

# Widersprüche

Zur frühen Nietzsche-Rezeption

Herausgegeben im Auftrag  
der Stiftung Weimarer Klassik  
von Andreas Schirmer und  
Rüdiger Schmidt

2000

Verlag Hermann Böhlau Nachfolger  
Weimar

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Widersprüche : zur frühen Nietzsche-Rezeption / hrsg. im Auftr. der Stiftung Weimarer Klassik von Andreas Schirmer und Rüdiger Schmidt. – Weimar : Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger Weimar, 2000

ISBN 3-7400-1116-5

ISBN 3-7400-1116-5

Alle Rechte vorbehalten. Ohne schriftliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Werk unter Verwendung mechanischer, elektronischer und anderer Systeme in irgendeiner Weise zu verarbeiten und zu verbreiten. Insbesondere vorbehalten sind die Rechte der Vervielfältigung – auch von Teilen des Werkes – auf photomechanischem oder ähnlichem Wege, der tontechnischen Wiedergabe, des Vortrags, der Funk- und Fernsehsendung, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen, der Übersetzung und der literarischen oder anderweitigen Bearbeitung.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

© 2000 by Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger Weimar GmbH & Co.  
www.boehlausnf.de  
info@boehlausnf.de

Schutzumschlag: Willy Löffelhardt  
Layout: Grafik-Design und Satzstudio Fischer, Weimar  
Druck und Bindung: Franz Spiegel Buch GmbH, Ulm  
Printed in Germany

## Inhalt

Vorwort .....	9
<i>Per Dahl</i> Die guten Nordwinde aus Kopenhagen. Georg Brandes und die Einführung Nietzsches in Skandinavien .....	11
<i>Carl-Göran Ekerwald</i> Ein nordischer Nietzsche? .....	23
<i>Folke Schimanski</i> Nietzsche im Norden .....	35
<i>Kai Agthe</i> »Der Nomade setzt seine Wanderung fort«. Ola Hansson als Nietzsche-Vermittler und Publizist zwischen Brandes und Strindberg ....	52
<i>Alessandro Fambrini</i> Ola Hansson und die Folgen .....	65
<i>Heinrich Detering</i> »Das Ich wird zum Wortspiel«. Nietzsche, Ibsen, Strindberg und das Drama der Abstraktion .....	79
<i>Detlef Brennecke</i> Nietzsche, Blixen – ohne »ein berühmtes ›und‹«. Vom Mißverständnis eines Vorbilds .....	102
<i>Hansgeorg Schmidt-Bergmann</i> »Geheimnisvolles, undurchsichtiges Deutschland«. Elisabeth Förster-Nietzsche und das Nietzsche-Archiv in Weimar .....	121
<i>Ursula Sigismund</i> Die Herrin des Archivs, Elisabeth Förster-Nietzsche .....	136
<i>Carol Diethe</i> Elisabeth Förster-Nietzsche und die Frauen ihrer Zeit .....	152

## Anmerkungen

\* Zuerst veröffentlicht in polnischer Sprache: *Studia Estetyczne*, Bd. XX/XXI (1983/84), Warszawa 1987.

## Sigle

Schlechta: Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, hrsg. von Karl Schlechta, München 1966.

- 1 Karl Kraus, Zu Friedrich Nietzsches Tod; in: Nietzsche und die deutsche Literatur, hrsg. von B. Hillebrand, Bd. 1: Texte zur Nietzsche-Rezeption 1873–1963, Tübingen 1978, S. 129.
- 2 André Breton, Anthologie des schwarzen Humors, München 1972, S. 211.
- 3 Walter Benjamin, Vom Weltbürger zum Großbürger. Gesammelte Schriften, hrsg. von T. Rexroth, Frankfurt am Main 1972, Bd. IV, 2. Halbbd., S. 810f.
- 4 Carl Albrecht Bernoulli, Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft, Jena 1908, Bd. 2, S. 55.
- 5 Werner Ross, Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben, Stuttgart 1980, S. 578.
- 6 D. i. jene »unvermutete Begegnung einer Nähmaschine und eines Regenschirmes auf einem Seziertisch!« (Comte de Lautréamont, Gesamtwerk [Gesänge des Maldoror, VI. Gesang], Heidelberg 1954, S. 250).
- 7 Thomas Mann, Betrachtungen eines Unpolitischen, Berlin 1918, S. 556.
- 8 Eugen Biser, Das Desiderat einer Nietzsche-Hermeneutik; in: Nietzsche-Studien 9, 1980, S. 17.
- 9 Lou Andreas-Salomé, Friedrich Nietzsche in seinen Werken, Wien 1894, S. 261ff.

## Ich oder Du

## Bubers Antwort auf Nietzsche

VON DONATA SCHOELLER REISCH

In der Auseinandersetzung mit Buber und Nietzsche möchte ich eine Grundhaltung gegenüber letzterem durchspielen, die eindeutig als kritisch zu bezeichnen ist. Dies ist bewußtmaßen ein ungesichertes Unterfangen, denn jede eindeutige Haltung Nietzsche gegenüber ist in sich problematisch, gibt es doch für jedes Nietzsche-Bild auch das Gegen-Bild. So steht man vor dem merkwürdigen Phänomen, daß Nietzsche zwar selbst kaum je den ausgewogenen Ton in der Abhandlung seiner Themen bevorzugte, seine Perspektivenvielfalt aber dennoch die Ausgewogenheit ihm gegenüber gleichsam erzwingt. Dieser Ausgewogenheit zum Trotz möchte ich hier ganz bewußt eine thematische Spur bei Nietzsche verfolgen, ohne diese mit Gegenbeispielen abzumildern bzw. zu relativieren. Ich fühle mich zu dieser Vorgehensweise motiviert, weil die Spur, die ich hier freilege, nietzscheanische Denkart sehr ausgeprägt zu zeichnen scheint. Ermutigt durch die Einladung, eigene Erfahrungen mit Nietzsche in die Ausführungen einfließen zu lassen, habe ich die Gegenüberstellung mit Buber genutzt, um an ein Problem heranzukommen, das ich selbst mit Nietzsche habe. Die Perspektive von Martin Buber hat mir geholfen, dieses Problem formulierbarer zu machen.

Die allgemeine Stoßrichtung meines Versuchs zielt darauf, Bubers Ansatz als eine mögliche Antwort, besser gesagt: als eine Alternative auf den von Nietzsche postulierten oder diagnostizierten Tod Gottes zu nehmen. Bubers Religionsphilosophie neben Nietzsches Religionskritik zu stellen mag zunächst so anmuten, als ob man zwei verschiedene Sterne miteinander in Beziehung bringt. Die jeweiligen Ansätze scheinen unverwandt nebeneinander zu stehen und grundsätzlich unterschiedliche Ausgangsparadigmen des Religionsverständnisses darzustellen. Gerade deshalb aber ist es fruchtbar, Nietzsche und Buber in ein Beziehungsfeld zu bringen, das mitunter sogar merkwürdige, spannungsgeladene Parallelen hervortreten läßt. Das Reizvolle an der Gegenüberstellung dieses ungleichen Paares liegt darin, daß Nietzsche durch den Vergleich mit dem Buberschen Ansatz in einem neuen Licht erscheinen kann, das ungewohnte Konturen und Grenzlinien seines Standpunktes hervorbringt.

Diese konturierende Beziehung zwischen Nietzsche und Buber entsteht im Blickwinkel ihrer jeweiligen Darstellung des menschlichen Selbstverhältnisses im Spannungsfeld der Beziehung zum Anderen, auch göttlichen Anderen. Die Differenzen ihrer Auffassungen lassen sich holzschnittartig subsumieren unter dasjenige Grundverhältnis, welches denkend bei Nietzsche die Beziehung zwischen Ich und Du. Grob gesagt, richtet bei Nietzsche der Fokus auf das Ich die Perspektive auf den Menschen und seine Religion aus. Nietzsches Urteil über die tradierte Religion bemißt sich an der Frage, wie sich Religion auf das Format des Einzelnen auswirkt, anders gesagt: wie dem Ich Religion bekommt. Bei Buber ist es das Du, oder besser gesagt: das Dazwischen von Ich und Du, welches ihm seinen Blickwinkel auf Religion konstellierte. Aus dieser Differenz erwächst ein Abstand zwischen den Positionen Nietzsches und Bubers, der sie exponentiell auseinandergehen läßt. Denn der Ausgang ihrer religionsphilosophischen, aber auch anthropologischen Denkansätze mündet bei Nietzsche in einen Gottestod, der vom Menschen verursacht ist, und bei Buber in eine Gottesverwirklichung, die auch vom Menschen verursacht ist. Die Positionen stehen zueinander wie in einem gespiegelten Verhältnis, wobei der Spiegel Bubers als eindeutig kritische Antwort auf Nietzsche zu lesen ist.

Doch bevor wir uns auf diesen Dialog zwischen Nietzsche und Buber einlassen, muß zuvor – *nicht* nur der guten Ordnung halber – auf Bubers Rezeption von Nietzsche eingegangen werden. Diese ist von Belang, weil Nietzsche in hohem Grade den jungen Buber beeindruckt und beeinflusst hat. Um so interessanter verhält es sich deshalb mit Bubers expliziter, aber vor allem impliziter Kritik an Nietzsche in den Anfängen seiner Denkwelt, die stark inspiriert worden sind vom Autor des »Zarathustra«. Buber schreibt viele Jahrzehnte später in seinen autobiographisch gehaltenen »Begegnungen« über den Impakt, den Nietzsche auf ihn, damals noch ein Teenager, gehabt hat:

Etwa zwei Jahre danach [nachdem er sich mit Kantscher Philosophie auseinandergesetzt hatte – D. S. R.] bemächtigte sich meiner das andere Buch, das zwar ebenfalls das Werk eines Philosophen, aber kein philosophisches war: Nietzsches »Also sprach Zarathustra«. Ich sage »bemächtigte sich meiner«; denn hier trat mir nicht eine Lehre schlicht und gelassen gegenüber, sondern ein gewollter und gekonnter – großartig gewollter und großartig gekonnter – Vortrag stürzte auf mich zu und über mich her. Dieses Buch, vom Verfasser als das größte Geschenk bezeichnet, das der Menschheit bisher gemacht worden sei, hat auf mich nicht in der Weise einer Gabe, sondern in der Weise des Überfalls und der Freiheitsberaubung gewirkt, und es hat lang gedauert, bis ich mich loszumachen vermocht habe.<sup>1</sup>

Buber beginnt den »Zarathustra« ins Polnische zu übersetzen und schreibt eine, in nietzscheanischem Tonfall gehaltene, begeisterte Lese-Anleitung für

Freunde, er verfaßt Artikel über Nietzsche,<sup>2</sup> in denen dieser nicht nur als Dichter und Philosoph, sondern auch als Held gefeiert wird. Nach einer Beobachtung von Grete Schraeder fühlt sich der junge Buber magisch von Nietzsche angesprochen, weil er sich in ihm wiederfindet hinsichtlich der »eigenen Leidenschaft des Fragens, der sich die abstrakteste Erkenntnis in Gefühlsmächte umsetzen konnte«<sup>3</sup>. Buber spürt jene ihn selbst quälende Eigenart bei Nietzsche, die Lou Andreas-Salomé beschrieben hat als die Fähigkeit, einen Gedanken aufzunehmen, »wie man ein Schicksal auf sich nimmt, das den ganzen Menschen ergreift und in Bann schlägt«.<sup>4</sup>

Aber offensichtlich ist es nicht nur die Art und Weise von Nietzsches Denken, sondern auch der Inhalt, der den jungen Buber in seinen Bann schlägt. Vor allem absorbiert er den Gedanken der Kreation eines neuen Menschen. Die Möglichkeit des Schaffens als eines Sich-selbst-Schaffens wird zu einem Leitbegriff in seinen Bemühungen zur Erneuerung des Judentums, in denen Buber die Kritik Nietzsches aufnimmt und konstruktiv umsetzen will. Auszüge aus seinen Reden über das Judentum werden transparent auf den hintergründigen Einfluß Nietzsches hin, der sich bis in den Wortlaut niederschlägt. So heißt es z. B.: »diese lebensferne, gleichgewichtsfremde, gleichsam außerorganische Intellektualität selber ist daran groß geworden, daß wir Jahrhunderte und Jahrtausende lang kein gesundes, gebundenes, vom Rhythmus der Natur bestimmtes Leben kannten«<sup>5</sup>. Das geschwächte jüdische Selbstbild und Selbstbewußtsein möchte Buber neu aufbauen im Rückgang zu den eigenen Wurzeln. Diesen Rückgang beschwört er nicht als hingebungsvolle und demütige Akzeptanz des eigenen Andersseins, sondern in Umkehrung der nietzscheanischen Kritik als affirmativen und selbstbewußten Akt: »Wir wollen und dürfen uns bewußt sein, daß wir in einem prägnanteren Sinne als irgendein anderes Volk der Kultur eine Mischung sind. Aber wir wollen nicht die Sklaven, sondern die Herren dieser Mischung sein [...]«<sup>6</sup> Nietzsches Jargon für sich fruchtbar machend zeichnet Buber einen Horizont, in dem der Jude sowohl das Vermögen als auch die Verantwortung hat, sein Volk aus der Krise herauszuführen und neu mitzuerschaffen. Emphatisch erklärt er:

An dem großen Prozeß des Judentums wirkt jeder mit, der sich in sich für das Reine gegen das Unreine, für das Freie und gegen das Unfreie [...] entscheidet. [...] Denn die Ausstoßung des Negativen ist wie im Einzelnen so auch im Volke der Weg zum Einswerden [...] es gilt hier die Sache zwischen Wählenden und Geschehenlassenden, zwischen Zielmenschen und Zweckmenschen, zwischen Schaffenden und Zersetzenden.<sup>7</sup>

Abgesehen von dieser fast nachbetenden Vereinnahmung Nietzsches für die eigenen Zwecke zeichnet sich zugleich dessen inhaltlich tiefer ansetzender Einfluß auf das Werk Martin Bubers ab. In seinem Jugendwerk »Daniel«, das in seinen Bildern und seinem Tonfall Nietzsche ebenfalls sehr verpflichtet ist,

spielt das Motiv des ekstatischen Selbstüberstiegs, der Selbsterlösung die zentrale – stark an den Topos des Übermenschen erinnernde – Rolle. Bubers intensive Mystik-Studien jener Zeit verstärken zusätzlich noch ein Menschenbild, das ihn hauptsächlich bezüglich des dionysischen Erlebens, des unbegrenzten Innenraums und den Möglichkeiten, darin zu schaffen, interessiert. Der Gottesbegriff der Jugendzeit steht in enger Korrespondenz dazu und artikuliert sich hauptsächlich im Medium des inneren Ereignisses, der innerlichen Fülle. Gott ist die »innerste Gegenwart eines Erlebnisses« – ein »Gott des Erlebnisses« schlechthin.<sup>8</sup> Göttlichkeit als Dimension der innersten Gegenwart eines Erlebnisses fällt, so der junge Buber, in den Schaffungsbereich des Menschen. Sie hängt von der menschlichen Realisierung ab, die nur gelingt in der Einsatzbereitschaft seiner versammelten Kraft.<sup>9</sup> Das Göttliche des Erlebnisses muß diesem gleichsam abgerungen werden, »wie der Ringer den entgegengespannten Leib, die ganze Kraft in den einen siegerringenden Muskel werfend, umfaßt«<sup>10</sup>. Dieses Abringen des Göttlichen enthält nach Buber auch das Wagnis, in den eigenen Abgrund, in die Bereiche der klaffenden Zwiespältigkeit hinabzusteigen, in die äußerste Gefahr des Selbstverlusts. Dort erst sind die Wurzeln des Selbst schöpfend bzw. findend zu erleben, wobei schöpfen oder finden, schaffen und entdecken gleichbedeutend sind. »Gefahr, Gefahr, Gefahr: das ist fortan deine Bahn«, belehrt Daniel seinen Gesprächspartner Reinhold, »denn die Gefahr ist die Pforte der tiefen Wirklichkeit, und Wirklichkeit ist der höchste Preis des Lebens.«<sup>11</sup> Daniel, der die autobiographischen Züge des jungen Buber trägt, beschreibt eindrucksvoll, aber nicht unpathetisch seine Erfahrung des Abstiegs in Verzweiflung und Grauen, in den bodenlosen Abgrund der Zwiespältigkeit, um ungeschont und dem nackten Wirrsal ausgesetzt die Einheit seiner selbst, seiner Welt zu finden bzw. zu schaffen.

Vor diesem dramatischen Horizont des menschlichen Wagnisses, auf das es sich für die Selbst- bzw. Gottfindung einzulassen gilt, kommt die religiöse Insitution nicht gut weg.<sup>12</sup> Sie nämlich bietet genau das Gegenteil an: die Sicherheit des Sich-Bewahrens und Sich-Auskennens. Wenn irgendetwas hinderlich ist zur Erschließung derjenigen Dimension der Wirklichkeit, die zu schaffen die eigentliche Aufgabe des Menschen ist, dann sind es die vermeintlichen Bewahrer dieser Dimension. Sie bieten eine »Übermacht der Orientierung«, wo es gerade darum geht, sich dem Unvorhersehbaren und Unbekannten auszusetzen. Buber wird später von der Es-Beziehung sprechen, um seine Kritik an derjenigen Glaubensform zu üben, die »Gott zum Glaubensobjekt« stempelt. Im reifen Werk »Ich und Du« heißt es in großer Übereinstimmung mit dem Jugendwerk »Daniel«:

An die Stelle der stets erneuten Wesensbewegung der Einsammlung und des Ausgehens tritt das Ruhen in einem geglaubten Es. Die Dennoch-Zuversicht des Kämpfers, der Gottferne und Gottnähe kennt, verwandelt sich

immer vollständiger in die Sicherheit des Nutznießers, ihm könne nichts geschehen, weil er glaube, daß Einer sei, der ihm nichts geschehen lasse.<sup>13</sup>

Wie sehr diese fundamentale Kritik an der Institutionalisierung von Religion mit der Kritik Nietzsches übereinght, muß kaum eigens erwähnt werden. Eine lakonische Bemerkung faßt zusammen, was Nietzsche zur Diskrepanz zwischen dem ursprünglichen religiösen Impuls und dem Bestreben seiner Verfestigung denkt: »Sobald eine Religion herrscht, hat sie alle Die zu ihren Gegnern, welche ihre ersten Jünger gewesen wären.«<sup>14</sup> Zarathustra, als »Frömmster derer, die nicht an Gott glauben«, exemplifiziert das erste Gebot seiner ungläubigen Frömmigkeit als Abwehr jeder vorgegebenen Versicherung. Positiv lautet das Gebot, sich halt- und schonungslos dem Abenteuer zu stellen, das Selbstsein bedeutet. Zarathustra, der der »Seele« die »Freiheit« »über Erschaffnes und Unerchaffnes« zurückgibt und von ihr »alles Gehorchen Kniebeugen und Herr-Sagen« wegnimmt,<sup>15</sup> rennt bei dem jungen Buber offene Türen ein, oder, wie Buber später berichtet, er stürzt regelrecht ein. Nicht ohne Pathos besingt der Autor vom »Daniel« das heroische Menschenbild, das Nietzsche im »Zarathustra« wiedererrichtet habe, die Befreiung von den Vorgaben des Mittelmaßes, von der Verlogenheit der zur Gewohnheit gewordenen Moral, er preist den Egoismus Zarathustras, die Zuwendung zur Erde und zum Körper statt zum Jenseits, sein Ideal des gefährlichen und schmerzlichen Lebens.<sup>16</sup>

Nietzsches Kritik, in deren Licht Religion zum jämmerlichen Gehäuse einer verkrusteten Moral verkommt, das diejenigen beherbergt, die zu schwach sind, das Leben auf sich zu nehmen, wird vom jungen Buber geteilt. Und doch, bereits im Jugendwerk »Daniel« deutet sich der Keim eines fundamentalen Unterschieds im Ansatz an, der die Wege des Daniel und des Zarathustra in der Verlängerung in entgegengesetzte Richtung verlaufen läßt.

Im Kontext der Erörterung, was der Seele am notwendigsten sei, spricht Buber von der »inneren Richtung« als der »Hohen Herrin« ihrer »All-Einsamkeit«. Gegen den Anschein von völliger Autarkie der Seele in ihrer All-Einsamkeit meldet sich unerwartet und kontrapunktisch ein grundsätzlich anderes Thema zu Wort: die Frage nach dem Anderen. Die Gesprächspartnerin nämlich gibt auf einmal dem »alleinsamen« Daniel ihre Hand und fragt ihn, ob dieser aus ihren Händen gebildete Querbalken von Daniel weggehoben werden möchte. Das Bild des Querbalkens spielt auf die senkrechte Linie der inneren und eigenen Richtung an, von der Daniel zuvor gesprochen hat. Daniel wird somit – wenn auch nur andeutungsweise – vor die Frage gestellt, ob der Andere und die Verbundenheit zu ihm überhaupt noch Raum haben in der Entfaltung der Eigenrichtung – in anderen Worten: ob die ausrichtende Hohe Herrin der All-Einsamkeit den Blick auf den Anderen überhaupt noch gestattet. Daniel erwidert auf die Frage, ob er den Querbalken wegheben möchte, mit einem so knappen wie entschiedenen: »Um nichts«<sup>17</sup>. Er be-

gründet diese Antwort genauso nur andeutungsweise und geheimnisvoll mit den Worten, daß der Andere kein Zwang, sondern Erwählung sei, und beendet diesen Hinweis mit dem Bild des »blühenden Kreuzes der Gemeinschaft«, das durch die senkrechte Eigenausrichtung und die waagrechte Verbindung zum Anderen entsteht.

Dieser angedeutete Ansatz ist ausschlaggebend für die ganze weitere Entwicklung Bubers. Sie macht sich hier zunächst als Korrektiv der selbstzentrierten Ausrichtung bemerkbar. Daniel, unter dem Bann der Dimensionen des Selbst, mit denen er schaffend erfüllt ist, berührt die Frage, die damit so leicht ausgeblendet ist: was passiert mit dem zwischenmenschlichen Verbund, wenn man – ausgesetzt auf dem »Meer« der eigenen Seele, wie Nietzsche so schön sagt –<sup>18</sup> erforschend und erschaffend dem Eigenen ergeben ist. Der Entscheidung Daniels *für* den Querbalken, den er in den Schaffensakt seiner selbst integrieren möchte, steht die, wenn auch nicht explizit als Entscheidung gekennzeichnete, aber dennoch klare Haltung Zarathustras entgegen.

Die »grosse Sehnsucht«, die sich im »Zarathustra« thematisiert findet, richtet sich nicht auf den Anderen. Sie kann aufgrund ihrer eigenen Überfülle scheinbar nur noch Sehnsucht nach sich selbst sein. Zarathustra spricht: »Oh meine Seele, ich verstehe das Lächeln deiner Schwermuth: dein Über-Reichthum selber streckt nun sehrende Hände aus! – Deine Fülle blickt über brausende Meere hin und sucht und wartet; die Sehnsucht der Über-Fülle blickt aus deinem lächelnden Augen-Himmel!«<sup>19</sup> Das einzige, wonach diese sehrenden Hände aber noch greifen, was die Fülle noch suchen und die Sehnsucht besingen kann, ist wiederum nichts anderes als sich selbst bzw. die Möglichkeit des eigenen Überselbst. Zarathustra sagt: »Oh meine Seele, nun gab ich dir Alles und auch mein Letztes, und alle meine Hände sind an dich leer geworden: – *dass ich dich singen hiess*, siehe, das war mein Letztes!« Für wen aber soll bzw. kann sie noch singen? Zarathustra gibt die eindeutige Antwort: »singe mir, singe, oh meine Seele! Und mich lass danken! –«<sup>20</sup> Die Zuwendung, die Zarathustra seiner Seele gibt, kann und soll diese nur noch an Zarathustra zurückgeben. Kein ernst zu nehmendes Gegenüber gibt es im Beziehungskosmos dieser überreichen Seele mehr außer sie selbst in ihrem Überfluß, der sie bis über die Ränder ausfüllt, so daß kein Raum für Andere zu bleiben scheint. So sehr absorbiert ist diese Seele von sich selbst und den Möglichkeiten ihres Überstiegs, daß die Frage nach dem Anderen, nach der Beziehung zu ihm sich nicht mehr stellt. Selbsterschaffung und das damit verbundene Ziel des Schaffens des Übermenschen ist eine beharrlich singuläre Tätigkeit. Die Seele kann den Weg, der zu sich selbst führt, ausschließlich mit sich selbst gehen. Anders ist dieser Weg nicht begehbar. Entsprechende Botschaften finden sich überall im »Zarathustra«. So heißt es auch im Kapitel »Vom Wege des Schaffenden«: »Einsamer, du gehst den Weg des Schaffenden: einen Gott willst du dir schaffen aus deinen sieben Teufeln! [–] Einsamer, du gehst den Weg des Liebenden: dich selbst liebst du und deshalb verach-

test du dich, wie nur Liebende verachten. [...] Mit deiner Liebe gehe in deine Vereinsamung und mit deinem Schaffen [...]«<sup>21</sup> Die Einsamkeit des Schaffenden, der sich selbst und über sich selbst hinaus schaffen soll, ist eisern. Das Über-sich-selbst-Hinausschaffen des Schaffenden schafft (es) nicht über diese Einsamkeit hinaus, sie ist vielmehr sein Apriori, seine Bedingung, hinter die er nicht gelangen kann als Schaffender. Die Einsamkeit des Schaffenden scheint Bedingung seiner Möglichkeit und zugleich seine unüberschreitbare Grenze zu sein. Alles, was er schafft, bleibt in seiner Einsamkeit verschlossen, bezieht sich nur auf ihn. Aber der Selbstverschluß ist nicht nur der notwendige Preis für den Schaffensakt des Zarathustra, der über sich hinaus schaffen will, er ist auch der bewußt gewollte Zustand. So die Quintessenz des Kapitels »Von der Nächstenliebe«. Zarathustra ärgert sich regelrecht über den Drang zum Nächsten, er betrachtet diesen Drang ausschließlich als Schwäche und Flucht des Nicht-mit-sich-allein-sein-Könnenden. Er wünscht seinem Bruder nichts dringlicher, als daß er es endlich nicht mehr aushielte mit den »allerlei Nächsten und deren Nachbarn«, denn nur dann kann er sich selbst als seinen Freund kreieren, nur dann kann er sich »sein überwallendes Herz schaffen«.<sup>22</sup> Sein überwallendes Herz, so jedoch kann ergänzt werden, das wiederum vor allem sich selbst liebt oder, sarkastisch hinzugefügt, immerhin noch »Sachen und Gespenster«, welche Liebe, wie Zarathustra erklärt, »höher noch als die Liebe zu Menschen ist.«<sup>23</sup>

Nietzsches Polemik gegen die Flucht zum Anderen, sein Lobgesang auf die Einsamkeit und Selbstliebe steht in innerer Korrespondenz zu seiner Kritik an der Ausflucht zu allem Jenseitigen. So wie sich der Mensch einzig auf diese Welt zu konzentrieren hat, die ewig wiederkehrend jegliche Alternative ausschließt, so auch darf er nicht flüchten zu etwas oder jemandem anderen als er selbst – denn letztlich fällt der Mensch, wiederum ewig, auf sich selbst zurück, ohne daß ein Ausweg aus dem Selbstsein realisierbar wäre.

Höchst spannungsvoll fällt an diesem Punkt das Verhältnis zu Buber aus. Zunächst tritt dieser nämlich sogar als Verbündeter Nietzsches auf, hat er sich doch ebenfalls der Sache verschrieben, der Ablenkung durch eine mögliche andere Welt energisch entgegenzuwirken. Deziert heißt es in seinem Hauptwerk »Ich und Du« über den Sinn des Lebens: »es ist nicht der Sinn eines ›andern Lebens‹, sondern dieses unseres Lebens, nicht der eines ›Drüben‹, sondern dieser unserer Welt, und er will in diesem Leben, an dieser Welt von uns bewährt werden.«<sup>24</sup> Für diese Bewährung pocht auch Buber auf die Notwendigkeit der Einsamkeit, die die »Eigenschaft der Strenge, der Klosterhaftigkeit kennen muß, um ihr Werk zu tun«<sup>25</sup>, er spricht von der Wichtigkeit des sich Ablösenkönnens von allen Bindungen, des Vermögens zum »Selbstsein und Selbstbleiben«, ohne das Liebe nicht möglich sei.<sup>26</sup>

Aber was spricht Buber in der ausgereiften Phase seines Werks an, wenn er von »Bewährung« spricht, in der allein Sinn sich ereignen würde, wenn er vom dem »Werk« spricht, das Einsamkeit voraussetzt?

Mit dieser Frage stoßen wir auf eine Ebene, in der die Positionen zwischen Buber und Nietzsche diametral auseinandertreten. Die Bewährung, die Buber im Sinn hat, läßt sich als eine fundamentale Kritik an Nietzsche lesen. Buber schreibt: »Wenn der Mensch das Apriori der Beziehung nicht an der Welt bewährt, das eingeborene Du nicht am begegnenden auswirkt und verwirklicht, dann schlägt es nach innen. Es entfaltet sich am unnatürlichen, am unmöglichen Gegenstand, am Ich; das heißt: es entfaltet sich da, wo es gar keinen Ort zur Entfaltung hat. So entsteht das Gegenübertreten in sich selbst, das nicht Beziehung, Gegenwart strömende Wechselwirkung, sondern nur Selbstwiderspruch sein kann [...] Hier ist der Rand des Lebens. Ein Unerfülltes ist hier in den wahnwitzigen Schein einer Erfüllung geflüchtet; nun tastet es in den Irrgängen umher und verliert sich immer tiefer.«<sup>27</sup>

Der beste Freund Zarathustras, welcher dieser selbst ist, fällt also unter das strenge Verdikt Bubers, eine Randerscheinung des Lebens zu sein. Das großartige Schaffen Zarathustras an sich selbst, hin zu seiner eigenen Übermenschlichkeit, trägt nach Buber die Signatur des »Verdoppelungsabenteurers der Seele« mit den zugehörigen Räuschen, Visionen und Träumen.<sup>28</sup> Was dieses Abenteuer jedoch ausschließt, ist die Wirklichkeit des Anderen, insofern er »nicht mehr ein Phänomen meines Ichs«<sup>29</sup> ist. So auch spricht Buber ganz offen seine Kritik an Nietzsche aus: daß seine Lehre, kulminierend in der ewigen Wiederkehr des Gleichen, nichts anderes ist als ein »mit stets neuen Variationen durchgespielter Vortrag einer ekstatisch erlebten Denkmöglichkeit«<sup>30</sup>.

Buber kritisiert hier einen Ansatz, auf den er äußerst sensibilisiert ist, entspringt seine kritische Haltung doch letztlich der scharfen Selbstkritik, die bei ihm eine Wende des Denkens verursacht hat. Er selbst kennt zu gut jenen Denkraum, den er ekstatisch nennt, der, in seiner eigenen Freiheit letztlich befangen, über das Selbst und die Möglichkeiten seiner Steigerung nicht mehr hinausgelangt. An dieser Nietzsche-Kritik wird die Wegstrecke sichtbar, die Bubers Denkentwicklung von seinem Frühwerk »Daniel« zu seinen Hauptwerken innerhalb eines erstaunlich kurzen Zeitraumes hinter sich gebracht hat. P. Mendes-Flohr kommentiert hierzu:

1914 hatte der Erlebnismystiker Buber von Religiösität als von einem Drang der Menschen, Gottes Verwirklichung zu aktualisieren gesprochen; dadurch, daß der Mensch die schöpferische Einheit seiner eigenen Persönlichkeit sicherstellt, trägt er zur Erneuerung der kosmischen Harmonie bei. 1919 sieht Buber Religiösität als die menschliche Ausgangssituation, welche durch Herstellung wahrer Beziehungen für Gottes Verwirklichung von Belang ist.<sup>31</sup>

Ist das Hauptaugenmerk im Frühwerk auf die Einheit gerichtet, deren Verwirklichung jeder Einzelne an sich und in sich zu vollbringen hat, so ist dieses Werk am Selbst, das es für den jungen Buber zu schaffen und zu finden

gilt, im eigentlichen Lebenswerk Bubers aufgebrochen. Das Werk, von dem er in »Ich und Du« spricht, gilt nicht mehr der individuellen Sache. Die aufgebrochene Einheit des Selbst gibt ihm den Blick frei auf dasjenige, woraufhin die vermeintliche Einheit des Selbst nach Buber immer schon aufgebrochen ist: das »Apriori der Beziehung«. In ihrer Ursprünglichkeit wird sie sichtbar sowohl an der urtümlichen Menschheit als auch in der Lebenszeit des Kindes – hier tritt das »eingeborene Du« als Wesensmerkmal desjenigen Seienden, welches menschlich ist, offen zutage.<sup>32</sup> »Wohl ist« – wie Buber in einem seiner spätern Werke zusammenfaßt – »nirgends in aller Weltimmannenz eine in sich beschlossene Einheit – diese ist als solche Transzendenz –, sondern jedes Einzelne ist auf das Andere hin- und angewiesen; aber erst im Menschen gerät dies, sich wandelnd, zur Wirklichkeit der Begegnung, in der das Eine dem Andern als seinem Andern gegenüber existiert, vermögend, in gemeinsamer Gegenwart zugleich ihm standzuhalten und es zu bestätigen. Wo dieses dem Gegenüber zugewandte Selbstsein nicht gelebt wird, ist der Mensch als Sphäre noch unverwirklicht. Das Menschliche bedeutet den jeweiligen Vollzug jener Begegnung, die im Sein der Welt angelegt ist.«<sup>33</sup> Zarathustra scheitert für Buber demnach mit seiner zentralen Mission, nein man muß eher sagen, aufgrund seiner zentralen Mission, an jenem Punkt, der für Buber der springende, der Puls menschlichen Lebens schlechthin ist: die »Wirklichkeit der Begegnung« in der Beziehung zum Anderen. »Wo dieses dem Gegenüber zugewandte Selbstsein nicht gelebt wird, ist der Mensch als Sphäre noch unverwirklicht.«

Leichtthin könnte man also sagen, der Unterschied zwischen Buber und Nietzsche beläuft sich letztlich darauf, daß Buber an der Verwirklichung des Zwischenmenschlichen die Bedeutung des Menschseins festmacht, Nietzsche dagegen an der Verwirklichung und Steigerung des singulären Menschseins. Aber der Unterschied ist interessanter, und es lohnt sich, näher hinzuschauen. Nur dann wird dieser Unterschied religionsphilosophisch relevant, nur dann wird transparenter, warum die Positionen Bubers und Nietzsches in entgegengesetzte Richtungen verlaufen: in einen menschlich verursachten Gottestod bzw. in eine menschlich verantwortete Gottesverwirklichung.

Vergegenwärtigt man sich das Gesamtspektrum von Nietzsches bzw. Zarathustras Lehre, dann wird sehr schnell sichtbar, daß es auch Nietzsche vornehmlich um das Dazwischen geht. Um ein Dazwischen jedoch, was den Menschen letztlich eisern auf sich selbst verweist: gemeint ist die Lehre vom »Willen zur Macht«. Eindeutig besteht der Mensch für Nietzsche nicht als abgeschlossene Entität, nirgends ist diese Entität wahrscheinlich radikaler aufgebrochen als in Nietzsches Philosophie, die sogar den Menschen selbst als ein Heer unterschiedlicher Triebe und Tendenzen interpretiert und die vereinheitlichende Vorstellung des Begriffs des Willens als Volksaberglaube demaskiert. Für Nietzsche steht also auch außer Frage, daß der Einzelne für

sein Selbstsein auf Anderes hin- und angewiesen ist, aber dies in einem Spektrum, das der Wille zur Macht absteckt. Um den Kontrast dieses Ansatzes zum Buberschen besser herauschälen zu können, bietet sich eine, wenn auch etwas gewaltsame, Interpretation von Heidegger an. Er würdigt als die Nietzschesche Leistung innerhalb der Philosophiegeschichte die *Erweiterung* der metaphysischen Reduktion des Menschen auf Vernunft. Nicht nur in bezug auf die Wiederentdeckung des Leibes stellt Nietzsche den Menschen wieder auf eine breitere Basis,<sup>34</sup> sondern auch indem er die Subjektivität des Menschen nicht als die *vernünftige* Ausnahme innerhalb der lebendigen Wesen, sondern als Kulmination eines Prinzips ansieht, das in allem Lebendigen wirkt: des Willens zur Macht. Heidegger erklärt:

Wir, die da wollen, sind jene, die den Grundcharakter des Seienden als Wille zur Macht erfahren haben und wissen, daß dieser im Höchsten sein Wesen selbst will und so der Einklang ist mit dem Seienden im Ganzen.<sup>35</sup>

Es geht also auch bei Nietzsche, so ließe sich an Heideggers Pointierung anknüpfen, darum, den Menschen zurück in einen ursprünglichen Verbund zu stellen. Er ist nicht der vernunftbegabte Sonderling als Ausnahmeerscheinung des Lebendigen, sondern lediglich Kulminationspunkt des Prinzips, das allem Lebendigen gemeinsam ist: nämlich des Willens zur Macht. Für Heidegger ist diese Umbettung des Wesens des Menschen von Vernunft auf Wille auch ein Grund für den Sturz Gottes, weil die Sich-wollende-leibliche-Subjektivität »das Übersinnliche« und den »Bereich eines übersinnlichen Gottes« zum Einstürzen bringt.<sup>36</sup> Außerdem bedeutet der Fall der Vernunft auch den Zusammenfall derjenigen Instanz, die diese Vernunft mit ihren Moralgesetzen geheiligt hat.

Diese, sehr verkürzt wiedergegebene, Plausibilisierung von Nietzsches Gottestod durch Heidegger würde unter Bubers Perspektive grundlegend anders aussehen. Vor allem deshalb, weil Buber ein anderes Gottesverständnis hat: Religion ist für Martin Buber »das schlichte gelebte Alles in seiner Möglichkeit der Zwiesprache«<sup>37</sup>. Was heißt das? Es geht, um sich dieser äußerst komprimierten Religionsformel etwas unbeholfen anzunähern, um die Möglichkeit eines Lebens im bewußt vollzogenen und realisierten Verbund mit allem, was sich diesem Leben zuträgt: das gelebte Alles in seiner Möglichkeit der Zwiesprache.

Nun geht es doch auch bei Nietzsche um den grundlegenden Verbund, wenn man so will, in dem jeder Mensch als lebendiges Wesen aufgrund seines Willens zur Macht von selbst steht. Der Unterschied ist offensichtlich: dieses Verbindungsprinzip stiftet einen Verbund, der sich nur über den gegenseitigen Ausschluß manifestiert. Der Einklang, um Heideggers Wort aufzunehmen, in dem alles Lebende in seinem Willen zur Macht steht, äußert sich aus seinem Wesen heraus *aus-schließlich und negativ*. Verbunden sind

die Wesen in ihrem Willen zur Macht lediglich über das Entweder-Oder – entweder Ich oder Du. In anderen Worten ist das allen gemeinsame Prinzip hier zugleich das Prinzip der Zerstörung von Gemeinsamkeit, insofern der Wille zur Macht als Vereinnahmung, als Übernahme oder als Überwindung des Einen durch den Anderen agiert.

Beziehung als Phänomen einer nicht festzumachenden, sozusagen schwebenden Gemeinsamkeit, deren Wert tatsächlich im Dazwischen der aufeinander Bezogenen liegt – dieses Phänomen scheint in der Grundlehre des Willens zur Macht keinen Platz zu haben. Keine andere Art der Gemeinsamkeit wird hier anerkannt als diejenige, die sich reguliert durch die Selbstbestätigung bzw. die Überwindung des Anderen durch das Eigene. So auch reduziert Nietzsche jede Liebe in Richtung dieses regulativen Prinzips des Willens zur Macht, mit Ausnahme der Selbstliebe, wie wir oben gesehen haben. In »Menschliches, Allzumenschliches« heißt es diesbezüglich, einen »Gedanken Lichtenberg's« anführend, schlicht und knapp: »Man liebt weder Vater, noch Mutter, noch Frau, noch Kind, sondern die angenehmen Empfindungen, die sie uns machen.«<sup>38</sup>

Es soll hier gar nicht in den Chor derer, die diesen Ansatz zu eng finden, miteingestimmt werden.<sup>39</sup> Es soll hier lediglich aufgezeigt werden, mit Hilfe der Buberschen Perspektive, daß diese Grundlehre den Gottestod vorkonstelliert. Denn es ist eine bestimmte Beziehungshaftigkeit damit ausgeschlossen, die – so Buber – in der Verlängerung zum religiösen Verhältnis wird bzw. das religiöse Verhältnis als dasjenige offenlegt, das in der Beziehung zum Menschen je schon immanent ist.

Denn die Gottesbeziehung ist, wie Buber betont, nicht »eine Beziehung neben den anderen andern; sie ist die Allbeziehung«.<sup>40</sup> Was kennzeichnet diese All-Beziehung, in der jegliche andere Beziehung verankert ist? Buber benennt folgende Charakteristiken: »die Fülle wirklicher Gegenseitigkeit«, das »Aufgenommenwerden«, das »Verbundensein«.<sup>41</sup> Das Zulassen dieser Momente im Erfahrungsbereich oder, wie Buber korrigieren würde, im Bereich der Begegnungen, erschließt die religiöse Begegnung, die auf keine andere Art zugänglich ist. Verschließt sich der Einzelne dieser Erlebnisdimension und reduziert das Gegenüber auf ein »Es«, zu welchen Zwecken auch immer, so bringt er nicht zur Verwirklichung, was als göttliche Dimension in der Wirklichkeit zu bergen ist. In Bubers Worten: die »undurchdringliche Eswelt« – oder »Ich-Welt«, wie hinzuzufügen ist – kann »den Ausblick auf Gott versperren«, »die *dasagende Beziehung eröffnet ihn immer wieder*«.<sup>42</sup>

Ganz dezidiert beharrt Buber darauf, daß es die *Beziehungsart* ist, die Gott erschließt, und nicht das Gottesobjekt, welches die Beziehung stiftet. Den Besessenen, so meint er veranschaulichend, heilt nicht das Hinhalten eines Gottes: »Man heilt den Besessenen, indem man ihn zu Verbundenheit erweckt und erzieht, nicht indem man seine Besessenheit auf Gott hinleitet.«<sup>43</sup>



Es ist also kein Gottesbegriff, kein Bild des Absoluten, welches die Grundlage, die Bedingung der Gottesbeziehung ist – es ist umgekehrt die Beziehungsart, die das Göttliche eröffnet.

Explizit kritisiert Buber deshalb diejenige Haltung, die aus der Beziehung heraus das Gegenüber – gemeint ist hier das göttliche Gegenüber – fixieren möchte, denn damit hört die Beziehung auf. Sie nämlich läßt sich, wie gesagt, nicht als Sonderverhältnis trennen, sondern schließt notwendig die Beziehung zur Welt bzw. zum Mitmenschen ein, ist doch Gottesbeziehung definiert als Allbeziehung, so daß derjenige, der sie auf Gott verengt, schon wieder daneben steht.

Wie der ichsüchtige Mensch, statt irgend etwas, eine Wahrnehmung, eine Zuneigung, unmittelbar zu leben, auf sein wahrnehmendes oder zugeneigtes Ich reflektiert und damit die Wahrheit des Vorgangs verfehlt, so reflektiert der gottsüchtige Mensch (der sich übrigens mit jenem recht gut in einer Seele verträgt), statt die Gabe sich auswirken zu lassen, auf das Gebende, und verfehlt beides.<sup>44</sup>

Buber jedoch dreht nicht nur das Verhältnis der Reihenfolge von Gott und Beziehung um, insofern er die Beziehung als Bedingung der Möglichkeit Gottes dem Gottesbild voranstellt, er legt diese Beziehungsfähigkeit auch in den Verantwortungsbereich des Menschen. Kann dieser doch das Beziehungsspektrum immer verengen in, wie Buber sagt, ein Es-Verhältnis, in dem das Ich, im Vordergrund stehend, sein Gegenüber für Zwecke nutzt, oder zum Forschungsgegenstand reduziert, oder zu sonst einem Objekt des Ich fixiert, von dem aus das Ich lediglich sein eigenes Erleben gewinnt, lediglich sein Erfahrungsspektrum reflektiert, oder seinen Willen zur Macht erweitert.

Die reine Beziehung, wie Buber sie nennt, steht jenseits davon. Sie ist dadurch gekennzeichnet, daß in ihr die Gegensätze zusammenfallen: in ihr ist der Mensch abhängig und frei, kreaturhaft und kreatorisch zugleich.<sup>45</sup> Wo jedoch soll es eine solche Beziehung geben, fragt man sich? Ist dies nicht nur ein ideeller Traum? Bubers Antwort hierauf ist einfach: diese Beziehung entsteht einzig und allein aus der Bereitschaft des Menschen zu ihr. Darum auch braucht Gott, dessen Offenbarungsmedium nach Buber eine solche Beziehungsart ist, für seine Verwirklichung den Menschen. Und zwar nicht, indem der Mensch den göttlichen Willen bewirkt, sondern indem er sich der Grundbeziehung stellt, in der die Allbeziehung offenbar werden kann.

Darum ist es mit Bubers Perspektive ganz logisch, könnte man fast sagen, daß Nietzsches (toller) Mensch den Gottestod proklamiert. Denn in Nietzsches Philosophie schließen die Lehre des Übermenschen, die das singuläre Schaffen des Selbst an seiner Selbstüberwindung propagiert, und die Lehre des Willens zur Macht jene Beziehungshaftigkeit aus, in der das Göttliche zur

Verwirklichung gelangt. Zarathustra spricht die Konsequenz der Lehre, die Notwendigkeit der Vereinsamung auch klar aus: Einsamkeit, so heißt es im bezeichnenden Kapitel »Die Heimkehr«, ist seine »Heimat«.<sup>46</sup> Die Liebe des Zarathustra kann nur noch Selbstliebe oder die Liebe zu einem ihm entsprechenden Lebensentwurf des sich übersteigenden Menschen sein. Die Liebe oder realisierte Verbundenheit mit dem konkreten Menschen, so wie er ist, scheint unnötig. Hier kultiviert Zarathustra regelrecht seine Berührungängste: Er deutet auf seine »zu reinlichen Hände«, um sich mit den Menschen, die bezeichnenderweise von seiner hohen Heimat aus immer »unten« sind, wirklich einzulassen: »Ich mag schon ihren Athem nicht einathmen; ach, dass ich so lange unter ihrem Lärm und üblem Athem lebte!« klagt Zarathustra. Dieses alltägliche Menschenwesen, was er zusammenfaßt als »Lärm auf dunklen Gassen«, bezeichnet er als seine »grösste Gefahr«.<sup>47</sup> Dasjenige Wesen, das den Übermenschen als seinen einzigen Sinn erkennt, scheint berechtigt zu sein, seinen Sinn für den normalen Menschen zu verlieren. Dabei erscheint es bemerkenswert, daß Zarathustra als derjenige Lehrer, der die Menschen von einem Jenseitstraum mit allen Kräften abzubringen sucht, die Wirklichkeit des Menschen in seiner ganzen Alltäglichkeit *nicht* akzeptieren kann. Seine Liebe ist klar an die Bedingung gebunden, diese Alltäglichkeit zu transzendieren im ständigen Vollzug der Selbstüberwindung. Deshalb drängt sich der Eindruck auf, daß Zarathustra zwar die Transzendenz aufhebt, aber mit der schlichten Alltagsrealität auch nichts anzufangen weiß und das Konstrukt einer – sozusagen – transzendenten Endlichkeit kreiirt. Daneben zeichnet sich die religiöse Haltung des Martin Buber gegenteilig durch ihre ganz schlichte Lebensnähe aus, deren Blick nicht sondiert gemäß Idealen – seien sie transzendenter oder innerweltlicher Natur –, an denen der Alltag und der Alltagsmensch bemessen wird. Die von Buber exponierte Gottesbeziehung verweist den Menschen auf nichts anderes als die Wirklichkeit, auch nicht auf die Notwendigkeit des ständigen Selbstüberstiegs, sondern lediglich auf eine *ansprechbare und ansprechbereite Präsenz* im Alltag. Martin Buber schreibt in einem seiner Spätwerke:

Ich kenne keine Fülle mehr als die jeder sterblichen Stunde an Anspruch und Verantwortung. Weit entfernt davon ihr gewachsen zu sein, weiß ich doch, daß ich im Anspruch angesprochen werde und in der Verantwortung antworten darf, und weiß, wer spricht und Antwort heischt. Viel mehr weiß ich nicht. Wenn das Religion ist, so ist sie einfach alles, das schlichte gelebte Alles in seiner Möglichkeit der Zwiesprache.<sup>48</sup>

Natürlich erscheint in dieser Lebensbejahung Bubers, in der nichts ausgeschlossen scheint, die Brücke zum amor fati Nietzsches nahe zu liegen. Doch diese Liebe bleibt bei Nietzsche nur Ausblick und Forderung. Und es fragt sich, wodurch sie gespeist sein soll, wenn die Bedingung der Möglichkeit

von Liebe als Raum für Beziehung zu fehlen scheint. Weder die Lehre vom Übermenschen noch die Lehre vom Willen zur Macht stellen günstige Bedingungen für jenen Beziehungsraum, in dem Liebe gedeihen könnte. Da scheinen Martin Bubers Prämissen einer Realisierungsmöglichkeit des amor fati eher entgegenzukommen, insofern er von einer All-Verbundenheit ausgeht, in der jedes Lebewesen eingebunden und deshalb auch befähigt ist, ihr zu entsprechen. Die Lehren des Zarathustra hingegen schließen jene Beziehungshaftigkeit aus, die Buber als Mutualität, als Gegenseitigkeit des Ich-Du-Verhältnisses bezeichnet. Erst im Einlassen auf diese Gegenseitigkeit jedoch, oder, wie Buber sagt, erst wenn die Welt im »Du« gesehen werden kann,<sup>49</sup> geht jenes Phänomen auf, das Buber als das Göttliche bezeichnet. Wer sich dem Anspruch, dem Angesprochensein des Du verweigert, der verschließt laut Buber zugleich das Medium, in dem Gott wirklich werden kann.

Darum erscheint der Gottestod, den Nietzsches toller Mensch proklamiert, in einem ganz anderen und neuartigen Licht durch die Bubersche Perspektive. Fragt doch der tolle Mensch mit seinem durchbohrenden Blick:

»Wohin ist Gott? [...] ich will es euch sagen! *Wir haben ihn getötet* – ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir diess gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten?«<sup>50</sup>

Buber könnte auf diese Fragen des tollen Menschen antworten aufgrund eines religionsphilosophischen Paradigmenwechsels, der letztlich auf die Verantwortlichkeit des Menschen für Gott zielt. Dieser Paradigmenwechsel ist auch bei Nietzsche vorhanden, nur ist er bei Buber offensichtlich völlig konträr gedeutet. Die menschliche Verursachung des Todes Gottes, die Nietzsche als notwendige Berichtigung Gottes als Fehlgriff des Menschen verstanden wissen will, bedeutet bei Buber das menschliche Versagen im Erschließen einer Dimension der eigenen Wirklichkeit. Denn Gott wird hier nicht mehr als Glaubensobjekt, sondern als Beziehungsqualität bzw. als Apriori einer gewissen Beziehungsqualität gedeutet, in welcher Welt und Mensch als »Du« begegnen können. Verstellt sich der Einzelne jene Beziehung, so ist Gott wahrhaft tot. Buber spricht deshalb in aller Ausdrücklichkeit von der eigentlich religiösen Aufgabe als derjenigen, die darin besteht: »der Welt beizustehen, daß sie gottwirklich werde«<sup>51</sup>. Die Verwirklichung einer wahrhaft menschlichen bzw. göttlichen Lebensdimension hängt an dieser Verantwortung jedes Einzelnen, sich jenem Verhältnis zu stellen, in dem der Andere einen unbedingt angehen kann.

Bemerkenswert ist in diesem Kontext, daß Hans Jonas später in seinem Nachdenken über den Gottesbegriff nach Auschwitz am Ansatz der mensch-

lichen Verantwortlichkeit für Gott als einzig akzeptablem festhält. Der Gott, der nach der vom Menschen gemachten Geschichte übrig bleibt, ist einer, der sich nicht nur nicht aufdrängen will, sondern auch nicht kann, der auf den Dialog, auf das freiwillige Einlassen auf ihn und seine Spielregeln angewiesen ist. So plädiert Jonas in aller Offenheit dafür, daß es nun gilt, »die von uns gefährdete göttliche Sache in der Welt vor uns [zu] schützen«.<sup>52</sup> In einem Abschnitt mit dem Titel »Daß wir Gott helfen müssen« führt Jonas zur Unterstützung dieser Überzeugung, die eine radikale Umkehrung des konventionellen Allmacht-Paradigmas bedeutet, das bewegende Zeugnis einer Frau an, die diesen religionsphilosophischen Ansatz in gelebte Praxis umgesetzt hat. Hans Jonas schreibt:

Zu der wohl nach jeder Glaubenslehre ketzerischen Ansicht, daß nicht Gott uns helfen kann, sondern wir ihm helfen müssen, wurde ich durch das Auschwitz-Ereignis gedrängt – vom sicheren Port des Nicht-Dabeigewesenseins, von dem sich leicht spekulieren läßt. Gültiger wird die Ansicht erst als mit dem eigenen Leben besiegeltes Bekenntnis eines wirklichen Zeugnis, von dem ich viel später erfuhr. Diese Bekennerworte finden sich in den erhaltenen Tagebüchern Etty Hillesums, einer jungen holländischen Jüdin, die sich 1942 freiwillig ins Lager Westerbork meldete, um dort zu helfen und das Schicksal ihres Volkes zu teilen; 1942 wurde sie in Auschwitz vergast.

»... ich gehe an jeden Ort dieser Erde, wohin Gott mich schickt, und ich bin bereit, in jeder Situation und bis in den Tod Zeugnis davon abzulegen, ... daß es nicht Gottes Schuld ist, daß alles so gekommen ist, sondern die unsere.

»... und wenn Gott mir nicht weiterhilft, dann muß ich Gott helfen. ... Ich werde mich bemühen, Gott so gut wie möglich zu helfen ...«

»Ich will dir helfen, Gott, daß du mich nicht verläßt, aber ich kann mich von vornherein für nichts verbürgen. Nur dies eine wird mir immer deutlicher: daß du uns nicht helfen kannst, sondern daß wir dir helfen müssen, und dadurch helfen wir uns letzten Endes selbst. Es ist das einzige, auf das es ankommt: ein Stück von dir in uns selbst zu retten, Gott ... Ja, mein Gott, an den Umständen scheint auch du nicht viel ändern zu können ... Ich fordere keine Rechenschaft von dir, du wirst uns später zu Rechenschaft ziehen. Und mit fast jedem Herzschlag wird mir klarer, daß du uns nicht helfen kannst, sondern wir dir helfen müssen und deinen Wohnsitz in unserem Inneren bis zum Letzten verteidigen müssen«<sup>53</sup>.

Vor dem Horizont möglicher Entmenschlichung der Beziehungen tritt der von Buber lokalisierte Wohnsitz des Göttlichen in der Verbundenheit des Ichs mit dem Du noch deutlicher hervor. Jedenfalls hebt sich vor diesem Hintergrund die Relevanz des von Buber Gemeinten plastisch ab. Denn nur jener Be-

ziehungsraum, der das Gegenüber an keine Bedingungen von Übermenschlichkeit bindet, vermag das Du – von welcher Art dieses auch sei – in seiner ganzen Verletzbarkeit zu bergen und zu heiligen.

### Anmerkungen

- 1 Martin Buber, *Begegnung. Autobiographische Fragmente*, Heidelberg 1978, S. 30.
- 2 Martin Buber, *Ein Wort über Nietzsche und die Lebenswerte*; in: *Die Kunst im Leben I* (Dezember 1900), Heft 13. Vgl. hierzu auch G. Schmidt, *Martin Buber's formative years. From German Culture to Jewish Renewal. 1897–1909*, London 1995, S. 23f.
- 3 Grete Schraeder, *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, Göttingen 1966, S. 17.
- 4 Zitiert nach ebenda.
- 5 Martin Buber, *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt am Main 1911, S. 24.
- 6 Ebenda, S. 26f.
- 7 Ebenda, S. 53.
- 8 Vgl. Martin Buber, *Daniel. Gespräche von der Verwirklichung*, Leipzig 1913, S. 73.
- 9 Ebenda, S. 75.
- 10 Ebenda, S. 39.
- 11 Ebenda, S. 83.
- 12 Vgl. ebenda, S. 75 und 80f.
- 13 Martin Buber, *Das dialogische Prinzip. Ich und Du. Zwiesprache. Die Frage an den Einzelnen*, Heidelberg 1984, S. 115.
- 14 Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*; KSA 2, S. 119, § 118.
- 15 Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*; KSA 4, S. 278f.
- 16 Vgl. Schmidt (Anm. 2), S. 24f.
- 17 Buber, *Daniel* (Anm. 8), S. 24.
- 18 Nietzsche, *Zarathustra*; KSA 4, S. 278.
- 19 Ebenda, S. 279.
- 20 Ebenda, S. 28f.
- 21 Ebenda, S. 82.
- 22 Ebenda, S. 77.
- 23 Ebenda.
- 24 Buber, *Ich und Du* (Anm. 13), S. 112.
- 25 Buber, *Die Frage an den Einzelnen* (Anm. 13), S. 222.
- 26 Ebenda, S. 204.
- 27 Buber, *Ich und Du* (Anm. 13), S. 73.
- 28 Vgl. Buber, *Die Frage an den Einzelnen* (Anm. 13), S. 216.
- 29 Ebenda.
- 30 Buber, *Begegnung* (Anm. 1), S. 30.
- 31 P. R. Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog*, Königstein Ts. 1978, S. 152.
- 32 Schraeder (Anm. 3), S. 45.
- 33 Buber, *Begegnung* (Anm. 1), S. 84.
- 34 Vgl. z. B. *Also sprach Zarathustra. Erster Teil. Von den Verächtern des Leibes*.
- 35 Martin Heidegger, *Nietzsche*, Bd. 2, Pfullingen 1961, S. 304.
- 36 Vgl. ebenda, S. 303.
- 37 Buber, *Begegnung* (Anm. 1), S. 60.
- 38 KSA 2, S. 127, § 133.

- 39 »Is it really convincing to claim that a man's loving, caring, instructing, finding out and reflecting do not merely involve ›the wille to power‹ but are ›nothing else besides?« (J. P. Stern, *Nietzsche*, Hassocks 1978, S. 82).
- 40 Buber, *Ich und Du* (Anm. 13), S. 108.
- 41 Ebenda, S. 111.
- 42 Ebenda, S. 107.
- 43 Ebenda.
- 44 Ebenda, S. 117.
- 45 Ebenda, S. 83.
- 46 KSA 4, S. 232.
- 47 Ebenda, S. 233.
- 48 Buber, *Begegnung* (Anm. 1), S. 60.
- 49 Ebenda, S. 80.
- 50 Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 125; KSA 3, S. 480f.
- 51 Zit. nach Mendes-Flohr (Anm. 31), S. 154.
- 52 Hans Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt am Main und Leipzig 1992, S. 247.
- 53 *Das denkende Herz. Die Tagebücher von Etty Hillesum 1941–1943*, Freiburg/Heidelberg 1983, zitiert nach Jonas (Anm. 52), S. 248.