablehnung des

denjenigen Denkorkan begibt, der zu Beginn des Jahrhunderts die Werte des Vergangenen wegzufegen sich vorgenommen hatte. Gerade dieses radikale Szenario jedoch macht die Suche nach unserem Thema spannend. Es setzt den Begriff der Demut einer – mit Jaspers gesprochen – »neuen Atmosphäre« aus, welche mit Nietzsche in der Philosophie entstanden ist.⁸ Im Überschreiten vormalig selbstverständlicher Grenzen⁹, im Bekenntnis einer bedingungslosen Haltlosigkeit, sind einstmalige weltanschauliche Versicherungen und Grundbezüge durchschlagen. »Alles Bestehende wird gleichsam verzehrt in einer schwindelerregenden Bewegung durch die Saugkraft (...) eines Vakuums, aus dem mit verzweifelter Gewaltsamkeit neues Sein sich gebären soll (die ewige Wiederkehr und die entsprechende Dogmatik Nietzsches)«¹⁰.

Im Inneren dieser so zu charakterisierenden »schwindelerregenden« Verwüstungsbewegung, in der gerade das Fehlen einer tragfähigen Grundlage als Grundlage zugemutet wird, lässt sich ein Muster aufdecken, welches vertraut erscheint. Es lädt dazu ein, nicht nur auf die verwehten Spuren der Demut in seiner unerbittlichen Kritik zu zeigen, sondern das Demutsmotiv als – zugegeben ungewöhnlichen, von Nietzsche wahrscheinlich als provokativ empfundenen – Zugang zu einem Grundzusammenhang seines Denkens zu nutzen.

Schöpfungsgottes konnte Nietzsche zur Erkenntnis echter Demut *nicht* kommen.« (K. Knülle, 1953, 64) »Mitleid, Demut und Reue gehören zusammen und haben ihren gemeinsamen Gegner. Dieser ist uns in vorliegender Arbeit gegeben in der Machtethik (...) Nietzsches.« (B. Selung, 1926, 6) »Nietzsche will nichts anderes, als den ursprünglichen Zustand (...). Aber er will ihn ohne Gott, um nicht demütig sein zu müssen. (...) Anstatt sich vor Gott zu demütigen und den Sieg über sich selber zu erringen, hat Nietzsche sich zum Gott gemacht und dann gegen diesen geschaffenen Gott gekämpft.« (R. v. Hauff, 1939, 119) »Eine völlige Ablehnung erfährt die christliche Demut bei Fr. Nietzsche. Ihm ist sie nichts anderes als »Servilität«, erbärmliches Kriechen vor dem Unerreichbaren.« (O. Schaffner, 1959, 28)

⁸ K. Jaspers, 1987, 12. Jaspers bezieht seine Analyse auch auf Kierkegaard, den er Nietzsche zur Seite stellt als Mitversucher eines »Rucks des abendländischen Philosophierens«. Kierkegaards Denken würde seinerseits ein lohnendes Untersuchungsfeld bieten für die Fragestellung, ob eine gewisse Erbschaft des Demutsbegriffs im Gegenwartsdenken (bzw. in dessen Herbeiführung) aufzuspüren sei. Die Nähe eines seiner Grundgedanken zum Demutsdenken Meister Eckharts ist bereits im Kapitel zu Eckhart angedeutet worden. Gerade weil aber Kierkegaard sich eher anbieten würde für den Nachklang des Demutsmotivs aufgrund seiner dezidiert christlichen Ausrichtung, scheint Nietzsche als Ausgangspunkt für die Suche nach Relikten unseres Themas repräsentativer zu sein für die heutige Lage der Philosophie.

⁹ Vgl. K. Jaspers, 1987, 12.

¹⁰ Ebenda.

Sucht man Nietzsches Schriften auf die Demut ab, so erhält man als ersten Eindruck ein typisches Symptom: den schillernden Reflex eines Denkens, das nicht festzunageln ist, das zwischen Abriss und Aufbau befindlich, von Überkommenem sich frei machend, dennoch davon gefärbt, nicht nur Gegensätze auszuhalten abverlangt, sondern auch zu gegensätzlichen Auslegungen einlädt¹¹. Die Haltung Nietzsches zur Demut reflektiert auf kleinem Abschnitt diese – jeder Eindeutigkeit sich entziehende – Tendenz seines Denkens wieder. Wie aber manifestiert sich seine Haltung zur Demut überhaupt? Einmal an seinen direkten Aussagen zum Thema. Diese streuen sich über seine ganzen Aufzeichnungen – seien sie aus dem Werk oder aus dem Nachlass. Anhand von ihnen macht sich bereits eine schwer zu vermittelnde Doppelbödigkeit der Beurteilungs- und Referenzweisen bemerkbar. Dieser Doppelbödigkeit folgend bietet sich der Übergang zu einer anderen, sozusagen indirekteren dafür aber weiteren Betrachtungsperspektive an. Abgesehen nämlich von den expliziten Aussagen zur Demut scheint die – unmittelbar überraschend wirkende – Frage lohnend, inwiefern sogar ein Kernanliegen Nietzsches mit dem alten Demutsverständnis in Beziehung gebracht werden kann: nämlich das Motiv der (Selbst-)Überwindung, mit der er die tradierte Moral und damit auch den – seiner Ansicht nach – aus ihr hervorgegangenen Nihilismus zu durchbrechen versucht. Im zweiten Teil sollen skizzenhaft Linien von diesem Grundgedanken Nietzsches zum Demutsdenken von Meister Eckhart und Jakob Böhme geführt werden¹².

¹¹ Schon die klassisch zu bezeichnenden Interpretationen lassen sich im Schisma der gegensätzlichen metaphysischen bzw. antimetaphysischen Auslegungen anordnen: W. Kaufmann, 1974, M. Heidegger, 1989 – auf diese Seite liessen sich auch die Auslegungen von W. Schulz, 1975, und W. Weischedel, 1983 stellen – gegen G. Deleuze, 1968, und W. Müller-Lauter, 1971. Martin Heideggers frühe Gesamtinterpretation stellt bereits einen Gegenpol zu den noch früheren Nietzsche-Auslegungen von W. Dilthey dar und befindet sich zudem im eindeutigen Spannungsfeld zur Einschätzung von K. Jaspers, vgl. hierzu z. B. R. Wiehl, 1996, 335–353.

¹² Dass Nietzsche vom Werk Eckharts Kenntnis genommen hat, davon zeugen zwei Zitate innerhalb seines Werks. In den »Unzeitgemässen Betrachtungen« führt er Eckharts Meinung über das Leiden als »schnellstes Thier« zur Vollkommenheit an. Collis und Montinaris Kommentar verabsäumt, dieses Zitat auf seine Quelle – DW, VA, 459, 4 – zurückzuführen. Das zweite Eckhart-Zitat in der »Fröhlichen Wissenschaft« scheint im Kontext Nietzsches kaum zu verwundern: »Ich bitte Gott, dass er mich quitt mache Gottes!« (KSA 3, 533). Dieses Zitat findet sich im Kommentar ausgewiesen. Der Nachlass enthält eine weitere Notiz zu Meister Eckhart persönlich, in dem diesem – für Nietzsches Masstäbe – höchste Wertschätzung entgegenkommt: »Die großen Philoso-

Demut wurde, wie zu Beginn gezeigt (Kap 1.4), häufig Objekt einer geteilten Beurteilung. Schon Thomas von Aquin, der sie in die klassischen Kardinaltugenden zu integrieren sucht, führt gravierende Gegenargumente zur Demut auf. Auch Luther, für den Demut »allerhöchste Tugend« bedeutet, warnt vor ihrem Schatten als Gefahr der falschen, geheuchelten Demut. Für Spinoza ist Demut nur eine Form der Traurigkeit und Schwächung, für Kant dagegen das notwendige Bewusstsein, hinter dem Vernunftgesetz zurückzubleiben, in ihrer Perversionsmöglichkeit jedoch Kriecherei.¹³ Das Nebeneinander einer positiv und negativ gewerteten Spielart der Demut gehört also zu ihrer Geschichte. Charakteristisch nun für Nietzsches Umgang mit der Demut ist, dass er Kritikweisen einbringt, die bislang neu sind. Einmal führt er eine Art der Demutsentlarvung ein, in der ihr Motiv als etwas anderes als Demut gekennzeichnet wird. Zum andern misst er die Demut am Masstab ihres eigenen Ideals in einer Radikalität, in der sie sich selbst ad absurdum führt. Schliesslich versucht er sie mit der Wurzel zu entfernen, in dem er ihren Wert im Zuge seiner historisch ausgreifenden »Umwertung aller Werte« insgesamt vernichtet.¹⁴ Diese drei Kritikarten lassen sich in einer zeitlichen Staffelung verfolgen. Umso merkwürdiger ist es deshalb, dass neben und fast unabhängig von diesem sich verstärkenden kritischen Strom immer wieder wenn auch seltene Inseln auftauchen, in denen sich Nietzsche auf die Demut bezieht, als ob diese ihren Abriss schadlos überstanden hätte bzw. gar nicht involviert gewesen wäre.

phen sind selten gerathen. Was sind denn diese Kant, Hegel, Schopenhauer, Spinoza! Wie arm, wie einseitig! Da versteht man, wie ein Künstler sich einbilden kann, mehr als sie zu bedeuten. Die Kenntniß der großen Griechen hat mich erzogen: an Heradit Empedocles Parmenides Anaxagoras Democrit ist mehr zu verehren, sie sind *voller*. Das Christentum hat es auf dem Gewissen, viele volle Menschen *verdorben* zu haben z. B. Pascal und früher Meister Eckhart.« (KSA 11, 151) Eine eingehende Gegenüberstellung von Meister Eckhart und Nietzsche hat Joseph Bernhart vorgenommen, 1935. Für diesen Kontext ebenfalls relevant ist die Gegenüberstellung von Motiven Nietzsches und – dem Eckhartschen Geist verpflichteten – Nikolaus von Kues, die Wollfahrt unternommen hat. Vgl. G. Wohlfahrt, 1991, 48–60. Jakob Böhme ist von Nietzsche im Verhältnis zu Eckhart nicht so viel Aufmerksamkeit entgegengebracht worden. Er findet sich lediglich einmal und eher beiläufig im Nachlass erwähnt, vgl. KSA 12, 496. Ob Nietzsches Buchtitel »Morgenröthe« von Jakob Böhmes »Aurora oder Morgenröthe im Aufgang« inspiriert sein mag, darüber liesse sich nur mutmassen.

¹³ Metaphysik der Sitten, zweites Hauptstück, III., § 11.

¹⁴ Eine hilfreiche und systematische Analyse, welche sich innerhalb von Nietzsches Werk vornehmlich auf sein Umwertungsvorhaben konzentriert, bietet E. E. Sleinis, 1994. Nietzsches umwertende Sicht der Demut bzw. humility kommt darin nicht vor.

Er wird – so hat es den Anschein – tatsächlich »nicht fertig mit seiner Demut«¹⁵.

Zunächst sei jedoch an einer Auswahl von Beispielen die Chronologie dieser Kritikarten im näheren gezeigt, um daraufhin die Gegenströmung in ihrem augenfälligen Kontrast hervortreten zu lassen.

In »Menschliches, Allzumenschliches« erscheint die Demut im Zuge von Nietzsches Analyse des »religiösen Lebens«. Sein Blick auf Asketen als Menschen eines ausgesprochenen »Trotzes« gegen sich selbst, die ihre Gewalt und Herrschsucht in Ermangelung anderer Objekte auf sich selbst richten für die nötige Lebensherausforderung, findet mit dem Hinweis auf die Demut folgende Zusammenfassung: »So steigt der Mensch auf gefährlichen Wegen in die höchsten Gebirge, um über seine Ängstlichkeit und seine schlotternden Kniee Hohn zu lachen; so bekennt sich der Philosoph zu Ansichten der Askese, Demuth und Heiligkeit, in deren Glanze sein eigenes Bild auf das ärgste verhässlicht wird. Dieses Zerbrechen seiner selbst, dieser Spott über die eigene Natur (...) ist eigentlich ein sehr hoher Grad der Eitelkeit«.¹⁶ Zum ersten Mal erscheint die Demut somit im Rahmen des Spektrums von Ambitionen eines ungenügsamen Mentalitätstyps. In diesem Kontext geschieht ihre Demaskierung, indem ihr Motiv als das eigentliche Gegenteil von Demut, als Eitelkeit kenntlich gemacht wird. Ähnlich betrachtet wird die Demut ein paar Abschnitte weiter als Bestandteil eines asketischen »Spiels«, durch welches eine »erschlafte und übercultivierte Zeit« zu neuen Lebensreizen findet. Nachdem die Lust an »Tier- und Menschenkämpfen stumpf« geworden ist, hat sich der gelangweilte Mensch neue Unterhaltung verschafft durch die Entdeckung der inneren Kriegsführung. Als Gegner, der genügend Herausforderung bietet, hat man sich die eigene Sinnlichkeit zum Feind erwählt. Nachdem aber auch diese gegnerische Phantommacht einmal besiegt worden ist, haben sich

¹⁵ R. v. Hauff, 1939, 119. Hauff, der neben B. Selung und C. Knülle in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts über die Demut bei Nietzsche promoviert hat, versucht noch am differenziertesten diesen Kampf Nietzsches mit der Demut anzudeuten, ohne jedoch diesen in seinem philosophischen Niederschlag in Nietzsches Werk zu verfolgen. Letztlich mündet die (etwas monotone) Aussage aller drei Arbeiten zusammen, die sich grob umreißen lässt dahingehend, dass Nietzsche »getrieben von seinem Größenwahn, der in dem Wunsch gipfelt, selbst Gott zu werden« (R. v. H., 1939, 57), Demut nicht zulassen kann und abwerten muss.

¹⁶ KSA 2, 131.

schnell »neue Dämonen« eingestellt, um den inneren Kampf in Gang zu halten. Hier wieder kommt die Demut ins Spiel. Nietzsche schreibt: »Das Auf- und Niederschwanken der Wagschalen Hochmuth und Demuth unterhielt ihre grübelnden Köpfe so gut, wie der Wechsel von Begierde und Seelenruhe.«¹⁷

Während Demut in diesen Aufzeichnungen noch als Moment einer Strategie bzw. eines Spiels betrachtet wird, um ein ungenügsames oder erschlafenes Leben neu aufzureizen, lässt ein kurzer Ausspruch im zweiten Buch von »Menschliches, Allzumenschliches« eine neue Nuance erkennen. Überschieden ist der betreffende Aphorismus mit den Worten: »Schauspielerei und Ehrlichkeit des Ungläubigen«. Darin deutet Nietzsche wissenschaftliches Erkennen im Vergleich zu religiösem als eigentlich genuinere Manifestation der religiösen Ethik der Selbstentsagung und Bescheidenheit. Bewusst aber verwirft er diese Möglichkeit der Interpretation sogleich, um selbst ja nicht wieder in die geheuchelte Unehrlichkeit religiöser Moral zu verfallen. Trotzdem ruft er aus: »Weg also mit der Kapuze der Entsagung! der Miene der Demuth! Viel mehr und viel besser: so klingt unsere Wahrheit! Wenn die Wissenschaft nicht an die Lust der Erkenntniss, an den Nutzen des Erkannten geknüpft wäre, was läge uns an der Wissenschaft?«¹⁸.

»Kapuze der Entsagung; Miene der Demuth« drücken einen Blickwinkel aus, der sich als immer dominanter erweisen wird: aus spielerischer Vorstellung wird für Nietzsche zunehmend Verstellung, Schauspielerei bis hin zu berechnender Verlogenheit. In diese Richtung verweist bereits ein nachgelassenes Fragment aus der Zeit Oktober bis Dezember 1876, in dem Nietzsche notiert: »Der Fromme fühlt sich dem Unfrommen überlegen: an christliche Demuth will ich glauben, wenn ich sehe daß der Fromme sich vor dem Unfrommen erniedrigt.«¹⁹. Diese kurze Notiz lässt ein Misstrauen gegenüber der Demut erkennen, welches noch mit der Möglichkeit seiner Auflösung verbunden scheint, – eben durch die radikale Einlösung der eigentlichen Bedeutung von Demut, hier im Sinne von »Erniedrigung«. Aber in diesem Ausweg aus der eigenen Unglaubwürdigkeit deutet sich eine Dialektik an, die die Demut als Wert insgesamt aus den Fugen hebt. Diese Implikation tritt offener in der »Morgenröthe«

¹⁷ Ebenda, 135.

¹⁸ Ebenda 417 f.

¹⁹ KSA 8, 341.

in einem Aphorismus mit dem Titel: »Gränze aller Demuth« hervor: »Zu der Demuth, welche spricht: *credo quia absurdum est*, und ihre Vernunft zum Opfer anbietet, brachte es wohl schon Mancher: aber Keiner, so viel ich weiss, bis zu jener Demuth, die doch nur einen Schritt davon entfernt ist und welche spricht: *credo quia absurdus sum*.« Der Reichhaltigkeit der Anspielungen und Implikationen dieses Satzes soll kurz nachgegangen sein. Was hier als die Überschreitung der herkömmlichen Demutsgrenze bezeichnet wird, bedeutet im Klartext einen Umschlag, welcher die Demut gegen sich selbst wendet. Zunächst jedoch spielt Nietzsche darin auf die »Sünde wider Den Geist« an, wie es in der Vorrede zur »Morgenröthe« heisst²⁰, in die sich die »deutsche Logik« im Verhältnis zum christlichen Dogma begeben hätte – durch den vermeintlich demütigen Grundsatz: *credo quia absurdus est*. Die radikale Einlösung dieses Glaubensgrundsatzes enthält nach Nietzsche jedoch einen Rückstoss auf die Demut selbst, der sie zu Fall zu bringen droht. Denn eine grenzenlose Demut bezieht sich nicht nur auf Teile, zum Beispiel auf die Vernunft, sondern auf den Menschen als Ganzes, schliesslich auch auf sich als Demut. Indem sie jede Vorrangstellung, jede eigene Priorität negiert, bringt sie auch sich als zu bevorzugenden Wert samt der Basis, auf der sie steht – das Christentum als überlegene Lehre –, zum Schwan-ken. Somit zieht sich der Glaube aufgrund der von ihm geforderten Demut sozusagen selbst den Boden weg. Deshalb müsste nach Nietzsche der bedingungslos demütige Glaubensgrundsatz lauten »*credo quia absurdus sum*«.

An solchen Beispielen deutet sich fast lehrstückhaft Nietzsches »Selbstüberwindung der Moral«²¹ an. In der kompromisslosen Ernstnahme der christlichen Werte, soll der Moral »Aus Moralität!«²² das Vertrauen gekündigt werden. Aus diesem radikalen Verständnis der christlichen Werte speist sich letztlich auch jene mögliche Selbstbezeichnung Nietzsches im Zarathustra als dem »Frömmsten aller Derer, die nicht an Gott glauben«²³.

In der »Morgenröthe« schlägt nun aber auch eine andere Form

²⁰ KSA 3, 256

²¹ Vgl. z. B. KSA 10, 340.

²² KSA 3, § 4. Zur »Moral von Nietzsches Moralkritik« siehe P. v. Tongeren, 1989, insbesondere Kap. III. Biographisch-psychologische Hintergründe zu dieser Denkentwicklung versucht (auf etwas dramatisierende Weise) R. Kreis zu konstituieren, 1991, besonders Kap. II u. III.

²³ KSA 4, 322.

der Kritik durch, die die Ebene der immanenten Kritik verlässt. Im Aphorismus mit dem Titel: »Die Triebe durch die moralischen Urtheile umgestaltet« setzt sich ein historisch wertender Blick durch, der sich an dieser Stelle noch vergleichsweise moderat äussert. Nietzsche schreibt: »Der selbe Trieb entwickelt sich zum peinlichen Gefühl der Feigheit, unter dem Eindruck des Tadels, den die Sitte auf diesen Trieb gelegt hat: oder zum angenehmen Gefühl der Demuth, falls eine Sitte, wie die christliche, ihn sich an's Herz gelegt und gut geheissen hat.«²⁴ Die unterschwellige Richtung dieser hier noch verdeckt gehaltenen Kritik findet sich Ende 1880 in einer nachgelassenen Aufzeichnung in aller Deutlichkeit ausgesprochen: »Das Christenthum hat das Niedrigkeitsgefühl (Demuth) gut genannt: eine Leidenschaft daraus gemacht! Dadurch sich gehoben!«²⁵ In einer Notiz aus dem Frühjahr-Herbst 1881 erscheint dann schliesslich jene Formulierung, die sich ab dann als das dominante Urteil durch seine Schriften zieht: »Die Sklaven haben die Demuth und die Barbaren die Grausamkeit in's Christenthum gebracht.«²⁶

Diese Betrachtungsweise wird in den folgenden Aufzeichnungen zur Demut ausgestaltet und aus unterschiedlichen Perspektiven artikuliert. Im Frühjahr-Sommer 1883 erwähnt Nietzsche das argwöhnische Moment allem Mächtigen gegenüber, was der Demut als Sklavenmoral eignet²⁷. Nicht mehr nur bedeutet sie nun eine Verkehrung von Schwäche in Stärke, sondern wird noch mit dem Zusatz der Rache ausgestattet, des Ressentiments, der böswilligen Verlogenheit. Im Zarathustra findet diese Ansicht ihren veröffentlichten Niederschlag, wenn Nietzsche »Von den Priestern« schreibt: »Böse Feinde sind sie: Nichts ist rachsüchtiger als ihre Demuth. Und leicht besudelt sich Der, welcher sie angreift.«²⁸ Diese negativ wertende, fast aggressive Haltung vertieft sich zunehmend. Im Frühjahr 1884 notiert Nietzsche in sein Heft: »Die Wurzel alles Übels: daß sklavisches Moral gesiegt hat, der Sieg der Demuth, der Keuschheit, absoluten Gehorsams, Selbstlosigkeit –.«²⁹ Fatal ist dieser Sieg gemäss Nietzsche in seinen Folgen – als Verunsicherung der »schaffenden Naturen«, in der Vergessenheit um das rechte Mass aufgrund der

²⁴ KSA 3, 45.

²⁵ KSA 9, 317

²⁶ Ebenda, 475

²⁷ KSA 10, 248f.

²⁸ KSA 4, 117.

²⁹ KSA 11, 25 (348).

harten Askese der Demutsmoral, in der Verlästerung der »besten Dinge«³⁰.

Die Bücher »Jenseits von Gut und Böse« und »Genealogie der Moral« verfestigen die Sichtweise der Demut als Bestandteil einer Sklavenmoral, in der – so Nietzsche wörtlich – das »Ressentiment« schöpferisch geworden ist.³¹ Erst später ist wiederum eine Bewegung zu vermerken, in der die Kritik in unverhohlenen Ärger mutiert. So zum Beispiel, wenn Nietzsche im Antichrist regelrecht schimpfend artikuliert: »als ob nicht Demuth, Keuschheit, Armut, Heiligkeit mit Einem Wort dem Leben bisher unsäglich mehr Schaden gethan hätten als irgend welche Furchtbarkeiten und Laster«³². In einer der letzten unveröffentlichten Aufzeichnungen zum Thema schliesslich scheint der Ärger in Abscheu überzugleiten: Im Frühjahr 1888 wird Demut nur noch als eine Form der »Krankhaftigkeit«, als Ausdruck der gebrochenen Widerstandskraft betrachtet. Nietzsche rasonniert: »Ich habe mich gefragt, ob man nicht alle diese obersten Werthe der bisherigen Philosophie Moral und Religion mit den Werthen der Geschwächten, Geisteskranken und Neurastheniker vergleichen kann: sie stellen, in einer milderen Form, dieselben Übel dar ...«³³

II. Die Demut Zarathustras

Umso merkwürdiger ist nun, dass neben dieser immer härter werdenden Beurteilungslinie sich Aussagen über die Demut finden, die diese in ein völlig anderes Licht stellen. In ein Licht, dass nicht erkennen lässt, dass es sich hier um einen schärfstens kritisierten Begriff handelt, den Nietzsche auf seine vermeintliche Verlogenheit bis zur Krankhaftigkeit zerlegt. Diese gegenläufige Strömung von Nietzsches Demutsbezügen sei im folgenden vorgebracht und zu interpretieren versucht.

Eines der frappierendsten Beispiele dieser anderen Referenzweisen liefert erstaunlicherweise kein geringeres Buch als »Zarathustra«. An einem der Scharnierstellen des Werks im Übergang vom zweiten zum dritten Teil, im Kapitel über »Die stillste Stunde«, sieht

³⁰ Ebenda.

³¹ Vgl. KSA 5, 208 f. bzw. 270.

³² KSA 6, 175.

³³ KSA 13, 250.

sich der Leser auf einmal mit einem Hinweis auf die Demut konfrontiert, der mit dem zentralen Anspruch des Zarathustra verbunden scheint.

Die sogenannte »Stillste Stunde« tritt hier fordernd auf, Zarathustra daran zu erinnern, dass seine eigentliche Botschaft noch nicht erfüllt sei. Zarathustra zaudert angesichts dieser Ermahnung, was an das alttestamentarische Motiv der sich weigernden Propheten erinnert, worauf die Stillste Stunde zu ihm spricht: »Was liegt an dir, Zarathustra! Sprich dein Wort und zerbrich!«. Daraufhin antwortet Zarathustra: »Ach, ist es mein Wort? Wer bin ich? Ich warte des Würdigeren; ich bin nicht werth, an ihm auch nur zu zerbrechen.«

Da sprach es wieder ohne Stimme zu mir: ›Was liegt an dir? *Du bist mir noch nicht demüthig genug. Die Demuth hat das härteste Fell.*‹ –

Und ich antwortete: ›Was trug nicht schon das Fell meiner Demuth! Am Fusse wohne ich meiner Höhe: wie hoch meine Gipfel sind? Niemand sagte es mir noch. Aber gut kenne ich meine Thäler.«³⁴ (Hervorhebung D. S.) Die »Stillste Stunde« gibt sich damit aber nicht zufrieden. Am Schluss des Abschnitts befindet sie, dass Zarathustra noch nicht genug Kind geworden, noch zu sehr im »Stolz« der Jugend befangen sei und schickt ihn erneut in die Einsamkeit.

Bevor auf diese erstaunliche Stelle näher eingegangen wird, sei gleich daneben gestellt noch eine Aufzeichnung aus dem Nachlass des Sommers 1883. Unter dem Titel »der Große« schreibt Nietzsche: »Als ich mich von mir selber abwandte, da erst sprang ich über meinen eignen Schatten: und wahrlich, meine Freunde, mitten hinein in meine Sonne!« Darauf heisst es weiter: »Bin ich nicht ein Bescheidener? Am Fuße wohne ich meiner Höhe und niemals noch sah ich meine Gipfel: *unüberredbar ist meine Demuth*. Aller Geist kommt zu – mir: ich liebe ihn, daß er mein Geist sein will.«³⁵ (Hervorhebung D. S.)

Diese Stellen sind denkwürdig in mehrfacher Hinsicht. Folgende Fragen drängen sich auf: Was hat Demut mit der Mission des Zarathustra zu tun? Wieso verweigert sich dieser nicht der Ermahnung zur Demut, wo er doch durch und durch erfüllt ist von der Vision des Übermenschen (und mit der damit verbundenen Umwertung aller

³⁴ KSA 4, 188.

³⁵ KSA 10, 421.

herkömmlichen Werte)? Wieso verweist er sogar explizit auf das hohe Mass seiner eigenen Demut, die in der entsprechenden Nachlassstelle sogar als »unüberredbar« bezeichnet wird?

Um hierauf Antworten zu finden, erscheint es notwendig, der Charakterisierung dieser Demut nachzugehen, um ihrem eigentlichen Sinn besser auf die Spur zu kommen. Auf den ersten Blick bereits ist auffällig, dass der Demut das »härteste Fell« attribuiert wird. Diese Metapher steht in offensichtlichem Kontrast zu Nietzsches üblicher Demutskritik als Form der Widerstandslosigkeit, Feigheit und Schwäche. Was nun aber meint Nietzsche mit »Härte«? Auch einer flüchtigen Nietzsche-Kenntnis kann kaum entgehen, dass dieses Wort bei ihm mit positiver Konnotation behaftet ist. Härte hat etwas mit der geforderten »grossen Gesundheit« zu tun³⁶. (Nietzsche spricht etwa von der »dionysischen Aufgabe«, für welche die »Härte des Hammers« unumgänglich sei: »Der Imperativ ›werde hart!‹, die unterste Gewissheit darüber, dass alle Schaffenden hart sind, ist das eigentliche Abzeichen einer dionysischen Natur.«³⁷) Härte kennzeichnet auch die Haltung des »Immoralisten«³⁸, dessen Perspektivenweite die engen Grenzen der herkömmlichen Moral überwindet, der das Ja zu allen Formen des Lebens aufbringen kann. Einen besonders aufschlussreichen Hinweis zu Nietzsches Begriff von Härte findet sich in der »Fröhlichen Wissenschaft« in einem Gedicht mit dem entsprechenden Titel: »Meine Härte«. Es lautet: »Ich muss weg über hundert Stufen, Ich muss empor und hör euch rufen: »Hart bist du; Sind wir denn von Stein?« – Ich muss weg über hundert Stufen und Niemand möchte Stufe sein.«³⁹

Wie aber ist die innere Verbindung von einer durch solche Hinweise qualifizierten »Härte« und der Demut zu vollziehen? Gibt es eine solche überhaupt? Betrachten wir nochmals den Satz, welcher der Erwähnung der Demut vorausgeht. Die stillste Stunde fordert darin Zarathustra auf: »sprich dein Wort und zerbrich.« Es ist zu

³⁶ Vgl. z. B. KSA 3, 635 f. oder KSA 6, 436.

³⁷ KSA 6, 349. Er hebt auch die »Härte der eigenen Verantwortlichkeit« gegen »idealistische Verlogenheit« hervor (ebenda 432) oder zeichnet ein Ideal des Sterbens als »hart, nachdenklich, vordenklich« (ebenda 388) oder spricht von der Stärke des Willens im Sinne eines »herzensharte(n) ewige(n) Entschlossenheit(s)« (KSA 10, 452).

³⁸ So lautet Nietzsches Selbstbezeichnung in der »Morgenröte«, Vorrede § 4. Vgl. zur Kennzeichnung des Immoralisten auch in »Ecce Homo«: »Warum ich ein Schicksal bin«, KSA 6, 367 f.

³⁹ KSA 3, 358.

vermuten, dass das »Wort«, das hier gemeint ist, nichts anderes als die Lehre des Zarathustra sein kann, welche dieser in der Vorrede erstmalig anspricht: »Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden?«⁴⁰ Wenn also die stillste Stunde sagt, sprich dein Wort und zerbrich, so liegt es nahe zu vermuten, dass damit nichts anderes gemeint sein kann, als dass Zarathustra selbst diese Konsequenz seiner Lehre zu vollziehen hat; dass er nicht nur über hundert Stufen hinweg auf den Übermensch deuten, sondern selbst Stufe werden muss auf dem Weg dorthin. In diesem Kontext macht der Hinweis auf das »harte« Fell der Demut, welches es ermöglicht, selbst »Stufe« zu werden, eben hart genug zu sein, um sich selbst zu überwinden, Sinn. Das Aussprechen des Wortes und die Notwendigkeit des Zerbrechens hängen untrennbar zusammen⁴¹, und wenn sich Zarathustra gegenüber dem einen verweigert, so auch gegenüber dem anderen. Dass er diese Konsequenz seiner Rede selbst deutlich im Auge hat, macht auch die Reaktion verständlich, dass er – eben in seiner stillsten Stunde – »weinte und zitterte wie ein Kind und sprach: ›Ach, ich wollte schon, aber wie kann ich es! Erlass mir diess nur! Es ist über meine Kraft!«⁴².

Die Bemerkung, dass Zarathustra noch nicht demüthig genug sei, kann also im Blick auf die Überwindung ausgelegt werden, welche die Lehre vom Übermenschen impliziert. Was der Hintergrund dieser Implikation ist, sei noch dahingestellt. Zuvor sollte greifbarer werden, auf was diese zielt. Sie zielt letztlich auf ein bedingungsloses Ja zum Leben, welches Zarathustra verkörpern soll. Sie zielt auf die Auflösung des Nihilismus durch einen Akt des »Verneinens und Vernichtens«⁴³ seiner Bedingungen, welche für Nietzsche in den Denk-, Glaubens- und Moralkonstellationen eingegraben sind, auf welchen die abendländische Kultur seit Sokrates und dem Christentum insgesamt aufruft⁴⁴. Das heisst, der abendländische Mensch – so wie er

⁴⁰ KSA 4, 14.

⁴¹ Entsprechend heisst es dann auch im Dritten Buch, am Ende des Kapitels »Der Genesende«: »Ich sprach mein Wort, ich zerbreche an meinem Wort: so will es mein ewiges Loos –, als Verkündiger gehe ich zu Grunde!« (KSA 4, 277)

⁴² Ebenda 188. Auch die Feststellung der Stillsten Stunde: »Deine Früchte sind reif, aber du bist nicht reif für deine Früchte« gewinnt vor diesem Hintergrund Transparenz (Ebenda, 189).

⁴³ Vgl. KSA 6. 368.

⁴⁴ Albert Camus fasst zusammen: »Nietzsche nimmt zugunsten des Nihilismus die

geworden ist – soll »Übergang und Untergang« sein⁴⁵. Wieso aber tritt im Kontext dieser Vision, gemäss der das Gewordene unterzugehen hat für das Werden eines neuen Daseins⁴⁶, die Demut auf: ausgerechnet sie als alter ethischer Wert für einen Vollzug, der gerade in der Überwindung ihrer eigenen Bedingungen bestehen soll?

Nahe liegt der Gedanke, dass die Demut tauglich erscheint für die geforderte Überwindung aufgrund der in ihr gegebenen Möglichkeit zur Selbstaufhebung, wenn man, wie oben kurz skizziert, ihren Gehalt nur konsequent genug anwendet. Gemeint ist sicherlich keine Demut, die sich mit Teilvollzügen begnügt in Formen der Erniedrigung, der Unterwürfigkeit, des Vernunftopfers; die Demut, auf die im »Zarathustra« angespielt wird, muss vielmehr eine sein, die auf's Ganze geht. Denn es handelt sich ja für Nietzsche um die Überwindung einer Form des Menschseins überhaupt für »die Herausbildung immer höherer, seltenerer, fernerer, weitgespannterer, umfänglicherer Zustände, kurz eben die Erhöhung des Typus »Mensch«, die fortgesetzte »Selbst-Überwindung des Menschen«, um eine moralische Formel in einem *übermoralischen* Sinne zu nehmen«⁴⁷. (Hervorhebung D. S.)

Hiermit scheint ein weiteres zentrales Indiz zur Entschlüsselung

Werte in Beschlag, welche nach aller Überlieferung als Bremskräfte des Nihilismus angesehen werden. Hauptsächlich die Moral. Die moralische Verhaltensweise, wie Sokrates sie dargestellt hat und das Christentum sie empfiehlt, ist an sich ein Zeichen von Dekadenz. Sie will an die Stelle eines Menschen aus Fleisch und Blut den Abglanz eines Menschen setzen. Sie verurteilt die Welt der Leidenschaften und der Aufschreie im Namen einer harmonischen ganz und gar imaginären Welt. Wenn der Nihilismus gekennzeichnet ist durch die Unfähigkeit zu glauben, so besteht sein bedenkliches Symptom nicht im Atheismus, sondern in der Ungläubigkeit zu glauben, was ist, zu sehen, was geschieht, und zu leben, was sich darbietet. Diese Schwäche liegt jedem Idealismus zugrunde. Die Moral hat keinen Glauben an die Welt.« (1996, 65) Zu Nietzsches – zum Teil religionsinspirierender (!) – Religionskritik siehe etwa H. Wein, 1962; K. Jaspers, 1946, E. Biser, 1971, 36–45 u. 295–305; J. Splett, 1975, 161–182. Für einen Überblick zu Nietzsches Verhältnis zur jüdisch-christlichen Tradition und dem Forschungsstand dazu vgl. J. Salaquarda, in: B. Magnus und K. Pippin, 1996, 90–119.

⁴⁵ KSA 4, 17.

⁴⁶ »Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein Übergang und ein Untergang ist. Ich liebe Die, welche nicht zu leben wissen, es sei denn als Untergehende, denn es sind die Hinübergehenden. Ich liebe die grossen Verachtenden, weil sie die grossen Verehrenden sind und Pfeile der Sehnsucht nach dem andern Ufer. (...) Ich liebe Den, welcher lebt, damit er erkenne, und welcher erkennen will, damit einst der Übermensch lebe. So will er seinen Untergang.« (KSA 4, 16f.)

⁴⁷ KSA 5, 205.

des Demutsbegriffs gefallen, den Zarathustra auf sich selbst bezieht. Steht die Demut im Kontext des notwendigen »Zerbrechens«, sprich Überwindens, welches sich mit seinem »Wort« verbindet, so ist auch sie vornehmlich in einem »übermoralischen« Sinn zu nehmen. D. h., ihren Sinn gewinnt sie hier nicht innerhalb des üblichen, sie umgebenden Moralarsters, sondern – gegenteilig – als Ausweg daraus. Bezieht sich die Demut des Zarathustra doch offensichtlich nicht auf einen erniedrigenden Selbst- und Fremdbezug gemäss eines gläubigen Diktats, sondern auf die Verwirklichung des Potentials des Menschen, welches gerade in der Befreiung aus diesem – für Nietzsche – lebensfeindlichen Moral- und Religionsgehäuses besteht. Zarathustras Demut ist notwendig »übermoralisch«, weil sie nur auf das fundamentale Selbstinteresse des Menschen absieht. Diese Demutsauffassung im »übermoralischen« Sinn findet ihre Bestätigung an anderer Stelle, in der auf sie ebenfalls erstaunlich günstiges Licht fällt. In der »Genealogie der Moral« (im Abschnitt »Was bedeuten asketische Ideale«) schreibt Nietzsche: »Man weiss, was die drei grossen Prunkworte des asketischen Ideals sind, Armut, Demuth, Keuschheit: und nun sehe man sich einmal das Leben aller grossen fruchtbaren erfinderischen Geister aus der Nähe an: -man wird darin alle drei bis zu einem gewissen Grade immer wiederfinden. Durchaus *nicht*, wie sich von selbst versteht, als ob es etwa deren »Tugenden« wären – was hat diese Art Mensch mit Tugenden zu schaffen! – sondern als die eigentlichsten und natürlichsten Bedingungen ihres *besten* Daseins, ihrer *schönsten* Fruchtbarkeit«⁴⁸. Dass Nietzsche sich selbst unter diese »Art Mensch« zählt, wird kurz darauf sichtbar, wenn er die so gezeichneten »erfinderischen Geister« mit den Philosophen gleichsetzt, von denen er in offener Identifizierung spricht als: »wir Philosophen«.

Aufgrund dieses Netzes von Bezügen und Hinweisen lässt sich schliessen, dass die Bedeutung der Demut des Zarathustra nicht im Sinne der herkömmlichen Tugend, sondern im Sinn einer Bedingung für »bestes Dasein« hinsichtlich »weitgespannterer« und »umfanglicherer Zustände« des Menschseins zu nehmen ist. Der Weg hierzu verlangt nach einer Überwindung, die in der Lehre des Übermenschen inbegriffen ist (»der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden?«⁴⁹). Auch wenn

⁴⁸ KSA 5, 352.

⁴⁹ KSA 4, 14.

Nietzsche in der Beschreibung dieses »übermenschlichen« Zielzustandes – gemäss Magnus und Pippin⁵⁰ – denkbar vage geblieben ist, so ist eine Losung hierfür nicht zu übersehen, »deren Nietzsche kaum jemals müde wird«⁵¹, die sich auch als Untertitel eines seiner letzten Werke »Ecce Homo« hervorgehoben findet: »Wie man wird, was man ist.«⁵² Woraufhin der Mensch sich zu überwinden hat, ist demnach nichts unerhört »Neues«. Gegenteilig sogar, unter- und überzugehen hat er nur im Hinblick auf sich selbst, auf dasjenige, was er ist. (Was damit gemeint sein kann, dazu später.) Die Stufe, zu der der Mensch aufgrund der Härte der Demut werden kann, führt letztlich zu ihm selbst.

Die hiermit nur formal skizzierten Momente des Überwindungsaktes, welcher mit Nietzsches »harter« Demut angesprochen sind, lassen ein Grundmuster wiedererkennen, welches nicht unbekannt erscheint. Seine Nihilismusüberwindung bewegt sich diesbezüglich nicht auf Pfaden »gegen den ganzen Rest der Menschheit«⁵³, wie sie Nietzsche gerne dramatisch inszeniert, sondern auf alten Bahnen einer Lehre, die in der Selbst-Überwindung eine lebenseröffnende (Denk-)Praxis wusste. In Nietzsches schillerndem und nicht ganz entschiedenem Umgang mit diesem Begriff bleibt von dieser Bedeutungstradition eine spannungsvolle Vibration übrig. Dass trotz der unerbittlichen Kritik an der Demut, diese immer mal wieder in ungebrochen positiver Konnotation in seinen Werken auftaucht, mag den Verweis auf diejenige tradierte Sinnquelle berechtigen, in der die Demut als Regel eines »Überwindungsspiels« gewusst wurde. Dass eine starke, daran erinnernde Auffassungsweise der Demut bei Nietzsche bis zum Schluss anhielt, dafür spricht auch eine Notiz aus dem Nachlass 1887/88, übrigens die letzte zum Thema Demut. Im Anschluss an eine Dostojewskij-Lektüre schreibt er im emphatischen Tonfall in einer Nachlassaufzeichnung: »Kein Gott für unsere Sünden gestorben; keine Erlösung durch den Glauben; keine Wiederauferstehung nach dem Tode – das sind alles Falschmünzereien des eigentlichen Christenthums, für die man jenen unheilvollen Querkopf (Paulus? D. S.) verantwortlich machen muß.

⁵⁰ Siehe 1996, 40.

⁵¹ B. Magnus, in J. Salaquarda, 1996, 227.

⁵² Vgl. hierzu auch K. Löwith: »Wie man wird, was man ist« im Gedanken der ewigen Wiederkehr«, 1978, 127–141, und M. Heidegger, 1989, 302 ff.

⁵³ KSA 6, 371.

Das vorbildliche Leben besteht in der Liebe und Demuth; in der Herzens-Fülle, welche auch den Niedrigsten nicht ausschließt; in der förmlichen Verzichtleistung auf das Recht-behalten-wollen, auf Verteidigung, auf Sieg im Sinne des persönlichen Triumphes; im Glauben an die Seligkeit hier, auf Erden, trotz Not, Widerstand und Tod; in der Versöhnlichkeit, in der Abwesenheit des Zornes, der Verachtung; nicht belehnt werden wollen; Niemandem sich verbunden haben; die geistlich-geistigste Herrenlosigkeit; ein sehr stolzes Leben unter dem Willen zum armen und dienenden Leben.»⁵⁴ (Hervorhebung D. S.)

III. Parallelen

Die Weise, in welcher Nietzsche die Demut in positiver Einschätzung in seinen Kontexten verwendet, verliert einiges an Eigenwilligkeit, wenn man sie, wie oben bereits angedeutet, in den Horizont der von uns untersuchten Demutslehre stellt. Dies soll nun des näheren geschehen. (Dabei bleibt »Zarathustra« die Hauptreferenz, schon weil darin der unseren Vergleich inspirierende veröffentlichte Demutshinweis erscheint). Bislang sind die Momente und das Gefüge eines Überwindungsprozesses bei Nietzsche nur zur Andeutung gekommen. Für den Vergleich mit der alten Demutslehre lohnt sich eine eingehendere Betrachtung, vor allem auch der Blick auf den Hintergrund, aus dem dieser Prozess bei ihm erwächst. Diese Betrachtung soll zunächst in einer Verbindungslinie zu Meister Eckhart, dann zu Jakob Böhme entwickelt werden. Der getrennten Vorgehensweise unterliegt die implizite Gliederung, dass sich auch der besagte Hintergrund auf *zwei* Grundgedanken Nietzsches zurückführen lassen kann: die Wiederkunftslehre und die Lehre vom Willen zur Macht (die einen jeweils verschiedenartigen Bezug zu Eckhart resp. Böhme nahelegen). Der in dieser Zweiteilung sich anbietende Zugang erlaubt es, unser Thema von zwei Grundpolen des Denkspektrums Nietzsches her zu beleuchten. Hier Grundpole zu erblicken spricht für eine Auffassungsweise, die sich diesbezüglich auf die Interpretation Heideggers stützt. Er entwirft die komplementäre Einheit dieser beiden Grundsätze, in dem er in sie Nietzsches Version der Antwort auf die metaphysische Fragestellung nach dem Was-Sein und Dass-

⁵⁴ KSA 13, 103 f.

Sein des Seienden hineindeutet⁵⁵. Ob man mit dieser Interpretationsweise einverstanden ist oder nicht⁵⁶, – beide Gedankenlinien treffen auf das Überwindungsgebot in je unterschiedlicher Hinsicht, man könnte sagen: einmal in ontologischer, einmal in voluntaristischer Ausformung. Dieser Umstand soll mit Hilfe von Linienführungen zu Eckhart und Böhme im Folgenden kurz skizziert werden. Anhand dessen kann abschliessend die Kontur ihres ursprünglichen Demutsbegriffs in nochmals anderem Licht hervortreten.

Bei Eckhart bietet sich seine Zusammenfassung des Demutsgebots als Anknüpfungsort der Gegenüberstellung zu Nietzsche an. Es lautet, wie gezeigt wurde, in aller Knappheit und Schärfe: »Demut geht auf ein Vernichten des eigenen Selbst aus.«⁵⁷ Auf die Auffassungsweise dieses Vernichtungsaktes kommt es offensichtlich an. Um sich ihn nochmals zu vergegenwärtigen, sei zunächst wiederholt, was sich hinsichtlich seiner Aussage negativ ausklammern lässt: er bedeutet keine Selbst-Zerstörung, keine Selbstzerfleischung aufgrund von menschlicher Schuldigkeit, Unwürdigkeit, Schwäche in der Gegenüberstellung zu einem vollkommenen oder allmächtigen Gott. Was es zu vernichten gilt, ist das Haften am Eigenen, dessen monopolistische Partikularität in seinen Vorlieben und Abneigungen die Signatur unseres Daseins vielfältig prägt und es in seine selbstbezogene Bahn wirft. Das Ziel dieser »Selbstvernichtung« wird von Eckhart bekanntlich nicht als Selbstauflösung dargestellt, sondern als Chance eines Selbstüberstiegs, welche den Menschen auf zuvor unbekannte Weise zu sich selbst zu bringen vermag. Darum schreibt

⁵⁵ »Der Wille zur Macht sagt, was das Seiende ›ist‹, d. h. als was es macht (als Macht). Die ewige Wiederkehr des Gleichen nennt das Wie, in dem das Seiende solchen Was-Charakters ist, seine ›Tatsächlichkeit‹ im Ganzen, sein ›Daß es ist‹. Weil das Sein als ewige Wiederkehr des Gleichen die Beständigkeit der Anwesenheit ausmacht, deshalb ist es das Beständigste: das unbedingte Daß«. (M. Heidegger, Bd. II, 1989, 16. Vgl. hierzu auch 1989, Bd. I, 26–33 u. 428–438)

⁵⁶ Gegen die Heideggerische Auslegungsweise hat sich vor allem W. Müller-Lauter ausgesprochen, der die metaphysische Implikation des Willen-zur-Macht-Theorems bezweifelt, vgl. in: J. Salaquarda, 1996, 234–288). Müller-Lauter informiert an gleicher Stelle auch über die Schwierigkeiten, welche die Interpretation dieser These Nietzsches von Anfang begleitet haben aufgrund der verfahrenen Editions Geschichte des Nachlasses (ebenda 236–244, vgl. auch K. Schlechta: »Offener Brief an Karl Löwith«, in: J. Salaquarda, 1996, 98 f.). Auch R. Schmidt und C. Spreckelsen warnen vor einer zu »vereinheitlichenden Interpretation« der Grundthesen Nietzsches, wodurch der »experimentelle Charakter dieser Äußerungen zu überlesen« sei (1995, 157).

⁵⁷ DW, VA, 437, 30f.

Theo Kobusch in gewollter oder ungewollter Anspielung auf das nietzscheanische Diktum: »Im Grundakt der Selbstentäußerung oder der Demut wird so der Mensch, was er eigentlich ist«⁵⁸. Das in seiner Eigentlichkeit gezeichnete Menschsein des Demütigen differiert nun in ungeheurer Masse vom alltäglichen, und zwar – in Nietzsches Terminologie – angesichts von »weitgespannteren«, »umfänglicheren« Zuständen, angesichts einer masslosen »Erhöhung« des »Typus Mensch«, die sich darin abzeichnen. In Eckharts Sprache drückt sich die Dimension des demütigen Zustands so aus: »Dieser demütige Mensch ist Gottes so gewaltig, wie er seiner selbst gewaltig ist (...) Gott und dieser demütige Mensch sind ganz Eins und nicht Zwei; denn, was Gott wirkt, das wirkt auch er, und was Gott will, das will auch er, und was Gott ist, das ist auch er: ein Leben und ein Sein.«⁵⁹

Der in Meister Eckharts Demutsvollzug verlangte buchstäbliche Unter-gang⁶⁰ einer Form des Selbstseins führt demnach in ein Selbstverhältnis, welches sich vornehmlich dadurch charakterisiert, dass es nicht mehr vom Gottesverhältnis zu trennen ist. Der Demütige bedarf keines Gottes mehr als äusserlichen Grund oder Ziel seines Daseins, keinen externen Sinnstifter, weil dieser – so Eckhart wörtlich – in der Demut »enthöhnt« bzw. »verinnigt« ist⁶¹. Diese Gottesledigkeit des Demütigen, die auf seinem Einssein mit Gott beruht, drängt wiederum einen Seitenblick zu Nietzsche auf⁶². Sein Übermensch kennzeichnet sich ebenfalls aus einer Überfülle, die keines Gottes mehr bedarf: »Einst sagte Man Gott, wenn man auf ferne Meere blickte; nun aber lehrte ich euch sagen: Übermensch«⁶³. Das herkömmlich ins ferne Aussen gelegte Göttliche lässt sich bei beiden in der Verlagerung nach Innen, in der Identität mit dem Menschen ausweisen. Der Preis dieser Verlagerung jedoch beläuft sich bei beiden auf einen Untergangs-, Überwindungs- bzw. Vernichtungsakt, durch welchen der

⁵⁸ In: K. Ruh, 1986, 54.

⁵⁹ DW, Pr. 15, 175, 17f. Vgl. hierzu auch »Die zweite Tugend, die einen Menschen groß macht, das ist wahre Demut (...). Diese Tugend macht den Menschen am *allergrößten*; wer dies am allertiefsten und am vollkommensten hat, der besitzt die Möglichkeit, *alle Vollkommenheit* zu empfangen.« (DW, Pr. 74, 101 f., 33f. Hervorhebung D. S.)

⁶⁰ Vgl. zur Bedeutung des »Unten« Kapitel 2, II.

⁶¹ DW, Pr. 14, 169, 24f. und DW, Pr. 14, 169, 30.

⁶² Es sei daran erinnert, dass Eckhart sogar ein Gebet formuliert, das diese Art der Gottesledigkeit zum Inhalt hat (»Darum bitten wir Gott, dass wir »Gottes« ledig werden«, vgl. DW, Pr. 52, 555, 26f.), und dass Nietzsche diesen Ausspruch Eckharts in seinem veröffentlichten Werk zitiert, vgl. KSA 3, 533.

⁶³ KSA 4, 109.

Mensch *neu* wird, neu im Sinne seiner eigenen Ursprünglichkeit, d. h. zu dem wird, was er eigentlich ist.

Bevor auf die – unter dieser verblüffend ähnlichen Gedankenstruktur liegenden – pochenden Hintergrundsunterschiede eingegangen wird, soll die Verbindungslinie zwischen Eckhart und Nietzsche noch um eine Wendung weitergezogen werden. Der sich mit Gott eins wissende Demütige nämlich bedarf nach Meister Eckhart auch keines Grundes mehr für sein Dasein. Er *ist* sozuagen Grund genug. Sein Dasein entspricht der Ungründigkeit, dem grundlosen Sein Gottes, welches als Letztbegründung Grund in sich selbst ist. Fragt man ihn: »Warum lebst Du«, so würde er gemäss Eckhart zu antworten haben: »Umbe leben« – »um des Lebens willen«⁶⁴. Der Grund zu Leben ist dem Demütigen das Leben »sunder warumbe«, eine Begründung ausserhalb seines Daseins gibt es für ihn nicht. Oder mit Shizuteru Ueda formuliert: »Von außen kann ihm keine Antwort (auf den Lebenssinn D. S.) mehr gegeben werden. Das »ohne Warum« ist schlicht zur ursprünglich neuen Antwort geworden.«⁶⁵

Von hier aus drängt sich eine Gedankenbrücke zu jener Lebenshaltung auf, die Nietzsche als »amor fati« bezeichnet. In diesen beiden Worten drückt sich der Kulminationspunkt seiner Nihilismusüberwindung aus, als deren Fundament man auf die Wiederkunftslehre stösst. Amor fati bedeutet sozusagen den »normativen«⁶⁶ Gehalt der »Ewigen Wiederkehr«, indem Nietzsche diese euphorisch als »die höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann« verstanden wissen will⁶⁷. Eine solche »Formel« ist sie ihm,

⁶⁴ DW, Pr. 6, 81, 25.

⁶⁵ Ueda Shizuteru, 1990, 494.

⁶⁶ Vgl. B. Magnus, in: J. Salaquarda, 1996, 222. Hierzu auch P. v. Tongeren: »Der Gedanke der »ewigen Wiederkehr« ist in erster Instanz keine (meta)physische Theorie der Wirklichkeit (wenngleich Nietzsche ihn auch in dieser Hinsicht auszuarbeiten unternommen hat), sondern der Ausdruck einer Erfahrung, eine Vision der beschriebenen idealen Bejahung. Er fungiert im übrigen als moralischer Imperativ, der zu einer derartigen Bejahung auffordert.« (1989, 249)

⁶⁷ KSA 6, 335. An anderer Stelle in »Ecce homo« recurriert Nietzsche in gleicher Weise auf die Wiederkunftslehre als »eine aus der Fülle, der Überfülle geborene Formel der höchsten Bejahung, ein Jasagen ohne Vorbehalt, zum Leiden selbst, zur Schuld selbst, zu allem Fragwürdigen und Fremden des Daseins selbst ... Dieses letzte, freudigste, überschwänglich-übermüthigste Ja zu Leben ist nicht nur die höchste Einsicht, es ist auch die tiefste, die von Wahrheit und Wissenschaft am strengsten bestätigte. Es ist Nichts, was ist, abzurechnen, es ist Nichts entbehrlich – « (KSA 6, 311). Zum problematischen

weil sich in ihr das »grösste Schwergewicht«⁶⁸ für das Leben wieder gewinnen lässt, das sich mit der Auflösung religiöser oder idealistischer Lebensanschauungen im Nihilismus verflüchtigt. Nicht zu relativierendes Gewicht erlangt das Leben gemäss dieser »Formel« *neu*, allerdings in der Beanspruchung eines eindeutig nicht neuen Denkmoduls: dem Ewigkeitsgedanken⁶⁹. Ohne dem Leben ein transzendentes Prinzip zu unterlegen, vermag Nietzsche durch seine Lehre das Leben in aller Schlichtheit – allein durch den Gedanken seiner Zirkularität – zu verewigen. Diese Verewigungsweise unterscheidet sich von den tradierten in einer Form, die jegliches Ausweichen vor dem Leben, die Denkbarekeit jeder Alternative ausschliesst (sowohl der nihilistischen Auflösung wie der sie – so Nietzsche – bedingenden Orientierung auf sogenannt Jenseitiges)⁷⁰. Kein anderer Grund zu leben ist im Kontext dieser Lehre mehr aufzubieten als der geschlossene Kreis des Lebens selbst. Ganz im eckhartschen Sinne scheint Nietzsche im Zarathustra zu drängen: »Verlernt mir diess »Für«, ihr Schaffenden: eure Tugend gerade will es, dass ihr kein Ding mit »für« und »um« und »weil« thut.«⁷¹ Wenn Alois Haas meint: »Die christliche Mystik widerspricht dem von Nietzsche diagnostizierten Sinndefizit in außerordentlich scharfer und prägnanter Weise«⁷², so liesse sich einräumen, Meister Eckhart würde dem nicht widersprechen können, worin für Nietzsche selbst die Überwindung des Sinndefizits liegt: nämlich *nicht* in einem neu aufgebauten Sinnkomplex, sondern in einer Lebensart, die keinen Sinn mehr ausser

Versuch der wissenschaftlichen Rechtfertigung der Wiederkunftslehre vgl. B. Magnus, in: J. Salaquarda, 1996, 219 ff.

⁶⁸ Mit diesem Hinweis auf das »Schwergewicht« führt Nietzsche zum ersten Mal am Ende des vierten Buches der »Fröhlichen Wissenschaft« den Wiederkunftsgedanken ein (KSA 3, 570 f.). Vgl. hierzu Heideggers Auslegung der Zusammengehörigkeit von Wiederkehr, Bejahung und Gewicht, 1989, Bd. 1, 432–438, ebenfalls K. Löwith, 1978, 40–86.

⁶⁹ Diesbezüglich meint auch B. Magnus: »Nietzsches Meinung ist offenbar gewesen, daß eine Welt ohne Ewigkeit für den Menschen eine untaugliche Wohnstatt sei.« (In: J. Salaquarda, 1996, 232)

⁷⁰ B. Magnus fasst diese Konsequenz des Wiederkehrgedankens folgend zusammen: »Nietzsche versuchte, die traditionelle Flucht aus der Erfahrung, nämlich die Metaphysik, das Christentum und den Nihilismus, im Rahmen einer einzigen Konzeption zu überwinden. Durch die Umwandlung des Werdens in Sein verschwinden sämtliche Aufspaltungen in Scheinbares und Wirkliches, zeitliches und Zeitloses, Kontingentes und Notwendiges (...)« (in J. Salaquarda, 1996, 229).

⁷¹ KSA 4, 362.

⁷² 1996, 27.

sich bedarf, die in der un-bedingten Lebens-Bejahung zum Sinn in sich selbst wird⁷³. Im Einlassen auf die Lehre von der Ewigen Wiederkunft wird es unvermeidlich, den eigentlichen Lebenssinn im Leben selbst finden zu müssen. Sie zwingt regelrecht dazu, das Leben als ewige Notwendigkeit an sich zu begreifen, welches »ganz von Zwecken zu befreien« ist⁷⁴; »Meine Lehre sagt: so leben, daß du wünschen *mußt*, wieder zu leben, dies ist die Aufgabe – du wirst es jedenfalls«⁷⁵ (Hervorhebung D. S.)

IV. Härte versus Tiefe der Demut

Es ist wohl dieser Aspekt des Zwangs – Jaspers hat ihn mit dem Ausdruck »Gewaltsamkeit« angedeutet –, der Nietzsches Lobliebe auf das zweck-lose Dasein, in welchem die »grösste Freiheit«⁷⁶ liegen soll und in welchem das Leben zum »Neubeginn«, zum »Spiel«, zum »heilige(n) Ja-sagen«⁷⁷ wird, so wenig eingängig macht. An dieser Nuance kündigt sich auf der Ausdrucksoberfläche ein prinzipieller Unterschied an, der die Ideale der beiden Denker, wenn sie auch teilweise »zum Verwechseln ähnlich lauten«⁷⁸, andersartig einfärbt. Der Hinweis auf die Unterschiedlichkeit ihrer Prämissen – dass bei Eckhart ein Gott den Hintergrund seiner Lehre stiftet und bei Nietzsche die Ewige Wiederkunft – sagt diesbezüglich nicht viel aus. Um den Charakter dieser unterschiedlichen »Färbung« ihrer Ideale näher zu fassen, muss abgetastet werden, warum und inwiefern sich diese unterschiedlichen Hintergründe unterschiedlich manifestieren. Verlangen sie doch beide als normative Folge einen Überwindungsakt, der auf ein ähnliches Ziel hinausläuft: einer von äusseren Sinngebungen befreien, *gelebten* Sinnerfüllung des Lebens. Bedingung dieses Ziels ist für beide ein Prozess: übermenschlich bzw. demütig kann man nur, »unter-gehend«, *werden*. Um der Differenz in dieser ähnlichen Gedankenstruktur auf die Spur zu kommen, scheint es sinnvoll, zu-

⁷³ »Zarathustras (...) Ja-sagen ist Nietzsches Entwurf einer Haltung, die aus der »Physiologie« eines »unendlichen Wohlseins« heraus wahrnehmen kann, daß alles »einfach so« ist, und dem grundsätzlich zustimmt.« (R. Schmidt u. C. Spreckelsen, 1995, 77)

⁷⁴ KSA 10, 340f.

⁷⁵ KSA 9, 505.

⁷⁶ KSA 9, 505.

⁷⁷ KSA 4, 31.

⁷⁸ J. Bernhart, 1935, 9.

nächst den, für diesen Prozess zentralen, Überwindungsakt beider etwas näher gegenüber zu stellen. Zu vermuten ist, dass es sich vielleicht hier um sehr unterschiedliche Überwindungsvollzüge handelt – aufgrund eben der ihnen unterliegenden unterschiedlichen Prämissen. Sodann lässt sich die Frage angehen, ob es vielleicht das Verhältnis zwischen Prämisse und Folge ist, welche den Charakter des Übermenschen Nietzsches und des Demütigen Eckharts andersartig prägt.

Fangen wir mit Eckhart an. Eckhart fordert den Menschen auf, sich seiner Eigenheit, seines Eigenwillens zu begeben, um zu entdecken, dass Eigenständigkeit, autonomes Sein vor Gott Illusion ist. Der Mensch hat seine eigene Nichtigkeit einzusehen bzw. zu erfahren, um dabei zugleich sein Getragensein von Gott zu realisieren. Dadurch geschieht der Umschlag: der Selbstvernichtete fällt nicht ins Nichts, sondern wird sich durchsichtig auf die Fülle des (göttlichen) Seins, welches ohne seine Eigenleistung ihn je schon erhält. Auf den ersten Blick scheint diese Eckhartsche Auslegung der Selbstüberwindung konträr zu Nietzsches Position sein zu müssen. Wird doch der »Mensch von Nietzsche ganz auf sich allein gestellt. Des Menschen möglicher Aufschwung (...) geschieht ohne Gottheit. Nietzsche will mit Bewußtsein dem Menschen nichts als den Menschen geben und ist dessen froh«, so Jaspers klipp und klar⁷⁹. Dem ist entgegenzuhalten, dass Nietzsche dem Menschen aber nicht nur den Menschen, sondern eben auch die Ewige Wiederkehr gibt. Sie sorgt dafür, dass der »nurmehr« menschlichen Welt ihr Gewicht erhalten bleibt. Zum ändern kommt sie aber auch wesentlich für die Lücke auf, die eine gottlose Welt hinterlässt in der Frage nach der Gegebenheit des Menschen. Sie flickt dieses Loch, indem sie das Verlustigegangene mit einem Ersatz füllt, welcher das ehemalige Muster in einem Punkt erstaunlich ähnlich nachempfndet. Die ewige Wiederkehr verhindert nämlich, dass der Mensch lediglich entstehendes und vergehendes Zufallsprodukt der Naturmächte wird⁸⁰. Mit ihr ist der Einzelne »ewig« gesetzt wie in einem göttlichen Schöpfungsakt »vor aller Zeit«. (D.h., in der Verewigung des Einzelnen übertrifft Nietzsche noch den christlich-jüdischen Glauben, weil eine präexistente

⁷⁹ 1946, 53.

⁸⁰ In verwandter Richtung interpretiert auch K. Löwith: »Infolgedessen ist Nietzsches Versuch einer Überwindung des Nihilismus im Dasein des endlichen Menschen zugleich ein Versuch zur Überwindung der dem Zufall des endlichen Daseins eingeborenen Zeit, und seine philosophische Bewegung im Ganzen eine solche vom zeitlich vorübergehenden zum ewig wiederkehrenden Sein.« (1978, 162)

Ewigkeit keinen Glaubensgrundsatz bildet.) Auf der anderen Seite schränkt die Lehre der Wiederkunft – auch ähnlich der Gotteshypothese – die Eigenermächtigung des Menschen in ontologischer Hinsicht grundsätzlich ein: der auf sich selbst gestellte Mensch erfährt hinsichtlich seines Seins eine Grenze seiner Autonomie. Sein Wille und sein Werden zu sich selbst setzen immer bereits sein – wie Heidegger sagt – »Dass-Sein«, die Gegebenheit seines Daseins voraus. Dieser Gegebenheit kann der Wille im Wollen dieses Daseins gleichsam nur reagierend nach-kommen⁸¹.

In dieser Weise ausgelegt, stellt der Hintergrund der Wiederkunft eines der Vorzeichen, welche Nietzsches Rede von der nötigen Überwindung ausrichten. Zur Überwindung drängt die Lehre, weil der auf sich selbst gestellte, gottlose Mensch sich auf sich selbst zurückgeworfen zu denken hat in einer Weise, die ihn selbst wiederum völlig entmächtigt: ist er doch ewig schon der, der er ist. Mit den Worten von Walter Schulz: »Der sich übersteigende Wille zur Macht wird aufgehoben in den Kreis der ewigen Wiederkehr, in der das sich zu sich ermächtigen wollende Wollen schon immer umgewandelt ist in das willenlose Spiel des Kindes.⁸²« Darum auch muss Zarathustra wohl an seinem »Wort« zerbrechen, ist doch seine ausgezeichnete und willentliche Eigenidentität durch seine eigene Lehre unterminiert, ist auch die individuelle Freiheit, zu der er ermuntern will, im Durchbruch aller Konventionen bis hin zur Gotteskonvention durch seine eigene Lehre wie aus der Hand geschlagen, und schliesslich: ist doch sogar die Lehre vom Übermenschen durch den ewig festgefühten Kreis des Seienden ein Widerspruch in sich selbst⁸³. Des-

⁸¹ »Alles ›Es war‹ ist ein Bruchstück, ein Räthsel, ein grauser Zufall – bis der schaffende Wille dazu sagt: ›aber so wollte ich es!‹ – Bis der schaffende Wille dazu sagt: ›Aber so will ich es ! So werde ich's wollen !‹. Aber sprach er schon so? Und wann geschieht diess? Ist der Wille schon abgeschirrt von seiner eignen Thorheit? Wurde der Wille sich selber schon Erlöser und Freudebringer? Und wer lehrte ihn Versöhnung mit der Zeit (...) Wer lehrte ihn auch noch das Zurückwollen?« (KSA 4, 181)

⁸² 1975, 8.

⁸³ Denn das Werdende in diesem Kreis, so lässt sich mit Heidegger zusammenfassen: »ist nicht das fortgesetzt Andere des endlos wechselnden Mannigfaltigen. Was wird, ist das Gleiche selbst.« (1989, Bd. II, 11). So auch bestätigt Zarathustra selbst: »Aber der Knoten von Ursachen kehrt wieder, in den ich verschlungen bin, – der wird mich wieder schaffen! Ich selber gehöre zu den Ursachen der ewigen Wiederkunft. Ich komme wieder (...) – nicht zu einem neuen Leben oder besseren Leben oder ähnlichen Leben: – ich komme ewig wieder zu diesem gleichen und selbigen Leben, im Grössten und auch im Kleinsten, dass ich wieder aller Dinge ewige Wiederkunft lehre« (KSA 4, 276).

halb wird der Lehrer der Lehre der ewigen Wiederkunft, wie Heidegger sagt, selbst ihr »Opfer«, kann doch der Übermensch nicht entstehen, wenn er nicht bereits schon ist oder war⁸⁴. Deshalb muss auch der Lehrer dieser auf Überstieg und Werden zielenden Lehre untergehen, nämlich zu *dem* werden, was er je schon *ist*. Was ihm übrig bleibt, ist nur das Ja zu diesem Untergang oder ewigen Übergang, durch welchen er sich zugleich auch getragen weiss im ewig wiederkehrenden Kreis des Seins. So liegt das Übermenschliche wahrscheinlich letztlich im Ja zum Menschlichen, oder wie Nietzsche sagt, Allzumenschlichen, wobei dieses Ja wiederum nicht *neu* vom Einzelnen errungen werden kann. Vielmehr findet sich dieses unbedingte Ja nur ein, wenn es sich im Einzelnen ewig schon gefunden hat.

Mit diesem Interpretationsversuch soll wieder auf unsere Gegenüberstellung zurückgelenkt werden. Zarathustras implizierter Überwindungsakt lässt sich nun in Bahnen deuten, die Eckhart in gewisser Hinsicht nicht unverwandt sind: in Richtung nämlich eines Loskommens von der Illusion vermeintlicher Eigenständigkeit, *wobei diese Aufgabe sich motiviert von nichts anderem als dem (ewigen) Gegebensein dieser Eigenständigkeit*, im dem Sinne, dass das Eigene – in einem Ewigen – standhält. Die Ge-lassenheit des Demütigen Eckharts entspringt der Demuterfahrung, dass der Mensch, der ganz »unten« ist, der das Eigene als Bezugsort und Ausgangslage »vernichtet« hat, zur Quelle des Eigenen gelangt. Diese Quelle ist ein Er-ignis (um eine von Heideggers ertragreichen Wortspaltungen zu nutzen), aus dem sich das Eigene empfängt, ohne dass es darüber eigens verfügen könnte. In verwandter Weise gehen auch Überwindung und Untergang, die Zarathustra predigt, darauf aus, dass der Mensch zu sich selbst kommt in einer Entdeckung der Identität, die der eigenen Verfügbarkeit sozusagen ewig vorhergeht.

Und dennoch lauert im Kern dieser Überwindungskonzepte offensichtlich und dieser Analyse zum Trotz ein gewaltiger Unterschied. Dieser erscheint, wenn man sich, wie oben bereits angekündigt, das Verhältnis betrachtet, in dem der Überwindungsakt als Folge zu seiner jeweiligen Voraussetzung steht. Diese ist bei Eckhart als Gottesbezug, bei Nietzsche als die ewige Wiederkunft auszumachen. Um die Betrachtung mit Ausdrücken vorwegzunehmen, die sich als Empfindung nach der Vertiefung in beide Denkgebäude einstellen, so ist es das bereits erwähnte etwas dürre Gefühl des

⁸⁴ M. Heidegger, 1989, Bd. I., 314.

Zwangs, welches Nietzsches Überwindungsschema spontan von Eckharts abzuheben scheint. Denn der Gedanke der ewigen Wiederkunft steht zur Folge der Überwindung in einem Verhältnis, das gewissermaßen gewalttätig konsequent anmutet. Was damit gemeint ist, lässt sich vielleicht so beschreiben: wenn man sich auf den Gedanken der Wiederkunft einlässt, d. h. das von ihm eingeforderte Verhältnis zwischen Gedachtem und Denkenden einlöst⁸⁵, hat man gleichsam keine andere Wahl als entweder zu verzweifeln oder den Nihilismus zu »überwinden«, d. h. sich als sich selbst und dem Leben alternativlos zugeworfen zu begreifen und zu begrüßen. Die Überwindung, die mit diesem Gedanken zu geschehen hat, und die nur geschieht, wenn man ihn nach Heidegger in »der rechten Weise« nimmt⁸⁶, lässt sich gleichsam als *zwingendes* Resultat daraus fassen. Dass der Eindruck der Zwanghaftigkeit und Gewaltsamkeit nicht weit hergeholt ist, dazu lädt Nietzsches entsprechende (grauenhafte) Metapher des Hirten ein, welcher keine andere Wahl hat, als der Schlange, die in ihn gekrochen ist, den Kopf abbeissen *zu müssen*⁸⁷. Die Schlange versinn-

⁸⁵ Nietzsche bezeichnet den Wiederkunftsgedanken auch als »Glauben«, was Heidegger dahingehend auslegt, dass der Gedanke in erster Linie auf Wirkung aus ist, die sich in nichts anderem als dem Bezug, welcher der Denkende zu ihm steht, realisiert: »Der Gedanke »wirkt« nicht erst in der Weise, daß er in späteren Zeiten gewisse Folgen zurückschleift, sondern: indem er gedacht wird, indem der ihn Denkende sich in diese Wahrheit des Seienden im Ganzen stellt, indem die solcher Art Denkenden sind, verwandelt sich auch schon das Seiende im Ganzen.« (1989, Bd. I, 394).

⁸⁶ 1989, Bd. I, 446.

⁸⁷ KSA 4, 201 f. u. 273 – an dieser zweiten Stelle bezieht Zarathustra die Tat des Schlangenbisses auf sich selbst. Zur philosophischen Deutung dieses Bildes als Metapher der Nihilismus-Überwindung, die aus der ewigen Wiederkunft folgt, siehe Heideggers erhellende Interpretationen, 1989, Bd. I, 445 f.) Liest man L. Andreas-Salomés biographisch gehaltene Hintergründe von »Nietzsche in seinen Werken«, so wird einem in bewegender Weise das gewaltsam Tapfere dieser Überwindung vor Augen geführt: »Unvergesslich sind mir die Stunden, in denen er ihn (den Gedanken der ewigen Wiederkunft D. S.) mir zuerst, als ein Geheimnis, als Etwas, vor dessen Bewahrheitung ... ihm unsagbar graue, anvertraut hat: nur mit leiser Stimme und mit allen Zeichen des tiefsten Entsetzens sprach er davon. Und er litt in der Tat so tief am Leben, daß die Gewißheit der ewigen Lebenswiederkunft für ihn etwas Grauensvolles haben mußte. Die Quintessenz der Wiederkunftslehre, die strahlende Lebensapothese, welche Nietzsche nachmals aufstellte, bildet einen so tiefen Gegensatz zu seiner eigenen qualvollen Lebensempfindung, daß sie uns anmutet wie eine unheimliche Maske. Verkündiger einer Lehre zu werden, die nur in dem Maße erträglich ist, als die Liebe zum Leben überwiegt, die nur da erhebend zu wirken vermag, wo der Gedanke des Menschen sich bis zur Vergöttelung des Lebens aufschwingt, das mußte in Wahrheit einen furchtbaren Widerspruch zu seinem innersten Empfinden bilden, – einen Widerspruch, der ihn endlich zermalmt

bildlicht die Nihilismus-Versuchung des Totalen-Umsonst als Kehrseite des Wiederkunftsgedankens, im Sinne einer ziellosen Wiederkehr des Gleichen, die nur im »Biss« zu überwinden ist. Dieser Überwindungsbiss soll nun zur unbedingten Bejahung des Gedankens führen und damit zur unbedingten Bejahung dessen, was ist und wird. Zu fragen bleibt jedoch, wie dieser »Biss« die Einstellung zur Wirklichkeit derartig radikal zu verändern vermag, wie Nietzsche es andeutet: »Nicht mehr Hirt, nicht mehr Mensch, – ein Verwandelter, ein Umleuchteter, welcher lachte! Niemals noch auf Erden lachte je ein Mensch, wie er lachte!«⁸⁸.

Was einem fehlt, ist gleichsam die Quelle, aus der die aus diesem Biss folgende »durstige, herzliche, hungrige, schreckliche, heimliche« Lust an allem, was Welt ist, entspringt⁸⁹. Woraus kann dieses verwandelte Verhältnis zehren? »Der Biss« als Bild der Überwindung, in der das Selbst sich in seiner faktischen und unumrundbaren Notwendigkeit zu begreifen und zu nehmen hat, soll zu einem neuen Wirklichkeitsverhältnis führen. Sowohl die Überwindung als die vermeintlich daraus entstehende Realitätsbejahung ergeben sich jedoch einzig aus dem Konsequenzzwang des Gedankens, dass es eben nichts ausser der ewig sich wiederholenden Wirklichkeit gibt (oder – um im Bild zu bleiben – dass diese Schlange eben in den Schlund gekrochen ist). Ist es plausibel, dass aus diesem Zwang zu nichts als Realität eine untrübbare, unumschränkte Lust und Liebe zu ihr entstehen kann? Anders gefragt: wie kann ein *Schwergewicht*, welches an das Leben durch den Wiederkunftsgedanken gehängt wird, die »Vergöttlichung

hat.« (1994, 255). Wenn B. Magnus gegen den normativen Kontext der Wiedekehrlehre zu bedenken gibt, dass gerade die Einmaligkeit des Lebens diesem das unmessbare Gewicht gäbe, dann übersieht er den Leidenshintergrund, der diese Lehre in ihrer Notwendigkeit (wie Heidegger trennend hervorhebt) motiviert und den Klages, Lou Andreas-Salomé ergänzend, mit folgender Perspektive nahezubringen sucht: »Man versetze sich in die Stimmung eines Denkers hinein, der nach immer beschwörenderen Formeln greift, um sich seine Lebensbejahung gegen die Verzweiflung zu beweisen, (...) und man weiß es, warum er bei der Wiederkunftslehre enden mußte, ob sie gleich die Verzweiflung noch einmal ist. Mit der Erklärung: dieses selbige Leben, tausendmal abgerungen dem Willen zur Selbstvernichtung, will ich tausend und tausend Mal wieder leben, hat er das äußerste, was sich ersinnen läßt, zwar nicht in Bejahung des Lebens, wohl aber an Verneinung der Verneinung geleistet. Es ist die Abwehrformel der unbeugsamen Selbstbehauptung gegen den Hang zur Selbstvernichtung.« (L. Klages: Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches, 1926, 216. Zit. nach K. Löwith, 1978, 209)

⁸⁸ KSA 4, 202.

⁸⁹ Vgl. KSA 4, 403.

der Welt« und die »totale und bedingungslose Liebe zum Werden«⁹⁰ generieren? Dass Liebe ein ungeheures Schwergewicht erzeugen kann, dies ist der Erfahrung offensichtlich bekannt. Nietzsche scheint dieses Phänomen umzudrehen. Das Gewicht der Faktizität des Seienden soll eine Liebe erzeugen, die ihrerseits eigentlich erst das grenzenlose Gewicht des Seienden zu stiften vermag. Der Kern also, um den sich diese Überlegungen drehen, betrifft sozusagen den blinden Fleck in Nietzsches Entdeckung eines Gedankenmodells, von dem aus die Welt *bejaht werden muss*: nämlich die Leerstelle (einer Grundbeziehung?), aus der sich dieses Ja zwanglos, lustvoll und liebend ergibt.

Betrachtet man nun den Überwindungsakt Eckharts in seinem Verhältnis zu seiner (Gottes-)Prämisse, so zeichnet sich ein wesentlicher Unterschied bereits auf der Ebene der Bilder ab. Die Überwindung des Demütigen, die zwar als »Vernichtungsakt« an Bitterkeit Nietzsches Schlangenbiss nicht nachzustehen scheint, ergibt sich nicht als unausweichliche Kausalität aus seiner Voraussetzung. Der Selbst-Überwundene steht nicht in einem Verhältnis eiserner Konsequenz zum Grund der Überwindung. Es geht hier nicht um den Zwang zum Biss, sondern, wie zu erinnern ist, um ein Geschehen, welches durch ein mögliches Empfangen begründet wird. Der Untergang des Demütigen motiviert sich aufgrund der dadurch erlangbaren Empfänglichkeitslage: denn »je tiefer in der Demut, um so empfänglicher Gottes. Unsere Meister sagen: Wenn man einen Becher nähme und ihn unter die Erde setzte, so könnte er mehr aufnehmen, als wenn er auf der Erde stände; wenn es auch so wenig wäre, dass man es kaum wahrnehmen könnte, so wäre es doch etwas. Je mehr der Mensch in den Grund rechter Demut versenkt wird, um so mehr wird er versenkt in den Grund göttlichen Seins.«⁹¹

Dieses bildliche Modell, welches die Beziehung der Demut mit ihrem auslösenden Grund zur Darstellung bringt, könnte kaum kontrastreicher sein gegenüber der Hirten-Metapher, welcher den *nötigen* Zusammenhang von Untergang und Wiederkunftslehre signalisiert. Während es bei Eckhart eine Erfahrung des Empfangens ist, welche die Erneuerung des Menschen, eben den Selbstempfang auslöst, so ist es bei Nietzsche tatsächlich ein übermenschlicher (Gewalt-)Akt, der den Menschen zu dem werden lässt, was er ist. Die

⁹⁰ Vgl. B. Magnus, in: J. Salaquarda, 1996, 228 u. 229.

⁹¹ DW, Pr. 55, 599, 22 f.

Tiefe der Demut bei Eckhart steht deshalb gegen die *Härte* der Demut bei Nietzsche; beide Prädikate sprechen die Essenz der unterschiedlichen Natur der jeweiligen Demutsbegriffe aus. Sehr plausibel erscheint deshalb, dass der Demütige Eckharts schlicht Mensch geworden ist⁹², und der Untergegangene und dadurch der Zu-sich-selbst-Gekommene Nietzsches Übermensch sein muss⁹³. Der Demütige Eckharts entspricht der Forderung des Seins, welche sich in nichts anderem als dem Seins-Empfang erschliesst, der Untergegangene Nietzsches entspricht dagegen eher der Überforderung der Wiederkunftslehre, die einen Selbstbefreiungsakt abverlangt, der gleichsam übermenschliche Kräfte bedarf.

Erstaunlich unveraltet vermag Eckharts Modell in seinem Gegenüber zu Nietzsche erscheinen, wenn man sich Heideggers Reflexionen zur Eigenart der »Grundstellung« des Wiederkunftsgedankens zuwendet⁹⁴. Heidegger plazierte diese Lehre in den Kontext der Metaphysik aufgrund ihres Fragehorizontes, welcher das Seiende als Ganzes anzugehen trachtet⁹⁵. Nietzsche markiert für Heidegger einen Kulminations- und Endpunkt dieser Frageausrichtung. Diese Stellung kommt ihm zu, weil seinem Denken nach Heidegger ein – zum Extrem ausgebildetes – Symptom anhaftet, welches die abendländische Metaphysik von Beginn an begleitet. Als »Seinsvergessen-

⁹² Siehe hierzu z. B. die etymologische Brücke, die Eckhart zwischen homo, humus und humilitas schlägt (DW, VeM, 327, 1 f.).

⁹³ Der übermenschliche Akt, welcher die Figur des Zarathustra abverlangt, tritt auch klar hervor in einer späteren Interpretation Nietzsches zu dieser Figur. In einem Gedicht in den Dionysos-Dithyramben, vergleicht er ihn mit der Tanne:

»– Aber du, Zarathustra
 liebste den Abgrund noch,
 thust der Tanne es gleich? –
 Die schlägt Wurzeln, wo
 der Fels selbst schauernd
 zur Tiefe blickt –,
 die zögert an Abgründen,
 wo Alles rings
 hinunter will:
 zwischen der Ungeduld
 wilden Geröll, stürzenden Bachs
 geduldig duldend, hart, schweigsam
 einsam ...« (KSA 6, 389).

⁹⁴ 1989, Bd. 1, 462 f.

⁹⁵ Siehe ebenda, 448 ff.

heit«⁹⁶ benennt er dieses Merkmal metaphysischen Denkens, welches auch Nietzsche zeichnet. Dem identifizierten Symptom unterstellt er folgende Diagnose: »Was eigentlich geschieht, ist die Seinsverlassenheit des Seienden: daß das Sein das Seiende ihm selbst überläßt und darin sich verweigert.«⁹⁷

Heidegger scheint hier Meister Eckhart, der aus seinem Verdikt gegen die Metaphysik eindeutig herauszunehmen ist, aus dem Herzen zu sprechen⁹⁸. Nur würde dieser die Formulierung noch ergänzen, weil ihm gemäss genau so gut zu sagen wäre, dass das Seiende das Sein sich selbst überläßt. Wenn Heidegger, wiederum ganz im Sinne Eckharts, zu drängen scheint: »Alles liegt daran, daß wir in dieser vom Sein selbst ereigneten, nie von uns gemachten und erdachten Lichtung inständig werden«⁹⁹, dann würde der mittelalterliche Meister gleich hinzusetzen können, in welcher Weise man in diese Lichtung gelangt: nämlich im Lassen des Von-uns-Gemachten-und-Erdachten. Im Demutsvollzug des Selbst-Lassens im weitesten Sinne eröffnet sich die »Seinslichtung«, die ansonsten, so könnte Meister Eckhart wiederum Heidegger zustimmen, als »das Lichtungslose des Seins (...) die Sinnlosigkeit des Seienden ist.«¹⁰⁰ Die Sinnlosigkeit, oder in Eckhartscher Wortwahl, Nichtigkeit des Seienden liegt für den mittelalterlichen Meister zweifellos in nichts anderem als der Bezuglosigkeit zum »Sein« begründet. Diese aber ist gemäss Eckhart je jetzt zu durchbrechen, indem sich das Seiende – mit Heidegger gesprochen – dem Sinn des Seins überläßt, welcher sich nur in der Ver-nichtung jedes Eigen-Sinns ergibt. Nietzsche dagegen verewigt den eigenen Sinn, der im Kreis des Seins unverändert wiederkehrt, sodass ein Durchbruch daraus unmöglich wird, wobei gerade diese Durchbruchslosigkeit im überwindenden »Biss« als Sinn in sich selbst lustvoll geliebt werden soll. Der vormals mit Demut verbundene Überwindungsmodus, welcher nach Eckhart das Seiende seins-

⁹⁶ M. Heidegger, 1957, 19 oder ders.: 1984, § 1.

⁹⁷ M. Heidegger, 1989, Bd. II, 28.

⁹⁸ Zum Einfluss Eckharts auf Heideggers schreibt W. Wackernagel: »several recent studies have begun to shed some light on the influence of Master Eckhart's work on Heidegger (an influence that seems to have been largely hidden by Heidegger, since he rarely quoted Eckhart and, when he did, not always where he should have).« (1993, 93) Wackernagel gibt im Anmerkungsapparat dieses Artikels auch einen kurzen Überblick auf Literatur, die Heidegger mit Meister Eckhart in Beziehung setzt.

⁹⁹ M. Heidegger, 1989, Bd. II, 25.

¹⁰⁰ Ebenda, 26.

empfänglich macht, findet sich bei Nietzsche deshalb in seiner Wirkung zwar beansprucht, aber unter Vorgaben, welche diese Wirkung letztlich verunmöglichen.

V. Die unüberwindbare Selbst-Überwindung des Willens zur Macht

Unter der Vorgabe des sich selbst bewirkenden und treibenden Kreises des Gleichen wird dasjenige Prinzip ausgeschlossen, welches als das Ur-Schöpferische tradiert worden ist als er-neuernde Kraft im Sinne einer *creatio continua* oder *creatio ex nihilo*. Die Wiederkunft als eines der Ansätze, welcher Nietzsches Überwindungsgedanken unterliegt, drängt auf einen entsprechenden Lebensvollzug der Ausschliesslichkeit, der das Selbst ausschliesslich (ewig!) auf das selbe Selbst verweist. »Gott ist todt«¹⁰¹ ist die Konsequenz dieser Anschauung, deren Stimmigkeit Jakob Böhme – um damit den Übergang zu unserer zweiten Bezugsachse zu leisten – nochmals in anderer Hinsicht bezeugt. Verschliesst sich doch in der Beharrlichkeit des Selbstwollens gezielt und hermetisch jene Willensqualität, die Böhme Gottemp-*findung* nennt. Als Gedankenexperiment liesse sich in der Zusammenschau Nietzsches und Böhmes formulieren, dass ersterer durch den philosophischen Outsider aus Görlitz völlig bestätigt würde. Böhme würde die Authentizität und Aufrichtigkeit des Gottestods, von welcher Nietzsches Philosophie kündet, bekräftigen. Für ihn wäre dieser der notwendige Befund Nietzscheanischen Denkens als Resultat eines Ansatzes, der das »Prinzip« der Eigenmächtigkeit nicht verlässt (oder verlassen *will*). Dann nämlich, so erklärt Böhme unermüdlich, hat sich »der eigene Wille (...) in ein eigen Centrum eingeführet, und vom Gantzen abgebrochen, und ist dem Gantzen als wie todt worden.«¹⁰² Nur über den »Tod« des Eigenwillens wiederum wird nach Böhme das Prinzip des Ganzen »fühlbar« und lebendig, das er mit dem Gottesbegriff gleichsetzt. Tief ernstzunehmen und aufschlussreich im Sinne Böhmes ist deshalb auch die Wendung vom Gottes-Mord im Zarathustra¹⁰³, welcher die Implikation enthält,

¹⁰¹ Vgl. KSA 3, 480 ff.

¹⁰² abm 1, 9.

¹⁰³ Siehe KSA 4, 328 f. Auch in der der Fröhlichen Wissenschaft, wo der »tolle Mensch« den erwähnten Tod Gottes verkündet, erscheint dieser als Folge der Tötungstat des

dass Gottestod mit einem willentlichen Verhalten zu tun hat: dass der Mensch das Göttliche umbringen bzw. sich um das göttlich Ganze bringen kann, aufgrund von nichts anderem als seinem Selbstverhältnis, wie sich gemäss Böhmes hinzufügen liesse¹⁰⁴.

Es lohnt sich aber, in der Gegenüberstellung Nietzsches und Böhmes ein wenig grundsätzlicher zu verfahren. Denn aufgrund ihrer ähnlichen Emphase auf der Bedeutung des Willens, lassen sich die Divergenzen in der Entwicklung der jeweiligen Überwindungskonzepte in einem interessanten Spannungsverhältnis erfassen. Zunächst zu den Ansätzen: Böhme befindet, dass »iedes Leben« in der Begierde und im »Willen stehet«¹⁰⁵, Nietzsche fragt an einer berühmten Stelle in »Jenseits von Gut und Böse«: »Gesetzt, dass nichts Anderes als real »gegeben« ist als unsre Welt der Begierden (...) Gesetzt endlich, dass es gelänge, unser gesamtes Triebleben als die Ausgestaltung und Verzweigung Einer Grundform des Willens zu erklären«¹⁰⁶. Auch wenn Nietzsches Willenstheorie nur experimentellen Charakter zugestanden werden sollte, so steht sie als solche – unabhängig ihres Status' – in einem eindeutigen Verhältnis zu einem Überwindungsgebot. Diesem Zusammenhang soll ein wenig nachgegangen werden, um auch von dieser Perspektive, die den Blick auf Böhme freigibt, die Quelle von Nietzsches Echos auf das alte Demutsmotiv festzustellen.

Die »eine Grundform des Willens«, die Nietzsche oben anspricht, ist ihm der Wille zur Macht¹⁰⁷: »Wo ich Lebendiges fand, da find ich Willen zur Macht.«¹⁰⁸ Neben der Wiederkunftslehre stellt

Menschen: »Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! Wir haben ihn getödtet, – ihr und ich! Wir Alles sind seine Mörder!« (KSA 3, 481)

¹⁰⁴ »Wann das Gemüthe in eigener Begierde des irdischen Lebens gefangen stehet, so mag es Gottes Willen nicht ergreifen, es läuffet nur in der Selbheit, von einem Wege in den andern, und findet doch keine Ruhe« (wGl 2, 16).

¹⁰⁵ Vgl. 6Pk, 1,1.

¹⁰⁶ KSA 5, 54.

¹⁰⁷ »Gesetzt endlich, dass es gelänge, unser gesamtes Triebleben als die Ausgestaltung und Verzweigung Einer Grundform des Willens zu erklären – nämlich des Willens zur Macht, wie es mein Satz ist – ; gesetzt, dass man alle organischen Funktionen auf diesen Willen zur Macht zurückführen könnte und in ihm auch die Lösung des Problems der Zeugung und Ernährung – es ist Ein Problem – fände, so hätte man damit sich das Recht verschafft, alle wirkende Kraft eindeutig zu bestimmen als: Wille zur Macht. Die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren »intelligiblen Charakter« hin bestimmt und bezeichnet – sie wäre eben »Wille zur Macht« und nichts ausserdem.« (KSA 5, 54)

¹⁰⁸ KSA 4, 147.

der »Wille zur Macht« den anderen Hintergrund, der Zarathustras Lehre vom Übermenschen prägt. Für das Verstehen der uns interessierenden »Härte der Demut«, die Zarathustra von sich abverlangen muss, ist die Zuwendung hierzu nicht ohne Belang. Wie nämlich lässt sich der Grundsatz vom Willen zur Macht und die Grösse des Menschen, die nach Zarathustra an seinem »Untergang« liegt¹⁰⁹, zusammenreimen? Nietzsche hält einen diesbezüglich nicht lange im ungewissen: überdeutlich macht er den Zusammenhang, indem er das Thema »Willen zur Macht« vornehmlich in demjenigen Kapitel zur Erörterung bringt, welches überschrieben ist: »Von der Selbst-Überwindung«. Neben der guten Portion Ironie, die in dieser Pointierung sicherlich im Spiel sein mag, (insofern diese – alte Ideale der Selbstentsagung heraufbeschwörenden – Überschrift ausgerechnet auf den Willen zur Macht zielt), bringt sie die notwendig mitzudenkende Konsequenz des Willens-Grundsatzes zum Vorschein. Diese besteht sozusagen in seiner Kehrseite: wenn der Wille auf einen Machtvollzug aus ist, dann konstituiert seine eigene Überwindung sozusagen die zugehörige andere Seite der Münze: »Wo ich nur Lebendiges fand, da hörte ich auch die Rede vom Gehorsame. Alles Lebendige ist ein Gehorchendes.«¹¹⁰ Aber auch in der Ausübung des Willens zur Macht selbst ist das Leben als Gehorchendes fassbar. »Es gehorcht der Dynamik des »Willens zur Macht«, die seine innere Verfassung ist.«¹¹¹ Spielt man den Gedanken des Willens zur Macht als Lebensprinzip durch, so benennt er nur das eine Moment einer Bewegung, die immer zugleich überwindend/überwunden sein muss: hat alles Lebendige (und auch nicht Lebendige) am Willen zur Macht Anteil, so ist es damit auch an seinem steten Vollzug der (Selbst-) Überwindung gebunden. Im Sieg des Willens zur Macht ist er nämlich zugleich auch besiegt, in der Machtsteigerung findet zugleich Machtminderung statt¹¹². Es macht Sinn, auch in diesem Gegenlicht

¹⁰⁹ »Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein Übergang und ein Untergang ist.« (KSA 4, 16 f.)

¹¹⁰ KSA 4, 147.

¹¹¹ R. Schmidt, C. Spreckelsen, 1995, 156.

¹¹² Auch wenn Müller-Lauter die Einheit, die der »Wille zur Macht« suggeriert, im Sinne von Nietzsche aufsprengen will als »Spiel und Gegenspiel von Kräften resp. Machtwillen«, in dem »von sich fortlaufend ändernden Einheiten (...), nicht von der Einheit« gesprochen werden kann, so gesteht er diesem Kräftespiel dennoch nur eine »einzige Qualität« zu (in: J. Salaquarda, 1996, 246 u. 249). Unter dieser Prämisse gilt obige Analyse auch: denn die eine Qualität, die in der Machtsteigerung besteht, ist in

des Willens-zur-Macht-Theorems den Hintergrund von Zarathustras Hinweis zu vermuten: »Und diess Geheimniss redete das Leben selber zu mir. »Siehe, sprach es, ich bin das, *was sich immer selber überwinden muss.*«¹¹³

Wie sehr scheint zu dieser These jener Grundsatz Böhmes in Einklang zu stehen, in dem er zum Ausdruck bringen möchte, dass »das Leben stehet im Streite, aufdaß es offenbar, empfindlich, findlich (...) werde: Und dienet zur ewigen Freude der Überwindung.«¹¹⁴ Es ist in der Tat verblüffend, mit was für ähnlichen Wendungen und Bildern Nietzsche im Vergleich zu Böhme operiert. Wie in einem etwas verwirrenden Spiegelkabinett trifft man auf fast gleich lautende Metaphern, die leicht dazu verleiten, vor lauter augenscheinlichen Parallelitäten die unterschiedlichen Bedeutungsebenen zu übersehen. Beispielsweise spricht Nietzsche auch vom »schlimmsten Feind, dem du begegnen kannst«: nämlich »immer dir selber«¹¹⁵ (vgl. hierzu Böhmes »ärgesten Feind«¹¹⁶), oder er nutzt – wie Böhme – das Pathos des Verbrennens, um den Prozess einer Neuwerdung zu verkündigen¹¹⁷, oder redet vom Übermenschen als »Blitz« aus der »dunklen Wolke Mensch«¹¹⁸ (vgl. hierzu Böhmes »Blitz« oder »Blick«¹¹⁹).

Aber das »Überwindungsspiel« Böhmes enthält eine Regel, welches es von der Überwindungsklausel, die mit dem Willen zur Macht einhergeht, gravierend unterscheidet: der Wille zur Macht nämlich *muss* sich – aus Machtwillen – immer selbst überwinden; während das Überwindungsspiel Böhmes auch die Überwindung dieses

ihrer Verwirklichung zugleich auch immer als Gegenteil präsent. Die Entfaltung der *einzigsten* Qualität von Willen als Machtsteigerung bedingt zugleich auch immer den Gegensatz der Qualität von Machtminderung. Darum ist das Sprechen vom Willen zur Macht – auch als »essentielle Bestimmung« (ebenda 255) – eigentlich zu vervollständigen mit der notwendigen Komplementärqualität oder -essenz (der Machtminderung?), die mit ihm untrennbar verbunden ist. In der Umlenkung der *Einheit* des Willens zur Macht auf die *eine* Qualität bzw. Essenz von Willen kommt es Müller-Lauter offenbar vor allem darauf an, Nietzsche sozusagen aus dem »metaphysischen Strom retten«. Aber ist die Festlegung der Willen auf *eine* Qualität nicht genauso metaphysisch?

¹¹³ KSA 4, 148.

¹¹⁴ üL, 57.

¹¹⁵ KSA 4, 82.

¹¹⁶ 3P, Vor. 9.

¹¹⁷ »Verbrennen musst du dich wollen in deiner eignen Flamme: wie wolltest du neu werden, wenn du nicht erst Asche geworden bist!« (KSA 4, 82) Vgl. dazu Böhme Metaphorik des »Feuers«, in dem die Ichheit »verbrennet« (z. B. üL, 33).

¹¹⁸ KSA 4, 23.

¹¹⁹ z. B. Gw, 3, 16.

Machtwillens insgesamt beinhaltet. Denn der Wille »zur Eigenherrschaft« bzw. der »eigene Wille der Selbstheit«¹²⁰, welcher sich als Böhmesches Korrelat des Willens zur Macht darbietet, (indem Böhme diesem Willen ewige Notwendigkeit und absolute Herrschaft – eben innerhalb seines Prinzips – zugesteht), ist nur Moment innerhalb eines übergeordneten Willensspiels: dem Willen zur Offenbarung. Dieser Moment-Charakter wird dem Willen zur Eigenherrschaft jedoch nur offenbar, wenn er selbst-*gelassen* bereits zu einem »andern Willen«¹²¹ geworden ist. Die Überwindbarkeit seines eigenen Wesens gelingt dem eigenmächtigen Willensprinzip also nicht aufgrund des ihm eigenen Vollzugs, sondern – gegenteilig – wenn er nicht mehr überwinden *will*, sondern sich »ergiebet«, durch den »Tod ersincket«¹²². Dieses Geschehen benennt bei Böhme die Demut, die deshalb auch hier nichts mit »Härte«, sondern eher mit dem konträren Vermögen einer buchstäblich grenzenlosen Nachgiebigkeit, eben Gelassenheit zu tun hat. Die Gelassenheit der Demut ist sozusagen der signifikante Modus eines Willens, der »ungründlich«¹²³ ist. Sie entspricht dem Wesen eines Willenskonzepts, welches nicht an der singularen Einheit, auch nicht an *einer* Qualität festgemacht ist¹²⁴, sondern in der Möglichkeit von (scheinbar unmöglichen) Übergängen liegt, durch die hindurch in unendlichen Formen »das Ewige eine Empfindlichkeit und Schiedlichkeit angenommen«¹²⁵ hat. Das Grundkonzept eines Willens zur Offenbarung unterscheidet sich deshalb von demjenigen des Willens zur Macht schon allein deswegen, weil es »Raum« für eine Pluralität von unterschiedlichsten Willen und Qualitäten stiftet, welchen die Lehre des Willens zur Macht nicht enthalten kann; weiterhin auch dadurch, dass der Wille zur Offenbarung keine Bewertung bzw. Umwertung gemäss *eines*

¹²⁰ Vgl. z. B. wGl, 1, 37 ff.

¹²¹ Vgl. 6Pk, 7, 6 oder wGl, 1, 37 f.

¹²² 6Pk, 7, 6 und 7, 3.

¹²³ Bsch, 2, 8.

¹²⁴ Ganz im Sinne von der gegenwärtigen Nietzsche-Auslegung des Willens zur Macht als Essenz eines Spiels von Machtquanten, schreibt auch Böhme: »Ein Ding das Eins ist, das nur Einen Willen hat, streitet nicht wieder sich selber. Da aber viel Willen in einem Dinge sind, so werden sie streitig, denn ein ieder will seinen gefassten Weg gehen. So es aber ist, daß einer des andern Herr ist, und gantz volle Macht über die andern alle hat, daß er die mag zerbrechen, so die ihme nicht gehorsamen; so bestehet des Dinges Vielheit in Einem Wesen, denn die Viele der Willen geben sich alle in Gehorsam ihres Herren.« (6Pk, 4, 1)

¹²⁵ üL, 57.

(Macht-)Leisten kennt. Im Offenbarungsspiel sind buchstäblich alle möglichen Willensarten inkludiert. Anstelle eines Leisten, an dem diese bewertet werden könnten, gibt es jedoch eine Regel, deren Einhaltung sozusagen die Qualität des Spiels bestimmt. Diese spricht Böhme im Demutsgebot aus, das wiederum in ausgezeichneter Weise mit Nietzsches Wendung des »Übergangs« oder »Untergangs« zu umschreiben ist, welches Geschehen der Selbstwerdung vorgeschaltet ist. Der Wille kommt, so auch Böhme, in diesen Übergängen der Selbstüberwindung zu sich, aber nicht in der Weise der Selbstbestätigung, sondern gegenteilig »durch den Tod«¹²⁶ der *eigenen* Form. Dadurch erst *empfindet* er sich in seiner Ungründlichkeit, aus der sich das »ewige Spiel« generiert¹²⁷.

Im Ausgang der Willenstheorien bei Nietzsche und Böhme wird wieder ein Symptom des Unterschieds sichtbar, welches sich auch im Vergleich mit Meister Eckhart gezeigt hat. Der Wille zur Macht zeichnet sich wie die Wiederkunftslehre durch eine Geschlossenheit aus, innerhalb derer der Überwindungsvollzug nur die Dynamik antreibt, die durch die jeweilige Lehre gesetzt ist. Das im Willen zur Macht inhärente (Selbst-)Überwindungsgesetz entsteht allein aufgrund des unaufhörlichen Vollzugs dieses Willens, welches »Gutes« und »Böses« setzt und vernichtet und setzt usf.: »Wahrlich, ich sage euch: Gutes und Böses, das unvergänglich wäre – das giebt es nicht! Aus sich selber muss es sich immer wieder überwinden.«¹²⁸ Kaum zu übersehen erscheint diesbezüglich wiederum die Brücke zu Böhme, der Nietzsche auch diesbezüglich aus vollem Herzen zustimmen müsste. Charakterisiert Böhme doch sein erstes Prinzip des »Willens zur Eigenherrschaft« durch das »ringende Rad der Natur«, welches er so kennzeichnet: »Was das Gute baut, das zerbricht das Böse; und was das Böse baut, das zerbricht das Gute. Und dies ist der grosse Jammer der vergebenen Mühseligkeit.«¹²⁹ Dieses »Rad der Natur« – oder mit Nietzsche gesprochen (!) – »Rad des Seins«¹³⁰ ist nach Böhme aber zu durchbrechen, und zwar nicht auf Jenseitiges, sondern nur auf eine andere Wollens-, Wahrnehmungs- und Empfindungsdimension hin. Wie bei Eckhart, so ist es auch bei Böhme vor

¹²⁶ Ebenda.

¹²⁷ Ebenda.

¹²⁸ KSA 4, 149.

¹²⁹ wGl, 1, 46.

¹³⁰ KSA 4, 272.

allem diese Möglichkeit eines Durchbruchs, welche ihre Überwindungskonzepte, und damit ihren Demutsbegriff, von Nietzsches Wiederhall der Thematik unterscheiden.

VI. Demutsdurchbruch

Bemerkenswert erscheint in diesem Kontext, dass bei Nietzsche wie bei Böhme die Metapher des »Gefängnisses« als Beschreibung der individuellen Situation auftaucht¹³¹. Entsprechend der unterschiedlichen Hintergründe allerdings gibt es für Nietzsche kein Entkommen daraus, während dieses für Böhme im »Ersinken« des *eigenen Willens* möglich wird, der eben dieses Gefängnis konstituiert¹³². Der dem Gedanken eines Willens zur Offenbarung zugehörige Überwindungsvollzug der Demut eröffnet Möglichkeiten, die es in der Geschlossenheit der einen Willens-Grundform zur Macht nicht geben kann. Während die harte Demut Nietzsches – wenn man so sagen kann – auf Überwindung in Form einer Akzeptanz (als das »Ja- und Amen-Lied«¹³³) der Auswegslosigkeit des Faktischen zielt (in seiner Wiederkehr und seinem Machtwillen), erzielt die Demut Eckharts und Böhmes umgekehrt einen Ausweg, der allerdings nirgendwo hinzuführen trachtet als *in* das Leben selbst. Der Ausweg in der Demutsdistanzierung – im Sinne eines Lassens bis zum »Tod« – eröffnet ein neues Dasein dadurch, dass sich der Mensch selbst verändert. Herausgefallen aus dem Eigenen im Durchbruch der Demut findet er sich nach Eckhart und Böhme gleichsam in jener »Mitte« wieder, aus der sich das Leben als (göttliche) Selbstoffenbarung äussert.

Die Ähnlichkeit dieses lebensbejahenden Ideals zu demjenigen des Übermenschen, der das Leben in all seinen Formen von Zarathustra zu lieben beauftragt ist, bestätigt Nietzsches Diktum: »Die kleinste Kluft ist am schwersten zu überbrücken«¹³⁴. Diese »kleinste Kluft« besteht wohl buchstäblich in der Kluft, aus deren Leerstelle sich bei Nietzsche diese göttlich dionysische Lebensliebe zu speisen

¹³¹ J. Böhme: »Weil aber die Selbheit (...) in einer schweren Gefängniß (...) feste angebunden stehet« (wGl, 1, 2). F Nietzsche: »Im Gefängniß. (...) Wir sind in unserem Netze, wir Spinnen, und was wir auch darin fangen, wir können gar Nichts fangen, als was sich eben in *unserem* Netze fangen lässt.« (KSA 3, 110)

¹³² Vgl. z. B. hds, 48.

¹³³ KSA 4, 287.

¹³⁴ KSA 4, 272.

hat. Vor allem auch hinsichtlich des Charakters dieser Liebe, die übermenschlich (oder unmenschlich) »Ja und Amen« im amor fati sagt, im Unterschied einer Liebe im Sinne Böhmes (freilich auch Eckharts), der verändernde Wirkkraft zugetraut wird¹³⁵. Denn der Demütige betrachtet die Gegenwart als Offenbarungszeitraum, in dem es ihm als »Mitspieler«, wie Böhme sagen würde, freisteht, die Liebenswürdigkeit des Offenbarungsspiels »als Spiegel«¹³⁶ (mit entsprechender Einstellung) sichtbar werden zu lassen.

Abschliessend lässt sich daher zusammenfassen, dass die gegenläufige Dynamik, welche die Demut im Denken Eckharts und Böhmes auszeichnet, bei Nietzsche wohl ein Echo findet. Die Verfremdung des Echos besteht aber darin, dass der Bezug, aus der sich die selbstüberwindende Bewegung der Demut generiert, verändert hat. Bei Eckhart und Böhme setzt dieser Bezug beim Eigenen an, dessen zwiespältige Rolle in der Demut entschieden wird. Im Einbruch des vermeintlich Eigenen der partikularen Vorzüge stösst der Mensch in der Demut auf ein Eigenstes, welches, seine Eigenheit stiftend, diese zugleich grenzensprengend über sich hinaus treibt. Bei Nietzsche ist diese Doppelbödigkeit des Eigenen zusammengefallen. Erhalten geblieben ist trotzdem die Vision einer (Demuts-) Dynamik, in der das Selbst unter- und überzugehen hat auf ein übermenschliches Dasein hin. Diese Bewegung vermag bei Nietzsche jedoch immer nur wiederum beim Eigenen zu landen. So sehr Nietzsche mit dieser Konsequenz zu ringen scheint, kann der von ihm vorgezeichnete Schwung vom Selbst weg nur eine (kleine) Kreisbahn zu dem gleichen Selbst zurückzeichnen. Unter den Prämissen der Wiederkehr und des Machtwillens vermag der Mensch nur auf sich selbst über- und unterzugehen, wobei das Motiv der Demut sich in das Gegenteil verzerrt.

¹³⁵ Vgl. abm, 1, 27.

¹³⁶ Vgl. 6Pk, 4, 25.