

Nietzsches «Also sprach Zarathustra»

20. Silser Nietzsche-Kolloquium 2000

Im Auftrag der Stiftung
Nietzsche-Haus in Sils-Maria
herausgegeben
von Peter Villwock



SCHWABE & CO. AG · VERLAG · BASEL
2001

Vom Gesicht und Räthsel

Vorschläge zur Lektüre¹

1. «Gesicht und Räthsel» eines modernen Apokalyptikers?

Niklaus Peter

In einem (noch unveröffentlichten) Brief vom 12. Oktober 1883 schreibt Franz Overbeck an Carl Fuchs, den Danziger Musikdirektor und Nietzscheverehrer, für ihn sei *Also sprach Zarathustra* «eine Art moderner Apokalypse». Und er knüpft daran persönliche Bemerkungen, die die Verunsicherung und Skepsis des Theologen und Theologiekritikers Overbeck deutlich werden lassen: Nietzsche sei mit diesem Werk «da angelangt, wo alles Urtheilen aufhört und nur der Glaube mitzureden»² habe. Lou Andreas-Salomé wählt für Ihren Nietzsche-Aufsatz im *Magazin für Litteratur* vom November 1892 den Titel *Ein Apokalyptiker. Über die Wiederkunftslehre Friedrich Nietzsches*,³ ein Aufsatz, der später als Kapitel in ihr Nietzschebuch eingegangen ist.

Zweimal taucht hier der Begriff der *Apokalypse* im Zusammenhang des *Zarathustra* und seines Verfassers auf – beide Male von engen Freunden Nietzsches verwendet, die mit ihm dialogisch aufs intensivste verbunden waren. Trotz dieser gewichtigen Stimmen mag man sich die Frage stellen, ob es nicht ein Fehlgriff ist, den Autor des *Zarathustra* – einen der schärfsten Religions- und Christentumskritiker – als modernen Apokalyptiker und damit (jedenfalls *auch*) mit religionswissen-

-
- 1 Die folgenden Beiträge dienen zur Eröffnung der Diskussion über das zentrale Kapitel *Vom Gesicht und Räthsel* zu Beginn des dritten Teils von *Also sprach Zarathustra*, sind also keine ausgearbeiteten Forschungsbeiträge. Der zugrundeliegende Text ist im Anhang (S. 226) abgedruckt.
 - 2 Franz Overbeck an Carl Fuchs, 12.10.1883, in: Nachlass Fuchs, Danzig; der Brief wird im Rahmen der Overbeck-Briefauswahl in: Franz Overbeck, *Werke und Nachlass* (Stuttgart 1994ff.), hg. von Niklaus Peter und Andreas Urs Sommer, Bd. 8 veröffentlicht werden.
 - 3 Lou Andreas-Salomé, *Über die Wiederkunftslehre Friedrich Nietzsches nebst Beigabe ungedruckter Briefstücke*, in: *Das Magazin für Litteratur* 61, Nr. 47 (19.11.1892), 753ff. und Nr. 48 (26.11.1892), 777ff.

schaftlichem Instrumentarium zu interpretieren. Für Ohren und Augen, die auf die heute gängige Nietzschelektüre *à la française* gestimmt sind, muss das eine provokative Bezeichnung sein, welche ihre weichgezeichneten, wortverspielten und dauerironischen Nietzsche-Interpretationen empfindlich stört. Andere mögen eine biographistische Engführung vermuten. Trotzdem zielt mein Diskussionsbeitrag im folgenden darauf, diesen interpretativen Vorschlag meiner beiden Gewährsleute als eine kritische, vielleicht etwas einseitige, aber keineswegs denunzierende Perspektive für den gesamten *Zarathustra* aufzunehmen, und ich will versuchen, mit präzisierendem Bezug zur Textstelle *Vom Gesicht und Räthsel* dessen Produktivität zu erweisen.

Mit dem Begriffsfeld «Apokalypse» und «Apokalyptiker» ist nicht nur die biblische *Offenbarung* und ihr pseudonymer Verfasser Johannes bezeichnet, sondern eine Textgattung, deren Semantik und Pragmatik eindeutig politisch-religiös ist. «Apokalypsen» waren nicht allein im nach-exilischen Judentum und im frühen Christentum weitverbreitet,⁴ sondern finden sich auch in anderen Bereichen der spätantiken Welt,⁵ ja, wenn man den Begriff weiter fasst, so handelt es sich um ein nahezu weltweit verbreitetes politisch-religionsgeschichtliches Phänomen.⁶ Etwas pauschalisierend kann man davon sprechen, dass für apokalyptische Texte und ihre literatursoziologischen Trägergruppen eine extreme *Krisenwahrnehmung*⁷ charakteristisch ist. Der drohende oder erfolgte Zusammenbruch der gesellschaftlich-politischen Ordnungsverhältnisse und eines gültigen symbolischen Orientierungsrahmens wird durch die prophetische Ankündigung einer grossen, dramatischen Krise und den darauffolgenden Anbruch eines Neuen, vollständig Anderen zugleich

4 Neben den beiden klassisch apokalyptischen Büchern der Bibel (Daniel und Offenbarung des Johannes) sind weiter zu nennen: das alttestamentliche Buch Sacharja, die neutestamentliche kleine Markusapokalypse Mk 13par, aus den Apokryphen des Alten Testaments: Henoch, IV. Esra, Sibyllen, aus den neutestamentlichen Apokryphen: Petrusapk. und Paulusapk. Vgl. zur Einführung den knappen, präzisen Artikel *Apokalyptik* in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 2, hg. von Hubert Cancik u. a. (Stuttgart 1990).

5 Vgl. etwa den umfassenden Kongressband *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, hg. von D. Hellholm (Tübingen 1983).

6 Vgl. aus der grossen Fülle der Literatur: Vittorio Lanternari, *The Religions of the Oppressed: A Study of Modern Messianic Cults* (London, New York 1963) und Peter Worsley, *Die Posaune wird erschallen. «Cargo»-Kulte in Melanesien* (Frankfurt a. M. 1973).

7 Fundamental ist hierzu der Aufsatz von Gershom Scholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, in: *Über einige Grundbegriffe des Judentums* (Frankfurt a. M. 1970), 121–170.

benannt und symbolisch überschritten. Apokalyptik ist mithin keine Theorie der Satten, Zufriedenen, Glücklichen und Mächtigen, sondern eine der Unglücklichen, an den Gewaltverhältnissen dieser Welt Leidenden. Charakteristisch für Apokalypsen ist daher eine Sensibilität für Gewaltverhältnisse, die zugleich kritisiert und transzendiert werden in der Vorwegnahme eines anderen Zustandes; enthalten darin ist eine emotionale Ablehnung dieser Welt, in der freilich selbst ein beträchtliches Hasspotential steckt. Charakteristisch sodann ist ein dramatisierendes, dichotomes Geschichtsverlaufsmodell, demgemäss eine kranke alte Welt durch eine furchtbare, sich verschlimmernde Krise und Katastrophe hindurch zu einer gesunden neuen Welt verwandelt wird. Charakteristisch schliesslich ist der Versuch, eine plausibilitätsschwache Offenbarung und Prophetie durch «naturwissenschaftliches» Tatsachewissen zu verstärken. Alle diese allgemeinen Elemente sind – *mutatis mutandis* – bei Nietzsche zu finden. Darüber hinaus aber gibt es Weiteres, nämlich ein psychisches Dispositiv, eine Selbstmaskierung (Pseudonymität) und gleichzeitig Selbstübersteigerung, eine hypertrophe Bild- und Rätselproduktion, eine archaisierende Selbstverortung und einen ebensolchen Sprachgestus, – alles Phänomene, die Nietzsche seit 1883 (*Zarathustra*) mit anderen Apokalyptikern zu teilen scheint.

Ich möchte Sie also einladen, Nietzsches *Zarathustra* einmal in dieser Perspektive zu lesen, nämlich als Text eines an den Gewaltverhältnissen dieser Welt Verzweifelnden, eines modernen Apokalyptikers, der die Krise der Moderne wie wenige andere wahrgenommen hat und einen radikalen, genauerhin nun eben einen apokalyptischen Lösungsvorschlag präsentiert, der in der Akzeptanz dieser Gewaltverhältnisse ihre mystische Bewältigung erwartet und damit freilich – es braucht kaum gesagt zu werden – den Grundkonsens religiöser Apokalyptik durch eine spezifisch moderne, voluntaristische und atheistische Variante zerbricht.

Achten wir zuerst auf das Wortfeld und die Kernbegriffe. Schon die Kapitelüberschrift *Gesicht und Räthsel* weist auf ein prophetisch-apokalyptisches Feld hin (hebr./griech./lat.: *mara-horama-visio* und *raz-mysterion-mysterium*)⁸: Es ist nicht ein rational gewonnenes, diskursiv vermittelbares Wissen, sondern ein Schauen, das sich auf Verborgenes bezieht, welches aufgedeckt (*apokalypsis* = Aufdeckung) werden will

8 Vgl. zum danielischen Wortfeld Ina Willi-Plein, *Das Geheimnis der Apokalyptik*, in: *Vetus Testamentum XXVII*, 62ff.

vermittelt mythischer Bilder und Gleichnisse. Die Offenbarungssituation wird bei Nietzsche als eine existentiell-extreme instrumentiert durch die Schiffahrtsmetaphorik, in der direkt auf die emblematische Gefährdung «Skylia und Charybdis» angespielt wird, in der jedoch indirekt der Prophet Jona mit seinem individuellen Weltuntergang ebenso präsent ist. Sie ist im Kontext des gesamten *Zarathustra*, der bekanntlich von Anfang an als Christus-Double (30jährig, Rückzug in die Einsamkeit, Beginn der Predigertätigkeit, «Menschwerdung», christologische Textur von Deszensus und Erhöhung, archaisierendes Luther-Talmi der Sprache usw.) und -Überwindungspräsident auftritt, auffällig codiert.

Nietzsche verstärkt nun aber diesen Kontext durch eindeutige Signale: «das Räthsel, das ich sah», wird als «Gesicht des Einsamsten» bezeichnet, der Zeitfaktor des Futurischen wird in der Schlusspassage unseres Kapitels hervorgehoben: «ein Gesicht war's und ein *Vorhersehn*» (Hervorhebung N. P.). Der alte Adam wird im Vorblick auf die totale Transformation «ein Verwandelter, ein Umleuchteter», er mutiert zum neuen Menschen, zum Übermenschen. Die Szenerie «leichenfarbene Dämmerung» alludiert an die apokalyptische Vision Ezechiels (Kap. 37) vom Feld der Totengebeine. Statt eines *angelus interpretis* ist beim Aufstieg des Zarathustra ein *advocatus diaboli* in der Gestalt des hässlichen Zwergs präsent, der ihn an das Gesetz dieser Welt erinnert, an die Schwerkraft, die jeden Aszensus scheitern lässt – und der folgerichtig abgeworfen / überwunden werden muss: «Zwerg! Ich! oder du!» Apokalyptisch ist nicht das «einerseits – andererseits» des bedächtig Reflektierenden, sondern das «Eins tut not» (Lk 10,42) des Entschiedenem; nicht die Lauwarmen (Offb 3,15f.), nur die Mutigen entgehen dem Todesschicksal. (Es ist interessanterweise genau diese Stelle, die dem theologischen «Nietzscheaner» Paul Tillich zum Kernbegriff seiner Theologie wurde: «The Courage to Be – Mut zum Sein».)

Der inhaltliche Höhepunkt des Kapitels liegt im «abgründlichsten Gedanken» einer ewigen Wiederkunft des Gleichen, der den lähmend-negativen Zwerg überwindet und den neuen Menschen ermöglicht. Er ist als das entscheidende «Gesicht», als die weltspaltende Einsicht, der intellektuell-siegreiche Angriff auf die alte Welt schlechthin exponiert, an dem sich Lebens- und Zukunftsfähige von den Lebensmüden und Realitätsunfähigen trennen. Schon früh ist – etwa von Lou Andreas-Salomé – darauf hingewiesen worden, dass dieser Gedanke seine Vorform im Aphorismus *Das grösste Schwergewicht* (FW 341) hat – und im unmittelbar folgenden Abschnitt *Incipit tragoedia* ein Nucleus zum

Zarathustra liegt. In ihm steckt der apokalyptische Kern des Ganzen, denn hier verdichtet sich die Weltverzweiflung, der abgründige Gedanke, dass nicht nur die Welt so schrecklich ist, wie sie ist (der von Nietzsche schon in der *Geburt der Tragödie* auf die klassischen Griechen rückprojizierte schopenhauerische Pessimismus), sondern dass diese Schrecklichkeit unendlich sich wiederholen müsse: die ewige Wiederkunft des Gleichen, des Gleichschrecklichen.

Es ist dieser dunkelste Gedanke, dem zugleich das Potential der Rettung zugeschrieben wird. Der jüdische Religionsphilosoph Pinchas Lapide hat in knappen, überzeugenden Skizzen die «Grundzüge der jüdischen Apokalyptik» unter den Titel gestellt: *Vertrauen aus Verzweiflung*.⁹ Gerade im tiefsten Leid, in der Enthüllung, Wahrnehmung und im Aushalten des Leides bewahre sich dieses Denken die Hoffnung auf Überwindung. Vielleicht ist es auch sinnvoll, das von Gershom Scholem analysierte religionspsychologische Schema «Erlösung durch Sünde»¹⁰ – in einer Verschärfung der Negativität dieser Welt soll der Umschlag ins Positive vorangetrieben werden – hier beizuziehen, um diesen Gedanken Nietzsches in seiner wirklichen Abgründigkeit (oder meinetwegen: Abgründlichkeit) zu Gesicht zu bekommen.

Ich muss es bei dieser Andeutung belassen und zu dem als Climax des ganzen Kapitels inszenierten Bild fortgehen. Es ist der philosophisch konstruierte und ins Bild gesetzte Gedanke einer Willensanstrengung, in dem der Weltekel und die Lähmung durch das ewig sich wiederholende Weltleid, symbolisiert durch die schwarze Schlange, durchbissen, und das hiesse hier: durch einen Willensentschluss akzeptiert und so in seinem giftigen «Biss» überwunden wird. Durch diese willentliche Aggression wird gleichsam das Gesetz dieser Welt im *amor fati* akzeptiert, und aus ihr soll die Weltbejahung wachsen – ein Gedanke, der für mich kaum anders denn als eine spezifische Form von Mystik verstehbar wird. Was auch immer man zu diesem nicht anders als gordisch zu nennenden Lösungsvorschlag Nietzsches sagen will – deutlich ist seine Reaktion auf ein Problem, das auch das Problem der Apokalyptik ist. Nietzsche reagiert mit der Sensibilität und mit der Entschiedenheit eines Apokalyptikers auf das Kernproblem der Gewaltordnung dieser Welt. Für mich sind die Hinweise auf sein Leiden an dieser Welt und auf seine Sensibilität nicht mit Nietzsches eigenen Kategorien als

9 Pinchas Lapide, *Vertrauen aus Verzweiflung*. Grundzüge der jüdischen Apokalyptik, in: *Neue Zürcher Zeitung* 80 (6./7.4.1985).

10 Gershom Scholem, *Erlösung durch Sünde*. Judaica 5, hg. von Michael Brocke (Frankfurt a. M. 1992), 7–116.

eine Schwäche und Lebensuntüchtigkeit (Dekadenz) anzusehen, sondern als etwas, das nur auf dem Hintergrund seiner religiösen Biographie verständlich wird. Damit soll – völlig unapologetisch (denn es ist ja unentschieden und in jedermanns eigener freier Entscheidung, wie er sich zu diesen Fragen verhalten will) – gesagt sein, dass, wer diesen Hintergrund nicht versteht oder anerkennen will, auch Nietzsches Reaktionen und Gegenwendungen nie verstehen wird.

Lassen Sie mich nun nur auf einen Ihrer vermutlichen Einwände eingehen. Der fundamentalste wird wohl sein, dass ich die Ironie Nietzsches im *Zarathustra*, das bewusste Spiel mit den religiösen, mit den biblischen Bildern und Worten sowie deren Ridikülisierung nicht begriffen hätte: Sie vermuten bei mir eine naive, eine zu wenig bewegliche, tänzerische, eine der strategischen Intertextualisierung und dem sprachtheoretischen Reflexionsstand Nietzsches nicht angemessene oder – ganz offen gesagt – eine etwas barbarische Lektüre des Textes. Ich rate zur Vorsicht. Abgesehen davon, dass man damit die bewusste Intertextualität und Literarizität der alt- wie neutestamentlichen Apokalyptik unterschätzt, ist es eine direkte Verlängerung des Bildungsphilistertums ins Akademische, wenn man die Texte Nietzsches im endlos-sinnlosen Spiel der Signifikanten sich drehen lässt. Für Philister wie für Alexandriner haben Texte letztlich keine existentielle, keine «ernste» Bedeutung, sie sind Müssiggänger im Garten des Wissens, die sich gerne mit allerhand Textilien und Kostümen ein- und ebenso schnell wieder umkleiden.

Gewichtiger als diese Rückanwendung einer nietzscheanischen Denkfigur auf einen Teil seiner heutigen Interpreten jedoch ist folgendes: Es gibt Berichte, die deutlich machen, dass seine «Lehre» für Nietzsche nicht nur unverbindliches Spiel war, sondern verzweifelter, bitterer und in seinen proselytisierenden Versuchen auch tragikomischer Ernst. Franz Overbeck berichtet davon, wie Nietzsche ihn «im Sommer des Jahres 1884 in einem Zimmer des Hotels zum Weissen Kreuze in Basel, bettlägrig als kranker Mann zum ersten Male in seine Lehre von der ewigen Wiederkunft einzuweihen unternahm. Was aber in so extravaganten Formen geschah, dass es Erfolg auf mich als denkenden Menschen, der Lehrsätze nur logisch, aber nicht durch Faxen auffassen kann, nicht haben konnte, mich rathlos das Zimmer verlassen liess.»¹¹ Des-

11 Franz Overbeck, *Werke und Nachlass*, Bd. 7.2: *Autobiographisches*, hg. von Barbara von Reibnitz und M. Stauffacher (Stuttgart 1999), 156. – Overbeck berichtet auch von einem zweiten Versuch des umnachteten Nietzsche in Turin 1889.

gleichen erinnert sich Lou Andreas-Salomé, wie Nietzsche sich mit «jenem Gedanken wie mit einem unentrinnbaren Verhängnis, das ihn «verwandeln und zermalmen» wollte», getragen habe: «Unvergeßlich sind mir die Stunden, in denen er ihn mir zuerst, als ein Geheimnis, als Etwas, vor dessen Bewahrheitung und Bestätigung ihm unsagbar graue, anvertraut hat: nur mit leiser Stimme und mit allen Zeichen des tiefsten Entsetzens sprach er davon. Und er litt in der That so tief am Leben, daß die Gewißheit der ewigen Lebenswiederkehr für ihn etwas Grauenhaftes haben mußte. Die Quintessenz der Wiederkunftslehre, die strahlende Lebensapotheose, welche Nietzsche nachmals aufstellte, bildet einen so tiefen Gegensatz zu seiner eigenen qualvollen Lebensempfindung, daß sie uns anmuthet wie eine unheimliche Maske.»¹² Bestätigt wird das durch ein drittes Zeugnis, Nietzsches Bekehrungsversuch gegenüber Resa von Schirnhofer. Nach der Rezitierung des *Tanzliedes* (*Zarathustra* II), so erzählt sie, beim Abschied «veränderten sich plötzlich seine Züge. Mit einem starren Ausdruck im Gesicht, scheue Blicke um sich werfend, als würde eine entsetzliche Gefahr drohen, wenn ein Horcher seine Worte hörte, die Hand am Munde den Laut dämpfend, verkündete er mir flüsternd das «Geheimnis», das Zarathustra dem Leben ins Ohr gesagt, worauf ihm dieses geantwortet hatte: «du weißt das, oh Zarathustra? Das weiss niemand.» Es lag Bizarres, ja Unheimliches in der Art, wie mir Nietzsche die «ewige Wiederkehr des Gleichen», die ungeheure Tragweite dieser Idee mitteilte.»¹³

Heinrich Köselitz ist der erste, der als Jünger auf Nietzsches religionsstifterische Elemente im *Zarathustra* positiv anspricht (und später eine zentrale Figur für den entstehenden Nietzsche-Kult spielen wird). Er schreibt am 29. Februar 1884 an Nietzsche: «Ja, dieser Zarathustra! er giebt Einem das Gefühl, als sollte man von ihm an die Zeit neu datiren. Man wird und muss Sie einst höher verehren als die asiatischen Religionstifter [...]» (KGB III 2,420). Nietzsche greift dies gleich auf und schreibt an Overbeck über diesen Brief: «Der Anfang seines Briefes handelt von meinem Zarathustra, in einer Manier, die Dich eher beunruhigen als befriedigen wird. Himmel! wer weiß, was auf mir liegt und was für Stärke ich brauche, um es mit mir selber auszuhalten! Ich weiß nicht, wie ich gerade dazu komme — aber es ist möglich, daß mir zum

12 Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken* [1894] (Frankfurt a. M. 1994), 254f.

13 Zit. nach Herrmann-Peter Eberlein, *Flamme bin ich sicherlich*. Friedrich Nietzsche, Franz Overbeck und ihre Freunde (Köln 1999), 235.

ersten Male der Gedanke gekommen ist, der die Menschheit in zwei Hälften spaltet» (8.3.1884; 6,484f.).

Es ist dieser apokalyptische Gedanke, dass sich die Geschichte der Menschheit durch sein Denken in zwei Hälften spalten werde, der sich später bei Nietzsche als *idée fixe* festsetzen wird und – als er sich selbst schon zu entgleiten begann – in den letzten Briefen und Notaten des Philosophen auch in seinen – nun offen – politischen Dimensionen ausformuliert wird: Nun spricht er vom kommenden weltumspannenden Krieg, der sich über seinen sprengstoffartigen Gedanken entzünden werde ... Man kann sich zu Recht fragen, ob diese späten, verzweifelten und teilweise vom Wahn gezeichneten Texte noch beigezogen werden sollen und dürfen, wenn es um das Verständnis des *Zarathustra* geht. Es kann hier nur darum gehen, anzuzeigen, wie Linien, die angelegt sind, weiter radikalisiert und ausgezogen worden sind.

Mein Anliegen, auf die Produktivität des Begriffsfeldes der Apokalyptik für das Verständnis von Nietzsches *Zarathustra* hinweisen, zielte eigentlich weniger *darauf*, als vielmehr auf die Herausarbeitung der Sensibilität und der intellektuellen, religiösen wie menschlichen Erschütterung des Philosophen über das, was das ›Gesetz dieser Welt‹ ist. Noch in seiner stärksten Affirmation dieses Gesetzes im *amor fati* ist diese – genuin apokalyptische und als solche nicht zu denunzierende – Erschütterung wahrzunehmen, und darin bleibt er der von ihm leidenschaftlich als unwahr und illusionär abgelehnten religiösen Weltsicht verbunden.

2. Der gefräßige Durst des Erzählens

Daniel Müller Nielaba

Ein Schlangentext, ein Schlingentext, erzählt zudem mit gespaltener, mit doppelter Zunge: mit Schlangenzunge. «Was sah ich damals im Gleichnisse?» (202), so lautet – nicht ohne Tücke – die zentrale Frage Zarathustras an seine Zuhörer, eine Frage, die uns dazu verführen mag, sie uns anzueignen, weil durch sie sich zumindest die *Möglichkeit* eines Zugangs – wie ungesichert auch immer – zu diesem so schwierigen, so lektüreresistenten Rätselgedicht anzubieten scheint: ›Was gibt sich *uns* zu sehen in dem Gleichnisse von Schlange und Hirt?‹, würde die Frage als die unsrige dann wohl lauten, als Frage nach einem ›Sinn‹ des Textes, der gleichbedeutend wäre mit der Auflösung jenes Geheimnisses, als das der letztere sich uns darstellt. Möglicherweise allerdings erwiese sich dann genau *diese* Frage, so wie sie sich uns aus Zarathustras Erzählen so verführerisch einfach feilbietet, selber als eine ganz spezielle Version der Schlange, hier in der Rolle der listigen Versucherin, die uns verlocken möchte, des Rätsels Lösung in einer Los-Lösung des ›Gesichtes‹ von dem Text, der es erzählt, zu suchen: in einem Schnitt nämlich oder Biss eben, in einer gewaltsamen Lesezäsur, vermittelt derer das Sprechen Zarathustras und der angeblich gesicherte ›Sinn‹ des Gesprochenen so sauber scheidbar gemacht würden, wie es Kopf und Körper der Schlange sind, an jener Stelle, auf die der Hirte in seinem Parforce-Akt beißen muss.

Zerbeissen sollen wir, so würde diese einfache Auflösung, als die ›Moral‹ – mit dem Wort ist die gebotene Skepsis gegenüber solcher Lektüre einer *Zarathustra*-Episode schon deutlich gemacht – des ›Rätsels‹ wohl lauten, was uns beißt, was uns Mund und Kehle verstopft, einfach zerbeißen und ausspucken, was immer uns als sprachloser Ekel die Zunge lähmt. Allein, genau dies eben ist es *nicht* ganz, wonach Nietzsche seinen Zarathustra fragen lässt; die Selbstüberwindung ›angesichts‹ – buchstäblich – des Ekelregenden an und in uns, die individuelle Kraft, derer es zur Praxis solcher Selbstüberwindung bedürfte, sie genau sind es nicht, die sich als das zu lösende Rätsel erweisen: «So *deutet* mir doch das *Gesicht* des Einsamsten!» (Hervorhebung D. M.) lautet nämlich der Auftrag an die Zuhörer, ein klarer Le-