

Murat Ates (Hg.)

# Nietzsches Zarathustra Auslegen

Thesen, Positionen, Entfaltungen zu  
»Also sprach Zarathustra«  
von Friedrich Wilhelm Nietzsche



# Inhaltsverzeichnis

[Auslegung einer Philosophie der Masken](#)

[Für Alle und Niemanden](#)

[Erläuterungen zum Aufbau des Sammelbandes, verwendete Werkausgaben und Kürzel](#)

[Ein Buch, mit dem man nicht anfangen kann](#)

[Zarathustras Schlaf und der Wiederkunftsgedanke](#)

[Die Selbstüberwindung des Geistes](#)

[Jenseits des Marktes](#)

[»Vergiss die Peitsche nicht!«](#)

[Springende Brunnen und Tanzende Mädchen](#)

[Perspektiven des Willens zur Macht](#)

[Le « Devin » de Zarathoustra](#)

[Vor Sonnen-Aufgang](#)

[Vom Gesicht und Räthsel](#)

[Zu den Figuren und Strukturen der Wiederholung](#)

[„Overleaping“ oder „Surpassing“?](#)

[»Nachtlied«](#)

**Murat Ates (Hrsg)**  
**Nietzsches Zarathustra Auslegen.**  
**Thesen, Positionen und Entfaltungen zu »Also sprach Zarathustra« von**  
**Friedrich Wilhelm Nietzsche**

© Tectum Verlag Marburg, 2014  
ISBN 978-3-8288-6174-9

Umschlagabbildung: © artefacti - Fotolia.com

(Dieser Titel ist zugleich als gedrucktes Buch unter der ISBN 978-3-8288-3430-9 im Tectum Verlag erschienen.)

Besuchen Sie uns im Internet unter

[www.tectum-verlag.de](http://www.tectum-verlag.de)

[www.facebook.com/Tectum.Verlag](https://www.facebook.com/Tectum.Verlag)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Angaben sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

# Auslegung einer Philosophie der Masken<sup>1</sup>

## *Vorwort des Herausgebers*

Mit seinem Werk »Also sprach Zarathustra« hat Nietzsche der Philosophiegeschichte ein »Schwergewicht« überlassen, dessen Lektüre mit einer Vielzahl unterschiedlicher Herausforderungen sowie anspruchsvoller Erwartungen verbunden ist. Die Schwere des kryptischen, von Metaphern und Anspielungen durchsetzten Textes, macht es den Lesenden keinesfalls leicht, zu verstehen, was Nietzsche durch seinen »dionysischen Propheten« vermitteln möchte. Die erste Schwierigkeit liegt bereits darin, dass hier nicht der Autor selbst spricht, sondern Nietzsche sich durch eine literarische Erzählfigur inszeniert, »seinen« Zarathustra. Dieser fungiert zwar als Träger und Medium der eigenen Gedanken, verkörpert und stellt sie dar, doch zugleich und in eins damit soll er den Verfasser selbst tarnen, verstecken, maskieren. Damit übernimmt Nietzsche jene Vorgehensweise der Vermittlung, welche sich bereits in den Anfängen der altgriechischen Philosophie erfolgreich in die Geschichte des Denkens manifestieren konnte: Der schweigende Platon, der als Urheber des Gedanken sich gekonnt zu verdecken weiß und stattdessen als Maske seiner selbst vor sich das Ideal Namens Sokrates aufbaut, sich hinter ihm verschanzt, ihn als Protagonisten seines Werkes schließlich auf den Markt der Reden schickt, mit Pöbel und Gelehrten diskutieren und (durch die Hebammenkunst seiner Gesprächsführung) die großen Gedanken aussprechen lässt.<sup>2</sup> Freilich liegt ein wesentlicher Unterschied zwischen Nietzsche und Platon darin, dass letzterer als Schüler des Sokrates ein unmittelbares Bild von seinem Lehrer gehabt haben muss

und seine Erzählfigur somit unwillkürlich in ein bestimmtes Verhältnis zur »realgeschichtlichen« Person tritt; während Zarathustra – sofern sich Nietzsche überhaupt bemüht, auf Merkmale der geschichtlichen Person einzugehen – vielmehr eine fiktive Erzählfigur darstellt, dessen Name insbesondere Nietzsches Abkehr von der abendländischen Philosophie anzeigt. *Geglaubt* hat Nietzsche an die Bedeutsamkeit der Existenz *seines* Zarathustra jedoch nicht minder als Platon an die *seines* Sokrates. Was Nietzsche in »Also sprach Zarathustra« von Platons Werk im Wesentlichen übernimmt oder zu übernehmen versucht, ist nicht nur das Konzept und Verfahren des Maskierens, sondern darüber hinaus das waghalsige Unternehmen, kraft des unerschütterlichen Glaubens an den Protagonisten, kraft der Gestaltung und Bedeutung der Maske, *eine Zäsur in die Geschichte des Denkens einzuschreiben; ja, eine Neugeburt des Denkens und somit des Menschen überhaupt hervorzubringen*. Zarathustra hat demnach eine äußerst schwierige Mission, hat die Größe eines Berges zu versetzen, soll gerade jenen Berg Namens »abendländische Philosophie« zertrümmern und auf dessen Schutt triumphierend tanzen, deren Anfänge mit Sokrates begründet waren. Angesichts der Schwere solch waghalsiger Vorhaben erscheint das Verwenden einer Tarnung geradezu als notwendig. Die Maskerade soll dabei nicht zuletzt den Autor selbst vor jenen Wahrheiten schützen, die er zu verkünden hat, doch nicht auszuhalten vermag. Die Neugeburt ist geglückt, wenn die Maske schließlich ein Eigenleben führt, zu einem Gesicht wird, zu Zarathustra.

Die Art und Weise, wie Zarathustra auftritt, seine Gedanken verkündet, stellt indes eine weitere Maske dar, eine »zweite Maske«<sup>3</sup> und somit eine noch tiefere Verbergung des Urhebers. Wenn Zarathustra zu seinem Gegenüber, zu den Menschen auf dem Markt, zu seinen Tieren, zu Zwergen und Riesen, zur Sonne, zu seinem

Herzen usw. spricht<sup>4</sup>, geschieht dieses Sprechen, wie überhaupt die ganze Komposition der Szenen, nicht im Anstand des redlichen Philosophen (Sokrates), der in seinen Unterhaltungen stets ein System der Widerspruchslosigkeit, Folgerichtigkeit und Apodiktizität verfolgt. Die Reden Zarathustras sind eher in der Kryptographie eines einsamen Dichters, in langsam schweren Sätzen eines Propheten und gleichzeitig in der durchtriebenen Raffinesse eines Agent-Provocateur gehalten. Durch diese zweite Maske komprimiert rätselhafter Sprechakte camoufliert Nietzsche nun auch seinen Zarathustra. Der revolutionäre Prophet eines *Jenseits von Gut und Böse*, der das Herrschende als solches überwinden möchte, die ständige *Überwindung* des Ganzen sich zur Aufgabe gemacht hat, spricht zwar zu einer breiten Öffentlichkeit, jede/r ist Adressat/in seiner Rede und doch bringt es die Art und Weise solch maskierten Sprechens zwangsläufig mit sich, dass nur Wenige gemeint sind, nur Wenige durch die Masken hindurch sehen und die Komposition der Rede dechiffrieren und *verstehen* können. Die verdichtet langsamen Sätze beabsichtigen den philosophischen Gedanken in eine tiefere Ebene zu versetzen, wo er vor der verzehrenden Gewalt eilig oberflächlichen Lesens geschützt sei.<sup>5</sup> Das Verstehen der Rede setzt demnach eine bestimmte Zeitlichkeit voraus, eine von Eile und Rastlosigkeit befreiten Stimmung der Tiefe, die ohne sich in betäubt benebeltem Müßiggang zu verlieren, wachsam und ausdauernd bei dem zu verweilen vermag, was in der Konsistenz des Wortes zum Ausdruck kommt. Zarathustras Lehren sind solcherart konzentriert, komprimiert, verdichtet. *Der in der Dichte des Wortes eingravierte Gedanke möchte durch verstehendes Lesen ausgelegt und zur Entfaltung gebracht werden.*

Es gibt wohl kaum ein philosophisches Werk, das aufgrund der vielfachen Maskierungen derart die Auslegung erschwert und zwangsläufig diffizil macht, wie das Werk

»Also sprach Zarathustra«. Die Aufsätze des vorliegenden Sammelbandes, denen höchst anspruchsvolle Vorträge und intensive Auseinandersetzungen während des Zarathustra-Colloquiums 2012 in Sils Maria vorausgingen<sup>6</sup>, haben sich gerade dies zur Aufgabe gemacht. Das verstehende Auslegen durchzieht als Herausforderung und roter Faden gleichermaßen alle Aufsätze, die sich jeweils einem oder mehreren Abschnitten des Werkes widmen. Auslegen meint hier – im besten Falle – keine Deutung oder gar Umdeutung des Inhalts, sondern gerade dessen Freilegung, sodass in der Offenlegung verstanden werden kann, was Nietzsche durch die Reden seines Zarathustras unternimmt, von welchen Gedanken und Denkerfahrungen Nietzsche selbst getrieben ist. Auslegen bezeichnet hier also ein entbergendes Verstehen, das durch die Masken hindurch *zu einer Begegnung mit dem Inhalt* führen möchte; -- sei es denn auch gelegentlich zur Erkenntnis, dass hinter manch einer Maske womöglich nichts Weiteres sich befindet. Selbstverständlich reicht dabei eine rein hermeneutische Herangehensweise allein nicht aus. Gerade ein Text wie *Zarathustra* bedarf der Kritik, will man nicht allein davon ausgehen, es sei geschichtlicher Zufall oder machtpolitische Willkür gewesen, dass der Text auch äußerst reaktionäre Interpretationen erfahren hat und sonach patriarchal-bürgerlicher Vorherrschaft und nicht zuletzt dem Schrecken namens Faschismus in die Hände spielte. Notwendige Kritik, die vielseitig auszuloten hat, ob und inwieweit im Denken Nietzsches selbst jene Probleme angesiedelt sind oder ob es missbräuchlicher Fehlinterpretieren zum Opfer gefallen ist, kommt jedenfalls seinerseits nicht an dem mühevollen Versuch vorbei, den Text und seine Intention erst einmal gründlich und sorgfältig zu verstehen, auszulegen, um daran wie auch immer geartete Kritik und Thesen ausbuchstabieren zu können.

Auf der anderen Seite erliegt akademisch konditionierte

Textanalyse leider nur allzu oft der Gefahr, reine *analysis* (Zersetzung) des Textes zu betreiben. Es werden in formaler Lesart Sätze und Termini in einem System zurechtgelegt, systematisch auswendig gelernt, um das so *Abgespeicherte* und vermeintlich »sichere Wissen über den Text« bei äußerlicher Gleichheit anderer Stellen neuerlicher Textanalysen in Verbindung setzen zu können. Solch primär »quantitativ« zu nennende Arbeit scheint heute von der Vielzahl technisch programmierter Suchmaschinen, die man nur noch mit »Material« zu füttern hat, ohnehin viel besser *erledigt* werden zu können. Für die venerabilis archivarischer Tätigkeit mag solches Funktionalisieren des Textes durchaus Sinn bedeuten, doch in Bezug auf das *Verstehen* des Inhalts bleibt jene akademische Betriebsamkeit, die bereits Schopenhauer als Bildungsphilisterei demaskiert hatte, unbefriedigend. Wir erhalten hierdurch schlichtweg keine Lesehilfe, keine nachvollziehbare Auslegung des Inhalts und noch viel weniger versetzt es die Lesenden in die Lage, vor und vielleicht sogar *in* jene (Denk)Erfahrung zu gelangen, die den Autor selbst durchstimmten. Gerade das Verstehende-in-Erfahrung-bringen dessen, was das Werk sagen möchte, ohne diese Erfahrung blind und kritiklos annehmen zu müssen, ist jener Anspruch, der sich hinter dem Titel »Nietzsches Zarathustra Auslegen« verbirgt.

Im Namen aller Autor/innen wünsche ich der Leserin, dem Leser dieses Sammelbandes eine erkenntnisreiche und bewegende Lektüre.

Murat Ates, Wien, Dezember 2013

---

1 »Es ist nicht nur Arglist hinter einer Maske, – es giebt so viel Güte in der List. [...] Ein solch Verborgener, der aus Instinkt das Reden zum Schweigen und Verschweigen braucht und unerschöpflich ist in der Ausflucht vor Mittheilung, will es und fördert es, dass eine Maske von ihm an seiner statt in den Herzen und Köpfen seiner Freunde herum wandelt; und gesetzt, er will es nicht, so werden ihm eines Tages die Augen darüber aufgehen, dass es trotzdem dort eine Maske von ihm giebt, – und dass es gut so ist. Jeder tiefe Geist braucht



eine Maske: mehr noch um jeden tiefen Geist wächst fortwährend eine Maske, Dank der beständig falschen nämlich flachen Auslegung jedes Wortes, jedes Schrittes, jedes Lebens Zeichens, das er giebt. –« Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse* (KSA 5, 58)

2 »Plato hat Alles gethan, um etwas Feines und Vornehmes in den Satz seines Lehrers hinein zu interpretiren, vor Allem sich selbst —, er, der verwegenste aller Interpreten, der den ganzen Sokrates nur wie ein populäres Thema und Volkslied von der Gasse nahm, um es in's Unendliche und Unmögliche zu variiren: nämlich in alle seine eignen Masken und Vielfältigkeiten« (KSA 5, 111).

3 »Oh du Neugieriger, was sprichst du da! Aber gieb mir, ich bitte [...] ›Eine Maske mehr! Eine zweite Maske!‹...« (KSA, 5, 229).

4 Wohl gemerkt sind auch all diese wiederum Masken, hinter denen sich der Autor versteckt. Der Verfasser steckt hinter jedem und allem, was hier zum Ausdruck kommt, während bezeichnenderweise zu keinen Zeitpunkt der Leser des Buches selbst – weder von Zarathustra noch von einem der anderen Akteure – angesprochen wird. Zum Leser spricht hier niemand. Dieser ist zwar in jedem Moment der eigentliche Adressat, ist als ahnungsloser Zeuge des Geschehens dessen lebensschenkender Grund, doch darf der Leser dies nicht wissen, darf vor allem nicht unmittelbar erkennen, was das Lesen des Buches mit ihr/ihm insgeheim und irreversibel »anstellt«.

5 Der Schutz operiert hier jedoch umgekehrt. Während die erste Maske, nämlich Zarathustra als Erzählfigur, den Autor Nietzsche vor der Schwere seiner Wahrheiten schützen soll, ein Schutz nach »Innen«, hat die camouflierte Rede Zarathustras als zweite Maske nunmehr die Wahrheit nach »Außen« hin zu schützen, d.h. soll sich dadurch einer nivellierenden Konsumation entziehen.

6 Siehe dazu das Vorwort des Berliner Nietzsche Colloquiums, namentlich von Helmut Heit und Hannah Große Wiesmann – Dank deren philosophischem Engagement und administrativer Mühe, die Zusammenkunft der Autor/innen in Sils Maria und somit das Herausbringen dieses Bandes überhaupt erst möglich wurde.

# Für Alle und Niemanden

*Vorwort des Berliner Nietzsche Colloquiums*

Friedrich Nietzsche hat mit seinem Werk *Also sprach Zarathustra* » [e]in Buch für Alle und Keinen« geschaffen. Einerseits hat er zumindest die ersten drei Teile des *Zarathustra* für die Öffentlichkeit in Druck gegeben; heute kann jede und jeder das Buch lesen. Andererseits stellt er der lesenden Aneignung gerade des *Zarathustra* diverse Hindernisse und Gratwanderungen in den Weg, und das sicher nicht unbedacht: »Es ist nicht leicht möglich, fremdes Blut zu verstehen: ich hasse die lesenden Müssiggänger« (ZA I, Vom Lesen und Schreiben, KSA 4, 48). Es liegt Nietzsche fern, es seinen Lesern leicht zu machen. Im Bewusstsein der Herausforderung, die insbesondere *Also sprach Zarathustra* stellt, haben sich 25 Nietzsche-Leser, Wissenschaftler und Künstler unterschiedlichen Alters und unterschiedlicher Sprachräume, zu den Nietzsche-Lektüretagen 2012 in Sils-Maria versammelt, um gemeinsam diese komplexeste und literarisch anspruchsvollste Schrift Nietzsches zu lesen. Leitend war dabei der Gedanke, dass das Nachdenken und Schreiben über Nietzsche eine besondere Kunst des Lesens voraussetzt, die es experimentell und im Dialog zu erproben gilt.

Die Nietzsche-Lektüretage wurden als ein Forum geschaffen, in dem Nietzsches Schriften in gemeinsamer Diskussion erörtert werden können. Sie finden jeden Sommer an einem eng mit Nietzsches Biographie verbundenen Ort statt: Naumburg, Sils-Maria und Weimar waren die bisherigen Stationen der Begegnung. Veranstaltet werden sie seit 2011 vom *Berliner Nietzsche Colloquium*. Neben diskursiven Methoden erproben die Teilnehmer der Lektüretage auch kreative Zugänge zu Nietzsches Schriften: Das Programm setzt sich daher aus

gemeinsamen Lektüre- und Diskussionssitzungen sowie aus künstlerischen Beiträgen zusammen. An Nietzsches Text wurde dabei mit den unterschiedlichsten Mitteln herangegangen: Er wurde im Licht des Engadin gelesen, auf Wanderungen besprochen und am runden Tisch diskutiert, von der Schauspielerin Beate Himmelstoß kunstvoll vorgetragen und von der Komponistin Elnaz Seyedi in moderner Musik vertont.

Die im vorliegenden Band von Murat Ates herausgegebenen Aufsätze gehen auf die Lektüre und Diskussion von *Also sprach Zarathustra* in Sils-Maria im Sommer 2012 zurück. Jeder Beitrag widmet sich einem Abschnitt aus dieser Schrift, in ihrer Gesamtheit können sie als philosophische Auseinandersetzung mit dem ganzen *Zarathustra* gelesen werden. Wir wünschen Nietzsche auch in Zukunft Leser, die bereit sind, sich von seinen Schriften überraschen zu lassen und ihre Überraschung und ihre Gedanken in Worten auszudrücken und im Gespräch zu teilen.

Helmut Heit & Hannah Grosse Wiesmann, Berlin, im Mai 2013

# Erläuterungen zum Aufbau des Sammelbandes, verwendete Werkausgaben und Kürzel

Jeder der folgenden Aufsätze behandelt einen oder mehrere Abschnitte des Werkes »Also sprach Zarathustra« (ZA). Die Reihenfolge der Aufsätze des Sammelbandes gliedert sich folglich nach der Reihenfolge der Werkabschnitte im Zarathustra.

Zitiert wurde Friedrich Nietzsche (falls nicht ausdrücklich anders vermerkt) aus der Kritische Studienausgabe (KSA). Folgende Standard-Kürzel wurden hierfür verwendet:

KSA Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden | herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari | Walter de Gruyter: Berlin/New York, 1967.

KSB Friedrich Nietzsche: Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe | Walter de Gruyter: Berlin/New York: 1975.

KGW Friedrich Nietzsche: Werke. Kritische Gesamtausgabe | herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari | Walter de Gruyter: Berlin/NewYork: 1967.

KGB Briefe. Kritische Gesamtausgabe | herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin und New York 1975–2004.

Die verwendeten Werkkürzel beziehen sich jeweils auf die KSA-Ausgabe (Auflistung chronologisch):

GT Geburt der Tragöde KSA 1

MA Menschliches, Allzumenschliches I und II KSA 2

M Morgenröte KSA 3

FW Die fröhliche Wissenschaft KSA 3

ZA Also sprach Zarathustra KSA 4

JGB Jenseits von Gut und Böse KSA 5

GM Genealogie der Moral KSA 5

GD Götzen-Dämmerung KSA 6

EH Ecce Homo KSA 6

NL (oder Nachlass) Nachgelassene Fragmente KSA 7 bis KSA 13

Die musikalische Komposition »Nachtlied« der Künstlerin Elnaz Seyedi, die im letzten Aufsatz des vorliegenden Bandes besprochen wird, ist unter folgendem Link zu hören: <http://www.nietzsche-colloquium.de/downloads/Nachtlied.mp3>

# Ein Buch, mit dem man nicht anfangen kann

Zarathustras Vorrede 1 bis 5

Irene Treccani

*Also sprach Zarathustra* ist »das tiefste Buch, das die Menschheit hat [...] Aber mit dem kann man nicht anfangen«<sup>7</sup>. Mit diesen Worten wendet sich Nietzsche um den 17. Dezember 1888 an Jean Bourdeau. In einem anderen Brief desselben Jahres empfiehlt er, dass man zuvor *Jenseits von Gut und Böse* gelesen haben sollte<sup>8</sup>. Laut dem Philosophen sagt letzteres Buch nämlich »dieselben Dinge wie Zarathustra, aber anders, sehr anders«<sup>9</sup>.

In Richtung dieser Aussage, d.h. einer notwendigen Distanzierung von der unmittelbaren Lektüreauswahl Zarathustras, gehen auch einige Äußerungen Nietzsches, die aus früheren Jahren stammen und nach denen sowohl *Morgenröthe* als auch *Die fröhliche Wissenschaft* als »Einleitung, Vorbereitung und Commentar« zu dem bereits erwähnten Zarathustra zu lesen sind<sup>10</sup>. Historisch und theoretisch betrachtet, steht also Zarathustra nicht wirklich »durchaus für sich«, wie Nietzsche an anderen Stellen behauptet<sup>11</sup>. Es gibt eher einen roten Faden, der dieses mit den Werken verbindet, die ihm folgen und vorangehen. Es gibt offensichtlich eine Entwicklung von Nietzsches Gedanken in Bezug auf seinen Zarathustra, die durch die anderen Texte, die Briefe und die nachgelassenen Fragmente klar werden kann. So ist es nun die Aufgabe des vorliegenden Beitrages, durch einen genealogischen und retrospektiven Ansatz, und nicht durch eine unmittelbare Lektüre des Zarathustra, das Buch »für Alle und Keinen«, beziehungsweise genauer die Vorrede 1-5, zu analysieren.

In der Forschung wird allgemein angenommen, dass der erste Teil von *Zarathustra* erst im Januar 1883 - laut

Nietzsches eigener Aussage in nur zehn Tagen – verfasst wurde.<sup>12</sup> Man sollte sich aber daran erinnern, dass die Abfassung der ganzen *Vorrede 1* auf einen früheren Zeitpunkt zurückgeht: sie entspricht nämlich dem Aphorismus 342 der *Fröhlichen Wissenschaft*, d.h. dem letzten Aphorismus der Ausgabe von 1882.<sup>13</sup> »Incipit tragoedia« trägt er als Titel, welcher für sich schon bedeutend ist. Einerseits erklärt er, dass es sich um ein Incipit, um einen Anfang handelt. Und ein Anfang ist immer, laut Definition, ein Anfang von etwas Neuem, schließt das Ende von etwas anderem ein. Andererseits zeigt er als Brücke zwischen zwei Texten (*Der fröhlichen Wissenschaft* und *Also sprach Zarathustra*), wie das Incipit tragoediae im Grunde genommen ein Incipit Zarathustras ist. Zu verstehen sind also in diesem Zusammenhang drei Worte: 1. Incipit, 2. Tragödie, 3. Zarathustra.

1. *Incipit*. In Bezug auf den Hinweis den Nietzsche in der *Götzen-Dämmerung* (genauer im Abschnitt *Wie die »wahre Welt« endlich zur Fabel wurde*) gibt, der einzigen Stelle, in der er überhaupt von »Incipit Zarathustra« spricht, besteht das Neue stets im Mittag, im Augenblick des kürzesten Schattens.<sup>14</sup> Das Ende ist hingegen das Ende des längsten Irrtums, der Höhepunkt der Menschheit, d.h. das Ende der Idee der »wahren Welt«, das Ende der alten Metaphysik. Dieser Anfang und gleichzeitig dieses Ende bilden ein zeitliches Diskontinuum, das Interregnum von einer Zukunft, die noch kommen muss, und einer Vergangenheit, die aufgehört hat zu sein.<sup>15</sup> Genau in diesem Interregnum stellt sich die Neuigkeit Zarathustras, die Neuigkeit eines Zarathustra, der gerade beginnt, incipit. Das Neuigkeitselement, der Wendepunkt – das, was in anderen Worten »beginnt« – ist hingegen, laut der Erzählung der *Fröhlichen Wissenschaft* und von *Also sprach Zarathustra*, der Untergang, Zarathustras Untergang. Der Satz »Also begann Zarathustras Untergang« steht

bezeichnenderweise am Ende dieser beiden Passagen.

2. *Tragödie*. Das Tragische – manchmal auch das Dionysische genannt – stellt ein typisches Problem von Nietzsches Philosophieren dar. Schon in jugendlichen Jahren setzt sich der junge Professor in Basel mit dieser Thematik intensiv auseinander. Ein Blick auf die Schriften der Basler Zeit spricht für sich: der Vortrag *Socrates und die Tragoedie* (1870), die Abhandlungen *Die dionysische Weltanschauung* und *Die Geburt des tragischen Gedankens* (beide 1870), der Privatdruck *Sokrates und die griechische Tragoedie* (1871), die unvollendete Schrift *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (1873) und vor allem das Werk *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik* (1872, 1874, 1878), in denen die berühmte Antithese zwischen dem tragischen und theoretischen Menschen, zwischen dem dionysischen und sokratischen Geist umrissen wird.<sup>16</sup> Wenn also Nietzsche in den *Fröhlichen Wissenschaft* Zarathustra einführt und sich dabei auf die Tragödie bezieht, dann geht dem ein tiefes Bewusstsein und eine solide Erkenntnis über das Phänomen des Tragischen voraus. Es bleibt allein unklar, um welche Tragödie es sich im Zusammenhang mit seinem Zarathustra handelt. Wenn man sich an den Text der *Fröhlichen Wissenschaft* hält, und zwar an den vorigen Aphorismus 341, scheint die Tragödie im größten Schwergewicht, d.h. im Gedanken der *ewigen Wiederkehr* zu bestehen.<sup>17</sup> In anderen Worten fängt diese Tragödie mit der Frage an: »Willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?« (FW, KSA 3, 570). Als Antwort darauf stellt Nietzsche die Figur Zarathustra vor: die Verkörperung und zur selben Zeit die Lösung dieser Tragödie.

In den Schriften nach der *Fröhlichen Wissenschaft* IV beruft sich Nietzsche jedoch nicht mehr wirklich auf den Begriff der Tragödie. Im Text, der *Zarathustra* einleitet,



spielt er z. B. auf das alte tragische Phänomen nur mittels des Wortes »Untergang« an, das etymologisch ein Versinken, einen Verfall, ein Verderben andeutet.<sup>18</sup> In den Schriften nach *Zarathustra* scheint es hingegen so, dass Nietzsche den Begriff des Tragischen in Bezug auf *Zarathustra* sogar nochmals vertieft. Es scheint, dass er dem Tragischen eine neue zusätzliche Bedeutung erteilt, indem er sich auf etwas scheinbar Anderes – das Lachen oder die Parodie – bezieht.

Im Jahr 1886 (d.h. nach der Abfassung von *Also sprach Zarathustra*) als Nietzsche im Lauf der neuen Ausgabe seines Werkes über die Tragödie den Titel jenes Buches in *Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus* ändert, fügt er seinem ursprünglichen Werk als eine Art Vorrede den *Versuch einer Selbstkritik* hinzu. Zu dieser Zeit möchte er unter dem Einfluss von *Zarathustra* die Bedeutung seines »unmöglichen Buches«<sup>19</sup> weiter ausarbeiten. Jahre von der ersten Ausgabe entfernt, erkennt er in dem Autoren, der er selbst damals war, den »Jünger eines noch unbekanntes Gottes«, Dionysos.<sup>20</sup> Er bedauert, »mit Schopenhauerischen Formeln dionysische Ahnungen verdunkelt« zu haben und »das grandiose griechische Problem durch Einmischung der modernsten Dinge« verdorben zu haben.<sup>21</sup> Am Ende dann beruft er sich bedeutungsvoll auf seinen *Zarathustra*: er wünscht sich, dass »die Kunst des metaphysischen Trostes, die Tragödie« unnötig, »alle metaphysische Trösterei zum Teufel« geschickt, und »die Kunst des diesseitigen Trostes« (d.h. das Lachen) gelernt sei.<sup>22</sup>

Im selben Jahr, indem er die Vorrede zur zweiten Ausgabe der *Fröhlichen Wissenschaft* abfasst, präzisiert er außerdem: »»Incipit tragoedia« — heisst es am Schlusse dieses bedenklich-unbedenklichen Buchs: man sei auf seiner Hut! Irgend etwas ausbündig Schlimmes und Boshaftes kündigt sich an: incipit parodia, es ist kein Zweifel...«<sup>23</sup>. Und später, im Teil von *Ecce Homo*, der

*Zarathustra* gewidmet ist, behauptet er: »neben den ganzen bisherigen Erdenernst, neben alle bisherige Feierlichkeit in Gebärde, Wort, Klang, Blick, Moral und Aufgabe« stellt sich der Typus Zarathustra (d.h. ein anderes Ideal, das Ideal eines menschlich-übermenschlichen Wohlseins und Wohlwollens) »wie deren leibhafteste unfreiwillige Parodie«. Mit ihm »anhebt, trotzallem, vielleicht der grosse Ernst erst, wird das eigentliche Fragezeichen erst gesetzt, wendet sich das Schicksal der Seele, rückt der Zeiger, beginnt die Tragödie...«. <sup>24</sup>

Damit erklärt sich also die erneute tragische Vorstellung Nietzsches in den Jahren während und nach der Abfassung *Zarathustras*: »Ich habe das Tragische erst entdeckt. Bei den Griechen wurde es, dank ihrer moralistischen Oberflächlichkeit, mißverstanden« <sup>25</sup>. Es handelt sich um eine Vorstellung, die sich jenseits einer reinen Trost bringenden metaphysischen Perspektive befindet und die durch eine vollkommene Bejahung des Daseins, an Freude und Leichtigkeit, an Fröhlichkeit und Heiterkeit gewinnt. Spätestens mit *Zarathustra* ist also die Tragödie, einschließlicj jene der ewigen Wiederkehr, des schwersten Gewichtes, des an-dem-hic-et-nunc-festgenagelt-Werdens, zugleich ein goldenes und bejahendes Lachen über die Dinge - auch über das Schwerste -, und eine Parodie der vorigen Weltanschauung, eine Verspottung der alten Metaphysik, der neue Anfang, der in *Götzen-Dämmerung* dem Ende des längsten Irrtums folgt <sup>26</sup>.

3. *Zarathustra*. Was diese Gestalt angeht, fällt sie Nietzsche weit vor der Abfassung des Werkes *Also sprach Zarathustra* ein. Ungefähr drei Wochen nach dem Entwurf des Gedankens der ewigen Wiederkehr, am 26. August 1881, erwähnt Nietzsche den Namen des persischen Weisen. <sup>27</sup> Die betreffende Passage, das Fragment 11 [195] vom Frühjahr-Herbst 1881, trägt den Titel eines neuen Werkes:

»Mittag und Ewigkeit«. Und wie der Untertitel erklärt, stellt es etwas Neues, Kommendes dar: »Fingerzeige zu einem neuen Leben«. Daraufhin folgt eine Lebensbeschreibung des Zarathustra.

Zarathustra, geboren am See Urmi, verliess im dreissigsten Jahre seine Heimat, gieng in die Provinz Aria und verfasste in den zehn Jahren seiner Einsamkeit im Gebirge den Zend-Avesta.<sup>28</sup>

Laut Montinaris Ausgabe ist dabei für die Inspiration Nietzsches eine Textstelle der *Versuche* von Emerson entscheidend, die der Philosoph in jener Periode intensiv liest. In seinem Exemplar dieses Werkes unterstreicht Nietzsche diese Stellen, markiert sie mehrmals und glossiert am Rand: »Das ist es!«.

Wir verlangen, daß ein Mensch so groß und säulenförmig in der Landschaft dastehe, daß es berichtet zu werden verdiente, wenn er aufstünde und seine Lenden gürtete und einem andern solchen Ort zueilte. Die glaubwürdigsten Bilder scheinen uns die von großen Menschen zu sein, die bei ihrem ersten Erscheinen schon die Oberhand hatten und die Sinne überführten; wie es dem morgenländischen Weisen erging, der gesandt war, die Verdienste des Zarathustra oder Zoroaster zu erproben. Als der Weise Yunnan in Balk ankam, so erzählen uns die Perser, setzte Gustasp einen Tag an, an dem die Mobeds eines jeden Landes sich versammeln sollten, und ein goldener Stuhl wurde für den Weisen aus Yunnan in Bereitschaft gehalten. Darauf trat der allgemein geliebte Yezdam, der Prophet Zarathustra in die Mitte der Versammlung. Der Weise von Yunnan sagte, als er jenes Oberhaupt erblickte: »Diese Gestalt und dieser Gang und Haltung können nicht lügen, und nichts als Wahrheit kann daraus hervorgehen.<sup>29</sup>

Nach der Auffassung D'Iorios findet Nietzsche hingegen diese historisch-biographischen Auskünfte im Buch von Friedrich Anton von Hellwald auf, *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart*, Augsburg 1875, S. 128.

Zarathustra, der grosse Prophet der Erânier, gewöhnlich nach der von den Griechen überlieferten Form Zoroaster (Ζωροάστηρ) genannt, dessen Name in Zend übrigens eine schmucklose Bedeutung besitzt, stammte aus Azerbeidschan und war geboren in der Stadt Urmi am gleichnamigen See zwischen Kaspi- und Van-See. Im dreissigsten Lebensjahre verliess er die Heimat, zog östlich in die Provinz Aria und verbrachte dort zehn Jahre in der Einsamkeit des Gebirges mit der Abfassung des Zend-Avesta beschäftigt.<sup>30</sup>

Was auch immer Nietzsches Quelle ist, sicher ist auf jeden

Fall, dass im Moment, in dem er die Wahl trifft, die Figur Zarathustras vorzustellen, er sich bewusst entscheidet, sich nicht in toto der historisch-legendären Figur des morgenländischen Weisen zu bedienen. Ganz im Gegenteil scheint es so, dass Nietzsches Zarathustra die Parodie des historischen Zarathustra ist, in gewisser Hinsicht ein Anti-Zarathustra.<sup>31</sup> In diesem Zusammenhang behauptet er nämlich in *Ecce Homo*:

Man hat mich nicht gefragt, man hätte mich fragen sollen, was gerade in meinem Munde, im Munde des ersten Immoralisten, der Name Zarathustra bedeutet: denn was die ungeheure Einzigkeit jenes Persers in der Geschichte ausmacht, ist gerade dazu das Gegentheil. Zarathustra hat zuerst im Kampf des Guten und des Bösen das eigentliche Rad im Getriebe der Dinge gesehn, — die Übersetzung der Moral in's Metaphysische, als Kraft, Ursache, Zweck an sich, ist sein Werk. Aber diese Frage wäre im Grunde bereits die Antwort. Zarathustra schuf diesen verhängnissvollsten Irrthum, die Moral: folglich muss er auch der Erste sein, der ihn erkennt.<sup>32</sup>

*Von wesentlicher Bedeutung für die Ausarbeitung der Gestalt Zarathustra ist sicherlich die Figur der Sonne.* Vom Fragment 11 [196] vom Frühjahr-Herbst 1881 an, das gleich nach der ersten Anmerkung über Zarathustra steht, bezieht sich Nietzsche auf die Sonne: »die Sonne der Erkenntniß steht wieder im Mittag: und geringelt liegt die Schlange der Ewigkeit in ihrem Lichte - - es ist eure Zeit, ihr Mittagsbrüder!«<sup>33</sup> Bezeichnenderweise beruft sich Nietzsche auch in jenen Moment auf die Sonne, in dem er Zarathustra dem Leser vorstellt, d.h. in *Der fröhlichen Wissenschaft* und in *Zarathustras Vorrede*. Er schildert in diesen Vorstellungen ein bedeutendes Gespräch, das sich zwischen dem persischen Weisen und dem großen Gestirn ereignet. Vom Gesichtspunkt der Textstruktur aus betrachtet, wird hier zwischen den zwei Figuren (Zarathustra und der Sonne) eine perfekte Struktur, ein arithmetisches System »auf der Basis von zehn« inszeniert. Es sind zehn Jahre, die Zarathustra auf dem Berg verbracht hat. Zehn Jahre lang ist die Sonne über seiner Höhle aufgegangen. Zehn ist die Zahl der Sätze, die die

Unterhaltung zwischen Zarathustra und der Sonne zählt. Zehn Abschnitte sind es auch, in die die Vorrede insgesamt unterteilt ist. Ganz zu schweigen von den Umständen, die Nietzsche selbst betreffen: die Entstehung von Nietzsches Zarathustra selbst ist »eine Sache von zehn Tage[n]«,<sup>34</sup> und addiert man das Alter Zarathustras, nämlich 30, mit der Zahl der Jahre seines Aufenthaltes auf dem Berg, 10, so ergibt sich ungefähr das Alter, in dem Nietzsche Zarathustras Abfassung anfängt.

Vom Gesichtspunkt des Inhaltes aus gesehen, zeigt hingegen das Gespräch zwischen Zarathustra und der Sonne die Identifizierung beider Figuren miteinander. Die Analogie ist sowohl auf einer semantischen als auch auf einer historisch-philosophischen Ebene ziemlich bedeutungsvoll. Auf der etymologischen Ebene hingegen findet Nietzsche tatsächlich, in der Anmerkung 2 des Buches von Friedrich Anton von Hellwald, *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart*, eine kurze Erklärung des Namens »Zarathustra«. Hier wird dargelegt, wie die noch von Kolb angeführte Bedeutung des Namens Zarathustra als »Goldstern« längst widerlegt ist und von Prof. Fried. Müller als »muthige Kameele besitzend« erklärt.<sup>35</sup> Es scheint dennoch, dass der Philosoph von der richtigen Etymologie nicht beeinflusst wird. In dem Brief, den er an seinen Freund Heinrich Köselitz am 23. April 1883 während seines Aufenthaltes in Genua schreibt, erläutert er nämlich:

Heute lernte ich zufällig, was Zarathustra bedeutet: nämlich »Gold Stern«. Dieser Zufall machte mich glücklich. Man könnte meinen, die ganze Conception meines Büchleins habe in dieser Etymologie ihre Wurzel: aber ich wußte bis heute nichts davon.<sup>36</sup>

Das, was den Philosophen interessiert, ist also die zwischen dem goldenen Stern (der Sonne) und Zoro-aster (seinem Zarathustra) bestehende große Verwandtschaft. Zur Bestätigung dieser Hypothese steht einerseits die briefliche Antwort von Köselitz, die diese Etymologie mit dem Inhalt

des Buches *Also sprach Zarathustra* verknüpft:

Zarathustra hielt ich für einen von Ihnen erfundenen Namen; seine Etymologie wird wohl auch erst durch Ihr Buch den rechten Sinn und Werth bekommen haben.<sup>37</sup>

Sowie andererseits einige Briefe, in denen Nietzsche selbst die enge Übereinstimmung zwischen *Also sprach Zarathustra* und dem goldenen Stern betont:

Daß ich in diesem Jahre meine sonnenhellsten und heitersten Dinge erdacht und geschrieben habe, viele Meilen hoch über mir und meinem Elende: das gehört eigentlich zum Erstaunlichsten und Schwerst-Erklärlichen, was ich weiß.<sup>38</sup>

Ich wünsche von Herzen, daß mein Zarathustra-Sonnenschein, von dem Sie reden, recht Vielen »einleuchten« möge; geschieht es aber nicht, so bin ich zum mindesten daran nicht schuld. Es herrscht in dem lieben Deutschland eine allerliebste Verdüsterung aller Himmel: ich will zusehen, mich selber sobald als möglich wieder aus dieser Wolken-Trübsal zu retten.<sup>39</sup>

Auf einer historisch-philosophischen Ebene – und zwar innerhalb der ganzen abendländischen Tradition, seit Platons *Staat* bis heute – stellt die Sonne überhaupt eine unabdingbare Metapher dar. In *Zarathustras Vorrede 1*, genau wie im siebten Buch *Des Staats* von Platon, dreht sich das Szenario um eine Höhle, eine männliche Figur (Zarathustra bzw. einen entfesselten Gefangenen) und eine Sonne. Und doch gibt es zwischen beiden Werken einige Unterschiede. Bei Platon wird einfach von einer Höhle gesprochen, im *Zarathustra* hingegen wird die Höhle Zarathustras genannt. Bei Platon handelt es sich um eine höhlenartige Wohnung unter der Erde d.h. um eine Tiefe, die sich nach dem Licht, in die Höhe öffnet<sup>40</sup>, bei Zarathustra handelt es sich hingegen um eine Höhle auf einem Berg, d.h. um eine Tiefe die schon gleichzeitig eine Höhe ist.<sup>41</sup> Der Gefangene Platons wird also aus der Höhle mit Gewalt den rauhen und steilen Aufgang hinaufgezogen und nicht losgelassen<sup>42</sup>, Zarathustra hat hingegen die Höhe schon erreicht, und zwar allein und freiwillig. Der Gefangene Platons befindet sich außerdem in Gesellschaft,

Zarathustra ist dagegen einsam. Und während der von Platon betrachtete Mann gezwungen wird, plötzlich aufzustehen, den Hals umzudrehen, herumzugehen und in das Licht zu sehen, und bei allen diesen Handlungen Schmerzen empfindet<sup>43</sup>, ist Zarathustra schon frei und ohne Schmerzen. Er genießt seinen Geist und seine Einsamkeit und segnet die Sonne. Der Mann Platons kann überdies erst am Ende seines Erkenntnisweges (d.h. nachdem er seinen Blick an die Schatten, an die im Wasser von den Menschen und den übrigen Wesen sich abspiegelnden Bilder, und an die wirklichen Gegenstände gewöhnt hat) die Sonne und das Sonnenlicht schauen, Zarathustra sieht hingegen die Sonne direkt an, er ist – in gewisser Hinsicht – die Sonne selbst.<sup>44</sup>

Überhaupt stellt die Figur der Sonne im *Staat* die Analogie der Idee des Guten, sein sinnliches Bild dar<sup>45</sup>. Bei Platon ist die Sonne also bemerkenswert, insofern sie bewegungslos ist, d.h. das Symbol einer stabilen und unsterblichen Wahrheit darstellt, und insofern ihr Licht das Sehen, d.h. – auf einer intellektuellen Ebene – die Erkenntnis erlaubt. Bei Nietzsche ist die Sonne hingegen als beweglicher und vergänglicher Ausdruck der Zeitlichkeit und als überreicher Körper bedeutend. Was Nietzsche jenseits des rein poetisch-metaphorischen Experimentes in diesen Zeilen macht, ist also eine kühne theoretische Umkehr der typischen Vorstellung der Sonne, eine Art von Parodie der platonisch-abendländischen Tradition. Wie die Sonne Licht im Überfluss besitzt und dem Gesetz der Finalität und der Sparsamkeit nicht unterliegt, so besitzt Zarathustra Überfluss an Weisheit und verhält sich wie ein Mann, »dessen Ausgaben seine Einnahmen übersteigen.«<sup>46</sup> Einerseits muss die Sonne, die ihres Lichtes und ihres Weges satt ist, von ihrem Überfluss frei werden, und dafür wird sie sogar gesegnet. Andererseits bedarf Zarathustra, seiner Weisheit überdrüssig, Hände, die sich ausstrecken, wie die Biene, die des Honigs zu viel gesammelt hat.

Anhand dieser Eigenschaft, die ihn mit der Sonne und der Biene vereint (d.h. mit zwei Wesen, die nicht aufgrund ihrer Interessen oder aufgrund ihrer Großzügigkeit schenken, sondern weil sie es müssen), will Zarathustra verschenken und austeilen. Er will, um innerhalb der sonnenbezogenen Metapher zu bleiben, untergehen.

Das Motiv der Großzügigkeit der Sonne, der Verschwendung des Reichtums der Sonne beim Untergang, mittels dessen Nietzsche versucht, einen neuen theoretischen Überblick und einen neuen philosophischen Wortschatz zu bilden, ist jedoch nicht ganz unbekannt.<sup>47</sup> Im Gegenteil wird es in mindestens zwei Fällen gebraucht, die Nietzsche selbst kennt. In literarischer Hinsicht wird jener Vergleich bereits bei Hölderlin in seinem *Empedokles* verwendet. In diesem Trauerspiel redet die Hauptperson (Empedokles), genau wie Zarathustra, mit der Sonne. Und wie Zarathustra identifiziert Empedokles sich mit ihrem Bild. Überdies wird hier die Haltung des Empedokles, die bis zum Selbstopfer geht, durch die Verschwendung des sonnenhaften Reichtums beim Untergang symbolisiert. So wie – nach der Aussage einer Gestalt des Trauerspieles, Pausanias – die Täler vom Licht der untergehenden Sonne glänzen, so glänzen – nach der Behauptung einer anderen Gestalt, Panthea – auch die Worte des Empedokles auf dem Angesicht des agrigentischen Volkes.<sup>48</sup>

Nietzsche, der Hölderlins *Empedokles* in der von Christoph Theodor Schwab herausgegebenen Fassung kennt und in den Jahren 1870/1871 ein eigenes Empedokles-Drama projiziert,<sup>49</sup> liest höchstwahrscheinlich gerade im Jahr 1883 Hölderlins *Empedokles* wieder. In der Fragmentgruppe 13 des Notizbuchs Z I 4, d.h. nach der Abfassung des ersten und vor der Anfertigung des zweiten Teils des *Zarathustra*, entwirft er nämlich nochmals ein nie vollendetes Dramenprojekt, in dem Zarathustra verschiedene Eigenschaften des Hölderlinschen Empedokles trägt.<sup>50</sup> Laut Vivarellis Auffassung scheint der



Philosoph also genau in Hölderlins Drama die Voraussetzungen für die Identifikation zwischen seinem Zarathustra und dem Sonnenbild zu finden und hernach zu bearbeiten.<sup>51</sup>

In wissenschaftlicher Hinsicht ist hingegen die Verschwendung der Sonne von Wärme und Licht eines der von der Astronomie im neunzehnten Jahrhundert am meisten untersuchten Phänomene: Aufgrund der relativen Nähe zwischen Sonne und Erde ist das Sonnenspektrum viel detaillierter als die Spektren anderer Sterne. Die Sonnenstudien werden daher das wichtigste Forschungsthema der Spektroskopie.<sup>52</sup> Innerhalb der Debatte über den Wärmetod des Universums wird außerdem die Frage nach der zukünftigen Zuverlässigkeit der Sonne als Licht- und Wärmequelle für den Fortbestand des Lebens auf der Erde von großem Interesse.

Wie einige Forschungsergebnisse zeigen, sind Nietzsche diese astrophysikalischen Studien bekannt.<sup>53</sup> Erst ein paar Jahre vor der Abfassung des *Zarathustra*, und zwar im Jahr 1881, liest er nämlich ein Buch über Astronomie, das Buch von Richard Anthony Proctor, *Unser Standpunkt im Weltall. Autorisierte deutsche Ausgabe von R. A. Proctor's »Our place among infinities«*, Heilbronn: Gebr. Henninger, 1877.<sup>54</sup> Und dort markiert er mit Bleistift durch vertikale Linien und große NB am Rande die Passagen, in denen die Sonnenverschwendung beschrieben wird.<sup>55</sup> Es scheint also, dass er sich während der Abfassung der Vorrede genau auf dieses physikalische Phänomen bezieht.

In diesem Sinn ist Nietzsche kein Erfinder eines neuen Themas. Offensichtlich übernimmt er das Thema der Verschwendung aus anderen Quellen. Die Besonderheit und Größe seiner Ausführung liegt vielmehr darin, dass er diesem Phänomen eine theoretische Bedeutung beimisst. Und das findet sowohl im Nachlass als auch in *Also sprach Zarathustra* statt.<sup>56</sup> In letzterem Werk vereinigt er insbesondere das poetische Bild des Sonnenuntergangs mit

dem physikalischen Phänomen der solaren Verschwendung und erhebt sie zum Symbol einer neuen Existenzweise – der Modalität der Verschwendung –, zum Bild einer erneuerten Ethik – der Ethik der Gabe.

Das Motiv der Vergeudung von Licht und Weisheit beim Untergang nimmt aber in *Also sprach Zarathustra* eine zusätzliche Bedeutung an, eine Bedeutung die über die Parodie der platonischen Höhle, über die Selbstgabe (Empedokles an die Agrigentiner) und über die solare Verschwendung als Antithese des Wärmetodes des Universums und des ökonomischen Prinzips hinausgeht. Es verweist auf eine Art von *coincidentia oppositorum*, oder, in Jungianischen Worten, stellt es eine Enantiodromie dar, d.h. die Umkehrung eines Zustandes in seinen Gegenteil.<sup>57</sup> Im Untergang, wenn die Sonne der Unterwelt Licht bringt, treffen sich nämlich Licht und Finsternis, Höhe und Tiefe, Lichtspender und Lichtempfänger, Naturwelt und Menschenwelt. Und in Zarathustras Untergang, im Augenblick seines Mensch-Werdens, werden die Weisen unter den Menschen wieder einmal ihrer Torheit und die Armen wieder einmal ihres Reichtums froh.<sup>58</sup> Am Ende, und das ist eine Provokation auf einer narratorischen Ebene – eine Provokation, die am Ende des Buches wiederkehrt –,<sup>59</sup> ist der Untergang hier auch eine Morgenröte: Zarathustras Untergang ereignet sich nämlich genau beim Sonnenaufgang.

In der Metapher der Sonne in Vorrede 1 ist also der Kern der Zarathustra-Figur in nuce enthalten: das Incipit, die Tragödie, die Parodie der ganzen platonischen metaphysischen Tradition, die Moral des Überflusses, d.h. der »schenkenden Tugend«, die Ontologie der *coincidentia oppositorum* – der Kreis – sind hier in ihrem Anfangsstadium schon vorhanden. Die folgenden Abschnitte sind hingegen nichts Anderes als die Erklärung dieses thematischen Kernes, der an sich schon vollendet ist. In ihnen wird mit reellen und nicht mehr

metaphorischen Worten der Untergang Zarathustras beschrieben. Im Moment, in dem Zarathustra auf seinem Weg zu den Menschen versucht, seine Lehre mitzuteilen, stößt er nämlich auf die Unmöglichkeit einer authentischen Kommunikation. Mit dem Heiligen, der ersten Person auf seinem Weg,<sup>60</sup> führt Zarathustra nur scheinbar einen Dialog. Ihr Gespräch verbirgt das Lachen (der Heilige lacht über Zarathustra und die beide trennen sich von einander lachend) und im Grunde genommen verschweigt es den Tod Gottes, den Zarathustra aber, wieder allein, seinem Herzen offenbart. Indem er als Lehrer des »Übermenschen« zum Volk redet (hier wird dieses Wort erstmals in einer herausgegebenen Schrift von Nietzsche benutzt), wird er wieder missverstanden. Zuerst schreit einer aus dem Volk mit der Bitte den Seiltänzer, von dem Zarathustra spricht (d.h. den Übermenschen), zu sehen, worauf das Volk über Zarathustra lacht. Seinerseits macht sich der Seiltänzer an sein Werk, da er irrtümlich glaubt, das Objekt der Rede Zarathustras und der Grund für das Warten des Volkes zu sein<sup>61</sup>. Nachdem Zarathustra seine anthropologische Vorstellung und seine Liebe zu einem Typus »Mensch« durch achtzehn »Ich liebe den welcher« dargelegt hat, sieht er das Volk an und schweigt<sup>62</sup>. Im Gespräch mit seinem Herzen wird Zarathustra das Lachen des Volkes bewusst und er versteht, kein Mund für jene Ohren zu sein.<sup>63</sup> Mit niemandem hat er seine Gedanken (den Tod Gottes, den Übermenschen und seine Auslegung des Menschen) teilen können. An dieser Stelle gebraucht er also eine neue Kommunikationsstrategie: Statt zum Volk über Verachtung zu reden, wendet er sich an seinen Stolz<sup>64</sup>. Er beschreibt das Gegenteil des Übermenschen, den letzten Menschen. Am Ende seiner Rede wird er aber von der Menge unterbrochen. Diese will nämlich zu diesem letzten Menschen werden. Der Übermensch lässt sie völlig gleichgültig. Da wird Zarathustra traurig und wendet sich zum dritten Mal an sein Herz: das Volk verstehe ihn nicht.<sup>65</sup>

In den narratorischen Worten der Vorrede enthüllt sich also der Untergang Zarathustras, sein Weg zu den Menschen, als die tragische Erfahrung, sich zu geben und nicht genommen zu werden, mitzuteilen und nicht verstanden zu werden. »Was wäre dein Glück, wenn du nicht hättest, welchen du leuchtest!« ruft Zarathustra vor der Sonne aus.<sup>66</sup> Er spielt auf das Drama der Einsamkeit, der Unmittelbarkeit an.<sup>67</sup> »Einsamkeit entsteht« nämlich »nicht dadurch, daß man keine Menschen um sich hat, sondern vielmehr dadurch, daß man ihnen die Dinge, die einem wichtig erscheinen, nicht mitteilen kann, oder daß man Gedanken für gültig ansieht, die den anderen als unwahrscheinlich gelten«.<sup>68</sup> Im Grunde genommen besteht also Zarathustras Untergang im verfehlten Empfangen seiner Gedanken vonseiten der Menschen, im Unverständnis ihrer Geltung, vielleicht sogar in der Tragödie, die im Untertitel erwähnt wird: »Für Alle und Keinen« sein.

#### Literaturverzeichnis

Campioni, Giuliano / D'Iorio, Paolo / Fornari, Maria Cristina / Fronterotta, Francesco / Orsucci, Andrea (Hg.): Nietzsches persönliche Bibliothek, Berlin / New-York 2003.

Creuzer, Friedrich: Symbolik und Mythologie der alten Völker, Darmstadt 1810-1812, II. Theil.

De Bleekere, Sylvain: »Also sprach Zarathustra«: die Neugestaltung der »Geburt der Tragödie«, in: Nietzsche-Studien 8 (1979), S. 270-290.

D'Iorio, Paolo: Beiträge zur Quellenforschung mitgeteilt von Paolo D'Iorio, in: Nietzsche-Studien 22 (1993), S. 395.

Eilon, Eli: Nietzsche's Principle of Abundance as Guiding Aesthetic Value, in: Nietzsche-Studien 30 (2001), S. 200-221.

Gooding-Williams, Robert: Zarathustra's descent: incipit tragoedia, incipit parodia, in: Journal of Nietzsche Studies 9/10, American Nietzsches (Spring/Autumn 1995), S. 50-76.

Heidegger, Martin: Nietzsche, Pfullingen 1961.

Hölderlin, Friedrich: Ausgewählte Werke. Herausgegeben von Christoph Theodor Schwab, Stuttgart 1874.

Hölderlin, Friedrich,: Friedrich Hölderlin's Sämtliche Werke, herausgegeben von Christoph Theodor Schwab, Stuttgart und Tübingen 1846, Erster Band.

Jaspers, Karl: Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin-New York 1981.

Jung, Carl Gustav: Erinnerung, Träume, Gedanken von C. G. Jung, aufgezeichnet und herausgegeben von Aniela Jaffé, Zürich und Düsseldorf 1993.

Jung, Carl Gustav: Jung's Seminars on Nietzsche's Zarathustra, Princeton (New Jersey) 1998.

Kendal Woodruff, Martha: Untergang und Übergang: The Tragic Descent of Socrates and Zarathustra, in: Journal of Nietzsche Studies 34 (2007), S. 61-78.  
Niemeyer, Christian: Friedrich Nietzsches »Also sprach Zarathustra«, Darmstadt 2007.

Platon: Der Staat, übersetzt und herausgegeben von [Karl Vretska](#), Stuttgart 2000.

Rigutti, Mario: Storia dell'astronomia occidentale. L'universo sfuggente, Firenze 1999.

Stewart, Balfour: Die Erhaltung der Energie. Das Grundgesetz der heutigen Naturlehre gemeinfasslich dargestellt von Balfour Stewart, Professor der Physik am Owens College in Manchester, Mitglied der Royal Society in London, Leipzig 1875, (BN).

Treccani, Irene: Nietzsche und die Astronomie, in: Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften. Natur-, geistes- und sozialwissenschaftliche Kontexte, Helmut Heit / Lisa Heller (Hg.), Berlin-New York 2013.

Vivarelli, Vivetta: Empedocle e Zarathustra, in: La biblioteca ideale di Nietzsche, Napoli 1992, S. 201-235.

Vivarelli, Vivetta: Empedokles und Zarathustra: Verschwendeter Reichtum und Wollust am Untergang, in: Nietzsche-Studien 18 (1989), S. 508-536.

Vivarelli, Vivetta: L'immagine rovesciata. Le letture di Nietzsche, Genova 1992.

Wohlfart, Günter: Wer ist Nietzsche Zarathustra?, in: Nietzsche-Studien 26 (1997), S. 319-330.

---

7 KSB 8, Nr. 1196, S. 535.

8 Nietzsche an Carl Spitteler, 10. Februar 1888, KSB 8, Nr. 988, S. 247.

9 Nietzsche an Jacob Burckhardt, 22. September 1886, KSB 7, Nr. 754, S. 254)

10 Nietzsche an Franz Overbeck, 7. April 1884, KSB 6, Nr. 504, S. 496 und

Nietzsche an Resa von Schirnhofer, Anfang Mai 1884, KSB 6, Nr. 510, S. 502

Aus historischer Sicht ist es eine Tatsache, dass »der Kommentar vor dem Text gemacht« worden ist (Siehe: Nietzsche an Franz Overbeck, 7. April 1884, KSB 6, Nr. 504, S. 496).

11 EH, Also sprach Zarathustra 6, KSA 6, S. 343)

12 Vgl. dazu Fußnote 17.

13 Wie auch Heidegger anmerkt, besteht der einzige Unterschied zwischen den beiden Abfassungen darin, dass in Also sprach Zarathustra der ursprüngliche Ausdruck der Fröhlichen Wissenschaft »See Urmi« mit dem »See seiner Heimat« ersetzt wird. Martin Heidegger, Nietzsche, Pfullingen 1961.

14 GD, Wie die »wahre Welt« endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrthums, KSA 6, S. 80-81.

15 Robert Gooding-Williams, Zarathustra's descent: incipit tragoedia, incipit parodia, in: Journal of Nietzsche Studies 9/10, American Nietzsches (Spring/Autumn 1995), S. 50-76, hier S. 50.

16 Vorbemerkung, KSA 1, S. 7-8.

17 Dazu siehe auch EH, Also sprach Zarathustra<sup>1</sup>, KSA 6, S. 336: »Zuletzt giebt sie [die gaya scienza] den Anfang des Zarathustra selbst noch, sie giebt im vorletzten Stück des vierten Buchs den Grundgedanken des Zarathustra«.

18 Zur Beziehung zwischen der Tragödie und Zarathustra siehe Sylvain de Bleekere, »Also sprach Zarathustra«: die Neugestaltung der »Geburt der Tragödie«, in: Nietzsche-Studien 8 (1979), S. 270-290.

19 Gemeint ist die Geburt der Tragödie, GT, Versuch einer Selbstkritik 3, KSA 1, S. 14.

20 GT, Versuch einer Selbstkritik 3, KSA 1, S. 14.

21 GT, Versuch einer Selbstkritik 6, KSA 1, S. 20.

22 GT, Versuch einer Selbstkritik 7, KSA 1, S. 22.

23 FW, Vorrede zur zweiten Ausgabe 1, KSA 3, S. 346.

24 EH, Also sprach Zarathustra 2, KSA 6, S. 338-339.

25 Nachlaß 1884, KSA 11, 25 [95], S. 33.

26 GD, Wie die »wahre Welt« endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrthums, KSA 6, S. 80-81

27 Nachlaß 1881, KSA 9, 11 [141], S. 494: »Das neue Schwergewicht: die ewige Wiederkunft des Gleichen«.

28 Nachlaß 1881, KSA 9, 11 [195], S. 519).

29 Kommentar zu Band 4, KSA 14, S. 279.

30 Paolo D'Iorio, Beiträge zur Quellenforschung mitgeteilt von Paolo D'Iorio, in: Nietzsche-Studien 22 (1993), S. 395.

31 Christian Niemeyer, Friedrich Nietzsches »Also sprach Zarathustra«, Darmstadt 2007, S. 9.

32 EH, Warum ich ein Schicksal bin, 3, KSA 6, S. 367.

33 Nachlaß 1881, KSA 9, 11 [196], S. 519.

34 Nietzsche an Franz Overbeck, 10. Februar 1883, KSB 6, Nr. 373, S. 326;

Nietzsche an Heinrich Köselitz, 19. Februar 1883, KSA 6, Nr. 381, S. 333;

Nietzsche an Heinrich Köselitz, 17. April 1883, KSB 6, Nr. 402, S. 360-361;

Nietzsche an Franz Overbeck, 17. April 1883, Nr. 403, S. 362; Nietzsche an

Gottfried Keller in Zürich, 1. Mai 1883, KSB 6, Nr. 412, S. 371-372.

35 D'Iorio, Beiträge zur Quellenforschung mitgeteilt von Paolo D'Iorio, Ebd., S. 396. In Bezug auf diese Etymologie siehe auch Günter Wohlfart, Wer ist Nietzsche Zarathustra?, in: Nietzsche-Studien 26 (1997), S. 319-330, hier S. 323. In diesem Artikel wird die Etymologie des Namens Zarathustra mit dem Buch von Friedrich Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker, Darmstadt 1810-1812, II. Theil, S. 600 verbunden, das Nietzsche schon in der 70er Jahren aus der Universitätsbibliothek in Basel entleiht und dann kauft.

36 Nietzsche an Heinrich Köselitz, 23. April 1883, KSB 6, Nr. 406, S. 366.