



universität
wien

Dissertation

Titel der Dissertation

**Das „Nichts“ und das „Ende“ – Studien zum Verhältnis des
Nihilismus zur Apokalypse**

Verfasserin:

Petra Vracar – Haydter

Angestrebter Akademischer Grad:

Doktorin der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, 10.05.2015

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 092 296

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt: Philosophie

Betreuer: Univ. Prof. Dr. Konrad Paul Liessmann

Inhaltverzeichnis

Vorwort.....	9
---------------------	----------

Teil I

Nihilismus –geschichtliche und philosophische Bedeutung.....	20
---	-----------

I.	Nietzsches europäischer Nihilismus.....	21
I.I.	Der getötete Gott.....	29
I.II.	Die Umwertung aller Werte.....	33
I.III.	Der Wille zur Macht	35
I.IV.	Die Ewige Wiederkehr des Gleichen.....	38
I.V.	Anklage des Christentums.....	49
I. VI.	Der Übermensch.....	54
II.	Der philosophische Diskurs über den Nihilismus Nietzsches von Jacques Derrida und Martin Heidegger.....	61
II.I.	Derridas Reaktion auf Heideggers Nietzsche – Lektüre	61
II.II.	Nihilismus bei Heidegger.....	67

Teil II

Apokalypse-Theorien.....	76
I. Apokalypse.....	77
I.I. Einleitung.....	77
I.II. Apokalypse als Begriff.....	83
I.III. Christliche Apokalypse.....	89
I.IV. Die Offenbarung des Johannes.....	91
<u>Die Erscheinung Gottes und der Schreibbefehl.....</u>	96
<u>Die Himmelsvision und die Öffnung des versiegelten Buches...</u>	97
<u>Die Letzte Schlacht - das Armageddon.....</u>	99
<u>Das neue Jerusalem.....</u>	101
II. Die Bedeutung des Antichrist für die christliche Apokalypse und bei Nietzsche.....	102
III. Die Ästhetik der Apokalypse - Einleitung	108
III.I. Die Darstellungen des Weltuntergangs in der Kunstgeschichte..	111
III.II. Die vier apokalyptischen Reiter.....	115
III. III. Die Auferstehung der Toten und Qual der Verdammten.....	119
III. IV. Der Antichrist.....	121
III.V. Das Jüngste Gericht.....	125
a) Michelangelo Buonarotti.....	125
b) William Blake.....	128
III.VI. Ästhetik der atomaren Apokalypse.....	132
a)Arnulf Rainer – Hiroshima-Zyklus.....	132

	b) Luigi Nono – Canti di vita e d' amore.....	134
IV.	Apokalypse und Postapokalypse im Film.....	138
	IV.I. „The Time Machine“.....	141
	IV.II. „Dr. Strangelove or: How I Learned Stop Worrying and Love the Bomb“.....	142
	IV.III. „Terminator“.....	144
V.	Das Atomzeitalter und sein Untergang.....	147
	VI.I. Einleitung.....	147
	a) Günther Anders	
	VI.II. Die Frage der Verantwortung.....	154
	VI.III. Die Apokalypse-Blindheit und ihre Ursachen.....	161
	VI.IV. Die Herren der Apokalypse und „der moderne Prometheus“.....	165
	VI.V. Günther Anders und Karl Jaspers im Vergleich.....	167
	VI.VI. Thesen zum Atomzeitalter.....	171
	b) Jacques Derrida	
	VI.VII. Der apokalyptische Ton in der Philosophie (Derrida)....	175
	c) André Glucksmann und Hermann Kahn	
	VI.VIII. Die Strategie der Abschreckung.....	182

Teil III

Das Verhältnis zwischen der Apokalypse und dem Nihilismus

Nietzsche	189
I. Einleitung.....	189
a) Annäherung des Nihilismus an die christliche Apokalypse durch den Namen „Antichrist“	195
b) Dekadenz.....	199
c) Nietzsches Kampf gegen das „Nichts“ und seine Wahrheitssuche.....	204
Literaturliste und Quellenverzeichnis.....	222
I. Zum Thema des Nihilismus: primäre und sekundäre Literatur.....	222
II. Zum Thema der Apokalypse.....	232
II.I. Die Offenbarung des Johannes.....	235
II.II. Die Ästhetik der Apokalypse.....	238
II.III. Der Atomdiskurs.....	242
Appendix.....	245

meinem Ehemann Martin

Mein ausdrücklicher Dank für die Anregung zu dieser Arbeit geht an meinen Doktorvater Prof. Konrad Paul Liessmann, der mich bei diesem Projekt lange Zeit mit viel Geduld und vielen Ideen begleitet hat. Die Entstehung dieser Arbeit wäre auch ohne andere Wegbegleiter, Freunde und Familienmitglieder nicht möglich gewesen: Dr. Heinz Schödl und OStR. Mag. Walter Treiber für ihre Unterstützung bei dem kunstgeschichtlichen Teil dieser Arbeit, meine Mutter Marija und meine Schwiegermutter Rosemarie, die mir durch ihre Unterstützung bei der Kinderbetreuung Freiraum verschafft haben, meinen Kindern Sebastian und Sophia, die, obwohl noch klein, auch viel Verständnis gezeigt haben. Vor allem aber meinem Ehemann Martin, der mich von Anfang an bei dieser Arbeit in vielen Hinsichten bestärkt und motiviert hat – ein herzliches Danke!

*„Hiroshima: nothing, nothing –
Old and young burned to death,
city blown away,
socket without eyeball.
White bones scattered over reddish rubble;
Above, sun burning down:
City of ruins, still as death.“ (Sadako Kurihara)**

*„Was dich umgibt, ist vielmehr etwas, was morgen schon ein
Gewesenes sein kann, ein Nur – Gewesenes; und wir, du und ich und
unsere Mitmenschen, sind vergänglicher als alle, die bis gestern als
vergänglich gegolten hatten.“ (Anders, Günther: Gebote des Zeitalters.
In: Die Zerstörung unserer Zukunft. Diogenes, Zürich 2011, S. 210*

* Rotter, Andrew J.: Hiroshima. The World's Bomb. University Press. Oxford u.a. 2008, S. 226

Vorwort

„Ob wir das Ende der Zeiten bereits erreicht haben, das steht nicht fest. Fest dagegen, dass wir in der Zeit des Endes leben, und zwar endgültig“. (Günther Anders, Die atomare Drohung. S. 220)

Dieses Zitat von Günther Anders hätte vermutlich bereits hunderte Jahre vor ihm geschrieben werden können. Denn der Vergänglichkeit seiner Natur und seiner selbst war sich der Mensch schon immer bewusst. Der entscheidende Unterschied zur heutigen „Zeit des Endes“ besteht allerdings im Bewusstsein, diesen „immer dauernden Endzustand“ mit einem Knopfdruck in einen „endgültigen“ verwandeln zu können. Assoziierbar mit der Definition des Nihilismus als Zwischenzustand impliziert auch die „Zeit des Endes“ eine gewisse Wartezeit, bis der Letztzustand eintritt. Auch wenn der erste Begriff auf die neue Wertsetzung zielt, der zweite hingegen vor der Vernichtung der Menschheit warnt, treffen in dieser „Warteschleife“ Nihilismus und Apokalypse aufeinander. In dieser Zwischenzeit, in der Erwartung des Endes (ob nur ein Ende der alten Werte oder aber ein Ende des irdischen Lebens) befindet sich der letzte Mensch von Nietzsche ebenso wie der apokalyptische Mensch der Neuzeit. Dieser psychologische Seelenzustand stellt, unter anderem, den gemeinsamen Nenner dieser beiden Menschen dar.

Die hier vorliegende interdisziplinäre Studie zum Verhältnis von Nihilismus und Apokalypse zueinander, ist in drei Hauptthemen gegliedert: Nihilismus, Apokalypse und Analyse des Verhältnisses zwischen diesen beiden

Teil I

Der erste Teil beschäftigt sich mit der Definition des Nihilismus, seinen Symptomen und seinem Stellenwert in der postmodernen Philosophie. Auch die Rezeption von Nietzsches Werken durch Heidegger und Derrida wird in einem separaten Kapitel vorgestellt. Den Versuch, den Begriff des Nihilismus genauer zu durchleuchten, unternahmen viele Philosophen nach Nietzsches Zeit. Ich habe mich hier auf einen Denker, der für die stärksten Diskurse zum Thema des Nihilismus gesorgt hat, konzentriert, nämlich auf Martin Heidegger¹. Wie keiner zuvor beschäftigte er sich intensiv mit dem Nihilismus Nietzsches.

¹ Heidegger hat diesem Thema mehrere seiner Werke gewidmet. Meistens werden folgende Werke als Auseinandersetzung mit der Philosophie Nietzsches zitiert: *Nietzsche*, erster und zweiter Band, *Nietzsche. Der europäische Nihilismus* und *Metaphysik und Nihilismus*. Heidegger definiert Nietzsches

Der Begriff bleibt aber auch durch die postmoderne Philosophie aktuell. In der Geschichte der Philosophie wird er als Idee öfter als ein Vorbild eines Bruches mit der philosophischen Tradition, genau genommen mit der Metaphysik, oder sogar als eine Drehscheibe im Übergang von der Moderne zur Postmoderne gesehen².

Man kann sich der Analyse des Nihilismus‘ auf verschiedenen Diskurs - Ebenen nähern: auf geschichtlicher, metaphysischer, ontologischer, theologischer, aber auch auf psychologischer und soziologischer. Den Wortbegriff rein auf das *nihil*, das Nichts, zu reduzieren, bringt uns im Interpretationsversuch des Nihilismus‘ nicht wesentlich weiter. Dies kann lediglich als Ausgangspunkt, den Begriff des Nihilismus in Zusammenhang mit dem Begriff der Apokalypse bringen zu können, hilfreich sein. Eine Synthese dieser beiden Begriffe ist zweifellos unmöglich, weshalb sich diese Arbeit auch vielmehr mit dem Verhältnis der beiden auseinandersetzen soll – mit den Ähnlichkeiten ebenso wie mit den Diskrepanzen.

Nietzsche war bekannterweise kein Apokalyptiker. Das Wort *Apokalypse* hat er in seinen Werken nie erwähnt, vielmehr deutet er eine *Katastrophe*³ als letzte Periode des europäischen Nihilismus‘ an. Inwiefern diese beiden Begriffe, nämlich der des Nihilismus‘ und jener der Apokalypse in Verbindung gebracht werden können und welche Rolle der Begriff der Katastrophe für diesen Zusammenhang spielt, wird im zweiten beziehungsweise im dritten Teil dieser Arbeit analysiert werden. Von essentieller Bedeutung wird dabei zunächst eine exakte historische und ontologische Auslegung dieser beiden sein.

Nihilismus als eine Metaphysik und macht es sich zur Aufgabe, die Unmöglichkeit der Überwindung des Nihilismus zu beweisen. Auf sein Verhältnis zur Philosophie Nietzsches wird in dieser Arbeit später näher eingegangen werden.

² Jürgen Habermas interpretiert Nietzsche als eine solche *Drehscheibe* – hier bezieht sich Habermas hauptsächlich auf Nietzsches Vernunftkritik, die als Weg aus der Moderne gesehen wird. „Mit Nietzsche verzichtet die Kritik der Moderne zum ersten Mal auf die Einbehaltung ihres emanzipatorischen Gehaltes. Die subjektzentrierte Vernunft wird mit dem schlechthin Anderen der Vernunft konfrontiert. Und als Gegeninstanz zur Vernunft beschwört Nietzsche die ins Archaische zurückverlegten Erfahrungen der Selbstenthüllung einer dezentrierten, von allen Beschränkungen der Kognition und der Zwecktätigkeit, allen Imperativen der Nützlichkeit und der Moral befreiten Subjektivität. Zum Fluchtweg aus der Moderne wird jene ‚Zerreißung des Prinzips der Individuation‘“ (J. Habermas: Der Philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen 1986)

³ Zur Geschichte des europäischen Nihilismus‘ schreibt Nietzsche: „Die Periode der Katastrophe, die Heraufkunft einer Lehre, welche die Menschen aussiebt...welche die Schwachen zu Entschlüssen treibt und ebenso die Starken“. In dieser *neuen Lehre* (Lehre der ewigen Wiederkehr) sieht Heidegger eher „eine Katastrophe im bejahenden Sinne der Umwendung“ (siehe Heidegger, *Nietzsche*, erster Band, S. 281)

Die Verbindung zur Apokalypse ist womöglich am besten durch Nietzsches Begriff der Dekadenz als Teil seiner Philosophie des Nihilismus⁴ erklärbar (obwohl Bestandteil des Nihilismus⁴, ist diesem Thema allerdings ein eigenes Kapitel im dritten Teil dieser Arbeit gewidmet). Die Zeit, in der Nietzsche lebte, beinhaltete auch für ihn alle Zeichen des bevorstehenden Untergangs. „Wenn dies kein Zeitalter des Verfalls und der abnehmenden Lebenskraft mit viel Melancholie ist, so ist es zum mindesten eines des unbesonnenen und willkürlichen Versuchens: und es ist wahrscheinlich, dass aus seiner Überfülle missratener Experimente ein Gesamt-Eindruck wie von Verfall entsteht: und vielleicht die Sache selbst, der Verfall.“ (KSA 12, 62).

Der Nihilismus stellt einen Zwischenstand, eine Zwischenzeit, in der auch das Ende eines Weltzeitraumes, nämlich eines von Moral geprägten, zu erkennen ist, dar. In der europäischen Kultur sieht Nietzsche eine zum Untergang geweihte Bewegung, die in sich verfällt und schnell auf ihr Ende zugeht. Alles, woran Menschen Jahrhunderte geglaubt haben, zerbricht gemeinsam mit den überlieferten Idealen und mit allem Transzendenten. Nihilismus als radikale Ablehnung von Werten, als Gefühl des Nichts, als eine notwendige Folge des Glaubens an die bisherigen Ideale und als ein Produkt von Christentum, Metaphysik und Idealismus bleibt eine intensive Frage und wird zu einem unlösbaren Problem für die zukünftige Philosophie. In diesem Sinne bestimmt der Nihilismus unsere geistig-historische Situation, er tötet den Lebenswillen. Unter seinem Anprall verschwinden jede Gewissheit und jede Standhaftigkeit. „Der philosophische Nihilist ist der Überzeugung, dass alles Geschehen sinnlos und umsonst ist.“ (KSA 13, 11 [97], S. 45)

Der europäische Nihilismus Nietzsches hat für ihn eine geschichtliche Bedeutung – sein Hauptaugenmerk richtet sich auf die europäische Geschichte, vor allem aber auf die Philosophie und ihre metaphysische Tradition.

Metaphysik wird von Nietzsche als „Wille zur Wahrheit“ oder eher als „Ohnmacht des Willens zum Schaffen“ bezeichnet. Dieser Spott richtet sich hauptsächlich gegen die Philosophie Sokrates und Platons, die Nietzsche als Ursache für die Entwicklung der theologischen Philosophie versteht. Er versucht, sich davon abzuwenden und eine sogenannte „Antimetaphysik“, nämlich den Nihilismus, zu erschaffen. „Ich bin kein Mensch, ich bin ein Dynamit“ (KSA 6, Warum ich ein Schicksal bin 1., S. 365) - so bezeichnet er in *Ecce homo* nicht nur sich selbst als einen Propheten, der „die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte“⁴ erzählt, sondern vielmehr die Wahrheit, die er mit dem Nihilismus offenbaren

⁴ Zur Vorrede des zu seinen Lebzeiten nicht mehr erschienenen, jedoch geplanten Hauptwerkes unter dem Titel „Der Wille zur Macht“ – einen Text, der zwischen November 1887 und März 1888 verfasst wurde, schreibt Nietzsche: „Was ich erzähle, ist die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte...“ (KSA 13, 11 [119], S. 57 f.) . Dieser Satz wird später „verantwortlich“ dafür sein, Nietzsches Nihilismus

will. „Aber meine Wahrheit ist furchtbar: denn man hieß bisher die Lüge Wahrheit. – Umwerthung aller Werthe: das ist meine Formel für einen Akt höchster Selbstbesinnung der Menschheit.“ (KSA 6, S. 365).

Wie ernst man den prophetischen, gleichzeitig aber auch den ironischen Ton der „Autobiographie“ Nietzsches in *Ecce homo* nehmen sollte, ist umstritten. Kurz nachdem das Werk fertig geschrieben war, nämlich 1889, litt Nietzsche schon an einer schweren Geisteskrankheit. „Während Nietzsche sich selbst für den Arzt der Kultur gehalten haben würde, sahen viele in ihm eine personifizierte Krankheit, die sich über die zivilisierte Welt verbreitete.“ (Agell, *Die Frage nach dem Sinn des Lebens*. 2006, S.19)⁵ Karl Löwith schreibt auch: „Dieses zum europäischen Schicksal gestempelte ‚*Ecce homo*‘ kann als der Größenwahn eines Geisteskranken erscheinen, aber auch als prophetisches Wissen, als Wahnsinn und Tiefsinn. In seinem wahnsinnigen Tiefsinn ist sich Nietzsche als pensionierter Professor der Philologie zum gekreuzigten Gott Dionysos geworden, der das Opfer bringen muss, Europas Schicksal geistig zu bestimmen.“ (Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*. 1995, S. 206 f.)

Nietzsche gelingt es allerdings, mit einem einzigen Satz den Grundstein des Nihilismus zu legen: – „Gott ist tot“. „Gott“ soll nicht nur den christlichen Gott darstellen, sondern die gesamte übersinnliche Welt sowie alle Ideale, Normen, Ideologien und moralischen Regeln.⁶ Der Satz „Gott ist tot“ bringt eine Erschütterung mit sich. „Die Formel „Gott ist tot“ stellt keine spekulative, sondern eine dramatische, die dramatische Behauptung par excellence dar.“ (Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*. 2002, S. 166). Dieser Satz hat aber auch eine Kehrseite. Nietzsche sieht in diesem Ereignis eine Chance für einen Neubeginn und schreibt dazu: „...In der That, wir Philosophen und ‚freien Geister‘ fühlen uns bei der Nachricht, dass der ‚alte Gott todt‘ ist, wie von einer neuen Morgenröthe angestrahlt; unser Herz strömt dabei über von Dankbarkeit, Erstaunen, Ahnung, Erwartung – endlich erscheint uns der Horizont wieder frei, gesetzt selbst, dass er nicht hell ist, endlich dürfen unsre Schiffe wieder auslaufen, auf jede Gefahr hin auslaufen, jedes Wagniss des erkennenden ist wieder erlaubt, das Meer, u n s e r Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so ‚offenes Meer‘.“ (KSA 3, 343, S.573 f.). „Der freie Horizont“, „das offene Meer“ verlangt nach einem

und seine Philosophie überhaupt als eine prophetische verstehen zu können. (Siehe beispielsweise: Rohrmoser, *Nietzsche als Diagnostiker der Gegenwart*)

⁵ Auch Thomas Mann meinte, dass man Nietzsche nicht wörtlich nehmen und ihm nicht glauben könne. (siehe: Volker Gerhardt: *F. Nietzsche*. München 1992)

⁶ „‚Gott‘ meint hier überhaupt das Übersinnliche, das sich als die ‚wahre, ‚jenseitige‘ ewige Welt gegenüber der hiesigen ‚irdischen‘, als das eigentliche und einzige Ziel geltend macht“ (Heidegger, *Nietzsche*. Erster Band, S. 248)

neuen Gott. Da Gott für Nietzsche als Metapher für die moralische Ideale und die übersinnliche Welt gilt, wird hier nach neuen Werten verlangt. Dieser Gedanke wird durch die ewige Wiederkehr und den Willen zur Macht unterstützt.

Die Problematik der Lehre von der ewigen Wiederkehr bei Nietzsche wird von verschiedenen Seiten und verschiedenen Autoren dargestellt, bleibt jedoch immer noch in gewissem Maße ein Rätsel, das tief in der Lehre von Zarathustra verankert ist. Der Wille zur Macht wird sich bei manchen Interpreten Nietzsches als treuer Begleiter der Lehre von der ewigen Wiederkunft zeigen. In diesem Zusammenhang schreibt Heidegger: „Die Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen gehört mit der Lehre vom Willen zur Macht aufs innigste zusammen. Das Eigentliche dieser Lehre sieht sich selbst geschichtlich als Umwertung aller Werte.“⁷ (Heidegger, Nietzsche. Erster Band. 1998, S.15)

Der Widerhall von Nietzsches Gedanken erstreckt sich auch auf die nächsten Generationen von Denkern. Die Fragen, die Nietzsche aufgeworfen hat, werden bei den Philosophen der Postmoderne wieder aktuell. Letztendlich hat die heutige Philosophie in den fundamentalen Zügen Nietzsches Ansicht über das Ende der Metaphysik akzeptiert. Somit ist es legitim zu behaupten, dass die postmoderne Philosophie ihre Ursprünge in Nietzsches Werken gefunden hat. Ihr Ziel - die Sprache der Philosophie von der Sprache der Metaphysik zu befreien - ist das gleiche Ziel, das schon Nietzsche hatte. Hier findet sich einer der engsten Berührungspunkte mit seiner Philosophie, genauer gesagt mit dem Thema des Nihilismus und der Umwertung aller Werte.

Teil II

Der zweite Teil dieser Arbeit beschäftigt sich mit der Apokalypse. Zuerst soll eine einfache geschichtliche Definition der Apokalypse und der Literaturgattung Apokalyptik dargestellt werden. Als nächstes soll die Offenbarung des Johannes als eine Hauptquelle der Inspiration unserer abendländischen Kunstkultur mit all ihrer Symbolik und ihrem Einfluss auf die moderne Gesellschaft gezeigt werden. Die Macht dieses biblischen Werkes und seine Ambivalenz, die sich auf verschiedenste Ebenen unseres Lebens erstreckt, motivieren immerfort zahlreiche Theologen, sich weiter damit auseinanderzusetzen. So schreibt

⁷ Der Wille zur Macht nennt den Grundcharakter des Seienden, was und wie der Wille zur Macht selbst ist – auf diese Frage ist die ewige Wiederkehr des Gleichen die richtige Antwort. Aber auch Heidegger nimmt diesen Zusammenhang nicht als gegeben an – „Allerdings liegt der Zusammenhang zwischen der ewigen Wiederkehr als der höchsten Bestimmung des Seins und dem Willen zur Macht als dem Grundcharakter alles Seienden nicht auf der Hand.“ (Heidegger: Nietzsche. Erster Band, S. 1998)

Backhaus über die Offenbarung: „Sie stiftete die präsentative Symbolik im geordneten Vollzug des christlichen Kults wie das Lebensprogramm für die religiös motivierte Fundamentalopposition. Wie ambivalent isolierte Vorstellungsfiguren der Johannes Offenbarung zu wirken vermochten, illustriert etwa das Motiv des Antichrist im kirchlichen Widerstand gegen Hitler und das Motiv vom Tausendjährigen Reich bei diesem selbst!“ (Knut Backhaus. Theologie als Vision. Studien zur Johannes –Offenbarung. Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart 2001, S. 14)

Die Figur des Antichrist gewann in den letzten Jahren gerade deshalb so stark an Bedeutung, weil er das letzte Vorzeichen der Apokalypse darstellt. Erst mit seiner Ankunft kann die Menschheit mit einem neuen irdischen Paradies, mit dem Neuen Jerusalem, rechnen. Aus diesem Grund benutzte man einige politische Ereignisse, um sich das Bild des Antichrist näher zu bringen und diesen Ereignissen einen Sinn zu verleihen. Darum blieben auch viele Politiker von der Bezeichnung Antichrist nicht verschont.

Die Apokalypse nach Johannes diente schon immer wegen der vielfältigen Symbolik und Mystik als eine Inspirationsquelle der Kunst. Darstellungen der Offenbarung findet man im Besonderen in der Malerei. Nicht nur in älteren Zeiten, sondern auch noch heute - in der postmodernen Kunst - stoßen wir auf diese Bilder. In diesem Kapitel werden in diesem Zusammenhang folgende Maler näher besprochen: Luca Signorelli, Michelangelo Buonarroti, Albrecht Dürer, William Blake und Herbert Boeckl. Im Kapitel über die ästhetische Darstellungen der atomaren Bedrohung wird auf den Maler Arnulf Rainer und seinen Hiroshima-Zyklus und den italienischen Komponisten Luigi Nono und seine Oper „Canti di vita e d' amore“ näher eingegangen werden.

Die heutige Pop-Kultur findet für die Texte ihrer Songs in dieser Thematik ebenfalls eine Inspiration. Dies wird nur kurz in der Einleitung zur Apokalypse erwähnt.

Auch die Filmkunst beschäftigt sich oftmals mit Bildern der (Post)apokalypse, inspiriert teilweise auch durch die atomare Katastrophe, durch Klimaerwärmung, Aliens, tödliche Viren oder Asteroideneinschläge. Bilder, die für die Apokalypse typisch sind, sind etwa solche von Zerstörung, von menschenleeren Landschaften, Trümmerfeldern und von verlorenen Menschenseelen, die darin herumirren. In den Filmen dieses Genres wird hauptsächlich ein Zustand nach der Katastrophe gezeigt. Das Leiden und die Hoffnung finden auch hier, in der Szenerie dieser Filme, genau wie in der Offenbarung des Johannes ihren Platz. Filme mit solch einer Thematik sind zahlreich. Exemplarisch werden drei typische Vertreter analysiert: „The Time Machine“, „Dr. Strangelove or: How I Learned to Stop Worrying and Love the Bomb“ und „Terminator“.

Als Abschluss des zweiten Teils über die Apokalypse wird über die Möglichkeit eines Atomkrieges durch Autoren wie Derrida, Anders, Glucksmann, Jaspers und andere

bedeutende Philosophen unserer Zeit diskutiert. Die Abschaffung der Atombombe halten wir heute für unmöglich. Es bleibt ein für uns unlösbares Problem, wie wir mit ihrer Existenz und mit der dadurch vorhandenen potenziellen Gefahr umgehen sollen. Ignorieren, Verdrängen oder andauernd Fürchten? Albert Camus schreibt dazu folgendes: „Alles was mir in diesem Moment wünschenswert erscheint, ist, daß man inmitten einer Welt des Mordens beschließt, über das Morden nachzudenken und seine Wahl zu treffen. Wenn das möglich wäre, dann zerfielen wir in zwei Gruppen, in jene, die sich im Notfall damit abfinden, Mörder zu sein, und in jene, die sich aus Leibeskräften dagegen wehren.“⁸ Günther Anders bezeichnet unser Verhältnis zu diesem Thema als „Apokalypse – Blindheit“ und „Apokalypse – Faulheit“. Das Ereignis von Hiroshima mag heute nicht mehr viele wirklich zu interessieren – immerhin gehört dieses Ereignis in die Zeit des Zweiten Weltkrieges und gilt schon längst als vergangene Historie. Mit dem Ende des kalten Krieges hörte die Gefahr eines Atomkrieges für viele scheinbar plötzlich auf. Allerdings müsste der Super-GAU von Fukushima vom 11. März 2011 in unseren Köpfen noch aktuell sein. Ein Tsunami, der viele Menschenleben⁹ kostete, verursachte zunächst auch noch eine Atomkatastrophe. Diese kostete allerdings keinem Menschen unmittelbar das Leben, niemand starb sofort an den Folgen der Strahlung - selbst verstrahlte Arbeiter wurden zumindest vorübergehend wieder gesund. 2011 war dieser Super-GAU im AKW Fukushima ständig in den Medien präsent und löste einen Strom an Demonstrationen gegen die Atomenergie aus. Ein Jahr später schaffte allerdings nur Deutschland den Beschluss, bis 2022 keinen Atomstrom mehr selbst zu produzieren. Eine allem Anschein nach 2011 nach globale Antiatombewegung und Klima-Debatte erscheint ein Jahr später nur noch als lokales Problem. Ein ganz brennendes Thema verliert also schon ein Jahr später massiv an Aktualität und Wichtigkeit. Liegt das Problem in der Tatsache, dass niemand durch den Atomunfall gestorben ist? Dies mag kurzfristig eine Erklärung für dieses Phänomen des raschen Vergessens sein. Dennoch gibt es sehr wohl Menschen, die sich auch jetzt mit dem Thema weiterhin ernsthaft beschäftigen.

Im Bewusstsein der Menschen findet man heutzutage wenig Platz für die Angst vor einer Atomkatastrophe, obwohl uns allen bekannt ist, dass sehr viele Länder über eine starke atomare Bewaffnung verfügen. Das Ende der Welt blieb aber trotzdem bis heute ein Thema. Am Tag der Wintersonnenwende 2012, genauer gesagt am 21.12.2012 erwarteten viele einen Untergang der Welt. Die Anhänger dieser These waren dabei in diejenigen, die sich

⁸ Camus, Albert: Kein sinnvolles Leben ohne Aussicht auf eine Zukunft. In: No Future? Denkanstöße von Camus, Dürrenmatt, Einstein, Faulkner, Fellini, Gandhi, C.G. Jung, Loetscher, Orwell, Popper, Simenon, Tolstoi, H.G. Wells, Widmer und anderen. Hrsg. von Sutter, Franz. Diogenes, Zürich 2010, S. 88 f.

⁹ Man geht von mindestens 15.844 Toten und 3430 Vermissten aus (Quelle: Die Presse, Nr. 19.388)

davor fürchteten und jene, die eine neue Läuterung erwarteten, geteilt. Obwohl diese Annahme auf einer, falschinterpretierten Berechnung, die ursprünglich von den Mayaindianern stammt, basiert, glaubten tatsächlich noch viele daran oder hofften darauf. 2076 erreicht der muslimische Kalender den 1.500sten Jahrestag. Wieder ein apokalyptisches Jahr für viele – ein neues Datum des Weltuntergangs, wie manche fürchten. Die Besessenheit des Menschen von seiner eigenen Vergänglichkeit ist faszinierend, zugleich aber auch angsteinflößend. 1978 verursachte der Führer der Volkstempler Jim Jones den Selbstmord von 923 Sektenmitgliedern in Jonestown (Guyana).¹⁰

„Betrachtet man die lange Historie der Weltuntergangsprophezeiungen, scheint es, manchmal, als ob der Mensch unterbewusst regelrecht nach solchen Zerstörungsszenarien gieren würde.“ (Heering, Kurt – J., Müller, Jo: Apokalypse 2012. Die Endzeitprophezeiungen der Maya, Carl Ueberreuter, Wien 2009, S.11). Sigmund Freud beschrieb außer dem Lustprinzip noch eine weitere treibende Kraft - nämlich die des Todestriebes. „Diese so makaber wirkende Sehnsucht nach dem eigenen Ende erfüllte für ihn eine Art psychischer Schutzfunktion vor dem Wahnsinnigwerden in Angesicht der unbezweifelbaren Endlichkeit des Seins.“ (Ebenda, S. 12)

Die falschen Propheten der Vergangenheit sowie auch jene der Gegenwart rechnen mit eben diesem Trieb. Problematisch wird es dann, wenn sich aus der Endzeitstimmung eine Hysterie, die viel Menschenleben kosten könnte, entwickeln würde.

Die Geschichte der Prophezeiungen des Weltendes ist lang. Die christliche Apokalypse entwickelte sich aus der jüdischen Literaturgattung und blieb nicht nur in schriftlicher Form existent, sondern zog auch einige Folgebewegungen nach sich. Der römische Kirchenschriftsteller und Gegenpapst Hippolytus prophezeite ein Weltende um das Jahr 500, der Mönch Abbo von Fleury im Jahr 999. Papst Sylvester II. kündigte ein Ende im Jahr 1000 an; als dieses dann doch nicht zustande kam, erklärte er diesen Umstand dem Volk mit der Behauptung, seine Gebete hätten den Untergang verhindert.¹¹ Im Jahr 1186 fastete der Erzbischof von Canterbury drei Tage lang, um den Untergang zu verhindern. Auch Martin Luther prophezeite einen Weltuntergang zuerst für das Jahr 1532, dann 1538, schließlich für das Jahr 1541.

Der Gründer der Zeugen Jehovas, Charles Taze Russel, erwartete das Ende im Jahr 1874, später dann 1914, 1925 und noch 1975. Das Jahr 1999 brachte die meiste Zahl der Endzeitprophezeiungen für das neue Millennium. Es wurde unter anderen ein UFO-Besuch,

¹⁰ *Die Presse*, Nr. 19.319

¹¹ Zur Geschichte der falschen Propheten siehe: Heering, Kurt – J., Müller, Jo: Apokalypse 2012. Die Endzeitprophezeiungen der Maya, Carl Ueberreuter, Wien 2009)

ein Computercrash, Klimakatastrophen und der Ausbruch des dritten Weltkrieges erwartet – auch Nostradamus wurde wieder aktuell.

Grundsätzlich gilt, dass die „Endzeit“, ausgehend von der Definition der Apokalypse, als etwas Positives darzustellen wäre. Im Geist der christlichen Tradition ist sie der Beginn der Ewigkeit. Eine umfassende Zerstörung durch Katastrophen aller Art wird daher als Preis für einen neuen Anfang gesehen.

Wir Menschen von heute dagegen sind Zeugen einer anderen, veränderten „Endzeitvision“. „Die Vorstellung vom Ende verliert damit an unmittelbarer Bedrohung. Vom imaginierten kollektiven Ende bleibt das Moment der Krise zurück - das private, immanente Ende. Das Ende steht nun nicht mehr bevor, es findet täglich statt.“ (Mosebach, Holger: Endzeitvisionen im Erzählwerk Christoph Ransmayrs. Martin Meidenbauer Verlagsbuchhandlung, München 2003, S. 11) Diese private Furcht verwandelt sich heutzutage durch den Ausbruch einer neuen Katastrophe nur kurzzeitig in eine kollektive Angst vor dem möglichen Untergang. Für einen kurzen Augenblick erscheint jedem die Vorstellung einer gemeinsamen und endgültigen Auslöschung wieder möglich, danach kehrt man wieder zurück zu seinem privaten Ende. Trotz dieser „Gier“ nach dem Untergang bemerken wir auch eine Art Ermüdung, was das Thema angeht. Jeder beschäftigt sich viel lieber mit seinem eigenem Leben, die End – Prophezeiungen verlieren langsam ihre Bedrohlichkeit. Die Zeit ist zu schnell geworden. Es gibt kaum noch Augenblicke im Alltag, in denen man sich mit solchen Gedanken auseinandersetzt. Die neuen Ankündigungen der Apokalypse, heutzutage weniger biblisch, sondern eher wissenschaftlich - physikalisch und klimatisch, lassen uns zwar nicht unberührt, wir leben aber dennoch weiter wie bisher. Schlussendlich gab es solche Ankündigungen unzählige Male bevor, aber wir sind immer noch da. Auch die Gefahr eines Asteroideneinschlages auf die Erdoberfläche oder der Klimaerwärmung verlor mit der Zeit an Glaubwürdigkeit.

Der britische Astronom Sir Martin Rees versucht in seinem 2003 in Großbritannien erschienenen Buch mit dem Titel „Our Final Century. Will the Human Race Survive the Twenty-first Century?“ auf naturwissenschaftlicher Basis die ganze Palette von potenziellen Gefahren aufzuzeichnen und uns klar zu machen, dass die Menschheit nur eine fünfzigprozentige Chance hat, dieses Jahrhundert zu überleben.¹² Er weist gerade auf die moderne Technologie, beispielsweise die Nanotechnologie und ihre Risiken ebenso wie auf unkontrollierte wissenschaftliche Studien hin. Dazu reihen sich als Gefahren

¹² Siehe: Schwarz, Martin und Erdmann Heinz: Atomterror. Schurken, Staaten, Terroristen – die neue nukleare Bedrohung. Knaur Taschenbuch Verlag, München 2004, S. 35; Originaltitel lautet „Our Final Hour: A Scientist's Warning: How Terror, Error, and Environmental Disaster Threaten Humankind's Future In This Century - On Earth and Beyond“. Siehe: http://en.wikipedia.org/wiki/Our_Final_Hour

Terroranschläge, Zerstörung der Biosphäre und Expansion der Menschheit an. Das einundzwanzigste Jahrhundert ist nach Rees eine Zeit, in der über das Schicksal der Menschheit entschieden werden wird. Obwohl er sich für die Abrüstung einsetzt, sieht er unser Ende jetzt weniger durch nukleare Waffen, sondern vielmehr als Folge des Bioterrors verursacht.¹³ „Twenty-first century science may alter human beings themselves – not just how they live. A superintelligent machine could be the last invention humans ever make.“ (Rees, Martin: „Our Final Hour: A Scientist's Warning. Basic Books, New York, NY 2003, S. 9) Ein Teil der Menschheit fühlt sich durch diese Vorhersage vielleicht betroffen, der Großteil von uns lebt aber weiter beschäftigt nur mit ihrer eigenen, täglichen Apokalypse. Egal ob es sich um Propheten, Fundamentalisten, Philosophen, Soziologen, Klimaforscher oder Naturwissenschaftler handelt, Tatsache bleibt, dass bisher keine ihrer Ankündigungen in Erfüllung gegangen sind. Die Angst verschwindet also wieder genauso schnell, wie sie durch solche Warnungen entsteht. Gründe für diese Angst wären allerdings nicht nur vielseitig, sondern auch realistisch und plausibel erklärbar. Ebenso wie Günther Anders schreibt „denn wir können nichts verlernen“, hält auch Rees die Abschaffung der Atombombe für unmöglich. „Nuclear Weapons can be dismantled, but they cannot be uninvented.“ (Rees, Martin: Our Final Hour. S. 2)

Teil III

Im dritten und letzten Teil dieser Arbeit werden Parallelen zwischen Nihilismus und Apokalypse gezogen. Nachdem die ersten beiden Teile der Definition und Darstellung dieser beiden Begriffe gewidmet sind, versucht der dritte Teil eine Zusammenfassung und Zusammenführung. Dafür werden einige Gemeinsamkeiten herausgearbeitet und analysiert. Über den Begriff der Wahrheit, der Dekadenz sowie über die Person des Antichrist gelingt eine Annäherung an dieses Ziel. Wie schon früher erwähnt, bleibt eine Synthese des Nihilismus und Apokalypse allerdings nichts weiter als eine Utopie. Gemeinsamkeiten sind vorhanden, der Mensch des Nihilismus und der Mensch der Apokalypse leben parallel, stehen jedoch auch immer für sich alleine. Wäre Nietzsche ein Apokalyptiker gewesen, bestünde mehr Aussicht, diese beiden Begriffe auf einen gemeinsamen Nenner zu vereinen. Aber schon alleine der Gedanke von der ewigen Wiederkehr des Gleichen erschwert diese Arbeit. Daher steht vielmehr der kritische Vergleich im Vordergrund sowie, sich auf ein paar gemeinsame Punkte zu konzentrieren und diese Gemeinsamkeiten zu analysieren.

¹³Siehe: http://en.wikipedia.org/wiki/Our_Final_Hour und Rees, Martin: „Our Final Hour: A Scientist's Warning. Basic Books, New York, NY

Als erster dieser Punkte ist zweifelsfrei der Begriff der Wahrheit zu nennen, der im Nihilismus ebenso wie in der Apokalypse ein wichtiges Thema darstellt. Die nihilistische Kritik der metaphysischen Werte stellt sich als Aufgabe, die Wahrheit zu offenbaren, den durch Moral erniedrigten Menschen zu erheben und von der Lüge zu befreien. Eine etwas andere Tendenz weist die Apokalypse auf. Ihr Ziel besteht nicht in der Entwicklung des Menschen, sondern in einer neuen Weltschaffung. Ihre Definition trägt per se den Begriff der Wahrheit in sich, sie ist die Offenbarung der Wahrheit. Diese kann im Licht der christlichen Tradition das Jüngste Gericht oder im Licht der (post)modernen apokalyptischen Theorien die Möglichkeit einer Selbstzerstörung der Menschheit sein. Hier wird ebenso von Bedeutung sein, in welchem Verhältnis der nihilistische Mensch zur seiner Welt steht und wie sich dieses in der Angst vor seiner Vergänglichkeit widerspiegelt. Die Erfahrung der Kontingenz, die Erkenntnis, dass er zufällig hier und jetzt ist, wird dem Menschen unerträglich. In einer Welt, die ihm so „fremd“ vorkommt und in der er seinen Platz und den Zweck seiner Existenz sucht, kann er seine Ohnmacht laut Anders erst durch die Weltzerstörung ausgleichen. So „mutiert“ der Nihilist des technischen Zeitalters zum Zerstörer seiner Welt und wird dem Menschen der Apokalypse gleichgestellt. Auch bei Nietzsche wird dem „aktiven Nihilisten“ die gewalttätige Kraft der Zerstörung zugeschrieben.¹⁴

Ein weiterer Punkt ist hier sehr wichtig – nämlich die Person des Antichrist. Diese zieht sich nicht nur rätselhaft durch Nietzsches Philosophie, sondern hat für die Apokalypse, zumindest die christliche, einen sehr hohen Stellenwert. Nietzsche als Antichrist oder der Antichrist nur als Name eines seiner Werke sowie der Antichrist aus der Offenbarung werden hier noch einmal im Bezug auf die Gemeinsamkeiten der Apokalypse und des Nihilismus genauer analysiert. Wenn auch der Name gleich bleibt, trifft man hier dennoch auf zwei verschiedene Personifikationen des Antichristen – eine nihilistische und eine apokalyptische.

Im dritten Teil wird auch der Begriff der Dekadenz analysiert. Die Dekadenz wird schließlich zu einem weiteren, dritten Vergleichspunkt. Dekadenz kann sowohl als Vorstufe des Nihilismus als auch als Vorstufe der Apokalypse gedeutet werden. Zugleich kann sie auch nur als anderer, zweiter Name für den Nihilismus, für diese Zwischenzeit des Wartens aufgefasst werden. Sowohl Nihilismus als auch Apokalypse entstehen aus einer Krise. Dekadenz oder Verfall gilt hier als eine der Ursachen der beiden.

In diesen drei Punkten - Wahrheitsbegriff und Sinnsuche, Antichrist und Begriff der Dekadenz - bewegen sich Nihilismus und Apokalypse parallel, treffen jedoch nie wirklich auf einander. Wie zwei parallele Linien, die das gleiche Ziel und den gleichen Ursprung haben, laufen sie auf ihr Ende zu, bleiben in ihrer Ähnlichkeit allerdings doch immer getrennt, auch

¹⁴ KSA 12, 9 [35], S. 350 f. „Sein Maximum von relativer Kraft erreicht er als gewaltthätige Kraft der Zerstörung: als aktiver Nihilismus.“

dann, wenn jede für sich ihr Ziel erreicht hat. In gewissem Maße scheint es aber ebenso bisweilen schwierig, diese Begriffe strikt zu trennen.

Nietzsches Philosophie hat in ihrer Zweideutigkeit den apokalyptischen Diskurs betreffend einige Denkanstöße hinterlassen. Ihm zufolge verschwindet die Grenze zwischen Nihilismus und Apokalypse nie wirklich, auch dann nicht, wenn Nietzsche sich von den Begriffen der Eschatologie befreien will. Er bleibt trotz allen Versuchen auszubrechen in dieser Sprache auf eine gewisse, zugegebenermaßen versteckte, Art verhaftet. In seiner Kritik der Moral und des Christentums lässt er sich auch auf das Problem der Unsterblichkeit der menschlichen Seele ein, spielt sehr wohl mit den Fragen, die seit jeher Metaphysik angehörig sind, beschäftigt sich auch mit dem Thema des Jüngsten Gerichts, wenn auch lediglich am Rande, entwickelt durch den Willen zur Macht seine eigene Philosophie der Stärke, die eine neue Stufe in der Entwicklung des Menschen zum Übermenschen bedeuten soll -kurz gesagt, obwohl kein Apokalyptiker, deutet er durch das hinter den moralischen Werten versteckte „Nichts“ auch ein Ende an. Sei dies lediglich als Ende der Philosophie oder der Metaphysik zu sehen, so ändert sich zweifellos dadurch auch die Lage des Menschen in der Welt.

Teil I

Nihilismus –geschichtliche und philosophische Bedeutung

I. Nietzsches europäischer Nihilismus

„Nichts ist wahr, nichts ist gut, Gott ist tot.“

(Deleuze, Gilles: Nietzsche und die Philosophie.
Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 2002, S.
162)

Das Wort Nihilismus als Begriff, der später in der Philosophie Eingang finden wird, erscheint zunächst als ein literarischer Terminus. Im Jahr 1733 erwähnt Friedrich Lebrecht Goetz in seinem theologisch-literarischen Traktat über den „Neinismus“ zum ersten Mal das Wort *Neinismus* beziehungsweise *Nihilismus*. Später wird auch der theosophische Mystiker Jacob Hermann Obereit (1725-1798) den Begriff des Nihilismus im Bezug auf Kants Hypostasierung des Subjekts als Erkenntnisgaranten verwenden; Nihilismus wird von Obereit als eine methodisch notwendige Annihilation einer natürlichen Weltgewissheit, durch die die Offenheit eines inhaltsleeren Bewusstseins entsteht, verstanden. Im philosophischen Sinne wird der Nihilismus 1799 erstmals von Friedrich Heinrich Jacobi in einem Brief an Johann Gottlieb Fichte verwendet. In diesem Brief erhebt er Einwände gegen dessen philosophisches System.¹ Seine Popularität allerdings bekommt der Begriff des Nihilismus durch Iwan Turgenjews Roman „Väter und Söhne“. Turgenjew bezeichnet damit die russischen Anarchisten, die das gesamte Wertesystem der überlieferten Kultur ablehnen und die Obrigkeiten verneinen. Turgenjew bezeichnet einen Nihilisten als einen Menschen, „der sich vor keiner Autorität beugt, der ohne vorgängige Prüfung kein Prinzip annimmt, und wenn es noch so sehr im Ansehen steht.“² Darum verwundert es nicht, dass sich Nietzsche mit

¹ Jacobi war ein einflussreicher Kritiker der Kultur seiner Zeit. In seinen Briefwechseln und persönlichen Gesprächen trug er viel zur zeitgenössischen Meinungsbildung bei. Außerdem zählt er als Vertreter der *Gefühlsphilosophie* zu den wichtigsten Kritikern des ‚Rationalismus‘ und der französischen Revolution. Zur geschichtlichen Entstehung und zur Verwendung des Begriffes siehe Vercellone, Federico: Einführung in den Nihilismus. Fink (Wilhelm) 1998

² Iwan Sergejewitsch Turgenjew gab dem Wort Nihilismus 1862 mit seinem Roman „Väter und Söhne“, in dem Anhänger sozialrevolutionärer Ideen Nihilisten genannt wurden, einen abwertenden politischen Inhalt. In der Folge gewann der Begriff eine breite öffentliche Aufmerksamkeit, und einige russische Anarchisten übernahmen ihn zur Selbstbezeichnung. Vgl. F.Vercellone, *Einführung in den Nihilismus*, 1998, Dieter, Arendt, *Nihilismus. Anfänge von Jacobi bis Nietzsche*. Hegner Bücherei, Köln 1970

dem Begriff „angefreundet“ und für ihn im Hinblick auf das Ziel der Umwertung aller Werte eine Verwendung gefunden hat.³ Ontologisch gesehen stammt das Wort von lateinischen *nihil*, das *nichts* bedeutet. Gerade dieses *Nichts* wird auch zum Geheimnisvollen im Nihilismus Nietzsches, das auch dazu bewegen sollte, in diesem Aspekt Nietzsches philosophische Ansätze für die Verbindung des Begriffes zum Thema der Apokalypse zu finden. Im Bezug auf diese Frage sind neben den Originaltexten Nietzsches die Interpretationen seines Nihilismus' durch andere Philosophen von ebenso zentraler Bedeutung, wie etwa jene Heideggers. Er schreibt dazu Folgendes: „Der Name ‚Nihilismus‘ sagt, falls er ein nennendes Wort werden und nicht ein Schlagwort bleiben soll, dass in dem, war er nennt, das nihil (nichts) wesentlich ist. Nihilismus bedeutet: mit dem Seienden ist es nichts; und zwar keineswegs nur mit diesem oder jenem Seienden, sondern nichts ist es mit dem Seienden als solches im Ganzen.“ (Heidegger, Martin: Nietzsche. Zweiter Band. Neske, Stuttgart 1961, S. 177). Im Wort Nihilismus scheint unvermeidlich das Nichts zu stecken - „Das Wesen des Nihilismus ist die Geschichte, in der es mit dem Seienden nichts ist.“ (Ebenda, S. 206.)

Wenn Nietzsche über den Nihilismus schreibt, meint er den europäischen Nihilismus⁴. Seine Kritik der Philosophie bezieht sich auf die abendländische metaphysische Tradition, die Kritik der Religion betrifft ausschließlich das Christentum und der Mensch ist nicht etwa irgendein Mensch, sondern der Mensch des Abendlandes, der europäische, christliche Mensch. Nihilismus bekommt demzufolge die Bedeutung einer „Grundbewegung der Geschichte des Abendlandes von einem Tiefgang, der nur noch Weltkatastrophen zur Folge haben kann“ (Heidegger: Nietzsche: Der europäische Nihilismus. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main

³ Die russischen Nihilisten nehmen auch in Nietzsches Texten einen Platz ein. Zum ersten Mal erwähnt er diese im Sommer 1880 in: KSA 9, 4[108]: „Man beantwortet jetzt allgemein die Frage, ob die russischen Nihilisten unmoralischer seien als die russischen Beamten zu Gunsten der Nihilisten.“ Von zentraler Bedeutung für das Entstehen des nietzscheanischen Konzepts des Nihilismus' erweisen sich auch Paul Bourget mit den Werken: „Essais de psychologie contemporaine“ (1883) und „Nouveaux essais de psychologie contemporaine“ (1883-6), Ferdinand Brunetière mit „Le Roman naturaliste“ (1882-4) sowie Romane von Dostojewski und Werke von Schopenhauer. Charles Baudelaire und Emil Zola dienen als Inspiration für die Verbindung des Nihilismus zur Dekadenz. Siehe: Pearson, Keith Ansell: A Companion to Nietzsche. Wiley-Blackwell, Chichester 2009, S. 252

⁴ Siehe: Heidegger, Martin: Nietzsche: Der europäische Nihilismus. S. 2: „Europäisch“ hat hier eine geschichtliche Bedeutung – europäisch heisst bei Nietzsche „abendländisch“ im Sinne der abendländischen Geschichte. „Nietzsche spricht vom ‚europäischen Nihilismus‘. Er meint damit nicht den um die Mitte des 19. Jahrhunderts aufkommenden Positivismus und seine geographische Ausbreitung über Europa, sondern ‚europäisch‘ hat hier geschichtliche Bedeutung und meint soviel wie ‚abendländisch‘ im Sinne der abendländischen Geschichte.“

1986 S. 13). Der Nihilismus und seine Ankündigung kulminieren in jenem Text, den Nietzsche zwischen November 1887 und März 1888 unter dem Titel „Kritik des Nihilismus“ geschrieben hat. An dieser Stelle wird Nihilismus „als psychologischer Zustand eintreten müssen“⁵, als Folge unserer Suche nach einem Sinn, „der nicht darin ist: so dass der Sucher endlich den Mut verliert“. Dem „Sucher“ wird dadurch plötzlich bewusst, dass er seine Kraft vergeudet zu haben – „Nihilismus ist da das Bewusstwerden der langen Vergeudung von Kraft, die Qual des ‚Umsonst‘“ (KSA 13, S. 46). Er tritt zweitens dann ein, „wenn man eine Ganzheit, eine Systematisierung, selbst eine Organisierung in allem Geschehen und unter allem Geschehen angesetzt hat“ (KSA 13, S. 47). Durch die Gesamtvorstellung „einer höchsten Herrschafts- und Verwaltungsform“ fällt der Mensch dem „Abhängigkeits-Gefühl von einem ihm unendlich überlegenen Ganzen anheim.“ Dadurch verliert er den Glauben an seinen Wert. Die dritte und letzte Form des Nihilismus erschließt sich in „dem Unglauben“⁶ an eine metaphysische Welt – welche sich den Glauben an eine wahre Welt verbietet“. „Was ist im Grunde geschehen? Das Gefühl der Werthlosigkeit wurde erzielt, als man begriff, dass weder mit dem Begriff ‚Zweck‘, noch mit dem Begriff ‚Einheit‘, noch mit dem Begriff ‚Wahrheit‘ der Gesamtcharakter des Daseins interpretiert werden darf. Es wird nichts damit erzielt und erreicht; es fehlt die übergreifende Einheit in der Vielheit des Geschehens: der Charakter des Daseins ist nicht ‚wahr‘, ist falsch..., man hat schlechterdings keinen Grund mehr, eine wahre Welt sich einzureden...Kurz: die Kategorien ‚Zweck‘, ‚Einheit‘, ‚Sein‘, mit denen wir der Welt einen Werth eingelegt haben, werden wieder von uns herausgezogen – und nun sieht die Welt werthlos aus...“ (KSA 13, S. 48). Der Glaube an diese drei Kategorien wird also von Nietzsche als Ursache des Nihilismus‘ verstanden. In diesem Zusammenhang wird Nietzsche nichts anderes behaupten, als dass der Nihilismus sich als Zeit des Zusammenbruchs der Metaphysik, als Zeit des Atheismus‘, als Zeitalter des Verfalles entpuppt. Diese metaphysischen Kategorien, nämlich „Zweck“, „Einheit“ und „Sein“, als menschliches Maß, um den Wert der Welt anzugeben und den Menschen selbst als Wertmaß anzusetzen, erwiesen sich als zu schwach, um dem Menschen weiterhin einen Sinn vorzutäuschen. Der daraus resultierende Sinnverlust wird zum Hauptmerkmal des

⁵ KSA 13, S. 46

⁶ Dieser Unglaube, so Nietzsche, wird aus den ersten zwei Formen „geboren“ – die ersten zwei Einsichten deuten an, „dass mit dem Werden nichts erzielt werden soll“ und „dass unter allem Werden keine große Einheit waltet“ – diese ist aber als Zuflucht und Ausflucht für den Menschen erforderlich. Diese Welt des Werdens wird als eine Täuschung verurteilt und eine neue Welt, die jenseits derselben liegt, wird als wahre Welt erfunden. „Sobald aber der Mensch dahinterkommt, wie nur aus psychologischen Bedürfnissen diese Welt gezimmert ist und wie er dazu ganz und gar kein Recht hat, entsteht die letzte Form des Nihilismus...“ (KSA 13, S. 48)

Nihilismus‘ Nietzsches in seiner psychologischen Deutung⁷. Aus dieser Erkenntnis heraus ergibt sich eine neue Bedeutung des Nihilismus‘, nämlich eine, die jetzt statt in einen psychologischen in einen zeitlichen Rahmen versetzt wird. „Jetzt, wo die mesquine Herkunft dieser Werthe klar wird, scheint uns das All damit entwerthet, ‚sinnlos‘ geworden...aber das ist nur ein Zwischenzustand.“ Die Entdeckung der Sinnlosigkeit der bisherigen Werte soll die erste Stufe in der Bekämpfung beziehungsweise in der Überwindung des Nihilismus‘ bei Nietzsche darstellen und wird jetzt als eine Zwischenzeit, als Zwischenzustand definiert. Damit ist sich Nietzsche schon von Anfang an über eines im Klaren – mit der Entwertung alleine ist noch nichts geschehen!

Die Erkenntnis über die „entwerteten Werte“ alleine genügt also nicht, um das Ziel - die Überwindung – zu erreichen. Nihilismus heißt zuerst die Entwertung, „es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das ‚Warum‘; was bedeutet Nihilismus? – daß die obersten Werthe sich entwerthen“ (KSA 12, 9 [35], 350). Einerseits will Nietzsche die bisherigen Werte als unwahr und falsch aufdecken, andererseits geht es ihm mit dieser Aufdeckung vielmehr darum, die ursprünglichen Gründe der Wertsetzung zu enthüllen. Nicht die Werte selbst sind das Hauptproblem, auf das Nietzsche hinaus will, sondern er will vielmehr zeigen, dass man den Ursprung dieser Werte in einer Moral der Schwäche finden kann. Die moralische Wertsetzung ist als einzig notwendig für das Überleben der menschlichen Gattung zu verstehen. Nietzsche will die Herkunft und das Wesen der Werte auf einen Instinkt des Überlebens, der auf „Herrschaft“ bezogen ist, reduzieren. „In den Wertschätzungen drücken sich Erhaltungs- und Wachstums-Bedienungen aus.“ (KSA 12, 9[38], 352) Wenn also das Wesen der Werte ihren Grund in den „Herrschafts-Gebilden“ findet, so bedeutet dies nichts anderes, als dass die Werte auf den Willen zur Macht bezogen sind und ihr Ursprung eben darin zu suchen ist. Nietzsche sagt nicht einfach: „die bisherigen Werte sind falsch“; er entlarvt sie als solche und stellt sie somit in Frage, und zwar indem er auf ihren Ursprung eingeht: „alle diese Werthe sind, psychologisch nachgerechnet, Resultate bestimmter Perspektiven der Nützlichkeit zur Aufrechterhaltung und Steigerung menschlicher

⁷ Ich verwende hier absichtlich den Begriff „psychologisch“ – dieser bezieht sich auf den oben zitierten Text, in dem Nietzsche die drei Formen des Nihilismus‘ als einen psychologischen Zustand bezeichnet. Dies ermöglicht es in weiterer Folge, den Nihilismus in einen zeitgeschichtlichen Rahmen zu stellen und ihn durch Nietzsche als eine „Zwischenzeit“ aufzufassen. Außerdem, ergibt sich in der „Psychologie“ des Nihilismus‘, die sich durch die angespannte, hoffnungsleere Gefühlslage des Nihilisten kennzeichnet, zugleich eine enge Verbindung zum Menschen der technischen Apokalypse – den Nihilisten in Aktion. (mehr dazu im Kapitel über den Atomdiskurs. Siehe: Anders, Günther: Die Antiquiertheit des Menschen I)

Herrschafts-Gebilde: und nur fälschlich projicirt in das Wesen der Dinge“ (KSA 13, 11[99], 2., 48).

Die Entwertung und die Kritik der bisherigen Werte darf aus diesem Grund nicht lediglich als eine Widerlegung derselben als unwahr gesehen werden, die „Kritik der bisherigen höchsten Werte heißt daher eigentlich: Aufhellung des fragwürdigsten Ursprungs der zugehörigen Wertsetzungen und somit Nachweis der Fragwürdigkeit dieser Werte selbst“ (Heidegger: Nietzsche. Erster Band, S. 23). Der Nihilismus als Folge des Glaubens, der durch metaphysische Begriffe gekennzeichnet ist, bedeutet daher auch „kein Nicht-Sein, sondern zunächst einen Unwert. Das Leben wird un-wert in dem Maße, wie es verneint, abgewertet wird.“ (Deleuze: Nietzsche und die Philosophie. S. 161). Das „Nichts“ zeigt sich allerdings hinter der Maske der bisher gültigen Werte – die Entwertung entdeckt dieses in jeder Metaphysik, sie setzt immer eine Fiktion voraus, „weder die Moral, noch die Religion berührt sich im Christenthume mit irgend einem Punkte der Wirklichkeit.“ (KSA 6, 15.,181)⁸ Das Leben wird dann als Schein repräsentiert und „nimmt insgesamt einen Un-Wert an.“ „Die über dem Leben stehenden Werte lassen sich nicht von ihrem Effekt trennen; der Entwertung des Lebens, der Verneinung dieser Welt.“ (Deleuze: Nietzsche und die Philosophie. S. 161)⁹ Entwertung bedeutet demzufolge nichts anderes als das Nichts der Werte, das Nichts der höheren Werte. Nihilismus als Entwertung und Vorgang der Umwertung ist die Erfahrung, „daß es keine Wahrheiten giebt; daß es keine absolute Beschaffenheit der Dinge, kein ‚Ding an sich‘ giebt“. „Er legt den Werth der Dinge gerade dahinein, daß diesem Werthe keine Realität entspricht und entsprach, sondern nur ein Symptom von Kraft auf Seiten der Werth-Ansetzer, eine Simplification zum Zweck des Lebens.“ (KSA 12, 9[35], 351)

Der Name Nihilismus alleine sagt uns noch zu wenig, eines ist jedoch bei Nietzsche sicher: Seine Ursache liegt in der Moral, beziehungsweise in der Festlegung von übernatürlichen Idealen als oberste Werte. Diese Festlegung trägt zugleich fast automatisch die Entwertung dieser Ideale in sich. „Man sagt nicht ‚Nichts‘: man sagt dafür ‚Jenseits‘; oder ‚Gott‘; oder ‚das wahre Leben‘; oder Nirvana, Erlösung, Seligkeit...“ (KSA 6, Antichrist 7, 172f) Für Nietzsche gibt es keine moralischen Phänomene, es gibt nur die bloßen Interpretationen dieser Phänomene – damit ist Moral nur eine Art von Wertung, die zum Ziel hat, das Individuum am

⁸ Nietzsche spielt sehr oft auf die Verlogenheit der Moral, beziehungsweise auf die Illusion, die sich hinter dieser Moral verbirgt und eine Schein-Welt erschafft, an. „Die Metaphysik, die Moral, die Religion, die Wissenschaft – sie werden in diesem Buche nur als verschiedene Formen der Lüge in Betracht gezogen...“ KSA 13, 11[415], S. 193

⁹ siehe: KSA 13, 11[415], 193: „...Metaphysik, Moral, Religion, Wissenschaft – Alles nur Ausgeburten seines Willens zur Kunst, zur Lüge, zur Flucht vor der ‚Wahrheit‘, zur Verneinung der ‚Wahrheit‘.“

Leben zu erhalten. Nihilismus als eine Umwertung ist die Zeit des Todes Gottes und ein Prozess, um die Menschen zur Besinnung zu bringen. Er setzt sich als „eine Periode der Klarheit“¹⁰, in der man alle alten Ideale als lebensfeindlich erkennt, durch.

„Die Zeit kommt, wo wir dafür bezahlen müssen, zwei Jahrtausende lang Christen gewesen zu sein: wir verlieren das Schwergewicht, das uns leben ließ, - wir wissen eine Zeit lang, wo aus, noch ein. Wir stürzen jährlich in die entgegengesetzten Werthungen, mit dem gleichen Maße von Energie, mit dem wir Christen gewesen sind...“ (KSA 13, 11[148], S.69)

Durch Festlegung der obersten Werte stößt der Mensch an seine eigenen Grenzen – es wird ihm unmöglich, diese zu hoch angesetzten Ideale zu erreichen. Demzufolge entwickelt sich eine „Vorform“ des Nihilismus, nämlich der Pessimismus, der sich entweder als Stärke oder als Schwäche entfalten kann. Als Stärke negiert der Pessimismus die alten Werte, setzt aber gleichzeitig die Möglichkeiten einer neuen Wertsetzung voraus. So gesehen hat der Pessimismus der Stärke seine Position in der Analytik¹¹. Ein Pessimismus, der überall nur den Niedergang sieht, wird sich als Pessimismus der Schwäche zeigen. Er versucht, alles zu verstehen und historisch zu erklären und verstrickt dadurch sein Wesen im Historismus.¹²

Durch diese zwei Pessimismus-Möglichkeiten oder besser gesagt durch die Auseinandersetzung dieser beiden ergibt sich zunächst besagter „Zwischenzustand“ des Nihilismus. Als erster tritt der sogenannte unvollständige Nihilismus in den Vordergrund, der die bisherigen Ideale leugnet, aber noch keine neuen Ideale schafft, sondern alte durch neue Ideale ersetzt, zum Beispiel den Kommunismus anstelle des Christentums. Der unvollständige Nihilismus bezeichnet den Nihilismus als die Phase, in der wir uns jetzt befinden. „ – der unvollständige Nihilismus, seine Formel: wir leben mitten drin - die Versuche, dem Nihilismus zu entgehen, ohne jene Werthe umzuwerthen: bringen das Gegentheil hervor, verschärfen das Problem.“ (KSA 12, 10[42], S.476).

Nihilismus wird erst dann vollständig, wenn er erkennt, dass es keine Wahrheit an sich gibt. „Dies ist selbst ein Nihilismus, und zwar der extremste. Er legt den Werth der Dinge gerade dahinein, daß diesem Werthe keine Realität entspricht und entsprach, sondern nur ein Symptom von Kraft auf Seiten der Werth-Ansetzer, eine Simplification zum Zweck des Lebens.“ (KSA 12, 9[35], 350ff) Wenn er aber dem Verfall der bisherigen Werte nur „müde“

¹⁰ KSA 13, 11[149], 70f; „Die Periode der Klarheit: man begreift, daß Altes und Neues Grundgegensätze sind: die alten Werthe aus dem niedergehenden, die neuen aus dem aufsteigenden Leben geboren, - daß Erkenntniß der Natur und Geschichte und nicht mehr solche ‚Hoffnungen‘ gestattet, - daß alle alten Ideale lebensfeindliche Ideale sind..“

¹¹ siehe: Heidegger: Nietzsche. Erster Band, S. 250-253

¹² Ebenda

zuschaut, bleibt er passiv¹³; „der passive Nihilismus: als ein Zeichen von Schwäche: die Kraft des Geistes kann ermüdet, erschöpft sein, so daß die bisherigen Ziele und Werthe unangemessen sind und keinen Glauben mehr finden.“. Der aktive Nihilismus dagegen ergreift die Möglichkeiten einer neuen Weltgestaltung und erkennt die Wahrheit als eine Gestalt des Willens zur Macht. Er gilt als ein Zeichen der gesteigerten Macht, seinen Krafthöhepunkt „erreicht er als gewalthätige Kraft der Zerstörung“ (KSA 12, 9[35], S. 350). „Der extreme, aber aktive Nihilismus räumt die bisherigen Werte mitsamt ihrem ‚Raum‘ (dem Übersinnlichen) aus und räumt der neuen Wertsetzung allererst Möglichkeiten ein.“ (Heidegger: Nietzsche. Erster Band, S. 253)

Der klassische Nihilismus, den Heidegger¹⁴ bei Nietzsche als Metaphysik bezeichnet, entwickelt sich aus dem sogenannten „ekstatischen“ Nihilismus heraus. Dieser bejaht den Willen zur Macht als das Prinzip der Wertsetzung. Als solcher wird der Wille zur Macht als ein Mittel der Umwertung festgelegt. Diese bedeutet wieder, so Heidegger, nicht lediglich, dass an die alte Stelle der bisherigen Werte neue gesetzt werden, sondern, dass die Stelle an sich neu definiert wird. Der Nihilismus als Folge des Glaubens an eine andere Welt bedeutet also kein „Nicht–sein“, sondern einen Unwert. Was Nietzsche will, ist keineswegs die Destruktion der Werte, sondern die Umwertung aller Werte, die Schöpfung von anderen Werten, solchen, die der Menschheit Kraft geben sollen, die Welt so zu akzeptieren, wie sie ist. In diesem Sinne wird Nietzsches Zerstörung der Metaphysik neben anderen auch von Heidegger als Schöpfung einer neuen, eigenen Metaphysik, die andere Werte als Regeln des Lebens annimmt, gesehen. „Nihilismus ist aber für Nietzsche auch niemals nur Zerfall, Unwert und Zerstörung, sondern eine Grundart der geschichtlichen Bewegung, die auf weiten Strecken einen gewissen schöpferischen Aufstieg nicht ausschließt, vielmehr braucht und fördert“. (Heidegger: Nietzsche. Erster Band, S. 24) Heidegger versteht in Nietzsches Philosophie das Sein als Wert¹⁵ und „damit als eine vom Willen zur Macht als dem Seienden selbst gesetzte Bedingung aus dem Seienden erklärt.“ (Ebenda, S. 207) Solange der Wille zur Macht als Prinzip der Wertschätzung erkannt wird, bleibt Nietzsches Philosophie in der Metaphysik „verstrickt“, sie bleibt Metaphysik, die nie den Nihilismus überwinden kann.

¹³ siehe: KSA 12, 9[35]

¹⁴ Wenn Heidegger über den Nihilismus bei Nietzsche schreibt, dann bezeichnet er diesen als Metaphysik. Nihilismus wird erst in der Metaphysik erfahrbar und das nicht etwa in jeder, sondern, so Heidegger, ausgerechnet in der Metaphysik Nietzsches. „Sie allein fragt und sie sagt zuerst, was Nihilismus sei. Nietzsches Begriff vom Nihilismus ist daher ein metaphysischer.“ (Heidegger: Nietzsche. Zweiter Band. S. 177)

¹⁵ siehe: Ebenda, S. 195 „Sein ist ein im Willen zur Macht gesetzter Wert. Sein erscheint in der Metaphysik des Willens zur Macht als etwas anderes als Sein. Sein ist nicht Sein, sondern Wert.“

„Denn gerade in dem, worin und wodurch Nietzsche den Nihilismus zu überwinden meint, in der neuen Wertsetzung aus dem Willen zur Macht, kündigt sich erst der eigentliche Nihilismus an, dass es mit dem Sein selbst, das jetzt zum Wert geworden, nichts ist.“

„Nietzsches Nihilismus ist demnach keine Überwindung des Nihilismus, wohl aber ist sie die letzte Verstrickung in den Nihilismus.“ (Ebenda, S. 208.) Solange also Nietzsches Metaphysik ein Wertdenken bleibt, ist sie als nihilistisch zu verstehen; die Vollendung des eigentlichen Nihilismus ergibt sich nur aus der Tatsache, dass sie als Metaphysik des Willens zur Macht zu denken ist. Die Metaphysik als solche ist der eigentliche Nihilismus, das Sein bleibt in der Metaphysik ungedacht. Dieses „Ungedacht-Bleiben“ allerdings liegt am Sein selbst und nicht am Denken. In der Deutung des Seins als Wert wird das Nichts des Seins selber festgelegt, das Wesen des Nihilismus wird eben durch das Ausbleiben des Seins selber definiert.¹⁶

Das Wesen des Nihilismus enthält, so Heidegger, nichts Negatives von der Art des Destruktiven, das durch menschliches Handeln gekennzeichnet ist – es ist nicht die Sache des Menschen, sondern des Seins selbst. Trotzdem „muss“ etwas Negatives im Wesen des Nihilismus vorhanden sein. Nun scheinen alle Versuche, das nihilistische Wesen weder positiv noch negativ zu deuten, zu scheitern. Wenn Nietzsche den Nihilismus als ein Fehlen des Ziels und als Fehlen der Antwort auf das „Warum“ definiert, befragt er das Seiende als solches im Ganzen. „Wenn aber Nietzsches Metaphysik den Willen zur Macht als das Prinzip einer neuen Wertsetzung denkt und diese als die Überwindung des Nihilismus‘ versteht und will, dann kommt in diesem Überwindenwollen die äußerste Verstrickung der Metaphysik in das Uneigentliche des Nihilismus‘ zur Sprache dergestalt, dass diese Verstrickung sich gegen ihr eigenes Wesen abriegelt und so in der Form einer Überwindung des Nihilismus diesen erst in das Wirksame eines losgerissenen Unwesens versetzt.“ (Ebenda, S. 238)

Sich selbst sieht Nietzsche als den „ersten vollkommenden Nihilisten Europas, der aber den Nihilismus selbst schon in sich zu Ende gelebt hat, - der ihn hinter sich, unter sich, außer sich hat“ (KSA 13, 11[411], 3., S. 190) Dem Nihilismus zu entgehen ohne Umwertung alter Werte hält er für unmöglich. (KSA 12, 10[42], S. 476) Als vollkommener Nihilist lässt er seine Erinnerungen und seine Vergangenheit fallen und orientiert sich neu¹⁷. Der Tod Gottes gilt als die essentielle Voraussetzung für die Erstellung der Diagnose des Nihilismus Nietzsches.

¹⁶ siehe: Ebenda, S. 221-222

¹⁷ „Der vollkommene Nihilist – das Auge des Nihilisten>, das ins Hässliche idealisiert, das Untreue übt gegen seine Erinnerungen (- es lässt sie fallen, sich entblättern; es schützt sich nicht gegen leichenblasse Verfärbungen, wie sie die Schwäche über Fernes und Vergangenes gießt; und was er gegen sich nicht übt, das übt er auch gegen die ganze Vergangenheit des Menschen nicht, - er lässt sie fallen.“ (KSA 12, 10 [43], S. 476)

Der Wille zur Macht und die ewige Wiederkehr des Gleichen sind demzufolge nicht anders als eine Kriegslist zur Überwindung des Nihilismus aufzufassen.¹⁸

I.I. Der getötete Gott

Gott ist todt! Gott bleibt todt! Und wir haben ihn getödtet!

(Die fröhliche Wissenschaft, KSA 3, 125.)

Kein anderer Satz hätte so stark das Wesen des Nihilismus Nietzsches zum Ausdruck gebracht, als dieser berühmte „Gott ist tot“. Zwar gehen die Meinungen, was die eigentliche Bedeutung dieses Satzes betrifft auseinander, jedoch hätte Nietzsche mit keinem anderen Satz besser die abendländische und christliche Welt provozieren und zum Nachdenken anregen können. Nietzsche hat ganz bewusst den Begriff *Gott* als Metapher für die gesamte übersinnliche, metaphysische Welt verwendet, obwohl man aus der bekannten Stelle in der *Fröhlichen Wissenschaft* nur den psychologischen Faktor dieses Ereignisses der Gottestötung zu erahnen vermag. Nietzsche beschreibt dieses Ereignis durch die Geschichte von einem tollen Menschen: „– Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: ‚Ich suche Gott! Ich suche Gott!‘ – Da dort gerade Viele von Denen zusammen standen, welche nicht an Gott glaubten, so erregte er ein grosses Gelächter. Ist er denn verloren gegangen? Sagte der Eine. Hat er sich verlaufen wie ein Kind? Sagte der Andere. Oder hält er sich versteckt? Fürchtet er sich vor uns? Ist er zu Schiff gegangen? ausgewandert? – so schrien und lachten sie durcheinander. Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. ‚Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! Wir haben ihn getödtet, - ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir dies gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen?“ (KSA 3, FW 3. 125, S 480 f.)

Die Menschheit verliert dadurch „das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besass“¹ –Gott, den Inbegriff der Hoffnung auf eine bessere Welt, das erste und letzte Fundament des menschlichen Daseins. Mit dem Tod Gottes verwandelt sich das Christentum „in ein

¹⁸ Pearson, Keith Ansell: A Companion to Nietzsche, S. 251

¹ KSA 3, S.481

Mausoleum, in dem – niemand beigesetzt ist.“² Gleichzeitig aber bedeutet dieses Ereignis das Ende der bisherigen Geschichte, genauer gesagt, metaphysisch und im Licht der traditionellen Moral gedachter Geschichte. Eine neuartige Geschichte wird durch den toten Menschen angedeutet. „Die Widerlegung Gottes, eigentlich ist nur der moralische Gott widerlegt.“ (KSA 11, 39[13], 623 f.) Der Tod Gottes bedeutet nicht nur, dass der Glaube an Gott plötzlich aufhört, sondern vielmehr, dass die Idee Gottes keine Macht mehr über den Menschen ausüben kann.³ „Wenn Gott existiert, hängt Alles von seinem Willen ab und ich bin nichts außer seinem Willen. Wenn er nicht existiert so hängt Alles von mir ab, und ich muss meine Unabhängigkeit beweisen.“ (KSA 13, 11 [334], S. 143 f.) Die Ermordung Gottes wird somit zum Akt der Befreiung des Menschenlebens von der Kontrolle des Übersinnlichen. Es handelt sich beim Tod Gottes, so Günter Rohrmoser, nicht um einen für das 19. Jahrhundert typischen Atheismus; bei dem Gedanken an den Tod Gottes „geht es um etwas, was mit dem üblichen theoretischen und akademischen Atheismus wenig zu tun hat und was etwas qualitativ anderes ist.“ (Rohrmoser, Günter: *Nietzsche als Diagnostiker der Gegenwart*. Hrsg. von Michael Grimminger, Olzog Verlag GmbH, München 2000, S. 305) Mit diesem Ereignis geht für Nietzsche die ganze bisherige Menschheitsgeschichte zu Ende.⁴ Auch Gianni Vattimo bezeichnet die Verkündigung der Ermordung Gottes nicht in erster Linie als Atheismus, der lediglich Gottes Nichtexistenz bedeutet. „Gott ist tot, das bedeutet für Nietzsche, dass es kein letztes Fundament gibt, und nichts anderes.“ (Vattimo, Gianni: *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?* Carl Hanser Verlag, München, Wien 2004, S.10). Vattimo sieht in der Ermordung Gottes, in Nietzsches Offenbarung der Idee Gottes als Lüge auch den Verlust dieses letzten Fundamentes. Dies eröffnet aber wiederum eine neue Möglichkeit, an Gott zu glauben - allerdings nicht mehr an den Gott, dessen Existenz sich in der Metaphysik verwirklicht hatte, sondern an einen Gott des Buches, an einen Gott der Bibel. Dies ist allerdings erst dann möglich, wenn die Metaphysik ausgelöscht worden ist und wenn die Interpretationen und Gottesbeweise, die uns durch Scholastik und Kirche vermittelt worden sind, endgültig zerstört sind.⁵ „Hingegen

² siehe: Biser, Eugen: *Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums*, Otto Müller, Salzburg 1982, S. 40; KSA 3,FW 3, [125], 480 ff.: „Was sind denn diese Kirchen noch, wenn sie nicht die Gräfte und Grabmäler Gottes sind?“

³ siehe Rohrmoser: *Nietzsche als Diagnostiker der Gegenwart*, S.306; „‘Gott ist tot’ meint schlicht formuliert, dass der Glaube an Gott, dass die Idee Gottes ihre Macht über die Menschen, über ihr Bewusstsein, über ihr Sein, über ihr Handeln verloren hat“.

⁴ Ebenda, S. 305

⁵ Vattimo hat das folgendermaßen formuliert: „Gott ist tot, schreibt Nietzsche, weil seine Gläubigen ihn getötet haben – das heißt, sie haben gelernt, nicht zu lügen, weil er es ihnen gebot, und zum Schluss haben sie herausgefunden, dass Gott selbst eine überflüssige Lüge ist. Das aber bedeutet im Lichte

ist der in der postmetaphysischen Postmoderne wiedergefundene Gott allein der Gott des Buches: nicht allein im subjektiven Sinn des Genitivs der Urheber der biblischen Offenbarung, sondern auch im objektiven Sinn – der Gott, der sich uns nur im Buch gibt, der nicht als eine ‚objektive‘ Wirklichkeit außerhalb der Heilsverkündigung ‚existiert‘.“ (Vattimo: *Jenseits des Christentums*, S.16)

Das Ereignis des Todes Gottes lässt sich auch psychologisch, abseits der postmodernen Philosophie, interpretieren, alleine schon durch den tieferen Blick auf das bekannte Zitat aus der *Fröhlichen Wissenschaft*. Indem der tolle Mensch die Ermordung Gottes verkündigt, fragt er gleichzeitig durch die Nacht irrend nach einem neuen Wegweiser: „Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts?“ (KSA 3, S. 481) Offensichtlich wollte Nietzsche mit diesem Bild die miserable Lage ohne Gott noch überzeichnen - es gibt kein Licht mehr, keine Wärme und keinen Trost. „Nietzsche beschränkt sich bei seiner Rede vom Tod Gottes nicht auf die bloß psychologische Feststellung: es gibt keinen Gott, ich glaube an keinen Gott. Seine Feststellung hat vielmehr den Charakter eines Grundfaktums zur Deutung des Ganzen von Mensch und Welt, das erhebliche Konsequenzen für den weiteren Verlauf des Zeitalters in sich trägt. Gottes Tod bedeutet den *großen Zusammenbruch!* Trostlose Leere: das ausgetrunkene Meer.“ (Küng, *Existiert Gott?*, 1995, S.413 f)

Auch für Gilles Deleuze bedeutet der Tod Gottes ein dramatisches Ereignis; „Die Formel ‚Gott ist tot‘ stellt keine spekulative sondern eine dramatische Behauptung par excellence dar.“ (Deleuze, Gilles: *Nietzsche und die Philosophie*. Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 2002, S. 166) Der Nihilismus, den Nietzsche ankündigt, wird ein Zustand des Pessimismus‘ für die Menschen sein, ein Zustand, in dem der Mensch ins Nichts stürzt. „Gott ist tot! Gott bleibt tot!!“, es ist endgültig, eine Ära ohne „den Mächtigen“, eine Ära des Nihilismus‘ beginnt.

Die Konsequenzen von Gottes Tod lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: der Verlust des Glaubens an das höchste Prinzip, der Verlust des Heiligsten und des Mächtigsten, Pessimismus, Chaos, die Entdeckung des Nichts, die Offenbarung der Wahrheit, nämlich als Offenbarung der Lüge, gleichzeitig aber auch die positive Kehrtwende – nämlich als Erschaffung neuer Möglichkeiten, um das Wesen des Menschen neu, unabhängig von allen bisherigen Idealen, zu definieren. Die Zweideutigkeit von Nietzsches Ermordung Gottes darf man hier nicht übersehen – einerseits schildert uns Nietzsche genau

unserer postmodernen Erfahrung: Eben weil Gott als letztes Fundament, und das heißt als absolute metaphysische Struktur des Wirklichen, nicht mehr vertretbar ist, eben deshalb ist es von neuem möglich, an Gott zu glauben.“ Siehe: Vattimo, *Jenseits des Christentums*, S. 13-17

den Zustand der miserablen Lage, die durch dieses Ereignis entsteht, andererseits birgt dieses Ereignis auch neue Optionen für jene Menschen, die sich der neuen Situation ohne Gott aktiv stellen wollen, in sich. Mit Stärke kündigt Nietzsches toller Mensch die Ankunft des Nihilismus an, leidet aber gleichzeitig selbst unter den möglichen angsteinflößenden Folgen dieses Verlustes. Er zeigt die Abhängigkeit und die Gewohnheit der Menschheit an den Glauben und fürchtet sich selbst vor der Ungewissheit einer neuen Zeit. Mit den oben zitierten Stellen aus der *Fröhlichen Wissenschaft*⁶ scheint die Lage nach dem Tod Gottes nicht sofort als eine leicht zu ertragende, sie ist vielmehr als ein schwerwiegendes Ereignis zu verstehen.

Die Ermordung Gottes bekommt in diesem Zitat aber gleichzeitig einen positiven Charakter, zumindest kann man einen als solchen aus dem Wesen der Philosophie Nietzsches herauslesen. Das Ereignis des Todes Gottes und der Nihilismus als seine Folge wird als eine menschliche Tat dargestellt; „wir haben ihn getötet, - ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder!“. „Es gab nie eine grössere That“, so schreit der tolle Mensch weiter vor seinem Publikum. Diesen Sätzen zufolge könnte man diesem Ereignis etwas Positives zuschreiben. Demzufolge schreibt auch Heidegger: „Die Größe dieser Tat besteht darin, dass sie der Beginn einer höheren Geschichte ist. Die Formel für den Nihilismus ‚Gott ist tot‘ sagt deshalb nach der Auslegung durch den Satz: ‚Wir haben ihn getötet‘ doch etwas Positives. Was wie die Feststellung eines Endes klingt, nennt, immer aus dem Denken der Metaphysik Nietzsches gedacht, den Beginn einer höheren Geschichte. Die Formel denkt den Nihilismus positiv.“ (Heidegger: *Nietzsche*. Zweiter Band, S.180)

Die miserable Lage ohne Gott wird auch im fünften Buch der *Fröhlichen Wissenschaft*⁶ als eine Chance für die „Philosophen und freien Geister“⁶ bewertet. Hier stehen die „freien Geister“ voll von Dankbarkeit und Erstaunen über die Nachricht vom Tod Gottes in Erwartung einer neuen Geschichte, einer neu gewonnenen Freiheit, „endlich erscheint uns der Horizont wieder frei“, „endlich dürfen unsre Schiffe wieder auslaufen, auf jede Gefahr hin auslaufen, jedes Wagniß des Erkennenden ist wieder erlaubt, das Meer, unser Meer liegt wieder offen da“ (KSA 3, 343). Endlich kann sich der Mensch aus der „Sklaverei“ des Christentums und der Moral befreien, endlich kann er Herr über die Erde werden. „Das Meer“ des Neuen – neuer Möglichkeiten, neuer Stärke und schlussendlich neuer Werte eröffnet sich für einen neuen Menschen, den Menschen des Übermorgen. Bevor aber dieses Ereignis als neue Chance der Menschheit erkannt werden kann, bemerkt der tolle Mensch, dass die Zeit für solch eine Nachricht und solch eine Tat noch nicht reif ist, „Ich komme zu früh, sagte er dann, ich bin noch nicht an der Zeit“. ⁷ Der tolle Mensch wird gleichzeitig als

⁶ KSA 3,343, S 574

⁷ KSA 3, 125, S.481

einer, der unter dem neuen gottlosen Zustand leidet, metaphorisch durch das Bild eines mit einer Laterne suchenden Menschen dargestellt. Der Tod Gottes bedeutet einen großen Zusammenbruch, die Folge des Todes Gottes ist eine „lange Fülle und Folge von Abbruch, Zerstörung, Untergang, Umsturz“⁸ und ist als ein unwiderrufliches Ereignis zu verstehen.

Die nihilistische Lehre Nietzsches samt ihrer Bestandteile - den Willen zur Macht und die ewige Wiederkunft, wird erst durch den Tod Gottes möglich. Der Nihilismus wird demzufolge als Gefühl, dass wir keine Sicherheit mehr haben, dass wir im Labyrinth des Lebens umherirren, ohne zu wissen, woher wir kommen und wohin wir gehen sollen, zu verstehen sein. Deswegen wird er als eine Zwischenzeit, in welcher der Mensch auf neue Hinweise für sein Leben warten muss, eine Zeit der Dekadenz, als ein pathologischer Zustand, in dem der einzige geltende Wert das „Nichts“ ist, gedeutet. Wenn der Mensch seine verlorene Natur zurück bekommen will, muss er zum Mörder Gottes werden, er muss das moralische und metaphysische Übersinnliche zerstören. Aus dem Mord an Gott geht die Befreiung des Menschen hervor sowie seine schöpferische wertsetzende Macht. „Die absolute Veränderung, welche mit der Negation Gottes eintritt – Wir haben absolut keinen Herrn mehr über uns; die alte Werthungs-Welt ist theologisch – sie ist umgeworfen – Kürzer: es giebt keine höhere Instanz über uns: so weit Gott sein könne, sind wir selbst jetzt Gott...Wir müssen uns die Attribute zuschreiben, die wir Gott zuschreiben... (KSA 13, 11 [333], S. 143)

I.II. Umwertung aller Werte

„Es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das ‚Warum? was bedeutet Nihilismus? – d a ß d i e o b e r s t e n W e r t h e s i c h e n t w e r t h e n“ (KSA 12, 9 [35])

Nihilismus heißt zunächst Befreiung von den bisherigen obersten Werten. Die Entwertung als Entlarvung der Sinnlosigkeit, die hinter diesen Werten steckt, soll eher als ein Vorgang der Umwertung verstanden werden. Nihilismus als Entwertung ist nur der „pathologische Zwischenzustand“⁹ (pathologisch im Sinne einer „Müdigkeit“, einer Passivität, die zu wenig

⁸ KSA 3, 343

⁹ „Nihilismus stellt einen pathologischen Zwischenzustand dar (pathologisch ist die ungeheure Verallgemeinerung, der Schluss auf gar keinen Sinn): sei es, daß die produktiven Kräfte noch nicht stark genug sind: sei es, daß die decadence noch zögert und ihre Hülfsmittel noch nicht erfunden hat.“ (KSA 12, 9 [35], S. 351)

Kraft besitzt, um etwas am bisherigen Zustand ändern zu können), die Vollendung erreicht der Nihilismus schließlich erst in der aktiven Umwertung der obersten Werte. Der Prozess der Umwertung läuft nicht auf die Schaffung neuer Werte, die an Stelle der alten ihre Geltung finden soll, hinaus, sondern bedeutet vielmehr die Schaffung einer neuen Stelle, die eben diesen neuen Werten zusteht. Nicht lediglich der Austausch der Werte wird zur Aufgabe, sondern eine Änderung von Grund auf. „ ‚Umwertung‘ bedeutet für Nietzsche von vornherein wesentlich mehr, und zwar dieses, dass gerade ‚die Stelle‘ selbst für die bisherigen Werte verschwindet, und nicht allein die Werte.“ (Heidegger: Nietzsche: der europäische Nihilismus, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1986).

Im Gegensatz zur Entwertung, die einen Umsturz der bisherigen Werte (kein aktiver Umsturz durch Menschenhand, eher eine geschichtliche Notwendigkeit als Folge des moralischen Glaubens) bedeutet und in sich die Notwendigkeit einer neuen Wertsetzung einschließt, soll die Umwertung etwas Positives zum Begriff des Nihilismus beisteuern. Das Positive zeigt sich in der Aktivität der neuen Wertsetzung – mit der Umwertung soll Nietzsche zufolge eine neue Zeit in der Geschichte des Abendlandes beginnen. Nietzsches Ziel ist somit der Bruch mit der Tradition des moralischen und metaphysischen Wertdenkens und die Befreiung des abendländischen Menschen von diesen Kategorien des Denkens und Handelns.

Mit diesem Vorhaben bringt er den geschichtlichen Kontext der postmodernen Philosophie zur Sprache. Es taucht wieder als eine Reaktion auf das Schicksal des europäischen Nihilismus‘, als Antwort auf das Schicksal der europäischen Kulturgeschichte auf und versucht, die Sprache der Philosophie von den Kategorien „Zweck, Einheit, Sein“, kurz gesagt von den Begriffen der Metaphysik, die die Ursache des Nihilismus sind, zu reinigen. Diese Befreiung wird für Nietzsche eine historische Notwendigkeit werden, um der Entwertung des Alls durch den europäischen Nihilismus entgegenzutreten. Nihilismus hat demzufolge eine doppelte Bedeutung. Er kann erstens als ein Symptom des endgültigen Niedergangs, als ein Widerwille gegen das Dasein auftreten, zweitens aber auch als ein erstes Symptom der Erstarkung, als bejahender Wille zum Dasein.

Die Entdeckung der Lüge, die sich hinter den moralischen Phänomenen verborgen hat, genügt alleine nicht, um einen weiteren Schritt hin zu einer neuen Geschichte des Abendlands zu tun. Als eine neue Stufe wird jetzt die Umwertung verlangt. Diese soll den Willen zur Macht als Prinzip einer neuen Wertschätzung einleiten.

a) Der Wille zur Macht

„Wille zur Macht als , Natur', als Leben, als Gesellschaft, als Wille zur Wahrheit, als Religion, als Kunst, als Moral, als Menschheit. Die Gegenbewegung: Wille zum Nichts, die Überwinden. Der Abfall, die Entarteten“. (KSA 13, 14 [72], S. 254)

Nietzsches Nihilismus ist zweifelsfrei untrennbar mit dem Begriff des Willens zur Macht verbunden. Gleichzeitig bringt dieser Begriff die Kontroversen über den Titel seiner geplanten, von Heidegger oft ironisch als „Hauptwerk“ Nietzsches bezeichneten Schrift zum Vorschein. Die Fragmente dieses Textes (Herbst und Winter 1887/88) umfassen Überlegungen über den Nihilismus und das Christentum, die Nietzsche als reine Materialsammlung für sein geplantes Hauptwerk „*Der Wille zur Macht*“ angesehen hat.

Als Werk wird „*Der Wille zur Macht*“ erst 1901¹⁰, ein Jahr nach Nietzsches Tod als eine Sammlung von 483 Aphorismen veröffentlicht. Die Vorrede zu diesem Werk hat Nietzsches Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche geschrieben. 1906 erscheint eine zweite Ausgabe mit 1067 Aphorismen als Band XV und XVI der Großoktavausgabe von Nietzsches Werken, das zweite Mal 1911 mit Nietzsches Schwester und Peter Gast als Hauptverleger. Diese Version hat auch Friedrich Würzbach in die „Musarionausgabe“ und Alfred Baeumler in „Kröners Taschenausgabe“ übernommen.

Die dabei begangenen editorischen Fehler, vor allem jene chronologischer Natur mit der Absicht, die Legende vom „Willen zur Macht“ als Hauptwerk zu erzeugen, versuchte neben anderen Karl Schlechta erfolglos zu korrigieren. Eine kritische Version des gesamten Nachlasses von Nietzsches Werken in chronologischer Reihenfolge bringt erst die „Kritische Studienausgabe“, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, zustande. Der Versuch, den „Willen zur Macht“ so vorzustellen, als ob das Werk auch künstlerisch von Nietzsche geschaffen wurde, hat sich als eine Manipulation des eigentlichen Gedankens Nietzsches herausgestellt. Giorgio Colli schreibt diesbezüglich im Nachwort zur „*Kritischen Studienausgabe*“ Bd. 13 Folgendes: „...das heißt, man manipulierte, verstümmelte, zerstückelte, erweiterte und systematisierte dieses Material in dem Dünkel, fähig, berufen und ermächtigt zu sein, an die Stelle des Künstlers Nietzsche zu treten. Was dabei herauskam, war Lüge, und zwar nicht in dem von Nietzsche verstandenen Sinn, sondern

¹⁰ Vgl.: Fink, Eugen: *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart 1960. Heidegger, Martin: *Nietzsche*. Erster Band, Verlag Günther Neske, Stuttgart 1961; KSA 15 (Chronik zu Nietzsches Leben)

verlogen, wie es nur das Resultat einer aus Nützlichkeitsdenken geborenen Fälschung sein kann.“¹¹ Nietzsches Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche propagierte Nietzsches Bild als das eines Propheten, stellte Nietzsche als „deutschfreundlich“ dar und stilisierte sich selbst als vertraute Freundin ihres Bruders (was sie nie war). „Ihre diktatorische Kontrolle des umfangreichen Materials von Texten und Manuskripten brachte mit sich, dass sie in den Briefausgaben Material verfälschte und Nietzsche Texte zuschrieb, die er niemals niedergeschrieben hatte.“ (Agell, Fredrik: Die Frage nach dem Sinn des Lebens. Wilhelm Fink Verlag, München 2006, S. 20) Es wird daher Abstand von dem Gedanken, den „Willen zur Macht“ als „Hauptwerk“ Nietzsches anzunehmen, genommen. Demzufolge zitiert man wenn man über das Werk „Der Wille zur Macht“ spricht, die Texte aus dem Nachlass 1887/88.

Der Wille zur Macht als Ausdruck des Nihilismus¹ und als Grundcharakter des Lebens, des „Seins“ schlechthin, erscheint nicht nur in Textsammlungen Nietzsches, die als Werk mit dem gleichnamigen Titel zu Nietzsches Lebzeiten herauskommen sollte. Seine Präsenz ist auch deutlich in anderen Texten Nietzsches zu erkennen, wie in „*Die fröhliche Wissenschaft*“ oder hier in „*Also sprach Zarathustra*“: „Wo ich lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht; und noch im Willen des Dienenden fand ich den Willen, Herr zu sein.“ (KSA 4, 147 f.) Dank dieser Worte Zarathustras wird der Wille zur Macht als Grundcharakter des Lebens eine neue Bedeutung bekommen. Das Leben wird von Nietzsche als das „Sein“ gesehen und „Sein“ als der Begriff des Lebens, also beseelt sein, „Wollen“, „Werden“. Was am Seienden das eigentliche Seiende ausmacht ist der Wille zur Macht. „Das ‚Sein‘ – wir haben keine andere Vorstellung davon als ‚leben‘. – Wie kann also etwas Todtes ‚sein‘?“ (KSA 12, 2 [172], 153)

Der Wille ist für Nietzsche nichts anderes als ein Wille zur Macht, und Macht wiederum nichts anderes als das Wesen des Willens, der Wille zum Wollen, nämlich sich selbst wollen. Nietzsche wiederholt ständig, was der Wille für ihn bedeutet: Wille als Affekt, als Leidenschaft, als Gefühl, als Befehl. Der Wille gilt als eine Art von Ursache, er bringt etwas hervor. Die Bezeichnung des Willens als Wollen wird ausführlich von Heidegger verdeutlicht. Wollen ist Entschlossenheit zu sich, Wollen ist kein Wünschen, kein Begehren, Streben oder Verlangen¹², „sondern Wollen ist: sich unter den eigenen Befehl stellen, die Entschlossenheit des Sichbefehlens, die in sich schon Ausführung ist.“ (Heidegger: Nietzsche, erster Band, S.

¹¹ Diese Polemik über die Entstehung des Werkes „Der Wille zur Macht“ und den Missbrauch der Nietzscheanischen Texte, die für dieses geplante Werk vorbereitet wurden, findet man im Nachwort von Giorgio Colli zum *Nachlass 1887-1889*, KSA 13, S. 657

¹² KSA 13, II [114], S.54, „wollen‘ ist nicht ‚begehren‘, streben, verlangen: davon hebt es sich ab durch den Affekt des Commando's; es gibt kein ‚wollen‘, sondern nur ein Etwas-wollen...“

37) Wille ist Entschlossenheit zu sich, über sich hinaus wollen, er bringt aus sich selbst eine durchgängige Bestimmtheit in sein Wollen hinein, „denn der Wille ist, als Affekt des Befehls, das entscheidende Abzeichen der Selbstherrlichkeit und Kraft“. (KSA 3, 347, S. 582). Nietzsche meint hier, so Heidegger, nicht den Willensakt im Sinne eines Entschlusses, „sondern die Entschlossenheit, - jenes, wodurch das Wollen den setzenden Ausgriff hat auf den Wollenden und das Gewollte, und diesen Ausgriff als gestiftete, bleibende Entschiedenheit.“ (Heidegger: Nietzsche. Erster Band, S. 37)

In jedem Wollen findet sich eine Mehrheit von Gefühlen, ein Denken, ein Affekt. Diese drei Komponenten des Willens beinhalten in sich eine Bewegung, einen Befehl und die Freiheit des Willens. „Ein Mensch der w i l l -, befiehlt einem Etwas in sich, das gehorcht oder von dem er glaubt, dass es gehorcht.“ (KSA 5, 19., S. 32)

Der Wille soll ausschließlich als Wille zur Macht verstanden werden - als Ziel des Willens nimmt Nietzsche also Macht an. Der Wille als Entschlossenheit zu sich selbst, das Über-sich-hinaus-Wollen setzt den Willen als Mächtigkeit voraus, die sich zur Macht ermächtigt. „Bei allem Wollen handelt es sich schlechterdings um Befehlen und Gehorchen, auf der Grundlage, wie gesagt, eines Gesellschaftsbaums vieler ‚Seelen‘: weshalb ein Philosoph sich das Recht nehmen sollte, Wollen an sich schon unter den Gesichtskreis der Moral zu fassen: Moral nämlich als Lehre von den Herrschafts-Verhältnissen verstanden, unter denen das Phänomen ‚Leben‘ entsteht.“ (KSA 5, 19, S.33-34)

Der Wille zur Macht und die Umwertung aller Werte, so Nietzsche, ist als eine Gegenbewegung, die den vollkommenen Nihilismus ablösen und neue Werte setzen wird, zu verstehen. Der Wille zur Macht wird also zum Willen des Werte-Setzens, des Werte-Wollens und wird dadurch als Prinzip der neuen Wertsetzung definiert. Der Wille zur Macht ist das einzige Prinzip der Wertschätzung und bedingt alles Seiende in seinem Sein. Heidegger schreibt folgendes zu diesem Thema: „Weil von der Metaphysik des Willens zur Macht aus alle Metaphysik moralisch als Wertung begriffen ist, wird die Metaphysik des Willens zur Macht zur Wertsetzung, und zwar zu einer ‚neuen‘. Ihr Neues besteht in einer ‚Umwertung der bisherigen Werte‘.“ (Heidegger: Nietzsche. Erster Band, S. 247)

Alle Wertsetzungen sind für Nietzsche nur Folgen des Willens zur Macht, „das Wertschätzen selbst ist nur dieser Wille zur Macht“ (KSA 12, 11 [96], 44). Die neue Wertsetzung entsteht in der Umwertung aller Werte und macht das vollendete Wesen des Nihilismus aus. Die Umwertung bedeutet, so Heideggers Interpretation Nietzsches, nicht lediglich, dass an die alte Stelle der bisherigen Werte neue gesetzt werden, sondern dass die Stelle selbst neu bestimmt wird. Erst in dieser Umwertung sind Werte als Werte gesetzt. Umwertung heißt also, so Heidegger, „das Um-denken des Seienden als solches im Ganzen auf ‚Werte‘“¹³

¹³ siehe: Heidegger: Nietzsche. Erster Band, S. 253-254

„‘Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe’: - mit dieser Formel ist eine Gegenbewegung zum Ausdruck gebracht, in Absicht auf Princip und Aufgabe: eine Bewegung welche in irgend einer Zukunft jenen vollkommenen Nihilismus ablösen wird; welche ihn aber voraussetzt, logisch und psychologisch, welche schlechterdings nur auf ihn und aus ihm kommen kann.“ (KSA 13, 11[411], 4., S. 190)

Diese Herkunft des Nihilismus ist notwendig, nur so können die alten Werte überwunden werden, nur so erleben wir das, was sich eigentlich hinter diesen Werten verbirgt. Nur hier können wir durch den Willen zur Macht die neuen, notwendig gewordenen Werte setzen. Die Metaphysik des Willens zur Macht ist demzufolge ein Wertdenken, das zum Selbstsein des Willens zur Macht gehört¹⁴.

Der Wille zur Macht soll auch den Grundcharakter alles Seienden, nämlich das, was am Seienden das eigentlich Seiende ausmacht, bezeichnen, die Wahrheit des Seienden enthüllen. Nietzsche macht es sich zur Aufgabe, die Menschen aus dem Schein herauszuziehen und die Lüge in der Erfahrung des Seienden zu beseitigen. „Der Wille zur Wahrheit‘ wäre sodann psychologisch zu untersuchen: er ist keine moralische Gewalt, sondern eine Form des Willens zur Macht. Dies wäre damit zu beweisen, daß er sich aller unmoralischen Mittel bedient; der Metaphysik voran –.“ (KSA 14 [103], 3., S. 282)

b) Die ewige Wiederkehr des Gleichen

„Und diese langsame Spinne, die im Mondschein kriecht, und dieser Mondschein selber, und ich und du im Thorwege, zusammen flüsternd, von ewigen Dingen flüsternd – müssen wir nicht Alle schon dagewesen sein?- und wiederkommen und in jenen anderen Gassen laufen, hinaus, vor uns, in dieser langen schaurigen Gasse – müssen wir nicht ewig wiederkommen?“ (KSA 4, Vom Gesicht und Räthsel, 2., S. 199 f.)

Den Gedanken von der ewigen Wiederkehr des Gleichen beschreibt Nietzsche zum ersten Mal am Ende des Vierten Buches der „*Fröhlichen Wissenschaft*“. Dieser Gedanke soll seine metaphysische Grundhaltung bezeichnen, wird aber oft aufgrund seiner Trostlosigkeit in der Geschichte der Philosophie zu wenig behandelt. Die Lehre der ewigen Wiederkehr stellt allerdings einen Grundpfeiler der Philosophie Nietzsches dar, da sie aus der

¹⁴ siehe: Ebenda, S. 244

Auseinandersetzung mit der platonisch-christlichen Tradition entstanden ist. „Ohne diese Lehre als Grund ist Nietzsches Philosophie wie ein Baum ohne die Wurzel“, erkannte schon Heidegger in seiner langjährigen Beschäftigung mit der Philosophie Nietzsches.¹⁵

Die Entstehung dieses Gedankens beschreibt Nietzsche in „Ecce homo“ als einen plötzlichen Einfall während eines Sparzierganges 1881 in der Landschaft des Oberengadin. „Ich erzähle nunmehr die Geschichte des Zarathustra. Die Grundconception des Werks, der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke, diese höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann-, gehört in den August des Jahres 1881: er ist auf ein Blatt hingeworfen, mit der Unterschrift: ‚6000 Fuss jenseits von Mensch und Zeit‘. Ich gieng an jenem Tage am See von Silvaplana durch die Wälder; bei einem mächtigen pyramidal aufgethürmten Block unweit Surlei machte ich Halt. Da kam mir dieser Gedanke.“ (KSA 6, *Ecce homo*, S. 335)¹⁶

Der Gedanke von der ewigen Wiederkehr des Gleichen ist allerdings kein originärer Gedanke Nietzsches. „Ich bin auf diesen Gedanken bei früheren Denkern gestoßen: jedes Mal war er durch andere Hintergedanken bestimmt (- meistens theologische, zu Gunsten des creator spiritus). (KSA 13, 14 [188], 374 f.) Nietzsche findet den Gedanken schon bei Anaximander: „Aber dann fällt ihm (d.h. Anaximander) die Frage ein: warum ist denn nicht schon längst alles Gewordene zu Grunde gegangen, da doch bereits eine ganze Ewigkeit von Zeit vorüber ist? Woher der immer erneute Strom des Werdens? Er weiß sich nur durch mystische Möglichkeiten vor dieser Frage zu retten: das ewige Werden kann seinen Ursprung nur im ewigen Sein haben.“ (KSA 1, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* 4, S. 821)¹⁷

¹⁵ Heidegger: *Nietzsche*. Erster Band, S. 226

¹⁶ Heidegger hat die Entstehung dieses Gedankens auch im ersten Band seines Werkes, „*Nietzsche*“, ausführlich beschrieben. Für Heidegger ist allerdings die ewige Wiederkehr als „ein Entwurf des Seienden im Ganzen hinsichtlich dessen, wie das Seiende ist, was es ist“ zu sehen. Dieser Gedanke wird Heidegger zufolge auch nicht als eine Lehre vorgetragen, „er wird wie ein absonderlicher Einfall hingesetzt, wie ein Spiel mit einer möglichen Vorstellung.“ (Siehe: Heidegger: *Nietzsche*. Erster Band, S. 229-239)

¹⁷ „Das in diesem Text enthaltene Argument ist in der Doxographie Anaximanders nicht auffindbar. Der einzige überlieferte Text, der an den hier von Nietzsche Anaximander zugeschriebenen Gedankengang erinnert, ist eine Stelle in der Physik des Aristoteles, von dem allgemein (seit Simplicius) angenommen wird, daß er sich auf ein Argument Anaximanders bezieht. Im Anschluß an die Überlegung, daß das *apeiron* (das Unbestimmt-Unbegrenzte, Anaximanders *archē*) nicht mit einem der sogenannten Elemente identisch ist, heißt es dort: Wäre einer dieser *apeiron*, so würde es die andere längst vernichtet haben.“ Dirk L. Couprie, 'Hatte die Welt ein Ziel, [...] so wäre es [...] mit allem Werden längst zu Ende'. Ein Beitrag zur Geschichte einer Argumentation“, in: *Nietzsche-Studien* 27.1998(1999), S. 107-118

Die Wiederkunftslehre wurde von Nietzsche als ein großes philosophisches Projekt geplant. Ursprünglich wollte er von dieser Lehre zehn Jahre schweigen und sich vollkommen dem Gedanken und seiner Systematisierung widmen. Schon nach einem Jahr allerdings bricht Nietzsche das Schweigen und 1882 erscheint der Text „*Das Grösste Schwergewicht*“ im Werk „*Die fröhliche Wissenschaft*“.

„Das grösste Schwergewicht. – Wie, wenn dir eines Tages oder Nachts, ein Dämon in deine einsamste Einsamkeit nachschliche und dir sagte: ‚Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Grosse deines Lebens muss dir wiederkommen, und alles in der selben Reihe und Folge – und ebenso diese Spinne und dieses Mondlicht zwischen den Bäumen, und ebenso dieser Augenblick und ich selber. Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht – und du mit ihr ‚Stäubchen vom Staube!‘- Würdest du dich nicht niederwerfen und mit den Zähnen knirschen und den Dämon verfluchen, der so redete? Oder hast du einmal einen ungeheuren Augenblick erlebt, wo du ihm antworten würdest: ‚du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres! Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmen; die Frage bei Allem und Jedem ‚, willst du dies noch einmal und noch unzählige Male?‘ würde als das größte Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! Oder wie müsstest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach Nichts mehr verlangen, als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung?“ (KSA 3, 341, S. 570).

Bemerkenswert ist, dass Nietzsche diese Sequenz ausgerechnet in seinem Werk „*Die fröhliche Wissenschaft*“ niederschreibt, obwohl dieser Gedanke oder die Vorstellung dieses Gedankens nichts mit dem Begriff der Fröhlichkeit zu tun hat. Zu diesem Widerspruch schreibt Heidegger: „Eine furchtbare Aussicht auf einen grauenerregenden Gesamtzustand des Seienden überhaupt. Wo bleibt hier die ‚Fröhlichkeit‘? Wie kann solches Wissen noch ‚Fröhliche Wissenschaft‘ heißen? Ein dämonischer Einfall, aber keine Wissenschaft; ein schrecklicher Zustand, aber nicht ‚fröhlich.‘“ (Heidegger: *Nietzsche*. Erster Band, S. 239). „In Wahrheit bedeutet dieser Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen eine Erschütterung des ganzen Seins.“ (Ebenda, S. 233).

Die Idee, der Mensch müsste sein Leben noch oftmals von Anfang bis Ende durchleben, jeden begangenen Fehler noch unzählige Male wiederholen und jede neue Chance immer wieder aufs neue auslassen, birgt keine Hoffnung für ihn in sich, sondern wird eher einen pessimistischen Zustand mit katastrophalen Folgen auslösen. Es gäbe keinen Sinn des Lebens mehr, keine Schuld, kein Glück, alles kommt nochmals in seiner Reihenfolge, eine ewige, störende, warnende und immer an die Vergänglichkeit der menschlichen Natur

erinnernde Wiederholung. Letztendlich wünscht sich der Mensch nur eines – „diese letzte ewige Bestätigung und Besiegelung“ im Sinne des Endes seines Lebens und nicht im herausfordernden Sinne einer ewigen Wiederkehr des Gleichen. An dieser Stelle findet man eine Doppeldeutung: Einerseits hat der Mensch die Moral und das Leben nach dem Tod aus Angst vor dem Tod kreiert, andererseits könnte er nicht mit dem Gedanken an ein immerfortwährendes Leben weiterleben. Die ewige in der menschlichen Natur liegende Unzufriedenheit wird durch die Idee der ewigen Wiederkehr also bestätigt.

Vattimo formuliert dies folgendermaßen: die ewige Wiederkehr des Gleichen könnte nur für wirklich glückliche Menschen¹⁸ möglich sein; aber dieser Zustand des Glücks, in dem der Mensch die ewige Wiederkehr wollen kann, wäre nur möglich, wenn die lineare Struktur der Zeit aufgehoben würde. „Nur in einer Welt, die nicht mehr im Rahmen einer linearen Zeitlichkeit gedacht würde, wäre ein so vollständiges Glück möglich.“ „Die ewige Wiederkehr kann nur von glücklichen Menschen gewollt werden; doch einen glücklichen Menschen kann es nur in einer Welt geben, die ganz anders ist.“ (Vattimo, Gianni: Friedrich Nietzsche. Eine Einführung. J. B. Metzler Verlag, Stuttgart, Weimar 1992, S. 69 ff.)

Nietzsche will, so Vattimo, eine Welt, in der es möglich ist, die ewige Wiederkehr des Gleichen zu wollen: Dafür ist auf jeden Fall die Erlösung von der Zeit notwendig. Der Mensch der platonisch- christlichen Tradition ist ein Gefangener dieser zeitlichen Struktur, deswegen „kann die ewige Wiederkehr in Nietzsches Text folgerichtig nur als Existenzbedingung definiert werden, die nicht länger vom Sinn getrennt ist und in der auch die Struktur der Zeitlichkeit sich tiefgreifend verändert.“ (Vattimo: *Jenseits vom Subjekt*, S. 39)

Der Gedanke an die ewige Wiederkehr gilt also als „Grundlage“ des Nihilismus, die demzufolge auch die Philosophie des Vormittags, die die wahre Welt abgeschafft und zur Freiheit des Geistes gebracht hat, umfasst.¹⁹

Nach Vattimos Ansicht²⁰ ist der Gedanke der ewigen Wiederkehr, so wie bei Heidegger, eng mit dem Begriff der Stärke und des Willens zur Macht verbunden. Die ewige Wiederkehr bezeichnet ein Gedankenexperiment, das dem Menschen eine hypothetische Frage stellt,

¹⁸ Der Begriff des glücklichen Menschen kann Vattimo zufolge auch als eine Anspielung auf den Übermenschen gelten. Siehe: Vattimo, Gianni: *Jenseits vom Subjekt. Nietzsche, Heidegger und die Hermeneutik*. Hrsg. von P.Engelmann, Böhlau, Graz, Wien 1986, S. 36-65

¹⁹ Vattimo beruft sich hier auf den Text aus *Götzen-Dämmerung*, *Wie die ‚wahre‘ Welt zur Fabel wird*, KSA 6, S.80-81. Die Philosophie des Vormittags wird hier als jene Zeit, in der wir nicht nur die wahre, sondern auch die scheinbare Welt abgeschafft haben, beschrieben. In dieser Phase befreit sich der Mensch von der metaphysischen Struktur und von Gott. „Damit ist es Mittag geworden, und die Stunde ohne Schatten ist angebrochen, die Stunde, in der die Lehre Zarathustras beginnt.“ (Vattimo, Nietzsche. Eine Einführung, S. 68-69)

²⁰ vgl. Gianni Vattimo, Nietzsche. Eine Einführung. Metzler Verlag, Stuttgart, Weimar 1992

ob er nämlich sein Leben ohne „metaphysischen Schleier“ nicht nur ertragen, sondern auch sagen könnte: „Ich will mein Leben in jedem Augenblick genau so wieder leben und zwar unendliche Male“. Die Bejahung dieser Frage wird nach Nietzsche zum Kriterium der Stärke. Für Vattimo stellt dieser Gedanke Nietzsches den Versuch dar, dem unendlichen Werden einen Sinn zu verleihen; die Idee der ewigen Wiederkehr wirkt andererseits „auf das Subjekt so destrukturierend, dass es für sich selbst buchstäblich ‚undenkbar‘ wird.“ (Vattimo: *Nietzsche*, S. 79)

Nietzsche hat oftmals mit dem Gedanken der ewigen Wiederkehr das Innere des Menschen entdeckt: Angst vor dem Tod sowie vor dem Leben, Unsicherheit und Unzufriedenheit, schwachen Willen und Unfähigkeit, eine Entscheidung zu treffen. Die Doppeldeutigkeit dieses Gedankens ist nicht zu übersehen: einerseits kommt es hier zur Steigerung des extremen Nihilismus, andererseits wird der Gedanke der Menschheit eventuell einen neuen Sinn, eine neue Möglichkeit für die Erlangung des Glückes verleihen. Für das zweite Szenario ist allerdings ein enormes Maß an Stärke erforderlich. „Wer die ewige Wiederkehr bejaht, bejaht zugleich das Leben. Bejaht das Dasein wie es eigentlich ist, das heißt: sinnlos.“ (Agell, Fredrik: *Die Frage nach dem Sinn des Lebens. Über Erkenntnis und Kunst im Denken Nietzsches*. Wilhelm Fink Verlag, München 2006, S. 42).

Der Gedanke über die ewige Wiederkehr des Gleichen verfolgt den Menschen als ein ihn erstickender Gedanke, durch den das ganze Leben seinen Sinn verlieren muss. Das Bild aus Zarathustra (*„Vom Gesicht und Rätsel“*)²¹, in dem man eine Schlange im Mund eines Hirten sieht, soll diesen erstickenden Gedanken auf metaphorische Weise darstellen. Die Schlange als Bildnis für die ewige Wiederkehr kriecht immer wieder in den menschlichen Mund hinein und erstickt ihn mit ihrer Kraft. Dem hilflosen Hirten sagt Zarathustra, dass er sich retten kann, indem er den Kopf der Schlange abbeißt. Der Hirt tut, was Zarathustra gesagt hat und erlebt in diesem Moment eine Verwandlung – er wird zu einem anderen Menschen. „Der Hirt aber biss, wie mein Schrei ihm rieth; er biss mit gutem Bisse! Weit weg spie er den Kopf der Schlange - und sprang empor. -- Nicht mehr Hirt, nicht mehr Mensch, - ein Verwandelter, ein Umleuchteter, welcher lachte! Niemals noch auf Erden lachte je ein Mensch, wie er lachte! Oh meine Brüder, ich hörte ein Lachen, das keines Menschen Lachen war, - - und nun frisst ein Durst an mir, eine Sehnsucht, die nimmer stille wird. Meine Sehnsucht nach diesem Lachen frisst an mir. Oh wie ertrage ich noch zu leben! Und wie ertrüge ich's, jetzt zu sterben!“ (KSA 4, Vom Gesicht und Rätsel. S. 202).

Den Gedanken an das sinnlose Leben, der auch dem Willen zur Macht und dem Über-sich selbst-Hinauswachsen widerspricht, die Schlange der neuen Lehren und die ewige Wiederkehr muss der Mensch überwinden, um eine Neugestaltung seiner Existenz zu

²¹ KSA 4, S.197-202

erfahren. Der Hirt ist der Mensch, der sich selbst mit der neuen Wahrheit konfrontiert und seine Tapferkeit (des „Übermenschen“) trägt ihm als Lohn das Lachen und eine neue Stufe in seiner Entwicklung ein.

Zarathustra wird zwar als Lehrer „der ewigen Wiederkehr“ dargestellt, in Wahrheit deutet er sie jedoch nur an, ohne sie im eigentlichen Sinne zu lehren. In *Also sprach Zarathustra* bleibt die ewige Wiederkehr zu kurz und zu unklar definiert. Die Wiederkunftslehre wird „innerhalb der Ereignis-Kette konzipiert“²², was mit anderen Worten ausgedrückt bedeutet, dass der letzte Zustand des Weltprozesses identisch mit dem ersten ist. Die Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen ist mit dem Weltprozess verknüpft und kann vom Standpunkt eines externen Beobachters aus nicht begriffen werden. Der Wiederkunftsgedanke stellt Günther Abel zufolge eine Interpretation dar²³, die den Nihilismus bereits überwunden hat, indem jegliche metaphysische Differenz zwischen Realität und Vollkommenheit aufgehoben ist. Dieser Gedanke gilt als die „äußerste Bejahung aller Realität“, als „Unverzichtbarkeit eines jeden einzelnen Moments“ und als „höchste überhaupt nur mögliche Verantwortlichkeit jeder einzelnen und auf den ersten Blick belanglos scheinenden Tat, Einstellung, Haltung und jeden Erlebens.“ (Abel, *Die Dynamik des Willens zur Macht und die ewige Wiederkehr*. S. 307) „Das ewige Werden muss schließlich als in sich selbst zurücklaufende Kreisförmigkeit gedacht werden, und auch das ‚Alles und Jedes ist unüberbietbar wertvoll und vollkommen‘ nötigt in den Gedanken ewiger identischer Wiederkehr.“ (Abel: *Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, S. 308). Das Höchste an dem Gedanken der ewigen Wiedekehr liegt gerade darin, dass er „jenseits von Gut und Böse, keiner Rechtfertigung mehr bedürftig, ganz aus sich selbst heraus und ohne irgendeine Möglichkeit der Herabminderung äußerst wertvoll, unverzichtbar und vollkommen ist.“ (Ebenda, S. 308). Dadurch befreit sich dieser Gedanke von moralischen Deutungen und kann den Nihilismus in sich selbst überwinden – er gibt die Bedingungen vor, unter denen die bisherigen obersten Werte nicht mehr entstehen können²⁴.

²² Abel, Günther: Nietzsche. *Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Walter de Gruyter, Berlin, New York 1998, S. 219

²³ siehe: Abel, G.: *Nietzsche. Die Dynamik des Willens zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Der Wiederkunftsgedanke wird von Abel als *Interpretation der Interpretationen* und als *Urlogik des Interpretations-Zirkels* gesehen.

²⁴ Abel schreibt hier Folgendes: „Der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen gibt die Bedingungen an, unter denen die bislang als kardinal angesehenen Probleme der moralischen und der metaphysischen Rechtfertigung, des Schöpfer- und des Heils-Gottes, des Dualismus von Immanenz und Transzendenz, von unvollkommener Realität und vollkommener Welt-an-sich, des Ansichseins des Wahren, Guten und Schönen sowie der Teleologie und des Finalismus gar nicht mehr entstehen können.“ (S.308)

Der Gedanke der Wiederkunftslehre erfüllt folgende Bedingungen: die Erfahrung vom Tod Gottes, des Nihilismus' und der Abwesenheit von Werten. Dies entspricht der Erkenntnis, dass der Wert der Welt von Interpretation abhängig ist. Die Kraft der Wiederkunftslehre zeigt sich also erst dann, wenn die Metaphysik-, Religions- und Transzendenzinterpretationen der Welt zurückgelassen sind, das heißt, der Nihilismus muss vor der Zeit ihres Eintreffens vollständig durchmessen sein. Erst als Lehrer der ewigen Wiederkehr des Gleichen wird Nietzsche ein Philosoph, der seine Zeit überwindet. Genau diese Überwindung der Zeit hat sich Nietzsche zur Aufgabe gemacht. „Was verlangt ein Philosoph am ersten und letzten von sich? Seine Zeit in sich zu überwinden, >zeitlos< zu werden“. (KSA 6, Der Fall Wagner, S.11).

Günter Abel geht in der Analyse der Wiederkunftslehre noch weiter, indem er die Begriffe der „Ewigkeit“ und des „Gleichen“ innerhalb der Philosophie Nietzsches als zwei Aspekte von Überwindungsmöglichkeiten der Zeit versteht. „Der Aspekt des gänzlichen Innenstehens (- ‚ewig‘ im Sinne der Zeitlosigkeit, wie diese von innen her mit dem jeweiligen Vollzug selbst verknüpft ist; ‚das Gleiche‘ im Sinne des in jedem und für jedes Moment Erreichten -) ist mit dem Gedanken der kreisförmig identischen Wiederkehr der ganzen Kette der Sachverhalte (- ‚ewig‘ im Sinne der unzähligen Male; ‚das Gleiche‘ im Sinne der identischen Wiederkehr desselben -) verbunden.“²⁵

Genauso bemerkte auch Karl Löwith die Doppeldeutigkeit der ewigen Wiederkehr: „Sie bedeutet ebensosehr eine welthafte Wiederkehr *des Gleichen* wie eine eigene Wiederholung *des Selben*.“ (Löwith, Karl: Sämtliche Schriften. Nietzsche. J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1987, S. 296). Demzufolge unterscheidet Löwith zwei Auslegungen der Wiederkunftslehre: eine anthropologische und eine kosmologische. Die erste sieht die ewige Wiederkehr „als eine in jedem Augenblick sich erneuernde ethische Aufgabe des wollenden Menschen, dem diese Lehre den christlichen Glauben an die Unsterblichkeit ersetzen soll“. Die zweite, kosmologische, sieht diese „als ein von Natur aus geschehendes Vernichten und Wiedergebären, das völlig gleichgültig ist gegen alle Entwürfe des Menschen aus seiner Geworfenheit“ (Ebenda, S. 297). Demzufolge erkennt auch Löwith, dass Nietzsches Versuch der Überwindung des Nihilismus' durch die Wiederkunftslehre nichts anderes als ein Versuch der Überwindung der Zeit sei.²⁶ „Die Welt besteht; sie ist

²⁵ Ebenda, S. 301

²⁶ Löwith, Karl: Sämtliche Schriften 6. Nietzsche. J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1987, S. 297. „Infolgedessen ist Nietzsches Versuch einer Überwindung des Nihilismus im Dasein des endlichen Menschen zugleich ein Versuch zur Überwindung der des endlichen Daseins eingeborenen Zeit, und seine philosophische Bewegung im Ganzen eine solche vom zeitlich vorübergehenden zum ewig wiederkehrenden Sein.“

nichts, was wird, nichts, was vergeht. Oder vielmehr: sie wird, sie vergeht, aber sie hat nie angefangen zu werden und nie aufgehört zu vergehen – sie erhält sich in Beidem.“ (KSA 13, Nachlass, 14 [188]). Alle Dinge, die in der Zeit stehen und sich durch die Zeit bewegen, müssten sich demnach schon einmal durch die Zeit bewegt haben und noch einmal wiederkehren. Die ewige Wiederkehr des Gleichen begründet sich im ewigen Lauf der Zeit: Alles müsste hier früher bereits existiert haben und alles müsste auch wieder kommen. Allerdings solle sie nicht als Wiederkehr dessen, was Ein- und Dasselbe ist, verstanden werden. Nietzsche ruft hier im *Zarathustra* (Vom Gesicht und Räthsel) wieder die Symbolik zur Hilfe. Mit dem Bild eines Thorweges mit zwei Gassen erklärt er die zwei Ewigkeiten – eine, die kein Ende vor sich sieht und andere, die keinen Anfang kennt.²⁷ Die zwei Gassen, so Nietzsche, widersprechen sich ständig und kommen nur genau bei diesem Thorweg zusammen – der Name dieses Thorweges ist „Augenblick“.²⁸ Denn auch dieser musste einmal dagewesen sein. „Siehe, sprach ich weiter, diesen Augenblick! Von diesem Thorwege Augenblick läuft eine lange ewige Gasse rückwärts: hinter uns liegt eine Ewigkeit.“ „Und wenn Alles schon dagewesen ist: was hältst du Zwerg von diesem Augenblick? Muss auch dieser Thorweg nicht schon – dagewesen sein?“ (KSA 4, S. 200) Das Gegenwärtige muss also gleichzeitig mit sich als Vergangenheit und Zukunft koexistieren. In diesem Sinne erweist sich die Wiederkunftslehre als Problemlöser des *Vorübergehens*²⁹ und darf nicht als Wiederkehr des immer gleichen verstanden werden. „Es wäre widersinnig, wollten wir im Ausdruck ‚ewige Wiederkehr‘ verstehen: Wiederkehr des Selben. Nicht das Sein kehrt wieder, sondern die Wiederkehr selbst macht das Sein aus, insoweit dieses im Werden und im Vergehenden sich bejaht. Nicht das Eine kehrt wieder, sondern das Wiederkehren selbst ist das Eine, dass sich im Verschiedenen oder Vielen bejaht.“ (Deleuze: Nietzsche und die Philosophie, S. 55). Mit der ewigen Wiederkehr werden Vergangenheit und Zukunft durch die Zeitlosigkeit aufgehoben. „Das permanente Werden und Vergehen, der unablässige Zeitablauf, ist aufgehoben im Erlebnis der ‚Ewigkeit‘.“ Diese Ewigkeit „ist der Einbruch des Zeitlosen mitten in der Zeit. Sie ist im ‚Augenblick‘ komprimierte bzw. getilgte Zeit.“ (Meyer, Theo: Nietzsche und die Kunst. UTB, Stuttgart 1993, S.54) So verstandene Wiederkunftslehre als der Gedanke an eine in den Weltprozess integrierte Zeitlichkeit oder Zeitlosigkeit oder an die Überwindung der Zeit ist nicht als Determinismus zu betrachten, sie

²⁷ „Siehe diesen Thorweg! Zwerg! sprach ich weiter: der hat zwei Gesichter. Zwei Wege kommen hier zusammen: die gieng noch Niemand zu Ende. Diese lange Gasse zurück: die wahrte eine Ewigkeit. Und jene lange Gasse hinaus-das ist eine andere Ewigkeit.“ KSA 4, Vom Gesicht und Räthsel, 2, S. 199

²⁸ Ebenda, S.199 f

²⁹ Siehe: Deleuze: Nietzsche und die Philosophie. S. 54

impliziert vielmehr die Kritik des Endstadiums, sie ist also als ein endgeschichtlicher Gedanke zu betrachten. Sie verbindet sich mit dem Willen zur Macht, um das Problem des ewigen Werde-Charakters der werdenden Welt zusammen mit der Frage nach dem Wert des Daseins zu betrachten.

Sinnlosigkeit, Wertlosigkeit und Ziellosigkeit beschreiben die Symptome und sind soweit Glaubensgrundsätze des Nihilismus. Sinnlosigkeit, also das Markenzeichen des Nihilismus, bedeutet, wenn man sich an die Interpretationen Heideggers hält, nicht eine bloße Leere, sondern beinhaltet eher etwas Bejahendes in sich – das Bejahende ist für Heidegger die Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen. Das Seiende im Ganzen, so Heidegger, ist die ewige Wiederkunft des Gleichen, sein Grundcharakter ist der Wille zur Macht³⁰. Der Wille zur Macht „übermächtigt“ sich selbst und geht in sich selbst zurück. So gesehen gibt der Wille zur Macht dem Seienden den Charakter der Bewegtheit; allerdings gehört zu dieser Bewegung die Ziellosigkeit und die Ziel-Freiheit. In sich bleibt sie jedoch ein „Werden“.

Der Werdecharakter des Willens zur Macht definiert sich also als die ewige Wiederkehr des Gleichen und ist Heidegger zufolge als Gedanke „die beständige Beständigung des Bestandlosen“ (Heidegger, Nietzsche, Erster Band, S. 285), die das größte Hindernis für das Werden ist. „Durch dieses Hindernis bejaht der Wille zur Macht die innerste Notwendigkeit seines Wesens. Denn so bringt die ewige Wiederkunft ihre bedingende Macht ins Spiel.“ (Heidegger, Nietzsche, erster Band, S.261). Der Wille zur Macht und die ewige Wiederkehr des Gleichen denken denselben Grundcharakter des Seienden im Ganzen. Der Gedanke der ewigen Wiederkunft vollendet also Heidegger zufolge den Gedanken vom Willen zur Macht.

Trotz diesem nach Heidegger bejahenden Charakter bleibt die ewige Wiederkehr des Gleichen als lähmender, „schwerer“ Gedanke Nietzsches abgestempelt. Sie ist die würgende Schlange des Nihilismus und der Lehrer Nietzsche-Zarathustra der schicksalhafte Überbringer dieser Botschaft, vor der uns ekelt. „Denn deine Thiere wissen es wohl, oh Zarathustra, wer du bist und werden musst: siehe, du bist der Lehrer der ewigen Wiederkunft -, das ist nun dein Schicksal!“ (KSA 4, S. 275) Nietzsche formuliert diese Sätze absichtlich dramatisch und betont immer wieder, wie schicksalhaft der Wiederkunftsgedanke sei. Als eine das Dasein bejahende Lehre erweist sie sich als die höchste Form des *amor fati*, der

³⁰ Heidegger schreibt hier Folgendes: „Die ewige Wiederkehr des Gleichen ist die Weise des Anwesens des Unbeständigen (des Werdenden) als solches, dies aber in der höchsten Beständigung (im Kreisen), mit der einzigen Bestimmung, die stete Möglichkeit des Machtens zu sichern. Das Wiederkehren, Ankommen und Weggehen des Seienden, das als ewige Wiederkunft bestimmt ist, hat überall den Charakter des Willens zur Macht“ (Nietzsche, Erster Band, S. 257 f.)

Liebe zum Schicksal, und zugleich als ein entscheidendes Gegenmittel gegen den Nihilismus, bleibt jedoch die höchste Hürde, die der Wille zu nehmen hat.

Man darf diese Doppeldeutigkeit der Wiederkunftslehre nicht außer Acht lassen: einerseits ist sie als Symbol einer völligen Ziellosigkeit und Sinnlosigkeit des Daseins als der äußerste Ausdruck des Nihilismus³¹ zu verstehen, andererseits aber gilt sie als Formel für die Überwindung des Nihilismus³².

Ob Nietzsche tatsächlich mit dem Wiederkunftsgedanken den Nihilismus als Sinnverlust überwindet und zu Ende denkt, bleibt hier jedoch offen. Eine weitere Schwierigkeit ist im Versuch, den Gedanken mit dem Thema der Apokalypse in Verbindung zu bringen, festzustellen. Lediglich dann, wenn man die Wiederkunftslehre als Entdeckung der Wahrheit sieht, kann man den Begriff auch an das Thema der Apokalypse anknüpfen. Da aber die ewige Wiederkehr des Gleichen per se eine Ziellosigkeit bzw. eine Endlosigkeit voraussetzt und die Apokalypse nicht ausschließlich in ihrer ursprünglichen Definition als Enthüllung, sondern auch als Ende zu denken ist, muss also der Nihilismus als Sinnlosigkeit, Dekadenz oder als Ende ohne den Wiederkunftsgedanken definiert werden, um erst eine Verbindung zum Thema der Apokalypse herstellen zu können.

Eines steht jedoch fest in der Lehre der ewigen Wiederkehr verankert, dessen ist sich Nietzsche auch durchaus bewusst – der Mensch will die Unsterblichkeit trotz der vom Christentum bereitgestellten Hoffnung über eine ausserirdische Welt für die Gerechten. „Lust will a l l e r Dinge Ewigkeit, w i l l t i e f e, t i e f e E w i g k e i t! (KSA 4, Also sprach Zarathustra, S. 403), nur Leiden will keiner in der Ewigkeit spüren. So gespalten zwischen dem Wunsch die lustvollen Momente immer wieder zu wiederholen und der Angst, das Leiden auch wiederholen zu müssen, stellt auch Nietzsche fest, dass die Ewigkeit³³ nur für die ganz glücklichen höheren Menschen etwas Wünschenswertes wäre. „Singt mit mir nun selber das Lied, dess Name ist ‚Noch ein Mal‘, dess Sinn ist, ‚in alle Ewigkeit!‘, singt, ihr höheren Menschen, Zarathustra’s Rundgesang!

³¹ „Denken wir den Gedanken in seiner furchtbarsten Form: das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts: »die ewige Wiederkehr«. Das ist die extremste Form des Nihilismus: das Nichts (das »Sinnlose«) ewig!“, KSA 12, 5 [71], 6, S. 213

³² „Gegen die lähmende Empfindung der allgemeinen Auflösung und Unvollendung hielt ich die ewige Wiederkunft!“, KSA 10, 24 [28], S. 661 f

³³ Die ewige Wiederkehr denkt allerdings nicht die Ewigkeit, sondern eher die Unendlichkeit. „Und genau dieser sehnliche Wunsch nach dem Wiederaufgrünen ist die Grundidee der Ewigen Wiederkunft, die ja eigentlich ‚Unendliche Wiederkunft‘ heißen müsste. Dass es sich tatsächlich um Unendlichkeit, nicht um Ewigkeit handelte, war Nietzsche auch selbst klar.“ Reingard, Maria Gold: Auf der Suche nach dem verlorenen Gott. Ein Essay über Nietzsche. Passagen Verlag, Wien 2011, S. 124; Siehe auch: KSA 10, S.483 und S. 521

Oh Mensch! Gieb Acht!
 Was spricht die tiefe Mitternacht?
 „Ich schlief, ich schlief-,
 Aus tiefsten Traum bin ich erwacht:-
 Die Welt ist tief,
 Und tiefer als der Tag gedacht.
 Tief ist ihr Weh -,
 Lust – tiefer noch als Herzeleid:
 Weh spricht: Vergeh!
 Doch alle Lust will Ewigkeit-,
 -Will tiefe, tiefe Ewigkeit!“ (KSA 4, S. 403 f.)

Die Lehre der ewigen Wiederkehr des Gleichen, wenn man es den einmal geschafft hat, sie zu verinnerlichen, verändert somit das menschliche Dasein gänzlich. Die Frage, die sich hier wie von selbst aufdrängt, lautet also: wie gestalte ich den Rest meines Leben um dieses immer wieder aufs Neue leben zu wollen? „Dieses Leben – dein ewiges Leben!“ (KSA 9, 11[183], S. 513) und nicht irgendein Leben steht im Mittelpunkt Nietzsches Anspruches an uns. „Die Liebe zum Leben, zum eigenen Leben auf alle Weise pflanzen! (Ebenda, S. 512). „Die geforderte Lebenspraxis ist ein Weg zur Individualisierung und Individualität. Diese führt hin zum Bewusstsein der Endlichkeit. Eine weitere Konsequenz der Grundaussage, dass ewig Alles wiederkehrt, ist die Einsicht in die Endlichkeit dieses Lebens, und das Faktum, das wir im Hier und heute das ‚ewige Leben‘ finden sollen. Durch den Gedanken der ewigen Wiederkehr sind die Religionen überboten, und darum ist für Nietzsche Gott im existenziellen Leben ‚gestorben‘“. (Figl, Johann: Nietzsche-Meditationen. Das Kloster, das Meer und die „neue“ Unendlichkeit. Lit Verlag GmbH, Wien 2007, S. 49) Unser Augenmerk soll sich demzufolge, so Nietzsche, auf das individuelle irdische Leben richten und „nicht nach fernen unbekannten Seligkeiten und Segnungen und Begnadigungen ausschauen, sondern so leben, dass wir nochmal leben wollen und in Ewigkeit so leben wollen!“ (KSA 9, 11 [161], S. 503). Somit steht auch diese Lehre aufs Innigste mit der Kritik an Moralwerten in Zusammenhang. Nietzsche zielt nicht auf das zeitliche Problem der Ewigkeit hinaus, sondern er „missbraucht“ diese Lehre als reine Provokation, als Betonung der Sinnlosigkeit des menschlichen Lebens. Schlussendlich ergibt es sich, dass der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen kein Hindernis für die Annäherung des Nihilismus an die Apokalypse darstellt, weil er eben kein Gedanke der Unendlichkeit im zeitlichen Sinne ist. Es bettet ihn lediglich in diesen zeitlichen Rahmen ein, um dem Leser seiner Texte, das sinnlose, ewige Nichts, die extremste Formel des Nihilismus näher zu bringen.

I.III. Anklage des Christentums

„Diese ewige Anklage des Christenthums will ich an alle Wände schreiben, wo es nur Wände giebt, - ich habe Buchstaben, um auch Blinde sehend zu machen...Ich heisse das Christenthum den Einen grossen Fluch, die Eine grosse innerlichste Verdorbenheit, den Einen grossen Instinkt der Rache, dem kein Mittel giftig, heimlich, unterirdisch, klein genug ist, -ich heisse es Einen unsterblichen Schandfleck der Menschheit... „ (KSA 6, Antichrist 62, S. 252 f.)

Nietzsches Kritik und Angriff auf das Christentum birgt eine gewisse Ambivalenz in sich, ist einerseits ein Angriff und andererseits gleichzeitig eine Überbietung. Demzufolge schreibt Biser über Nietzsches Religionskritik folgendes: „Zerstörungswerk, das insgeheim die Wiederherstellung des Zerstörten in neuer und – zumindest nach Nietzsches Ansicht – gültigerer Form betreibt.“ (Biser,Eugen: Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums. Verlag Otto Müller, Salzburg 1982) Wenn Nietzsche seine Religionskritik entwickelt, kritisiert er die gesamten Moralvorstellungen der modernen europäischen Kultur, Metaphysik und überhaupt die Philosophie, die als Basis und Zentralpunkt die Idee, die Vernunft bzw. einen Diskurs über die wahre Welt beinhaltet.³⁴ Er sieht es als seine Aufgabe an, den Zaubern der Metaphysik zu entgehen, misstraut der gesamten metaphysischen Welt und entsagt ihr. „Dabei richtet sich sein Nihilismusverdacht nicht nur gegen das Christentum, obwohl er in ihm eine der Hauptursachen der drohenden Katastrophe erblickt, sondern auch gegen die von ihm vertretene Moral und darüber hinaus auf die gesamte abendländische Kultur und Bildung.“ (Biser,Eugen: Gottsucher oder Antichrist? S. 35)

Die Metaphysik betrachtet die jenseitige Welt als die eigentlich wahre und sieht in der diesseitigen eine scheinbare Welt. Die Metaphysiker (von Nietzsche auch die

³⁴ Nietzsche weigert sich, zwischen Metaphysik und Religion zu unterscheiden - hinter den beiden sieht er die moralischen Werte, die im Mittelpunkt seiner Kritik stehen. Unter dem Begriff der Metaphysik versteht Nietzsche primär die platonische Grundkonzeption, die sich im Raum des Christentums ausgeprägt hat. „Ich habe mich gefragt, ob man nicht alle diese obersten Werthe der bisherigen Philosophie, Moral und Religion mit den Werthen der Geschwächten, Geisteskranken und Neurastheniker vergleichen kann: sie stellen, in einer milderer Form, dieselben Übel dar...“ (KSA 13, 14 [65], S. 250).

„Hinterweltler“³⁵ genannt) sprechen lediglich von einer einzigen wahren Welt – diese befindet sich im ausserirdischen Bereich und steht über der uns bekannten irdischen Welt. Nietzsche kämpft hier aktiv gegen den „Theologen-Instinkt“³⁶ und versucht sich in einer antimetaphysischen Weltbetrachtung, die diese „wahre“ Welt abschaffen soll. „Einen neuen Stolz lehrte mich mein Ich, den lehre ich die Menschen: nicht mehr den Kopf in den Sand der himmlischen Dinge zu stecken, sondern frei ihn zu tragen, einen Erden-Kopf, der der Erde Sinn schafft!“ (KSA 4, Also sprach Zarathustra, S. 37)

Das Schwergewicht seiner Kritik an den metaphysischen Werten liegt aber in der kritischen Betrachtung der christlichen Religion. Diese Kritik stellt nicht nur den Beginn einer neuen Ära des Denkens, sondern auch einen Versuch, dem Menschen wieder seinen ihm eigenen natürlichen Platz in der Welt zurückzugeben, dar. „Der christliche Entschluss, die Welt hässlich und schlecht zu finden, hat die Welt hässlich und schlecht gemacht.“ (KSA 3, Die fröhliche Wissenschaft, S. 130). Die Religion hat dem Menschen viel von seiner Natur weggenommen - Nietzsches Kritik macht es sich zur Aufgabe, den Menschen zur Besinnung zu bringen. Nicht ohne Grund also wird die Religionskritik Nietzsches als die Apologie des Menschen gesehen. Die Menschen haben Gott geschaffen; „dieser Gott, den ich schuf, war Menschen-Werk und –Wahnsinn, gleich allen Göttern!“ (KSA 4, Also sprach Zarathustra, Von den Hinterweltlern, S. 35). Diese Apologie erklärt die Umkehrung des metaphysischen Denkens, in dem sich der Mensch im Verhältnis zu Gott bestimmt hat. Als solche ist sie als zentraler Gedanke Nietzsches zu verstehen, ein Gedanke, der die Wiederkehr zum Leben bedeutet. In dieser Rückkehr zur vergessenen schöpferischen Macht verwandelt sich der Mensch wieder in sich selbst. „All die Schönheit und Erhabenheit, die wir den wirklichen und eingebildeten Dingen geliehen haben, will ich zurückfordern als Eigentum und Erzeugnis des Menschen: als seine schönste Apologie. Der Mensch als Dichter, als Denker, als Gott, als Liebe, als Macht - : oh über seine königliche Freigebigkeit, mit der er die Dinge beschenkt hat, um sich zu verarmen und sich elend zu fühlen! Das war bis jetzt seine größte Selbstlosigkeit, daß er bewunderte und anbetete und sich zu verbergen wußte, daß er es war, der das geschaffen hat, was er bewunderte. -“ (KSA 13, 11 [87], S. 41).

Die Ankunft des Nihilismus‘ als Folge des christlichen Glaubens bedeutet für den Menschen zunächst ein schreckliches Ereignis. Dadurch erscheint alles, was er bisher von sich selbst

³⁵ In „Also sprach Zarathustra“, *Von den Hinterweltlern*, KSA 4, S. 35-38. „Aber ‚jene Welt‘ ist gut verborgen vor dem Menschen, jene entmenschte unmenschliche Welt, die ein himmlisches Nichts ist.“ „Sagt mir, ihr Brüder, ist nicht das wunderbarste aller Dinge noch am besten bewiesen?“ Nietzsches Symbolik bezieht sich hier auf die Gottesbeweise in der Geschichte der Philosophie und Theologie.

³⁶ „Diesem Theologen-Instinkte mache ich den Krieg. Ich fand seine Spur überall.“ KSA 6, Antichrist 9. S. 175

angenommen hat, sein gesamtes innerliches Leben, alles was ihn als Mensch definiert und vom Tier unterscheidet, die ganze bisher gültige Wahrheit, plötzlich in einem anderen Licht. Es ist also in der Kritik der Religion nicht lediglich die Rückgewinnung der Macht des Menschen als Aufgabe zu sehen, sondern auch die Entdeckung einer Wahrheit, vor der sich alle fürchten. Diese Wahrheit enthüllt die Tatsache, dass sich Nihilismus von aller Wertsetzung, jeder Metaphysik und von der Religion „ernährt“. Das Christentum enthüllt sich also als eine Lebenseinstellung, die sich eigentlich gegen das Leben richtet, die zum „Nichts“ führt und diesem „Nichts“ den Namen „Gott“ gibt. „Man sagt nicht ‚Nichts‘: man sagt dafür ‚Jenseits‘; oder ‚Gott‘; oder ‚das wahre Leben‘“ (KSA 6, Antichrist 7, S. 172 f). In der Moral entdeckt Nietzsche einen Widerwillen gegen das Leben, den Willen zum Nichts – darum kann die Befreiung des Lebens nur durch das Vernichten der Moral beziehungsweise durch den Tod Gottes erfolgen. „Gott zum Widerspruch des Lebens abgeartet, statt dessen Verklärung und ewiges Ja zu sein! In Gott dem Leben, der Natur, dem Willen zum Leben die Feindschaft angesagt! Gott die Formel für jede Verleumdung des ‚Diesseits‘, für jede Lüge vom ‚Jenseits‘! In Gott das Nichts vergöttlicht, der Wille zum Nichts heilig gesprochen!“ (KSA 6, Antichrist, 18, S.185). „Die Religion hat die Auffassung des Lebens gefälscht.“ (KSA 13, 11 [264], S. 99). An einer anderen Stelle im *Antichrist* wird noch deutlicher, was Nietzsche hier sagen wollte. „Weder die Moral noch die Religion berührt sich im Christenthume mit irgend einem Punkte der Wirklichkeit. Lauter imaginäre Ursachen (‚Gott‘, ‚Seele‘, ‚Ich‘, ‚Geist‘, ‚der freie Wille‘ – oder auch der ‚unfreie‘); lauter imaginäre Wirkungen (‚Sünde‘, ‚Erlösung‘, ‚Gnade‘, ‚Strafe‘, ‚Vergebung der Sünde‘). (KSA 6, Antichrist 15, S. 181). Die Religion ist nichts anderes als Ausdruck der Dekadenz des Lebens und gehört zu einer Psychologie des Irrtums. Ihren Ursprung findet sie in der Selbstnegation des Menschen: alles, was der Mensch als Nein zu sich selbst oder zur Natur versteht, setzt er mit Gott gleich.

Die radikale Kritik, die Nietzsche im *Antichrist* formuliert hat, kann man auf verschiedene Weisen analysieren. Der Titel „Antichrist“ spricht für sich selbst – „ich verneine die ganze christliche Religion und ich bin ihr größter Gegner!“. Diese „Anklage“ an das Christentum soll allerdings nicht lediglich als reiner Atheismus oder reine Blasphemie verstanden werden. Manche von Nietzsches Interpreten sehen in der Kritik der Religion sogar eine tiefe Enttäuschung über die Kirche, aber keine Enttäuschung über das echte Christentum und sogar eine versteckte Religiosität Nietzsches³⁷. „Man hüte sich also, Nietzsches Angriff auf

³⁷ Der katholische Philosoph Bernhardt Welte sah in Nietzsches Auflehnung gegen Religion und Christentum eine tiefe Religiosität, die betrogen wurde und nun unzufrieden ist. Vgl. Anette Horn: Nietzsches Begriff der *décadence*. Kritik und Analyse der Moderne. Peter Lang, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Wien 2000, S. 113

das Christentum und den christlichen Glauben, auch wenn er vor überzogenen Provokationen, am Ende vor einem ‚Fluch‘ nicht zurückschreckt, als eine leichtfertige und frevelhafte Blasphemie abzutun; wie kaum einem der dezidierten Gegner des Christentums, aber auch nur wenigen seiner Apologeten ist ihm bewußt, was die Wahrheit, aber auch was die Unwahrheit der christlichen Botschaft für den Menschen bedeuten würde.“ (Grau, Gerd-Günther: Die „Selbstaufhebung aller grossen Dinge“. Philosophieren mit Nietzsche. Königshausen und Neumann, Würzburg 2004, S. 101).

Wenn Nietzsche Kritik am Christentum übt, meint er hauptsächlich die Kirche als Institution, die der ursprünglichen Lehre Jesu widerspricht³⁸. „Die Christen haben niemals die Handlungen praktiziert, welche ihnen Jesus vorgeschrieben hat: und das unverschämte Gerede vom ‚Glauben‘ und von der ‚Rechtfertigung durch den Glauben‘ und dessen oberster und einziger Bedeutsamkeit ist nur die Folge davon, dass die Kirche nicht den Muth, noch den Willen hatte, sich zu den Werken zu bekennen, welche Jesus forderte.“ (KSA 13, 11 [243]). „Es ist eine christliche, zumindest eine religiöse Kritik, die Nietzsche am Christentum übt.“ (Grau: Die „Selbstaufhebung aller grossen Dinge“. Philosophieren mit Nietzsche, S.96).

Nietzsches Religionskritik und die Rede vom „Tod Gottes“ in *Also sprach Zarathustra* beinhaltet zugleich Sehnsucht nach dem verlorenen Gott, aber auch Jubel über die neu gewonnene Macht. „Die Rede vom ‚Tod Gottes‘ enthält nicht nur eine provozierende Schärfe – diese Provokation ist sogar für die christliche Kultur nicht besonders heftig, haben wir uns in dieser fast an die Idee eines Todes Gottes, insbesondere des Opfertodes Jesu, gewöhnt.“

³⁸ Diese Kritik an der Kirche im Bezug auf das ursprüngliche Christentum findet man oft in Nietzsches Werken, z.B. auch hier in KSA 13, 11 [257]: „-die Kirche ist exakt das, wogegen Jesus gepredigt hat – und wogegen er seine Jünger kämpfen lehrte-“. Oder auch 11 [276] „Wenn man nicht begreift, daß die Kirche nicht nur die Carikatur des Christenthums, sondern der organisierte Krieg gegen das Christentum ist.“. Das ist höchstwahrscheinlich auch der Grund, dass Nietzsches Religionskritik oft unterschiedlich interpretiert wird und sogar für Theologen und Religionsphilosophen von Interesse und Bedeutung ist. Günther Rohrmoser (in: „Nietzsche als Diagnostiker der Gegenwart“, München 2000, S. 24) findet im Verhältnis der christlichen Theologie zu Nietzsche drei Reaktionen: eine, die Nietzsches Religionskritik bagatellisiert, eine zweite, die sich ihren Herausforderungen stellt und Nietzsche recht gibt, „dass die 2000jährige Geschichte des Christentums von Paulus bis zur Gegenwart nunmehr vorbei ist“. Die dritte Interpretation findet sich beispielsweise in jener Eugen Bisars, die Nietzsche als einen besseren Christen sieht, obwohl er sich gegen das Christentum wendet. (E.Biser: „Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums“. Salzburg 1982 und „‘Gott ist tot‘, Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins“, München 1962.

Sie „hat sowohl den Gefühlswert der Nostalgie³⁹ (wir haben etwas verloren, nach dem wir uns gelegentlich zurücksehnen wie nach dem verlorenen Paradies) als auch den Gefühlswert von Befreiung⁴⁰ (wir können selber Götter sein).“ (Wolf, Jean-Claude: Zarathustras Schatten – Studien zu Nietzsche, Cademic Press, Freiburg Schweiz 2004, S. 108)

Es ist allerdings trotz dieser Zweideutigkeit eines nicht zu übersehen - nämlich die Tatsache, dass Nietzsches Religionskritik trotz ihres apologischen⁴¹ Charakters am stärksten eben den Menschen betrifft. Der Christ, für Nietzsche die am meisten „naive und zurückgebildete Art Mensch“⁴² trägt selbst Schuld an dem, was die Religion aus ihm gemacht hat – nämlich einen schwachen, dekadenten Menschen. „Das Christenthum hat die Partei alles Schwachen, Niedrigen, Missrathenen genommen, es hat ein Ideal aus dem Widerspruch gegen die Erhaltungs-Instinkte des starken Lebens gemacht.“ (KSA 6, Antichrist 3, S. 171) Nietzsche erklärt den Ursprung der Religion psychologisch, als einen Prozess der Selbsterniedrigung des Menschen, die mit der Entdeckung des eigenen Machtgefühls beginnt. Aus der Angst heraus, dass diese Macht seine eigene Macht sein könnte, erschafft der Mensch ein anderes Wesen, dem er diese Macht zuschreibt. „Die psychologische Logik ist die: das Gefühl der Macht, wenn es plötzlich und überwältigend den Menschen überzieht“, „erregt ihm einen Zweifel an seiner Person: er wagt sich nicht als Ursache dieses erstaunlichen Gefühls zu denken – und so setzt er eine stärkere Person, eine Gottheit für diesen Fall an. In Summa: der Ursprung der Religion liegt in den extremen Gefühlen der Macht, welche als fremd den Menschen überraschen.“ (KSA 13, 14[124], S.306)

Wenn Nietzsche den neuen „Atheismus“ durch seine Religionskritik entwirft, denkt er den neuen gottlosen Zustand innerhalb der Grenzen Europas. „Der Niedergang des Glaubens an den christlichen Gott, der Sieg des wissenschaftlichen Atheismus, ist ein gesamt-europäisches Ereigniss.“ (KSA 3, Die fröhliche Wissenschaft, Fünftes Buch, 357, S. 597 f). So wie der Nihilismus bei Nietzsche eigentlich der europäische Nihilismus ist, so verhält es

³⁹ Den Zustand nach dem Tod Gottes beschreibt Nietzsche mit dem Bild des tolleren Menschen, der mit einer Laterne nach Gott sucht: „Ich suche Gott!“ „Wohin ist Gott?“ Die „Nostalgie“ bezeichnet vielleicht am besten dieses Zitat: „Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts?“ (KSA 3, Die fröhliche Wissenschaft, 125, S. 480)

⁴⁰ Im Fünften Buch *Die fröhliche Wissenschaft, Wir Furchtlosen* schreibt Nietzsche: „Wir Philosophen und „freien Geister“ fühlen uns bei der Nachricht, daß der „alte Gott todt“ ist, wie von einer neuen Morgenröthe angestrahlt...“ „...endlich erscheint uns der Horizont wieder frei.“

⁴¹ Religionskritik wird auch von Nietzsche als Apologie der Menschheit gesehen

⁴² KSA 13, 14 [124], S.305

sich auch mit seiner Religionskritik – sie ist nämlich eine Kritik des europäischen Menschen samt seines philosophischen (metaphysischen) und christlichen⁴³ Erbes. Demzufolge zeigt sich Nietzsches Religionskritik als Kritik der europäischen Wissenschaft, Philosophie, der bürgerlichen Kultur; mit einem Wort eine universale Kritik der Gesellschaft und der Zeit, in der er gelebt hat. Sein Kampf gegen das Christentum sollte daher als eine Fortführung seiner Kulturkritik der gesamten abendländischen Welt, die christlich imprägniert ist, verstanden werden. Was Nietzsche mit seiner Religionskritik zu bekämpfen versucht, ist die christliche Dekadenz-Bewegung, die „das Kernstück einer dekadenten Gesamtkultur bildet.“ (Biser: Gottsucher oder Antichrist, S. 30)

I.IV. Der Übermensch

„Der Übermensch liegt mir am Herzen, d e r ist mein Erstes und Einziges, - und n i c h t der Mensch: nicht der Nächste, nicht der Ärmste, nicht der Leidendste, nicht der Beste – „ (KSA 4, Also sprach Zarathustra. Vom höheren Menschen 1., S. 356)

Nietzsches Philosophie des Nihilismus verfolgt nicht lediglich das Ziel die Moral zu entlarven sondern zielt ebenso auf eine Wertsetzung, die demzufolge auch einen Hoffnungsträger der Zukunft mit sich bringt. Sobald diese „morsche, selbstzweifelnde Gegenwart“⁴⁴ vorbei ist und endlich eine stärkere Zeit durch den Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr des Gleichen eintritt, fordert sie ebenso einen neuen Menschentypus, der diese neue Ordnung

⁴³ Wenn Nietzsche seine Religionskritik entwirft, meint er hauptsächlich das Christentum. Er stellt oft einen Vergleich mit dem Buddhismus her. Dem Buddhismus wird auch vorgeworfen, er sei eine nihilistische Religion (obwohl Nietzsche den Buddhismus als nihilistische Religion falsch verstanden hat und seine Buddhismuskenntnis sehr einseitig war; siehe dazu z.B. H.v. Glasenapp: Das Indienbild deutscher Denker, Stuttgart 1960.); allerdings steht dies e am Rande seines Interesses an der Religionskritik. Beispielsweise in *Antichrist*, der als Hauptwerk seiner Religions-(Christentums-)kritik gilt, lesen wir: „Mit meiner Verurteilung des Christenthums möchte ich kein Unrecht gegen eine verwandte Religion begangen haben, die der Zahl der Bekenner nach sogar überwiegt, gegen den Buddhismus. Der Buddhismus ist hundert Mal realistischer als das Christenthum.“ „Er hat- dies unterscheidet ihn tief vom Christenthum – die Selbst-Betrügerei der Moral-Begriffe bereits hinter sich, - er steht, in meiner Sprache geredet, jenseits von Gut und Böse.“ (KSA 6, Antichrist 20, S.187)

⁴⁴ KSA 5, Zur Genealogie der Moral. 2. Abhdl.: „Schuld“, „Schlechtes Gewissen“, Verwandtes. 24., S. 335 f.

„aushalten“ kann. „Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll“ (KSA 4, Also sprach Zarathustra, Vorrede 3, S. 14) Diesen neuen Mensch, den Nietzsche hervorhebt, „der E r l ö s e n d e Mensch der grossen Liebe und Verachtung, der schöpferische Geist“ nennt er „den Übermenschen“⁴⁵. „Dieser Mensch der Zukunft, der uns ebenso vom bisherigen Ideal erlösen wird, als von dem, w a s a u s ihm w a c h s e n m u s s t e , vom grossen Ekel, vom Willen zum Nichts, vom Nihilismus, dieser Glockenschlag des Mittags und der grossen Entscheidung, der den Willen wieder frei macht, der der Erde ihr Ziel und dem Menschen seine Hoffnung zurückgibt, dieser Antichrist und Antinihilist, dieser Besieger Gottes und des Nichts – e r m u s s e i n s t k o m m e n...“ (KSA 5, Zur Genealogie der Moral. Zweite Abhandlung. 24., S. 335 f.)

Bei der Beschäftigung mit der Philosophie Nietzsches kommt man am Begriff des „Übermenschen“ nicht vorbei. Obwohl oft als Name politischer Ideale missbraucht, steht er jenseits jeder Ideologie. „Das ‚Über‘ in dem Namen ‚Übermensch‘ enthält eine Verneinung und bedeutet das Hinweg- und Hinausgehen ‚über‘ den bisherigen Menschen“ (Heidegger, Martin: Nietzsche. Erster Band. S. 263) Dies bedeutet nichts anderes als eine „Selbst – Überwindung des Menschen“⁴⁶, denn der Mensch hat sich selbst zu dem gemacht, was er ist. Dabei geht es Nietzsche, der mit seiner Krankheit zu kämpfen hat, vermutlich auch um die Überwindung seiner selbst und darum, Rache am Leben zu üben⁴⁷. Die Absicht der Anthropologie Nietzsches ist es eben, dem Menschen, also auch sich selbst, seine „Göttlichkeit“ zurückzugeben und ihn wieder in seinen natürlichen Zustand zu versetzen. Dies wird erst durch die Selbstentwicklung zu diesem höheren Typus Mensch erfüllbar. „Die Neigung, sich herabzusetzen, sich bestehlen, belügen und ausbeuten zu lassen, könnte die Scham eines Gottes unter Menschen sein.“ (KSA 5. Jenseits von Gut und Böse. Viertes Hauptstück. 66. S. 86) „Der Mensch: nicht die Menschheit“ (KSA 13, 14 [8], S. 221) liegt Nietzsche am Herzen, dabei stellt er fest, dass sich die Menschheit durch die Geschichte nicht zum Besseren entwickelte, im Gegenteil: „der Europäer des 19. Jahrhunderts ist, in seinem Werthe, bei weitem unter dem Europäer der Renaissance.“ (KSA 13, 11 [413], S. 191) „Nicht was die Menschheit ablösen soll in der Reihenfolge der Wesen, ist mein

⁴⁵ Ebenda. S. 335 f.

⁴⁶ KSA 5. Jenseits von Gut und Böse. 257. S. 205

⁴⁷ Siehe: Gold, Reingard Maria: Auf der Suche nach dem verlorenen Gott. Ein Essay über Nietzsche. Passagen Verlag, Wien, 2011, S. 207: „Überall in Nietzsches übermenschlichen Attitüden kommt heraus, dass es ihm dabei im Grunde immer nur um Überwindung seiner selbst ging und keinesfalls um freudige Bejahung. Man kann das auch daran sehen, dass er sich im Hinblick auf die Abfassung des ‚vollkommenen Buches‘ fest vornimmt, nur ja nicht als Leidender und Enttäuschter zu reden, sondern lediglich durchdrungen vom Willen zum Pessimismus.“

Problem, das ich hiermit stelle; sondern welchen Typus Mensch man z ü c h t e n soll, w o l l e n soll, als den hochwertigen, lebenswürdigeren, zukunftsgewisseren.“ (KSA 13, 11 [414], S. 192)⁴⁸ Der Übermensch stellt also keinesfalls eine neue Menschengattung dar, sondern soll aus dem einzelnen Menschen hervorgehen. Dabei verliert Nietzsche die Hoffnung jedoch nicht, dass es zukünftig auch mehrere solche geben werde. Ein Mensch kann zum Übermenschen werden, aber nicht ein solcher sein. Eine Rasse „Übermensch“ gibt es nicht, sondern nur den einzelnen, der über sich selbst hinauswächst. Ebenso wenig darf man den Menschen als biologisch-genetische Vorstufe des Übermenschen verstehen.⁴⁹ Obwohl kein Anhänger der Darwinistischen Evolutionstheorie, bedient sich Nietzsche ihrer als Metapher, um die Entwicklung zum Übermenschen zu vereinfachen⁵⁰, ja auch in gewisserweise zu überzeichnen. Es handelt sich hier vielmehr „um eine Genealogie des menschlichen Selbstverständnisses, dessen einzelne Phasen sich über weite Zeiträume – ‚Hazars‘ – erstrecken.“ (Pieper: „Ein Seil geknüpft zwischen Thier und Übermensch“, S. 62 f.) Die verschiedenen Entwicklungsstufen bedeuten für Nietzsche also die Abfolge von Paradigmen, „durch die der Mensch sein Selbstverständnis artikuliert hat.“ (Ebenda, S. 62) Zarathustra fordert demzufolge einen Paradigmenwechsel – das bisher gültige Paradigma des Leib-Seele-Dualismus soll von einem Paradigma des Übermenschen abgelöst werden. (Siehe: Ebenda, S. 63) Der Übermensch soll eben das Gegenteil vom heutigen schwachen „Thier Menschen – den Christen“ darstellen,⁵¹ er ist die „unbedingte Verneinung des bisherigen Wesens des Menschen“⁵².

Heidegger versteht die Definition des Übermenschen im Rahmen der „Metaphysik“ Nietzsches innerhalb des Gedankens vom Willen zur Macht und der ewigen Wiederkehr. Die Inkorporation dieser beiden Begriffe trägt den Namen „Übermensch“. „Jener Mensch aber, der inmitten des Seienden zum Seienden sich verhält, das als solches Wille zur Macht und im Ganzen ewige Wiederkunft des Gleichen ist, heißt der Übermensch“ (Heidegger: Nietzsche. Erster Band. S. 262) In diesem Sinne ist der Übermensch auch der Überwinder des Nihilismus. „Der ‚Übermensch‘ ist kein übersinnliches Ideal; er ist auch keine irgendwann sich meldende und irgendwo auftretende Person. Er ist das höchste Subjekt der vollendeten Subjektivität das reine Machten des Willens zur Macht.“ (Heidegger, Martin: Nietzsche:

⁴⁸ Das gleiche findet man auch im „Antichrist“, KSA 6. S. 170. Nietzsche fügt in Klammer noch einen Zusatzsatz hinzu: „ – der Mensch ist ein Ende.“

⁴⁹ Siehe: Pieper, Annemarie: „Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch“. S. 62 f.

⁵⁰ „Ihr habt den Weg vom Wurm zum Menschen gemacht, und Vieles ist in euch noch Wurm. Einst wart ihr Affen, und auch jetzt noch ist der Mensch mehr Affe, als irgend ein Affe.“ (KSA 4, S. 14)

⁵¹ KSA 13, [414]

⁵² Heidegger, Martin: Nietzsche. Erster Band. S. 263

Erster Band. S. 273) Er ist derjenige, der zukünftig sein eigenes Menschsein als Willen zur Macht erfährt.⁵³

Die Lehre vom Übermenschen darf zunächst Zarathustra verkünden. So liest man schon in der Vorrede des „Also sprach Zarathustra“ folgendes: „Seht, ich lehre euch den Übermenschen! Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde!“ (KSA 4, Also sprach Zarathustra. Zarathustra's Vorrede 3. S. 14) Diese Verkündung sieht er als Geschenk an den Menschen. „Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch, - ein Seil über einem Abgrunde. Ein gefährliches Auf-dem-Wege, ein gefährliches Zurückblicken, ein gefährliches Schaudern und Stehenbleiben“ (KSA 4, Zarathustra's Vorrede 4. S.16) Was Nietzsche hier zum Ausdruck bringen will ist, dass der Mensch einen Übergang zwischen Affen und dem Übermenschen, ein „Seil“, an dessen einem Ende Tier und dessen anderen der Übermensch festgemacht ist, darstellt. Durch Zarathustras Mund bringt Nietzsche die Idee des untergehenden Menschen und des freien Übermenschen ans Licht. Um ein Übermensch zu werden, muss man als Mensch zuerst dazu bereit sein, unterzugehen. Durch das „Loslassen“, durch das Aufgeben aller bisher gültigen, für menschlich gehaltenen Attribute, befreit von Religion und Moral, kann die alte Definition des Menschen verschwinden. Erst dann wird der Übergang in eine weitere Entwicklungsstufe möglich sein. „Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein Übergang und ein Untergang ist.“ (KSA 4, Zarathustra's Vorrede. 4. S. 16 f.)

Weiter in seiner Vorrede warnt Zarathustra aber vorm „Verächtlichsten“, dem „letzten Menschen“⁵⁴ „Wehe! Es kommt die Zeit des verächtlichsten Menschen, der sich selber nicht mehr verachten kann.“ (KSA 4, Zarathustra's Vorrede 5, S. 19 f.) Damit versucht Zarathustra die Spannung in seiner Rede aufrecht zu erhalten um den Zuhörern ein Bild ihrer selbst und ihrer jetzigen Entwicklungsstufe zu geben. Dabei plädiert Zarathustra auf ihren Stolz in der Hoffnung, dass seine Lehre endlich fruchten möge und, sie richtig gedeutet wird.⁵⁵

Der Kontext, in dem Nietzsche diesen letzten Menschen ins Bild bringt, ähnelt einem apokalyptischen Szenario. Der letzte Mensch (also vermutlich der Mensch von heute) ist ein Mutant, ein Zwischending auf dem Weg zur nächsten Entwicklungsstufe, irgendwie unentschlossen, „steckengeblieben“, „unaustilgbar wie der Erdfluh“ und am längsten lebend⁵⁶. Es ist für den Leser allerdings nicht klar definiert, ob der letzte Mensch gleichzeitig

⁵³ Siehe: Heidegger, Martin: Nietzsche. Zweiter Band. S. 183

⁵⁴ KSA 4, Zarathustras Vorrede 5. S. 18 f.

⁵⁵ Siehe: Pieper: „Ein Seil geknüpft zwischen Thier und Mensch. S. 69

⁵⁶ Ebenda. S. 18 f.

mit dem Übermenschen leben soll, ob der letzte Mensch wirklich der heutige Mensch ist und ob der Übermensch den nicht „austilgbaren“ letzten Menschen doch irgendwann austilgen wird können. Nietzsche setzt in weiterer Folge den letzten Menschen in eine Zeit, in der „die Erde klein geworden“ ist, in der „der Mensch keinen Stern mehr gebären wird“⁵⁷ - eine kreativitätslose Zeit gezeichnet von schöpferischer Schwäche und Denkfaulheit. Gerade in solch einer Zeit muss der Mensch eine Entscheidung treffen, nämlich, ob er als letzter Mensch sterben oder als Übermensch leben soll. Denn eines ist in dieser Rede klar, nämlich, dass der Mensch selbst der Entscheidungsträger darüber ist.

Die letzten Menschen werden des weiteren als Überlebenskünstler angesehen. „Sie haben die Gegenden verlassen, wo es hart war zu leben. Man liebt noch den Nachbarn und reibt sich an ihm: denn man braucht Wärme.“ (KSA 4, Zarathustra's Vorrede 5. S. 18 f.) Der letzte Mensch strebt nach keinerlei Macht, sondern will Egalität mit den anderen, gleiche Wünsche und gleiche Gefühle wie der andere. „Wer anders fühlt, geht freiwillig ins Irrenhaus.“⁵⁸

Nachdem Zarathustra seine Rede beendet hatte, jubelte die Masse, die ihm zuhörte: „mache uns zu diesen letzten Menschen!“⁵⁹ „Zarathustra hat das genaue Gegenteil der von ihm erwarteten Reaktion ausgelöst. In dem was er seinen Zuhörern als eine Karikatur des Übermenschen gezeichnet hat, erkennen sie das Menschenbild, das ihnen als letztes und höchstes Ziel vorschwebt.“ „Kurz: ein Leben, in dem alle glücklich sind.“ (Pieper, Annemarie: „Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch“. Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches Also sprach Zarathustra von 1883. Schwabe Verlag, Basel 2010, S. 72) Zarathustra bleibt nichts anderes übrig, als die Empörung und Enttäuschung über das falsche Verstehen seiner Lehre. Die Menschen, zu denen er spricht hatten nur das gehört, was sie hören wollten, der Sinn hinter seiner Predigt blieb also unverstanden. „Zarathustra vergisst, dass die Menschen viel zu sehr in gewohnten Bahnen denken und dass daher das Missverständnis schon vorprogrammiert ist. Es steht daher von vornherein zu erwarten, dass sie auch die Lehre vom Übermenschen nur im Sinne einer Moralpredigt auffassen, die sie ermahnt, ein tugendhaftes, gottgefälliges Leben zu führen.“ (Pieper, Annemarie: „Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch“. S. 45 f.)

Nietzsche spricht durch Zarathustras Mund weiter über die Sinnlosigkeit des menschlichen Daseins. Einen neuen Sinn soll eben der Übermensch bringen. „Ich will die Menschen den

⁵⁷ Ebenda. S. 18 f.

⁵⁸ Ebenda, S. 18 ff.

⁵⁹ Ebenda. S. 18 ff.: „Und hier endete die erste Rede Zarathustra's, welche man auch ‚die Vorrede‘ heisst: denn an dieser Stelle unterbrach ihn das Geschrei und die Lust der Menge. ‚Gib uns diesen letzten Menschen, oh Zarathustra, - so riefen sie – mache uns zu diesen letzten Menschen! So schenken wir dir den Übermenschen!“

Sinn ihres Seins lehren: welcher ist der Übermensch, der Blitz aus der dunklen Wolke Mensch. Aber noch bin ich ihnen ferne, und mein Sinn redet nicht zu ihren Sinnen“ (KSA 4. Vorrede 7. S. 22 f.) Nur demjenigen, der seine Sinne öffnet, gelingt es, den Übermenschen als Sinn der Erde zu erkennen.⁶⁰

Mit dem toten Seiltänzer⁶¹ auf seinem Rücken geht Zarathustra weiter seinen Weg, bis er auf einen Menschen trifft, der ihm ins Ohr flüstert: „Geh weg von dieser Stadt, oh Zarathustra, sprach er; es hassen dich hier zu Viele. Es hassen dich die Guten und Gerechten und sie nennen dich ihren Feind und Verächter; es hassen dich die Gläubigen des rechten Glaubens, und sie nennen dich die Gefahr der Menge.“ (KSA 4, S. 23) Mit dem Bild des Guten und Gerechten sowie mit den Gläubigen des rechten Glaubens spielt Nietzsche auf die Moralisten und Christen des Abendlandes an,⁶² die für die neue Lehre der Überwindung der alten Werte und die Lehre des Übermenschen noch nicht bereit sind und alles tun würden, um die bisher gültigen Ideale zu schützen. „Obwohl sie seine These von der Selbstüberwindung und vom Übermenschen nicht verstanden haben, haben sie doch immerhin so viel verstanden, dass er das zweitausendjährige altbewährte Fundament untergräbt, auf dem ihre Wertvorstellungen beruhen.“ (Pieper: „Ein Seil geknüpft zwischen Thier und Mensch, S. 81).

In „Ecce homo. Warum ich ein Schicksal bin“, wird der von Zarathustra angekündigte Übermensch von den letzten Menschen verteufelt. So lesen wir hier: „Er [Zarathustra] verbirgt es nicht, dass s e i n Typus Mensch, ein relativ übermenschlicher Typus, gerade im Verhältnis zu den G u t e n⁶³ übermenschlich ist, dass die Guten und Gerechten seinen

⁶⁰ Siehe: Pieper: „Ein Seil geknüpft zwischen Thier und Mensch“, S. 80 Der Übermensch als Sinn der Erde ist als doppeldeutig zu verstehen: als genitivus subjectivus bedeutet er, die Erde habe Sinnlichkeit, als genitivus objectivus spricht er der Erde Sinnhaftigkeit zu. „Die Sinnhaftigkeit der Erde vermag nur der zu erfassen, der sie sich durch die Sinne öffnet. Der Übermensch als der Sinn der Erde wird nur dem offenbart, der seine Sinne öffnet, nicht aber dem, der nur mit Verstand operiert.“

⁶¹ Der Seiltänzer steht hier als Metapher für den Menschen: „Der Mensch ist Seil und Seiltänzer in einem. Das bedeutet, es gibt nicht auf der einen Seite einen als solchen vorhandenen Weg (das Seil) und auf der anderen Seite jemanden, der diesen Weg geht (der Seiltänzer). Es ist ein Wagnis, ein großes Risiko, sich selbst zu überwinden, denn dazu muss man das Gewohnte, Altvertraute und – bewährte, das Stabile und Sichere hinter sich zurücklassen, um auf ein unbekanntes Ziel zuzuschreiten, zu dem hin kein Weg vorhanden ist, es sei denn, man schafft sich im Zugehen auf das Ziel diesen Weg selber“ (Pieper: „Ein Seil geknüpft zwischen Thier und Mensch.“ (S: 64 f.)

⁶² siehe: Pieper: Ein Seil zwischen Thier und Mensch, S. 81

⁶³ „Die Guten“ nennt Zarathustra die letzten Menschen; „vor allem empfindet er sie als d i e s c h ä d l i c h s t e A r t M e n s c h, weil sie ebenso auf Kosten der W a h r h e i t als auf Kosten der Z u k u n f t ihre Existenz durchsetzen.“ (KSA 6, S.369)

Übermenschen T e u f e l nennen würden...“ (KSA 6, Ecce homo. S. 370) Der Teufel dient hier als Metapher für alles Schlechte in der Welt, alles „Verkehrte“, Falsche und Böse – gerade die treffende Bezeichnung für den Übermenschen aus Sicht des letzten Menschen. „Der Übermensch müsse notwendig Gefäß alles Bösen, Falschen, Lügenhaften und aller Unwissenheit sein, dabei aber natürlich schlau genug, um die bestehenden Werte für sein Hochkommen auszunützen.“ (Gold, Reingard Maria: Auf der Suche nach dem verlorenen Gott. S. 213) Der Übermensch kann daher lediglich als Teufel, als Zerstörer⁶⁴ der alten Welt und nicht als eine Chance für die eigene Selbstentwicklung, Selbstüberwindung und Selbstvergötterung des Menschen verstanden werden. Das sind die Gründe, warum Zarathustra auf seinem Weg immer mit Misstrauen und Hass konfrontiert wird – der Letzte Mensch fürchtet sich vor der eigenen Selbstüberwindung, flieht vor den neuen Realitäten und will weiter so leben wie bisher. Was Zarathustra will, erklärt Nietzsche am besten folgendermaßen: „diese Art Mensch, die er concipirt, concipirt die Realität, w i e s i e i s t : sie ist stark genug dazu -, sie ist ihr nicht entfremdet, entrückt, sie ist s i e s e l b s t, sie hat all deren Furchtbares und Fragwürdiges auch noch in sich, d a m i t e r s t k a n n d e r M e n s c h G r ö s s e h a b e n...“ (KSA 6, Ecce homo. S. 370) Der Übermensch, als „Typus höchster Wohlgerathenheit“, Gegenpol „zu ‚modernen‘ Menschen, zu ‚guten‘ Menschen, zu Christen und anderen Nihilisten“⁶⁵, gerade von einem Zarathustra, der als „‚idealistischer‘ Typus einer höheren Art Mensch, halb ‚Heiliger‘, halb ‚Genie‘“⁶⁶ von Nietzsche gesehen wird, bringt den Wunsch nach Erlösung ans Licht. Er soll als Ersatz für Gott gelten, die Befreiung aus der Kontrolle Gottes. Sein Tod wird geradezu zur Bedingung für den Übermenschen. „Nun aber starb dieser Gott! Ihr höheren Menschen, dieser Gott war eure grösste Gefahr. Seit er im Grabe liegt, seid ihr wieder auferstanden. Nun erst kommt der grosse Mittag, nun erst wird der höhere Mensch – Herr!“ (KSA 4, S. 357)

⁶⁴ Siehe: KSA 6, Ecce homo, S.366: „-und wer ein Schöpfer sein will im Guten und Bösen, der muss ein Vernichter sein und Werthe zebrechen. Also gehört das höchste Böse zur höchsten Güte: diese aber ist die schöpferische.“

⁶⁵ KSA 6. Ecce homo. Warum ich so gute Bücher schreibe. S. 300)

⁶⁶ KSA 6, S. 300

II. Der Philosophische Diskurs über den Nihilismus Nietzsches von Jacques Derrida und Martin Heidegger

II.I. Derridas Reaktion auf Heideggers Nietzsche – Lektüre

„Auseinandersetzung ist echte Kritik. Sie ist die höchste und einzige Weise der wahren Schätzung eines Denkers.“ (Martin Heidegger: Nietzsche. Erster Band. Neske, Stuttgart 1961, S.3)

In akademischen Kreisen galt Nietzsche lange Zeit als ein „Dichterphilosoph“, für manche ebenso als ein „Lebensphilosoph“¹. Es ist sicherlich nicht falsch zu behaupten, dass es gewissermaßen Martin Heideggers Verdienst ist, dass Nietzsche einen so wichtigen Platz in der Philosophiegeschichte eingenommen hat. Schlussendlich widmet Heidegger einige seiner Werke der Philosophie Nietzsches und beschäftigt sich intensiv mit der Interpretation des Nihilismus² und mit der Thema der Überwindung der Metaphysik, das für die Nachkriegsphilosophie von Wichtigkeit gewesen ist. Im Jahr 1961 erscheint Heideggers „Nietzsche“ und eröffnet sowohl in Deutschland als auch in Frankreich bei den postmodernen Philosophen einen neuen Diskursraum um den Philosophen Nietzsche. Kein Denker bis Heidegger hat sich so intensiv mit ihm auseinandergesetzt. „Bis zu diesen Vorlesungen hatte Nietzsche im eigentlichen Fachbereich der Philosophie keine besondere Aufmerksamkeit gefunden, sondern war mit distanzierendem Respekt als genialer, aber gefährlicher Außenseiter behandelt worden.“ (Siehe: Behler, Ernst: Derrida – Nietzsche. Nietzsche – Derrida. Ferdinand Schöningh. München [u.a.] 1988, S. 28) Auch wenn Heideggers Auseinandersetzung mit Nietzsches Philosophie eine Kritik der Überwindung der Metaphysik bei Nietzsche ans Licht bringt, enthüllt sie gleichzeitig einen großen Respekt und Bewunderung ihm und seiner Philosophie gegenüber. Natürlich blieb auch Heideggers

¹ Wilhelm Dilthey war derjenige zeitgenössischer Philosoph Nietzsches, der ihn in die Lebensphilosophie verwies. Siehe: Martin Heidegger: Nietzsche. Erster Band. Neske, Stuttgart 1961, S.3; auch: Behler, Ernst: Derrida – Nietzsche. Nietzsche – Derrida. Ferdinand Schöningh. München [u.a.] 1988, S. 27 - 57

Interpretation von Nietzsche Kritik nicht erspart. Während in Deutschland Walter Schulz² Heideggers Behauptung, Nietzsche sei als letzter Metaphysiker zu sehen, bestärkt, weist in Frankreich dagegen der postmoderne Philosoph Jacques Derrida Heideggers Deutung Nietzsches als letzten Metaphysiker und Platoniker zurück und radikalisiert dadurch noch schärfer den apokalyptischen Charakter des Nihilismus Nietzsches. Erst durch Derrida wurde Nietzsche der absolute Bruch mit der Tradition und das „Ende der Philosophie“ zuerkannt. Bis dahin galt Heidegger als derjenige, der diesen Bruch in die philosophische Tradition eingebracht hatte.

Derrida bezieht sich in seiner Analyse der Nietzsche-Philosophie auf Texte, die noch zu Nietzsches Lebzeiten veröffentlicht wurden und wirft Heidegger vor, sich lediglich mit „Manipulationen von Nietzsches Texten“ wie beispielsweise mit dem geplanten Hauptwerk Nietzsches „Wille zur Macht“ beschäftigt zu haben.³

Nietzsche zählt auch in Derridas Schriften zu den hervorragenden Autoren. Den Zugang zu Nietzsches Philosophie verschafft sich Derrida durch eine strukturalistische, grammatologische, aber auch eine biographische Forschung. Im Juni 1972 präsentiert Derrida im Text „Sporen. Die Stile Nietzsches“⁴ auf einem Nietzsche – Kolloquium seine Ansichten bezüglich der Frage der Geschlechterdifferenz, greift ebenso auf Heideggers Nietzsche-Lektüre zurück und thematisiert das Problem des Weiblichen bei Nietzsche. Derrida will sich hier mit dem Stil beschäftigen, dieser ist für ihn allerdings untrennbar mit der Frage der Frau verbunden. „Die Frau ist für Nietzsche im allgemeinen eine rätselhafte,

² Walter Schulz erkennt schon, dass Nietzsche die Vernunftmetaphysik abgewertet hat, doch nur zugunsten einer neuen Metaphysik des Lebens. Nach dem Tode Gottes (des Absoluten in der philosophischen Tradition) wurde die leergewordene Stelle durch den Menschen nachbesetzt. So gesehen verblieb Nietzsche im Schema der traditionellen Metaphysik. Eine Überwindung der Metaphysik ist daher bei Nietzsche nicht zu erkennen, sondern nur die „absolute Forderung neuer Werte.“ Siehe: Behler Ernst: Derrida – Nietzsche. Nietzsche – Derrida. Ferdinand Schöningh, München [u.a.] 1988, S. 21 f; Schulz, Walter: Funktion und Ort der Kunst in Nietzsches Philosophie. Nietzsche Studien 12 (1983), 2-3

³ Siehe: Behler, Ernst: Derrida – Nietzsche. Nietzsche – Derrida. Ferdinand Schöningh. München [u.a.] 1988

⁴ Dieser Vortrag wurde im Rahmen des Colloquiums von Cerisy-la-Salle unter dem Titel „Eperons. Les Styles de Nietzsche“ veröffentlicht. Der Text in deutscher Übersetzung ist in: Hamacher, Werner (Hrsg.): Nietzsche aus Frankreich. Ullstein Materialien. Frankfurt am Main/Berlin 1986 zu finden. Die Absicht dieses Vortrags besteht darin, die Stile Nietzsches mit dem Thema der Frau und der Wahrheit zu verknüpfen.

allegorische Gestalt, die Leben⁵, Wahrheit, Stil und alles mögliche repräsentiert, aber keine definierbare Identität besitzt...“ „Nietzsches Frau ist ein Rätsel, ein *simulacrum*, die über die *actio in distans* verfügt, in die Ferne wirkt, aus der Ferne verführt, d.h. durch Stil, durch Nichterkennen.“ (Behler, Ernst: Derrida – Nietzsche. Nietzsche – Derrida. S. 119) Gleichzeitig kümmert sich die Frau nicht um die Wahrheit. „Aber es [das Weib] w i l l nicht Wahrheit: was liegt dem Weibe an Wahrheit! Nichts ist von Anbeginn an dem Weibe fremder, widriger, feindlicher als Wahrheit, - seine grosse Kunst ist die Lüge, seine höchste Angelegenheit ist der Schein und die Schönheit.“ (KSA 5, Jenseits von Gut und Böse 232. S. 171 ff.) In „Götzen-Dämmerung“ lesen wir ähnliches: „ U n t e r F r a u e n. – ‚Die Wahrheit? Oh Sie kennen die Wahrheit nicht! Ist sie nicht ein Attentat auf alle unsre pudeurs?‘“ (KSA 6, Götzen-Dämmerung. Sprüche und Pfeile 16. S. 61) Als ein weiterer Text von großer Bedeutung in diesem Kontext gilt Nietzsches „Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft“. Nietzsche widmete dieses Buch den „kommenden“ Philosophen, den Philosophen des „kommenden Jahrhunderts“, demzufolge ist auch der Untertitel „Vorspiel einer Philosophie der Zukunft“ zu verstehen. In diesem Text findet Derrida viele Elemente für seine eigene Unentschlossenheit vor. Nietzsche bietet eine seltsame Antwortmöglichkeit auf die Frage, was die Wahrheit wäre, an: sie sei ein Weib⁶, ein Wesen, das sich nicht einnehmen lasse, sie wurde mit der Zeit zum „Rätsel der Nicht – Anwesenheit der Wahrheit, d. h. zum Weib.“ „Die Wahrheit wäre also nur eine Oberfläche, sie würde erst tiefe, nackte, begehrenswerte Wahrheit durch den Effekt eines Schleiers: der über sie fällt.“ (Derrida, Jaques: „Sporen. Die Stile Nietzsches“. In: Hamacher, Werner (HG): Nietzsche aus Frankreich. Ullstein, Frankfurt am Main 1986; S. 138) In Nietzsches Text sieht Derrida keine Wahrheit an sich,⁷ ebenso wenig wie eine Wahrheit im Bezug auf das Problem des

⁵ KSA 3, FW 339. S. 568 f „Ich will sagen, dass die Welt übervoll von schönen Dingen ist, aber trotzdem arm, sehr arm an schönen Augenblicken und Enthüllungen dieser Dinge. Aber vielleicht ist dies der stärkste Zauber des Lebens: es liegt ein golddurchwirkter Schleier von schönen Möglichkeiten über ihm, verheissend, widerstrebend, schamhaft, spöttisch, mitleidig, verführerisch. Ja, das Leben ist ein Weib!“

⁶ KSA 5, Jenseits von Gut und Böse. Vorrede. S. 11; „Vorausgesetzt, dass die Wahrheit ein Weib ist -, wie? Ist der Verdacht nicht gegründet, dass alle Philosophen, sofern sie Dogmatiker waren, sich schlecht auf Weiber verstanden?“

⁷ „Es gibt keine Wahrheit der Frau; dies aber deshalb, weil dieser abgründige Abstand der Wahrheit, diese Nicht-Wahrheit die ‚Wahrheit‘ ist. Frau ist ein Name dieser Nicht-Wahrheit der Wahrheit.“ Derrida: Sporen. Die Stile Nietzsches. In: Hamacher, Werner (HRSG.): Nietzsche aus Frankreich. S. 135 f.

Geschlechtsunterschiedes⁸. So schreibt er: „Er [Nietzsche] hat nichts verstanden, weder von der Wahrheit noch von der Frau. Denn wenn die Frau Wahrheit ist, weiß sie, daß es die Wahrheit nicht gibt, daß die Wahrheit nicht stattfindet und daß man die Wahrheit nicht hat. Und sie ist Frau, insofern sie ihrerseits nicht an die Wahrheit glaubt, also an das, was sie ist, an das, was man glaubt, daß sie sei, das sie also nicht ist.“ (Ebenda. S. 136) In „Sporen. Die Stille Nietzsche“ fasst Derrida dann Nietzsches Position zur Frau folgendermaßen zusammen: zuerst wird sie als Bild der Macht und der Lüge, dann als Gestalt oder Macht der Wahrheit verurteilt und verachtet.⁹ „Bis hierher ist die Frau zweimal die Kastration: Wahrheit und Nicht – Wahrheit“ (Ebenda. S. 150) Die dritte Position spricht von der Frau als „eine affirmative, verhehlende, künstlerische, dionysische Macht“¹⁰ Was Derrida sehr wohl bemerkt, ist, dass Nietzsche im Versuch, die Wahrheit oder die Frau zu durchleuchten den Faden ziemlich verloren hat. So gibt es bei Nietzsche ein buntes Spektrum an Frauengestalten sowie an Wahrheiten. „Wenn man in *Jenseits von Gut und Böse* unterstrichen liest >>meine Wahrheiten sind <<, so gerade in einem Absatz über die Frauen. *Meine Wahrheiten*, dies impliziert zweifellos, dass es sich hier nicht um *Wahrheiten* handelt, da sie vielfach, bunt und widersprüchlich sind. Es gibt also keine Wahrheit an sich, sondern zu allem Überfluss, sogar für mich, von mir, ist die Wahrheit vielfach.“ (Ebenda. S. 152)

Trotzdem glauben beide, Nietzsche und Derrida, an eine unentdeckte und rätselhafte Wahrheit, was im Diskurs über den Nihilismus und die Apokalypse nicht unbedeutend werden wird. Nietzsches Philosophie, wie Heidegger sie beschreibt, nämlich als Vollendung der abendländischen Metaphysik, „bringt nicht nur das Ende der Philosophie, ihr Eschaton, sondern ebenfalls ihre Apokalypse als Enthüllung ihres Sinns oder besser ihres Unsinn zum Ausdruck.“ (Ernst Behler, „Derrida – Nietzsche, Nietzsche – Derrida. S. 27)

Heideggers Projekt einer Dekonstruktion der Metaphysik ist direkt mit Derridas „Dekonstruktion der Metaphysik und Logozentrismus“ verbunden. Der wesentliche Unterschied besteht darin, dass sich Derridas Dekonstruktion vor allem im Bereich der

⁸ „Es gibt also keine Wahrheit an sich des Geschlechtsunterschieds an sich, des Mannes oder der Frau an sich; im Gegenteil, die gesamte Ontologie setzt voraus und verbirgt diese Nicht – Entscheidbarkeit, deren Nachprüfungs-, Aneignungs-, und Identifizierungseffekt, deren Effekt der Identitätsverifikation sie ist.“ (Ebenda. S. 152)

⁹ Ebenda. S. 150

¹⁰ Weiter im Text vereinfacht Derrida diese Position Nietzsches zu Frauen: „Er war, er fürchtete jene kastrierte Frau. Er war, er fürchtete jene Kastrierende Frau. Er war, er liebte jene bejahende Frau.“ Ebenda. S. 151

Schriftzeichen vollzieht, während die Dekonstruktion Heideggers diachronistisch, seingeschichtlich orientiert ist.¹¹

In der Auslegung der Texte Nietzsche bezieht sich Derrida auch auf Heidegger. Dabei gibt er zu, dass „keine seiner Untersuchungen, ohne den Ansatz der Heideggerschen Fragestellung‘ möglich gewesen wären.“ (Ernst Behler, „Derrida – Nietzsche, Nietzsche – Derrida. S. 59) Derrida entwickelt seine Kritik an Heideggers Interpretation von Nietzsches Werk Anhand folgenden Ausgangspunktes: dass nämlich Nietzsches Schicksal für Heidegger zweideutig geblieben sei – weil sein Denken in seinen Schriften keinen richtigen Ausdruck finden konnte und seine Interpreten ihn im Sinne der Lebensphilosophie missverstanden hätten. Nietzsches Denken habe Heidegger zufolge die Metaphysik gar nicht überschritten, sondern sei in ihr steckengeblieben. Deswegen verfolge Heideggers Interpretation nach Derridas Ansicht das Ziel, Nietzsche vor seinem Schicksal retten zu wollen.

Durch Derridas Dekonstruktion des Nietzsche-Bildes Heideggers wird Nietzsches Philosophie der Überwindung der Tradition und des Bruches mit der abendländischen Metaphysik eine neue Bedeutung gewinnen. Seine Interpretation weist der Philosophie Nietzsches einen Charakter der Vollendung der abendländischen Metaphysik zu, die nicht nur das Ende der Philosophie, sondern auch die Enthüllung ihres Sinns darstellt. Anders gesagt zeigt sich diese Vollendung der Metaphysik als die Apokalypse der Philosophie.

Heidegger zufolge „findet das verhängnisvolle Subjektivitäts -Denken der abendländischen Metaphysik seine Enthüllung als Wahn im Kreis der ewigen Wiederkehr des Gleichen“¹² . Aus diesem Grund kann Nietzsches Metaphysik keinesfalls für eine „Überwindung des Nihilismus“ stehen, sondern präsentiert sich lediglich als eine „letzte Verstrickung in den Nihilismus“.¹³ „Durch das Wertdenken aus dem Willen zur Macht hält sie sich zwar daran, das Seiende als solches anzuerkennen, aber zugleich fesselt sie sich mit dem Strick der Deutung des Seins als Wert in die Unmöglichkeit, das Sein als das Sein selbst auch nur in den Blick zu bekommen.“ (Heidegger, Martin: Nietzsche. Zweiter Band. S. 208) Gleichzeitig interpretiert Heidegger bei Nietzsche die Metaphysik als Grund des eigentlichen Nihilismus‘

¹¹ vgl. Ernst Behler, „Derrida – Nietzsche, Nietzsche – Derrida, München, Paderborn, Wien, Zürich, 1988

¹² Nietzsche heute, Die Rezeption seines Werks nach 1968, hsg. von Sigrid Bauschinger, Susan L. Cocalis und Sara Lennox, Francke Verlag, Bern und Stuttgart, 1988

¹³ Heidegger: Nietzsche. Zweiter Band. S. 208

und als den eigentlichen Nihilismus selbst.¹⁴ Nietzsches Feststellung „Gott ist tot“ zeigt nichts anderes als die Sinnlosigkeit der Metaphysik des Abendlandes auf. „Das will sagen: Der ‚christliche Gott‘ hat seine Macht über das Seiende und über die Bestimmung des Menschen verloren.“ (Heidegger: Nietzsche. Der europäische Nihilismus. S. 2) Dabei denkt diese Formel den Nihilismus positiv. „Was wie die Feststellung eines Endes klingt, nennt, immer aus dem Denken der Metaphysik Nietzsches gedacht, den Beginn einer höheren Geschichte.“ (Heidegger: Nietzsche. Zweiter Band. S. 180) Allerdings stellt Heidegger fest, dass trotz Nietzsches Versuch des Umkehrens in das Gegenteil der Metaphysik seine Philosophie immer noch Metaphysik in Form eines umgekehrten Platonismus bleibt. Das von Nietzsche ausgesprochene Ende der Metaphysik ist für Heidegger „der geschichtliche Augenblick, in dem die Wesensmöglichkeiten der Metaphysik erschöpft sind. Die letzte dieser Möglichkeiten muss diejenige Form der Metaphysik sein, in der ihr Wesen umgekehrt wird.“¹⁵ Heidegger knüpft an die Tatsache, dass Nietzsche selbst sein eigenes Denken als umgekehrten Platonismus gesehen hat, an. Das Ende der Metaphysik bedeutet keineswegs ein zukünftiges Leben ohne Menschen, die „metaphysisch“ denken, sondern Heidegger zufolge ist dieses Ende ein Übergang von der Frage nach dem Sein und Seiendem zur Frage nach der Wahrheit des Seins. Diesen Übergang bezeichnet Derrida in seiner Schrift *„La différance“* als „Heideggersche Hoffnung“ – er wird von ihm im Kontext seiner Philosophie in Frage gestellt. Für Derrida hat Nietzsche eine weltgeschichtliche Rolle in der Philosophie gespielt, die in einer Überwindung der Metaphysik und in einem Bruch mit der Tradition besteht.

Im Text *„De la Gramatologie“* bekommt Nietzsches Radikalisierung der Begriffe der Interpretation und der Wertung für Derrida eine wichtige Bedeutung für die Befreiung des Signifikanten aus seiner Abhängigkeit vom Logos und vom Begriff der Wahrheit.

„Wenn Heidegger die Autorität der traditionellen Metaphysik suspendiert, dann geschieht dies, um zum ‚Denken des Anwesens des Anwesenden‘ zu gelangen. Die Metaphysik als eine Epoche in der Geschichte des Seins wird gefolgt von der ‚Eschatologie des Seins.‘“¹⁶

Die Metaphysik kann nicht etwa durch ihre Steigerung und Aufhebung überwunden werden, sondern lediglich, indem das Denken zurück in die „Nähe des Nächsten“ kehrt. Hier kommt Nietzsches Bedeutung für Derrida zum Zug, da Nietzsche gegen die Sicherheit des Nahen

¹⁴ Ebenda, S. 210: „Weder die Metaphysik des Willens zur Macht noch die Metaphysik des Willens ist der Grund des eigentlichen Nihilismus, sondern einzig die Metaphysik selbst. Metaphysik als solche ist der eigentliche Nihilismus.“

¹⁵ Heidegger, Martin: Nietzsche. Zweiter Band. S. 201

¹⁶ Nietzsche heute, Die Rezeption seines Werks nach 1968, hsg. von S. Bauschinger, S. L. Cocalis und S. Lennox, Francke Verlag Bern und Stuttgart, 1988

war. Seine Frage nach diesem Denken läuft auf die Hinterfragung dessen, was unsere Geschichte konstruiert, hinaus.

Schlussendlich sieht Derrida in der Analyse der Philosophie Nietzsches trotz teilweise scharfer Kritik an Heidegger keinen Ausweg, als sich mit der Interpretation Heideggers intensiv auseinanderzusetzen. In „Sporen. Die Stile Nietzsches“ formuliert Derrida dieses Faktum folgendermaßen: „Wie kann man sich die Heideggersche Nietzsche – Lektüre ersparen, wie immer man sie am Ende auch beurteilt, nach all den Anstrengungen, die man in Frankreich unternommen hat, um, aus ersichtlichen Gründen, ihre Prüfung zu verdunkeln, zu umgehen oder zu verzögern?“ (Derrida, Jaques: Sporen. Die Stile Nietzsches. In: Hamacher, Werner (Hrsg.) Nietzsche aus Frankreich. S: 142)

II.II. Nihilismus bei Heidegger

„Allein der Nihilismus ist nach dem Begriff Nietzsches weder eine Lehre und Meinung, noch bedeutet er überhaupt das, was der zunächst verstandene Name uns einreden möchte: die Auflösung vor allem in das bloße Nichts“ (Heidegger, Martin: Nietzsche. Erster Band. S. 247)

Für Walter Schulz¹⁷ gilt Heideggers Philosophie als das „innere Ende des Geschehens der abendländischen Metaphysik“. Nietzsche sei die Überwindung der Metaphysik nicht gelungen, statt ihr verbleibt Nietzsche im Schema der traditionellen Metaphysik verhaftet. Dies ergibt sich auch schon nach dem Tod Gottes, indem die leer gewordene Stelle des Absoluten – des Gottes – durch einen Menschen – den Übermenschen - besetzt wird. Aus diesem Grund wird für Schulz erst mit Heidegger das Ende der metaphysischen Tradition erreicht.

Heidegger sieht den Nihilismus als etwas, das nur durch die Metaphysik erfahrbar ist und auch nicht durch jede, sondern hauptsächlich durch Nietzsches Metaphysik, die als erste den Nihilismus erfahren hat. In seinem Text über das Wesen des Nihilismus gibt er uns seine

¹⁷ vgl. Apokalyptische Nietzsche-Interpretationen: Heidegger und Derrida“, Ernst Behler in: Nietzsche heute, Die Rezeption seines Werkes nach 1968, Hrsg. von Sigrid Bauschinger, Susan L.Cocalis und Sara Lennox, Franke Verlag Bern und Stuttgart, 1988 und „Nietzsche Studien“, Bd. 12 (1983)

Definition: „Nihilismus bedeutet: mit dem Seienden ist es nichts; und zwar keineswegs nur mit diesem oder jenem Seienden, sondern nichts ist es mit dem Seienden als solchem im Ganzen.“ (Heidegger, Martin: Das Wesen des Nihilismus. In: Metaphysik und Nihilismus. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1999) Gleichzeitig betont Heidegger, dass der Nihilismus für Nietzsche „keineswegs irgendeine von irgendwem ‚vertretene‘ Ansicht, auch keine beliebige geschichtliche ‚Begebenheit‘ unter vielen anderen, die man historisch verzeichnen kann oder auch nicht“, ist. „Der Nihilismus ist vielmehr jenes langhin dauernde Ereignis, in dem sich die Wahrheit über das Seiende im Ganzen wesentlich wandelt und einem durch sie selbst bestimmten Ende zutreibt.“ (Heidegger, Martin: Nietzsche. Der europäische Nihilismus. S. 3).

Heidegger war der Meinung, dass man das wesentliche Prinzip Nietzsche Philosophie nicht in seinen Werken, sondern indem wir aktiv Nietzsches „Denken nachdenken“ finden kann. Dies soll nicht lediglich im Rahmen des Willens zur Macht oder im Rahmen der Idee der ewigen Wiederkehr geschehen, sondern im Zusammenspiel oder Zusammendenken dieser beiden zentralen Gedanken. „Wer Nietzsche *ist* und vor allem: wer er *sein wird*, wissen wir, sobald wir imstande sind, denjenigen Gedanken zu denken, den er in das Wortgefüge ‚der Wille zur Macht‘ geprägt hat.“ (Heidegger, Martin: Nietzsche. Erster Band. S. 425). Heidegger bringt als erster Nietzsche in die Reihe der „Denker“ (Ebenda. S. 15). Damit bezeichnet er jene, „die einen einzigen Gedanken – und diesen immer ‚über‘ das Seiende im Ganzen – zu denken bestimmt sind. Jeder Denker denkt nur einen einzigen Gedanken.“ Nietzsche ist für Heidegger derjenige Denker, der „in seinem einzigen Gedanken vom Willen zur Macht die Vollendung des neuzeitlichen Zeitalters vorausdenkt.“ (Ebenda. S. 429) Als Denker dieses Gedankens gilt er für Heidegger zweifellos als der letzte Metaphysiker des Abendlandes.¹⁸

Der Wille zur Macht antwortet auf die Frage, was das Seiende als solches ist, die ewige Wiederkehr des Gleichen dagegen auf die Frage, wie dieses Seiende als solches im Ganzen ist. Diese beiden Ideen gehören zusammen - durch dieses Zusammensein wird das Sein des Seienden bestimmt. „Der Ausdruck ‚Wille zur Macht‘ nennt den Grundcharakter des Seienden; jegliches Seiende, das ist, ist, sofern es ist: Wille zur Macht. Damit wird ausgesagt, welchen Charakter das Seiende als Seiendes hat.“ (Heidegger, Martin: Nietzsche. Erster Band. S.15).

Die entscheidende Frage für jemanden, „der überhaupt am Ende der abendländischen Philosophie noch philosophieren kann und fragen muss“ ist die Frage, was das Sein überhaupt sei. Nicht mehr die Frage über den Grundcharakter des Seienden steht im Vordergrund, sondern das Sein selbst. Diese Frage ist Heidegger zufolge gleichzeitig eine

¹⁸ Heidegger, Martin: Nietzsche. Erster Band. S. 431

Frage nach dem „Sinn des Seins“ oder besser gesagt eine Frage nach der Möglichkeit für die Wahrheit und Offenbarung des „Seins“. „Es ist die Frage nach dem ‚Sinn des Seins‘, nicht nur nach dem Sein des Seienden; und ‚Sinn‘ ist dabei genau in seinem Begriff umgrenzt als dasjenige, von woher und auf Grund wovon das Sein überhaupt als solches offenbar werden und in die Wahrheit kommen kann“¹⁹

Der Grundcharakter des Seienden ist der Wille zur Macht, Wollen, Werden - wie dieser Wille zur Macht selbst ist, antwortet Nietzsche laut Heidegger mit der Lehre der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Diese beiden Lehren bilden den Grundstein für die Umwertung aller Werte, solange man sie als eine Einheit sieht und beide immer zusammendenkt. Hier wird für Heidegger der eigentliche Charakter von Nietzsches Philosophie deutlich – nämlich das Höhere treiben und die Vollendung der abendländischen Metaphysik. Diese Vollendung bedeutet nicht lediglich das Ende der Philosophie, wie wir sie kennen, sondern gleichzeitig die Aufdeckung ihrer Sinnlosigkeit, ihre Offenbarung und, wen man so will, ihre Apokalypse.²⁰

Nietzsche denkt das Sein, das heißt den Willen zur Macht, als ewige Wiederkehr – dieses „Ewige“, so Heidegger, ist nichts anderes als ein verborgenes Wesen der Zeit. Den Willen zur Macht (das Sein) als ewige Wiederkehr zu denken, heißt das Sein als Zeit zu denken. In diesem Zusammenhang nennt Heidegger zwei Philosophen, die sich intensiv mit der Frage der beiden Lehren, nämlich der der ewigen Wiederkehr des Gleichen und der des Willens zur Macht, auseinandergesetzt haben: Alfred Baeumler,²¹ der Nietzsche als Philosophen des Nationalsozialismus darstellen wollte und Karl Jaspers mit seinem Buch „Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens“, erschienen 1936.

Die ewige Wiederkehr, von Nietzsche als der schwerste Gedanke bezeichnet, interpretiert Baeumler als eine ganz persönliche „religiöse“ Überzeugung Nietzsches und vollzieht damit eine strenge Unterscheidung der beiden Lehren. Da der Wille zur Macht Werden ist (wie in der Tradition Heraklits) und der Gedanke von der ewigen Wiederkehr das Werden leugnen muss, beziehungsweise in seiner Begrifflichkeit ein Stillstehen des Werdens beinhaltet, kann nur die eine oder die andere Lehre für uns gelten. Diesen Gedanken Baeumlers widerlegt Heidegger, indem er exakt diesen Widerspruch der beiden Lehren als eine Aufforderung,

¹⁹ Ebenda. S.16

²⁰ S. auch „Nietzsche heute. Die Rezeption seines Werkes nach 1968.“ Hrsg. Von Sigrid Bauschinger, Susan L.Cocalis und Sara Lennox, Franke Verlag Bern und Stuttgart, 1988

²¹ Alfred Baeumlers Werke über Nietzsche: „Nietzsche. Der Philosoph und Politiker“(1931); „Nietzsche in seinen Briefen und Berichten der Zeitgenossen: Die Lebensgeschichte in Dokumenten“ (1932).

den „schwersten Gedanken zu denken, statt ins Religiöse zu flüchten“ sieht.²² Warum sich Baeumler gegen die Lehre der ewigen Wiederkehr und für den Willen zur Macht entschieden hat, liegt in der Tatsache, dass die Lehre der ewigen Wiederkehr Baeumlers Auffassung nach der Politik widerspricht. Den Willen zur Macht legt er nämlich nicht metaphysisch, sondern politisch aus.²³

Die zweite Auslegung von Nietzsches Gedanken, die Heidegger in seinen Texten über Nietzsche vorstellt, ist jene von Karl Jaspers. Jaspers bringt den Gedanken über Nietzsches Wiederkunftslehre nicht in den Bereich der Grundfragen der abendländischen Philosophie und verbindet ihn auch nicht mit der Lehre vom Willen zur Macht. „Für Baeumler ist die Lehre von der ewigen Wiederkehr mit der politischen Auslegung Nietzsches unvereinbar; für Jaspers ist es nicht möglich, die Lehre als sachhaltige Frage ernst zu nehmen, weil es nach ihm in der Philosophie keine Wahrheit des Begriffes und des begrifflichen Wissens gibt.“ (Heidegger, Martin: Nietzsche. Erster Band. S. 20).

Heideggers Analyse basiert auf verschiedenen Zugängen – jenen des Subjektivitätsgedankens, des Wertdenkens und des abendländischen Nihilismus. Als Basis der Metaphysik wird die ontologische Differenz, nämlich die Unterscheidung von Sein und Seiendem festgelegt. An das „Sein des Seienden“ wurde seit jeher in der Geschichte der Philosophie gedacht, aber die „Wahrheit des Seins als Sein“ blieb ungedacht und verweigert. Auch bei Nietzsche konnte diese Frage nicht gestellt werden, da er sie bereits als Wille zur Macht beantwortet hat. Der europäische Nihilismus bezieht sich auf die gesamte Geschichte des Abendlandes, er hat eine geschichtliche und nicht etwa eine geographische Bedeutung in Nietzsches Werk. Der Tod Gottes, genauer gesagt des christlichen Gottes, bezeichnet den Beginn des europäischen Nihilismus, der als neue Geschichte verstanden wird. Das Christentum sieht man als die hauptsächliche Bestimmung der westlichen Kultur, als einen Teil ihrer Geschichte, der sie als Zivilisation definiert, für Nietzsche „die geschichtlich-weltliche und politische Erscheinung der Kirche und ihres Machtanspruches innerhalb der Gestaltung des abendländischen Menschentums und zumal seiner uneigentlichen 'Kultur'.“ (Heidegger, Martin: Nietzsche. Der europäische Nihilismus. S. 13) Der Nihilismus Nietzsches bedeutet deswegen durch den Tod Gottes nicht nur Gottes Ohnmacht oder die Ohnmacht der Ideale, des Übersinnlichen und der Werte an sich, sondern insgesamt die Ohnmacht der christlichen, also der abendländischen Tradition. Deshalb ist Nietzsches Nihilismus

²² Heidegger, Martin: Nietzsche. Erster Band. S. 19: „Wenn ewige Wiederkehr und Wille zur Macht sich also widersprechen, dann ist vielleicht dieser Widerspruch gerade die Aufforderung, diesen schwersten Gedanken zu *denken*, statt ins „Religiöse“ zu flüchten.“

²³ Siehe: Ebenda. S. 20

Heidegger zufolge „eine Grundbewegung der Geschichte des Abendlandes von einem Tiefgang, der nur noch Weltkatastrophen zur Folge haben kann“ (Ebenda. S. 13)

Der berühmte Satz Nietzsches „Gott ist tot“ fasst die ganze Sinnlosigkeit der abendländischen Metaphysik zusammen. Die Wahrheit des Seins bleibt laut Heidegger trotzdem, da das Seiende hinsichtlich des Seins gedacht wird, ungedacht. Dies entsteht durch Verstellung und Verweigerung der Erfahrung dieser Wahrheit durch metaphysische Begriffe. Nietzsche kritisiert diese Begriffe zwar, bewegt sich aber selber innerhalb der metaphysischen Konstruktionen. Als Beispiel nennt Heidegger die Neubesetzung des leer gewordenen Platzes Gottes nach seiner Ermordung durch die Ideen des Willens zur Macht und der ewigen Wiederkehr, die ihm wiederum die Wahrheit des Seins verspielen. Nietzsche wird trotzdem die „Anerkennung“ für die Erreichung der extremsten Form der Metaphysik bekommen. Nietzsche hat den Platonismus in sein Gegenteil gekehrt, seine Philosophie bleibt aber immer noch Metaphysik in Form eines umgekehrten Platonismus. Nietzsches Nihilismus, den Heidegger als neue Metaphysik versteht, stellt in Nietzsches Werk eine Umwertung aller bisherigen Werte dar. Diese Umwertung ist als Neusetzung des Willens zur Macht und der ewigen Wiederkehr des Gleichen als Grundwerte zu verstehen. So gesehen ist Nihilismus nach Heidegger ein positiv gedachter. „Diese positive, das Prinzip der Wertsetzung setzende Verneinung der bisherigen Werte ist der Grundzug des metaphysischen Nihilismus, den Nietzsche als die Philosophie der Zukunft denkt.“ (Heidegger, Martin: Nietzsche. Zweiter Band. S. 178) Demgegenüber steht ein negativ gedachter Nihilismus, der mit dem Satz „Gott ist tot“ definiert ist.

Mit dem Tod Gottes „stirbt“ die gesamte übersinnliche Welt gemeinsam mit der Idee, die sich laut Platon im Reich der Ideen befindet. An bekanntem Platz in „Der fröhlichen Wissenschaft“ bezeichnet Nietzsche die Menschen als diejenigen, die Gott getötet haben – Heidegger zufolge besteht die Ermordung Gottes (metaphysisch und metaphorisch gedacht) im Wegwischen des ganzen Horizontes. „Der ganze Horizont des Übersinnlichen ist weggewischt, denn er ist das Gesetzte der Selbstsetzung des vorstellenden Subjektes geworden.“ (Heidegger, Martin: Metaphysik und Nihilismus. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1999). Die Ermordung Gottes gehört zur Geschichte des Menschen und „besteht in der Setzung der Idea als des objectum für das Subjekt.“ (Ebenda. S. 182). Wenn Heidegger über den Nihilismus Nietzsches spricht, sieht er ihn als eine historische Epoche, als einen geschichtlichen Vorgang, durch den das Seiende seinen Wert verliert - Nihilismus ist ihm zufolge nur eine Geschichte des Seienden selbst.²⁴ Andererseits ist der Nihilismus keine „beliebige geschichtliche Begebenheit, die man historisch verzeichnen kann“²⁵, sondern

²⁴ vgl. Heidegger, Nietzsche: der europäische Nihilismus, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1986

²⁵ Ebenda

vielmehr ein dauerndes Ereignis, „in dem sich die Wahrheit über das Seiende im Ganzen wesentlich wandelt und einem durch sie selbst bestimmten Ende zutreibt. (Ebenda. S. 3). Obwohl sich Nietzsches Philosophie stark gegen die Metaphysik richtet, sieht Heidegger in seiner Kritik eine neue Metaphysik, die aus dieser Basis heraus geboren wird. Nietzsche ist nach seiner Auffassung niemals zu weit von den metaphysischen Begriffen in seinen Werken entfernt –im Gegenteil, er bleibt immer in der Metaphysik verhaftet oder - genauer gesagt - er hat seine eigene Metaphysik erschaffen. In seiner Philosophie findet Heidegger ein eigenartiges, allein für Nietzsche charakteristisches philosophisches System, das sich nur durch den Nihilismus definiert, und zwar durch den extremen, aktiven, passiven, klassischen und ekstatischen Nihilismus.

Wenn Nietzsche über seine Philosophie spricht, sieht er sie als die Einleitung des Beginns eines neuen Zeitalters (in seinem Fall des 20. Jahrhunderts). Auch Nietzsche selbst versteht seine eigene Philosophie als geschichtliches Ereignis, mit dem eine neue Ära beginnen soll. Er erkennt den europäischen Nihilismus als geschichtlichen Vorgang, der die Entwertung aller Werte zur Aufgabe hat – er ist die Geschichte der Wertsetzung.

Der Nihilismus als Zustand, dem ein Ziel und eine Antwort auf das „Warum?“ fehlt und der extreme Nihilismus, in dem man erkennt, dass es keine Wahrheit an sich und kein Ding an sich gibt, hat zwei Formen: den aktiven und den passiven Nihilismus. Ersterer ist ein „Zeichen der gesteigerten Macht des Geistes“²⁶ und versucht, die Wahrheit noch einmal zu bestimmen, er versteht die Wahrheit als eine Form des Willens zur Macht. „Sein Maximum von relativer Kraft erreicht er als gewaltthätige Kraft der Zerstörung: als a k t i v e r N i h i l i s m. Sein Gegensatz wäre der müde Nihilismus, der nicht mehr a n g r e i f t: seine berühmteste Form des Buddhismus: als p a s s i v i s c h e r Nihilismus.“ (KSA 12, 9 [35], S. 350 f.) Die zweite Form, der passive Nihilismus stellt den „Niedergang und Rückgang der Macht des Geistes“ dar²⁷ „Als ein Zeichen von Schwäche: die Kraft des Geistes kann ermüdet, e r s c h ö p f t sein, so daß die b i s h e r i g e n Ziele und Werthe unangemessen sind und keinen Glauben mehr finden.“ (KSA 12, 9 [35], S. 350 f.) Der extremste Nihilismus, so Nietzsche, akzeptiert, dass es keine Wahrheit, dass es kein „Ding an sich“ gibt²⁸.

Der Nihilismus Nietzsches läuft nicht auf eine bloße Nichtigkeit hinaus, sondern will Heideggers Ansicht zufolge neuen Werten setzen. In diesem Sinn gilt Nietzsche als der letzte Metaphysiker und sein Nihilismus stellt lediglich die Logik seiner Metaphysik dar. In seiner Interpretation der „Metaphysik“ Nietzsches versucht Heidegger das bejahende Wesen des Nihilismus an die Oberfläche zu bringen. Der Begriff Nihilismus bedeutet nicht

²⁶ KSA 12, 9[35], S. 350 ff.

²⁷ KSA 12, 9 [35], S. 350 f.

²⁸ Ebenda. S. 350 f.

ausschließlich das, was in der Etymologie des Wortes steckt, nämlich das „Nichts“. Als vollendetes Wesen des Nihilismus gilt eigentlich die Umwertung aller Werte, die zuerst als ihre Vorstufe die Entwertung der bisherigen Werte bedeutet. Heidegger schreibt diesbezüglich folgendes: „Nihilismus ist der Vorgang der Entwertung der bisherigen obersten Werte. Der Hinfall dieser Werte ist der Einsturz der bisherigen Wahrheit über das Seiende als solches im Ganzen. Der Vorgang der Entwertung der bisherigen obersten Werte ist somit nicht eine geschichtliche Begebenheit unter vielen anderen, sondern das Grundgeschehen der von der Metaphysik getragenen und geführten abendländischen Geschichte.“ (Heidegger, Martin: Nietzsche. Erster Band. S. 247 f.). Nihilismus versteht er als eine Vorstufe, einen Vorgang der Entwertung der obersten Werte, die durch ihre Wertlosigkeit in sich selbst verfallen. Der Nihilismus besteht darin, dass Ziel und Sinn fehlen. Der Wortbegriff Nihilismus sagt eigentlich, dass alles Seiende *nihil* – nichts ist, daher auch nicht wert und nichtig ist. „Nichts“ bedeutet weiterhin das Nichtsein oder das Nichtvorhandensein eines Seienden. „Das ‚Nichts‘ und nihil meint somit das Seiende in seinem *Sein* und ist daher ein *Seins*begriff und kein *Wert*begriff.“ (Heidegger, Martin: Nietzsche. Zweiter Band. S. 40) So verstandenes „Nichts“ gilt als die Verneinung des Seienden, und zwar eine Verneinung von allem Seienden, vom Seienden im Ganzen. Das erkannte Wortspiel mit dem „Nichts“ und dem Nichtvorhandensein des Seins bewegt Heidegger fast dazu, den Nihilismus ironischerweise als eine Illusion zu bezeichnen. In dem Versuch Heideggers, den Begriff des Nihilismus zu sezieren und ihn dadurch transparenter zu machen, stößt er selber auf verschiedenste Fragen, die sich bei der Absicht, das innerste Wesen des Nihilismus zu verstehen gleichsam von selbst aufzwingen – hält man „das Nichts für etwas Nichtiges“ und „den Nihilismus für eine Vergötterung der bloßen Leere?“

Alleine schon die Tatsache, dass der Nihilismus seine Vollendung mit der Umwertung aller Werte vollzieht, weist darauf hin, den Nihilismus anders als lediglich als das Ende und als einen Verfall der Werte zu verstehen. Die Absetzung der Werte erfolgt durch die Menschen der abendländischen Geschichte, die dieselben Werte einmal aufgestellt haben, um sie jetzt wieder, aus einer Notwendigkeit, der Welt einen Sinn zu geben, zu Fall zu bringen.

Es wird daher entscheidend sein, den Zwischenstand des Nihilismus und seine Ursachen zu erkennen. Nihilismus ist nicht lediglich eine Vorstufe in der Entwertung und das „Herausziehen“ der bisherigen Werte, schon das „Hineinlegen“ derselben wird als Nihilismus bezeichnet. Kurz gesagt, Nihilismus offenbart sich als die Geschichte unseres eigenen Zeitalters und das Prinzip einer neuen Wertsetzung, das Nietzsche als den Willen zur Macht erkennt, wird zu einer Notwendigkeit des Lebens. Aus diesem Prinzip bildet Nietzsche, Heidegger zufolge, die Basis für seinen metaphysischen Nihilismus, den man im Sinne einer neuen Wertsetzung eher positiv deuten sollte. „Die im Willen zur Macht gegründete

Wertsetzung verneint positiv die Geltung der bisherigen und im Prinzip ihrer Setzung nach Nietzsches Lehre ungegründeten Werte. Diese positive, das Prinzip der Wertsetzung setzende Verneinung der bisherigen Werte ist der Grundzug des metaphysischen Nihilismus, den Nietzsche als die Philosophie der Zukunft denkt.“ (Heidegger, Martin: Nietzsche. Zweiter Band. S. 178). Die negative und theologische Formel des Nihilismus wäre dagegen jene, die Nietzsche mit dem Satz „*Got ist todt*“ ausgedrückt hat. Doch auch hier findet Heidegger einen positiven Sinn in Nietzsches „Metaphysik. Er enthüllt sich in der Tatsache, dass es sich um ein Menschenwerk handelt - Menschen waren hier als Mörder tätig. „Die Größe dieser Tat besteht darin, dass sie der Beginn einer höheren Geschichte ist. Die Formel für den Nihilismus ‚Gott ist todt‘ sagt deshalb nach der Auslegung durch den Satz: ‚Wir haben ihn getödtet‘ – doch etwas Positives. Was wie die Feststellung eines Endes klingt, nennt immer aus dem Denken der Metaphysik Nietzsches gedacht, den Beginn einer höheren Geschichte. Die Formel denkt den Nihilismus positiv.“ (Ebenda. S. 180). Dieses Ereignis soll auch den Beginn einer „höheren Geschichte“ bezeichnen – ihr tatsächlicher Beginn realisiert sich dann, „wenn der Mensch, der bisher für die Größe seiner Tat zu klein war, über diese Kleinheit hinausgeht.“ (Ebenda. S. 183)

Die gesamte Philosophie seit Platon gilt für Nietzsche als Metaphysik der Werte. Die Ideen bei Platon müssen als die obersten Werte gedacht werden. Die gesamte Metaphysik ist daher für Nietzsche Platonismus, den er als eine „Zweiweltlehre“, die lediglich der übersinnlichen, jenseitigen Welt einen Preis zuschreibt, versteht. Die übersinnliche Welt als wahre steht dieser Welt als lediglich scheinbarer gegenüber. Auch das Christentum begreift er als eine Form des Platonismus, weil jede Metaphysik ein System der Wertschätzung ist. In diesem Sinne steht „Gott“ für das Übersinnliche, „Wahre“, einzig Geltende. Wenn aber der Glaube an Gott schwächer wird, verschwindet der Begriff „Gott“ dadurch nicht – er wird stattdessen durch Begriffe wie „Gewissen“ oder „Vernunft“ ersetzt.

Durch Entwertung der bisherigen obersten Werte scheint die Welt zuerst wertlos zu sein, obwohl das Seiende im Ganzen bleibt. Es drängt sich die Notwendigkeit einer neuen Wertsetzung auf. Durch Ankündigung dieser entsteht ein Zwischenstand, in dem, so Heidegger, „die geschichtlichen Völker der Erde ihren Untergang oder Neubeginn entscheiden müssen“.²⁹ Die Entwertung ist also, wie vorher bereits erwähnt, nur eine Vorstufe, die Umwertung andererseits bedeutet schon, dass die neuen Werte geschaffen sind. Die Entwertung der bisherigen Werte nützt Heidegger als Argument für das bejahende Wesen des Nihilismus. „Der Nihilismus treibt deshalb nicht auf die bloße Nichtigkeit hinaus. Sein eigentliches Wesen liegt in der bejahenden Art einer Befreiung. Nihilismus ist die einer

²⁹ Heidegger: Nietzsche. Erster Band. S. 249

völligen Umkehrung aller Werte zugekehrte Entwertung der bisherigen Werte.“ (Heidegger, Martin: Nietzsche. Erster Band. S. 249)

Heidegger beschäftigt sich weiter mit der Fragestellung des verneinenden Wortes Nihilismus und versucht, das Wesen des Nihilismus als Bejahung durchzusetzen beziehungsweise in der neuen Wertsetzung einen bejahenden Charakter zu enthüllen. „Die Umwertung muss eine unbedingte sein und alles Seiende in eine ursprüngliche Einheit stellen“ (Ebenda. S. 250). Das eigentlich bejahende Wesen des Nihilismus zeigt sich für Heidegger eben an dieser Stelle – in der Herrschaft des „Totalen“, die geschichtlich mit dem Nihilismus kommt. Nietzsches Nihilismus wird daher zum Grundcharakter des Geschehens in der abendländischen Geschichte und bedeutet keinesfalls lediglich eine Weltanschauung. Die Umwertung oder die Kritik der bisherigen Werte ist daher auch nicht nur eine Widerlegung derselben als Lüge, sondern bedeutet vielmehr die „Aufhellung des fragwürdigen Ursprungs der zugehörigen Wertsetzungen und somit Nachweis der Fragwürdigkeit dieser Werte selbst.“ (Ebenda. S. 23)

Teil II

Apokalypse - Theorien

I. Apokalypse

„Die Apokalypse steht im Haus. Wir Untiere wissen es längst, und wir wissen es alle.“ (Ulrich Horstmann, „Das Untier“)

„...wir fühlen schon den fatalen Geschmack materieller Paradiese. Das ist zum Verzweifeln, aber was soll man tun? No future.“ (Jean Baudrillard: Die magersüchtigen Ruinen)¹

I.I. Einleitung

Unser Alltag wird heutzutage mehr denn je von dem Thema der Apokalypse geprägt. Es herrscht zwar keine echte Krisenstimmung, die Bilder vor Katastrophen ziehen sich allerdings durch sämtliche Medien und bieten vielen Grund genug für Endzeitprophezeiungen. Terroranschläge durch fundamentalistische Gruppen, die der westlichen Welt den Krieg erklären, Selbstmordattentäter, Naturkatastrophen, Weltwirtschaftskrise...die Liste der Symptome ist lang. Zumeist sind es Sekten, die solche Katastrophen für Prophezeiungen des nahen Endes benutzen. „Die Methode ist fast immer gleich: Einem Propheten wird das nahe Ende der Welt geoffenbart. Nur seine Gruppe sei auserwählt, der Apokalypse zu entrinnen.“ (Apokalypse. Bilder vom Ende der Zeit. Hg. Richard Loibl, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 2001, S. 66)

Obwohl Endzeitprophezeiungen verschiedenster Art schon seit Jahrtausenden präsent waren (und sind), ist das Spezifische an der heutigen Situation, dass ein Gedanke an die Apokalypse mehrere Bereiche unseres Lebens betrifft. Das Ende unserer Welt durch einen Meteoriteneinschlag oder durch klimatische Veränderungen gehört schon längst zu den zahllosen Enderwartungen. Eine neue Spielart bringt die wirtschaftliche Krise mit sich, in der manche auch ein Zeichen des baldigen Zusammenbruches unserer Welt sehen.

Es scheint also heute nicht außergewöhnlich zu sein, wieder über das Ende der Welt zu sprechen - das Thema nimmt auch einen wichtigen Platz im Film- und Musikschaffen ein. Der neueste, in diese Kategorie einzureihende Streifen „2012“ entstand aus Endzeiterwartungen, basierend auf der Astrologie der Maya. Unser Ende sollten wir demzufolge am 21.12.2012 erreichen. Obwohl diese Theorie schon mehrmals widerlegt wurde, tauchte sie in den Medien immer wieder auf und sorgte bei vielen Menschen für

¹ Jean Baudrillard: Die magersüchtigen Ruinen. In: Rückblick auf das Ende der Welt. Kamper D./Wulf Ch.(Hrsg.), Boer Verlag, München 1990, S. 84

Unruhe. In der persönlichen Entfremdung der Menschen, im Verlust der traditionellen Werte, in den Kriegen und natürlichen Katastrophen suchen viele einen Sinn und deuten diesen Zustand als Beginn der Endzeit. Die deutsche Band „Söhne Mannheims“ brachte 2000 ein Album mit dem Titel „Zion²“ heraus, das viele Lieder mit Endzeitthematik³ beinhaltet. Der gegenwärtig in Jerusalem herrschende Nahostkonflikt wird als die letzte Schlacht laut der Offenbarung nach Johannes interpretiert. In einer Anmerkung zum Album schreibt Xavier Naidoo, das Kopf der erwähnten Musikband, folgende Zeilen: „Stellt euch also nochmals vor, alle...wären tot, gestorben auf natürliche Weise, soweit man die vorhin genannten Katastrophen als ‚natürlich‘ bezeichnen kann. Einen Großteil dieser Arbeit erledigen wir (die Menschheit) doch heutzutage selbst, denn für das Reich Gottes muss kein Krieg gefochten werden! Wenn es kommt, ist es da! Also macht was draus! Und zwar in diesem, nicht im nächsten Leben...“ Die „Söhne Mannheims“ sind allerdings nicht die ersten Musiker, die das Thema der Apokalypse in ihrer Musik integrieren. In den Sechzigern wird die Apokalypse sowie das damals besonders aktuelle Problem der Atombombe Inspiration für Gedichte und Musik von Bob Dylan. 1962 erscheint der Song mit dem Titel „Let me Die in My Footsteps“, der bis heute als ein „Anti-Nuklear“ Lied gilt.⁴

*I will not go down under the ground
Cause somebody tells me that death's comin' 'round
An' I will not carry myself down to die
When I go to my grave my head will be high,
Let me die in my footsteps
Before I go down under the ground*

*There's been rumors of war and wars that have been
The meaning of the life has been lost in the wind*

² Der Name „Zion“ wird hier nicht zufällig gewählt, sondern bezieht sich auf ein Neues Jerusalem, beziehungsweise auf den Ort der kommenden Offenbarung des Gottes Israels, zu dem eines Tages alle Völker hinströmen würden. Im Lied „Zion“ hören wir folgendes: „But God is gracious, he gave me Zion for protection, not a place, not a person, but a deeper meditation. When the system falls, Zion stands in all its splendor.“

³ Die Lieder: „Vielleicht“, „Von Anfang an dabei“, „Babylon System“, „König der Könige“, „Zion“ u.s.w. bearbeiten das Thema des Leidens in der Welt, der Kriege und rufen zur Treue zu Gott und zum Durchhaltevermögen auf, denn das Ende sei nahe.

⁴ „Michael Gray calls this Dylan 'anti-nuclear panic song'. The song was intended to deride the Kennedy administration's fallout shelter program that was supposed to enable Americans who took the necessary precautions and followed the prescribed drills to survive nuclear war.“ (Media and the Apocalypse, S. 27)

*And some people thinkin' that the end is close by
Stead of learnin' to live they are learning to die
Let me die in my footsteps
Before I go down under the ground*

*I don't know if I'm smart but I think I can see
When someone is pullin' the wool over me
And if this war comes and death's all around
Let me die on this land 'fore I die underground
Let me die in my footsteps
Before I go down under the ground*

Dylans Absicht war es, die damals herrschende Besessenheit vom Atomkrieg und etwaigen Überlebensstrategien lächerlich zu machen und darauf hinzuweisen, dass man das Leben bewusst genießen soll, anstatt sich ständig mit dem Ende der Welt zu beschäftigen. „Dylan, however, indicates that he would prefer to die while living life to the fool than carry on a subterranean existence in the shadow of nuclear holocaust.“ (Media and the Apocalypse, S. 27 f.) Die Lieder „A Hard Rain's A-Gonna Fall“ und „Talking World War III Blues“ beschäftigen sich weiterhin mit der Thematik des Atomkrieges und des Überlebens.⁵ „Talking World War III Blues“ will mit seiner Symbolik auf die Sinnlosigkeit des Überlebens in der Post-Apokalypse hindeuten. „The dream is actually another version of Dylan's nightmare that imagines survival in a post-apocalyptic world to be pointless. The resignation implicit in the words of this verse suggests a fatalistic acceptance of the end of the world.“ (Media and the Apocalypse, S. 30)

⁵ In „Talking World War III Blues“ besucht Dylan einen Psychiater, um ihm von seinem Traum zu erzählen. Dylan träumt davon, einen Atomkrieg überlebt zu haben. Einsam durch die Stadt irrend, findet er immer wieder Menschen, die dann aus Angst vor ihm fliehen. Als er eine Frau trifft, wird sein Vorschlag „Let's go and play Adam and Eve“ abrupt abgelehnt mit der Begründung „You see what happened last time they started.“ Durch seine Einsamkeit getrieben, wählt er die Nummer der telefonischen Zeitansage, nur um eine menschliche Stimme zu hören. Eine Stunde lang hört er die automatische Stimme, die ihm sagt, dass es genau 3 Uhr ist. Dies soll als Metapher für den Atombombenabwurf auf Hiroshima dienen. „This image suggests that time has been stopped in its tracks, and it is reminiscent of the timepieces found at ground zero in Hiroshima that marked the precise moment when the atomic bomb had exploded over the city.“ (Media and the Apocalypse, S. 29) Nachdem er alles erzählt hat, stellt sich heraus, dass auch der Psychiater und alle andere Menschen ähnliche Träume haben. „Well, now time passed and now it seems everybody's having them dreams. Everybody sees theirself walkin' around with no one else.“

Auch die klassische Musik wurde von diesem Thema beeinflusst. Im Jahr 1962 schuf der italienische Komponist der Avantgarde Luigi Nono ein dramatisches Musikwerk mit dem Titel „Canti di vita e d’amore“ (Lieder des Lebens und der Liebe), das sich mit Hiroshima auseinandersetzt.

Die Atomkatastrophe als ein zentrales Thema, das sich in den Achtzigern in der Philosophie und Politik verbreitet hat, verliert in den heutigen philosophischen Diskursen auf den ersten Blick an Bedeutung. Der Atombombenabwurf auf Hiroshima hat aber sehr wohl einen Nachgeschmack hinterlassen und ist im Bewusstsein vieler Menschen – am meisten derjenigen, die unmittelbar davon betroffen sind - immer noch präsent.

Nicht nur die atomare Katastrophe, sondern auch das Buch der Offenbarung diente vielen Künstlern in der Musikbranche als Inspirationsquelle. 1992 erschien ein Lied von Prince mit dem Titel „7“, das eigentlich eher als ein Liebeslied zu verstehen ist⁶. Es wurde allerdings oft als ein Ausschnitt aus der Johannes Apokalypse interpretiert. Nachdem vielen bekannt ist, dass Prince in einer Familie der „Siebten-Tag-Adventisten“ aufwuchs und dass die Beschäftigung mit der Offenbarung tagtäglich am Familienplan stand, wundern diese Interpretationen nicht. Ein Blick auf den Songtext spricht für solch eine Auslegung: die Plage, ein Fluss voller Blut, der Tod der verdammten Seelen, eine neue Stadt (Neues Jerusalem) – alles Bilder, die uns aus der Offenbarung bekannt sind.

*And we will see a plague and a river of blood
And every evil soul will surely die in spite of
Their 7 tears, but do not fear 4 in the distance, 12 souls from now
You and me will still be here - we will still be here*

*There will be a new city with streets of gold
The young so educated they never grow old
And a, there will be no death 4 with every breath
The voice of many colors sings a song
That's so bold
Sing it while we watch them fall*

*All 7 and we'll watch them fall
They stand in the way of love
And we will smoke them all
With an intellect and a savoir-faire*

⁶ „Still, this is not a song about religion in the traditional sence, rather, it is about human love and the obstacles that stand in its path.“ Reading the Book of Revelation, S. 154

*No one in the whole universe
Will ever compare am yours now and you are mine
And together we'll love through
All space and time, so don't cry
One day all 7 will die*

Gegenwärtig hat der Begriff der Apokalypse eine andere Bedeutung bekommen als zur Zeit des Johannes. Die Hoffnung auf eine neue Weltordnung - ein Neues Jerusalem - bleibt in unserer Zukunftsvision aus. Die Apokalypse steht heute als Synonym für den D-Day (*Dommsday*), für den Tag, an dem das Jüngste Gericht stattfinden soll, für den Tag der Rache. Dieser kann auf verschiedenste Weise kommen, durch Kriege, durch wirtschaftliche oder natürliche Katastrophen.⁷ „The term ‚Apocalypse‘ has been used even more recently with regards to global warming, the health effects of proximity to electric power lines, urban population growth, increased traffic on the internet, welfare reform, and alpine snowboards!“ (Reading the Book of Revelation, S. 152) Versuche, den genauen Tag des Weltendes zu prophezeien, scheitern beinahe tagtäglich. Trotzdem hält diese Tatsache niemanden davon ab solche Versuche weiterhin anzustellen. Ganz im Gegenteil, die Menschen leben in Furcht von einem vorausgesagten Tag zum nächsten. Der zuletzt prophezeite Tag des Weltendes wurde auf den 21.12. 2012 festgelegt und sorgte trotz verschiedensten Bemühungen in den Medien, diese Berechnung, die auf Kenntnissen der Maya basiert, zu klären, für viel Unruhe unter den Zeitgenossen. Wer auch nur für einen kurzen Augenblick durch die vollen Einkaufsstraßen einer beliebigen europäischen Stadt geht, kann die einschlägigen Warnungen nicht übersehen. „Erwache!“ steht in großen Lettern auf der Titelseite der entsprechenden Zeitungen und man geht vorbei, nicht einmal eine Sekunde daran denkend, sich auf eine Diskussion über das Thema einzulassen - dafür hat man keine Zeit. Außerdem, haben uns die verschiedensten Enderwartungen – besonders die der Zeugen Jehovas – schon in der Vergangenheit keine genauen Ergebnisse über das Ende der Welt geliefert – es gibt also keinen Grund, diese Warnungen ernst zu nehmen. Wahrscheinlich gehört die Mehrzahl der Menschheit eher zu denjenigen, die noch an eine moralische Besinnung und geistige Weiterentwicklung ihrer Spezies glauben. Die Ereignisse von 1945 zu wiederholen, erscheint daher umso unwahrscheinlicher, da wir heute glauben, ein gewisses Stadium der Humanität der Reife erreicht zu haben. Wenn man sich selbst aber trotzdem erlaubt, dass einem dieser Gedanke für eine Weile durch den Kopf geht, wird man zum Schluss kommen,

⁷ siehe: Reading the Book of Revelation, S. 152; „Eine Umfrage ergab, dass fast alle Befragten den Begriff Apokalypse als Weltuntergang oder große Katastrophe deuten, dass ihn aber weniger als fünf Prozent mit einer biblischen Schrift in Verbindung bringen.“ R.Loibl, Apokalypse, Bilder vom Ende der Zeit, S.11

dass man den befürchteten Weltuntergang wahrscheinlich nicht erleben wird: Folglich geht uns das alles grundsätzlich nichts an. Die Anzeichen, dass etwas in unserer Zivilisation „schief läuft“, lassen sich allerdings nicht mehr so leicht wegdenken. Unsere „Reiter der Apokalypse“ reiten pausenlos unter uns: den Hunger haben wir trotz all unseres technologischen Fortschrittes noch nicht besiegt, Kriege werden immer noch geführt, Heimatlose, Obdachlose und Kranke laufen im Hintergrund unserer Wohlstandsgesellschaften mit, Terroranschläge sind auch nach 9/11 keine Seltenheit, politische und religiöse Auseinandersetzungen, Folter, Kinderschändung - dazu noch klimatische Veränderungen. Die Liste scheint unendlich lang zu sein, und das sich so eröffnende Bild unserer Zeit mit all ihren Symptomen sieht ziemlich düster aus. Zugegebenermaßen hat die Welt immer schon so ausgesehen, die Geschichte berichtet von zahllosen Katastrophen, Kriegen und Folter – aber der Menschheit ist das Überleben trotzdem gelungen. „Das Ende ist nah“ – auch diesen Satz gibt es wahrscheinlich schon seit Menschengedenken, es liegt offenbar in unserem Wesen, an das Ende des eigenen Lebens zu denken und sich davor zu fürchten. „Die Menschheit will nicht mehr leben, aber der Mensch will es“ schreibt Friedrich Sieburg⁸ und charakterisiert mit diesem einfachen Satz den Wunsch und die Hoffnung des Menschen, dem individuellen Tod und der eintretenden totalen Katastrophe zu entgehen. „Auf nahezu allen Gebieten ist das Bedürfnis, noch eine eigene Lebensform zu haben, erloschen, aber im Gedanken an die gehätschelte Katastrophe erwacht im Menschen der listige Bezug auf seine Person.“ (Friedrich Sieburg, Die Lust am Untergang. S. 83 f.) Damit wird der Begriff „die Menschheit“ hinfällig, denn der Mensch wird in einer Grenzsituation wieder zum Individuum. Der Gedanke an eine *Tabula rasa*, an die totale Zerstörung der Welt, wie wir sie kennen, an den Tod aller Menschen, der ganzen Tierwelt, an eine absolute Vernichtung; dieses Unvorstellbare kann keinen Platz in unseren Köpfen einnehmen. Wir schauen nach vorne, denken an die Zukunft. „Wir haben die Aussichten durchdacht und sind zu der Überzeugung gekommen, dass der Untergang garantiert ist. Trotzdem planen und bauen wir weiter. Wir kümmern uns nicht um Politik und religiöse Fragen, da doch ‚alles keinen Zweck hat‘, aber wir sind weit davon entfernt, uns abends – wie König Philipp – im Sterbekleid zur Ruhe zu legen.“ (Sieburg, Die Lust am Untergang, S. 91) Ob wir jemals so weit kommen werden, dem eigenen Tod mutig ins Auge sehen zu können, bleibt hier offen, alles spricht jedoch dagegen. Wenn ein dem Tode geweihter Mensch, statt sich von seinen Liebsten zu verabschieden, noch eine Weltreise, noch die Haussanierung plant, wie können wir angesichts dessen verlangen, dass sich die Menschheit ihres eigenen Untergangs bewusst wird? „Es genügt nicht, an die Zukunft zu denken. Man sagt Zukunft nicht voraus, man macht sie“ – so schrieb einst Alexander

⁸ Friedrich Sieburg: Die Lust am Untergang. Die andere Bibliothek, Frankfurt am Main 2010, S. 84

Sinowjew. „Doch wir sind widersprüchliche Wesen, manchmal wollen wir das Vorhersehbare nicht sehen und das Machbare nicht machen. Zugleich drängt es uns, das Unvorhersehbare zu lüften und auf die Zukunft da einzuwirken, wo sie sich unserer Macht entzieht. Eine Gesellschaft, deren Verteidiger nichts anderes im Sinn haben, als ihre Haut zu retten, ist dem intellektuellen und dem moralischen Verfall geweiht.“ (Alexander Sinowjew, *Zukunft machen*)⁹

Die Apokalypse gehört genauso zum Zukunftsglauben wie der Fortschritt. Dass diese Behauptung für viele eine *contradictio in eo ipso* darstellt, wundert nicht, denn Apokalypse bedeutet fälschlicherweise für viele eine Art Zukunftslosigkeit. Die Einordnung der Apokalypse zu den Zukunftsbegriffen erklärt sich am besten durch die geschichtliche und etymologische Bedeutung des Wortes. Die Apokalypse, über die die zeitgenössische Philosophie schreibt, bezieht sich nicht ausschließlich, aber auch auf eine Katastrophe, die durch menschliches Handeln zustande kommt und als solche nur eine vollständige Leere hinterlassen kann. Dieses hinterlassene Nichts gehört ebenfalls zu den Zukunftsvisionen – der „*ground zero*“ kann morgen schon unsere Zukunft sein.

I.II. Apokalypse als Begriff

Der Begriff „Apokalyptik“¹⁰ existiert seit etwa 150 Jahren in Beziehung zu einer Literaturgattung, die sich in der Zeit zwischen dem zweiten Jahrhundert vor bis zum zweiten Jahrhundert nach Christus entwickelt hat. Sie bedenkt zunächst weder Katastrophe, Untergang noch Weltende. Die griechische Übersetzung des hebräischen *Gala*¹¹ bedeutet im altgriechischen *αποκαλύπτω* „ich entdecke, ich enthülle, ich offenbare“. Diese

⁹ in: No Future? Denkanstöße von Camus, Dürrenmatt, Einstein, Faulkner, Fellini, Gandhi, C.H. Jung, Loetscher, Orwell, Popper, Simenon, Tolstoi, H. G. Wels, Widmer und anderen. Diogenes, Zürich 2010; S. 74 f.

¹⁰ Hartmut Böhme: Vergangenheit und Gegenwart der Apokalypse. In: J. Cremerius, W. Mauser, C. Pietzker, F. Wyatt (Hg.): Untergangsphantasien. (Freiburger literaturpsychologische Gespräche, Bd. 8); Würzburg 1989, S. 3

¹¹ vgl. Derrida, Jacques: Apokalypse. Passagen Verlag, Wien 2009; der Autor hat nur eine Bedeutung des hebräischen Wort *gala* übernommen – aufdecken; außer dieser Bedeutung definiert das Wort auch – entblößen (einen Körperteil, aber auch ein Geheimnis), ein (Geheim-) Schreiben bekannt machen, etwas klar machen, jemandem die Augen öffnen usw.

Literaturgattung verwendet als ihr Paradigma die *Offenbarung des Johannes*, in der die *Apokalypsis* einen spezifischen Sprachmodus charakterisiert. Johannes als Autor stellt nicht eine selbstbestimmte Person dar, sondern, was typisch für diesen Sprachmodus ist, vielmehr das Organon Gottes. Er wird gegen seinen Willen zum Autor berufen und ist für seine apokalyptische Rede keinesfalls im Sinne eines Schreibsubjekts verantwortlich. „‘Apocalypse’ is a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another, supernatural world.“ (in: *Reading the Book of Revelation*, S. 5; die Definition der Apokalypse stammt von John J. Collins, *Semeia* [Chico, Calif.; Scholars Press, 1979]) Die Rede von der Offenbarung ist eine zukunftsorientierte Rede, sie kündigt eine neue Welt an, die alte soll untergehen - an ihre Stelle tritt ein „Reich der Gerechtigkeit“, ein „neuer Himmel“, eine „neue Erde“, ein „neues Jerusalem“. „Die apokalyptische Rede ist eine gewaltige Investition des Glaubens gegen den Augenschein des Realen, worin die Geschichte im Bild des ewigen Siegs der Gewalthaber erscheint. Die Apokalypse ist jene Schrift, die das Gewaltmonopol des Staates und der Herrschenden bestreitet und – theologisch – erlaubt, in grandiosen Rachephantasien den Untergang einer ins Zeichen der tyrannischen Willkür getretenen Geschichte zu feiern.“ (Hartmut Böhme: *Vergangenheit und Gegenwart der Apokalypse*. In: *Natur und Subjekt*, S. 6) Die Apokalypse soll, im Licht der christlichen Tradition, eine Offenbarung bedeuten und damit etwas Positives für die Menschheit bringen. Es handelt sich hier sozusagen um einen Preis für diejenigen, die ihr Leben gerecht geführt haben und dadurch ihren Lohn im Himmel verdient haben. Eine „frohe“ Botschaft wird endlich überbracht, eine neue Ära ist zu erwarten. Die Apokalypse des Johannes ist als eine Enthüllung, die aufzeigt, dass der Weg der Menschheit durch die Katastrophe letztlich zu einem guten Ende führt, gedacht. Alle alten Apokalypsen kündigen einen Sieg der Ewigkeit, der sich in der Geschichte abspielt, an. Die Endzeit bedeutet hier eine „Voll-endung“ der Geschichte.

Alle apokalyptischen Bewegungen entstehen aus einer spezifischen sozialen Situation heraus: entweder als Bewegungen aus den Randgruppen der Gesellschaft, oder als Bewegungen, „die aus dem Großteil einer Nation bestehen und gegen eine symbolische Weltanschauung protestieren, die ihnen von einer fremden Macht aufgezwungen wird.“ (Ekkehardt Müller, *Der Erste und der Letzte. Studien zum Buch der Offenbarung*. Top Life Wegweiser-Verlag, St. Peter am Hart, Seminar Schloss Bogenhofen, Wien 2011, S. 17) Demzufolge bekommt die apokalyptische Literatur die Bezeichnung „Literatur der Krise“.¹² „Sie richtet sich an die Unterdrückten, um ihnen Trost und Hoffnung zuzusprechen, an die

¹² Müller, E., *Der Erste und der Letzte*, S. 18

Unterdrücker, um ihnen Vergeltung anzudrohen.“ (E. Müller: Der Erste und der Letzte, S. 18) Sie stellt also gleichzeitig eine Drohung, den Menschen mit seinem Ende zu konfrontieren und an die Grenze des Nichts zu führen, dar. Die Wurzel dieser Drohungen findet man in der Prophezeiung, in der eschatologischen Ermahnung und in der Verkündigung des Endes, der letzten Grenze.

Wenn man rein vom Begriff der Eschatologie als Lehre von den letzten Dingen ausgeht, erhoffen wir zuerst keine neue Welt; nur eines ist klar, nämlich das Faktum, dass eine Welt, die uns bekannt ist, zu Ende geht. Sie erreicht ihr geschichtliches Ziel, ohne eine Vorstellung von etwas Besserem oder Schlechterem zu haben. „Apokalyptische Eschatologie erwartet keine allmähliche Besserung der Zustände in der Welt“, „sondern geht davon aus, dass alles so hoffnungslos und verfahren ist, dass nur noch das Hereinbrechen des Reiches Gottes eine Änderung bewirken kann.“ (Müller, E.: Der Erste und der Letzte, S. 18) „Eschatology, being the ‚doctrine of last things‘, centers on future events in relation to the individual Christian and the course of world history. Included within this umbrella term are concepts such as millenium, rapture, prophecy, apocalypse, and Armageddon.“ (Media and the Apocalypse, S. 81). Wenn aber heute die Rede von Apokalypse ist, meinen wir eine, wie es Hans Michel Baumgarten ausdrückt, „kupierte Apokalypse“. „Die kupierte Apokalypse führt nicht mehr zu einem guten Ende über die Katastrophe hinweg, sondern zum schlechthinnigen Ende in der Selbstzerstörung der Menschheit“. (Borchard, Klaus und Waldenfels, Hans: Zukunft nach dem Ende des Fortschrittsglaubens. Brauchen wir neue Perspektiven? Verlag Karl Alber, Freiburg, München 1998, S.16) Die heutigen Medien haben der Apokalypse eine neue Bedeutung gegeben. Im alltäglichen Sinn liegt unser Fokus auf der Zerstörung und nicht auf der geheimen Offenbarung.¹³

Die Rede von der Apokalypse hat ihren Ursprung in der Apokalypse des Johannes, viele apokalyptische Momente sind aber auch bei anderen christlichen Autoren wie Joachim von Fiore, Augustinus und sogar beim Philosophen Hegel zu finden. Sie ähneln in zahlreichen Zügen der heutigen End-Erwartung. Die Erwartung der Apokalypse im apostolischen Christentum hatte zur Aufgabe, den Zeitgenossen vor Augen zu halten, dass sie mit einer Frist lebten. Dieselbe Aufgabe hat auch die heutige Erwartung des Endes – diese beiden „End-Erwartungen“ gleichen sich insofern, als ihre Warnung damals wie heute auf Unglauben gestoßen ist.

Günther Anders hat die Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen der christlichen und atomaren Apokalypse am treffendsten auf den Punkt gebracht.¹⁴ Die atomare Katastrophe wäre im Gegensatz zur Apokalypse der christlichen Tradition eine „nackte Apokalypse“, eine

¹³ s.: Media and the Apocalypse, S. 81

¹⁴ G.Anders: Die atomare Drohung. C.H. Beck, München 2003, S. 207-220

Apokalypse ohne Reich, ohne Belohnung und Gerechtigkeit, schlussendlich einfach ein sinnloses Ende der Menschheit. Seit dem Atombombenwurf auf Hiroshima, so Anders, hört die Apokalypse auf einmal auf, eine Metapher¹⁵ zu sein, denn sie bedeutet plötzlich den real möglichen Untergang. Die christliche Auslegung der Apokalypse hat sich im Gegenteil dazu nachträglich als bloße Metapher erwiesen. Durch Jahrhunderte hindurch ist ein gewisser Zweifel an der christlichen Apokalypse entstanden. „Verursacht war der Zweifel aber nicht durch das Auftauchen einer effektiven Bedrohung von der Art, wie sie heute aufgetaucht ist, vielmehr durch den Weiterbestand der Welt, der die apokalyptischen Erwartungen täglich widerlegte, um nicht zu sagen Lügen strafte.“ (Atomare Drohung, S. 215) Allerdings, gibt es einige Berührungspunkte zwischen diesen beiden Apokalypsen, die man nicht außer Acht lassen soll. Heute wie damals leben wir mit einer Frist, in einer Zwischenzeit, die als bloßes Noch-Dasein gilt. Das zu erwartende Ende stößt auch heute - genauso wie damals - auf Unverständnis, das Ausbleiben der Katastrophe wird heute wie damals als Beweis für das Nichteintreten, das „Niemals“ mißverstanden.¹⁶ Ein Atomkrieg ist bis heute noch nicht ausgebrochen; jeder Tag ohne diesen Krieg gilt uns gleichsam als Beweis dafür, dass auch morgen kein Atomkrieg stattfinden wird.

Der größte Unterschied zwischen den beiden Apokalypse-Begriffen liegt jedoch darin, dass die damalige Botschaft von der Apokalypse eine frohe Botschaft war, die einen neuen Anfang, ein neues „Reich Gottes“ angekündigt hat. Heute stehen wir dagegen vor einer anderen Situation - die Geschichte geht einen linearen Weg (die Zeit wird nicht mehr zyklisch verstanden) und durch die Erwartung des Endes sehen wir gleichzeitig dem Ende der Geschichte entgegen. Die heutige Botschaft der Apokalypse ist alles andere als eine frohe – sie ist gegenwärtig objektiv gerechtfertigt, daher keine Metapher mehr. Auch vom moralischen Standpunkt aus betrachtet sollte die jetzige Situation anders bewertet werden. Die heutige Apokalypse wäre ein direktes Ergebnis unseres Tuns, weil die Katastrophe, wenn sie einträte, das Werk der Menschen selbst wäre.

Apokalypse-Theorien findet man im Überfluss. Nicht nur in der Philosophie haben sie einen wichtigen Platz eingenommen, sondern ebenso auch in der Kunst (Malerei und Literatur) sowie in der Wissenschaft. Heutige Theoretiker der Apokalypse haben eines gemeinsam: die Gefahr der Auslöschung ist seit 1945 real geworden. Der Grund dafür liegt nicht nur in der

¹⁵ „Ihren ernsten und unmetaphorischen Sinn gewinnen die Termini [„Weltende“ oder „Apokalypse“] erst heute, bzw. erst seit dem Jahre Null (=1945), da sie nun erst den wirklich möglichen Untergang bezeichnen. Dagegen entpuppt sich nun nachträglich der in der Theologie bis heute verwendete Begriff „Apokalypse“ als bloße Metapher, richtiger: das in dem Begriff Gemeinte als eine – sprechen wir es unverblümt aus – Fiktion.“ Ebenda, S. 214

¹⁶ Siehe: Ebenda, S. 218

Tatsache, dass die Technik diese ermöglicht hat, sondern sehr wohl auch darin, dass man, vom moralischen Standpunkt aus gesehen, mit allem rechnen kann, ja muss, nachdem die Menschheit ihrer eigenen Technik und ihren Folgen offenbar nicht mehr gewachsen ist. Der letzte Akt wird von viel zu vielen Faktoren entschieden; passieren könnte die Katastrophe aber innerhalb einer Sekunde, und das auch noch möglicherweise zufällig und ohne jedes Schuldbewusstsein. Für manche wird die Katastrophe als eine faire Folge unseres fehlerhaften Tuns und schlechten Umgangs mit der Natur aufgefasst. So schreibt beispielsweise Friedrich Dürrenmatt in „Die Abenteuer des Geistes“: „Zum Schluss droht immer noch der Untergang der Menschheit. Nicht mehr eine bloße Hypothese, technisch ist er möglich geworden. Für uns die schlimmste Wendung, aber für das Leben und für diesen Planeten die vielleicht beste. Wir haben vielleicht doch zu viele Chancen vertan, um den Ablauf der Geschichte noch zum Vernünftigen hin zu wenden.“¹⁷ Wir haben tatsächlich unseren Planeten richtiggehend ausgeraubt, ausgebeutet, unzählige Lebensarten durch unser Tun aussterben lassen und wir manipulieren und verschwenden täglich unsere natürlichen Ressourcen. Für E. M. Cioran bedeutet das Paradies die Abwesenheit des Menschen.¹⁸ Auch Ulrich Horstmann teilt die Meinung Ciorans: „Dass es besser wäre, wenn es nicht wäre, hat sich das Untier immer schon auf die ein oder andere Weise eingestanden.“ (Ulrich Horstmann, Das Untier, S. 10)

Die heutigen Theorien der Apokalypse verlassen also den Glauben an den Fortschritt und kehren vielmehr zu den Vorstellungen von einer bewussten Selbstvernichtung, mehr zu einem geplanten Gattungssuizid als zu einem notwendigen, natürlichen, durch den Willen Gottes verursachten Endes des irdischen Lebens zurück. „Um Alles bringt uns diese Welt mit ihren Fesseln und ihrer stickigen Luft: außer um die Freiheit, Hand an uns zu legen; und diese Freiheit flößt uns eine derartige Kraft und einen solchen Stolz ein, daß wir der Last, unter der wir stöhnen, schließlich Herr werden.“ (Cioran, Lehre vom Zerfall)

Dagegen beschreibt die Apokalypse des Johannes den Weltuntergang als eine notwendige Durchgangsphase auf dem Weg zu einem neuen Garten Eden. Die Apokalypse der modernen Autoren, wie beispielsweise diejenige Horstmanns und Ciorans, realisiert konträr dazu ihre Vollkommenheit in einem Zustand ohne den Menschen - nur dann ist diese Vollkommenheit realisierbar.¹⁹

¹⁷ In: No Future? S. 13

¹⁸ E.M. Cioran: Der Absturz in die Zeit. Klett Verlag, Stuttgart 1972, S. 84. und Ulrich Horstmann: Das Untier. Medusa Verlagsgesellschaft, Wien, Berlin 1983, S. 10.

¹⁹ vgl. Rajan Autze/Frank Müller: Steintal-Geschichten, Auskünfte zu Ulrich Horstmann, Igel Verlag, Oldenburg 2000

Grundsätzlich gilt: der Apokalyptiker leidet an der Welt, er ist enttäuscht über die Sinnlosigkeit der Geschichte, die Erlösung und Erneuerung erwartet er durch den Untergang der verdorbenen Welt. Die Apokalypse entwickelt sich als eine Reaktion auf diese Enttäuschung. „Die Apokalypse ist die euphorische Reaktion auf eine abgrundtiefe Enttäuschung. Sie kehrt die Diagnose des unaufhaltsamen Niedergangs gleichsam in letzter Minute vor dem endgültigen Absturz in die Verzweiflung um, in die Vision der vollkommen neuen Welt, die dem bisherigen sinnlosen Treiben und all dem Schmerz und Leiden wenigstens im nachhinein noch so etwas wie Sinn verleiht...“ (Klaus Vondung: Zwischen Melancholie und Euphorie. Die Apokalypse. In: Entzauberte Zeit. Der melancholische Geist der Moderne. Hrsg. von Heidbrink, Ludger, Carl Hanser Verlag, München, Wien 1998, S.163)

Die moderne Apokalypse ist als eine Reaktion auf die Erfahrung, dass die Geschichte keinen Sinn zu haben scheint, zu verstehen. Besonders in der Zeit der achtziger Jahre war mit dem Begriff Apokalypse der Weltuntergang durch einen globalen nuklearen Krieg, eine sogenannte kupierte Apokalypse ohne Erlösung, gemeint. Alle positiven Visionen alter Apokalypsen von einem irdischen Paradies wurden verlassen. Die apokalyptischen Theorien neuerer Zeiten bieten keine neue, bessere Welt an, außer vielleicht diejenige Horstmanns, die ein Paradies in der Ausschließung der Menschen sieht und deren Untergang für wünschenswert hält. Fukuyama als „ein Apokalyptiker post festum“²⁰ „genießt“ schon sein irdisches Paradies, das mit dem Untergang, der schon stattgefunden hat, mit dem Untergang des Kommunismus angebrochen ist. Der Sieg der Demokratie und des Kapitalismus bezeichnen die positive Konsequenz aus Fukuyamas Apokalypse.

Vom nihilistischen Standpunkt ausgehend deprimiert die Feststellung der Sinnlosigkeit der Geschichte und ihrer Entwicklungen nur dann, wenn man an eine Sinnhaftigkeit geglaubt hat. Andernfalls verwandelt sich die Zerstörung des Sinns in eine - nach Baudrillard - „Apokalypse der Indifferenz“ mit der Frage, ob es nicht unsere Aufgabe wäre, das Verschwinden der Geschichte zu betreiben.

²⁰ vgl. Ebd. S. 164

II. Christliche Apokalypse

„Der Tag des Herrn wird aber kommen wie ein Dieb. Dann wird der Himmel prasselnd vergehen, die Elemente werden verbrannt und aufgelöst, die Erde und alles, was auf ihr ist, werden (nicht mehr) gefunden.“ (2 Petrus, 3, 10)

Die Endzeiterwartungen, auf die wir tagtäglich der Literatur oder Presse stoßen, basieren auf verschiedenen Schriftquellen. Die Endzeitautoren berufen sich entweder auf Nostradamus, auf die Astrologie oder finden ihre Inspiration in der geheimnisvollen Kultur der Maya Indios. Andere wiederum sehen in der gegenwärtigen Weltsituation, besonders der Ökologie- und Wirtschaftskrise, untrügliche Zeichen des baldigen Endes. Der Großteil der Endzeitautoren beruft sich allerdings immer noch auf die Bibel, die eine unerschöpfliche Quelle an verschiedensten Auslegungsmöglichkeiten bietet. Die christliche Version des Weltendes unterscheidet sich in wesentlichen Grundzügen von den anderen Theorien der Apokalypse, alleine die Parusie¹, die erwartete Wiederkunft Jesu, unterstreicht den Unterschied zu einer Apokalypsetheorie, die bloß auf ein Ende hinaus will. Die letzte Schlacht, das Armageddon, die Verwüstung der Erde, das Leiden; alle diese „Katastrophen“ ergeben für die Christen aufgrund der Parusie einen Sinn und sind also, zumindest für diejenigen, die gerettet werden, als etwas durchaus Positives zu verstehen.

Die Endzeit als Thema erlebt gerade in unserer Zeit eine Konjunktur, die deutlich durch das Wachstum der literarischen und filmischen Produktionen hier zu verfolgen ist.² Apokalypsen findet man allerdings schon in der frühen nachchristlichen Zeit³. Man erkennt diese Literaturart durch verschiedene stilistische Merkmale: „Pseudonymität, Vorzeitigkeit und *ex-eventu*-Vorhersagen, weiter Mitteilung bisher verborgenen Wissens, Visions- und Auditionsberichte, Entrückungen in die himmlische Welt und Himmelsreisen, Erscheinung eines Deuteengels und anderer himmlischer Wesen sowie eine ausgeprägte Symbolik mit phantastischen Bildern.“ (Der Erste und der Letzte, S. 19) Die meistzitierte apokalyptische Schrift, „Die Offenbarung des Johannes“ unterscheidet sich nun allerdings deutlich von allen vorangegangenen Apokalypsen. Sie verzichtet auf Pseudonymität und Geheimhaltung des

¹ Griech. Παρουσία, "Gegenwart, Anwesenheit, Ankunft, Wiederkunft"

² vgl. Richard Loibl (Hg.): Apokalypse. Bilder vom Ende der Zeit, Matthias-Grünwald-Verl., Mainz 2001; S. 11; Loibl nimmt als Bestätigung dafür das Wachstum der literarischen Werke zum Thema der Apokalypse, deren Anzahl zugenommen hat, je näher man sich dem Jahr 2000 genähert hat.

³ Der Erste und der Letzte, S. 19

Buches, betont eine moralische Verantwortung - ihr Grundgedanke ist als optimistisch anzusehen.⁴

Die Bibel macht in ihrer Gesamtheit viele Andeutungen bezüglich des richtigen Zeitpunkts des Endes. Da ihre Symbolsprache vieldeutig ist, wundert es nicht, dass alle Versuche, den richtigen Zeitpunkt zu bestimmen, scheiterten; es blieb lediglich noch der Satz: „die Zeit ist nahe“⁵. Demzufolge soll laut Graf-Stuhlhofer im Bezug auf die Frage der Zeitpunktbestimmung zwischen „Naherwartung“ und „Demnächsterwartung“ unterschieden werden. Während die erste nur zeigen soll, dass etwas bald geschehen muss, legt die zweite fest, dass es in den nächsten Jahren geschehen werde.⁶ „Die Situation sah demnach für jeden Christen so aus: Jederzeit konnte Jesus kommen, heute, morgen oder irgendwann“⁷. Vielleicht noch während meines Lebens, vielleicht erst danach. Dass die Zeit ‚nahe‘ ist, bedeutete somit keine Garantie noch Wahrscheinlichkeit, das Kommen Jesu noch persönlich zu erleben.“ (Franz Graf-Stuhlhofer: „Das Ende naht!“. Die Irrtümer der Endzeitspezialisten, Verlag für Kultur und Wissenschaft, Bonn 2007, S.104)

Die Zeichen der Zeit, auf die wir laut Jesus Zukunftsrede achten sollen, sind nicht gleichzeitig die Zeichen des Endes. Diese Zeichen der Zeit können sich auf Kriege und Katastrophen beziehen oder im nietzscheanischen Sinne, auf Nihilismus und Verlust der moralischen Werte hindeuten. Alle diese „Symptome“ der Zeit haben mit einer Vision des Endes, die in der Bibel zu finden ist, nichts gemeinsam. Eine Atombombe oder eine ökologische Krise können sehr wohl eine Zerstörung der Welt zur Folge haben, beide Phänomene haben aber mit der christlichen Apokalypse wenig zu tun, da das zu erwartende Ende laut Bibel alleine Gottes Entscheidung ist und nicht durch menschliche Hand zu verursachen ist. „Wir sollen also nicht vorschnell etwa die ökologische Situation der Erde als Anhaltspunkt nehmen, um uns darauf festzulegen, dass die Wiederkunft Jesu nun in den nächsten Jahren erfolgen *müsse*.“ (Graf-Stuhlhofer, Das Ende naht!, S. 132)

In der Offenbarung des Johannes zeigt sich Gott als ein Gott der Rache, allerdings handelt es sich nicht um ein „maßloses Quälen der Sünder“, sondern um die „Verurteilung ihrer Schuld, wozu eine angemessene Bestrafung gehört, und eine vollkommene Rehabilitierung

⁴ vgl. Ebenda, S. 20

⁵ Offb., 1,3: „Selig, wer diese prophetische Worte vorliest und wer sie hört und wer sich an das hält, was geschrieben ist; denn die Zeit ist nahe.“

⁶ Vgl.: Franz Graf-Stuhlhofer: „Das Ende naht!“. Die Irrtümer der Endzeitspezialisten, Verlag für Kultur und Wissenschaft, Bonn 2007, S. 105

⁷ Graf-Stuhlhofer weist auf die Bibel hin – Jesus kommt plötzlich und unerwartet, der Zeitpunkt seiner Ankunft soll uns verborgen bleiben: „Siehe, ich komme wie ein Dieb. Selig, wer wach bleibt und sein Gewand anbehält, damit er nicht nackt gehen muss und man seine Blöße sieht.“ (Offb., 16, 15)

der ungerecht Leidenden.“ (Backhaus: Theologie als Vision, S. 58) Die christliche Apokalypse läuft nicht auf den Untergang, sondern auf die Rettung der Auserwählten hinaus. „Trotz aller Schreckensbilder, Horrorszenarien und Untergangsphantasien, die der Verfasser der Offb in seinem Text ausbreitet, und trotz aller Bedrohungen, Gefährdungen und Verwerfungen, in die er die Gemeinden gestellt sieht, ist der Visionär doch von der Gewissheit durchdrungen, dass das Ende des Schreckens jene in Gemeinschaft mit dem siegreichen Lamm sehen wird, die ihm treu waren und blieben.“ (Backhaus, Theologie als Vision, S. 135)

II.I. Die Offenbarung des Johannes

„Das Ende kommt. Es kommt das Ende. Das Ende nähert sich dir. Siehe, es kommt. Jetzt ist die Reihe an dir, Bewohner des Landes. Die Zeit ist da, der Tag ist nahe: Tumult, kein Jauchzen mehr auf den Bergen!“ (Ezechiel, 7, 6-8)

Eine der wichtigsten Schriftquellen zur Apokalypse in der christlichen Tradition findet man im letzten Buch des Neuen Testaments – „Die Offenbarung des Johannes“. Sie galt allerdings lange als unseriös, suspekt und lediglich Phantasten und religiöse Schwärmer befassten sich näher mit ihr. Erst mit der Renaissance wuchs das Interesse an der Johannesoffenbarung, die besonders in der Kunst zur Inspirationsquelle wurde. Es sind allerdings bereits im Alten Testament⁸ in den Büchern Jesaja (24,1-27,13), Ezechiel und Daniel ähnliche apokalyptische Elemente⁹ zu entdecken. „Die Offenbarung des Johannes“ gilt nichtsdestotrotz bis heute als

⁸ „Bei der Lektüre der Offb weicht dann das Staunen über so manche waghalsigen Bilder der Erkenntnis, dass vieles biblische, alttestamentliche Wurzeln hat.“ (Dieter Sänger [Hg.], Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung, Neukirchener, 2004, S.2) Besonders im Buch Ezechiel stoßen wir auf viele ähnliche Elemente wie in der Johannesoffenbarung, "so dass der Eindruck entsteht, man könnte Ez und Offb parallel lesen.“ (s. ebenda, S. 1-31). Auch Michale D. Goulder sieht das Buch Offenbarung „als einen jährlichen Zyklus von Prophezeiungen“, das der Ordnung des Buches Ezechiel folgt.

⁹ Eine ganz bedeutende Stelle ist die Vision Daniels von den vier Tieren, die man im Kapitel 7 findet. Im Traum sieht Daniel vier Tiere aus dem Meer steigen – das erste ist einem Löwen, das zweite einem Bären, das dritte einem Panther ähnlich. Das vierte Tier unterscheidet sich von allen anderen – es hat zehn Hörner, zwischen denen ein kleineres Horn wächst, „und vor ihm wurden drei von den

die wichtigste Quelle von Apokalypse-Studien. Ihre starke Präsenz ist sowohl in theologischen Kreisen als auch in der Kunst nicht zu übersehen. „Unter den Bedingungen der heutigen Lebenswelt ist die Johannes-Offenbarung jenes biblische Buch, das am wenigsten von seiner Anziehungskraft verloren hat. Sie führt nach wie vor ihr kulturelles Eigenleben in Literatur, bildender Kunst, Musik, Cinemastik, Alltagsmetaphorik.“ (Knut Backhaus [Hrsg.]: Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung, Kath. Bibelwerk GmbH, Stuttgart 2001; S.14)

Andererseits gibt es kein zweites Buch außer der Bibel und der Offenbarung des Johannes als ihren diesbezüglich wichtigsten Bestandteil, das sowohl in Vergangenheit als auch Gegenwart auf so viele verschiedene Arten buchstäblich missbraucht worden ist. Falsche Bibelauslegungen, die alle Jahre wieder eine Apokalypse ankündigen, sorgen für viel Unruhe unter den Menschen. Die Zeugen Jehovas und die Neuapostolische Glaubensgemeinschaft sind die bekanntesten Beispiele dafür, dass man in nahezu jedem aktuellen Geschehen unserer Zeit die Zeichen einer neuen Ära des Antichrist der Endzeit findet. Kritik kommt von Seiten der sogenannten evangelikalen¹⁰ Autoren, die glauben, den richtigen Weg der Bibelauslegung gefunden zu haben. Dies hat leider zur Folge, dass diese Endzeitprophezeiungen als Werkzeug der Politik dienen. So wird auch der Islam als eine antichristliche Religion bezeichnet, was dann automatisch eine politische Parteinahme für Israel zur Folge hat.¹¹ Ähnlich verhält es sich mit dem Kommunismus: Wenn ein kommunistischer Herrscher als Antichrist bezeichnet wird, rechnet man nicht so leicht mit einem friedlichen politischen Abschluss. All diese Beispiele unterstreichen nur, wie interessant die Beschäftigung mit der Endzeitthematik für uns tatsächlich ist. Egal ob es sich um einen Nervenkitzel oder schlicht und einfach um unsere Neugier handelt, die Bilder der Offenbarung bieten unserer Phantasie unbegrenzte Möglichkeiten an.

Die Johannes Apokalypse hatte damals auch einen versteckten Zweck zu erfüllen. Im Hintergrund der Ankündigung der Ankunft Jesu stand die gesellschaftliche und politische Situation dieser Zeit. So rechnete Johannes mit dem Kaiserkult der reichsrömischen Gesellschaft ab und rief alle unterdrückten Christen zu einem friedlichen Aufstand, zu Trotz

früheren Hörnern aufgerissen“. Die Ähnlichkeit mit dem Tier aus der Offenbarung wird noch in einem weiteren Kapitel analysiert, besonders im Bezug auf den Antichrist und seiner Darstellung im Alten sowie im Neuen Testament.

¹⁰ Unter dem Begriff „evangelikal“ „versteht man eine Strömung innerhalb der evangelischen Christenheit, die dreierlei betont: Die Erfahrung von Bekehrung und Wiedergeburt als grundlegend für eine Beziehung zu Gott; die Autorität der Bibel als Ausdruck des Willens Gottes; die Evangelisation als vorrangige Aufgabe.“ Graf-Stuhlhofer: „Das Ende naht!“, S. 11

¹¹ Marius Baar vertritt beispielsweise diese Meinung, siehe. Graf-Stuhlhofer, S. 68

und Treue bis in den Tod auf¹². „Der Seher plädiert für einen theozentrischen Identitätsentwurf des Christentums, der für ihn eine Integrationsverweigerung gegenüber der (reichsrömisch-kleinasiatischen) Welt einschließt. Alle anderen Zwecksetzungen, die man seinem Werk entnimmt – (rebellischer) Trost, Ermutigung zum Durchhalten, Warnung vor dem Kaiserkult – sind diesem Zweck zugeordnet.“ (Backhaus, Theologie als Vision, S. 26) Demzufolge wird das Bild des offenen Himmels als eine Art „Alternativprogramm“ für alle Christen, die auf der Erde ihre Religion nicht ausüben durften, verstanden.

Die Frage, wer Johannes war und zu welcher Zeit seine Vision und seine Schrift entstanden ist, scheint auf den ersten Blick nicht so leicht zu beantworten. „Der uns nicht näher bekannte Verfasser nennt sich schlicht ‚Knecht Johannes‘¹³, er muss aber eine Persönlichkeit von hoher Autorität gewesen sein. Seine gründlichen Kenntnisse des Alten Testaments und der außerbiblischen jüdischen Offenbarungsschriften (Apokalypsen) weisen auf judenchristliche Herkunft hin. Er ist der erste, der eine selbständige christliche Apokalypse verfasst hat.“¹⁴ In seiner Vision verrät Johannes kaum etwas von seiner eigenen Person - wie wissen lediglich, dass er sie auf der Insel Patmos geschrieben hat. „Ich, euer Bruder Johannes, der wie ihr bedrängt ist, der mit euch an der Königsherrschaft teilhat und mit euch in Jesus standhaft ausharrt, ich war auf der Insel Patmos um des Wortes Gottes willen und des Zeugnisses für Jesus.“ (Offenbarung, 1,9) Allerdings erleichtert die Tatsache, dass der Seher Johannes seinen richtigen Namen benutzt, die Forschung zu seiner Person deutlich. Darum wissen wir heute, dass es sich bei Johannes um einen „judenchristlichen Wanderpropheten, der, vermutlich einer prophetischen Genossenschaft angehörig, in Teilen der kleinasiatischen Gemeinden beachtlichen geistlichen Einfluss beanspruchte“ handelt. (Backhaus, Theologie als Vision, S.17) Andere Studien nehmen den Apostel Johannes als den Autor der Offenbarung an. Trotz Verschiedenheiten in Stil, Wortwahl und Grammatik zwischen dem Johannes-Evangelium und der Offenbarung gibt es auch erstaunlich viele Ähnlichkeiten, die für diese gemeinsame Verfasserschaft der johanneischen Literatur spricht.¹⁵

Gegenteilig verhält es sich mit dem Zeitpunkt der Schriftentstehung. Die Zeit, in der Johannes seine Vision hatte, bleibt bis heute umstritten. Verschiedenen Quellen nach handelt es sich um die Zeit der Christenverfolgung unter den römischen Kaisern, vermutlich

¹² s. K. Backhaus, Theologie als Vision, S. 25-30

¹³ Offb.1, 1;

¹⁴ Bibel, Einleitung zu „Die Offenbarung des Johannes“ S. 1390

¹⁵ vgl. Der Erste und der Letzte, S. 25-27

zwischen dem Ende der Herrschaft Neros und dem Beginn der Herrschaft Hadrians.¹⁶ Eusebius von Caesarea¹⁷ geht von jener Zeit, in der Kaiser Domitian herrschte (81-96), aus. Die Verfolgung der Christen wäre schon zu seinen Zeiten nichts Ungewöhnliches gewesen¹⁸, er sei nach Nero der zweitgrößte Verfolger der Christen gewesen. Eine andere Theorie entwickelt J. Christian Wilson, der die Schrift in die Regierungszeit Neros platziert.¹⁹ Trotz mancher Versuche bleibt für uns also die Zeit der Entstehung der Apokalypse letztendlich ein Rätsel - wahrscheinlich ist die Schrift weder der Ära Neros noch jener Domitians zuzuordnen, da die Christenverfolgung nicht nur unter diesen beiden Herrschern des römischen Reiches stattfindet. „John’s portrait of Christian persecution in Revelation cannot be satisfactorily correlated with the reign of either Domitian or Nero. That Nero and Domitian are still the historians reigns of choice reflects the shadow of Eusebius and the Christian apologists who emphasized that only those two emperors treated Christians badly.“ (Reading the Book of Revelation, S. 35) Im Verhältnis der römischen Kaiser zu den Christen gibt es nur marginale Unterschiede – alle römischen Herrscher sahen damals in der christlichen Religion einen Aberglauben. Diese Tatsache erschwert die Bestimmung einer genauen Zeit der Schriftentstehung, da damals die Verfolgung der Christen als ein normaler Bestandteil des Alltags galt.

Interessanterweise wird die „Offenbarung“, eben wegen der Annahme, sie könne in der Zeit des Konflikts zwischen Römern und Christen entstanden sein, als ein neues literarisches Werkzeug zur Krisenbewältigung, für die Sinnsuche nach der Krise beziehungsweise als eine Art Erklärung, warum etwas Schreckliches geschieht, benutzt. „With this assumption that Revelation was written during a time of social conflict, Revelation became a literary tool for Christians to wield during times of crisis. When Avars from the Caucasus attacked

¹⁶ Das wäre die Zeit des Prinzipats (27 v. Chr. - 284 n. Chr.) der ersten Periode des römischen Reiches; Reading the Book of Revelation, S. 27

¹⁷ Ebenda, S. 29

¹⁸ Diese These wurde danach nicht mehr vertreten, da Beweise der Christenverfolgung zu Zeiten des Domitians fehlen. Die Verbannung des Johannes wurde ebensowenig bewiesen: In Offb. 1,9 schreibt Johannes nur folgendes: „Ich, euer Bruder Johannes, der wie ihr bedrängt ist, der mit euch an der Königsherrschaft teilhat und mit euch in Jesus standhaft ausharrt, ich war auf der Insel Patmos um des Wortes Gottes willen und des Zeugnisses für Jesus.“ Es gibt keine Andeutungen, dass Johannes auf die Insel verbannt wurde – er war dort „um des Wortes Gottes willen und des Zeugnisses für Jesus.“ Obwohl die These von der Verfolgung der Christen zu Zeiten des Domitians nicht mehr vertretbar ist, ist der Einfluss von Eusebius immer noch präsent. Siehe: Reading the Book of Revelation, S. 29-34

¹⁹ Ebenda, S.34-36

Constantinople in the medieval period, they were identified as the antichrist. In the sixteenth century, Luther and Bullinger took to Revelation when faced with Catholic persecution of Protestants. In more recent times various crises and catastrophes have been taken as the context for reading Revelation: nuclear warfare, the Arab-Israeli conflict, the Persian Gulf War, and, after September 11, 2001, Islamic fundamentalism (an ancient theme).“ (Reading the Book of Revelation, S. 29)

Die genaue Definition des Entstehungszeitpunkts der Johannes Vision sowie die genaueren geschichtlichen Hintergründe werde ich für diese Arbeit vernachlässigen müssen. Vielmehr werde ich mich auf die Geschichte der Offenbarung und ihre spezifischen Symbole, die man durch die Vision des Johannes inspiriert auch in der Kunst wiederentdeckt, konzentrieren.

„Die Offenbarung“ wurde bis dato unterschiedlich eingeteilt. Adela Yabro Collins unterteilt die Offenbarung in zwei Hauptteile - einen bis Kapitel 11 und den zweiten ab dem Kapitel 12. Laut Jan Lambrecht besteht die Offenbarung aus einem kurzen Briefteil (1,4-3,22) und einem langen Visionsteil (4,1-22,5). Kenneth A. Strand sieht zwei Hauptteile – einen, der vorwiegend „historische Visionen“ schildert (bis Kapitel 14) und einen der „eschatologische Gerichtsvisionen“ darstellt (ab dem Kapitel 15). Interessant ist ausserdem die Sichtweise von John Wick Bowman, der den Aufbau der Offenbarung mit der Struktur der griechischen Tragödie vergleicht.²⁰ David L. Barr²¹ wiederum teilt die Offenbarung in drei Geschichten oder drei Visionen auf. Seine Einteilung richtet sich nach dem Ort der Vision – die erste findet auf der Erde statt, die zweite im Himmel und die letzte wieder auf der Erde. Die zweite Vision stellt Barr zufolge, nicht unmittelbar die kausale Folge der ersten Vision dar; sowie die

²⁰ siehe: Der Erste und der Letzte, S. 47-64

²¹ Reading the Book of Revelation, S. 14-19; Diese Einteilung lässt sich am besten aus den folgenden Tabelle lesen:

	Story One	Story Two	Story Three
Place	Patmos	heaven	Earth
	Jesus as Majestic Human	Jesus as Lamb-Slain	Jesus as Heavenly Warrior
Charachters	John Churches	elders and heavenly beings	dragon and beasts woman and her children
Action	letter writing	worship	war
John presented as	secretary	heavenly traveler	seer/prophet
Mythic paradigm	theophany	throne vision	holy war
Chapters	1-3	4-11	12-22

dritte, kausal gesehen, nicht der zweiten Geschichte folgt. Alle drei gehörten aber zusammen und bildeten diese einzigartige Geschichte der Apokalypse nach Johannes.²² Der erste Teil beinhalte die Kapitel 1-3, in denen Johannes eine göttliche Figur mit dem Befehl, die Vision zu schreiben, zeigt. Diese tröste ihn und erkläre die Bedeutung der verschiedenen Symbole seiner Vision. Im zweiten Teil (Kapitel 4-11) folge Johannes einer Stimme, die ihn in den Himmel ruft, wo er Gott auf dem Thron sitzend und von den Engeln umkreist, erblicke. Hier wird das Buch mit den sieben Siegeln geöffnet. Der dritte Teil (Kapitel 12-22) beinhalte die Vision des Heiligen Krieges und von Christus als himmlischem Krieger.

Die Erscheinung Gottes und der Schreibbefehl

In den Kapiteln 1-3 wird Johannes von Gott eine wichtige Aufgabe erteilt. „Vom Geist ergriffen“²³ hört er eine Stimme, die ihm befiehlt, alles, was er in seiner Vision zu sehen bekommen wird, in einem Buch niederzuschreiben und an die anderen Gemeinden zu verschicken. Dies geschieht auf der Insel Patmos „am Tag des Herrn“ – dieser wird als der Tag, an dem Maria Magdalena ein leeres Grab statt einer Leiche Christi, die sie zu beweinen beabsichtigt, vorfand, interpretiert.²⁴ Als er sich in die Richtung dreht, aus der die Stimme kommt, sieht er Gott²⁵ in einem langen Gewand, um die Brust einen Gürtel aus Gold tragend, mit weißem Kopf und weißen Haaren. Johannes fällt vor Angst nieder und erhält einen Schreibbefehl. In seiner rechten Hand hält Gott sieben Sterne und sieben Leuchter. Die Sterne als Symbol der Engel und die Leuchter als Symbol der sieben Gemeinden, an die Johannes seine Vision laut dem von Gott selbst erhaltenen Befehl, weitergeben soll.

Der erste Teil der Geschichte gehört zu einer Literaturgattung, die unter dem Namen Theophanie bekannt wurde und sich durch die Begegnung mit einem göttlichen Wesen definiert.²⁶ Dieser erste Teil der Offenbarung dient dem Leser der Bibel als eine Einleitung zur zweiten Geschichte, die dann nicht mehr auf der Erde, sondern im Himmel stattfindet. In

²² „The action of the first story (letter writing) does not lead to that of the second (the throne scene) or the third (holy war). They do not form a casual sequence, yet within each movement there is a reasonably clear causal sequence.“ Ebenda, S. 17

²³ Offb. 1,10

²⁴ Reading the Book of Revelation, S. 26f

²⁵ Offb. 1,12-16

²⁶ Theophanie bedeutet „Erscheinung eines Gottes“, auch oft als Selbstoffenbarung Gottes verstanden (griech. Θεός = Gott, φαίνεσθαι = sich zeigen); Ebenda, S. 16

diesen ersten Kapiteln stoßen wir auf nur wenige Symbole, die erfahrungsgemäß in der Literatur mit der Endzeitthematik verwendet und teilweise auch missbraucht wurden; hier findet das „Spezifisch-Apokalyptische“ seine Bedeutung vielmehr in der Art des Schreibens, beziehungsweise in der Vision des Schreibbefehles.

Die Himmelsvision und Öffnung des versiegelten Buches

Im zweiten Teil der Offenbarung wird das Szenario in den Himmel versetzt. Durch Gott ermutigt steigt Johannes in den Himmel auf und erblickt einen Thron, auf dem einer, „der wie ein Jaspis und ein Karneol aussah“ (Off., 4,3) sitzt. Um den Thron stehen noch weitere vierundzwanzig Throne, auf denen vierundzwanzig Älteste, die hohen Engel, sitzen. Der Regenbogen über dem Thron, die Blitze, die Donner, das gläserne Meer und die sieben Fackeln, die sieben Geister Gottes, Engel, die Gott als Boten dienen, sowie die vierundzwanzig hohen Engel, die eine Art Thronrat bilden, alle diese Bilder symbolisieren die Macht und Herrlichkeit Gottes.

Um den Thron sitzend erblickt Johannes vier Lebewesen: einen Löwen, einen Stier, einen Menschen und einen Adler, die Gott Ehre und Dank erweisen. Im darauffolgenden Bild steht eine Buchrolle, mit sieben Siegeln versiegelt, als zentraler Punkt im Blickfeld des weiteren Geschehens.

Die Frage, wer würdig genug sei, das Buch zu öffnen, bleibt vorerst zu Johannes Bedauern unbeantwortet. Danach beruhigt einer der hohen Engel Johannes mit den Worten: „Weine nicht! Gesiegt hat der Löwe aus dem Stamm Juda, der Sproß aus der Wurzel Davids, er kann das Buch und seine sieben Siegel öffnen.“ (Off., 5,5) Das Bild des Löwen, der wie ein geschlachtetes Lamm aussieht, mit sieben Hörnern und sieben Augen auf seinem Kopf steht für den auferstandenen Christus.

Im sechsten Kapitel kommt es zur Öffnung der ersten sechs Siegel des Buches. Die ersten vier Siegel symbolisieren die uns allen gut bekannten apokalyptischen Reiter: Völkerkrieg, Bürgerkrieg, Teuerung und Hungersnot, Pest und Massensterben. Der erste Reiter sitzt auf einem weißen Pferd und trägt einen Bogen, der zweite auf einem feuerroten und „wird ermächtigt, der Erde den Frieden zu nehmen, damit die Menschen sich gegenseitig abschlachten. Und es wurde ihm ein großes Schwert gegeben.“ (Off., 6,4) Der dritte Reiter sitzt auf einem schwarzen Pferd mit einer Waage in seiner Hand, der vierte heisst „Der Tod“

und sitzt auf einem fahlen Pferd.²⁷ „Und ihnen wurde die Macht gegeben über ein Viertel der Erde, Macht, zu töten durch Schwert, Hunger und Tod und durch die Tiere der Erde.“ (Off., 6,8)

Nach der Öffnung des fünften Siegels erblickt Johannes die Seelen aller, die wegen des Wortes Gottes hingeschlachtet worden sind. Jeder von ihnen erhält ein weißes Gewand und wird um Geduld gebeten – auf Gerechtigkeit müssen sie noch warten. Als das Lamm das sechste Siegel öffnet, kommt es zu einer Sonnenfinsternis, „die Sterne des Himmels fielen herab auf die Erde“, „der Himmel verschwand wie eine Buchrolle, die man zusammenrollt“ (Off., 6, 13-15)

Diesem Bild folgt ein weiteres über vier Engel, die an den vier Ecken der Erde stehen und in ihren Händen vier Winde halten. Ein anderer Engel vollendet mit seiner Ankunft die Szene, „er hatte das Siegel des lebendigen Gottes und rief den vier Engeln, denen die Macht gegeben war, dem Land und dem Meer Schaden zuzufügen, mit lauter Stimme zu: Fügt dem Land, dem Meer und den Bäumen keinen Schaden zu, bis wir den Knechten unseres Gottes das Siegel auf die Stirn gedrückt haben.“ (Off., 7, 2-3) Die Zahl derer, denen das Siegel auf die Stirn gedrückt wird und die dann als diejenigen, die gerettet werden sollen, gelten beträgt hundertvierundvierzigtausend - eine Zahl, die für die Endzeitautoren, besonderes in den Kreisen der Zeugen Jehovas, sehr stark an Bedeutung gewann.

Erst im achten Kapitel öffnet das Lamm das letzte und siebte Siegel. Am Himmel stehen sieben Engel mit sieben Posaunen. Ein weiterer Engel, der eine goldene Räucherpfanne mit viel Weihrauch erhält, füllt diese mit glühenden Kohlen und wirft sie auf der Erde, wo es zu donnern und beben beginnt.²⁸ Die sieben Engel beginnen in ihre Posaunen zu blasen. Die ersten vier Posaunen ziehen furchtbare Folgen für die Menschen nach sich: Verbrennung der Erde, ein Drittel des Meeres wird zu Blut, ein Drittel des Wassers bitter, der Tag wird um ein Drittel dunkler²⁹. Nachdem auch der fünfte Engel seine Posaune bläst, verbreiten sich aus dem „Schacht des Abgrunds“³⁰ Heuschrecken über die Erde, die lediglich den Nichtauserwählten („die Menschen, die das Siegel Gottes nicht auf der Stirn haben“; Offb., 9,4) Schaden zufügen, diese jedoch nicht töten, sondern nur quälen sollen. Mit dem Klang der sechsten Posaune werden die vier Engel, die am Euphrat gefesselt sind, losgebunden, um ein Drittel der Menschheit zu töten.

²⁷ Offb. 6, 8

²⁸ Offb. 8,1-5

²⁹ Offb. 8, 6-13

³⁰ Offb. 9, 1-5

Ein gewaltiger Engel kommt aus dem Himmel herab und befiehlt Johannes, das kleine Buch aus seiner Hand zu essen. „Nimm und iß es! In deinem Magen wird es bitter sein, in deinem Mund aber süß wie Honig.“ (Offb., 10, 9)³¹

Das letzte Kapitel dieses Abschnitts, dessen Ereignisse alle im Himmel geschehen, beginnt zuerst mit der Tempelvermessung. Diese soll den göttlichen Schutz der christlichen Gemeinde andeuten. Die siebte Posaune, die der siebte Engel bläst, eröffnet ein großes Finale der Geschichte – es ertönen laute Stimmen im Himmel, die die Herrschaft Gottes feiern. „Der Tempel Gottes im Himmel wurde geöffnet, und in seinem Tempel wurde die Lade seines Bundes sichtbar: Da begann es zu blitzen, zu dröhnen und zu donnern, es gab ein Beben und schweren Hagel.“ (Off., 11, 19)

Die Letzte Schlacht - das Armageddon³²

Die letzte Vision samt aller ihrer Geschehnisse wird wieder auf die Erde versetzt. In den Kapiteln 12-21 begegnen wir einer vielfältigen Symbolik, die gleich nach dem Bild der apokalyptischen Reiter am stärksten in unserer Wahrnehmung der Offenbarung verankert sind. Hier treffen wir auf Frauenfiguren (eine Frau mit der Sonne bekleidet, die Hure Babylon und eine Braut), Engel, Drachen und Ungeheuer. Die entscheidende Schlacht, die einen Sieg und das Reich Gottes zur Folge hat (Kapitel 21 und 22), beginnt zuerst mit dem Bild einer schwangeren, mit der Sonne bekleideten Frau, ein Sinnbild des Gottesvolkes, die in ihren Geburtswehen schreit. Am Himmel erscheint ein Drache, „mit sieben Köpfen und zehn Hörnern“ (der Teufel), der mit seinem Schwanz ein Drittel der Sterne vom Himmel auf die Erde wirft.³³ Seine Absicht ist klar – er will das Kind der Frau verschlingen. Sie allerdings gebiert einen Sohn, der zu Gott wird und findet danach einen Zufluchtsort in der Wüste.

Daraufhin verlegt sich das Geschehen wieder in den Himmel, wo ein Kampf zwischen Michael und seinen Engeln gegen den Drachen ausbricht. Der Drache verliert den Kampf

³¹ Die Süße der Botschaft ist dadurch gegeben, dass sie von Gott kommt; ihre Bitterkeit ist durch das kommende Gericht gegeben

³² Der Name Harmagedon, Armageddon oder Har-Magedon, kommt nur einmal in der Offenbarung vor. „Die Geister führten die Könige an dem Ort zusammen, der auf hebräisch Harmagedon heißt“ Offb. 16,16; Armageddon ist der Ort, an dem die letzte Schlacht geführt wird. Ob es sich tatsächlich um einen realen Platz handelt oder lediglich um einen ausgeborgten Namen als Symbol des letzten Kampfes, bleibt umstritten.

³³ Offb., 12, 1-7

und somit auch seinen Platz im Himmel. „Er wurde gestürzt, der große Drache, die alte Schlange, die Teufel oder Satan heißt und die ganze Welt verführt; der Drache wurde auf die Erde gestürzt, und mit ihm wurden seine Engel hinabgeworfen.“ (Offb., 12, 9) Als der Drache erkennt, dass er auf die Erde gefallen ist, fängt er an, die Frau, die ihren Sohn geboren hat, zu verfolgen. Alle Versuche des Drachens, der Frau Schaden zuzufügen, scheitern allerdings und er beginnt mit anderen Menschen, die Gott treu sind, auf der Erde Krieg zu führen. Aus dem Meer steigt ein Ungeheuer, dem der Drache seine Macht, Gott und seinen Namen zu lästern gibt, woraufhin die beindruckten Massen von Menschen vor dem Drachen niederfallen.³⁴ Aus der Erde herauf steigt desweiteren ein anderes Tier, Symbol des Antichrist, der „falsche Prophet“; „es hatte zwei Hörner, aber es redete wie ein Drache“ (Offb., 13, 11). Mit seinen Wunderzeichen verwirrt es die Menschheit, die dann beginnt, es zu verehren. Es zwingt jeden, sein Kennzeichen, den Zahlenwert des Tieres – sechshundertsechszig - an der Stirn anzubringen.³⁵

Auf dem Berg Zion steht gleichzeitig das Lamm mit hundertvierundvierzigtausend Auserwählten, die ihm, dem Lamm, die Treue halten. In Offb.14, 6-13 kündigt sich jetzt das Gericht an. Drei Engel Gottes warnen die Bewohner der Erde, die Gegner Christi, vor den Folgen der Tieranbetung. Auf einer weißen Wolke zeigt sich „einer, der wie ein Menschensohn aussah“ (Offb., 14, 14.), in der Hand eine Sichel tragend. Ein Engel fordert ihn auf, mit der Sichel zu ernten. „Denn die Zeit zum Ernten ist gekommen. Die Frucht der Erde ist reif geworden. Und der, der auf der Wolke saß, schleuderte seine Sichel über die Erde, und die Erde wurde abgeerntet.“ (Offb. 14, 45-16)

Im Himmel zeigen sich sieben Engel mit sieben Plagen, denen dann sieben goldene Schalen, mit dem Zorn Gottes gefüllt, gegeben werden. Diese sollen von den Engeln über die Erde gegossen werden.³⁶

Im Kapitel 17 steht die Hure Babylon vor dem Gericht, im 18 kündigt sich ihr Sturz an. „Denn mit ihr haben die Könige der Erde Unzucht getrieben, und vom Wein ihrer Hurerei wurden die Bewohner der Erde betrunken.“ (Offb., 17, 2) Mit dem Sturz Babylons ertönt im Himmel der Jubel der Himmelsbewohner. „Denn König geworden ist der Herr, unser Gott, der Herrscher über die ganze Schöpfung.“ (Offb., 19, 6) Im Bildnis der Hochzeit des Lammes werden das Heil und der Sieg Gottes dargestellt. Die Vision des Endkampfes zwischen Christus, der hier als Reiter auf dem weißen Pferd dargestellt wird und dem Tier endet der Kampf und beginnt die Tausendjährige Herrschaft.

³⁴ Offb. 13, 1-5

³⁵ Offb. 13, 11-17

³⁶ Offb. 15, 1-8

Neues Jerusalem

Das „Neue Jerusalem“ stellt den Höhepunkt und das Ziel der Offenbarung dar. „The New Jerusalem represents the eschatological future of the church.“ (Pilchan, Lee, The New Jerusalem in the Book of Revelation, Mohr Siebeck, Tübingen, 2001, S. 263) In den letzten Kapiteln der Offenbarung reihen sich Bilder der neuen Welt Gottes aneinander, die auf die Tausendjährige Herrschaft folgt und als Preis für die Treue zu Gott, nach der Erdzerstörung durch Gottes Zorn, auf der die Erde wieder neuerrichtet wurde, gilt. Nachdem Satan seinen Kampf verloren hat, fesselt ihn ein Engel für tausend Jahre und wirft ihn in den Abgrund.³⁷ Jene Toten, die durch Satan nicht verleitet wurden, erwachen vom Tode, die anderen bleiben für weitere tausend Jahre tot bis zur ersten Auferstehung. Nach Vollendung dieser Frist von tausend Jahren, wird Satan wieder aus seinem Gefängnis befreit, um die Völker der Erde zu verführen und sie zum Kampf zu bewegen. Der Aufstand wird durch ein Feuer aus dem Himmel beendet, „und der Teufel, ihr Verführer, wurde in den See von brennendem Schwefel geworfen, wo auch das Tier und der falsche Prophet sind. Tag und Nacht werden sie gequält, in alle Ewigkeit.“ (Offb., 20, 10)

Gott erschafft einen neuen Himmel und eine neue Erde und auf ihr ein neues Jerusalem, „die Wohnung Gottes unter den Menschen!“ (Offb., 21,3) In der Vision erscheint das neue Jerusalem erneut als eine prachtvoll bekleidete Braut des Lammes.³⁸ Die heilige Stadt besteht aus Gold und Edelsteinen und ihren Bewohnern mangelt es an nichts. „Es wird nichts mehr geben, was der Fluch Gottes betrifft.“ (Offb., 22, 3)

Das Leiden der Menschen erreicht sein Ende. Alle, die Gott Treue hielten, dürfen in der Pracht der heiligen Stadt wohnen und ihre Früchte genießen. „Draußen bleiben die ‚Hunde‘ und die Zauberer, die Unzüchtigen und die Mörder, die Götzendiener und jeder, der die Lüge liebt und tut.“ (Offb., 22, 15)

Die Apokalypse nach Johannes liest sich wie ein Roman mit einem glücklichen Ende für die „Guten“. Die Geschichte ist für jeden so geschrieben, dass man ihre Elemente auch im Alltag wiederentdeckt: der Kampf Gut gegen Böse, die zwischenmenschlichen Beziehungen, das Verhältnis zu Gott und das Problem des Glaubens generell. Die Symbole aus der Offenbarung haben uns schon so intensiv geprägt, dass wir in jeder Katastrophe, in jedem

³⁷ Offb. 20, 1-3

³⁸ Offb. 21, 2

Trümmerfeld danach, in jeder Zerstörung eine Apokalypse vermuten und ein „happy end“ hoffnungsvoll erwarten. Über den starken Einfluss der Offenbarung auf unsere Phantasie schreibt Jon Paulien folgendes: „That ist what makes the Apocalypse so powerful. Although it reads like an animal story (Rev 11:7; 12:1-17; 13:1-18; 17:1-18), it is not really about animals. It is a cartoon fantasy about people and their relationships, about interactions among groups of people, both good and evil, about the relationship between God and the human race, and how human history is going to turn out. In other words, it is a cartoon about the same kinds of issues we all wrestle with from day to day.“ (Reading the Book of Revelation, S. 159)³⁹

II.II. Die Bedeutung des Antichrist für die christliche Apokalypse und bei Nietzsche

„Und ich sah: Ein Tier stieg aus dem Meer, mit zehn Hörnern und sieben Köpfen. Auf seinen Hörnern trug er zehn Diademe und auf seinen Köpfen Namen, die eine Gotteslästerung waren.“ (Offb. 13, 1)

Wenn sich ein Leser zum ersten Mal mit der Johannes Apokalypse auseinandersetzt, muss ihm die Geschichte zunächst zwangsläufig als surreale Handlung eines „Fantasy-Romans“, in dem verschiedene Wesen (die Guten und die Bösen) gegeneinander (für die Gerechtigkeit) kämpfen, vorkommen. Die Symbolik der Offenbarung ist so stark ausgeprägt, dass manche Exegeten bis heute noch an dem Versuch, ihre Symbole richtig zuzuordnen, scheitern. So werden beispielsweise in der Vision des Johannes Jesus verschiedene Gestalten zugeschrieben. Im ersten Teil der Geschichte zeigt sich Jesus als ein göttliches menschliches Wesen⁴⁰, das in weiterer Folge, zuerst mit der Buchöffnung, plötzlich als ein Lamm dargestellt wird.⁴¹ Im endgültigen Krieg gegen Satan übernimmt Jesus die Gestalt

³⁹ J. Paulien macht hier einen Vergleich mit dem „König der Löwen“, der ihm zufolge eine afrikanische Version der Apokalypse darstellt – die Zerstörung des Paradieses und die Hoffnung auf eine neue Zukunft; siehe: Reading the Book of Revelation, S. 158f

⁴⁰ Offb. 1,12-17

⁴¹ Offb. 5, 6

eines auf einem weißen Pferd Reitenden.⁴² Diesen Bildern von Jesu folgen noch die Engel aus den Kapiteln 8⁴³ und 10⁴⁴, Michael (Offb 12, 7) und einer der Könige vom Aufgang der Sonne. Ihre Bedeutungen sind allerdings ebenso wie die des Bildes des Reiters auf dem weißen Pferd bis heute umstritten.⁴⁵ Gottes Namen in der Offenbarung sind genauso zahlreich: als Vater, Alpha und Omega, der Herr, der Allmächtige, der auf dem Thron Sitzende, der in Ewigkeit Lebende, der Heilige, der Anfang und das Ende.

Ebenso verhält es sich mit der Symbolik des Teufels und des Antichrist, der in der Offenbarung neben Jesus die Hauptrolle spielt. Der Teufel wird als ein Drache⁴⁶, der die Frau verfolgt und den Krieg mit den Menschen auf Erden entfacht, dargestellt. In den weiteren Kapiteln stoßen wir auf zwei neue Gestalten: das Tier⁴⁷, das aus dem Meer stieg, „mit zehn Hörnern und sieben Köpfen“ und in einem späteren Bild des gleichen Kapitels ein Tier, das aus der Erde herauf kam, „es hatte zwei Hörner und redete wie ein Drache.“(Offb., 13,11) Die Macht des Drachens (des Satans) wurde auf das erste Tier übertragen – dieses wiederum benützt das zweite Tier als Instrument seiner eigenen Machtausübung. Eine Interpretation Oberkoflers sieht den Satan (der Drache), den Antichristen (das erste Tier) und den falschen Propheten (das zweite Tier) als drei verschiedene Wesen, die „eine antigöttliche Dreieinigkeit“, auch unter dem Begriff der satanischen Dreieinigkeit bekannt,⁴⁸ darstellen. „In der letzten Phase der Verfolgung der Kirche, unmittelbar vor der Wiederkunft Christi, nimmt sich Satan den Antichrist und den Lügenpropheten zu Hilfe. Zu dritt verfolgen sie nun die Gläubigen. Die antigöttliche Dreieinigkeit: eine äffische Parodie der Heiligsten Dreifaltigkeit.“ (Oberkofler: Der Antichrist, S. 33) Das Tier (aus dem Meer) aus Offb 13 präsentiert „die Schreckengestalt des Antichristen“⁴⁹, der Drache den Teufel, den Satan selbst. „Der Antichrist tritt nicht in eigener Machtvollkommenheit auf, sondern im Auftrag Satans. Er steht ganz in dessen Gehorsam, so wie Christus seinem himmlischen Vater gegenüber gehorsam ist.“ (Oberkofler, Der Antichrist, S. 23)

⁴² „Dann sah ich den Himmel offen, und siehe, da war ein weißes Pferd, und der, der auf ihm saß, heißt ‚Der Treue und Wahrhaftige‘; gerecht richtet er und führt er Krieg.“ Offb. 19, 11

⁴³ Offb. 8, 3-5; Der Engel mit der goldenen Räucherpfanne

⁴⁴ „Und ich sah: Ein anderer gewaltiger Engel kam aus dem Himmel herab; er war von einer Wolke umhüllt, und der Regenbogen stand über seinem Haupt. Sein Gesicht war wie die Sonne, und seine Beine waren wie Feuersäulen.“ Offb. 10, 1

⁴⁵ Der Erste und der Letzte, S. 269 ff.

⁴⁶ Offb. 12, 3

⁴⁷ Offb. 13, 1-11

⁴⁸ „Die eigentlichen Kontrahenten gegen Gott und sein Volk werden im Zentrum der Offenbarung als satanische Dreieinigkeit vorgestellt: Drache, Meertier und Erdentier.“; Der Erste und der Letzte, S. 405

⁴⁹ Oberkofler, Der Antichrist, S. 23

Das zweite Tier, jenes aus der Erde, soll ein Bildnis für den falschen Propheten darstellen. Auch dieses Bild wurde unterschiedlich interpretiert – einmal als Symbol für die Priester und Priesterinnen, die dem Kaiserkult dienten, als Darstellung der polytheistischen Religion; und dann wiederum wurde das Tier als jede Person, die an der Institution des Kaiserkultes teilnahm, verstanden. Steven J. Friesen⁵⁰ untersuchte diese Interpretationen und stellte fest, dass Johannes Bild des zweiten Tieres groß genug ist, um die gesamte Institution dieser Zeit umfassen zu können. Seine Intention war allerdings vielmehr die Kritik an der römischen Lebensweise. „John’s portait of the beast from land challanged the values and practices that gave order to life in Roman Asia.“ (Reading the Book of Revelation, S. 63)

Im Kapitel 17 rückt plötzlich ein weiteres Tier ins Blickfeld – ein „scharlachrotes“ mit sieben Köpfen und zehn Hörnern, auf dem die Hure Babylon sitzt.⁵¹ Obwohl dem Meertier aus Kapitel 13 ähnlich, unterscheiden sich beide Tiere in einigen Details, die ausreichend erscheinen, um in uns Zweifel zu erwecken, ob es sich tatsächlich um ein und dasselbe Tier handle. Das Meertier hat im Gegensatz zum anderen Tier eine Krone, die Farbe des Meertieres wurde nicht erwähnt, dagegen kennen wir die Farbe des anderen Tieres. Das Tier aus Kapitel 13 kommt aus dem Meer, das aus Kapitel 17 aus dem Abgrund. Allerdings ist die Ähnlichkeit des Tieres aus Kapitel 17 mit dem Drachen auffällig: die Farbe, die sieben Köpfe und zehn Hörner.⁵² Ekkehardt Müller sieht in den vier Gestalten (dem Drachen (Kapitel 12), dem Meertier, dem Tier aus der Erde (Kapitel 13) und dem Tier, auf dem die Hure Babylon sitzt (Kapitel 17)) kein einheitliches und eindeutiges Sinnbild des Antichrist. „Die Tiere von Offb 12,13 und 17 repräsentieren nicht die genau gleiche Macht. Das Tier von Offb 17 wird am besten als Satan verstanden, der sich politischer Mächte bedient.“ (E. Müller, Der Erste und der Letzte, S. 242) Diese Annahme geht von einer zeitlichen Aufteilung des Buches der Offenbarung auf einen historischen und einen endzeitlichen, eschatologischen Teil aus⁵³. Demzufolge handeln die Tiere aus den Kapiteln 12 und 13 in einem anderen zeitlichen Rahmen als das Tier aus dem Kapitel 17, das schon den endzeitlichen Ereignissen zugehörend ist und als einziges aus dem Abgrund kommen soll. In Offenbarung 17,8 schreibt Johannes: „Das Tier, das du gesehen hast, war einmal und ist jetzt nicht; es wird aber aus dem Abgrund heraufsteigen und dann ins Verderben gehen.“

In der symbolischen Darstellung der negativen Mächte begegnen wir nicht mehr als diesen vier Gestalten, ihre Namen sind aber zahlreich: Drache, Tier, Schlange, falscher Prophet, Satan, Teufel. Alle diese Namen subsumieren wir unter einem gemeinsamen Begriff des

⁵⁰ Steven J. Freisen, The Beast from the Land, in: Reading the Book of Revelation, S. 49-64

⁵¹ Offb. 17,3

⁵² siehe: Der Erste und der Letzte, S. 227-242

⁵³ siehe: ebenda S. 230f

Bösen. Es verwundert also nicht, dass die erwartete Erscheinung des Antichrist als Hauptthema bei den zahlreichen Endzeitautoren einen hohen Stellenwert im Versuch die Bibel auszulegen, einnimmt. Das Neue Jerusalem ist erst mit der Ankunft des Antichrist möglich, er gilt als das einzige Vorzeichen der Wiederkunft Jesu und tritt unmittelbar davor auf. Das ist auch der Grund, warum viele diesen Typus in der Politik zu suchen wagten. So wird beispielsweise für Billy Graham⁵⁴ der Antichrist aus dem Kommunismus kommen, für Hal Lindsey und Klaus Gerth⁵⁵ verkörpert ihn das führende der damaligen zehn EG-Länder. Marius Baar sieht den Antichristen dagegen aus dem Islam kommend.⁵⁶ „Er sieht die Weltgeschichte als einen Kampf zwischen Arabern und Israel, beginnend mit der Auseinandersetzung zwischen Mohammed und seinen Nachfolgern einerseits und Jesus und seinen Nachfolgern andererseits.“ (Graf-Stuhlhofer, Das Ende naht!, S. 193) Auch Hitler, Al- Gaddafi und Saddam Hussein wurden als Antichristen gesehen. Diese Annahmen bedienen sich der Definition des Antichrist als einen Menschen, dem Satan seine Macht, über die Menschen zu herrschen, gibt. Oberkofler bezeichnet Satan als den „Paten“ des Antichrist und als seinen Auftraggeber.⁵⁷ Kirchenvätern zufolge wird der Antichrist als ein Individuum, als ein konkreter Mensch und nicht etwa als eine Ideologie oder Bewegung definiert. In der Bibel wird er noch „Der Mensch der Gesetzlosigkeit“, „Der Sohn des Verderbens“ und „Der Widersacher“ genannt.⁵⁸ Einen anderen Hinweis für die „Menschlichkeit“ des Antichrist findet man im Alten Testament, und zwar im Buch Daniel. Das siebente Kapitel (Vision von den vier Tieren) berichtet vom vierten Tier als einem mit zehn Hörnern, zwischen denen ein kleines Horn wächst. An diesem Horn sind Menschengesichter zu sehen.⁵⁹ Das vierte Tier bezieht sich auf die Endzeit und wird deswegen als Antichrist interpretiert.⁶⁰ „Der Antichrist ist der Mensch, der mit Hilfe des Satans die

⁵⁴ Billy Graham gilt als ein wichtiger US-amerikanischer Baptistenpastor und Erweckungsprediger der dem Evangelikalismus zuzurechnen ist. Im Kommunismus sieht er den Feind des Christentums und knüpft seine politische Kritik an die Endzeitvorstellungen. Im Gegensatz zu anderen Predigern, legt er sich zeitlich nicht fest. Das Erscheinen des Antichrist allerdings sieht er als näher rückend. Graf-Stuhlhofer, Das Ende naht!, S. 34

⁵⁵ Ebenda, S. 142-163

⁵⁶ Ebenda, S. 193-197

⁵⁷ Vgl. Oberkofler, S. 23

⁵⁸ 2 Thess. 2,3-4: „Denn zuerst muss der Abfall von Gott kommen und der Mensch der Gesetzwidrigkeit erscheinen, der Sohn des Verderbens, der Widersacher, der sich über alles, was Gott oder Heiligtum heißt, so sehr erhebt, dass er sich sogar in den Tempel Gottes setzt und sich als Gott ausgibt.“

⁵⁹ Dan. 7, 7-9

⁶⁰ Vgl. Oberkofler, 46-51

Menschheit von Gott trennen und die Schöpfung verderben will.“ (Oberkofler, Der Antichrist, S. 43) Er handelt im Namen Satans, gilt als Gegenmacht zu Christus, mit dem Ziel, Jesus als den Sohn Gottes zu bestreiten; sich selbst an dessen Stelle zu setzen und sich vor den Menschen als Messias darzustellen.⁶¹ Dennoch wird der Antichrist in der christlichen Tradition als ein „notwendiges Übel“, als „Werkzeug der ‚Zeit des Zorns‘“, als einer, der „im Dienst der Vollendung des Ostermysteriums“ steht, gesehen.⁶² Die Person des Antichrist ermöglicht es dem Satan, den letzten Aufstand gegen Gott zu initiieren. Als ein Gegenspieler Jesu und einer, der über Gott lästert, kommt er allerdings geplant, sein Wirken und sein Kommen geschehen nach Gottes Plan. Seine Vorläufer, die jetzt schon wirken, gelten als Hinweis dafür, dass wir in der Endzeit leben. „Meine Kinder, es ist die letzte Stunde. Ihr habt gehört, dass der Antichrist kommt, und jetzt sind viele Antichriste gekommen. Daran erkennen wir, dass es die letzte Stunde ist.“ (1 Joh.18)

Als Vorläufer des Antichristen sieht Paulus zwei historische Persönlichkeiten: den König Antiochus IV. Epiphanes und den Fürsten von Tyros, Fürst der Endzeit, Gog aus dem Land Magog.⁶³ Beispiele berühmter Antichristen aus unserer Zeit wurden bereits erwähnt.

Der Name „Antichrist“ kommt lediglich fünfmal im Neuen Testament vor – im ersten und im zweiten Brief des Johannes⁶⁴ - und bezeichnet einerseits im pluralistischen Gebrauch die Irrlehrer, beziehungsweise diejenigen, die Jesus als Messias leugnen (Ἀντίχριστοι), andererseits stellt er „eine in der Endzeit erstehende, dem Weltuntergang und der Parusie Christi vorangehende Persönlichkeit, die sich in Gegensatz zu Christus stellt und anmaßend dessen Position einnehmen will“, dar. (B.G. Schüch: Das Bild des Antichrist nach dem Neuen Testament, S.9)

Während der Antichrist in der christlichen Apokalypse eine negative Bedeutung einnimmt, entdeckt Nietzsche eine positive Seite dieser Figur, nämlich als Gegenpol zur religiösen und metaphysischen Tradition, die die wahre Natur des Menschen unterbindet. Er versteht demzufolge die Rolle des Antichrist als einen, der als Gegner des Christentums für die Befreiung der Menschen aus der Sklaverei der Moral auftritt und gleichzeitig die christliche Religion als falsch, lügnerisch und lebensfeindlich aufdeckt. „Auf einem dergestalt falschen Boden, wo jede Natur, jeder Natur-Werth, jede Realität die tiefsten Instinkte der herrschenden Klasse wider sich hatte, wuchs das Christenthum auf, eine Todfeindschafts-Form gegen die Realität, die bisher nicht übertroffen worden ist.“ (Der Antichrist 27, KSA 6,

⁶¹ vgl. Oberkofler, S. 44-46

⁶² Oberkofler, S.44-45

⁶³ Vgl. Ebenda, S. 47; Dan 11,36, Ez 28,2;38, 39; B.G. Schüch, S. 19-21

⁶⁴ 2 Joh.2, 18 und 22; 4,3 und 2 Joh.7

S. 197) Die Religion stellt für Nietzsche „die höchste aller denkbaren Corruptionen“ dar, „sie hat den Willen zur letzten auch nur möglichen Corruptionen gehabt.“ (Antichrist, § 62) Der Antichrist präsentiert daher für Nietzsche das Gesamtbild seiner Religionskritik und gilt „als Befreier von *der höchsten aller denkbaren Korruptionen.*“ (Trojahn, Dominicus, Der Antichrist. Legende oder Wirklichkeit, S. 12)

In „Ecce Homo“, Warum ich so gute Bücher schreibe, § 2, schreibt Nietzsche: „Ich bin der Antiesel par excellence und damit ein welthistorisches Unthier, - ich bin, auf griechisch, und nicht nur auf griechisch, der Antichrist.“ Den Namen „Antichrist“ verwendete Nietzsche nicht zufällig. Als Sohn eines Pastors wusste er genau um seine Bedeutung für die christliche Religion. Der Antichrist wird in der Tradition der Kirche als vom Himmel gefallener Engel, als Metapher eines vollkommen von Gott unabhängigen Menschen interpretiert. „Er spielt sich auf als Erlöser, indem er vorgibt, die Menschen vom Zwang zu befreien, als Geschöpf von Gott abhängig zu sein.“ (Oberkofler, Der Antichrist, S. 59) Das ist der Kern von Nietzsches Religionskritik – die Befreiung des Menschen aus der Sklaverei der Moral und die Entdeckung der eigenen schöpferischen Macht. „Nicht, was die Menschheit ablösen soll in der Reihenfolge der Wesen, ist das Problem, das ich hiermit stelle (- der Mensch ist ein Ende -): sondern welchen Typus Mensch man z ü c h t i g e n soll, w o l l e n soll, als den höherwerthigeren, lebenswürdigeren, zukunftsgewisseren.“ (KSA 6, Antichrist 3. S. 170)

Nietzsches Antichrist steht somit für eine neue übermenschliche Spezies. Im Gegensatz zum christlichen Antichrist stellt Nietzsches Antichrist etwas Positives dar. Während er in der Offenbarung als Vorzeichen für die Ankunft Jesu und somit für eine neue ewig dauernde paradiesische Ära steht, symbolisiert er für Nietzsche schon vorweg die positive Entwicklung der Menschheit. Er ist für ihn das Gute, die Stärke, das Göttliche. Er ist kein Vorgänger, er ist das Ziel!

III. Ästhetik der Apokalypse - Einleitung

„- Die furchtbaren und fragwürdigen Dinge darstellen ist selbst schon ein Instinkt der Macht und Herrlichkeit am Künstler: er fürchtet sich nicht...“ (KSA 13, 14 [47])

Nietzsches experimentale Philosophie sieht das Leben als einen Versuch, als ein Experiment, in dem die Kunst als höchste Ausdrucksform gilt. Das Leben als Wille zur Macht, als eine aktive Gestaltung, als schöpferische Kraft des Menschen und nicht etwa das Kunstwerk alleine steht in Nietzsches Ästhetik an höchster Stelle. Auch die bildlichen Darstellungen der grausamsten Dinge gehören hier zur Macht der Kunst und führen zur Überwindung des Nihilismus. „Die Kunst und nichts als die Kunst! Sie ist die große Ermöglicherin des Lebens, die große Verführerin zum Leben, das große Stimulans des Lebens. Die Kunst als einzig überlegene Gegenkraft gegen allen Willen zur Verneinung des Lebens, als das Antichristliche, Antibuddhistische, Antinihilistische par excellence.“ (KSA 13, S.521) Sie bedeutet für Nietzsche also nicht nur das Leben selbst, sondern wird genauso als Hilfsmittel, um das Leben, die Sinnlosigkeit der menschlichen Existenz, auszuhalten, definiert. „Die Kunst als die E r l ö s u n g d e s E r k e n n e n d e n, - dessen, der den furchtbaren und fragwürdigen Charakter des Daseins sieht, sehn will, des Tragisch-Erkennenden. Die Kunst als die Erlösung des Handelnden, - dessen, der den furchtbaren und fragwürdigen Charakter des Daseins nicht nur sieht, sondern lebt, leben will, des tragisch-kriegerischen Menschen, des Helden.“ (Ebenda)

Der Philosoph der technischen Apokalypse Günther Anders sieht in der Kunst eine geschichtliche Ausdrucksform der Weltfremdheit; sie erlaubte es dem Menschen, die fremde Welt zu überschreiten¹, seine eigene immer wieder zu verlassen, ja sogar zu verleumden. Diese Distanz zur Welt manifestiert sich durch die Fähigkeit zur Lüge als radikalsten Ausdruck der Freiheit.² „Die Lüge erscheint hier also als eine Form des heroischen Aufbäumens gegen die Macht der Wirklichkeit.“ (Liessmann: Günter Anders. S. 36 f.) Insofern wird der Kunst auch von Anders eine Macht zur Lebenserhaltung und zur Lebensaushaltung zugeschrieben.

Die Kunst, so auch Nietzsche, ist mehr wert als die Wahrheit³, der Wille zur Illusion viel tiefer und ursprünglicher als der Wille zur Wahrheit. Der Mensch hütet sich durch selbst erschaffene Lügen vor dem Schmerz des realen Lebens und strebt eher nach

¹ Liessmann: Günther Anders. S. 34 f.

² Ebenda, S. 36

³ KSA 13, S.522

Lustbefriedigung, die er durch Sich-selbst-belügen, durch Illusion, durch Kunst zumindest teilweise erzielt. „Ebenso gilt die Lust als ursprünglicher als der Schmerz.“ (KSA 13. S. 522)

Im Jahr 1915 stellte Kasimir Malewitsch zum ersten Mal sein Bild „Das Schwarze Quadrat“⁴ aus und eröffnete damit einen neuen Diskussionsraum im Bezug auf die Frage, was Kunst sei. Ein weiteres Bild mit dem gleichen Thema malte er im Jahr 1923. Die schwarz ausgemalte Fläche ist mit einem weiß gemalten Rand umgeben. Das Bild stellt heute ein Beispiel der nihilistischen Malerei dar, als ein Äquivalent zum Nichts, als ein „Anti - Bild“. „[...]das schwarze Quadrat = Empfindung, das weiße Feld = das ‚Nichts‘ außerhalb dieser Empfindung.“⁵ So erklärte der Maler sein bildliches Experiment: „Als ich 1913 den verzweifelten Versuch unternahm, die Kunst vom Gewicht der Dinge zu befreien, stellte ich ein Gemälde aus, das nicht mehr war als ein schwarzes Quadrat auf einem weißen Grundfeld...Es war kein leeres Quadrat, das ich ausstellte, sondern vielmehr die Empfindung der Gegenstandslosigkeit.“ (Kasimir Malewitsch). Mit dieser Empfindung der Leere wollte der Künstler höchstwahrscheinlich seine Idee vom Ende der Malerei ausdrücken, aber er bezieht diese Gegenstandslosigkeit zugleich auch auf das menschliche Dasein. So schreibt Malewitsch im Jahr 1922: „Man kann also zwei Arten von ‚Leben‘ unterscheiden: Das gegenständliche Leben, zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse und das gegenstandslose, eine Leere, in der es kein Streben nach Befriedigung gibt.“⁶

Auch Nietzsche bemerkte, dass sich das menschliche Verhalten zur Kunst geändert hat. „D i e K u n s t a n d e r s e m p f i n d e n. – Von der Zeit an, wo man einsiedlerisch-gesellig, verzehrend und verzehrt, mit tiefen fruchtbaren Gedanken, und nur noch mit ihnen lebt, will man von der Kunst entweder überhaupt Nichts mehr oder man will etwas ganz Anderes, als früher, - das heisst, man ändert seinen Geschmack. Denn früher wollte man durch die Thür der Kunst gerade in das Element auf einen Augenblick hineintauchen, in welchem man nur dauernd lebt; damals träumte man sich damit in das Entzücken eines Besitzes, und nun besitzt man. Ja, vorübergehend wegwerfen, was man jetzt hat, und sich arm, als Kind, Bettler und Narr träumen – kann uns nunmehr gelegentlich entzücken.“ (KSA 3, Morgenröthe 531., S. 304)

⁴ Siehe: Appendix: Abb.28; Weblinks: http://de.wikipedia.org/wiki/Das_Schwarze_Quadrat, <https://www.freitag.de/autoren/michael-jaeger/schwarzes-quadrat>. Die Inspiration zu diesem Bild kam nach der Arbeit an den Entwürfen zur futuristischen Oper „Sieg über die Sonne“ – ein gemeinsames Werk des Dichters Krutschonych, des Künstlers Malewitsch und des Komponisten Matjuschin. (Siehe: Simmen, Jeannot: Kasimir Malewitsch: Das schwarze Quadrat. Vom Anti-Bild zur Ikone der Moderne. Fischer, Frankfurt am Main 1998, S.27 - 36)

⁵ Ebenda, S. 17

⁶ Ebenda, S. 37

Wenn wir uns Hermann Nitsch⁷ und den provozierenden Werken des Wiener Aktionismus zuwenden, stehen wir als Beobachter völlig ratlos vor der hier so drastisch dargestellten Grausamkeit des Lebens. „Ausdruck hat eben sehr viel mit Leid, mit Schmerz, mit dem Tod zu tun (und, daraus resultierend, mit Aggression, Gewalt und sadomasochistischen Erlebnisformen). Ausdruck veranschaulicht die notwendig gegebene Tatsache des Tragischen.“ (Hermann Nitsch)⁸ Wenn man auch hier in der Sprache der Philosophie Nietzsches bleibt, so ist für ihn die Grausamkeit ein Begriff des Lebensüberflusses. „Der Genuss der Grausamkeit: so wie es auch zur T u g e n d einer solchen Seele in diesen Zuständen gerechnet wird, in der Grausamkeit erfinderisch und unersättlich zu sein...Die Grausamkeit gehört zur ältesten Festfreude der Menschheit.“ (KSA 3, Morgenröthe. Erstes Buch Nr. 18, S. 30) Somit werden die Griechen in der Ästhetik Nietzsches als ein gesundes Volk, das die Grausamkeit der Tragödie aushält, hochgepriesen. Hermann Nitsch holte sich die Inspiration für seine Werke mehr aus dem Christentum als aus der griechischen Tragödie: „Ich habe durch das Christentum viel gelernt über das Tragische, bin noch tiefer, noch ‚grausamer‘ in das Leidensangebot als Dramatiker eingestiegen“ (Hermann Nitsch. 6-Tage-Spiel in Prinzendorf 1998, S. 15)

Die Grausamkeit, die Furcht, die Besessenheit des Menschen von den schwerwiegenden Fragen seines Lebens kann man am besten durch die Kunst verfolgen. Als eine fast notwendige Form um der Schwere des Lebens ins Auge zu schauen und sich seiner Angst zu stellen, muss Kunst notwendigerweise ihren Platz im Apokalypse- Diskurs einnehmen. Die christliche Apokalypse wurde von jeher zum Thema der Malerei, die nukleare Katastrophe dagegen, eine postapokalyptische Welt wird erst durch die Filmindustrie richtig zum Ausdruck gebracht. Als einer der wenigen Künstler, der sich von malerischer Seite dem Problem widmete, gilt Arnulf Rainer und sein „Hiroshima-Zyklus“.

Es gibt keine bessere Methode für den Menschen, sich aktiv mit dem Thema des Weltunterganges zu beschäftigen, als sich diese Angst bildlich darzustellen. Als Günther Anders über das prometheische Gefälle⁹ schrieb und diese vereinfacht ausgedrückt - als die Unfähigkeit, den von uns hergestellten Produkten auch gewachsen zu sein, bezeichnete, meinte er damit auch die Tatsache, dass wir uns die Folgen, die diese Produkte mit sich ziehen, nicht vorstellen könnten. Wir müssten also unsere Phantasie wieder aufbauen, sie „trainieren“, versuchen, das Unvorstellbare zu begreifen, Mut zur Angst haben,¹⁰ nichts

⁷ Siehe beispielsweise: Hermann Nitsch. 6-Tage-Spiel in Prinzendorf 1998. Museum moderner Kunst Stiftung Ludwig, Wien 27. März – 16. Mai 1999

⁸ Ebenda, S. 10

⁹ Dieser Begriff wird im Kapitel über den Atomdiskurs näher erklärt

¹⁰ Anders, Günther: Atomare Drohung, S. 97 f.

verdrängen, unser Vorstellungsvermögen kräftigen. Anders hat an dieser Stelle mehr von einer moralischen Phantasie gesprochen und an unser Verantwortungsgefühl appelliert. Allerdings hilft auch hier die Kunst dem Menschen, sich seiner Angst zu stellen und über essentielle Probleme zu reflektieren. Die Filmindustrie tastet sich heran, dieses Gefälle zu überwinden und spielt schon seit Jahrzehnten mit der Angst des Menschen, mit den Bildern von Robotern, die in einer postkatastrophalen Welt die Macht über die Menschheit ausüben. Ein vollständiger Apokalypse – Diskurs wäre demzufolge ohne Ästhetik nicht denkbar. Die hier dargestellten kunsthistorischen Beispiele sowie jene aus der Filmindustrie bestärken zusätzlich das emotionale Moment, ohne das die Beschäftigung mit einem so schwerwiegenden Thema nicht möglich wäre. Da durch die Auseinandersetzung mit dieser Materie jeder in seiner Gefühlswelt betroffen ist, kann eine rein objektive Analyse nicht stattfinden. Über das Ende der Welt zu sprechen und dabei nichts zu fühlen gelingt weder dem Wissenschaftler noch dem Philosophen.

III.I. Die Darstellungen des Weltuntergangs in der Kunstgeschichte.

"Wenn wir vor dem Jüngsten Gericht stehen, geblendet von seiner Herrlichkeit und dem Schrecken, bewundern wir auf der einen Seite die glorifizierten Körper und auf der anderen die ewig Verdammten. Dann begreifen wir auch die Gesamtansicht, die ganz von einem einzigartigen Licht und einer einzigartigen künstlerischen Logik durchflutet wird: das Licht und die Logik des Glaubens, die Kirche im Gebet verkündet: Ich glaube an einen einzigen Gott... den Schöpfer des Himmels und der Erde und aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge" (aus der *Homilie* des Heiligen Vaters Johannes Paul II. am 8. April 1994).

Der obere Text bezieht sich auf das bekannteste Werk der Malerei, das durch die Bilder der Offenbarung inspiriert wurde und seit seiner Entstehung unser aller Phantasie anregt. Es handelt sich um das Jüngste Gericht Michelangelos in der Sixtinischen Kapelle¹¹. Wer einmal selbst vor dieser Malerei gestanden hat, kann die Worte von Johannes Paul II. nachvollziehen. Die teilweise scheinbar unpassende und ins Auge stechende blaue Farbe

¹¹ Siehe: Appendix Abb. 17 und 18

und die Figuren, die man nach längerem Betrachten für so real und plastisch hält, dass man das Gefühl hat, sie fielen alle im nächsten Moment herunter, versetzen jeden Betrachter unbemerkt in die Welt der Apokalypse nach Johannes.

Es ist nur eines der zahlreichen Beispiele aus der Malerei, dem ich später mehr Aufmerksamkeit widmen werde. Nahezu jeder Satz aus der Offenbarung wurde in irgendeinem Werk aus unterschiedlichen Epochen bildhaft dargestellt. Es ist faszinierend, mit welchen Details Maler quer durch die Kunstgeschichte an dem Thema arbeiteten. Jedes Symbol, jede Vision nutzten sie, um ihr eigenes Verständnis der Offenbarung zu zeigen. Manche waren gläubig, andere weniger, aber die Begeisterung für die Vision des Johannes konnte keiner dieser Maler jemals abstreiten und die Kunstwerke, die sie hinterließen, drücken diese Faszination aus.

Durch Jahrhunderte wurde die Begeisterung des Abendlandes für das apokalyptische Denken auf unterschiedliche Weise dargestellt. Aus den ersten drei Jahrhunderten nach Christus sind uns keine Darstellungen der Apokalypse bekannt.¹² Ende des vierten oder Anfang des fünften Jahrhunderts stoßen wir zum ersten Mal in der Kunstgeschichte auf Bilder der Apokalypse. In der Apsis von Santa Pudenziana in Rom¹³ sehen wir Christus auf dem Thron sitzen, oberhalb von ihm die vier apokalyptischen Wesen: Engel, Löwe, Stier und Adler.

Vom fünften bis zum siebten Jahrhundert reihen sich auf Apsiden und Triumphbögen in den römischen Basiliken Bilder der Apokalypse, die sich hauptsächlich auf die Gestalt Christi als Majestas Domini konzentrieren.

Im achten bis neunten Jahrhundert tritt ein anderes Motiv in den Vordergrund. Es wird mehr auf die „Vermenschlichung“ des Bösen hingearbeitet. „Das Böse erhält seine Formen. Es erwacht ein Interesse für das Hässliche und Böse aus didaktisch – moralischen Gründen.“ (Hofmann, Friedhelm: Die Apokalypse in der Kunstgeschichte. In: Loibl, Richard: Apokalypse. S. 102)

Zwischen dem zehnten und dem zwölften Jahrhundert entstehen hauptsächlich in Nordspanien sogenannte „Beatus- Apokalypsen“ – illuminierte Handschriften mit einem dem Beatus von Liébana zugeschriebenen Apokalypsen-Kommentar. Als Beispiel stelle ich hier „Das Jüngste Gericht“ der Pierpont Morgan Library vor. Auf der linken Seite sitzt der Weltenrichter mit dem Buch des Lebens in der Hand. Unten zeigt diese Darstellung

¹² In dieser Zeit beschäftigte man sich viel mehr mit der Verzögerung der Parusie und der paulinischen Transponierung der Reichserwartungen. Siehe: Hofmann, Friedhelm: Die Apokalypse in der Kunstgeschichte. In: Loibl, Richard. Apokalypse. S. 100 - 125

¹³ Siehe: Appendix. Abb. 1, Hofmann, Friedhelm: Die Apokalypse in der Kunstgeschichte. In: Loibl, Richard: Apokalypse. S. 100 f.

abwechselnd die Richter und diejenigen, die gerichtet werden sollen: Die Seligen sind oben zu sehen, die noch Hoffenden in der Mitte und die Verworfenen befinden sich ganz unten. Die rechte Seite zeigt wieder in drei Registern die Seligen ganz oben, vereint zum Reigen, die Hoffenden in der Mitte, mit Gesten, die die Hoffnung ausdrücken sollen und ganz unten abgebildet die Verworfenen im ewigen Feuerpfehl.¹⁴

Während des Mittelalters wurde die Apokalypse sehr häufig dargestellt, meist in Bibelhandschriften beziehungsweise in Bibelkommentaren. Diese waren allerdings nur der geistlichen Minderheit zugänglich, die breite Masse bekam hingegen lediglich die Gemälde der Kirche zu sehen. Das Jüngste Gericht wurde auf eine für diese Zeit sehr typische Weise dargestellt: Christus als Weltenrichter mit Maria und Johannes dem Täufer als Beisitzer und Fürbitter, die Auferstehung der Toten, die Verdammung der Bösen in die Hölle und die Erhöhung der Guten in den Himmel.¹⁵

Im Gegensatz zu den heutigen Apokalypse - Vorstellungen fürchtete der Mensch des Mittelalters nie ernsthaft, dass Gott die Erde zerstören würde. Warum sollte er das, was er eigenhändig erschuf, zerstören wollen? „Diese Zeit glaubte nicht an die Zerstörung, sondern an die Vollendung der Welt.“ (Loibl, Richard: Apokalypse. Bilder vom Ende der Zeit. Matthias-Grünwald Verlag, Mainz 2001, S. 20)

Die Darstellung des Jüngsten Gerichts stellt den Höhepunkt der christlichen Vorstellung vom Weltuntergang dar. Die Geschichte endet, nachdem der Antichrist geschlagen ist, der Himmel öffnet sich und die Engel kündigen das Gericht an. Das Urteil lautet: Die guten Menschen werden in das himmlische Paradies geleitet, die Schlechten dagegen in die Hölle vertrieben. „So stellte sich das Mittelalter den entscheidenden Akt des Weltuntergangs vor. Er bedeutete weniger das Ende als vielmehr den Anfang einer neuen, besseren Welt.“(Apokalypse: Bilder vom Ende der Zeit, Hrsg. Von Richard Loibl; Matthias-Grünwald-Verl., Mainz, 2001; S. 35)

Die bessere Welt steht allerdings nur den Guten und Gerechten offen, auf die Bösen warten dagegen ewige Höllenqualen. Das so inszenierte Jüngste Gericht hatte damals die Aufgabe, den Menschen Angst vor dem Jenseits einzujagen und sie zu einem irdischen Leben im christlichen Glauben zu „zwingen“.

Die Bilder der Offenbarung werden in die Zeit der Katastrophe und den Endkampf zwischen Gut und Böse eingegliedert. Die mittelalterliche Kunst bringt in diesen zweiten Teil der letzten

¹⁴ siehe Fried Johannes, Aufstieg aus dem Untergang. Apokalyptisches Denken und die Entstehung der modernen Naturwissenschaft im Mittelalter, C. H. Beck, München 2001, S. 16-17; Bild. Siehe Appendix, Abb. 2

¹⁵ Siehe: Loibl, Richard: Apokalypse. S. 19 f

Schlacht neue Elemente ein: „Auffällige, besonders große oder grausame Herrscher wurden immer wieder mit dem Endkaiser oder Antichrist gleichgesetzt.“ (Ebenda, S.35)

Die Gelehrten dieser Zeit beobachteten ihre Gegenwart und warteten auf die Zeichen, die eine Katastrophe ankündigen sollten. Sobald sie diese in Kriegen oder Seuchen entdeckt zu haben meinten, folgte eine allgemeine Endzeitstimmung.

Gott will durch das Jüngste Gericht seine Schöpfung zum Guten verwandeln und das Böse vernichten. Der Weltuntergang wird somit in den Hintergrund gestellt und dient lediglich als „Vorspiel“ zur Erfüllung eines höheren göttlichen Ziels. „Das Jüngste Gericht trennt das Gute und Böse. Es schafft die Voraussetzung für das Neue Jerusalem, das himmlische Paradies, das Ziel der Schöpfung.“ (Loibl, Richard: Apokalypse. Bilder vom Ende der Zeit. S. 19)

Die vermutlich imposanteste Darstellung des Jüngsten Gerichts findet man in der Kapelle San Brizio im Dom zu Orvieto. Den Auftrag, die Kapelle, die am Ende des rechten Querschiffes des Doms liegt, mit Bildern der Offenbarung zu schmücken, erhielt zuerst Fra Angelico. Im Jahre 1447 kam er mit seinem Gehilfen Benozzo Gozzoli und malte zwei Gewölbefelder. Während der Arbeit passierte ein schrecklicher Unfall – einer der Gehilfen von Fra Angelico fiel vom Gerüst und starb. Erschüttert durch dieses Ereignis kam Fra Angelico nie mehr nach Orvieto und vollendete seine Arbeit trotz bestehenden Vertrages nicht. Am 5. April 1499 unterzeichnete man daher einen neuen Vertrag zur Gestaltung der Kapelle mit Luca Signorelli aus Cortona. In fünf Jahren stellte er die von Fra Angelico begonnene Arbeit an den Gewölbefeldern fertig.¹⁶ Signorelli war einer der ersten, der die Szenen des Jüngsten Gerichts nicht über den Kircheneingang malte. Somit konnte der Gottesdienstbesucher das Jüngste Gericht nicht nur beim Hinausgehen aus der Kirche sehen, sondern konnte schon während der Messe über den Tod reflektieren.¹⁷

Man darf auch spätere Kunstwerke - wie jene von William Blake oder von Herbert Boeckl – nicht außer Acht lassen - der eine der Zeit der Romantik, der andere der postmodernen Kunst zugehörig. Beide Maler waren ihrer Zeit weit voraus, wie ihre Bilder beweisen. Das Seckauer Fresko Herbert Boeckels gilt immer noch als eines der wichtigsten sakralen Kunstwerke des zwanzigsten Jahrhunderts.¹⁸

Auch Anselm Kiefer, dessen Bilder sich mit dem Horror des Holocaust unter dem Naziregime auseinandersetzen, gehört zur Gruppe der apokalyptischen Maler. Seine Bilder brechen alle Tabus und bergen eine starke Kritik an der Kultur und Geschichte der Deutschen in sich.

¹⁶ Siehe: Peterich, Eckart: Italien. Ein Führer in drei Bänden. Prestel Verlag, München 1976 1. Band, S. 791

¹⁷ Siehe: Barnes, Bernadine: Michelangelo's Last Judgment. The Renaissance Response. Univ. of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1998, S. 25

¹⁸ Siehe: [http://www. Herbert – boeckl.at](http://www.Herbert-boeckl.at)

Es ist schlussendlich unmöglich, alle Werke der Apokalypse zusammenzufassen, weil alleine die abgebildeten Symbole schon zu vielseitig sind und diese Arbeit verlangt, sich auf die wichtigsten oder „typisch apokalyptischen“ Merkmale und Symbole einzuschränken –diese sind nicht nur in der Malerei, sondern auch in der Filmkunst oder in der Fotografie zu finden. Die „typisch“ apokalyptischen Bilder und Symbole sind allseits bekannt: die Bilder der Trümmerfelder, die Reiter der Apokalypse, religiöse Elemente wie die Auferstehung oder der Höllensturz, Armageddon, Antichrist und die neue Welt, in der Theologie das Neue Jerusalem und in der Filmothek die Bilder der postapokalyptischen Welt, die nicht unbedingt immer eine bessere beinhaltet. In dieser Arbeit wird lediglich eine eingeschränkte Übersicht über die wichtigsten Repräsentanten der apokalyptischen Malerei gegeben.

III.II. Die vier apokalyptischen Reiter

Die Reiter der Apokalypse stellen durch ihre spezifischen Farben und Merkmalen der Pferde jene vier Katastrophen, die als Vorzeichen Jesu Wiederkunft gelten, dar: den Völkerkrieg, Aufruhr und Bürgerkrieg, Hungersnot und Teuerung und den Tod. Die Farben der Pferde sowie die Gegenstände, die die Reiter mit sich tragen, dienen in der Offenbarung der symbolischen Darstellung der vier Plagen, die kommen sollen, um das Jüngste Gericht anzukündigen. Mit dem Akt der Eröffnung der ersten vier Siegel des Buches treten vier Reiter in Erscheinung;¹⁹ und zwar einer auf einem weißen Pferd, einen Bogen in der Hand führend, der zweite auf einem feuerroten Pferd, mit einem Schwert bewaffnet, der dritte auf einem schwarzen Pferd eine Waage haltend und der vierte auf einem fahlen Pferd. Über diesen vierten Reiter fehlt uns in übrigen jede weitere Beschreibung; „und der, der auf ihm saß, heißt ‚der Tod‘. (Offb. 6, 8)

Alleine schon in dieser kurzen Zusammenfassung fanden sich für die Maler genügend Ideen, diese Szene darzustellen; die bildliche Darstellung der apokalyptischen Reiter blieb allerdings ziemlich einheitlich. „Auch die Attribute der ersten drei Reiter bleiben konstant; in der Malerei, mit wenig Abweichungen, auch die Farben der Pferde.“ (Gertrud Schiller, Ikonographie der christlichen Kunst, Band 5, Die Apokalypse des Johannes, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1991; S.38)²⁰ Das Siegeszeichen aus der Offenbarung

¹⁹ Offb. 6, 1-9

²⁰ Siehe z.B. Herbert Boeckl - Ostwand, linker Teil, Gesamtansicht. Unten links: die vier apokalyptischen Reiter, farblich gänzlich nach Offb. 6, 1-8 (Siehe: Appendix, Abb.13)

6,2²¹ variiert allerdings in der Darstellung – entweder wurde dieses Detail ausgelassen oder beispielweise durch eine Krone ersetzt.²²

In der „Ikonographie der christlichen Kunst“ findet man zahlreiche Beispiele der apokalyptischen Reiter von der Bamberger-Apokalypse (aus der Zeit um das Jahr 1000), der Beatus-Apokalypse (zehntes bis zwölftes Jahrhundert), der gotischen Trinity-Apokalypse (Mitte des dreizehnten Jahrhunderts), der Oxforder Apokalypse (dreizehntes Jahrhundert) bis zu Hamburger und Weimarer Apokalypsen (vierzehntes Jahrhundert) beziehungsweise zu Druckgraphiken des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts.²³ Die wahrscheinlich bekanntesten Reiter finden sich allerdings in Albrecht Dürers Holzschnitten aus den Jahren 1496-1498.²⁴ Hier wird das Kommen der Reiter gleichzeitig dargestellt, alle vier kommen auf einmal. „Wie von einem Sturmwind gejagt, galoppieren die Reiter bei Dürer in einer aufsteigenden Phalanx von links nach rechts.“ (Schiller: Ikonographie. S. 44)

Jeder Kunsthistoriker der Welt würde auch die kleinsten Unterschiede in den Details, im Stil oder Technik sofort erkennen, entscheidend scheint allerdings vielmehr die Auswirkung, die diese Bilder auf unsere Psyche haben, zu sein. Und jedem dieser Maler gelingt es, mit seinen Bildern an diese Auswirkung heranzukommen. Die apokalyptischen Reiter stellen auch heutzutage eines der wichtigsten Symbole der Apokalypse dar, weil sie den Weltereignissen einen Sinn verleihen. Für all jene, die sich ständig danach fragen, warum Kriege und Hunger in unserer Welt allgegenwärtig sind, bietet das Bild der apokalyptischen Reiter vielleicht eine zufriedenstellende Antwort. Die vier Boten vom Ende der Welt verlieren in unserer heutigen Zeit keinesfalls an ihrer mystischen Bedeutung.

Die Holzschnitte von Dürer entstanden in einer Zeit, in der Pest, Krieg, Hunger und Tod normale Begleiter des Alltags waren. Alleine die Pest kostete dreißig Millionen Menschen weltweit im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert das Leben. Die schlechte Wirtschaftslage zog zusätzlich durch Morde und Raub eine trübe Stimmung nach sich.

Lediglich vier Jahre nach dem Pestausschlag in Nürnberg schuf Dürer die ersten vierzehn Apokalypse-Holzschnitte. Dem zweiten Holzschnitt-Zyklus von 1511 ging eine Seuche in Nürnberg voraus.²⁵ Eine Endzeitstimmung war also nicht ungewöhnlich für diese geschichtliche Epoche. „Die Wahl dieser Thematik ist wahrscheinlich aus der für das

²¹ „Da sah ich ein weißes Pferd, und der, der auf ihm saß, hatte einen Bogen. Ein Kranz wurde ihm gegeben, und als Sieger zog er aus, um zu siegen.“

²² G. Schiller, Ikonographie der christlichen Kunst, S. 38

²³ Ebenda, S. 38-44; Bilder: S. 288-317; S. 648, 655, 658, 707 (Bilder Nr. 105-155; 814, 828, 831, 886, 896)

²⁴ siehe: Appendix: Die Holzschnitte Abb. 9, Die vier apokalyptischen Reiter Abb. 10

²⁵ Siehe: Hofmann, Friedhalm. In: Loibl, Richard: Apokalypse. Bilder von Ende der Zeit. S. 112 f.

ausgehende Mittelalter typischen Spannung von Weltzugewandtheit und Verinnerlichung zu verstehen. Die Akrie der Lebenslust gewann ihre Kraft aus der Angst vor dem Tode. Auch das fünfzehnte Jahrhundert kannte große chiliastische Bewegungen wie die der Hussiten und Taboriten, die das Ende der Welt für nahe herbeigekommen sahen.“ (Loibl, Richard: Apokalypse. Bilder vom Ende der Zeit. S. 112) Aus diesen historischen Gründen verwundert wenig, dass die Holzschnitte von Dürer „ohne jeden Auftraggeber aus der Erregung seiner Zeit heraus“ (Hofman, Friedhalm: Die Apokalypse in der Kunstgeschichte. In: Loibl, Richard. Apokalypse. S. 113) entstanden sind.

An der Ostwand²⁶, der Hauptseite der Fresken Herbert Boeckls in der Engelkapelle im Stift Seckau, spielt der Maler mit verschiedenen Szenen aus der Apokalypse. Ganz anders als Dürer, der sich noch streng an die Durchführung seines Programmes gehalten hatet, setzt Boeckl alle Szenen gleichzeitig ins Bild: Ausgießung der Zornschaalen, Fesselung des Drachens sowie die Reiter der Apokalypse, die er dem Offenbarungstext getreu in den Farben Weiß, Rot, Schwarz und Fahlgelb darstellt. Im Gegensatz zu früheren Malern gelingt es Boeckl, eine völlig andere, nämlich fröhliche Deutung der Apokalypse zu geben, „eine Deutung, die in einer Epoche apokalyptischer Schrecken zu einem seltenen Symbol der Weltfreudigkeit wird.“ (Herbert Boeckl. Die Apokalypse. Einführung von Werner Hoffmann. Edition Christian Brandstätter, Wien 1983, S. 8)

An die Altarwand an der Nordseite setzt Boeckl, wie vom damaligen Abt Benedikt gewünscht, folgendes Bild aus der Vision des Johannes: das leuchtend weiße, springende²⁷ Lamm mit sieben Augen, "kompositionell und farblich als geistiges Energiezentrum hervorgehoben." (Roth, Beno: Seckauer Apokalypse und ihre Deutung. Bergland Verlag, Wien 1961, S.8) Rechts von ihm der „Starke Engel“ mit einem Fuß auf dem Meer, mit dem anderen am Land stehend. Links vom Lamm eine Personifizierung der Hagia Sophia - die Göttliche Weisheit, eine vom Künstler erdachte Figur, die dem Lamm die sieben Siegel zur Erlösung übergibt. Die Siegel sind als rote Bälle dargestellt. Rundherum setzt er in wundervoller Bewegung die vier Lebewesen, die uns aus dem vierten Kapitel der Offenbarung bekannt sind, ins Bild: den Löwen, den Stier, den Adler und den Menschen.²⁸

²⁶ Siehe: Appendix. Abb. 13 und 14

²⁷ Im Jahr 1123 stellte auch der spanische Malermönch in San Clemente Tahull (Katalonien) das apokalyptische Lamm als dämonisches Tier, das das Gericht spricht, springend dar. Ursprünglich hatte Boeckl in seinen Entwürfen das Lamm zahm gemalt, entschied sich aber dann bei der Ausführung für das springende Lamm. Siehe: Roth, Beno: Seckauer Apokalypse und ihre Deutung. Bergland Verlag, Wien 1961, S. 8 f

²⁸ Siehe: <http://www.herbert-boeckl.at> und Appendix. Abb.16

Herbert Boeckls Malerei (nach 1945) entstand damals – auch 1945- als eine Reaktion auf die internationale abstrakte Malerei. Die Inspiration dazu holte er sich angeblich aus seinen Studienreisen durch Spanien – im Speziellen interessierte er sich für die romanische Wandmalerei.²⁹ Die gelungene positive Deutung seiner Fresken beschreibt Werner Hoffmann in „Herbert Boeckl. Apokalypse“ folgendermaßen: „Er [Boeckl] hat den dunklen, blutigen Schatten verbannt, der uns den Blick trübt, wenn von der Apokalypse die Rede ist, er hat dem Lamm die bebende Munterkeit des Tieres eingegeben, das zum Sprung ansetzt, und dem Adler etwas von dessen unbezähmbarer Wildheit.“

Die vier Reiter der Apokalypse malt Boeckl an der Ostwand³⁰ der Engelskapelle in der Basilika zu Seckau. In die Mitte rückt zuerst das apokalyptische Weib³¹, dem Boeckl den Namen „Maria, Mutter des Engpasses“ gab. Links von Maria setzt er den „Engel mit dem Mühlstein-Symbol der Vernichtung“, rechts von ihr das „Symbol des Tausendjährigen Reiches in der Apokalypse“. Darunter erscheinen die vier Reiter, wieder der Offenbarung des Johannes getreu: ein fahles, schwarzes, rotes und weißes Pferd mit den Zeichen Bogen, Schwert, Waage und Sense.³² „Die Farbe der Rosse entspricht der Aufgabe der Reiter: Triumph, Krieg, Hunger, Tod. – Der furcht- und angsterregende Schrecken ist durch die schwungvolle Linie, mit der die Reiter in wenigen Zügen unbewusst kindlich gemalt sind, genommen; ja sie erscheinen geradezu heiter.“ (Roth, Beno: Seckauer Apokalypse und ihre Deutung. S. 19)

Boeckl schafft es also auch hier, die Reiter als Botschafter der bevorstehenden Apokalypse eher fröhlich darzustellen und den apokalyptischen Schrecken in etwas Herbeizusehnendes zu verwandeln.

²⁹ Herbert Boeckl. Die Apokalypse. Einführung von Werner Hoffmann. Edition Christian Brandstätter, Wien 1983, S. 7

³⁰ Siehe: Appendix. Abb. 13

³¹ Siehe: Offb. 12, 1: „eine Frau mit der Sonne bekleidet; der Mond war unter ihren Füßen...“; Offb. 12, 14: „Aber der Frau wurden die beiden Flügel des großen Adlers gegeben, damit sie in die Wüste an ihren Ort fliegen konnte“. Siehe auch: Roth, Beno: Seckauer Apokalypse und ihre Deutung. S. 14 f „Von hellen Sonnen umgeben, um auf ihre erlösende Durchdringung des Kosmos hinzuweisen, stand sie ursprünglich auf der ‚Mondsichel wie auf einer Barke, aus der das Antlitz von Adam, dem Urvater der Menschheit, hervorschaut‘. Später hat der Künstler Schrift und Mondsichel entfernt, als er den ‚ausspeienden Strom des Drachen‘ – in Wappenform – an deren Stelle malte. Mitten im Schoß des Weibes ist durch das Kreuz das mysterium incarnationis und mortis (Geheimnis der Geburt und des Todes) angedeutet.“

³² Siehe: Roth, Beno: Seckauer Apokalypse und ihre Deutung. S. 19

III.III. Die Auferstehung der Toten und die Qual der Verdammten

Wie schon der Name sagt, dreht sich das Jüngste Gericht um die Frage der Gerechtigkeit und den ewigen Kampf zwischen den Mächten des Guten und des Bösen. Die Ersteren können einen Preis für ihre Taten und ihren Glauben an Gott erhalten, die anderen müssen für ihre Sünden büßen. Die Vision des Johannes in Offb. 6, 9-11, die mit der Eröffnung des fünften Siegels beginnt, erzählt die Geschichte von den Auserwählten, die durch ein weißes Gewand gekennzeichnet werden. „Als das Lamm das fünfte Siegel öffnete, sah ich unter dem Altar die Seelen aller, die hingeschlachtet worden waren wegen des Wortes Gottes und wegen des Zeugnisses, das sie abgelegt hatten.“ Diese rufen zu Gott und beten um seine Gerechtigkeit. Die Rufe werden erhört, die Auserwählten werden um Geduld gebeten, bis die volle Zahl der Märtyrer erreicht wird. Ein weißes Gewand wurde ihnen als Zeichen ihrer Reinheit und Verbundenheit mit Christus gegeben. (Offb. 6, 11) Mit dem Öffnen des sechsten Siegels kommt es zu einem gewaltigen Beben, „die Sterne des Himmels fielen herab auf die Erde“³³ und alle, die Gott keine Treue hielten, verstecken sich vor seinem Gesicht aus Angst vor der Strafe.

Die bildliche Darstellung dieser Geschehnisse soll in uns Menschen Angst vor dem bevorstehenden Gericht wecken. Diese Absicht realisierten alle Künstler je nach der Zeit, in der sie lebten, mit den Techniken und dem Wissen, die ihnen zur Verfügung standen. Ein Bild aus dem Beatus Kommentar (930-950), das das Öffnen des fünften Siegels darstellen soll, wird von Gertrud Schiller folgendermaßen beschrieben: „Die Enthaupteten liegen neben und unter dem Altar, sind bekleidet und haben am Halsansatz Blutspuren. Ihre momentanen, jedoch erstarrten Bewegungen erwecken den Eindruck, das Massaker sei soeben geschehen – der Todesschrei der Stürzenden ist ‚hörbar‘.“ (Schiller, Ikonographie der christlichen Kunst, S. 45).³⁴

Dürer andererseits verbindet in einer Komposition das fünfte mit dem sechsten Siegel.³⁵ Im oberen Teil des Bildes sehen wir die Verteilung der weißen Gewänder, im unteren die Erschütterung des Kosmos (Offb. 6, 12-17).

Luca Signorelli spielt in seiner Darstellung der Szenen aus der Offenbarung viel mit Kontrasten. Auf der linken Seite oberhalb des Altars platziert Signorelli die Bilder des Aufstiegs der Seligen in den Himmel, auf der rechten dagegen Bilder des Abstiegs der

³³ Offb. 6, 13-17

³⁴ Das Bild dazu – s. Schiller, Ikonographie der christlichen Kultur, S. 318 (Bild Nr. 156)

³⁵ Siehe: Appendix. Abb. 11; Schiller, Ikonographie, S. 48

Verdammten in die Hölle. Auf dem südwestlichen Bogenfeld findet man die Folter der Verdammten auf dem nordöstlichen die Auferstehung der Toten.³⁶ In der Inszenierung der Folter der Verdammten³⁷, setzt Signorelli auf eine fast gleichartige Darstellung von Menschen und Dämonen – beide haben Menschengestalt, unterscheiden sich in ihrer Größe nicht, die Dämonen sind lediglich durch einen Helm mit Hörnern und Flügel von den Menschen zu unterscheiden. Signorelli verzichtet in dieser Darstellung auf die fleischfressenden Dämonen und ersetzt sie durch eine karge Landschaft, in der ein Kampf zwischen dem Teufel und den Menschen stattfindet.³⁸

Dieses Gemälde von der Bestrafung der Verdammten beeindruckte in seiner Komposition sogar Michelangelo³⁹. Es zeigt uns furchterregende Bilder von Teufeln mit Fledermausflügeln, grünen, roten und grauen Körpern.

Sehr faszinierend ist die Auferstehung der Toten, die unmittelbar aus der Erde des Tales Josafat und nicht etwa aus ihren Gräbern steigen⁴⁰. „Sie kommen als Gerippe oder, wie es verheißen ist, in jugendlicher Gestalt. Still, rein von jeder Leidenschaft, einander geschwisterlich gesinnt, schauen sie zum Himmel auf.“ (Peterich, Eckart: Italien. Ein Führer in drei Bänden. Prestel Verlag, München 1976 1. Band, S. 799)

Es handelt sich um echte Leiber, die eigene Schatten werfen und die selbst keine Schatten sind, wie das beispielsweise in der „Göttlichen Komödie“ der Fall ist. Ganz oben im Bild und in der Darstellung doppelt so groß wie die Menschen befinden sich zwei Posaunenengel, die aus einer Wolke treten, darüber ein Himmel voll mit kleinen vergoldeten Nagelköpfen, die Sterne darstellen sollen.

Die Auferstehung der Toten ist ein fröhliches Ereignis⁴¹, das erst am Tag des Jüngsten Gerichts stattfindet. Die Engel, die triumphierend am Himmel in die Posaunen blasen unterstreichen dieses festliche Geschehen.

³⁶ vgl. Sara Nair James, Signorelli and Fra Angelico at Orvieto, Liturgy, Poetry and a Vision of the End-time, Ashgate, 2003

³⁷ Siehe: Appendix. Abb. 4

³⁸ „Beginning with The Torture of the Damned on the liturgical left, Signorelli replaced the usual nightmarish vision of ghoulish creatures and bizarre torments with an arid landscape depicted in the light of the day, which follows scriptural descriptions. All of the figures – angels, damned, and the devils alike – have human form.“ James, Signorelli and Fra Angelico at Orvieto, S. 61

³⁹ Siehe: Peterich, Eckart: Italien. Ein Führer in drei Bänden. S. 799

⁴⁰ „...here the newly alive joyful strain to free themselves of selfsealing, cement-like graves. Once fully released, they appear rapt and triumphant, for they realize that they are heaven-bound.“ James, Sara: Signorelli and Fra Angelico at Orvieto. S. 76; Siehe: Appendix. Abb. 8

⁴¹ „The Resurrection of the Dead presents a joyful celebration. To initiate the event, two imposing angels, double the size of the figures below, stand in the upper part of the lunette where the light blue

Luca Signorelli gelingt es hier wieder, mehrere Szenen gleichzeitig ins Bild zu setzen. Die hauptsächlich männlichen Figuren treffen wir sowohl in verschiedenen Posen als auch in den verschiedenen Stadien der Auferstehung an. Jene, die mit der Auferstehung schon fertig sind, dehnen sich voller Wunder über die Schönheit ihres neuen Körpers, die anderen umarmen sich.

III.IV. Der Antichrist

Christliche Apokalypse findet ihr Ziel und Erfüllung in der Ankunft Jesu, dem allerdings die Herrschaft des Antichrist vorangeht. Er wird als spiegelverkehrter Doppelgänger Christi, als Inbegriff des Bösen und Satanischen vorgestellt. Obwohl die Vorstellungen von falschen Propheten auch im Mittelalter ein Thema waren, es ist bemerkenswert, dass bis zu dem Zeitpunkt, als Signorelli die Kapelle in Orvieto bemalte, keine anderen bildlichen Darstellungen des Antichrist in Italien bekannt waren.

Als Fra Angelico⁴² den Auftrag in Orvieto erhielt, plante er außer dem Jüngsten Gericht auch die Auferstehung des Fleisches, die Hölle und das Paradies zu malen; ein Gemälde des Antichrist stand hingegen ursprünglich nicht auf seinem Plan. Luca Signorelli war der erste Maler der gesamten italienischen Malerei, der den Antichrist gemalt hat und das Gemälde zu dem geplanten Werk von Fra Angelico hinzugefügt hat. Ein Meisterwerk, wahrscheinlich das wichtigste Werk der apokalyptischen Malerei, die „Predigt und Taten des Antichrist“⁴³ in der *Capella Nuova* in Orvieto, galt sogar für den Maler selbst als das wichtigste der gesamten Orvieto-Komposition, so dass er sich selbst ins Bild platzierte⁴⁴. Man sieht auf der linken Seite des Bildes den Maler mit einer schwarzen Kappe und einem schwarzen Cape – eine Bekleidung, die zu Renaissance-Zeiten üblich für einen so hoch geschätzten Künstler war.

sky turns to gold above. Free of the armor necessary to restrain the Damnes in the adjoining fresco, the gigantic angels, wearing billowing loinclothes and their heads bent downward vigorously trumpet the dead to new life.“ Ebenda S. 75 f.

⁴² Siehe: Peterich, Eckart: Italien. Ein Führer in drei Bänden. S. 793

⁴³ Siehe: Appendix. Abb. 6

⁴⁴ Beide, Fra Angelico genauso wie der Maler selbst, sind so abgebildet, als ob sie völlig unberührt von den Geschehnissen rundherum wären. Der Erzählung nach malte Signorelli, nachdem sein wunderschöner Sohn getötet wurde, ohne eine Träne zu vergießen, seinen nackten toten Körper ab. Dies soll auf seine gewaltige Seelenstärke sowie auch auf seinen tiefen christlichen Glauben hinweisen. (Siehe: Ebenda. S. 798)

Neben ihm abgebildet ist ein Mönch, der schon aus der kunstgeschichtlichen Tradition als Fra Angelico zu identifizieren ist.

Der Antichrist als Thema dieser Komposition könnte auch geschichtlich interpretiert werden. Als sich das Jahr 1500 näherte, sorgte eine instabile politische Situation und die Angst vor der türkischen Invasion für einen allgemeinen gesellschaftlichen Pessimismus. Die Menschheit erwartete um das Jahr 1500 den Weltuntergang und achtete auf alle möglichen politischen Vorzeichen für eine erdgeschichtliche Katastrophe.

Außerdem vermutet man, dass Signorelli die „Taten des Antichrist“ deswegen malte, weil man damals in Savonarola in Florenz einen falschen Propheten sah (zumindest in Orvieto, wo man auf der Seite des Papstes stand).⁴⁴ Nachdem Signorelli bekannterweise ein großer Anhänger der Medici war, verwundert es nicht, dass er möglicherweise in Savonarola auch eine Art Antichrist sah.

Im Gemälde von Luca Signorelli fanden allerdings viele eher eine universale Idee der Apokalypse und weniger eine, die politisch determiniert ist.⁴⁵

Luca Signorelli wurde zu seinem Werk durch die Legenda aurea inspiriert⁴⁶, und zwar durch das Kapitel „Von dem geistlichen Advent und der Wiederkunft des Herrn“, in dem man

⁴⁴ Siehe: Peterich, Eckart: Italien. Ein Führer in drei Bänden. S. 799; Diese These stammt vom französischen Forscher Chastel, der auf diese Art eine Erklärung, warum Signorelli die noch nie dargestellten Taten des Antichrist, malte, gab.

⁴⁵ Siehe: Sara Nair James, Signorelli and Fra Angelico at Orvieto, Liturgy, Poetry and a Vision of the End-time, Ashgate, 2003; S. 68; „Moreover, the painting presents more universal ideas than apocalypticism driven by contemporary politics, for *The Rule of the Antichrist* also warns of the danger of moving away from wisdom and emphasizes the vital role played by Christian dogma and the Church in salvation.“

⁴⁶ „Die Legenda aurea (lat. ‚goldene Legende‘) ist eine von dem Dominikaner Jacobus de Voragine (1228/29–1298) wahrscheinlich in den Jahren um 1264 in lateinischer Sprache verfasste Sammlung von ursprünglich 182 Traktaten zu den Kirchenfesten und vor allem Lebensgeschichten Heiliger und Heiligenlegenden. Jacobus, der von 1292 bis zu seinem Tod 1298 Erzbischof von Genua war, schuf damit das bekannteste und am weitesten verbreitete religiöse Volksbuch des Mittelalters. Jacobus de Voragine ordnete sein Werk nach dem Verlauf des Kirchenjahres. Den großen Festen (Weihnachten, Erscheinung des Herrn, Ostern, Christi Himmelfahrt und Pfingsten) widmete er ausführliche eigene Darstellungen und erklärte dazu die Bedeutung der geprägten Zeiten, der Liturgie und des Brauchtums. So konnte dieses Buch ebenso als Anleitung zur Besinnung an Festtagen wie als tägliche erbauliche Lektüre dienen.“ (http://de.wikipedia.org/wiki/Legenda_aurea)

Siehe: Peterich, Eckart: Italien. Ein Führer in drei Bänden. 793 f. Signorelli ließ sich nur schwer durch andere Quellen aus dem Neuen Testament (Matthäus und Markus, Briefe an die Thessaloniker oder Offenbarung des Johannes) inspirieren - erst in „Der Legenda aurea“ findet er das nötige „Material“

zusätzlich zum Thema, auf welche Arten der Antichrist die Menschen betrügt auch noch die fünfzehn Vorzeichen des Jüngsten Gerichts findet. Diese dienten Signorelli als Ausgangspunkt seiner malerischen apokalyptischen Erzählung.

Auch auf dem Gemälde der Geschichte vom Antichrist regnete es Feuer vom Himmel auf eine Gruppe Menschen herab. In einer milden, wahrscheinlich umbrischen Landschaft, steht ein großes Gebäude, ein echter Renaissancetempel – der Tempel von Jerusalem. Rechts unmittelbar vor dem Tempel, steht der Antichrist zum ersten Mal und richtet Enoch und Elias hin⁴⁷. Die Soldaten, die sich in Richtung des Tempels bewegen, sind als schwarze Silhouetten gemalt. Vor dem Tempel steht der Verführer das zweite Mal, „als Klosterbruder verkleidet und predigt seine Lügen“⁴⁸. In der Mitte des Bildes (links vom Tempel) sehen wir wiederum den Antichrist, wie er einen Toten erweckt. Das sind die falsche Zeichen, die wir in der Legenda aurea ebenso wie in den Paulusbriefen⁴⁹ finden. „Erstens gibt es sich als Messias aus, lässt sich im Tempel als Gott verehren. Zweitens tut er falsche Wunder.“ (Peterich, Eckart: Italien. Ein Führer in drei Bänden. S. 797)

Der falsche Prophet steht auf einem Podest, verkleidet wie Jesus⁵⁰ und redet zu der vom Gift betrunkenen Menschenmasse (das Bild zeigt unter dem Podest leergetrunkene Schalen). Hinter ihm flüstert ihm Satan ins Ohr. Signorelli unterscheidet streng die Person des Satan und des Antichrist – er stellt sie vielmehr als zwei eigenständige Personen dar. Allerdings lässt ein genauer Blick auf die Figuren erkennen, dass die beiden ein Paar Hände teilen. Dies soll ein Hinweis dafür sein, dass Satan und Antichrist schlussendlich doch ein und der

um seine malerische Phantasie erwecken zu können. Siehe auch: Hofman, Friedhalm: Die Apokalypse in der Kunstgeschichte. In: Loibl, Richard: Apokalypse. Bilder von Ende der Zeit. S. 113 f.

⁴⁷ Enoch und Elias sind zwei Endzeitpropheten, die der Legende nach in den Himmel auffahren sollen ohne vorher sterben zu müssen. Ihre Aufgabe ist es, die Menschheit über die wahre Natur des Antichrist aufzuklären und sie für den Endkampf gegen das Böse vorzubereiten. Sie sollen dreieinhalb Jahre auf der Erde wirken bis der Antichrist sie tötet. Dadurch nähert sich aber auch das Ende der Herrschaft des Antichrist. Siehe: Loibl, Richard: Apokalypse. 16 ff.

⁴⁸ Peterich, Eckart: Italien. Ein Führer in drei Bänden, S. 796; Andere Quellen vermuten in dieser Gestalt Thomas von Aquin. “Behind the Antichrist, the round-faced stocky Dominican preacher who leads the group and leans toward the adjoining group is surely the greatest of Dominican preachers and theologians, Thomas Aquinas. Aquinas lived, taught, and wrote in Orvieto.” Siehe: James: Signorelli und Fra Angelico. S. 70)

⁴⁹ 2 Thessalonicher. 2, 3-13

⁵⁰ Die Farbe der Kleidung (orangefarbene Tunika beziehungsweise violetter Mantel) , hochstehende Ohren sowie die Haare enthüllen die wahre Identität des Antichrist. (Siehe: James: Signorelli and Fra Angelico. S. 69)

gleiche seien.⁵¹ Hier hält Signorelli sich an die Beschreibung aus dem Neuen Testament. „Hütet euch vor den falschen Propheten; sie kommen zu euch wie (harmlose) Schafe, in Wirklichkeit aber sind sie reißende Wölfe.“ (Matthäus, 7.15) Die bildliche Darstellung des Satans, der in die Kleidung des Antichrist schlüpfen will, soll die Metapher des Wolfs im Schafspelz unterstreichen. Auf dem marmornen Podest ist ein Ritter, eine Gestaltwerdung des Hochmuts, eingemeißelt. Eine Frau⁵² mit finsterem Blick steht links vor dem Antichrist und sammelt mit einer ausgestreckten Hand Geld ein. Der Wucherer neben ihr leert seine Geldtasche in ihre Hand. Rundherum stehen verschiedene Arten von Menschen – die guten ebenso, wie die bösen.

Signorellis Fresken gelten noch heute als das imposanteste Gemälde der Kunstgeschichte. Die Darstellung des menschlichen Körpers und die Bewegungen, die er bewusst in jede Szene setzt, konnten vielleicht nur noch von Michelangelo übertroffen werden – der sich allerdings seine Inspiration gerade in Orvieto holte.⁵³

⁵¹ „Signorelli inseparably intertwined the two figures, who seem to share one pair of arms. A closer look reveals that the arms belong to the Devil, as he prepares to slip unseen into the body of the Antichrist as he is donning a costume – the proverbial wolf in sheep’s clothing – vividly demonstrating that the Antichrist and Satan are one and the same.“ (Ebenda, S. 70)

⁵² Die gleiche Frau findet man bei Signorelli öfter – zuerst in Gestalt der Madonna und zum Schluss als die Frau, die am Rücken des Teufels reitet (Siehe: „Die Verdammten“). Angeblich handelt es sich um seine geliebte, allerdings untreue Frau. Siehe: Peterich, Eckart: Italien. Ein Führer in drei Bänden. S.798

⁵³ Siehe: Barnes, Bernadine: Michelangelo’s Last Judgment. The Renaissance Response. Univ. of California Press, Berkley, Los Angeles, London 1998, S. 25: „Vasari correctly point out Michelangelo’s borrowings from Signorelli. Several figures among the resurrected dead, as well as the flying demons among the damned are very close to figures in Michelangelo’s fresco.“ Ebenda. S. 108: „Michelangelo was deeply impressed by this cycle; Vasari reports that he gave it the highest praise and ‘respectfully’ borrowed many figures from it.“

III.V. Das Jüngste Gericht

a) Michelangelo Buonarotti⁵⁴

„This fresco is the work of a man shaken out of his secure position, no longer at ease with the world and unable to face it directly. Michelangelo does not now deal directly with the visible beauty of the physical world.“ (Barnes, Bernadine: Michelangelo's Last Judgment. The Renaissance Response. Univ. of California Press, Berkley, Los Angeles, London 1998, S. 71)

Michelangelo war sechshundsechzig Jahre alt⁵⁵, als er sein Werk in der Sixtinische Kapelle vollendet hatt. Am Weihnachtstag des Jahres 1541 enthüllte er es zum Erstaunen aller in Rom. Sein erstes Publikum waren zunächst die gesellschaftliche Elite und der Klerus. Den Auftrag für dieses epochale bekam er zuerst von Papst Clemens VII., den die große Plünderung Roms im Jahr 1527 („Sacco die Roma“) an das Jüngste Gericht erinnert hatte. Angeblich ließ sich auch Michelangelo durch dieses Ereignis in seinen Werken beeinflussen.⁵⁶ Erst später kam der Auftrag auch von Paul III., unter dessen Herrschaft einige Änderungen an den Fresken vorgenommen wurden. Hinzugefügt wurden die Engel auf den Bogenfeldern sowie Szenen aus der Göttliche Komödie von Dante, auch die Pose der Jungfrau Maria änderte sich.⁵⁷

Der Tag des Zorns, „dies irae“, wie Michelangelo ihn sah, schaut viel furchterregender aus, als er uns aus Luca Signorellis Gemäldezyklus bekannt ist. Die abgebildeten Szenen können mehr erschüttern als gefallen. Ganz anders als alle anderen uns bekannten Bilder des Jüngsten Gerichts benützt Michelangelo übermäßig viele Figuren und Details, um sein Publikum zu beeindrucken. Offensichtlich dachte er während des Malens daran, dass viele Gelehrte - Schriftsteller, Künstler und Theologen – diese Gemälde bestaunen würden.⁵⁸

⁵⁴ Siehe: Appendix. Abb. 17 und 18

⁵⁵ Siehe: Peterich, Eckart: Italien. Ein Führer in drei Bänden.2. Band. Prestel Verlag, München 1985. S. 243

⁵⁶ Loibl, Richard: Apokalypse. Bilder vom Ende der Zeit. S. 114 und Barnes, Bernadine: Michelangelo's Last Judgment. S. 56

⁵⁷ Siehe: Barnes, Bernadine: Michelangelo's Last Judgment. S. 58

⁵⁸ „There are too many details that are confusing, too many transgressions of conventions that seem deliberate attempts to make a simple statement much more complex. His variations, I believe, can be explained as a means of riveting the attention of viewers, engaging them by playing on their

Immerhin ist die Geschichte vom Jüngsten Gericht von ihrem Inhalt her gesehen kompliziert und umfangreich. Aus diesem Grund hielten sich die Künstler bisher an eine vereinfachte Darstellung, nämlich eine strikte Abgrenzung des himmlischen Richters von den Verdammten und Auserwählten. Christus zeigt sich manchmal mit offenen Händen, manchmal mit einer erhobenen Hand, die Auserwählten segnend und die Verdammten verfluchend. So dargestellt waren die Bilder aus der Offenbarung und ihre Botschaft für jeden „lesbar“.⁵⁹

Die Christusgestalt wird bei Michelangelo allerdings anders als früher interpretiert, denn nicht mehr als ein Rächer, sondern als ein junger Gott tritt Jesus in Erscheinung. „Eine apollinische Lichtgestalt, die nicht Rache, sondern Gerechtigkeit übt, nach ewigen Gesetzen Urteil spricht.“ (Peterich, Ekhart: Italien. 2. Band. S. 243)⁶⁰

Er sitzt mit erhobener rechten Hand, neben ihm mitleidend die Gottesmutter Maria. Rechts von ihm sind die Auserwählten⁶¹ „in einem wunderbaren Wirbel von Leibern aus den Gräbern zu sich emporziehend“⁶², links die Verdammten, die in die Tiefe stürzen, dargestellt. Zwischen diesen Menschenmassen, in der Mitte direkt unter der Christusgestalt, ist eine Wolke von Posaunenengeln zu sehen.

Unter den Verdammten⁶³ in der rechten Ecke des Bildes inszeniert Michelangelo eine Sequenz aus Dantes „Inferno“. Wir entdecken zwei höllische Gestalten: zuerst den Dämon Charon⁶⁴, der hier mit seinem Ruder die zögernden Menschen schlägt und dann auch Minos,

knowledge of what should and should not be represented in the Last Judgment.“ Barnes, Bernadine: Michelangelo's Last Judgment. S. 3

⁵⁹ Siehe: Barnes, Bernadine: Michelangelo's Last Judgment. S. 7 f. „This simple devices kept the subject comprehensible, ‚readable‘ evet to those who could not read and had no firm grasp of theological complexities. A diagram of spiritual existence, it was also a diagram of a judical event, where good and evel, reward and punishment are allocated space to the right and left of the judge.“

⁶⁰ Siehe auch: Barnes, Bernadine: Michelangelo's Last Judgment. S. 60. „Michelangelo's Christ also seems to observe the consequences of men's actions without anger, only setting in motion what has already been decided.“

⁶¹ Siehe: Appendix. Abb. 17

⁶² Peterich, Eckart: Italien. Ein Führer in drei Bänden.2. Band. Prestel Verlag, München 1985. S. 243

⁶³ Siehe: Appendix. Abb. 20

⁶⁴ Charon ist aus der griechischen Mythologie bekannt. Er war derjenige, der die Toten über den Fluss Acheron zum Eingang des Hades fuhr. Beide Figuren sowie Dante's „Inferno“ waren den Menschen des sechzehnten Jahrhunderts nicht unbekannt und keiner zweifelte an Michelangelo's Wissen und Kenntnis der Literatur. „The Problem is that the references to Dante's poem are almost too clear. The Charon – Minos group points to Dante like a neon sign, instructing the viewer to use Dante's *Divine*

den Richter der Toten in der Unterwelt. Dieser wird von Schlangen umschlungen und gebissen und weist Giorgio Vasari zufolge auf Dante hin.⁶⁵ Als er die zwei Figuren malte, dachte er nicht nur an Dante, sondern auch an Signorelli, der ihn, wie bereits früher erwähnt, mit seiner Malerei stark inspiriert hatte. Auf dem Bild des Jüngsten Gerichts in Orvieto malte auch Signorelli in der unteren rechten Ecke Charon und Minos.⁶⁶ Das Gesicht des Minos malte Michelangelo nach einem päpstlichen Zeremonienmeister.⁶⁷ Seiner eigenen Person gegenüber war Michelangelo am Bild viel grausamer. Rechts von Christus gab er dem Bartholomeus seine abgezogene Haut und malte sein eigenes verzerrtes Gesicht hinein.⁶⁸ Nicht nur die abgebildeten Formen erschüttern, sondern ebenso die Wahl der Farbe, die als Hintergrund der Szene dient. Offensichtlich holte sich der Maler die intensiv blaue Farbe zu Hilfe, um einen neuen Zustand nach dem Jüngsten Gericht zu betonen. Das Licht des Gemäldes ähnelt sowohl einer Sonnen- als auch einer Mondfinsternis. „Das sind die Farben, die das Licht der Welt nach dem Untergang ausdrücken sollen.“⁶⁹ (Peterich, Eckhart: Italien. 2. Band. S. 245 f.)

Michelangelo führt noch ein neues Detail ein, nämlich die Platzierung der Frauenfiguren an viel prominenteren Plätzen als je zuvor in den Darstellungen des Jüngsten Gerichts. Die meisten befinden sich in der Gruppe der Auserwählten und sind als Märtyrerinnen und Heldinnen abgebildet, dafür fehlen sie unter den vom Tod Auferstandenen sowie unter den

Comedy in some way to give meaning to the *Last Judgement*.“Siehe: Barnes, Bernadine: Michelangelo's Last Judgment. S. 102

⁶⁵ „Vasari weist, das Ganze Gemälde beschreibend, ausdrücklich auf Dante hin und meint, Michelangelo habe den Gestalten eine solche Kraft gegeben, dass er das Wort Dantes verwirklichte: ‚Morti il morti, e vivi parean vivi – die Toten schienen tot, die Lebenden lebendig.‘“ Peterich, Eckhart: Italien. Ein Führer in drei Bänden. 2. Band. Prestel Verlag, München 1985. S. 244

⁶⁶ Siehe: Appendix. Abb. 7; Barnes, Bernadine: Michelangelo's Last Judgment. S. 108 ff.

⁶⁷ Ebenda: S. 244

⁶⁸ Siehe: Appendix. Abb. 19 und Barnes, Bernadine: Michelangelo's Last Judgment. S.105 ff.

⁶⁹ „Denn da die Sonne am Ende der Welt erlöschen wird, und nichtsdestoweniger es nötig ist, dass ein Rest von Licht auf Erden bleibe, damit die Körper zu erkennen sind, konnte Michelangelo nicht Besseres erfinden, um dieses Licht darzustellen, als es ähnlich dem zu malen, dass man sieht, wenn die Sonne oder der Mond sich verfinstern; denn es steht fest, dass auch nach der Verfinsterung noch etwas Licht in der Luft bleibt; aber es ist ein düsteres und erloschenes Licht, das nur dazu dienen kann, die einzelnen Gestalten zu unterscheiden, ohne ihre verschiedenen Farben erkennen zu lassen, das alle Gegenstände mit seiner eigenen fahlen und bleiernen Farbe tönt; es ist gerade diese Färbung und dieses bläuliche und blasse Licht, das Michelangelo gewählt hat, um die Körper sehn zu lassen, die sich am Tage des Jüngsten Gerichts auf der Oberfläche der Erde befinden.“ Dieses Zitat stammt von Abbé Francois Raguenet „Monuments de Rome“ (um 1700). Zitiert in: Peterich, Eckhart: Italien. 2. Band. S. 245 f.

Heldengestalten - diese Szenen sind ausschließlich männerdominiert. Hier werden meistens entweder reale Menschen abgebildet oder die Figuren beziehen sich auf bekannte Personen.⁷⁰ Dies ist allerdings für die italienische Malerei keineswegs typisch - normalerweise werden die Höllenszenen im Jüngsten Gericht mit weiblichen Figuren besetzt.⁷¹

Nachdem sich die Botschaft des Jüngsten Gerichts hauptsächlich an das männliche Publikum richten soll und die Kirche auch schon damals Frauen seligpries, lässt sich Michelangelos ungewöhnliche Platzierung der weiblichen Figuren leichter erklären.⁷² Offensichtlich hatte Michelangelo zu diesem Zeitpunkt eine bestimmte Vorstellung über die Menschen, die sich sein Werk anschauen würden: männlich, gut ausgebildet und wahrscheinlich dem Klerus angehörig.⁷³

b) William Blake

„I do not consider either the just, or the wicked, to be in a supreme state, but to be, every one of them, states of the sleep which the soul may fall into in its deadly dreams of good and evil, when it leaves Paradise following the serpent.“ (William Blake:
“A Vision of the Last Judgement“)⁷⁴

William Blake gehört sicherlich zu den merkwürdigsten, gleichzeitig aber auch zu den faszinierendsten Künstlern der Romantik. Es scheint unmöglich über ihn zu schreiben und ihn lediglich als einen der Maler des achtzehnten beziehungsweise beginnenden neunzehnten Jahrhunderts zu verstehen. Er war ein Dichter, ein Mystiker und schlussendlich

⁷⁰ Siehe: Barnes, Bernadine: Michelangelo's Last Judgment. S. 43 f. „These are traditionally areas where artists appealed most strongly to real people in audience, either by including references to known persons or by using visual devices like convincing perspectival constructions to make the viewer feel part of the scene. „

⁷¹ Etwa in den Fresken der Arenakapelle in Padua von Giotto di Bondone. Siehe: Barnes, Bernadine: Michelangelo's Last Judgment. S. 44

⁷² Siehe: Ebenda. S. 44

⁷³ Ebenda, S. 124

⁷⁴ Zitat wurde der Webseite der National Gallery of Art entnommen: <http://www.nga.gov/content/ngaweb/Collection/highlights/highlight11502.html>

eben auch ein Maler. Nachdem seine schriftlichen Werke mit seinen malerischen sehr stark verbunden sind, lässt sich auf dem ersten Blick schwer sagen, ob Blake mehr Dichter oder mehr Maler war. Nachdem seine Schriftstücke in der Überzahl sind, vermuten wir, dass der Schwerpunkt seiner künstlerischen Arbeit in der schriftstellerischen Tätigkeit lag.⁷⁵ „Songs of Innocence“ und „Songs of Experience“ sind bis heute seine bekanntesten Poesiesammlungen. Diese Bücher spiegeln nicht nur die aufregende visionäre Phantasie des Dichters beziehungsweise des Malers William Blake (beide Bücher wurden von ihm illustriert) wider, sondern drücken auch seine politischen Einstellungen aus. Seine Ablehnung der Sklaverei ist beispielsweise im Gedicht „Little Black Boy“⁷⁶ deutlich zu lesen. Eine so kräftige Kritik der Gesellschaft des achtzehnten Jahrhunderts (1784 – 1789) verlangte damals sehr viel Mut.

Ebenso faszinierend für den Leser sind seine prophetischen Büchern: „Tiriel“, „America“ und „Europe“. Das letztere ist eine komplexere Allegorie mit imaginären, nicht vorhandenen Wesen und Mythen, die man allerdings mit den Ereignissen der französischen Revolution verbinden kann. „Europe“ verarbeitet die gesamte Zeitspanne von der Geburt Christi bis zum Jüngsten Gericht oder der Revolution.⁷⁷

Er inspiriert mit seinen Gedichten ebenso wie mit seinen Bildern auch heute noch zeitgenössische Künstler. Rock- und Pop - Bands wie „The Doors“, „Iron Maiden“, „The

⁷⁵ „Because Blake’s writing and his paintings and drawings are so inextricably entwined it is difficult to see at first whether he gave greater emphasis to the former rather than the latter. But a comparison of rather crude calculations can be revealing. Thus, the catalogue of his drawings and paintings contains about 2,000 works while the number of printed illuminated book leaves he produced amounts to about 3,500.“ Hamlyn Robin and Phillips Michael: Blake, William. Tate Britain [publ. on the occasion of the exhibition at Tate Britain, London, 9 November 2000 - 11 February 2001, and the Metropolitan Museum of Art, New York, 27 March - 24 June 2001]. Tate Publ., London 2000. S. 260

⁷⁶ The Little Black Boy (ein Auszug aus dem Gedicht)

My mother bore me in the southern wild,
And I am black, but O! my soul is white;
White as an angel is the English child:
But I am black as if bereav'd of light.

My mother taught me underneath a tree
And sitting down before the heat of day,
She took me on her lap and kissed me,
And pointing to the east began to say.

Look on the rising sun: there God does live
And gives his light, and gives his heat away.
And flowers and trees and beasts and men receive
Comfort in morning joy in the noonday.

And we are put on earth a little space,
That we may learn to bear the beams of love,
And these black bodies and this sun-burnt face
Is but a cloud, and like a shady grove.

In diesem Gedicht zeigt uns Blake das Bild eines schwarzen Buben, der die Nähe zu Gott ohne Hilfe der Kirche beziehungsweise außerhalb der christlichen Tradition findet. Auf der zweiten Seite begrüßt Gott alle Kinder, schwarze und weiße und bringt sie durch seine Liebe zusammen. Siehe: Hamlyn Robin and Phillips Michael: Blake, William. Tate Britain. S. 264

⁷⁷ Siehe: Ebenda, S. 270

Verve“ sowie unzählige andere Künstler der Musikbranche holen sich heute noch aus seinen Texten die nötige Inspiration für ihre eigenen Werke. Ebenso ist sein Einfluss in der Filmindustrie zu entdecken. Diese ließ sich von William Blakes Malerei für die Filme: „Tomb Raider“, „Dead Man“ oder „Blutmond“ inspirieren.⁷⁸

Obwohl er der Romantik angehörte, interessierte sich Blake für die grossen Dichter seiner Zeit wie Byron oder Sheley wenig bis gar nicht. Die Hauptquelle seiner Inspiration wurde außer Dantes Göttlicher Komödie die Bibel. Über das Thema des Jüngsten Gerichts schuf er von 1806 bis zu seinem Tode mehrere Werke: „The Number of the Beast is 666“ (1800 – 1810), „The Great Red Dragon and the Beast from the Sea“ (1805) „The Great Red Dragon and the Woman Clothed with the Sun“ (1803-1805) „A Vision of the Last Judgment“ (1808), „The Fall of Man“ (1807), „The Last Judgment“ (1809).⁷⁹

Das Bild „Der große rote Drache mit der von der Sonne bekleideten Frau“ („The Great Red Dragon and the Woman Clothed with the Sun“) fand seine Verwendung auch in den Filmen „Blutmond“ und „Roter Drache“ und bezieht sich auf diejenige Stelle aus der Offenbarung 12, 1 – 4,⁸⁰ in der sich zum ersten Mal der Kampf zwischen Gut und Böse abspielt.

Das Gemälde „Eine Vision des Jüngsten Gerichts“ („A Vision of the Last Judgment“) sollte 1810 im Rahmen einer Ausstellung gezeigt werden. Diese wurde allerdings unerwartet abgesagt und das Gemälde ging leider verloren.⁸¹

Oben auf dem Bild sieht man Christ auf dem Thron sitzend⁸² umkreist von Kinderköpfen – eine Metapher für Gottes Kreation, oberhalb von ihm der offene Himmel, zu seiner Rechten die Szene der Taufe und zu seiner Linken die des Letzten Abendmahls. Unten vor ihm knien Adam und Eva als Repräsentanten der gesamten Menschenrasse. Gleich neben ihnen sehen wir noch Moses und Abraham. Hinter Moses, von einer Schlange umschlungen, hängt Satan. Das Buch der Toten stellt das Zentrum dieser linken Seite, das Buch der Lebenden das Zentrum der rechten Seite dar. Als Symbol für die christliche Kirche nahm Blake eine auf

⁷⁸ Siehe: Hamlyn Robin and Phillips Michael: Blake, William. Tate Britain und http://de.wikipedia.org/wiki/William_Blake

⁷⁹ Siehe: Hamlyn Robin and Phillips Michael: Blake, William. Tate Britain. S. 66 – 70 und <http://www.nga.gov/content/ngaweb/Collection/highlights/highlight11502.html>

⁸⁰ „Dann erschien ein großes Zeichen am Himmel: eine Frau, mit der Sonne bekleidet; der Mond war unter ihren Füßen und ein Kranz von Zwölf Sternen auf ihrem Haupt. Sie war schwanger und schrie vor Schmerzen in ihren Geburtswehen. Ein anderes Zeichen erschien am Himmel: ein Drache, groß und feuerrot, mit sieben Köpfen und zehn Hörnern und mit sieben Diademen auf seinen Köpfen.“
Siehe: Appendix. Abb. 27

⁸¹ Siehe: Hamlyn Robin and Phillips Michael: Blake, William. Tate Britain, S. 68 und http://en.wikipedia.org/wiki/A_Vision_of_the_Last_Judgment

⁸² Siehe: Appendix. Abb. 28

dem Mond stehende Frauengestalt. Mitten in die Masse der Figuren, als Abgrenzung zwischen den Verdammten und Auserwählten, setzt Blake die Posaunenengel ins Bild. Wie auch in den früheren Bildern des Jüngsten Gerichts befinden sich an Christi linker Seite die Verdammten und rechts die Auserwählten und vom Tode Auferstandenen. William Blakes Begeisterung über Michelangelos Jüngstes Gericht ist hier am deutlichsten in der Komposition des Gemäldes zu spüren.

Ein interessantes Detail entdecken wir im Bild weiter unten. Ganz mittig platziert Blake eine unterirdische Höhle, in der, von zwei Engeln gefesselt, das siebenköpfige Biest mit zehn Hörnern fest sitzt. Darüber, auf der Erdoberfläche über dieser Höhle sitzend sieht man das Abbild der Hure von Babylon, genauso von den zwei Engeln gefesselt.⁸³

Angeblich soll dieses Bild des Jüngsten Gerichts Produkt einer seiner Visionen, die ihm im Traum erschienen sein sollen, sein. Blake distanzierte sich nämlich von der Institution der Kirche und glaubte daran, dass die Künstler und nicht die Priester, die richtige Verbindung zum Gott fänden.

⁸³ Siehe: Hamlyn Robin and Phillips Michael: Blake, William. Tate Britain. S. 68 f.

III.VI. Ästhetik der atomaren Apokalypse

a) Arnulf Rainer – Hiroshima Zyklus¹

„Zur großen Katastrophe, zum apokalyptischen Schrecken hat die Kunst immer nur Einfältiges geboten. Holzschnittreiter, Desastermalerei, Explosionsexpressionismus. Das Inferno ist dem verweilenden Auge unfassbar. Es hat den Schrecksekundencharakter, in dem Bildausbreitung gelähmt ist, den Irritationsblitz, für den Malerei keine Zeitfindung hat“ (Arnulf Rainer 1982)

In der Kunstgeschichte wurde der österreichische Maler Arnulf Rainer als ein „Übermaler“ bekannt. Seit dem Jahr 1951 besteht Rainers Arbeit hauptsächlich aus dem Übermalen fremder oder eigener Bilder oder Fotografien. In seinen Übermalungen entsteht eine einzigartige Synthese: „In ihnen finden die Motorik der frühen Zeichnungen und die beruhigten Farbflächen der Proportionsbilder zueinander und bilden eine neue Ebene künstlerischer Tätigkeit.“ (Hoerschelmann, Antonia und Friedel, Helmut (Hrsg.): Arnulf Rainer. Verlag der Buchhandlung Walther König, Albertina, Wien 3.September bis 8. Februar 2015, S. 12) Ein Teil des Malgrundes bleibt immer frei, „als Hinweis darauf, dass man es hier mit der Malerei zu tun hat, die Resultat eines langen Malprozesses ist, bei dem etwas für den Betrachter nicht mehr Identifizierbares übermalt, verborgen, ausgelöscht wurde.“ (Ebenda, S. 15) Dabei versteht der Maler selbst seine Werke als Resultat eines Kampfes mit den Mitteln der Malerei: „Malerei, um die Malerei zu verlassen.“² Seine Bilder sollen Ersatz für eine verlorene metaphysische Bindung darstellen und die Malerei dabei enthüllen. Die Kunst wagt den Versuch, diese Bindung wieder herzustellen. Allerdings scheitert sie dabei, denn die so entstandene Kunstwerke sieht Rainer lediglich als Abfallprodukte dieses Versuches.³ Damit

¹ Siehe: Abb. 30 und 31

² Hrsg. Hoerschelmann, Antonia und Friedel, Helmut: Arnulf Rainer. Verlag der Buchhandlung Walther König, Albertina, Wien 3.September bis 8. Februar 2015,

³ Siehe: Ebenda, S.17: „Am Beispiel Malerei diese Welt verlassen, ihre Kultur, ihre Malerei zu enthüllen durch sie selbst, ohne sich mit ihr zu vermischen, zu enthüllen als Ersatz für die mangelnde und verlorengegangene metaphysische Bindung (in deren Sein es weder Handeln, noch Missionen, noch Beweise, noch Künste gibt), sie zu enthüllen als bloße Verbindung zwischen dem Ästhetischen und Metaphysischen. Denn die Bilder, die Gedichte, die Gedanken, die Reden, es ist der Schaum, die Hefe, der Abfall, die Asche, der unsinnige Versuch, den Anschluss in der Ekstase (des Erlebnisses) statt in der dauernden Vereinigung zu vollenden (eine unfruchtbare Methode der Forderung und der Abneigung“

lässt sich ansatzweise auch seine Technik der Übermalung, als Kampf gegen das Nichts, gegen die Leere (das Nichts = weiße Fläche) erklären.⁴ Es bereitet ihm die größten Schwierigkeiten, sich mit der weißen Leinwand⁵ auseinander zu setzen, Themen zu malen; er will diese Schönheit nicht stören. Stattdessen entscheidet er sich für seine Methode – das schon bestehende Bild wird ertränkt, aber bewahrt, auch wenn man das Original nicht mehr erkennen kann. Seine Art zu malen rechtfertigte er durch seinen Wahrheitsanspruch an die Malerei. „Ich habe vielmehr gesehen, dass die Qualität und die Wahrheit des Bildes nur wächst, wenn es sich mehr und mehr verdunkelt.“ (Arnulf Rainer 1984)⁶

Rainer scheut nicht davor zurück, sich auch dem Unfassbaren zu stellen und arbeitet später auch an Photographien, die unmittelbar nach dem Atombombenabwurf von Hiroshima entstanden sind. Diese übermalt er mit verschiedenen Kreiden, schwarzen, blauen und braunen Stiften. Ab dem Jahr 1982 wurden in siebzehn europäischen Städten eine Serie von Zeichnungen und Fotos von der zerstörten Stadt und ihren Toten gezeigt. Sie wurde als Hiroshima-Zyklus bekannt und umfasst 72 Bilder. „An den Spuren seiner Zeichnung bringt er Empfindungen, seine Betroffenheit, zum Ausdruck. Hier reagiert ein Mensch auf einen Blick in die tiefsten Abgründe einer menschlichen Katastrophe aus der Überzeugung heraus, dass man das aushalten und sich der Geschichte stellen muss. Es ist ein Trauerschleier, der dem Ascheregen gleicht, den er wieder über die Vorlagen legt, eine Zerstörung, die über das Bild der Zerstörung gelegt wird.“ (Hrsg. Hoerschelmann, Antonia und Friedel, Helmut: Arnulf Rainer, S. 47)

Der Hiroshima-Zyklus ist eine der wenigen künstlerischen Reihen, die sich mit dem Thema der technischen Apokalypse auseinandersetzt. Im Vorwort zur Publikation des Hiroshima-Zyklus schreibt Rainer: „Wir ahnen heute alle, dass damals in Hiroshima das Ende der Menschheit eingeläutet wurde. Nicht als Metapher, als Hinweis, sondern bereits anschaulichst. Es war der Anfang. Ob wir uns eingestehen oder nicht, so wird unabwendbar das Ende der Menschheit geschehen.“⁷ Somit, wenn wir auch nicht immer die Sprache oder die Gefühle hinter den Bildern nachvollziehen und verstehen können, lesen wir zumindest hier, dass sich der Künstler mit dem Thema der Weltvernichtung und Auslöschung der

⁴ Ebenda, S. 44

⁵ „Ihm fällt es schwer, ein leeres Blatt, die Schönheit einer weißen Leinwand zu stören. Er wird verlegen, wenn er diese Stille verletzen soll. Erst angesichts anderer Bilder wird er zum Maler. Seine Inspiration schweigt vor der Natur, der leeren Fläche, vor Plakatwänden. Erst gegenüber Werken der Kunst stellt sie sich ein. Sie provozieren ihn.“ Elsen-Schwedler, Beate: Arnulf Rainer. Sammlung Würth und Privatbesitz. Swiridoff Verlag, Künzelsau 2001, S. 113

⁶ Ebenda, S. 28

⁷ Ebenda, S. 47

Menschheit auch intellektuell und emotional beschäftigte. Es ging ihm nicht nur darum, die Bilder zu „ertränken“, an den übermalten Fotografien aus dem Hiroshima-Zyklus sieht man auch viel mehr von ihrem Ursprung, das Original und das Thema sind deutlich zu erkennen. Im Gegensatz dazu erkennt man bei anderen Übermalungen nur ein kleines Eck des Originals. Es ist offensichtlich, dass Rainer hier die Rolle eines Moralbotschafters übernimmt, er will die Menschheit vor der Katastrophe warnen und bedient sich hier des Originals. Seine Übermalungen mit Tinte oder mit Stiften drücken lediglich seinen Frust über das Geschehene aus. Die Fotografien der zerstörten Stadt oder der toten Menschen sprechen schon alleine für sich; in Rainers Stiftzügen, mit denen er diese Fotografien übermalt, erkennt man den Frust, den Ärger und die Hilflosigkeit, die er ausdrücken wollte. In seiner künstlerischen Tätigkeit geht es Rainer weniger darum, „gute Bilder“ zu malen. „Er vergleicht sein Vorgehen mit dem ‚Pflügen in der Kunstgeschichte‘ mit dem heroischen Ziel, „den Bildern das zurückzugeben, was sie verloren haben, ihr Geheimnis.“ (Elsen-Schwedler, Beate: Arnulf Rainer. S.10)

b) Luigi Nono – Canti di vita e d' amore

„Auf einer der Hiroshimabrücken steht einer, der singt und in die Saiten greift. Blickt ihn an. Wo Ihr sein Gesicht erwartet, da werdet ihr kein Gesicht finden, sondern einen Vorhang: Weil er kein Gesicht mehr hat. Und wo Ihr seine Hand erwartet, da werdet ihr keine Hand mehr finden, sondern eine stählerne Klaue: Weil er keine Hand mehr hat.“ (Anders, Günther: Der Mann auf der Brücke. Tagebuch aus Hiroshima und Nagasaki. In: Anders, Günther: Hiroshima ist überall. Tagebuch aus Hiroshima und Nagasaki. Briefwechsel mit Hiroshima-Piloten Claude Eatherly. Rede über die drei Weltkriege. Beck, München 1995)

Bereits im Jahr 1962 gelingt veröffentlicht der italienische Komponist Luigi Nono sein Werk für Sopran- und Tenor-Solo und Orchester unter dem Namen „Canti di vita e d' amore“. Als Basis für die Kantate „Sul ponte di Hiroshima“ nimmt Nono den Text von Günther Anders „Der Mann auf der Brücke“.⁸ In weiterer Folge bedient er sich noch aus Texten des spanischen Dichters Jesus Lopes Pacheco, um seinen Zyklus für Sopran, Gitarre und

⁸ Anders schreibt diesen Text anlässlich seiner Teilnahme am IV. Kongress gegen Atom- und Wasserstoffbomben und für Abrüstung in Japan 1956

Klavier vervollständigen zu können.⁹ Das Sopran-Solo „Djamila Boupachà“ wird zum Mittelsatz von „Canti di vita e d' amore“. Durch gleichzeitige Verwendung von drei Skalen in Viertel-, Halb- und Ganztönen, wirkt der Klang irritierend und erinnert an elektronische Musik.¹⁰ Dabei wird bei Anhören dieses Werkes deutlich, dass hier der Text als Ausgangspunkt zur Basis dieser Komposition diene.

Das Werk wurde auf drei Teilen aufgebaut. Der erste Teil: „*Sul ponte di Hiroshima*“ für Sopran, Tenor und Orchester geschrieben, basiert auf dem Text ‚Essere o non Essere¹¹ – Diario die Hiroshima e Nagasaki von Günther Anders. Der zweite Teil, „*Djamila Boupachà*“, ein Sopran – Solo hat das Gedicht von Jesus Lopez Pacheco „Esta noche“ als Grundlage. Der dritte Teil unter dem Titel „*Tu*“ für Tenor und Orchester schlussendlich ist vom Gedicht des Cesare Pavese „Passerò per Piazza di Spagna“ inspiriert.¹² Diese drei Teile, so Nono, „sind die drei Situationen unseres Zeitgeschehens, die – einander engstens bedingend – mich zu diesen Gesängen des ‚Lebens und der Liebe‘ inspiriert haben.“¹³ Die „Brücke“ als erster Teil dieser Komposition soll als Symbol für das Überschreiten der Gefahr der Zerstörung der Zivilisation gelten¹⁴. Der zweite Teil, der reiner Gesang stellt Hoffnung durch die Stimme der Algerierin Djamila Boupachà¹⁵, „Symbol für uns alle eines Lebens der Liebe,

⁹ Stenzl, Jürg: Luigi Nono. Rowohlt. Reinbek bei Hamburg 1998, S. 60

¹⁰ Siehe: ebenda, S. 60

¹¹ Das Tagesbuch von Anders erscheint in Italien im Jahr 1961 unter dem Titel „Essere o non essere“ (Sein oder Nichtsein) mit dem Vorwort des Philosophen Norberto Bobbio. Siehe: Haas Franz: „Sul ponte di Hiroshima“. Günther Anders und die Ästhetik in italienischer Sicht. In: Liessmann: Günther Anders kontrovers. S. 105

¹² Aus der Studienpartitur: Luigi Nono: Canti di Vita e d'amore. Ars Viva Verlag, Mainz 1962 (Commissioned by Edinburgh International Festival)

¹³ Stenzl, Jürgen (Hrsg): Luigi Nono. Texte. Studien zu seiner Musik. Atlantis, Zürich 1975, S. 128

¹⁴ „Solange es uns nicht gelingt, das zu erreichen, was zu erreichen wir hier zusammengekommen sind: Die Gefahr zu bannen, die, als sie zum ersten Male losbrach, zweihunderttausend mit sich nahm, so lange wird dieser Roboter auf der Brücke stehen und singen. Und solange er auf dieser Brücke stehen wird, so lange wird er auf allen Brücken stehen, die in unsere gemeinsame Zukunft führen sollen. Als Schandfleck. Und als Bote. Erlösen wir den Mann von seinem Amt. Tun wir das Nötige, um ihm sagen zu können: ‚Du bist überflüssig geworden. Du darfst abtreten‘.“ (Anders: Der Mann auf der Brücke)

¹⁵ „Mit dem Befreiungskrieg in Algerien, der uns in Italien ebenso sehr bewegte wie die Franzosen. Viele von uns erkannten in Algerien die Situation der Resistenza wieder, transponiert in die Gegenwart, unter veränderten geographischen und geschichtlichen Umständen; was mich betrifft: ich sah ein, dass der Kampf gegen Faschismus und Repression nicht nur eine Erinnerung war, sondern, dass er weiterging, weitergehen musste in der Dritten Welt, die nun mit Algerien in den Mittelpunkt gerückt war. Diese Einsicht schlug sich dann nieder in meiner Oper.“ (Stenzl, Jürg: Luigi Nono. S. 66)

der Freiheit, gegen jegliche neue Form der Unterdrückung und der neonazistischen Tortur“, dar. Ein Beben des Herzens als Ausdruck der Freude soll der dritte Teil, ein „alleluja-ähnlicher Gesang“, darstellen.¹⁶

Für den ersten Teil seines Musikstückes „Sul ponte di Hiroshima“ bedient sich Nono interessanterweise ausgerechnet des Textes jenes Philosophen, der jede Kunst, die einen Genozid, eine Katastrophe oder die atomare Weltvernichtung darstellen will, verachtet.¹⁷ Wenn man von einem Ort des Grauens und der Katastrophe erzählen will, so Anders nach seiner Japanreise, dann muss man das nüchtern und ohne jegliche Kunst tun.¹⁸ „Vorbei ist es mit der Angemessenheit einer Kunst für jeden Anlass. Geboten ist die nüchterne Rede angesichts des Unsäglichen“ (Haas Franz: „Sul ponte die Hiroshima“. Günther Anders und die Ästhetik in italienischer Sicht. In: Liessmann: Günther Anders kontrovers, S. 103) Indem Luigi Nono Anders' Text zur Basis seines Werkes nimmt, bricht er – unwissentlich - dieses Gebot. Anders wirft Nono vor, er hätte dieses furchtbare Geschehnis zum Genussobjekt gemacht.¹⁹ Jeder, der sich das Musikstück von Nono angehört hat, weiß allerdings, dass diese „Musik“ für das menschliche Ohr, ungenießbar ist. „‘Sul ponte di Hiroshima‘ ist eine Komposition für zwei Solostimmen und Orchester, die den Zuhörer zwanzig Minuten lang in eisige Abstraktion versetzt. Die Texte der Gesänge sind von nimmermüden destruktiven Instrumenten unerkennlich gemacht; die Stimmen sind kaum noch menschlich.“ (Haas Franz: „Sul ponte die Hiroshima“. Günther Anders und die Ästhetik in italienischer Sicht. In: Liessmann: Günther Anders kontrovers, S. 104) „Der Komponist hat die verfremdende Distanzierung vom Monströsen versucht und hat die Musik für eine Menschenhaut unerträglich gemacht.“ (Ebenda, S. 110) Somit macht Nono die Grausamkeit des Atombombenabwurfs keinesfalls zum „Genussobjekt“, im Gegenteil, die Emotionen, die er mit seinem Musikwerk ausdrücken will, werden jedem Zuhörer klar. Das Chaos und die Verzweiflung sind durch die starke Dissonanz seiner Musik auch für den Nichtkenner transparent. Allerdings ändert diese Tatsache für Anders nichts, er bleibt nach wie vor konsequent in seiner Kritik, die sich fast durch die gesamte Musikgeschichte²⁰ zieht, besonders die Oper sieht er als „moralisch verdächtig.“ Luigi Nono wußte angeblich²¹ nicht, welche Einstellung Anders zu „Trauermärschen“ hatte, er dachte pragmatisch und nutzte

¹⁶ Siehe: ebenda, S. 128

¹⁷ Haas Franz: „Sul ponte die Hiroshima“. Günther Anders und die Ästhetik in italienischer Sicht. In: Liessmann: Günther Anders kontrovers. S. 106

¹⁸ Ebenda, S. 103

¹⁹ Ebenda, S. 109

²⁰ Ebenda, S. 106 f.

²¹ Ebenda, S. 104

Anders Text als Libretto seines Musikstückes. Und auch er, genauso wie Anders, bleibt seinen Prinzipien treu – seine Musik will den Menschen mit der Beschäftigung mit aktuellen Problemen zum Nachdenken anregen. So schreibt auch er in den sechziger Jahren, „dass es keinen Unterschied macht, ob ich eine Partitur schreibe oder einen Streik organisieren helfe. Das sind nur zwei Seiten einer einzigen Sache. Es gibt für mich keinen Unterschied mehr zwischen Musik und Politik.“²⁰ Die Oper „Canti di vita e'd amore“ stellt also gewissermaßen einen „Streik“ dar. Nono macht es sich zur Aufgabe, die Menschen zu warnen und zur Besinnung zu mahnen - und wer kann diese Last am besten tragen und dem Menschen vermitteln, wenn nicht ein Künstler, wenn nicht ein Philosoph?

²⁰ Stenzl, Jürg: Luigi Nono, S. 66

IV. Apokalypse und Postapokalypse im Film

„The post-apocalyptic world is one yet destroyed.“
(Media and the Apocalypse, S. 53)

Die Faszination unserer modernen Gesellschaft für das Thema des Weltuntergangs lässt sich auch auf der Kinoleinwand verfolgen. Eine „Renaissance“ erlebte dieses Genre in den fünfziger Jahren¹. „Das Science – Fiction – Kino entwarf in dieser Zeit seine spektakulärsten Weltuntergangsszenarien. Die meisten dieser Filme reflektierten sowohl die grassierende Angst vor atomarer Vernichtung als auch - vor allem im US – Kino – die gefühlte allgegenwärtige Bedrohung durch den Kommunismus. (Heering, Kurt – J., Müller, Jo: Apokalypse 2012. Die Endzeitprophezeihungen der Maya. Ueberreuter. Wien 2009, S. 202)

Die apokalyptischen Filme sind zahlreich und nicht mehr zu überschauen. Diese Arbeit kann sich daher lediglich auf die wichtigsten Repräsentanten konzentrieren. Das Hauptaugenmerk liegt dabei auf jenen Filmen, die unsere Kultur am meisten beeindruckt haben und über die man noch lange sprechen und schreiben wird, die uns mit ihren Szenarien zwangsweise mit der Angst der kompletten Auslöschung konfrontieren und unsere Phantasie anregen.

Die Filmindustrie brachte unterschiedliche Auslöser von Horrorszenarien auf den Markt: von Asteroiden (Filme „Deep Impact“ und „Armageddon“ 1998), nuklearen Waffen („Broken Arrow“ 1996), „worst-case“ Szenarien der globalen Erwärmung („The Day After Tomorrow“ 2004) oder der Invasion der Ausserirdischen („Independence Day“ 1996).²

In den meisten Filmen dieser Art konzentriert sich das Thema hauptsächlich auf die Zeit nach der Katastrophe, der Handlungsschwerpunkt liegt also in einer post-apokalyptischen Phase. Demzufolge ist hier die Rede von „Postdoomsday“³ Werken, in der beispielsweise einzelne überlebende Exemplare der Menschenrasse mit Mutanten oder anderen neuerschaffenen Spezies zu kämpfen haben. Eine unbedeutendere Rolle spielt dabei die Ursache des neuen Zustands: die Atombombe, ein Virus oder Meteore. „Die Apokalypse beschreibt nicht nur die Katastrophe, sondern legt in ihren mythischen Bildern auch die Welt

¹ Siehe: Heering, Kurt – J., Müller, Jo: Apokalypse 2012. Die Endzeitprophezeihungen der Maya. Ueberreuter. Wien 2009, S. 200

² Siehe: Media and the Apocalypse, S.35-53

³ Siehe: Heering, Kurt – J., Müller, Jo: Apokalypse 2012. Die Endzeitprophezeihungen der Maya. S. 195 - 213

danach fest.“ (Krah, Hans: Weltuntergangsszenarien und Zukunftsentwürfe. Narrationen vom "Ende" in Literatur und Film 1945-1990, Ludwig 2004; S. 15)

Der städtisch besiedelte Raum gehört in diesen Filmen der Vergangenheit an, dem Zustand vor der eingetroffenen Katastrophe. Ein ähnliches Schicksal trifft den Begriff der Familie im klassischen Sinne – diese überlebt die Katastrophe nicht. Es bilden sich zwar Gruppen von Individuen, diese haben jedoch keine richtige familiäre Funktion. Zum einzigen und letzten Sinn drängt sich das Überleben der Menschheit um ihrer selbst Willen auf.⁴

In „World Without End“(1956) setzt die Handlung vor der Katastrophe ein. Am 17.03.1957 fliegt eine vierköpfige amerikanische Crew das erste Mal zum Mars. Während des Fluges kommt es zur Temperatur- und Geschwindigkeitssteigerung und die Reise ins Weltall wird zu einer Zeitreise. Man landet wieder auf die Erde im Jahre 2508 und glaubt, man wäre auf einem anderen Planeten. Die Erde hat sich nach einer atomaren Katastrophe im Jahre 2188 derartig verändert, dass sie nicht mehr zu erkennen ist. Es ist eine neue Ordnung entstanden: „draussen-oben“ leben wilde, ungepflegte Mutanten, eine Mischung aus Tier und Mensch; „innen-unten“ dagegen eine höchst zivilisierte, pazifistische Gruppe, die gelernt hat mit der nach der Katastrophe entstandenen Situation umzugehen, aber der Mut zum Kämpfen fehlt. Die einzige Hoffnung auf Rettung liegt nun in den Händen der Vierer-Gruppe aus den Fünfzigern.

Im Film „Planet der Affen“ begegnen wir einer nahezu identischen Ausgangssituation. Der Film beginnt mit dem Bild von vier Astronauten, die auf einem Planeten notlanden müssen. Im Nachhinein stellen auch diese fest, dass es sich um die Erde handelt, die jedoch von einer Affengesellschaft beherrscht wird. Von der menschlichen Zivilisation ist dagegen jede Spur verschwunden. Astronaut Taylor und ein Mädchen, die einzigen Überlebenden, entdecken dieses furchtbare Geheimnis erst zum Schluss.

In „The Omega Man“ (1971) wird die Katastrophe visuell dargestellt. Auslöser der Katastrophe ist hier ein russisch-chinesischer Grenzkrieg, in dem es durch eine zufällige Explosion zu einem bakteriologischen Supergau kommt, der die Freisetzung von Bakterien, die für die Kriegsführung gezüchtet wurden, zur Folge hat. Jeder Mensch außer Neville wird infiziert. Die Infizierten sind lichtempfindlich, psychotisch und technikfeindlich. Neville trifft noch einen Jugendlichen, dem er mit einem selbstentworfenen Serum aus eigenem Blut hilft. Nichtsdestotrotz endet Neville tragisch, getötet von den Infizierten.

Im Jahr 2008 kam diese Endzeit - Geschichte inspiriert durch Richard Matheson, noch einmal auf die Kinoleinwand. Dieses Mal spielte Will Smith die Hauptrolle und der Film trug den Originaltitel „I am legend“.

⁴ Krah, Hans, Weltuntergangsszenarien und Zukunftsentwürfe, S. 123

Ab den Siebzigern stößt man auf ein neues Filmgenre – nämlich „kontinuierliche Endzeiten“.⁵ Das beste Beispiel dafür sind die Filme der Mad Max-Reihe, die alle nach einer Katastrophe spielen. Es gibt keine kollektive Weltveränderung, alles liegt in den Kräften des Individuums. „Der Einzelne rettet nur mehr sich selbst, dadurch ist aber auch die Welt sinnhaft geworden.“(Krah, Weltuntergangsszenarien, S. 212) „Zur eigentlichen Katastrophe ist im Denken der 70er Jahre der Mensch selbst geworden.“ „Er ist der Auslöser und Letztverursacher, auch ohne den Umweg über eine [Katastrophe], insbesondere über Ressourcenverschwendung, Verknappung, Umweltbeeinträchtigung, Überbevölkerung.“ (Ebenda, S. 217)

„Mad Max Beyond Thunderdome“ (1985), der dritte und letzte Teil der Mad Max-Reihe, spielt in zwei eigenständigen, voneinander unabhängigen Teilwelten, zwischen denen nur eine Wüste, die den Übergang zwischen den Welten nicht nur erschwert, sondern unmöglich macht, existiert. Die erste, künstlich erschaffene Welt – Bartertown - versteht sich als Übergangsraum, die zweite Welt entspricht einem natürlichen, von der Katastrophe nicht betroffenen Ort. Die Zukunft liegt im „Überübermorgenland“, das identisch mit dem Herkunftsraum der Gruppe der zerstörten Stadt in der Vergangenheit, ist.

Katastrophenfilme der siebziger Jahre wurden wahrscheinlich durch die Watergate - Affäre und die Vietnamkrise inspiriert. In den neunziger Jahren entdecken wir, verursacht durch die digitale Revolution, ein großes Revival der Alien – Invasions – Filme.⁶

Das Ereignis von 9/11 bedeutete erstmals eine Pause für Filme dieser Thematik. Die realen Bilder des Terroranschlags ersetzen die Katastrophe auf der Kinoleinwand. Dieser Zustand dauerte allerdings nicht lange und schon reißen sich wieder die Filme des Katastrophenkinos aneinander: „The Day After Tomorrow“ (2004), „Tornado“ (2006), „Die Flut“ (2007) „The Happening“ (2008), „2012“ (2009) und viele mehr.

⁵ Ebenda, S. 209

⁶ Siehe: Heering, Kurt – J., Müller, Jo: Apokalypse 2012. Die Endzeitprophezeiungen der Maya. S.

IV.1. „The Time Machine“

H.G. Wells: „For after the Battle comes quiet.“ (Zitat aus dem Film „The Time Machine“⁷)

Dieser Film, der nach der Vorlage des gleichnamigen Romans von H.G. Wells aus dem Jahr 1895 im Jahr 1959/60 die Kinosäle füllte, stellt einen der ersten Filme dar, der eine solche postapokalyptische Welt beschreibt. H. George Wells ist Wissenschaftler und Protagonist des Filmes, der eine Zeitmaschine erfindet. Bei einem Abendessen in seinem Haus eröffnet George seinen Freunden seine Erfindung – eine kleine Maschine, mit der man in die Zukunft reisen kann. Die Freunde betrachten das als Trick und George beschließt danach, die Reise in die Zukunft zu wagen. Auf seinen Zwischenstopps in den Jahren 1917 und 1940 erlebt er die zwei Weltkriege während seiner dritten Station im Jahr 1966 wird er sogar mit der globalen Katastrophe konfrontiert. Sein letzter Halt ist der zwölfte Oktober im Jahr 802701. In dieser zukünftigen postkatastrophalen Welt gibt es keine wirklich zivilisierten Menschen - George trifft auf zwei neue Ethnien, die Eloi und die Morlocks⁸, die als Resultat der verschiedensten Überlebensstrategien entstanden sind.⁹ Das eine Volk - die Eloi - entspricht dem reinrassigen Ideal der Schönheit, allerdings gelten die Vertreter dieses Volkes als emotionslos, gleichgültig, unmotiviert. Die Morlocks andererseits leben in der Unterwelt und sind dem Nicht-Menschen gleichgesetzt: klein und hässlich, tierähnlich und kannibalisch (ernähren sich von den Eloi).

„Vorgeführt wird damit zwar eine Welt nun ohne Krieg, Konflikte und Kampf, gesetzt ist, dass diese aber nicht besser ist. Kein Kampfgeist, kein Bewusstsein, kein Mensch, keine Autonomie des Subjekts, so die Gleichung.“ (Krah, Hans, Weltuntergangsszenarien und Zukunftsentwürfe, S. 111)

Bis in die späten 60er Jahre bleibt die Katastrophe ausschliesslich¹⁰ im Rahmen einer atomaren Bedrohung denkbar; häufig wird sie allerdings als eine Naturkatastrophe inszeniert, wie beispielsweise in „The time machine“, auch wenn sie eine atomare Verursachung hat. Die im Film genannte Katastrophe im Jahr 1966 wird von den atomaren Strahlen feindlicher Luftschiffe ausgelöst. Im Film wird sie mit Bildern von Erdbeben, Vulkanausbrüchen und Lavaströmen dargestellt.

⁷ <https://www.goodreads.com/work/quotes/3234863-the-time-machine>

⁸ Siehe: Appendix: Abb. 22

⁹ siehe: Krah, Hans, Weltuntergangsszenarien und Zukunftsentwürfe, S. 105-125

¹⁰ Ebenda, S.121

IV.II. „Dr. Strangelove or: How I Learned Stop Worrying and Love the Bomb“¹¹

Dr. Strangelove: „Mr. President, it is not only possible, it is essential. That is the whole idea of this machine, you know. Deterrence is the art of producing in the mind of the enemy...the FEAR to attack. And so, because of the automated and irrevocable decision-making process which rules out human meddling, the Doomsday machine is terrifying and simple to understand...and completely credible and convincing.“ (Zitat aus dem Film „Dr. Strangelove“)¹²

1963 brachte Stanley Kubrick einen der revolutionärsten Filme über die atomare Katastrophe ins Kino. Dieser Film gewann so schnell an Popularität, dass sogar ein neuer Terminus, nämlich „Strangelovean“, als Bezeichnung für jeden, der von der Idee eines Atomkrieges fasziniert war, entstand.¹³ Dr. Strangelove, gespielt von Peter Sellers, wurde zum Symbol eines verrückten Wissenschaftlers, der begeistert an der Weiterentwicklung von Massenvernichtungswaffen arbeitet. Obwohl der Film in seiner satirischen Darstellung kaum zu überbieten ist, regte er einige zum Nachdenken an.

Im Jahr 1965 kam der Film „La Decima Vittima“ und im Jahr 1968 „The Bed Sitting Room“ heraus. Zusammen mit „Dr.Strangelove“ bilden sie eine neue Bewegung in der Geschichte der Filmkunst.¹⁴ „Es sind satirische Auseinandersetzungen mit dem Gegenstand, die in ihrer Überzeichnung nur den Signifikanten, nicht aber das Signifikant tangieren.“ Diese Filme „zeichnen sich durch ihr satirisches Potenzial als nicht mimetisch in der Darstellungsweise aus, nehmen aber gerade dadurch ihren Gegenstand umso ernster.“ (Krah, Weltuntergangsszenarien, S. 174-175)

¹¹ Siehe: Appendix. Abb. 23-26

¹² <http://www.imdb.com/title/tt0057012/quotes>

¹³ siehe: Smith, Peter D., Doomsday men: the real Dr. Strangelove and the dream of the superweapon, Allen Lane, London, 2007: S. 422

¹⁴ siehe: Krah, Weltuntergangsszenarien, ab Seite 174

Dr. Strangelove blieb bis heute das Symbol der wissenschaftlich durchdachten Möglichkeit einer Weltzerstörung.¹⁵ In seinem Aufbau gilt dieser Film als äußerst ökonomisch – es gibt nur einige Schauspieler und eine Schauspielerin und drei wichtige Orte, an denen sich alles abspielt: das Büro von General Jack D. Ripper, den „War Room“ und den Innenraum des Flugzeugs B-52.¹⁶ Eine kurze Szene wird zu Beginn des Filmes im Schlafzimmer von General Turgidson gespielt, diese ist im Film allerdings nicht weiter von Bedeutung. Die Handlung ist einfach strukturiert: auf den Befehl des geistesgestörten Generals Ripper erfolgt eine Mission, die mit dem Code „Operation R“ bezeichnet ist. Vierunddreißig Flugzeuge sollen die Sowjetunion angreifen und damit einen Atomkrieg auslösen. General „Buck“ Turgidson informiert im „War Room“ den Präsidenten Merkin Muffley (auch von Peter Sellers gespielt) über die Situation – die Bomber sind bereits unterwegs, um Ziele in der Sowjetunion zu zerstören. Diese Aktion gilt als unwiderruflich, der einzige Mann, der das noch stoppen könnte, ist General Ripper selbst, der sich und den Group Captain Lionel Mandrake in seinem Büro einsperrt. Der Präsident informiert mit Hilfe des russischen Botschafters den Präsidenten der Sowjetunion und warnt ihn vor den bevorstehenden Ereignissen. Daraufhin erfahren alle im „War Room“ sitzenden Personen von der sowjetischen „Weltvernichtungsmaschine“ (im Original „Doomsday machine“), die so konstruiert wurde, dass auf einen eventuellen Angriff automatisch mit deren Aktivierung geantwortet würde. Die einzige Lösung, um die folgende Katastrophe zu verhindern, liegt in den Händen eines Mannes - General Ripper, der zu einem späteren Zeitpunkt allerdings Selbstmord begeht. Group Captain Lionel Mandrake, der gemeinsam mit General Ripper eingesperrt wurde, gelingt es den Widerrufungscode zu erraten, nur leider zu spät.

Im „War Room“ erzählt Dr. Strangelove von einem merkwürdigen Rettungsplan der Überlebenden, die nicht zufällig, sondern nach gewissen Kriterien auswählen sind. Auf einen Mann sollen zehn Frauen kommen, um in zwanzig Jahren den Bevölkerungszustand von heute zu erreichen. Diese Szene im „War Room“ ist äußerst amüsant; Dr. Strangelove, ein Deutscher und offensichtlich auch ein Ex-Naziwissenschaftler sitzt in seinem Rollstuhl und kämpft gegen seine rechte, künstliche Hand, die stets zum Führergruß bereit ist. Auch anstatt „Mr President“ rutscht ihm zweimal die Anrede „Mein Führer“ aus dem Mund. Alle Anwesenden hören dem Wissenschaftler genau zu; der einzige, der dem Plan widerspricht, ist General „Buck“ Turgidson, der in diesem „Rettungsplan“ eine Gefahr für die Expansion

¹⁵ „For Lewis Mumford, responding to the New York Times's panning of the film, Kubrick's masterstroke was to make Dr. Strangelove 'the central symbol of this scientifically organised nightmare of mass extermination'.“ P.D. Smith, *Doomsday Men*, S. 426

¹⁶ Siehe: Jerome F. Shapiro, *Atomic Bomb Cinema*, New York, Routledge, 2002, S. 143

der Russen sieht. Der Film endet mit den Bildern der Explosion, im Hintergrund begleitet von einem Song Vera Lynns - „We'll meet again“.

In seiner Darstellungsweise ist der Film humorvoll¹⁷, fantastisch und doch zugleich auch sehr real. Die Charaktere sind überzeichnet, Kubrick hat viel mit Stereotypen gearbeitet, was den Humorfaktor noch zusätzlich gesteigert hat. Trotzdem versteckt sich hier hinter der Maske des Lustigen eine gewisse Seriosität. J. Shapiro hat diesen Umstand am besten mit folgendem Satz zusammengefasst: „the characters and events are not real but the neuroses seem plausible.“ (Atomic Bomb Cinema, S. 144) Der Film wurde durch Filmkritiker und – analytiker auf verschiedenste Weise interpretiert; auch durch Freuds Psychoanalyse¹⁸, er bleibt jedenfalls einer der wichtigsten Filme zum Thema der Apokalypse.

IV.III. „Terminator“

„The machines rose from the ashes of the nuclear fire. Their war to exterminate mankind had raged for decades, but the final battle would not be fought in the future. It would be fought here, in our present. Tonight...“ (Die Beschreibung der Handlung am Anfang des Films „The Terminator: Judgment Day“)

Zahlreiche Filme apokalyptischen Charakters tragen nicht unbedingt einen Titel, der sich auf den ersten Blick mit der Thema der Apokalypse in Verbindung bringen lässt. Beispielsweise der Science-Fiction Film „Terminator“, im speziellen die Teile I und II, oder „Judgment Day“ aus dem Jahr 1984. James Cameron spielte hier ganz offensichtlich mit den Bildern aus der Offenbarung. Die Handlung findet in Los Angeles beziehungsweise in der Umgebung statt. Man schreibt das Jahr 2029, die Erde ist infolge eines Atomkrieges verwüstet. Der Großteil der Menschheit wurde ausgerottet. Man beobachtet hier ein Endzeitszenario, in der Computer und Roboter die Macht über die Menschen ausüben und als Ziel deren

¹⁷ „Dr Strangelove pushes the edge of believability-almost to the point where we can dismiss the film as too fantastic, but not quite. On the one hand, the film is a burlesque; all the characters and intituitions are lampooned. One source of humor is that each character is familiar, a clichè, a sterotype taken to the point of unbelievable exaggeration. On the other hand, the characters are so tightly constructed that they are credible, real. We can identify them or even with them. Thus, behind the humor lies an intense seriousness: the characters and events are not real but the neuroses seem plausible.“ (Atomic Bomb Cinema, S. 144)

¹⁸ s. Ebenda, S. 144-147

Verklavung beziehungsweise die Auslöschung der menschlichen Rasse haben. Nur eine einzige Person, Sarah Connor (gespielt von Linda Hamilton), die für verrückt gehalten wird, ahnt die kommende Katastrophe. Ein Bote aus der Zukunft teilt ihr mit, dass nur eine ganz kleine Minderheit diese Vernichtungsschlacht überleben wird. Der menschliche Widerstand soll von ihrem noch nicht geborenen Sohn John Connor angeführt werden. Ziel der Maschinen ist es eben diesen John Conner, den zukünftigen Anführer der Rebellion der Menschheit, zu vernichten. Aus diesem Grund schicken sie den Terminator zurück in die Vergangenheit, um Connors Mutter Sarah zu töten. Arnold Schwarzenegger spielt die Rolle des Terminators, des Androiden, der die Mission hat, die werdende Mutter und das Baby zu töten.¹⁹ Auf der anderen Seite entsenden auch die Rebellen, angeführt von John, einen Kämpfer in die Vergangenheit, nämlich den Soldaten Kyle Reese (gespielt von Michael Biehn), um seine Mutter Sarah, zu schützen.²⁰ Beide, Kyle Reese und der Terminator kommen nacheinander im Jahr 1984 an. Durch die Zerstörung der Zeitmaschine im Jahr 2029 sind die beiden bei ihrer Suche nach Sarah, auf sich alleine gestellt. Der Terminator verschafft sich neue Kleidung, ein Fahrzeug und Waffen und macht sich auf dem Weg, um seine tödliche Mission zu erfüllen. In weiterer Folge kommt es in einer Diskothek zur Schießerei zwischen dem Terminator und Kyle – beide landen daraufhin auf einer Polizeistation. Nachdem der Terminator nur kurz mit den Waffen von 1984 aus im Schach gehalten werden kann, richtet er auf der Polizeistation ein Massaker an. Sarah und Kyle gelingt die Flucht in ein Motel, wo sie sich näher kommen und das Kind (John Connor) zeugen. Der Terminator ortet das Motel, in dem sich beide befinden, und greift erneut an. Kyle verliert dabei sein Leben, Sarah gelingt die Flucht und die Zerstörung des Terminators bis in die kleinsten Teile mithilfe einer hydraulischen Presse.

Zum Schluss sieht man die reisende Sarah, jetzt schon deutlich schwanger auf ihrem Weg nach Mexiko mit dem Plan, dem Atomkrieg auszuweichen und ihren Sohn großzuziehen.²¹

Etwas anders inszeniert erinnern diese Bilder doch stark an den Kampf zwischen der mit der Sonne bekleideten Frau und dem Drachen aus der Offenbarung.²² „In einer vollkommen anderen Sprache setzt der *Terminator* dieses Bild um. Der Gegensatz zwischen Gut und Böse verwischt. Die Mutter des ‚Endzeit-Helden‘ wird mit Zügen charakterisiert, die – in Verbindung mit der hl. Maria – Generationen von Menschen in blankes Entsetzen versetzt

¹⁹ Bilder vom Ende der Zeit, Hg. Richard Loibl, S. 9-11

²⁰ Siehe: Shapiro, Jerome F.: Atomic Bomb Cinema. The apocalyptic imagination on film. Routledge, New York and London 2002, S. 193 f.

²¹ Siehe: Ebenda, S. 194

²² Offenbarung, 12, 1-7

hätten: Wer stellt sich schon die Muttergottes mit einem Maschinengewehr in der Hand vor?“ (Bilder vom Ende der Zeit, Hg. Richard Loibl, S. 10)

Neben George Pals Film „The Time Machine“ und Stanley Kubricks Film „Dr. Strangelove“ ist der „Terminator“ einer der wichtigsten Filme in der Reihe des „Atombomben – Kinos“. ²³ Neben den zwei anderen Filmen von James Cameron dieses Genres, nämlich „Aliens“ und „The Abyss“, entdecken wir außer der Bombe noch ein weiteres wichtiges Leitmotiv. Ein hier sehr dominantes Thema ist nämlich auch die Krise von Frauen, die von den Ereignissen überwältigt ungewollt zu Heldinnen werden. ²⁴ Der Name Sarah bedeutet *Prinzessin*, Sarah als Filmfigur verkörpert positive und negative Eigenschaften, die man mit diesem Begriff in Verbindung bringen kann. ²⁵ Am Anfang des Films ist Sarah alles andere als eine reife Frau oder Heldin, vielmehr stellt sie eine verträumte, schwache, von ihrer Arbeit komplett überforderte junge Frau dar.

Alle hier aufgelisteten Beispiele aus der Malkunst oder aus der Filmindustrie zeigen deutlich, dass die Beschäftigung mit dem Apokalypse-Thema an ihrer Faszination nichts verloren hat. Nach wie vor reihen sich Bilder aus der Offenbarung in der Malerei aneinander, entstehen Fotografien über die Weltzerstörung, nach wie vor werden Literaturwerke geschaffen und neue Filme mit Weltuntergangsszenen realisiert. Künstlerische Auseinandersetzung mit dieser Thematik bildet nur einen Teil des Apokalypse-Diskurses, der andere kommt aus der Wissenschaft, von Sozialforschern und Philosophen. Aktuelle Weltprobleme sowie die fragliche Zukunft der Menschheit stehen im Mittelpunkt der gesellschaftskritischen philosophischen Theorien der Neuzeit. Die Details ändern sich je nach Aktualität der Ereignisse, der Leitfaden bleibt jedoch konstant. Weltuntergang bleibt ein wichtiger Bestandteil des anthropologischen Denkens und zwar nicht mit dem Ziel zu drohen, sondern eher zur warnen und sich zu besinnen.

²³ Shapiro, Jerome F.: Atomic Bomb Cinema. The apocalyptic imagination on film. S. 192

²⁴ „When we look at the first three bomb films directed by Cameron it is abundantly clear that there is one dominant theme: women's crises, which, as we have seen in earlier films, is a theme common in the story lines of atomic bomb cinema. In each of the three films, events overwhelm the heroine.“ Shapiro, Jerome F.: Atomic Bomb Cinema. The apocalyptic imagination on film. S. 193

²⁵ Siehe: Ebenda, S. 197

V. Das Atomzeitalter und sein Untergang

„Unsere Epoche ist nicht nur bestandlos, vielmehr besteht ihr Wesen in ihrer Bestandlosigkeit. – Sie kann in keine andere Epoche übergehen, sondern nur untergehen.“ (Günther Anders, Die atomare Drohung, S.59)

V.I. Einleitung

„Nicht nur über uns hängt die Bombe; nicht nur über uns Heutigen. Sisiert ist die Bedrohung nie. Sondern immer nur verschoben.“ (Günther Anders: Die Bombe. In: No Future? S. 47)

Es war ein stiller Morgen des 8. August 1945, man hörte die Fischer am Fluss Ota mit ihren Booten fahren, bis sie plötzlich von einer gewaltigen Explosion überrascht worden sind. Das Flugzeug Enola Gray, benannt nach der Mutter des Piloten, warf an jenem Tag eine Bombe auf die Aioi Brücke mit dem Ziel, so viele Japaner wie möglich zu töten. Damit begann die „Stunde Null“ des Atomzeitalters, das „monströseste Datum“, wie Günther Anders es nannte.¹ Die Bombe trug einen niedlichen Namen, nämlich „Little Boy“ („Kleiner Junge“), aber ihr Effekt übertraf alle Befürchtungen und tötete unzählige Menschen. Viele in den Vereinigten Staaten sahen in diesem Ereignis nur eine ausgleichende Gerechtigkeit für die Toten von Pearl Harbour. Die Japaner hätten den Tod verdient, außerdem stand die Beendigung des Krieges damals im Mittelpunkt.² Der Hass auf die Japaner war groß, die Freude, sie vernichten zu können ebenso. Es wurden sogar Pamphlete geschrieben, um diese Freude an der Vernichtung auszudrücken:

„Sappy Jappy startet scrappy,
Bombend Pearl Harbor,
Pretty crappy.
Jappy have reached end scrappy,
Bomb will knock Japan slappy happy.“³

Dieses Ereignis veränderte nicht nur das Leben von Millionen Menschen und erschütterte das Trugbild über einer sicheren Welt für immer, sondern es veränderte auch das Wesen

¹ Siehe: Anders, Günther: Atomare Drohung. S. 168; Lütkehaus, Ludger: Philosophieren nach Hiroshima. Über Günther Anders. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1992, S. 25

² siehe: Rotter, Andrew.J.: Hiroshima. The World's Bomb. University Press, Oxford u.a..2008, S. 2

³ Ebenda, S. 210

des Menschen, der jetzt zu einem antiquierten geworden war. „Er veraltet immer mehr, schlimmer: Er ist bereits veraltet, antiquiert.“ (Lütkehaus: Philosophieren nach Hiroshima. S. 28)

Auch wenn 1945 schon lange her ist, die Existenz der Atombombe ist nach wie vor real. Auch ihre mögliche Konsequenz ist mit der Zeit nicht minder geworden, ganz im Gegenteil, der Besitz der Atombombe erstreckt sich seit dem kalten Krieg auf weitere Nationen und ihre Vernichtungskapazität wurde noch weiter entwickelt als mittlerweile siebzig Jahre zuvor. Man droht heutzutage weniger mit der Atombombe selbst, allerdings werden Terroristenanschläge im Gegensatz zu früher, immer häufiger und Terroristen und Wissenschaftler mit der Zeit auch immer kreativer. Wenn wir heute von einer nuklearen Drohung reden, kommen uns Atomkraftwerke, terroristische Selbstmörder und „schmutzige“ Bomben als Begriffe entgegen. Nuklearterrorismus ist das neue Schlagwort für reale Gefahr, die heutzutage zu bekämpfen ist. Laut einem Bericht der in Wien ansässigen für Terrorfragen zuständigen UN-Organisation wären weltweit hundertdreißig Terrororganisationen zumindest theoretisch in der Lage, eine Nuklearwaffe herzustellen.⁴ Diese „geheime“ Studie stammt aus der Zeit unmittelbar nach dem Terroranschlag vom 11. September, es ist also durchaus möglich, dass diese Zahl in den letzten zehn Jahren noch deutlich gestiegen ist. Auch Martin Rees warnt vor den neuen Gefahren, die jene der Atombombe überschatten: „But the nuclear threat will be overshadowed by others that could be a destructive, and far less controllable.“ (Rees, Martin: Schwarz, Martin und Erdmann, Heinz: Atomterror. Schurken, Staaten, Terroristen - die neue nukleare Bedrohung. Knaur – Taschenbuch – Verlag, München 2004, S. 3)

Ein philosophischer Diskurs von der Apokalypse, beziehungsweise hier von der atomaren Katastrophe, wäre heutzutage unmöglich, ohne Günther Anders zu erwähnen. „Ich kann das Wort [Apokalypse] schon nicht mehr hören“, schrieb er einst,⁵ aber die Apokalypse blieb bis zum Ende seines Lebens das beherrschende Thema in seinen Werken. Er war einer der wenigen Philosophen, der sich intensiv nicht nur als Autor, sondern auch als Mensch, der seinen Moralvorstellungen immer treu geblieben ist, für den Diskurs über die Atombombe eingesetzt hat. Seine „Untersuchungen“, wie er sie selbst genannt hat, verdienen es auf jeden Fall, in einem eigenen Kapitel besprochen zu werden. Kein anderer Philosoph hat ein so großes Engagement in der politischen Philosophie, nämlich nicht lediglich durch das bloße Schreiben über das Thema, sondern durch sein aktives Tun, auf eine reale Gefahr hinzuweisen, gezeigt wie Günther Andres. Seine Reden in der Öffentlichkeit gegen die

⁴ Schwarz, Martin und Erdmann, Heinz: Atomterror. Schurken, Staaten, Terroristen – die neue nukleare Bedrohung. Knaur Taschenbuch Verlag, München 2004, S. 17 f.

⁵ „Günther Anders antwortet“, S. 45;

Atomrüstung, sein Besuch in Japan und die „Antiatombewegung“, die er im Jahre 1958 initiierte, beweisen, dass es sich hier um mehr als bloß um einen Theoretiker handelt.⁶

„Die Epoche, in der wir leben, ist, selbst wenn sie ewig währen sollte, die endgültig letzte Epoche der Menschheit. Denn wir können nichts verlernen.“ (Atomare Drohung, S. 55) Günther Anders hat diesen Satz schon im Jahre 1961 geschrieben. Dass das Problem der atomaren Drohung mehr als aktuell ist, betont er im Vorwort zu seinem Buch „Die atomare Drohung“, einem Werk, das seine gesammelten Betrachtungen, die von 1958 bis 1967 entstanden sind, beinhalten sollte. So schreibt Anders: „Die in diesem Buche präsentierten Überlegungen können nicht inaktuell werden, weil deren Gegenstand: die Gefahr der Totalkatastrophe, pausenlos weiterbesteht. Sie besteht aber nicht nur deshalb weiter, weil wir die Methoden der Selbstauslöschung nicht mehr verlernen können, sondern auch deshalb, weil wir uns an die Tatsache der Bedrohung aufs erschreckendste gewöhnt haben, also überhaupt nicht mehr erschrecken: Die Redensart „mit der Bombe leben“ ist uns bereits langweilig geworden. Nicht nur „apokalypseblind“ sind wir (wie ich unseren Zustand vor dreißig Jahren genannt hatte), sondern, da wir nun ja zu wissen behaupten, was auf dem Spiel steht, „apokalypsestumpf.““ (Atomare Drohung. Vorwort, IX) Unsere Unfähigkeit zur Angst hindert uns heute daran, nicht nur die Gefahr der atomaren Katastrophe, sondern auch die Wirkung ihrer Existenz zu erkennen.

Eine Apokalypse, die uns als Menschheit ausrotten könnte, wird von Anders teilweise als Resultat unserer Ohnmacht, die Atombombe abzuschaffen, dargestellt. Was wir als Menschheit einmal gelernt haben, bleibt laut Anders ein für allemal unser Besitz – die Gefahr besteht darin, dass sich unser Wissen und unser Können schlussendlich gegen uns selbst richten könnte. Einmal bedeutet für die Menschheit ein für allemal, einmal Atombombe, ein für allemal Atombombe.⁷ Es ist undenkbar, dass wir auf einmal „vergessen“, wie man eine Atombombe baut; dieses Wissen bleibt uns, teilweise auch ungewollt, für immer erhalten.

Mit der Erschaffung der Atombombe begann, so Anders, die dritte industrielle Revolution, ein Zeitalter, in dem wir „die Produktion unseres eigenen Untergangs pausenlos betreiben“, „weil wir das Erzeugte nicht nicht-verwenden können.“ (Antiquiertheit 2, S. 20) Es werden heute

⁶ 1954 tritt Anders als einer der Mitbegründer der Antiatombewegung auf. Danach häufen sich die Reisen nach Hiroshima und Nagasaki (diese Erfahrungen sind im Band „Der Mann auf der Brücke“ zu finden), 1958 folgt die Reise nach Tokio, wo er an einem Anti-Atomkongress teilnimmt. 1959 beginnt Anders den Briefwechsel mit Claude Eatherly – jenem Aufklärungspilot, der das Zeichen zum Abwurf der Atombombe gegeben hat (erschieden zuerst unter dem Titel „Off limits für das Gewissen“, 1982 als „Hiroshima ist überall“ wiederaufgelegt); Quelle: Konrad Paul Liessmann: *Günther Anders, Philosophieren im Zeitalter der technologischen Revolutionen*, C.H. Beck, München 2002

⁷ siehe: Die Atomare Drohung, S. 56

viele Dinge erzeugt, die keinem menschlichen Bedürfnis entgegenkommen,⁸ man verwendet sie aber trotzdem, weil sie da sind, um verwendet zu werden, denn die moralischen Imperative von heute gehen von der Technik aus. „So hat man z.B., um das Bedürfnis der Technik zu befriedigen, also um das Machbare zu machen, Waffen hergestellt, die den mehrfachen Untergang der Menschheit ermöglichen.“ (Antiquiertheit 2, S. 17) In diesem Sinne erweist sich die Abschaffung der Atombombe also als unmöglich. „Haben wir erst einmal (was ‚Kultur‘ definiert) dasjenige, was wir können, in Ding- oder Wissenschaftsform festgelegt, dann haben wir uns selbst dadurch festgelegt; dann rächen sich die selbständig gewordene Dinge an uns...“ (Atomare Drohung, S. 58 f.) Wir sind ohnmächtig und unfähig, die Verwendung dessen, was wir erzeugt haben auch zu meistern. Selbst wenn wir die Atomwaffen abschaffen könnten, garantiert das in keinem Fall Sicherheit für die Menschheit. Anders selbst ist der Meinung, dass die Abschaffung der Atombombe unmöglich sei und dass sie folglich niemals abgeschafft werden wird.

Diese Sätze stammen aus einer Zeit, die für uns schon der Vergangenheit angehört. Die Denkansätze sind für manche von uns „retro“ und erinnern uns an die Achtziger, denn die hier ausgesprochenen Warnungen sind nicht mehr so omnipräsent wie vor zwanzig beziehungsweise dreißig Jahren. Immer wieder aber tauchen Prophezeiungen über eine mögliche (Atom-) Katastrophe in den Medien und Zeitungen auf. Auch die technischen Entwicklungen der letzten Jahrzehnte können nichts daran ändern, dass unsere Zeit eine Endzeit darstellt. Ganz im Gegenteil, es stellt sich vielmehr die Frage, welche Fortschritte die Technik auch für die Atomwaffe bereitgestellt hat– wird die Bombe leiser, kann sie mehr Menschen auf einmal töten, ist sie jetzt schon so klein, dass sie in jede Hosentasche hineinpasst?

Die Gefahr einer Apokalypse, ausgelöst durch die Atombombe, endete für viele mit dem Ende des kalten Krieges. Entgegengesetzt denkt diesbezüglich Günther Anders: damit hat sich nur unsere Frist, in der wir heute leben, verlängert, wir können nur hoffen, dass diese endlos wird. Außerdem leben wir heute im „zweiten platonischen Zeitalter“ - die Bombe als Idee stellt schon die Bedrohung *per se* dar. Denn zu ihrem Wesen (des Monströsen) gehört es, dass sie auch als Idee präsent ist. „Wenn wir früher oder später zugrundegehen werden, dann als Opfer des zweiten Platonismus.“ (Antiquiertheit 2, S.37)

Das Atomzeitalter, die Epoche in der wir leben, definiert sich nach Anders durch einen anderen Charakter als alle Geschichtsepochen zuvor. Das, was sie so einzigartig macht, liegt in ihrer Bestandlosigkeit der anderen Art, nämlich in der, dass sie derzeit ständig in Gefahr schwebt, sich selbst zu zerstören. „In unserer Zeit ist das Wesen der Zeit: die Vergänglichkeit, zum ersten Male (und das heißt natürlich zugleich: zum letzten Male) zum

⁸ Antiquiertheit 2, S.17

Wesen der Epoche geworden. Nicht nur sterblich, richtiger: ermordbar, ist unsere Epoche, sondern sie ist, was sie ist, durch ihre Sterblichkeit, bzw. Ermordbarkeit, die auch dann, wenn sie ewig währen würde, ihre spezifische Differenz bleiben würde.“ (Atomare Drohung, S. 60)

Das zweite Spezifikum unserer Epoche, so Anders, liegt in der Tatsache, dass sie in keine andere übergehen kann – ein Übergang ist nur in Form eines Untergangs möglich, „und zwar als Untergang schlechthin, als Untergang der gesamten vergangenen und künftigen Geschichte, nicht nur als Untergang unserer Epoche.“ (Atomare Drohung, S. 60) So nennt er unsere Epoche „das letzte Stück Geschichte“, „innerhalb dessen in jedem Augenblick darüber entschieden wird, ob es Geschichte überhaupt noch weiter geben wird oder nicht.“ (Atomare Drohung, S. 61)

Die Bombe von Hiroshima hat in der Weltpolitik einiges für immer verändert. Anders nennt diese Veränderung „einen neuen Sprung“, „Sprung neuer Art“, „Sprung ins Absolute“.⁹ Damit meint er den politischen Sprung eines Staates, der sich im Besitz der Atomwaffe befindet, aus dem „Großmacht-Status“ in den „Allmacht-Status“. Es läge in unserer Hand, „apokalyptisch über das fernere Sein oder Nichtsein des Menschengeschlechts zu entscheiden.“ (Atomare Drohung, S. 12) Dabei handelt es sich um das absolut größte Machtpotenzial des jeweiligen Staates - und zwar unabhängig von der Anzahl der Atombomben.¹⁰ Das Absurde ergibt sich dann als logischer Folgeschluss automatisch – nämlich, dass der Besitz der Atombombe auch den kleinsten und schwächsten Staat der Welt zu einer Großmacht machen kann - „jede atomare Macht ist Großmacht“. (Atomare Drohung, S.15) Um dieses Wesen der atomaren Macht besser verstehen zu können, wäre es notwendig, den Unterscheid zwischen *habere* (haben) und *adhibere* (verwenden) aufzuheben; stattdessen sollte die Gleichung *habere* ist gleich *adhibere* aufgestellt werden. Alleine schon der Besitz der Waffe bedeutet hier das Verwenden der Waffe, nämlich durch Erpressung. Dies alleine soll die Macht des eigenen Staates steigern.¹¹

Dieser „Sprung neuer Art“ lässt es auch nicht zu, die letzte Absurdität auszuschließen - die Tatsache, dass diese Allmacht gleichzeitig eine Ohnmacht ist. Anders erklärt das folgendermaßen: „Da jeder *Eigentümer der Allmacht* den anderen Eigentümer nicht nur total auslöschen, sondern auch von diesem ausgelöscht werden kann, ist jeder nicht nur total

⁹ Die atomare Drohung, S. 11

¹⁰ Denn, so Anders, „jeder Staat, der über einen gewissen Mindestvorrat von atomaren Waffen verfügt, ist damit bereits allmächtig.“ (Ebenda, S.13)

¹¹ Ebenda, S. 181-183

mächtig, sondern auch total *ohnmächtig*.“ (Atomare Drohung, S. 17)¹² Heute gilt also in der Politik folgende Regel: „Wer hat, macht sich dadurch noch unsicherer“.¹³

Das totale Machtpotenzial durch den Bombenbesitz muss auf eine totalitäre Politik hinauslaufen. Totalitarismus und atomare Allmacht gehören zusammen, getrennt kann man sie im atomaren Diskurs nicht behandeln.¹⁴ „Die Atomdrohung (und diese besteht, wie wir wissen, bereits durch das bloße ‚Haben‘ atomarer Macht) ist nämlich nicht die Alternative zum Totalitarismus, sondern die außenpolitische Version des Totalitarismus. Die heute endgültige Alternative lautet nicht: ‚Totalitarismus oder Atomdrohung‘, sondern: ‚Entweder bedient sich eine Macht der Atomdrohung, weil sie ohnehin totalitär ist, oder eine Macht wird dadurch totalitär, dass sie sich der Atomdrohung bedient‘“ (Atomare Drohung, S.43)¹⁵

Die Atomdrohung kann man allerdings nicht rein auf das „Politische“ beziehungsweise auf das „rein Taktische“¹⁶ reduzieren, es betrifft genauso das „Moralische“ und auch das „Theologische“, „weil die mögliche Auslöschung der Menschheit (wenn diese sich überhaupt klassifizieren lässt) nur als apokalyptische Aktion, also mit theologischen Analogien klassifiziert werden kann.“ (Atomare Drohung, S.20)

Es sind bei Anders mehrere Ebenen des Atombomben - Diskurses zu berücksichtigen. Eine moralische, die auf das Problem der Verantwortung zielt, eine politische, die über die Machtverteilung in der Politik durch Atombombenbesitz entscheidet und eine psychologische

¹² siehe auch S. 22: „Wurzel unserer Allmacht, also unseres „Gottes-Status“, ist unsere Ohnmacht.“

¹³ Ebenda, S. 181-183; „Da die Ohnmacht der „haves“ mindestens ebenso gefährlich ist wie die der „have nots“, verteilt sich die Ohnmacht so gleichmäßig über die Menschheit, dass von einem wirklichen Schnitt keine Rede mehr sein kann.“

¹⁴ Ebenda, S. 17; diese zwei politischen Phänomene bilden ein Paar. Die atomare Allmacht stellt „das außenpolitische Pendant zum innenpolitischen Terror des totalen Staates“ dar.

¹⁵ Diese Stelle bezieht sich hauptsächlich auf Jaspers, den er wegen seiner Thesen, Russland könnte aufgrund seiner totalitären Politik eine Gefahr für den Westen darstellen, offen kritisiert und als „Kathedr-Apokalyptiker“ abstempelt. Auf dieses Verhältnis zu Jaspers wird in einem eigenen Kapitel noch näher eingegangen werden.

¹⁶ Dazu schreibt Anders: „Nichts ist unsinniger als der heutige Usus, den Umkreis des Problems „rein taktisch“ abzuschreiten; der Gedanke, das Maßlose oder die Drohung mit dem Maßlosen zu verwenden für kleine Anmaßungen oder für Parteiziele; die Hoffnung darauf, die atomare Situation, obwohl sie selbst das Spielfeld ist, auf dem die Steine der politischen und taktischen Verhandlung und Befriedigung mit aller Behutsamkeit gesetzt werden müssten, selbst als Stein im Spielfeld der Politik bewegen zu können – dieser Argumentation- und Aktionsstil, der fast überall herrscht, bei den Fürsprechern atomarer Aufrüstung aber durchweg, bezeugt nicht nur bestürzende intellektuelle Beschränktheit, sondern er ist empörend, weil der Gedanke, Unendliches für endliche Ziele einsetzen zu können, eben kein primär intellektueller Defekt ist, sondern ein moralischer“ S.20.

und anthropologische, die das Thema der „Apokalypse-Blindheit“, der „akkumulierenden Hemmungslosigkeit“ und das Verhältnis zwischen dem Menschen und den Dingen, die er produziert, das sogenannte „prometheische Gefälle“, umfasst. Jede dieser Aspekte seiner apokalyptischen Philosophie findet man ausführlich in seinen Werken.¹⁷ Die Atombombe blieb lebenslang das Hauptproblem seiner „Gelegenheitsphilosophie“¹⁸.

Nicht alle Denker der Apokalypse unserer Zeit können in dieser Arbeit ihren Platz finden, manche Werke sind aber für diesen Diskurs geradezu unvermeidbar, wie jene von André Glucksmann, Jaques Derrida oder Karl Jaspers. Jeder dieser Philosophen widmete sich auf eigene Art diesem Thema und versuchte das Problem philosophisch, rational, mehr oder weniger wissenschaftlich, allerdings nicht emotionslos zu „zerlegen“.

André Glucksmann näherte sich dem Thema durch das Problem der Abschreckung durch die Atombombe. Auch das Wesen der Bombe blieb nicht unbeachtet. In dem „Evangelium der Rakete“, dem ersten Kapitel seines Werkes „Strategie der Abschreckung“¹⁹ „spricht“ die Bombe als eine eigenständige Person und enthüllt all ihre Geheimnisse. „Ich verkörpere die Vergänglichkeit der Dinge dieser Welt, die Fragwürdigkeit der Dinge dieser Welt, das schillernde Wesen der guten Absichten und das nicht minder Unstete der Bösen.“ (Das Evangelium der Rakete, in: André Glucksmann, Strategie der Abschreckung, S: 26) Die Frage nach der Verantwortlichkeit, der moralische Diskurs über den guten und bösen Menschen, die Zerrissenheit des Menschen zwischen Friedenswillen und Kampfbereitschaft, alle Themen, die Anders noch tiefgründiger bearbeitet hat, finden hier ebenso ihren Platz.

Derrida näherte sich dem Thema zuerst von der sprachlichen Seite, allerdings weicht er dem Diskurs nicht aus und erkennt die Gefahr der Selbstzerstörung der Menschheit durchaus als eine reale an; der Diskurs bleibt aber innerhalb des Rahmens seiner Sprachphilosophie.

Karl Jaspers muss ebenso erwähnt werden, trotz heftiger Kritik seitens Günther Anders. Alleine durch den Umfang des Werkes „Die Atombombe und die Zukunft des Menschen“ kann man es guten Gewissens nicht ignorieren. In einem eigenständigen Kapitel wird auch der Vergleich zwischen diesen beiden Autoren näher analysiert.

¹⁷ Für diese Arbeit habe ich mich auf folgende Werke von G. Anders zum Thema der Apokalypse beschränkt: *Die atomare Drohung* und *Die Antiquiertheit des Menschen Band 1 und 2, Die Zerstörung unserer Zukunft (Ein Lesebuch)*.

¹⁸ Dieser Begriff stammt von Anders selbst. Er hat seine philosophische Arbeit immer wieder so bezeichnet um damit klar zu stellen, dass sich seine Philosophie auf keine philosophische Tradition, sondern auf die akuten Probleme der Gesellschaft (in diesem Fall die Entwicklung der Technologie und demzufolge die voranschreitende Gefahr des Weltendes durch die Atombombe) bezieht. Siehe: *Antiquiertheit I*, S. 8ff, *Antiquiertheit II*, S. 12 ff und S. 414 ff

¹⁹ André Glucksmann, *Strategie der Abschreckung*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1984

a) Günther Anders

V.II. Die Frage der Verantwortung

„Die Ablehnung der Teilnahme am Mord ersetzt niemals die Abschaffung des Mordes.“(G. Anders, Die atomare Drohung, S. 24)

Im Jänner 1959 hielt Anders vor dem Studentenkongress eine Rede gegen die Atomrüstung. In dieser Rede ging es gleichzeitig auch um das Thema der Verantwortung, genau genommen um das schwache Verantwortungsbewusstsein der Menschen. Das Ziel von Anders war vermutlich den jungen Studenten ein Verantwortungsgefühl näher zu bringen und sie zu einem aktiven Handeln gegen die Atomrüstung zu motivieren. In dieser Rede erzählte Anders von seinen Erfahrungen aus Japan und sprach hauptsächlich über die Verantwortung des Wissenschaftlers in der Rolle des Warners²⁰. Er beschäftigte sich dabei mit der Problematik des Wert(Moral)neutralismus bei den Naturwissenschaftlern. „Unsere Verantwortung reicht so weit wie die unmittelbaren und mittelbaren Effekte unserer Taten, unserer Unterlassungen oder unserer Werke.“ (Atomare Drohung, S.34). Die Frage, die sich hier aufdrängt, ist, ob die Wissenschaft einer Nation dienen sollte, wenn das von der Regierung gewünscht wird oder aber die Wissenschaftler die Freiheit besitzen sollten, selbst abzuwägen, was wichtiger wäre: eine moralische Richtigstellung oder dem staatlichen Apparat zu dienen.²¹ Denn jede Regierung entscheidet frei von Moral, lediglich im Interesse des Staates.²²

Ein Moralneutralismus seitens der Wissenschaft ist nach Anders nicht zulässig, auch Wissenschaftler müssten in der Lage sein, sich für die Menschheit und gegen deren Zerstörung einzusetzen. Sobald sich die Wissenschaft ihrer Verpflichtung bewusst wird, wird das als eine „Kompetenzüberschreitung“ bezeichnet – ein Missverständnis, das auf einer moralischen und intellektuellen Beschränktheit, ja sogar Dummheit basiert. „Wer das als

²⁰ siehe: *Die atomare Drohung*, S.24-55

²¹ siehe: Rotter, Andrew.J.: Hiroshima. S. 27

²² Ebenda, S. 28: „Governments decide what to do based on national interest, not on what is right or just or moral“

„Kompetenzüberschreitung“ tadelt, der ist ‚beschränkt‘. Und zwar in einem Sinne, der sehr viel breiter ist, als der übliche Sinn des Wortes ‚beschränkt‘. Denn nicht nur intellektuelle Beschränktheit ist hier damit gemeint, sondern die Unfähigkeit, die Schranken der alltäglichen Vorstellung zu überwinden; und die Unwilligkeit, zu sehen, dass diese Schranken überwunden werden müssen.“ (Atomare Drohung, S. 35) Diese moralische Beschränktheit ist das „malum“ von heute, die Unfähigkeit, uns die Auswirkungen unseres Tuns vorzustellen, das Phänomen, welches Anders die „Apokalypse-Blindheit“ nennt. „Wir wissen nicht, was wir tun“ ist unser heutiges „malum“.²³ Anders bedient sich hier der Moralphilosophie Kants, um seine Vorstellung der Verantwortung noch mehr zu unterstreichen. Dennoch gibt er uns deutlich zu verstehen, dass der kategorische Imperativ Kants für unsere heutige Lage umformuliert werden muss ins „Handle!“ oder „Begreife, dass du auch dann handelst, wenn dein Handeln nicht mehr wie Handeln aussieht.“ (Atomare Drohung, S.39 f.). Jeder Mensch, der ins Handeln eingeschaltet wird, ist daher nicht nur der „Handelnde“, sondern der „Mit-Tuende“ und „Auslösende“.

An einer anderen Stelle des gleichen Werkes grenzt er sich von einer möglichen Verallgemeinerung, die uns allen die Schuld an der Katastrophe geben könnte, ab und macht auf das Missverständnis der Redewendung „die Menschheit (oder der Mensch) schwebe in Gefahr, Selbstmord zu begehen“ aufmerksam. „Die Singularformen ‚der Mensch‘ oder ‚die Menschheit‘ sind unerlaubt. Durch diese, alle und jeden Menschen über einen Kamm scherenden Ausdrücke werden nicht nur die Schuldigen, sondern auch die Milliarden von evidentermaßen Unschuldigen unterschlagen.“ „*Ein* Subjekt ist die Menschheit höchstens im passivischen Sinne, nämlich als „Subjekt des Leidens“ - womit ich meine, dass wir unterschiedslos, gleich welchem Volk oder welcher Klasse wir zugehören, und gleich ob wir von einander wissen oder nicht, durchwegs morituri sind und deshalb *eine einzige große Opfermasse* darstellen. So also, allein aus der Perspektive der drohenden Katastrophe gesehen, sind wir Menschen etwas Einheitliches.“ (Atomare Drohung, S. 62 f.) Sofern es sich also um den Diskurs über die Schuldigen und Verantwortlichen handelt, können wir uns von der Verallgemeinerung befreien. Denn nicht in unser aller Hände liegt die Macht der Vernichtung, sondern lediglich in den Händen einzelner Personen – hier meinen wir vor allem die „Oligarchen“ (Naturwissenschaftler, Politiker...), in deren Händen die Entscheidung über Vernichtung oder Weiterbestehen der Menschheit läge. Da es sich daher im Falle der atomaren Katastrophe bei Opfern und Tätern nicht um dieselben Personen handelt, kann keine Rede von einem Selbstmord der Menschheit sein.²⁴

²³ Ebenda, S. 36-38

²⁴ Siehe ebenda: S. 61-65; in einem späteren Diskurs über diese Selbstmordproblematik schrieb Anders: „Jede Selbstmordsituation schließt noch das Element der Freiheit in sich. Freisein bedeutet:

Nichtdestotrotz steht unser Zeitalter im Zeichen nicht nur der „Apokalypse-Blindheit“, sondern sehr wohl auch im Zeichen der „Apokalypse-Faulheit“. Um uns den Begriff der „Apokalypse-Faulheit“ näher zu bringen, zieht Anders eine hervorragende Parallele zwischen den Helden aus „Warten auf Godot“ und der Menschheit heute.²⁵ Estragon und Wladimir werden als eine Metapher für die Menschen des Atomzeitalters aufgefasst. Sie lassen sich auf die Welt gar nicht mehr ein - trotz ihrer Untätigkeit, dadurch auch Sinnlosigkeit ihrer Existenz, wollen sie ihr Leben so wie bisher weiterführen. „Denn im Grunde leben die Estragons und Wladimirs gerade deshalb weiter, weil sie sinnlos leben, weil nämlich der Entschluss zum Nichtweiterleben, die Freiheit zum Schlussmachen, durch die Gewohnheit an das Nichtstun bzw. das Nicht-selbst-Tun bereits gelähmt ist.“ „Sie leben weiter, weil sie nun einmal da-sind; und weil anderes als dazusein für das Leben nicht in Betracht kommt.“ (Antiquiertheit 1, S. 218 f.). Becketts Helden vertreiben sich die Zeit mit dem Spiel „Schuh aus-Schuh an“ - eine (Schein)Tätigkeit. Diese Spielszene bekommt einen Inversionssinn, nämlich, in dem „unser wirkliches ‚Schuh aus-Schuh-an‘, also unser Alltag, nichts als Spiel ist.“ „Nur dass die beiden Clowns wissen, dass sie spielen, wir aber nicht.“ (Antiquiertheit 1, S.226 f.)

Die „Unmoral unserer Zeit“ liegt Anders zufolge genau in dem Kern dieser zwei Begriffe: Apokalypse- Faulheit und Apokalypse-Blindheit. Die Begrenztheit unserer Vorstellungskraft und die Phantasielosigkeit, die unserer menschlichen Natur eingeboren ist, deuten nicht auf einen moralischen Defekt, beziehungsweise stellen keine moralische Beschränktheit dar. Die

Dasjenige, was wir tun können, das können wir unter Umständen auch unterlassen, usw.“. „Da in der Selbstmordsituation das Opfer zugleich der Täter ist, liegt die Entscheidung darüber, ob es Opfer gibt, ob es Opfer geben muss, in der Hand des Opfers selbst.“ Es ist allerdings nur eine Wunschvorstellung, dass wir die Katastrophe verhindern können. Die Singularform des Begriffes „Menschheit“ ist schon irreführend genug und deutet eine Art moralisch entscheidungs- und handlungsfähiger Person an „Die Ausdrücke „Selbstbedrohung“ oder „Selbstmord der Menschheit“ stellen sich als unwahr heraus. Unsere auf diesen Ausdrücken basierende Mindesthoffnung haben wir aufzugeben.“ Ebenda, S. 177-181

²⁵ Siehe: *Antiquiertheit 1*, S. 215-231; „Die Gängelung ist so total, dass auch das Tun zu einer Variante der Passivität geworden ist und selbst dort, wo es tödlich anstrengt oder gar tödlich ist, die Form eines Tuns für nichts oder eines Nichtstuns angenommen hat. Dass Estragon und Wladimir, die absolut nichts tun, für Millionen tätiger Menschen repräsentativ sind, wird wohl niemand leugnen können.“ (S.218); dieser Vergleich, den Anders in Becketts „Warten auf Godot“ gefunden hat, ist gleichzeitig die Anspielung auf die „Weltlosigkeit“ des Menschen – damit will sich Anders von Heidegger distanzieren. Statt Heideggers „In-der-Welt-Sein“, kommt bei Anders der „Mensch ohne Welt“ zur Geltung. Becketts Helden sind am Leben, jedoch nicht mehr in der Welt. (siehe dazu: Liessmann: *Günther Anders*, S.30-53)

Schwierigkeit liegt einfach in der Tatsache, dass wir uns dasjenige, was wir herstellen, nicht mehr vorstellen können, „dass wir als „Vorstellende“ dem, was wir selbst herstellen und „anstellen“ können, nicht gewachsen sind; dass Effekte um so mehr an Vorstellbarkeit einbüßen, je größer sie werden.“ (Atomare Drohung, S.21) Wir sind „zugleich emotionale Analphabeten, imaginative Legastheniker, moralische Idioten“. (Lütkehaus, Ludger: Philosophieren nach Hiroshima. Über Günter Anders. Fischer, Frankfurt am Main 1992, S. 27). Demzufolge haben wir, so Anders, das Ende möglicher Verantwortung erreicht. „Denn „etwas verantworten“ ist ja nichts anderes, als zu einer Tat zu stehen, deren Effekte man sich im voraus vorgestellt hatte und wirklich hatte vorstellen können.“ (Atomare Drohung, S. 74). Gegen unsere Phantasielosigkeit können wir also nichts tun, weil diese einfach in unserer Natur verankert ist und uns daher vor jeglicher moralischen Verantwortung befreit. Die moralische Beschränktheit können wir hier nicht nachvollziehen; diese liegt vielmehr in der Arbeitsaufteilung und Spezialisierung. Dadurch geht jedes Wissen über das Produktionsresultat für den Arbeiter verloren. Anders zieht für seine Argumentation das Beispiel eines Fabrikarbeiters an einer Maschine heran, der zwar gewissenhaft seine Arbeit (also nur das, was von ihm seitens des Betriebsapparates verlangt wurde und nicht mehr) macht, gleichzeitig aber unfähig oder „beschränkt“ ist, sich mit den Folgen seiner Arbeit zu beschäftigen. Genau hier sieht Anders das Hauptproblem, „nämlich, dass sich menschliches Handlungen durch Umetikettierung in Arbeit in etwas moralisch Neutrales verwandeln und dass aus einer menschlichen Handlung durch diese Umetikettierung ein per se nicht anrühiger >Job< wird“ (Dries, Christian: Günther Anders. Wilhelm Fink, Stuttgart 2009, S. 56) Dies heisst, so Anders, dass in der Moderne „autonomes Handeln systematisch zerstört wird“ und dem Menschen „sogar das Recht auf schlechtes Gewissen“ genommen wird. (Ebenda, S. 57). „Denn „moralisch“ ist derjenige, der die Folgen, und die Folgen der Folgen seiner eigenen Tätigkeiten abwägt; und der seine Tätigkeiten auf Grund dieser Abwägungen durchführt, modifiziert oder unterlässt.“ (Atomare Drohung, S.81). Jede Arbeit soll ein Mittun und als solches ein Handeln sein. „Angenommen die Bombe würde eingesetzt“²⁶ – hier von einem „Tun“ zu reden wäre unangemessen, denn so eine Tat würde sich erstens aus vielen Schritten zusammensetzen und würde sich zweitens auf vielen Instanzen abspielen, sodass schlussendlich nur eines klar ist: „Keiner hätte es getan“. Das Wort „Handeln“ wird in etwas moralisch Neutrales verwandelt, wenn man stattdessen das Wort Arbeiten verwendet. Die Verwandlung der beiden Begriffe soll „die Geheim-Maxime“ der heutigen Arbeitsmoral

²⁶ Siehe: Antiquiertheit 1, S. 254-257; Anders korrigiert diesen Satz in: „Die Bombe ist eingesetzt. Sie wird ständig eingesetzt.“ Hauptsächlich als Druckmittel ist sie immer wieder in Verwendung.

darstellen.²⁷ Die neue Maxime soll lauten: „Widersteh der Geheimmaxime der Arbeitsmoral! Widersteh denjenigen, die dich ‚beschränkt‘ machen! Vergiss niemals, dass jede deiner Arbeiten ein Mittun ist, und als Mittun ein Handeln! Vor allem gilt: Befolge das ‚Du sollst nicht töten‘ nicht allein dann, wenn du ein Messer oder einen Revolver in der Hand hältst – das geschieht selten, und von solchen Ausnahmefällen hängt das Schicksal der Welt nicht ab – sondern auch dann, vor allem dann, wenn du ein Gerät für Gerät des Mordens mitherstellst!“ (Atomare Drohung, S.82)

Damit ist aber der Gedanke über die Verantwortung noch nicht zu Ende gedacht. Unser Leben, so Anders, wird in zwei wichtige Bereiche aufgeteilt, nämlich in Freizeit und Leistungs- beziehungsweise Arbeitszeit. Die Freizeitbeschäftigung soll als Ausgleich zu unserer Leistungszeit einem Zustand, in dem wir frei von Verantwortung sein sollen, darstellen. Dieses äußere Erscheinungsbild täuscht; die Wahrheit ist, so Anders, dass sich unser Privatleben als ein Zustand, in dem wir der Verantwortung beraubt sind, definiert. „Während wir ‚frei von Verantwortung‘ sind, sollen wir nämlich ‚kein Recht auf Verantwortung haben‘; sollen wir zur Verantwortung nicht zugelassen sein. Das ist der ‚privative‘, der ‚Beraubungs-Sinn‘ unserer heutigen Privatheit.“ (Atomare Drohung, S.85) Anders scheut auch nicht vor Kritik an der Demokratie zurück – „was uns zugestanden wird, ist eine bloße ‚Freiheit des Fühlens‘“. „Trotz aller schönen Worte über Demokratie ist das Handeln bereits abgeschafft.“ Wir sollen von dem Wirklichen, ‚Ernsten‘ fern bleiben, unsere Arbeit gewissenhaft erledigen und unsere Freizeit als Verantwortungsfreiraum genießen. Das Böse unserer Zeit besteht darin, dass wir uns nicht schuldig vorkommen. Wir haben „elektronische Gewissens-Automaten“²⁸ geschaffen, um die Verantwortung auf sie abschieben zu können. „Die Geräte sind die von uns angestellten Henker. Wir stehen bescheiden mit sauberen Händen hinter ihnen.“ (Atomare Drohung, S.88 f.).²⁹

Anders verlangt daher nach einer Art „hippokratischen Eid“, der etwa so formuliert werden könnte: keine Arbeiten annehmen, die eine direkte oder indirekte Folge der Vernichtungsarbeiten darstellen kann, die Arbeiten aufgeben, sollten sie sich als

²⁷ Siehe: Die atomare Drohung, S.80-83; „Die Geheim-Maxime der heutigen „Arbeitsmoral“ – machen wir uns darüber keine Illusionen – die lautet: *Solange die Arbeit währt, solange sollst du diejenige Attitüde, in der du „sollen“ und „nichtsollen“ kennst, annullieren; sollst du statt Gewissen zu haben, nur „gewissenhaft“ sein, sollst du moralisch beschränkt bleiben.*“

²⁸ Antiquiertheit 1, S. 245-247

²⁹ Atomare Drohung, S. 86-92; „Wie pausenlos man auch das Wort „Demokratie“ in den Mund nehmen mag, im Ernst und auf die Dauer ist dieser Zustand mit Demokratie natürlich nicht zu vereinbaren. Denn „Demokratie“ bedeutet entweder das Recht und die Pflicht jedes Bürgers, ungeachtet seines Spezialberufes durch das Gitter dieses seines Berufes durchzublicken und hindurchzurufen; sich also um die res publica zu kümmern, weil diese ihn angeht.“

Vernichtungsarbeiten erweisen, anderen Kollegen (die nicht wissen, was sie tun) die Augen öffnen, denjenigen Vorgesetzten, die uns dazu zwingen, den Gehorsam verweigern und zum Schluss – diesen Entschlüssen immer treu bleiben. Dass diese naive Vorstellung in der Praxis undurchführbar ist, darüber ist sich Anders selbstverständlich im Klaren.³⁰ Aus dem gesamten Diskurs wird deutlich, dass nicht nur Wissenschaftler eine Verantwortung tragen müssen, sondern genauso jeder einzelne Facharbeiter, der an der Atomkatastrophe, wenn auch nur durch minderwertigste Arbeit, beteiligt ist.

Ein Produktionsstreik wäre ein Lösungsansatz, allerdings ist so etwas schon wegen der Indifferenz und mangelnden Vorstellungskraft der Menschen unmöglich. Die Arbeiter werden zur Bedenkenlosigkeit erzogen – jede Tätigkeit (egal mit welchen Folgen), wird als Arbeiten, also moralisch gleichgültig definiert.³¹ „Wahr bleibt trotz allen Hohns, dass unsere Rede von „Moral“ solange Heuchelei bleibt, als wir im Arbeitsbetrieb unser Gewissen gewissenhaft stumm halten und unsere Verantwortung ausschließlich auf Handlungen außerhalb des Betriebes einschränken, also auf private Handlungen.“ (Atomare Drohung, S.147).³² Die Situation, in der wir uns befinden oder besser gesagt die Katastrophe, die unser Tun auslösen könnte, hat nichts mit Bosheit zu tun. Anders nennt das „das Harmlosigkeitsgesetz“: „Je größer der Effekt, desto kleiner die für dessen Verursachung erforderliche Bosheit.“³³ In diesem Gesetz liegt das Einzigartige unserer Zeit – in früheren Zeiten ist Bosheit noch eine Voraussetzung für böse Taten gewesen; heute stehen wir vor dem Ende der Bosheit, das bedenkt allerdings nicht, dass wir vor dem Ende der bösen Taten stehen. „In demjenigen Augenblicke, in dem Täter zur Durchführung ihrer Untaten Bosheit nicht mehr benötigen, verlieren sie auch die Chance, ihre Untaten zu bedenken oder zu revidieren.“³⁴ Der Tuende weiß und spürt nicht, dass er überhaupt etwas tut, weil sein Handeln als Arbeit getarnt ist. So wird auch die atomare Katastrophe nicht absichtlich und bewusst, sondern als Folge „einer schlechthin beiläufigen, vielleicht Spaß machenden Fingerbewegung. Nicht durch Zorn oder Verbissenheit wird unsere Welt untergehen, sondern ausgeknipst wird sie werden.“ (Atomare Drohung, S.193).

³⁰ Siehe: ebenda, S.136-138

³¹ Ebenda: S.136-148

³² Siehe auch ebenda S. 162: Hier handelt es sich eher um die Verantwortung der Naturwissenschaftler: „Und das bedeutet wiederum, moralisch formuliert, dass wir uns, wenn wir zu arbeiten begonnen haben, auf etwas eingelassen haben, wovon wir wissen, dass wir, wenn wir es tun, nicht wissen, was wir tun. Wenn das keine Schuld ist, dann weiß ich nicht was Schuld ist.“

³³ Ebenda, S. 189

³⁴ „Und das für die Durchführung der letzten maßlosen Untat erforderliche Bosheitsquantum wird bereits gleich Null sein.“ Ebenda: S.190

André Glucksmann interpretierte die Problematik der Eigenverantwortung des Facharbeiters in der Atomindustrie auf ähnliche Weise wie Anders – einen Versuch, sich auf Berufsblindheit zu berufen, um die eigenen Taten moralisch neutral darzustellen und zu verteidigen, lehnt Glucksmann ab, denn „Wer Raketen unterhält, kann nicht den Frieden propagieren.“ Ebenso verhält es sich mit Politikern oder Ländern, die die Waffe besitzen. „Der Friedensbefürworter besäße keine atomare Rüstung, wenn er um jeden Preis für den Frieden wäre.“ (Glucksmann: Philosophie der Abschreckung, S. 32). Hier wird die Verantwortung über die katastrophalen Folgen einer Atomkatastrophe mit einem Schleier der scheinbar guten Absichten verdeckt.

Anders sieht das Verantwortungsproblem aber ebenso bei den Wissenschaftlern. Diese können keinen Einfluss darauf haben, welche Folgen ihre Forschungsergebnisse haben können und ob sie überhaupt richtig oder falsch verstanden werden. „Schuldlos schuldig machen sie sich laut Anders sowohl beim Eintritt in ihr Labor, denn sie können nie wirklich wissen, was sie tun, was die ‚Letzteffekte‘ ihrer Tätigkeit sind, als auch indem sie einem Forschungsauftrag verweigern, der sehr wahrscheinlich ethisch wünschenswerte Ergebnisse nach sich ziehen würde.“ (Dries, Christian: Günther Anders, S. 58). So gesehen definiert Anders im Bezug auf das Verantwortungsproblem den Menschen der Moderne als einen Weltlosen. „‘Menschen ohne Welt‘ waren und sind diejenigen, die gezwungen sind, *innerhalb einer Welt* zu leben, die nicht die ihrige ist; einer Welt, die, obwohl von ihnen in täglicher Arbeit erzeugt und in Gang gehalten, *‚nicht für sie gebaut‘*, nicht für sie da-ist; innerhalb einer Welt, *für* die sie zwar gemeint, verwendet und ‚da‘ sind, deren Standards, Abzweckungen, Sprache und Geschmack aber nicht *die ihrigen*, ihnen nicht vergönnt sind.“ (Anders, Günther: Mensch ohne Welt. Schriften zur Kunst und Literatur. C.H. Beck, München 1984, Einleitung, S. XI) Anders unterscheidet hier drei Sorten von weltlosen Menschen. Erstens die unselbständigen Arbeitnehmer, die auf ihre Vorgesetzten angewiesen sind und einen Teil des Arbeitsprozesses (rein nach der Marxschen Grundthese, in der das Proletariat die Produktionsmittel der herrschenden Klasse erzeugt) darstellen, zweitens die Arbeitslosen, denen nicht einmal die Arbeit vergönnt wird, die sogar diejenige „Welt“, die gar nicht die „ihrige“ ist, verloren haben und drittens diejenigen, die in zu vielen miteinander unvereinbaren Welten gleichzeitig leben und somit gar keine Welt mehr haben. Dieses Problem, so Anders, liegt im kulturellen Pluralismus, beziehungsweise in der kulturellen Promiskuität der Moderne.³⁵

³⁵ Siehe: Anders, Günther: Mensch ohne Welt. Einleitung S. XI – XXVII und Dries, Christian: Günther Anders. S. 54 – 58

V.III. Die Apokalypse-Blindheit und ihre Ursachen

„...je schärfer das Tempo des Fortschritts, je größer die Effekte unserer Produktion...desto blinder werden wir.“ (Anders, Günther: „Wir Eichmannsöhne“)³⁶ „Man glaubt kein Ende, man sieht kein Ende - Der Fortschrittsbegriff hat uns apokalypse-blind gemacht.“ (Die Antiquiertheit des Menschen. Band 1, S. 276)

Die Apokalypse-Blindheit bezeichnet nichts anderes als unsere objektive Unfähigkeit zur Angst, „dem Überschwelligem, dem, das für unsere Wahrnehmung zu groß ist, dem Monströsen, angemessen begegnen zu können: auf der kognitiven und der emotionalen Ebene“. (Liessmann, Günther Anders, S. 109) In diesem Monströsen liegt laut Anders der Grund warum auch der Massenmord an den Juden möglich würde. Als Teilchen einer Vernichtungsmaschine konnten die Menschen das Ausmaß ihres Tuns nicht voraussehen oder sich so einen monströsen Endeffekt überhaupt vorstellen. „Der Angestellte im Vernichtungslager hat nicht ‚gehandelt‘, sondern, so gräßlich es klingt, er hat gearbeitet.“ (Die Antiquiertheit des Menschen. Band I. S. 291)

Wir sind, so Anders, „Analphabeten der Angst.“³⁷ Die Wurzeln dieser „Unfähigkeit“ findet man schon im Begriff des „Prometheischen Gefälles“, das Anders zufolge unsere Vorstellungsunfähigkeit bezeichnen soll. Es herrscht nämlich eine Diskrepanz zwischen dem, was wir wissen und herstellen können und dem, was wir fühlen und uns vorstellen können. Grundsätzlich gilt heute die Regel, dass unsere Taten und unsere Herstellungskraft im Vergleich zu unserer Fähigkeit, uns die Folgen unserer Taten vorzustellen zu groß sind. „Da mag es zwar welche geben, die über die Bombe mehr wissen als die anderen; sogar solche, die viel mehr wissen. Aber wie viel einer auch immer wissen mag, keiner von uns ‚weiß‘ im Sinne wirklich angemessenen Vollzuges: der Oberstkommandierende so wenig wie der Infantrist, der Präsident so wenig wie der Kumpel.“ (Antiquiertheit I. S. 270). Wir sind, so Anders, dem „Prometheus in uns“, unseren eigenen Produkten und deren Folgen phantasie-

³⁶ Zitiert wurde aus dem Werk: Liessmann, Konrad Paul: „Günther Anders zur Einführung“. Junius Verlag, Hamburg 1993

³⁷ Antiquiertheit I. S. 265

und gefühlsmäßig nicht gewachsen.³⁸ Wir sind somit weiters seelisch unfähig mit unserer Produktion auf dem Laufenden zu bleiben und „erniedrigen“ uns tagtäglich vor den immer besser werdenden Produkten der fortschreitenden Technologie. „Durch unsere unbeschränkte prometheische Freiheit, immer Neues zu zeitigen (und durch den pausenlosen Zwang, dieser Freiheit unseren Tribut zu entrichten) haben wir uns als zeitliche Wesen derart in Unordnung gebracht, daß wir nun als Nachzügler dessen, was wir selbst projiziert und produziert hatten, mit dem schlechten Gewissen der Antiquiertheit unseren Weg langsam fortsetzen oder gar wie verstörte Saurier zwischen unseren Geräten herumlungern.“ (Antiquiertheit I, S. 16)

Den Zustand, der heute herrscht, nennt Anders eine „eschatologische Windstille“. Interessant dabei erscheint, dass dieser Zustand gerade in unserem Zeitalter, in dem das Ende näher gerückt ist und eine atomare Katastrophe eine reale Gefahr für die gesamte Menschheit bedeutet, so stark ausgeprägt ist. Anders sieht den Grund dieses emotionalen Zustandes in dem generationenlangen Fortschrittsglauben, der uns ‚Apokalypse-blind‘ gemacht hat.³⁹ Die Geschichte wurde als ‚Ende-los‘ begriffen. Es entwickelte sich dadurch eine spezielle, für den Fortschrittsgläubigen charakteristische Idee von der Ewigkeit: ein „immer Besser-werden der Welt“. Etwas „Schlechtes“ wurde als „Etwas – noch – nicht – besser - Gewordenes“ bezeichnet. Das „Schlechte“ begegnet einem dann eher als etwas „Überholtes“ und „Vergangenheitszugehöriges“. Auf ein Ende waren wir einfach nicht vorbereitet. „Von einer Menschheit, deren Bezeichnungen zum Tode noch gestern so unzulänglich und so opportunistisch gewesen waren, zu erwarten, sie könnte ein „Ende“ im apokalyptischen Sinne auffassen, oder sich auf ein solches Ende sogar gefasst machen, das wäre in der Tat ungerecht.“ (Antiquiertheit 1, S. 281)

Der Verlust der Apokalypse-Angst hat für die Steigerung der Selbstsicherheit des modernen Menschen eine große Rolle gespielt. Der Mensch ist heute unfähig, überhaupt ein Ende zu *meinen* – dies gehöre auch zur Fortschritts-Mentalität, so Anders; besonders dann, wenn

³⁸ Ebenda, S. 270. „Als prometheisches Gefälle bezeichnet Anders im Gegensatz dazu den – umgekehrten – Abstand zwischen unserem Herstellungsvermögen und der diesem Vermögen hinterherhinkenden Vorstellungskraft: Wir können höchst komplexe und wirkmächtige Dinge herstellen, emotional und gedanklich tatsächlich begreifen und durchdringen können wir sie häufig längst nicht mehr.“ (Dries, Christan: Günther Anders. S. 34)

³⁹ siehe: ebenda: „Geschichtliche Wurzeln der Apokalypse-Blindheit“, S. 276 - 294

dieses das Ende seines eigenen Lebens beträfe – der Mensch sei unfähig, seinem eigenen Ende ins Auge zu blicken.⁴⁰

Beim Problem der atomaren Katastrophe treffen wir Anders zufolge oft auf die Schwierigkeit, das Problem durch die Sprache kleiner als es ist erscheinen zu lassen. Der Grund dafür liegt schon in der falschen „Klassifizierung“ der Atombombe unter dem Namen „Waffe“. Anders weist ausdrücklich auf das Wort „Atomwaffe“, das seiner Ansicht nach einen lügenhaften Ausdruck darstellt, hin. Dieser Ausdruck unterstellt, die Rede sei von „Waffen“ - bei so einer „monströsen“ Wirkung könne es sich aber nicht nur um eine Waffe handeln.⁴¹ „Wesen, die man nicht klassifizieren konnte, nannte man früher ‚monströs‘; das heißt: als ‚monstra‘ hatten Wesen gegolten, die, obwohl sie kein ‚Wesen‘ hatten, doch da-waren und, der Frage, was sie seien, ins Gesicht lachend, ihr Unwesen trieben. Ein solches Wesen ist die Bombe. Sie ist da, obwohl wesenlos. Und ihr Unwesen hält uns in Atem.“ (Antiquiertheit 1, S. 254) Durch die Fragen über das Wesen und die Bedeutung der Atombombe sowie über die Wahrnehmung der atomaren Situation durch den Menschen konstruiert Anders einen von mehreren seiner Diskurse über die Möglichkeit einer atomaren Katastrophe.⁴² Sein Standpunkt beginnt mit der These, dass die Atombombe, in einer Relation Zweck-Mittel gedacht, in der die Bombe als Mittel, also als Waffe, die ihren Zweck hat, verstanden wird ein falscher Weg, die Gefahr zu betrachten, wäre. „Zum Begriff des „Mittels“ gehört es, dass es, seinen Zweck „vermittelnd“, in diesem aufgehe; dass es in diesem Ende wie der Weg im Ziel; dass es also als eigene „Größe“ verschwinde, wenn das Ziel erreicht ist.“ (Antiquiertheit 1, S. 248). Als Mittel ist die Bombe nur einsetzbar, wenn sie eben nicht eingesetzt wird. Wenn es die Möglichkeit, mit ihrer Einsetzung zu drohen gäbe sowie wenn man mit ihr realiter drohe, wird sie eben einsetzbar. Die Bombe selbst stellt eine Erpressung dar, das heißt, diejenigen, die sie besitzen, haben auch die Macht, mit ihr zu drohen. Anders ist der Meinung, ihr Besitz und nicht ihre Explosion mache sie so attraktiv.

Unsere „Apokalypse-Blindheit“ hindert uns daran, das Problem in seiner gesamten Größe zu begreifen. Die Atombombe ist einfach absolut gesehen zu groß, weil schon ihr geringster Effekt, wenn sie eingesetzt würde, größer wäre als jeder andere überhaupt vorstellbare

⁴⁰ „Zur Fortschritts-Mentalität gehört also eine ganz spezielle Idee von „Ewigkeit“, nämlich die Vorstellung des niemals abbrechenden Besser-werdens der Welt, bzw. ein ganz spezieller Defekt: nämlich die Unfähigkeit, ein Ende auch nur zu meinen.“ S. 279

⁴¹ Siehe: G. Anders: Die atomare Drohung. S.126

⁴² Vgl. „Antiquiertheit des Menschen“. München 1980, „Die atomare Drohung“. München 1981, „Gebote des Atomzeitalters“. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 13.Juni 1957. „Hiroshima ist überall“; „Der schleichende Atomkrieg“. In: „Das Argument“; „Endzeit und Zeitende. Gedanke über die atomare Situation“. München 1981

Effekt unseres Tuns. Die Menschheit heute ist „apokalypseblind“, die Gründe dafür sind vielfältig: die falsche Klassifizierung der Bombe unter dem Namen „Waffe“, nur eine der Methoden der Verharmlosung, die für diese Blindheit verantwortlich sind; weiters die „Vernüchterung“ des Entsetzlichen, eine Methode, die uns zwar die Wahrheit sagt, aber dafür eine betrügerische Art (Statistik, Tabelle) für die Vermittlung derselben aussucht,⁴³ die Solennifizierung, die Übersetzung des Furchtbaren wird in die Sprache der Ästhetik und dessen feierliche Darstellung. Der unzulässige Vergleich (beispielsweise zwischen Opfern von Verkehrsunfällen und denen, die durch atomare Tests gestorben sind), die Drohung mit dem Gegenteil sowie Witze und Spekulation auf eine gewisse Dummheit sind die restlichen Methoden, die Anders in diesem Zusammenhang beschreibt. Die Tatsache, dass die Gefahr zu groß und auf alle verteilt ist, macht sie „überschwellig“ und unsichtbar. „Es gibt kein Land, keine Bevölkerung, keine Klasse, keine Generation, die von der atomaren Gefahr ernster (oder weniger ernst) bedroht wäre als irgendeine andere.“ (Atomare Drohung, S. 106)

Die Ursache unserer Apokalypse-Blindheit liegt ebenso in der Tatsache, dass wir ständig angelogen werden. Uns wird die Produktion der Atomwaffe als defensiv motiviert, ja sogar als Schutzmaßnahme vor der atomaren Gefahr präsentiert. Diese Lüge ist aber zweideutig und auch widersprüchlich: einerseits wird die Gefahr erzeugt, um der Waffenindustrie ihre Existenz ermöglichen zu können - andererseits wird sie wieder verharmlost. Das Interesse liegt nicht am Krieg, sondern an der Spannung. Aus diesem Grund wird die Gefahr „überbetont“, da aber kein Interesse am Atomkrieg selbst vorliegt, sondern lediglich an der Gefahr des Atomkrieges, wird die Furchtbarkeit des Krieges verharmlost.⁴⁴

Unser Lebensstandard wird auch für unsere Apokalypse-Blindheit verantwortlich, weil er nämlich unser Verständnis von Mangel blockiert. Unsere Welt ist eine Welt ohne Mangel, weil uns alles präsentiert wird. „Für denjenigen, dem alles präsentiert wird, beziehungsweise dem alles präsent ist, für den wird Präsenz alles, dessen Blick in die Zukunft wird blockiert.“ „Wir sitzen in einer „Zeitzeile“, die „praesens“ heißt.“ (Atomare Drohung, S. 119 f.)

Die Apokalypse-Blindheit bekommt auf ähnliche Weise auch bei André Glucksmann ihre Bedeutung. Demzufolge schreibt er: „Der optimistische Entschluss, den schlimmsten Befürchtungen gar nicht erst nachzugehen, klärt die Hindernisse nicht auf, denen es sich zu stellen gilt, er zeigt lediglich eine eingeschränkte Denkbereitschaft.“ (Glucksmann, André:

⁴³ „Der gute Lügner kann es sich leisten, Wahrheiten zu lügen. Das heißt: die Feststellungen, die er macht, die treffen zwar zu, sie sind aber durch die Art, in der er sie uns vermittelt, betrügerisch. Und betrügerisch sind sie dadurch, dass (und deshalb weil) er uns in Sicherheit wiegt, und uns das Gefühl der Seriosität und der Sauberkeit vermittelt, und uns dadurch vergessen lässt (oder uns von vornherein daran hindert, zu realisieren), wovon überhaupt die Rede war.“ Atomare Drohung. S. 127

⁴⁴ Siehe: *Die atomare Drohung*, S. 114 - 119

Philosophie der Abschreckung, S. 29). Bei Glucksmann handelt es sich um eine bewusste Entscheidung, nichts Schlechtes zu denken, beziehungsweise sich nichts Schlechtes vorzustellen und nicht wie bei Anders um eine bloße Unfähigkeit zur Angst. „Was du dir nicht vorstellen willst, kann nicht eintreten.“ (Glucksmann: Philosophie der Abschreckung. S. 29) Die Betonung liegt hier an „willst“, es ist ein Entschluss, sich gegen schlechte Gedanken zu stellen. „Wer mich [die Bombe] verleumdet, verurteilt sich freiwillig zur Blindheit“ (Philosophie der Abschreckung. S. 70) Denn, so Glucksmann, bei den Menschen herrscht die Meinung: „wer an Schlechtes denkt, denkt falsch.“ (Philosophie der Abschreckung. S. 29) Ob es dem Menschen wirklich möglich wäre, das Udenkbare zu denken, wird bei Glucksmann nicht bis zu Ende gedacht. Klar ist allerdings, dass sich unsere inneren gedanklichen Schutzmechanismen weigern, das Schlimmste - eine *tabula rasa*, die die Atombombe verursachen könnte, vorzustellen. Dieses Nicht-Bereit-Sein für solch eine Vorstellung schafft das Problem nicht ab, verdrängt es aber in den Hintergrund unseres Bewusstseins. Friedrich Sieburg stellte sich diesem Problem etwas anders als Glucksmann – der Mensch kann mit bestem Willen versuchen, den schrecklichen Gedanken zu verdrängen, es bleibt aber lediglich beim Versuch, denn solch eine Veränderung sei dem Menschen gar nicht möglich. „Niemand hat das Recht vor den Drohungen, die uns umgeben, die Augen zu schließen. Aber selbst wenn jemand es wollte, würde es ihm kaum gelingen.“ (Friedrich Sieburg, Die Lust am Untergang. Die andere Bibliothek, Frankfurt am Main 2010, S. 75)

V.IV. Die Herren der Apokalypse und der „moderne Prometheus“

„Da wir die Macht besitzen, einander das Ende zu bereiten,
sind wir die Herren der Apokalypse. Das Unendliche sind wir.“
(G.Anders, *Antiquiertheit des Menschen, Band 1*, S. 239)

Durch die Tatsache, dass wir heute mit einer Frist leben und die Gefahr einer atomaren Katastrophe Wirklichkeit geworden ist, können wir uns als letzten Menschen bezeichnen oder als erste Generation letzter Menschen. Eine frühere Generation solcher Art hat es, so Anders, nie gegeben und eine zweite oder dritte wird es nicht geben. Wir sind die ersten, die den Unterschied zwischen „Nichtsein“ und „wirklichem Nichtsein“ sehen.⁴⁵

⁴⁵ Ebenda, S. 170 -177

Durch unsere Omnipotenz, die in dieser kurzen Frist als unsere neue Eigenschaft ins Leben gerufen wird, sind wir auch die Titanen und die Herren der Apokalypse.⁴⁶ Unsere Macht, ein Ende zu bereiten, macht uns so stark. „An die Stelle der, omnipotenzbezeugenden, *creatio ex nihilo* ist deren Gegenmacht getreten: die *potestas annihilationis*, die *reductio ad nihil* – und zwar eben als Macht, die in unserer eigenen Hand liegt.“ (Antiquiertheit 1, S.239). Nun sind wir aber auch die ersten Menschen, die die Apokalypse beherrschen und gleichzeitig „die ersten, die pausenlos unter ihrer Drohung stehen“ (Antiquiertheit 1, S.242). Unsere doppeldeutige Lage der Mächtigkeit und gleichzeitig Ohnmächtigkeit kann man nicht übersehen. Eben diese Lage macht aus uns eine neue Generation von Menschen. Als Herren der Apokalypse sind wir zum „Nihilisten in Aktion“ geworden⁴⁷. Wir sind nicht mehr imstande, die unendliche Sucht nach dem Unendlichen zu fühlen. Diese hat für uns Titanen an ihrer Gültigkeit verloren, obwohl sie noch für den Menschen von gestern als das Wichtigste gegolten hatte.

Die neue Generation des Menschen kennzeichnet sich auch durch ihr „aktiv-passiv-neutrales“ beziehungsweise „mediales“ Dasein. Das Arbeitsprodukt des heutigen Menschen liegt „jenseits von Gut und Böse“, denn der „mediale“ Mensch befolgt das Geheimgelöbnis „wir wissen nicht, was wir tun“.⁴⁸ Im Betrieb ist das „Arbeiten“ zu einem „Mit-arbeiten“ geworden und ein „Handeln“ wurde durch das „Arbeiten“ in etwas „Moralisch neutrales“ umgewandelt. „Der Betrieb ist also der Ort, an dem der Typ des „medial gewissenlosen“ Menschen hergestellt wird, der Geburtsort des Konformisten.“ (Antiquiertheit 1, S. 289). Ebenso verhält es sich auch mit einem Angestellten in einem Vernichtungslager – er „handelt“ nicht, sondern der „arbeitet“, erledigt „etwas moralisch Neutrales“.

Aus dem gleichen Grund wäre es legitim zu behaupten, dass diejenigen, die die Bombe besitzen (Herren der Bombe), moralisch betrachtet innerhalb des „Gut-Böse“ Rahmens nicht schlecht seien. Es wäre allerdings falsch, dieses „Nichtschlecht-Sein“ eine Tugend zu nennen. Die Wahrheit ist, dass dieses Attribut nur als Folge des „Prometheischen Gefälles“ zu verstehen ist, denn die Herren der Bombe sind der Größe ihres eigenes Werkes, also der Bombe selbst nicht gewachsen – „ihre Tugend ist allein Symptom ihres Versagens.“⁴⁹

Der Mensch von heute hat eine „Metamorphose der Seele“, durch die er zum antiquierten Wesen geworden ist, durchgemacht. Er ist heute unfähig „‘up to date‘, auf dem Laufenden“ seiner Produktion zu bleiben. (Antiquiertheit 1, S. 15) Die Herren der Bombe bezeichnet

⁴⁶ Antiquiertheit 1, S.239-242

⁴⁷ Ebenda, S.296

⁴⁸ Siehe: ebenda, S.286-294; Gelöbnis ist allerdings nur als eine Metapher zu verstehen, denn es unterstellt eine Freiheit, die der mediale Mensch nicht besitzt

⁴⁹ Ebenda, S. 297

Anders als Nihilisten. Nun sind das nicht nur diejenigen, die mit der Bombe drohen, sondern gleichzeitig auch diejenigen (also wir alle), die bedroht werden. So sind wir nach dem Hiroshima-Ereignis zu „modernen“ Nihilisten geworden, da Nihilismus seitdem zur „Massenphilosophie“ geworden ist. Die Wurzel dieser Identifizierung mit dem Nihilismus liegt schon in der Tatsache, dass die „Geheim-Maxime“ der Bombe mit derer der Herren der Bombe (der Nihilisten, beziehungsweise Monisten) identisch ist, nämlich: „Alles ist eins. Auch ob es die Welt gibt oder nicht, ist eins. Warum sollte es sie nicht ebensogut nicht geben?“ (Antiquiertheit 1, S. 301).

Als Herren der Apokalypse sind wir den Titanen, aber auch den Nihilisten gleichgestellt. Im einen spiegelt sich unsere Omnipotenz (unsere Macht ein Ende zu bereiten) wieder, im anderen unser „Nicht wirklich Wollen.“ Denn, so Anders, man kann drei Typen des Nihilisten unterscheiden. Der Ahnherr, der „vernichten“ will, aber nicht konnte, da ihm die richtige Technik dazu fehlte, der heutige Enkel, der Herr der Bombe, der vernichten kann, obwohl er es nicht wünscht, und ein Zwischentyp, der uns aus der Geschichte bekannt ist, der sich auf eine symbolische oder verbale Vernichtung beschränkt.⁵⁰ Unserem Typus heute, dem modernen Nihilisten, steht ein „Prometheisches Gefälle“ im Weg. Die Technik hat für ihn unbeschränkte Möglichkeiten geschaffen, denen gegenüber er als ein schwaches und machtloses Wesen dasteht. So werden wir als Herren der Apokalypse gleichzeitig zu Knechten derselben. Der einzige Weg, dem Gefälle entgegen zu wirken, liegt im antiprometheischen Programm, das eine Einholung im subjektiven Sinn versteht: eine Entwicklung des Vorstellungs-, Gefühls- und Gewissensvermögens. Anders plädiert hier auf eine moralische Phantasie⁵¹. „Das Gebot, unsere Vorstellung zu erweitern, bedeutet also in concreto: Wir haben unsere Angst zu erweitern. Postulat: Habe keine Angst vor der Angst, habe Mut zur Angst. Auch den Mut, Angst zu machen. Ängstige deinen Nachbarn wie dich selbst.“ (Atomare Drohung, S. 98). Claude Eatherly, der Briefpartner von Anders, der als Kommandant des Wetterflugzeugs über Hiroshima tätig war und das „Go-ahead- Zeichen“ gab, ein Mittäter, ein Ausführender gilt hier als Beispiel⁵² für einen, der immer wieder

⁵⁰ Siehe: ebenda („Portrait des Nihilisten“) S. 316 – 324; auch S. 302: „Während der Ahn, durch die Rücksichtslosigkeit seiner Fragen, warum Seiendes, wenn ungesollt, denn überhaupt sein sollte; und warum und woraufhin er denn noch sollen sollte; durch seine verzweifelte Gier, die ihm vernichtete Welt wirklich zu vernichten, und durch die Maßlosigkeit seiner Melancholie zur philosophischen Figur ersten Ranges aufrückte – aber der Vernichtung, nach der er fieberte, nicht mächtig war und dadurch direkt in die Geschichte nicht einzugreifen schien – ist der Enkel ein philosophisch uninteressanter, des Zynismus so wenig wie der Melancholie fähiger bonhomme, eine beschränkte privat harmlose Figur, der die Totalvernichtung in den Schoß fiel wie irgendeine andere technische Neuerung.“

⁵¹ Siehe: Lütkehaus: Philosophieren nach Hiroshima, S. 30

⁵² Ebenda, S. 26

versuchte das Geschehene zu betrauern und das Unvorstellbare zu begreifen. „So ist Eatherly, wie auch immer man ihn sonst sehen mag, zur exemplarischen Schwellenfigur, zum Anti-Eichmann des Atomzeitalters geworden: zum Dissidenten des Apparats.“ (Lütkehaus: Philosophieren nach Hiroshima. S. 26). In ihrem Briefwechsel lesen wir von Eatherly folgendes: „Ich dürste (I starve) nach Antworten auf die Gedanken, in die ich verwickelt bin, in die Gedanken, die die Verhinderung weiterer atomarer Aufrüstung und die ständige Kriegsvorbereitung betreffen.“ (In: Anders, Günther: Zerstörung unserer Zukunft. S. 209).

Der zweite Band der „Antiquiertheit des Menschen“, so schreibt Anders im seinem Vorwort, soll eine Philosophie der Technik und der Veränderungen, die die Menschheit durch Technokratie durchgemacht hat, darstellen. Das Stadium der Technokratie ist als endgültig zu verstehen, da dieses einmal „zum ‚Zeitenende‘ führen wird, nicht mehr durch ein anderes abgelöst werden kann, sondern stets ‚Endzeit‘ sein und bleiben wird“ (Antiquiertheit 2, S. 10). Unser Alltag ist durch die Technokratie in eine „Ding- und Apparatwelt“, in der Menschen nur mitexistieren, mutiert– wir reden heutzutage nicht mehr über eine Menschenwelt, in der es auch Dinge und Apparate gäbe.⁵³ Der Trend geht in die Richtung, dass der Mensch heute trotz seines Wesens als „homo faber“, beziehungsweise seit der dritten industriellen Revolution als „homo creator“ für vieles überflüssig und „funktionslos“ ist.⁵⁴ In der Welt der Technik entwickelt der Mensch ein ambivalentes Hass-Liebe-Verhältnis zu den von ihm geschaffenen Maschinen. Einerseits dienen sie als Menschenersatz und Hilfe im alltäglichen Leben, andererseits fühlt sich der Mensch um sein „Machen“ selbst betrogen. Seine Arbeit bedeutet heute kein „Machen“ mehr. „Und das bedeutet wiederum, wenn man die Wesensdefinition des Menschen als ‚homo faber‘ ernstnimmt: dass er um dasjenige betrogen ist, was sein Wesen ausmacht.“ (Antiquiertheit 2, A. 65) Dies klingt sehr widersprüchlich, nachdem wir Zeugen ständiger Neuentwicklungen modernster Gerätschaften sind. Betrachtet man aber die Tatsache des „Machen-Verlustes“ unter dem Aspekt des „Prometheischen Gefälles“, werden wir das Wesen des modernen Prometheus‘ in der Unfähigkeit, sich mit seinen Produkten zu identifizieren, zwar leicht erkennen, allerdings auch neu definieren müssen.⁵⁵

Der heutige Arbeiter, so Anders, ist unfrei. Seine Unfreiheit besteht aus der Unfähigkeit und dem Unwissen über die Zusammenhänge in der Produktion, über das Endprodukt und schlussendlich über die Opfer der Produktion.⁵⁶

⁵³ Antiquiertheit 2, S. 60

⁵⁴ Ebenda, S.21 - 30

⁵⁵ Ebenda, S. 64-67

⁵⁶ Antiquiertheit 2, S.91

Die Position von Anders im Bezug auf das Verhältnis Mensch - Maschine ist klar. Wir haben etwas erschaffen, was uns ersetzen, aber auch auslöschen kann. „Jeder Maschine ist ein ‚Wille zur Macht‘ eingeboren“ (Antiquiertheit 2, S. 117), sie will immer größer werden, sie will über sich hinaus wachsen und als Endziel sogar größer als sie selbst werden

V.V. Günther Anders und Karl Jaspers im Vergleich

„Soviel über den Grunddefekt der Jaspersschen Position. Nun noch ein paar Bemerkungen über seine Attitüde. Jaspers bleibt reiner Katheder-Apokalyptiker.“ (Atomare Drohung, S. 44)

In seinem Buch „Die Atombombe und die Zukunft des Menschen“ (Piper Verlag, München, 1958) warnt auch Jaspers vor einer atomaren Katastrophe, die eine reale und keine fiktive Gefahr darstelle. „Eine schlechthin neue Situation ist durch die Atombombe geschaffen. Entweder wird die gesamte Menschheit physisch zugrunde gehen, oder der Mensch wird sich in seinem sittlich-politischen Zustand wandeln.“ (Jaspers, Karl: Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewusstsein in unserer Zeit. R. Piper & Co Verlag, München 1958, S. 5) Sein Buch, so Jaspers im Vorwort⁵⁷, soll in dieser Entscheidung – Untergang oder politische Umwandlung- Klarheit bringen.

Die primäre Kritik an Jaspers seitens Günther Anders bezieht sich eben auf diese Grundthese Jaspers, die Anders „Zwei-Höllen-Axiom“ nennt.

Die heutigen Menschen stehen vor der Wahl zwischen einer atomaren Katastrophe und eines (sowjetischen) Totalitarismus. Diese Alternative, so Anders, sei indiskutabel.⁵⁸ Die Atomdrohung ist „nämlich nicht die Alternative zum Totalitarismus, sondern die außenpolitische Version des Totalitarismus.“ (Atomare Drohung, S. 43). Abgesehen davon, dass wir Jaspers zufolge eine Wahl zwischen den zwei „Übel“ hätten, wird von ihm ein Leben unter dem totalitären Regime als unmenschlich und daher als opferbar definiert.⁵⁹ In seinem Text über die atomare Katastrophe versucht Jaspers die möglichen Lösungen durch seine, mit Anders' Worten ausgedrückt, „Politphilosophie“ im Bezug auf die atomare Situation aufzuzeigen. Das Problem des Machtvakuum nach einem Verzicht auf Atomwaffen wäre seiner Meinung nach nur durch eine Politik des Totalitarismus zu lösen. Weil so eine Politik

⁵⁷ K.Jaspers, Atombombe, S. 5

⁵⁸ Siehe: Atomare Drohung, S. 41

⁵⁹ Jaspers: Atombombe, S. 131

sich gegen Menschenrechte und Freiheit überhaupt richtet, erscheint sie für Jaspers ebenso bedrohlich und zur Zerstörung der Menschheit geeignet wie eine Atombombe. „Das Tor in die Zukunft führt in jedem Fall durch das Opfer, entweder durch das Opfer des Menschendaseins in das Nichtsein der Welt für uns oder durch das Opfer menschlicher Daseinsinteressen in das Werden eines Menschen, der er selbst ist.“ (Jaspers, Atombombe, S.235). „‘Leben gleich Nochnichtliquidiertsein‘ ist die Definition des Lebens im totalen Staat“. (Atomare Drohung, S.44). Was Jaspers in seinem Buch allerdings nicht zu Ende gedacht habe, ist die Tatsache, so Anders, dass auch die atomare Situation das Wesen des Menschen vernichte.

Anders übt eine Moralkritik an Jaspers, nämlich genau dort, wo über die Frage der Verantwortung diskutiert wird. „Gerade diejenigen Männer, an die sich, wie wir vorhin gesehen haben, der moralische Appell heute in erster Linie, ja beinahe ausschließlich, zu richten hätte: nämlich an die ‚führenden Politiker‘, die nimmt Jaspers aus.“ (Atomare Drohung, S. 45). Mit der Bezeichnung „Katheders-Apokalyptiker⁶⁰“ wirft Anders Jaspers Untätigkeit vor – weder gäbe es einen Aufruf zum Streik noch eine Mahnung an die Facharbeiter in der Atomindustrie. Jaspers schreibt: „Die Absicht dieser Schrift ist philosophisch. Sie ist nicht, einen Vorschlag zu machen, nicht einen politischen Akt zu vollziehen, nicht eine Lösung im ganzen zu bringen.“ (Jaspers, Atombombe, S.23). Der Lehrer der Philosophie, so Jaspers, kann nur auf die Probleme aufmerksam machen. „Er kann nicht die Welt lenken und muss die Gebärde der Weltlenkung als Schein verwerfen, um nach Kräften in Wahrheit zu sagen, was sichtbar ist und gedacht werden muss.“ (Ebenda, S. 23) Die „Ausrede“ Jaspers, er sei nur der „Lehrer der Philosophie“ genügt Anders aber nicht. „Jaspers empfindet es offenbar als unwürdig (um nicht sogar zu sagen: als ordinär), ausschließlich für den Fortbestand, also für das bloße Dasein der Menschheit aufzutreten.“ (Atomare Drohung, S. 48). „Auf die Idee, uns zu mahnen zum globalen Protest, zum Streik bei der Mitarbeit an Atomwaffen oder bei der Errichtung von Raketenbasen und dergleichen – kurz: auf die Idee, wirkliche Gegenaktionen zu fordern oder zu fördern, Solidarisierungsaktionen, die, wenn von Millionen unternommen, das Gesicht der Weltlage verändern würden, auf diese Idee kommt er nicht.“ (Ebenda, S. 46). Man darf hier nicht außer Acht lassen, dass Günther Anders oft als Moralist⁶¹ kritisiert wurde, wobei ihn allerdings diese Bezeichnung seiner Person nie gestört hat. Dass Anders also von einem Denker der atomaren Apokalypse mehr an moralischem Engagement erwartet, als „nur“ darüber zu schreiben, verwundert daher nicht.

⁶⁰ Siehe: Atomare Drohung, S. 46-48

⁶¹ Siehe: Liessmann, S. 139 - 163

Die Vorwürfe gegenüber Jaspers reihen sich fort: Sein Buch wäre zu dick, um von anderen als von Akademikern gelesen zu werden⁶² und diene den verantwortlichen Politikern als Alibi in der atomaren Situation.

Ähnlichkeiten im Atomdiskurs der beiden Denker findet man aber dennoch – eine davon besteht darin, dass sich der Mensch der Atomgefahr nicht wirklich bewusst ist. Den Atomkrieg hält Jaspers für unmöglich. Je stärker die Atomwaffe wird, für desto unmöglicher findet er paradoxerweise diese Gefahr. „Weil er für alle der Vernichtungskrieg würde, kann er überhaupt nicht mehr entstehen. Die totale Bedrohung erzeugt die totale Rettung.“ (Jaspers, Atombombe, S. 31). Bei beiden Philosophen spielt also Anders' Begriff der „Apokalypse - Blindheit“ eine große Rolle. Bei Jaspers wird sich diese Gefahr durch die Verschleierung noch steigern, sie wird als unmöglich gesehen, da ihre Folgen einfach zu überdimensional seien, um sie zu begreifen. Ein Atomkrieg sei ein absoluter Vernichtungskrieg. Die Aussage, die Atombombe solle nur der Abschreckung dienen, kann jedoch dem Menschen nicht als Beruhigung dienen. Die Atombombe dient schließlich durch ihren abschreckenden Charakter dazu den Weltfrieden künstlich zu erhalten. Jaspers fordert daher die Abschaffung der Atombombe und einen rechtlich gesicherten Weltfriedenzustand, der nicht primär auf Angst und Abschreckung gegründet wird.⁶³

V.VI. Günther Anders' Thesen zum Atomzeitalter⁶⁴

Diese 22 Thesen sind lediglich eine kurze Zusammenfassung und Wiederholung der Betrachtungen, die durch die Jahre des Schreibens und aktiven Tuns entstanden sind. Obwohl sie in dieser Form und Reihenfolge schon 1959 geschrieben wurden, kann man sie hier auch als eine Zusammenfassung dessen, was Anders erst später geschrieben hat, sehen – in diesem Fall spielt die chronologische Reihenfolge keine Rolle, da diese Thesen als Grundsteine der späteren Arbeiten von Günther Anders zu sehen sind. Hier ein kurzer Überblick anstelle einer Zusammenfassung:

⁶² Ebenda, S.50. Jaspers Werk zählt über 500 Seiten.

⁶³ Anders, Atombombe, S. 31 - 45

⁶⁴ Diese sind von S. 93-106 in „*Die atomare Drohung*“ zu finden und werden hier gekürzt dargestellt. Sie entstanden 1959 und sollten, so Anders, nur zu Diskussionszwecken dienen.

- **Hiroshima als Weltzustand:** Durch das Hiroshima-Ereignis ist unser metaphysischer Status von Grund auf verändert worden. „Bis 1945 waren wir nur die sterblichen Glieder einer als zeitlos gedachten Gattung gewesen, mindestens einer Gattung, der gegenüber wir uns die Frage „sterblich oder unsterblich“ eigentlich niemals gestellt hatten.“ „Aus dem Stand „genus mortaliū“ sind wir in den Stand „genus mortale“ hinübergewechselt.“ (Atomare Drohung, S. 171) Diese Verwandlung haben wir nicht „durchgemacht“ – diese Metamorphose ist unser Werk!⁶⁵ Wir stehen heutzutage vor einer „Ob-Frage“, nämlich ob wir als Menschheit weiterbestehen werden oder nicht.⁶⁶
- **Endzeit contra Zeitenende:** Seit dem Tag des Bombenabwurfs über Hiroshima sind wir ohnmächtig geworden, uns gegen die Drohung zu wehren. Wir leben als „*Gerade-noch-nicht-Nichtseiende*“⁶⁷. Dadurch verwandelt sich unsere Frage nach dem Sinn des Lebens in die Frage, ob wir weiter leben werden. Unsere Aufgabe besteht dem zufolge nur noch darin, dafür zu sorgen, dass die Zeit, in der wir leben - unsere Endzeit - endlos werde.
- **Nicht Atomwaffen in der politischen Situation, sondern politische Aktionen in der Atomsituation:** Die Existenz der Atomwaffen definiert unser Zeitalter, politische Aktionen finden also innerhalb der atomaren Situation statt.
- **Nicht Waffe, sondern Feind:** die atomare Situation als solche ist unser Feind (nicht irgendein anderer Gegner)
- **Die Atomdrohung ist totalitär:** Die atomare Drohung ist ihrer Natur nach schon totalitär, weil sie von der Erpressung lebt
- **Was jeden treffen kann, betrifft jeden:** Anders zufolge soll die Politik endlich begreifen, dass in der atomaren Situation der Gegner nicht eine einzelne Person oder Nation, sondern vielmehr die atomare Bedrohung selbst ist. Ein Abwurf der Bombe schadet nicht nur einer Person oder nur einem Teil unserer Erde, sondern bedroht in seiner Wirkung die ganze Menschheit, das gesamte Leben auf dieser Erde; damit liegt es an uns, auch die Verantwortung für unsere Nachbarländer zu übernehmen.⁶⁸ „An die Stelle des Satzes ‚Alle Menschen sind sterblich‘ ist heute der Satz getreten: ‚Die Menschheit als ganze ist tötbar.‘“ (Antiquiertheit 1, S. 242)

⁶⁵ Siehe: S. 178

⁶⁶ Siehe auch „Antiquiertheit des Menschen“, Band 1, S.236 - 239 („Über die Bombe und die Wurzeln unserer Apokalypse-Blindheit“)

⁶⁷ Vgl. Die atomare Drohung, S. 93

⁶⁸ Ebenda, S. 174: „Mit dieser idyllischen Zeit des „Nichtseins für uns“ ist es nun vorbei. Was uns bevorsteht, ist ein „Nichtsein für niemanden.“

- **Internationale der Generationen:** Nicht nur die räumliche Verantwortung (Nachbarländer), sondern auch die zeitliche Verantwortung (neue Generation) muss erweitert werden.
 - **Das nicht vorgestellte Nichts:** Apokalypse - Blindheit, Unfähigkeit zur Angst sowie eines Vorstellens der Katastrophe.
 - **Wir sind invertierte Utopisten:** Wir sind unfähig, uns das, was wir selbst herstellen, vorzustellen („Wir sind kleiner als wir selbst“). Während die Utopisten das, was sie sich vorstellen, nicht herstellen können, können wir uns das, was wir herstellen, nicht vorstellen – darum sind wir „invertierte Utopisten“.⁶⁹
 - **Das „prometheische Gefälle“;** Zerspaltung des Menschen zwischen unserer Herstellungs- und Vorstellungsleistung. „Die Hauptwurzel unserer Apokalypse-Blindheit. Der Mensch ist größer und kleiner als er selbst“. (Antiquiertheit, S. 267). Das „Gefälle“ erklärt sich am besten als „A-synchronisiertheit des Menschen mit seiner Produktwelt.“⁷⁰ Dieser Gedanke gilt als der zentrale Gedanke der „Diskrepanzphilosophie“ von Günther Anders. „Damit wiederholt sich im ‚prometheischen Gefälle‘ die mythologische Urszene: wieder stehen sich Geschöpf und Schöpfer gegenüber, aber nun sind es die Maschinen, die ihre menschlichen Herren und Meister unter ihre Gesetze zwingen, und der Mensch steht, paradox genug, anstelle eines Gottes und erfährt an sich dessen Trauma: von seinen eigenen Geschöpfen verhöhnt zu werden.“ (Liessmann, S.55f).
- In „Die Antiquiertheit des Menschen“ kommt zu diesem Begriff noch der Begriff der „prometheischen Scham“ hinzu, nämlich einer Scham vor den selbstgemachten Dingen, die den Menschen psychisch in eine „ungemütliche“ Lage versetzt: „denn halb gruselt’s ihn; und halb ist er beschämt.“ (Antiquiertheit 1, S. 28)⁷¹ Dieser Begriff zielt nämlich ebenso auf das Minderwertigkeitsgefühl des Menschen seinen Geräten gegenüber, da er als „Fehlkonstruktion“ existiert – er ist „kurzlebiger, sterblicher als

⁶⁹ Atomare Drohung, S. 96

⁷⁰ Antiquiertheit 1, S. 16; diese A-synchronisiertheit spielt sich auf mehreren Ebenen ab: „als Gefälle zwischen ‚Machen und Vorstellen‘, zwischen ‚Tun und Fühlen‘, zwischen ‚Wissen und Gewissen‘, und als das – Anders betont es besonders – zwischen dem produzierten ‚Gerät‘ und dem ‚Leib‘ des Menschen“. (K.P.Liessmann, *Günther Anders*, S. 56)

⁷¹ Über Scham hat Anders einiges geschrieben (z.B. „Mariechen“) – „In der Scham erfährt sich der Mensch als etwas, was er nicht ist, nicht sein will, aber auf entrinnbare Weise doch ist.“ (siehe: Liessmann, *Günther Anders*, S. 74); „‘Sich Schämen‘ bedeutet also: nichts dagegen tun können, dass man nichts dafür kann.“ (Antiquiertheit 1, S. 70) siehe auch: Antiquiertheit 1, S. 23 - 95; „Bei der ‚prometheischen Scham‘ handelt es sich dagegen um eine im Verkehr zwischen Mensch und Ding auftretende Scham.“ (S. 28.)

diese.⁷² Die Rolle des Menschen verändert sich dadurch in Wesentlichem – er tritt „als das Wesen also, das seine Fabrikate fabriziert“ auf. „Vertauschung von creator und creatum“ bedeutet hier daher, dass er die Ehre, die er seinen Dingen erweist, eigentlich sich selbst schuldet und allein sich selbst.“ (Antiquiertheit I, S. 25) Human Engineering als Versuch, den Menschen mit der Maschine zu verschmelzen; um ihn über die Grenzen seiner physischen Grenzen zu bringen könnte als Strategie, das prometheische Gefälle auszugleichen, gelten.⁷³

- **Das „Überschwellige“:** Je größer der Effekt unseres Tuns, desto unvorstellbarer wird es.
- **Sinnlichkeit entstellt Sinn. Phantasie ist realistisch:** „Nicht das Land der Phantasie ist das Emigrationsziel des Eskapisten von heute, sondern das Land der Wahrnehmung.“ (Atomare Drohung, S. 97)
- **Mut zur Angst:** Wir leben im Zeitalter der Verharmlosung und der Unfähigkeit zur Angst
- **Produktives Scheitern:** Das Scheitern unserer Vorstellungskraft kann auch produktiv sein, wenn dadurch unser indolentes Verhalten zur weiteren Herstellung der Bombe verhindert werden kann.
- **Verlagerung der Entfernung:** Die Entfernung zwischen Produktherstellung und Produktvorstellung ist breiter geworden.
- **Ende des Komparativs:** Das Prinzip des Fortschritts und der Konkurrenz (der Komparativ) ist sinnlos geworden. „Die Steigerung der Produkte ist also sinnlos geworden.“ (Atomare Drohung, S. 99).
- **Berufung auf Kompetenz - Beweis moralischer Inkompetenz:** Als Bürger und Menschen sind wir immer „eingemischt“, der Verzicht auf „Einmischung“ wäre ein Versäumnis unserer demokratischen Pflicht.
- **Abschaffung der „Handlung“:** Durch „Arbeit“ und „Auslösung“ wurde der Begriff „Handeln“ abgeschafft
- **Die lügenhaften Formen der heutigen Lüge:** Atomwaffe, Arbeiten statt handeln
- **Nicht Verdinglichung, sondern Pseudo-Personalisierung:** Die Produkte werden (alleine schon weil sie bereits durch ihres bloßes Dasein etwas tun) zu Pseudo-Personen.

⁷² Der Mensch als „Fehlkonstruktion“, bzw. als „faulty construction“ – diese Aussage stammt von einem amerikanischen Luftwaffen-Instruktor, Anders nutzt diesen Ausdruck, um der „prometheischen Scham“ noch eine weitere Bedeutung zu geben. (siehe dazu: ebenda, S.31 - 50)

⁷³ siehe: Liessmann, S.66; Antiquiertheit 1, S. 23 - 95

- **Die Maxime der Pseudo-Personen:** „So ist zum Beispiel der Grundsatz der ‚atomaren Waffen‘ rein nihilistisch, denn ihnen ist alles ein.“ (Atomare Drohung, S. 103).
- **Makabre Abschaffung der Feindschaft:** Der Atomkrieg wird der hassloseste Krieg sein, der je geführt worden ist.

b) Jacques Derrida

V.VII. Der apokalyptische Ton in der Philosophie

„Wir werden alle sterben, wir werden verschwinden, und dieses Todesurteil kann uns nur richten, wir werden sterben, Du und ich, die anderen auch, die Nichterwählten [goim], die Heiden und all die anderen, alle diejenigen, die nicht mit uns das Geheimnis teilen, aber sie wissen es nicht. Es ist, als ob sie schon tot wären. Wir sind allein auf der Welt, ich bin allein, um Dir die Wahrheit oder die Bestimmung offenbaren zu können, und ich sage sie Dir, ich gebe sie Dir, komm, laß uns, die wir noch nicht wissen, wer wir sind, für einen Augenblick vor dem Ende die einzigen Überlebenden sein, die einzigen, die wachen, das wird uns um so mehr stärken.“ (Jaques Derrida: Apokalypse. S. 58)

Derrida führt einen apokalyptischen Ton in den Diskurs der Philosophie¹ ein, bei dem es sich um eine Sprachweise handelt, die die Atmosphäre einer eschatologischen Endzeitstimmung

¹ Derrida bezieht sich mit diesem Begriff auf einen späteren Artikel Kants aus dem Jahr 1796, der in der „Berliner Monatschrift“ unter dem Titel *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* erschienen ist. Gegen Ende des Textes warnt Kant vor der Gefahr einer „schwärmerischen Vision“, die wiederum „der Tod aller Philosophie ist“. Er nimmt keinen direkten Bezug auf die Apokalypse, sondern auf die Philosophie, die sich auf „höhere Inspiration“ beruft. Als irrational und unwissenschaftlich enthüllt Kant jene Sprechweisen, in denen jemand auf geheimnisvolle Weise die Wahrheit „in sich“ selbst gefunden zu haben beansprucht: durch Initiation, Inspiration, durch Orakel, durch Magie, durch „mystischen Takt“ usw. Dadurch entstehe eine Sprache, die eine Grundbedingung der Moderne, nämlich wahrheitsfähige Sätze derart zu bilden, dass man sie „allgemein mitteilen können“ muss, aufs sträflichste und arroganteste verletze. Für Kant bedeutet eine solche Sprache den „Tod der Philosophie“ – d.h. derjenigen Philosophie, die Kant als Grundriss der Moderne entworfen und befestigt hatte. (Vgl. Derrida, Apokalypse S. 11 - 75 und Hartmut Böhme: Vergangenheit und Gegenwart der Apokalypse)

hervorrufen. Diese Sprache bedeutet eine Interpretation der Grenze, des Abschlusses, der Extreme und des Endes. „Ich sage Euch in Wahrheit, das ist nicht nur das Ende von diesem, sondern auch und zuerst von jenen, es ist das Ende der Geschichte, das Ende des Klassenkampfes, das Ende der Religionen, das Ende des Christentums und der Moral (was die größte Naivität war), das Ende des Abendlandes, das Ende des Ödipus, das Ende der Welt, Apokalypse now..." (Derrida: Apokalypse. S. 47). „Denn es ist gleichermaßen das Ende der Metasprache über die eschatologische Sprache, so dass man sich fragen muss, ob es sich bei der Eschatologie um einen Ton oder vielmehr um die Stimme selbst handelt.“ (Derrida: Apokalypse. S. 47).

Prophezeiungen und eschatologische Ermahnungen gehören zum apokalyptischen Diskurs einer spezifischen Stimmung, die nach Derrida den Prototyp eines apokalyptischen Tones in der Philosophie darstellt. In ihr findet man viele Beispiele für den apokalyptischen Ton, oder genauer gesagt für die philosophische Eschatologie, die man in der Tradition der hegelianischen, marxistischen und nietzscheanischen Philosophie bemerken kann. Alle Beispiele sind in dem Diskurs, den diese Philosophen gemeinsam führen, nämlich einem Diskurs des Endes, sichtbar. In Heideggers Überwindung der Metaphysik sowie im Nihilismus Nietzsches bricht die Stimme des „letzten Menschen“ durch, beide bewegen sich Derrida zufolge innerhalb einer eschatologischen Sprachweise². Wer einen apokalyptischen Ton annimmt, der will die Wahrheit sagen, was bedeutet, dass er sie offenbart, „denn der Ton ist das Offenbarende irgendeiner sich vollziehenden Enthüllung.“ (Derrida, Apokalypse, S. 54). Diese Enthüllung entdeckt ein Geheimnis um das Ende, bedeutet aber zugleich selbst das Ende und die Vollendung des Endes. „Die Wahrheit selbst ist das Ende/Ziel[*fin*], die Bestimmung, und dass die Wahrheit sich enthüllt, ist das Nahen des Endes.“ (Ebenda. S. 54). Sein apokalyptischer Ton äußert sich in den Worten: „das Ende beginnt, es ist nahe, es droht“, und damit ruft er zur Wachsamkeit und zur Bereitschaft, sich mit diesem Augenblick zu konfrontieren, auf. „Das Ende beginnt, bedeutet der apokalyptische Ton“. (Ebenda. S. 54) Sollte die Apokalypse eine Offenbarung bedeuten, dann ist sie Offenbarung der Apokalypse, „das heißt Selbst-Darstellung [*autoprésentation*] der apokalyptischen Struktur der Sprache, der Schrift, der Erfahrung der Präsenz, sei es des Textes oder der Markierung im Allgemeinen.“ (Derrida: Apokalypse. S. 60)

Derrida beginnt mit der Etymologie des Wortes *Apokalypse*, dessen ursprüngliche Bedeutung er in der hebräischen und griechischen beziehungsweise in der christlichen Tradition findet, die ihm im Endeffekt als Organon für die Definition seines eigenen Begriffs der Apokalypse dient. Derridas Apokalypse (besehen im Licht seiner Problematisierung des apokalyptischen Tones) und ihr Diskurs begrenzen sich immer auf die Eschatologie, die nicht

² Derrida, Apokalypse, S. 48 - 49

nur das Ende, sondern hier auch einen Neubeginn ankündigt. Die Apokalypse, nicht im Sinn einer Katastrophe, aber im Sinn einer Drohung vor der Grenze zum Nichts, andererseits im Sinn einer Hoffnung auf die Gerechtigkeit einer neuen Welt bleibt für Derrida das Problem eines Tones, der sich lediglich durch eine Sprachweise definiert, das heißt durch eine Ankündigung des Endes, eine Offenbarung, die eine spezifische Stimmung und eine geheimnisvolle Atmosphäre der Ungewissheit mit sich bringt.

Derrida ist den Reden vom Ende gegenüber skeptisch, die Dauerüberbietung an eschatologischer Problematisierung hält er für sinnlos. Die gesamte Wahrheit über die Apokalypse wird schlussendlich von Derrida als eine nicht Existierende begriffen; es gibt keine Wahrheit³, keine Enthüllung, keine Botschaft, kein Ende. Es gibt keine Apokalypse, mehr noch - es hat nie eine gegeben. Hier erlebt die Apokalypse ihren Zusammensturz – eine Apokalypse der Apokalypse!

Im postmodernen Diskurs über die Apokalypse ist eine Auseinandersetzung vieler Denker mit dem Gedanken an die Möglichkeit einer Atomkatastrophe nicht wegzudenken. Für Derrida wird diese innerhalb des Sprachdiskurses thematisiert und bleibt in ihrer Verwirklichung mehr oder weniger unreal. Andere Denker hingegen, wie Jaspers, Glucksmann und Anders, sehen hier eine wirkliche Gefahr, deren Umsetzung ins Reale nur eine Frage der Zeit sei.

Derrida analysiert das Problem durch eine Sprachweise und innerhalb der Grenze der Sprachphilosophie. „Der Atomkrieg hängt von der Sprache nicht aus dem alleinigen Grund ab, weil wir von ihm nur reden können, und als etwas, das noch nie stattgefunden hat.“ (S. 89). Ebenso wenig hängt er von der Sprache ab, nur weil wir von ihm „in der Weise des Geredes oder des Meinens (*doxa*) sprechen können – und die Grenze zwischen *doxa* und *episteme* verwischt sich.“ Ob es sich hier nun tatsächlich um ein „Gerede“ handelt oder nicht, das hält Derrida für unwichtig. Solange wir darüber noch diskutieren und reflektieren, existiert das Problem dieser Möglichkeit auch real. Abgesehen davon streitet er die Realität der Atomrüstung ganz eindeutig nicht ab.⁴ Das, was den Atomkrieg so „fabulös“ mache, sei die Tatsache, dass bisher kein Atomkrieg stattgefunden habe. Er sei ein Krieg ohne einen Vorgänger, „ein Nicht-Ereignis“.⁵ Der Bombenabwurf auf Hiroshima hat 1945 die Beendigung eines Krieges zur Folge gehabt, ohne damit einen neuen begonnen zu haben. „Bis zum Augenblick, heute, kann man sagen, dass ein nicht-lokalisierbarer Atomkrieg nicht stattgefunden hat, dass er nur dadurch existiert, dass man von ihm spricht, und nur dort, wo man von ihm spricht. Einige mögen ihn deshalb eine Einbildung [*fable*] nennen, eine reine

³ S.89: „Keine Wahrheit, keine Apokalypse“

⁴ Ebenda, S. 87

⁵ Ebenda, S. 86

Erfindung: in dem Sinn, in dem man sagt, dass ein Mythos, ein Bild, eine Fiktion, eine Utopie, eine rhetorische Figur, ein Phantasma Erfindungen sind.“ (Derrida, *Apokalypse*, S. 87).

Die wichtigsten Thesen Derridas über den Atomkrieg findet man im zweiten Teil des Buches „Apokalypse“ mit dem Titel „No Apokalypse, not now“⁶. Mit Hilfe der sieben „Missiles“⁷ thematisiert er das Problem der Selbstzerstörung der Menschheit durch einen Atomkrieg, zuerst im Kontext eines „Geschwindigkeits-Wettlaufes“. Dies ist das Thema seines „ersten Missiles“, das mit dem Satz: „Am Anfang wird es Geschwindigkeit geben“ beginnt⁸. Ob es sich um den Rüstungswettlauf handelt oder die gegebenen Befehle zur Auslösung eines Krieges, der selbst von dieser Ökonomie der Geschwindigkeit beherrscht ist, quer durch alle Schaltstellen seiner Technologie eine Spanne von einigen Sekunden kann irreversibel über das Schicksal dessen, was noch gewissermaßen Menschheit genannt wird – und dem sicherlich noch einige andere Arten hinzugefügt werden müssen-, entscheiden.“ (Derrida: *Apokalypse*. S. 77). Jeder Krieg ist nach Derridas Ansicht ein „Geschwindigkeits-Wettlauf“ im Sinne einer Kriegsvorbereitung, verbunden mit dem Kapitalismus, der in seiner Struktur eine Potenzierung der Geschwindigkeit beinhaltet. Es ist genau diese Geschwindigkeit, die uns die Kompetenz für einen atomaren Diskurs gibt⁹. Wir sind, so Derrida, keine Experten der Strategie, „wir sind mehr Spezialisten des Diskurses und des Textes.“ (Derrida: *Apokalypse*. S. 83). In diesem „zweiten Missile“ stellt Derrida fest, dass wir gerade auf Grund dieser „Spezialisierung“ umso mehr befähigt sind, uns mit der Problematik der Atomkatastrophe auseinanderzusetzen. Nachdem die Grenze zwischen den wissenschaftlich kompetenten und politisch-militärischen Mächten nicht mehr klar definierbar ist¹⁰, tragen wir als Vertreter der Menschheit die Verantwortung, uns mit dem Thema zu beschäftigen.

Derrida fügt daraufhin sein „drittes Missile“ an: „Wir können uns für kompetent erachten, da die Sophistik der atomaren Strategie nie ohne eine Sophistik des Glaubens und die rhetorische Simulation eines Textes auskommt.“ (*Apokalypse*, S. 90). Die gesamte Logik der atomaren Politik bekommt hier den Namen „Strategie der Abschreckung“, in dem

⁶ „No Apokalypse, not now (full speed ahead, seven missiles, seven missives), in: Derrida, *Apokalypse*

⁷ Bei dem Wort *Missile* handelt es sich um einen Neologismus, der mit dem Begriff „cruise missiles“ nichts zu tun hat (S. „Apokalypse“, Anmerkungen des Übersetzers, S.126); es handelt sich hier um das im Deutschen veraltete Wort *Missive*, was Botschaft bzw. Sendschreiben bedeutet.

⁸ Ebenda, S.77

⁹ Damit beginnt Derrida sein zweites Missive: „Für eine solche Leistung können wir uns als kompetent erachten, und zwar aus dem Grunde, den ich gerade sehr schnell zum Ausdruck gebracht habe: aus Geschwindigkeitsgründen.“ S. 82

¹⁰ Ebenda, S. 84

Abschreckung nach Derrida die „Überredung“ oder die negative Wirkung der Überredung bedeutet¹¹. Das Prinzip dieser Abschreckung geht von der Tatsache aus, jemanden davon überzeugen zu können, dass eine Entscheidung, etwas zu tun, gefährlich ist. „Abschrecken ist sicherlich überreden, aber nicht allein dazu, dies oder das zu denken oder zu glauben, was ein tatsächlicher Zustand oder eine Interpretation sein kann, sondern dazu, dass man etwas *nicht tun soll*.“ (Apokalypse, S. 90). Die Vorwegnahme des Atomkrieges setzt die Menschheit in ihren rhetorischen Rang ein, was allerdings keineswegs bedeutet, dass die Abschreckung nur Rhetorik ist. Hinter der atomaren Politik findet man eine durchgeplante Organisation, eine Strategie der Entscheidung, einen sichtbaren technischen Fortschritt, eine Manipulation durch den Glauben und durch die Verteidigung des absoluten Entschlusses gemeinsam mit einem Spiel um Macht ohne zufällige Konsequenzen. Dabei spielt auch die Diplomatie eine wichtige Rolle im politischen Spiel der Abschreckung. „Die ‚diplomatische Macht‘ würde nicht ohne die Struktur eines Textes existieren.“ „Es gibt nur Text im diplomatischen Moment, das heißt die Sophistik-Rhetorik der Diplomatie.“ (Ebenda, S. 96). Im „vierten Missile“ wird die charakteristische Frage über das „Zum-ersten-Mal“ und möglicherweise das „Zum-letzten-Mal-Sein“ für die Definition des Atomkrieges von Bedeutung. Dabei stellt Derrida eine Hypothese über die Zerstörung des literarisch-juridischen Archivs auf, „nicht notwendigerweise die Zerstörung der Menschheit, der Erde, noch selbst anderer Diskurse (Kunst oder Wissenschaft), sogar nicht der Poesie oder der Epik“ (Apokalypse, S. 97). Die Zerstörung des Archivs (als Metapher für die Weltzerstörung) würde zum ersten Mal stattfinden, es gab keine früheren Zerstörungen, es gibt demnach kein vergleichbares Ereignis in der Vergangenheit. Nachdem diese Hypothese auf Dekonstruktion hinausläuft, gehört Dekonstruktion nach Derrida zum Atomzeitalter und zum Zeitalter der „Literatur“; die Literatur gehöre wiederum zum Atomzeitalter.¹² „Das Atomzeitalter ist keine Epoche, es ist die absolute *epoche*; es ist nicht das absolute Wissen und das Ende der Geschichte, es ist die Epoche des absoluten Wissens.“ (Ebenda, S. 99). Die Literatur gehört - vereinfacht gesagt - aus zwei Gründen zum Atomzeitalter: erstens weil ihr Bezug auf den Referenten einen performativen¹³ Charakter hat und zweitens, weil der Atomkrieg nicht stattgefunden hat, weil er eine Erfindung ist und bis heute nur als Literatur existiert.

¹¹ Ebenda, S. 90

¹² Ebenda, S. 98. „Wenn man Literatur das nennt, dessen Existenz, Möglichkeit und Bedeutung am radikalsten bedroht sind – zum ersten und letzten Mal – durch die Atomkatastrophe, so gibt dies das Wesen der Literatur, ihre radikale Unsicherheit und Form ihrer Historizität zu bedenken.“

¹³ Ebenda, S. 100; „Performativ“ kommt durch J. L. Austin als Begriff in die Sprechakttheorie. Er unterscheidet zwischen konstativen und performativen Äußerungen. Mit konstativen werden

Mit unserem Glauben an den atomaren Referenten eröffnete Derrida sein „fünftes Missile“. Der Atomkrieg gilt als „einzig möglicher Referent eines jeden Diskurses und einer jeden Erfahrung, die ihre Bedingung mit der von Literatur teilt.“ (Ebenda, S. 101). Wenn der Atomkrieg der totalen Zerstörung des Archivs gleichgestellt wird, so wird er der „absolute Referent“. Derrida erklärt dies durch die Erfahrung des individuellen Todes, der von Trauerarbeit, der Archivierung, des Gedächtnisses, Tradition und sogar Literatur begleitet wird. Der individuelle Tod konfrontiert uns mit Ängsten und Verzweiflung und wird als Katastrophe (nicht im Sinne der Vernichtung der gesamten Menschheit) antizipiert. Die „persönliche Trauer“ würde nicht weniger als der Atomkrieg bedeuten¹⁴. Der Unterschied läge darin, dass sich jede Kultur symbolisch mit dem Tod belasten könne. Als „absoluter Referent“ verlöre der Atomkrieg durch absolute atomare Zerstörung „alle symbolische Kapazität“. „Dieser absolute Referent aller möglichen Literatur besteht im Maße des absoluten Verblassens jeder möglichen Spur, er ist folglich die einzige unauslöschliche Spur als Spur des ganz Anderen.“ (Ebenda, S. 102)

Das „sechste Missile“ - „Ein absolutes Missile löscht den Zufall nicht aus“ - thematisiert erneut das Problem der Abschreckung. Die Logik der Abschreckung basiere auf dem Prinzip einer Abweichung und Überschreitung, „sie ist eine rhetorisch-strategische Eskalation oder nichts. Sie liefert sich mit Berechnung dem Unberechenbaren, dem Zufall und dem Glücksfall aus.“¹⁵ Der Atomkrieg sei, so Derrida in seinem siebten und letzten „Missile“, der Name des ersten Krieges, der im „Namen des Namens“¹⁶, nur „im Namen dessen, was mehr gilt als Leben“ stattfinden¹⁷ könne. „Aber da es im Namen dessen geschieht, dessen Name – entsprechend dieser Logik totaler Zerstörung – nicht mehr getragen, übertragen, durch etwas Lebendes vererbt werden kann, so wäre dieser Name, im Namen dessen der Krieg stattfände, der Name von nichts, es wäre der reine Name, der ‚naked name‘“ (Ebenda, S. 109). „Es wäre ein namenloser Krieg im Namen des Namens. Es wäre das Ende und die Offenbarung des Namens selbst, die Apokalypse des Namens“.¹⁸

Feststellungen getroffen (sie können entweder wahr oder falsch sein), während performative Äußerungen eine Handlung vollziehen können.

¹⁴ „Es gibt kein gemeinsames Maß, dass mich angemessen überzeugte, dass eine persönliche Trauer weniger gravierend ist als ein Atomkrieg.“ Ebenda, S. 102

¹⁵ Ebenda, S. 104

¹⁶ Ebenda, S. 107

¹⁷ Ebenda, S. 109

¹⁸ Ebenda, S. 109

Die Gefahr eines Atomkrieges in einem langen Diskurs über das moderne Zeitalter als eine prä- oder postapokalyptische Epoche¹⁹ sollte das Ende und die Offenbarung der Wahrheit mit sich bringen. Mit dem Bild dieses Krieges wird auf eine andere Weise, die dem Menschen der modernen Zeit näher steht, eine Möglichkeit zur Selbst-Dekonstruktion aufgezeigt, eine Möglichkeit, nicht nur die abendländische Tradition und Kultur, sondern die Menschheit überhaupt für immer auszulöschen.

Die Apokalypse als Enthüllung der Wahrheit und auch der Nihilismus als ähnliche Enthüllung und als Konfrontation mit der Grenze des Seins schrecken nicht nur mit einer Möglichkeit, die Menschheit von der Erde zu vertilgen, ab, sondern beschreiben gleichzeitig auch ein Ereignis, durch das sich der Mensch auf eine andere, neuartige Weise definieren muss. Für postmoderne Apokalypse-Theoretiker wird das Wesen des Menschen als „noch-nicht-austilgbar“ definiert. Für Nietzsche liegt die Definition des Menschen nicht mehr in der Tradition des Christentums, nicht länger in der Sklavenmoral. Der Begriff des Menschen muss sich von Grund auf ändern; Nietzsche fordert neue Werte der Stärke, einen neuen Menschen, den Antichrist, den Übermensch. Derrida und Nietzsche kündigen kein Ende an, dessen Urheber eine andere Macht oder ein anderes Wesen außer dem Menschen selbst ist. Der Mensch tritt in der Strategie des Atomkrieges, in seinem Plan, in der Möglichkeit der Abschreckung und ihrer Realisierung sowie in der Entscheidung, den Krieg zu führen oder auch nicht, als einer auf, der sich seiner Aufgabe durchaus bewusst ist und für seine Entscheidungen selbst verantwortlich ist. Beide Philosophen stellen einen hohen Anspruch an Wahrheit, der die Dialektik der Apokalypse, wenn man sie in ihrer ursprünglicher Bedeutung nimmt, unterliegen muss.

¹⁹ Dieser Diskurs beginnt mit der Frage, ob der Atomkrieg im Sinne eines „first use“ (Hiroshima) schon geschehen ist oder nicht. Derrida meint, dass dieses Ereignis – der Abwurf der Atombombe über Hiroshima – einen „normalen“, klassischen Krieg beendet hat, ohne einen neuen, „atomaren“ begonnen zu haben.

c) André Glucksmann und Hermann Kahn

V.VIII. Die Strategie der Abschreckung

„Die Abschreckung ist unmenschlich. Der Abschreckende gibt von vornherein schon allein durch die Beschaffenheit seiner Waffen zu verstehen, dass er den Tod des anderen wollen kann, ebenso wie der andere den seinen, und dass er sogar in Erwägung zieht, alle beiden zu töten, indem er eine globale Explosion auslöst.“ (André Glucksmann, Philosophie der Abschreckung, S. 59).

Während Derrida die Abschreckung als ein Überreden, etwas nicht zu tun, weil es gefährlich ist, versteht¹, nimmt dieser Begriff bei André Glucksmann einen völlig anderen Stellenwert ein. Die Abschreckung ist für ihn genau das Gegenteil davon² und die Atombombe gerade das beste Mittel der Strategie der Abschreckung. Im ersten Kapitel seines Buches „Philosophie der Abschreckung“ schreibt Glucksmann unter dem provozierenden Titel „Das Evangelium der Rakete“ folgendes: „Abschrecken ist das Gegenteil von Überreden. Ich eröffne einen Raum, in dem die Argumente der Gewalt absolut zwingend sind, während die Gewalt der Argumente in der Schwebe bleibt, unfähig, mit Gewalt Zustimmung herbeizuführen.“ (Philosophie der Abschreckung, S. 27). Dadurch rechnet er auch mit Derridas Apokalypse - Theorie ab und grenzt sich von seiner Idee: „Die Apokalypse war – es ist vorbei“³ – ab. „Die Apokalypse – es ist nicht vorbei“ (Glucksmann: Philosophie der Abschreckung, S. 254).

¹ S. Derrida, Apokalypse, Passagen Verlag, Wien, 2009; „Die atomare Bedrohung wird bei ihm [bei Derrida] nur als textuelles Phänomen wahrgenommen, und die militärische Auseinandersetzung vollzieht sich mittels Rhetorik, die zu überreden versucht.“ (Holger Mosebach, Endzeitvisionen im Erzählwerk Christoph Ransmayrs, Martin Meidenbauer, München, 2003, S.27). Diese Differenz, die sich hinter der Bedeutung des Begriffs „Abschreckung“ verbirgt, resultiert laut Glücksmann aus der sprachlichen. Während das deutsche Wort „Abschreckung“ als Einschüchterung, als in Schrecken zu versetzen übersetzt werden kann, wird das englische „deterrence“ so verstanden, dass sie den anderen vom Handeln abbringen soll. Das französische Wort „Dissuasion“ wiederum, ein altes Wort, ein Antonym von „persuasion“ bedeutet dem gegenüber die Überredung, Überzeugung. (Siehe: Glucksmann: Philosophie der Abschreckung, S. 288-290).

² André Glucksmann, Strategie der Abschreckung, S. 27

³ Ebenda. S. 254, Derrida: Apokalypse. S. 75

Sehr provozierend und mit dem Ziel, den Atomdiskurs auf eine andere Ebene zu heben und die Menschheit wach zu rütteln, stellt Glucksmann im „Evangelium der Rakete“ die Atombombe an die Stelle des schreibenden Autors; sie – die Bombe - ist der Gedankenträger und Überbringer der Botschaft. „Ich [die Rakete] verkörpere die Vergänglichkeit der Dinge dieser Welt, die Fragwürdigkeit der Versprechen, das schillernde Wesen der guten Absichten und das nicht minder unstete der bösen.“ (Ebenda, S. 26). Dadurch schreckt sie in zweifacher Funktion ab: zuerst in ihrer Anti-Hiroshima- und dann in ihrer Anti-Gulag-Funktion.⁴ Sie entzieht sich jeder moralischer Bezeichnung, sie steht jenseits von Gut und Böse, der Sinn ihrer Existenz liegt vielmehr in der Fähigkeit, sich missbrauchen zu lassen. „Ich bin weder gut noch schlecht, man kann mich missbrauchen, ich bin wahr.“ (Philosophie der Abschreckung, S. 70). Als solche ist sie das perfekte Mittel der Abschreckung. „Ich bin eine Waffe. Ich beantworte eine Bedrohung mit einer Drohung.“ (Philosophie der Abschreckung, S. 29)

Das Abschreckungsprinzip funktioniert, so Glucksmann, auf einer Art Konsensus zwischen zwei Parteien, die in weiterer Folge über das Ein- oder Nichteinsetzen der Bombe entscheiden: „Die Abschreckung ist die Verständigung derer, die sich nicht verständigen können.“ „Die Gegner einigen sich, selbst wenn sie keine positiven Gemeinsamkeiten haben, „negativ“ über die Existenz von Leiden...“ (S. 51). Unter Abschreckung versteht Glucksmann zunächst eine Strategie der Einschüchterung, „ihr Zweck ist es, mit Waffen zu drohen, die man nicht einzusetzen wünscht. Sie muss von vornherein schwer um ihre Glaubwürdigkeit ringen.“ (Philosophie der Abschreckung, S. 139). Diese Strategie versteckt sich gut hinter dem Namen des Pazifismus: „Wenn du den Frieden willst, musst du die Zivilisation zerstören, und wenn du ihn ganz willst, musst du ganz zerstören.“ (Ebenda, S. 126). Die Abschreckung demonstriert somit die Unmenschlichkeit: „Eroberer und Pazifist sprechen die gleiche Sprache, ohne dass einer den anderen im geringsten beeinflusste.“ (Ebenda, S. 60). Der „Abschreckungsideologe“, der mit der Bombe droht, egal aus welchen Gründen auch immer, ob zur Friedenserhaltung oder um den Gegner in Schreck zu halten, hat nicht die Menschheit, sondern nur sich selbst im Sinn. „Die Spezies Mensch“ bedeutet für ihn außer „einer Kollektion menschlicher Kreaturen“ gar nichts. (Ebenda, S. 58).

„Das Wort ‚Abschreckung‘ bedeutet abwenden oder entmutigen mittels Furchteinflössung“ (Nachdenken über den Atomkrieg, Konflikt – Szenarios mit simulierten Situationen im Dienst

⁴ Siehe: Glucksmann, S. 68: „Zum einen rufe ich in meiner Anti-Hiroshima-Funktion den Unbelehrbaren zur Ordnung, falls er sich noch vormachen sollte, in gewohnter Weise als Sieger aus einem Krieg hervorzugehen, welcher sich dank meiner Existenz als nicht gewinnbar erweist. Zum anderen halte ich – in meiner Anti-Gulag-Funktion, d.h. aus meinem Wahrheitsauftrag heraus – die Herrschaft des Gyges in Schranken.“

der Friedensstrategie, Scherz Verlag, Bern und München, 1984 , S.41). Diese Strategie hat sich nicht nur in Friedenzeiten gut bewährt und geholfen, eine Ausweitung bestehender Kriege zu verhindern, sondern hat auch in Zeiten des kalten Krieges gute Dienste geleistet und die damalige Gefahr der atomaren Katastrophe abgewendet. Ihre Wirksamkeit entspringt auch der Tatsache, dass die Menschen glauben, ein Atomkrieg könne nur aufgrund von Verzweiflung oder aber eines zufälligen Fehlers ausbrechen.⁵

Die Abschreckung besteht Hermann Kahn zufolge aus zwei Komponenten, einer subjektiven und einer objektiven. Erstere bezieht sich auf den Eindruck des möglichen Feindes, von der Stärke und Entschlossenheit der Gegenseite sowie auf die Einschätzung des gegnerischen Atomwaffenarsenals. Wenn der Aggressor überzeugt ist, dass die Gegenseite Massenvernichtungswaffen zur Verfügung hat und bereit ist, diese nötigenfalls auch einzusetzen, ist die Wirksamkeit der Abschreckung garantiert. „Deshalb beruht die Verteidigung eines Landes zum Teil auf der Glaubwürdigkeit seiner Drohung, als letztes Mittel Atomwaffen einzusetzen.“ (Hermann Kahn, Nachdenken über den Atomkrieg, S 40).

„Nur-Abschreckung“ gehört zur objektiven Komponente der Abschreckungsstrategie und soll eine Nation von etwas abhalten. Dies soll entweder mit Gewalt oder durch den Zwang zu rationaler Beurteilung der Konsequenzen stattfinden. Dazu gehört zusätzlich eine begrenzte und minimale Abschreckung, deren Anhänger glauben, dass ihre Gegner eine unbegrenzte Abschreckungsstrategie wünschen. Um eine gegnerische Atommacht abzuschrecken, ist in diesem Sinne kein vollständiges Atomwaffenarsenal nötig.

Die Abschreckung solle auch eine Rückversicherungsmethode haben, falls die Abschreckung versagen sollte. Unsere Vorstellungen über den Atomkrieg können nicht ausreichend überprüft werden; alle unternommenen Anstrengungen müssten dazu dienen, einen Krieg zu verhindern, statt ihn tatsächlich zu führen. Abschreckung sei nicht nur eine Frage militärischer Stärke, sondern nicht zuletzt auch vom Eindruck der Glaubwürdigkeit abhängig. Wenn dieser Eindruck glaubhaft vermittelt werden könnte, dann könne die Abschreckung wahrscheinlich nicht versagen. Diese „prophylaktische“ Rolle sollte auch die Rüstungskontrolle spielen, die die Milderung von Kriegsauswirkungen zum Ziel hat. Die Erfindung der Atomwaffen rückgängig zu machen könne aber keinesfalls ein neues Sicherheitsgefühl vermitteln.

Der tägliche Blick auf das Politikgeschehen von heute weist auf eine Änderung in der näheren Zukunft hin. „Wir dürfen vor diesen Bildern nicht fürchten. Sie sind prophetisch. Das apokalyptische Szenario, das da vor unseren Augen abläuft ist zukunftsweisend. Eine scheußliche Zukunft.“ (André Glucksmann, Hass, Die Rückkehr einer elementaren Gewalt,

⁵ vgl. Hermann Kahn, Nachdenken über den Atomkrieg, Konflikt – Szenarios mit simulierten Situationen im Dienst der Friedensstrategie, Scherz Verlag, Bern und München, 1984

Nagel & Kimche im Carl Hanser Verlag, München - Wien, 2005, S.30). Die Bilder der klimatischen Katastrophen in Asien, der Schrecken des Krieges im nahen Osten und die ständige Entdeckung von Massengräbern im zentralen Europa erinnern uns täglich an die Ohnmacht und den Kontrollverlust über das Leben unserer menschlichen Gattung. Zu diesen Bildern des apokalyptischen Szenarios gehört auch eines der neuesten Phänomene dieses Zeitalters – das Phänomen des Terrorismus. Der Terrorismus bringt kein neues, aber immerhin ein in der heutigen Zeit immer aktueller werdendes Problem der sogenannten „menschlichen Bomben“ mit sich. Die Gefahr der Atombombe verschwindet dadurch nicht, rückt aber zumindest in den Hintergrund auf eine „Warteliste“ für zukünftige Diskussionen. Sie bleibt aber jedenfalls das schrecklichste und erfolgreichste Mittel der Erpressung in der Politik und zugleich das sicherste Mittel für die Erlösung der Menschheit.

Die „menschliche Bombe“ ist eine neue Erfindung des Terrorismus, sie kann überall und jeden Moment zuschlagen. Sie ist das neue Mittel der erwiesenen Absicht, Menschen wahllos auszulöschen. „...wir befinden uns in einer anderen Welt. In ihr haben frühere Kategorien keine Gültigkeit mehr. Die Bedrohung eines neuen Ground Zero, ob mini oder mega, reift unter dieser Maske heran.“(André Glucksmann, Die Rückkehr einer elementaren Gewalt, S. 24)

Der Hass, so Glucksmann, als zerstörerischer Rachedurst wird zum Anstifter oder besser gesagt zum Zünder der „menschlichen Bomben“.⁶ Von diesem Standpunkt aus gesehen und mit der Sprache Nietzsches ausgedrückt bekommen die Menschen den Status der passiven Nihilisten. Dadurch werden sie zu denjenigen, die mit der Gleichgültigkeit eines Zuschauers tatenlos alles erlauben. „Es gibt die passiven Nihilisten. Hierzu zählen wir. Ohne das Realitätsprinzip anzuerkennen, erlauben wir jenen alles, die alles für erlaubt halten. Der Nihilist setzt sich über menschliche Unterschiede hinweg, die er für allzu menschliche hält, über den Unterschied zwischen Gut und Böse, über Existenz und Nichtexistenz, über Wahrheit und Irrtum.“(André Glucksmann, Die Rückkehr einer elementaren Gewalt, S. 38).

Der absolute Nihilist ignoriert den Unterschied zwischen Leben und Tod, der aktive zwischen Wahrheit und Lüge, der passive aber ist der „blindeste“ dieser drei Typen der Zustimmung zur Grausamkeit. Mit Nietzsches Metapher ausgemalt ist der erste ein Kamel, der zweite ein Löwe und der dritte ein Kind. Das Kamel erträgt, der Löwe überschreitet und bricht die Gesetze und das Kind schließlich „gestattet sich selbst alles, da es den Tod nicht kennt.“ „Hinter dem rosa gefärbten Nihilismus des Zarathustra entdecken wir den schwarzen Nihilismus der apokalyptischen Reiter, wenn Erwachsene, die sich zu Kindern erklären, für sich das ‚heilige Ja-sagen‘ in Anspruch nehmen. Sie werden mit verblüffender Leichtigkeit zu

⁶ Vgl, Ebenda S.48

Kindermördern und erklären sich unschuldig am Massaker Unschuldiger.“ (André Glucksmann, Die Rückkehr einer elementaren Gewalt, S.39).

Glucksmann nutzt auch die gesamte Symbolik der antiken Tragödie, um das radikal verneinende Gefühl des Hasses rekonstruieren zu können. Der Hass und das Zerstören gehören zum dritten Teil der Tragödie, *nefas* – der Teil mit der stärksten Dramatik, in dem nach einem Verbrechen nur die „schwarzen Löcher“ und eine *tabula rasa* zu sehen sind. Ein Ende, keine Vergangenheit, keine Gegenwart und keine Zukunft. *Nefas* ist eine Perversion der Grausamkeit, in der alle Tabus gebrochen werden.

Terroristische Gruppierungen wie jene der Al-Quaida oder gerade noch aktueller ISIS, fanden noch eine neue Waffe, um den psychologischen Druck des Mordes zu erhöhen - sogenannte „schmutzige“ Bomben. Diese zeichnen sich durch einen doppelten Effekt aus – sie töten nicht nur zum Zeitpunkt ihres Einsatzes, sondern auch noch Jahrzehnte später sterben Menschen an den Folgen der Kontamination der ganzen Umgebung. Eine sehr einfache Bedienung machte diese Bombe bei den Terroristen so attraktiv⁷. „Weil die radioaktiven Materialien vergleichsweise leicht verfügbar sind, ließe sich ein solcher Sprengkörper schnell und ohne größere finanzielle oder personelle Aufwendungen herstellen, und ein Anschlag mit einer solchen Höllenmaschine hätte wohl auch den gewünschten Effekt.“ (Schwarz, Martin und Erdmann, Heinz: Atomterror. Schurken, Staaten, Terroristen – die neue nukleare Bedrohung. Knaur Taschenbuch Verlag, München 2004, S. 118). Eine „schmutzige“ Bombe wurde noch nicht eingesetzt, die Terroristen machen allerdings den Behörden immer wieder klar, dass die Herstellung einer solchen Bombe für sie kein Problem darstelle würde.⁸ Alleine schon der Glaube an diese Möglichkeit (und dies ist in der heutigen Zeit der technischen Revolution als real einzuschätzen) genügt, um ihr abschreckendes Ziel zu erreichen.

Die Technik wurde bis dato als Kontrollinstrument überschätzt, heute müssen wir uns aber einer anderen Situation stellen, nämlich, dass gerade die Technik eine ausweglose Situation hervorbringen kann. In diesem Punkt, so Glucksmann, unterschätzen wir dieselbe.⁹ Auch der

⁷ Schwarz, Martin und Erdmann, Heinz: Atomterror. Schurken, Staaten, Terroristen – die neue nukleare Bedrohung. Knaur Taschenbuch Verlag, München 2004, S. 116 f. „Bei einer schmutzigen Bombe wird ein konventioneller Sprengkörper schlicht mit radioaktivem Material ummantelt und die Bombe anschließend gezündet. Dabei kommt es ‚lediglich‘ dazu, dass radioaktives Material über ein weites Gebiet verteilt wird, zu einer Kernspaltung aber kommt es nicht.“

⁸ Im Jahr 1996, im Izmailovo – Park (Moskau) platzierte eine tschetschenische Gruppe eine Bombe – Mix aus Dynamit und Caesium 137. Die tschetschenischen Terroristen drohen immer wieder damit, passiert ist bisher zum Glück noch nichts. Man weiss allerdings bis heute nicht, ob sie im Besitz von nuklearen Waffen sind oder nur damit drohen. Siehe: Ebenda, S. 119 f.

⁹ Philosophie der Abschreckung, S. 125

Verzicht auf die „Todesmaschinerie“ ändert nichts an der Tatsache, dass diejenigen, die einmal gelernt haben, sie zu nutzen, sie wieder nutzen könnten. „Wenn man die nuklearen Möglichkeiten ausschließen will, muss man fünfundzwanzig Jahrhunderte abendländischer Kultur verlernen.“ (Philosophie der Abschreckung, S. 126). So gesehen gibt es keine Möglichkeit mehr, ohne Atombombe zu leben. Sie ist nicht nur gewesen, sondern ist jetzt noch da und sie wird noch für eine uns unbekannte Zeit da bleiben. Nachdem bis heute keine totale Zerstörung der Menschheit stattgefunden hat, besteht derzeit ihr Wesen aus der (Schein)-Passivität, ihr Zweck besteht „nur“ in der Drohung. „Dass die Apokalypse enttäuscht, ist zu begrüßen.“ (Philosophie der Abschreckung, S. 391). Die Botschaft¹⁰ der Abschreckung zeichnet sich aber durch unseren Willen, das Leben unseres Feindes, aber gleichzeitig auch unser eigenes mit Gewalt zu beenden aus. Allerdings verursacht uns in dieser Vision der atomaren Apokalypse nicht nur die „Leichenproduktion“ Grauen, nicht bloß der physische Tod, sondern auch, wenn auch nicht mehr, der geistige Tod, die Zerstörung der kulturellen Tradition, der Kunst, der Wissenschaft, schlussendlich die Zerstörung von Allem, was unser menschliches Erbe ausmacht.¹¹

Um das Gefühl zu bekommen, man lebe in einer unsicheren Welt, muss man nicht unbedingt in einen Atomdiskurs verwickelt werden. Derzeitige Weltereignisse sind schaudererregend genug: ISIS, Boko Haram oder Ebola...An die Atombombe denkt keiner, über sie berichtet keine Fernsehsendung mehr, obwohl sie immer noch da ist. Sie verschwindet nicht, wird nie verschwinden. Und sie gibt es auch schon lange nicht mehr lediglich in Singularform. Wie viele es tatsächlich weltweit gibt, weiß keiner. Eben dieses Faktum sollte uns zusätzlich Sorge bereiten, Fragen über wie viele, wer sie hat und wer nicht, wie sicher sie aufbewahrt sind, müssten wir uns ab und zu durch unsere Köpfe gehen lassen. Nun, wen interessiert das, wer braucht heute noch die Atombombe zu Abschreckungszwecken, wenn so viele andere Mitteln ebenso diesen Zweck erfüllen?

So lassen wir jetzt unsere Bombe ihren Dornröschenschlaf machen. Irgendwann wird sie durch die zitterige Hand eines „Prinzen“ wieder erwachen und wir als Menschen hoffentlich auch, falls es uns danach überhaupt noch geben wird.

¹⁰ „Die Botschaft der Abschreckung lässt sich wie folgt zusammenfassen: Wir sind gewillt, nicht nur das Leben des potenziellen Feindes, sondern auch unser eigenes aufs Spiel zu setzen, also gibt es da etwas, das uns fataler erscheint als unser und Euer biologischer Tod. Die apokalyptische Vision elektrisiert die Anhäufung von Leichen, sie ist eine Anspielung auf eine Bedrohung, die über den Häufungstod hinausgeht. Der atomare Weltuntergang wird apokalyptisch, sobald wir die durch die physische Auslöschung bewirkte Zerstörung des Geistigen mit einbeziehen.“ (Ebenda, S. 256)

¹¹ Ebenda, S. 256 f.

Teil III

Analyse des Verhältnis der Apokalypse zum Nietzsches Nihilismus

I. Das Verhältnis zwischen der Apokalypse und Nietzsches Nihilismus

„Ich beschreibe, was kommt: die Heraufkunft des Nihilismus. Ich kann hier beschreiben, weil hier etwas Notwendiges sich begiebt – die Zeichen davon sind überall, die Augen nur für diese Zeichen fehlen noch. Ich lobe, ich tadle hier nicht, daß er kommt: ich glaube, es gibt eine der größten Krisen, einen Augenblick der allertiefsten Selbstbesinnung des Menschen: ob der Mensch sich davon erholt, ob er Herr wird über diese Krise, das ist eine Frage seiner Kraft: es ist möglich...“ (KSA 13, 11[119])

I.I. Einleitung

Nietzsches Philosophie ist in vielerlei Hinsicht mit anderen philosophischen Systemen kaum vergleichbar. Sie ist zweideutig, verwirrend, widersprüchlich und ohne jegliche Struktur. Sie scheint bei ihm teilweise aus Gefühl, aus einer Laune heraus zu entstehen, klingt manchmal dichterisch, romantisch und revolutionär. Diese Eigenschaft seiner Art zu philosophieren bricht auch in seinem apokalyptischen Diskurs hervor. In dieser Analyse des Nihilismus und der Apokalypse wird sie deutlich erkennbar. Nietzsche bezeichnet sich selbst als Anti-Eschatologen. Ein solcher soll „feindselig“ „gegen alle Lehren, welche ein Ende, eine Ruhe, einen ‚Sabbat aller Sabbate‘ ins Auge fassen“ sein. „Solche Denkweisen kennzeichnen gährende, leidende, oft auch absterbende Rassen, z.B. solche Verse, wie bei Richard Wagner's ‚Nibelungen‘“ (KSA 34 [90], S. 449 f.). „Insofern ist Nietzsche der Anti-Eschatologe par excellence.“ (Birus, Hendrik: Apokalypse der Apokalypse. Nietzsches Versuch einer Destruktion aller Eschatologie. In: Stierle, Karlheinz und Rainer Wolfgang (Hrsg.): Das Ende. Wilhelm Fink Verlag, München 1996, S. 33). Auf der anderen Seite spielt er ständig mit Untergangsvisionen und kann sich in seinen Büchern weder von den eschatologischen Begriffen noch vom Stil der Apokalyptik lösen. Ebenso wenig gelingt ihm eine Abwendung von der „Wagnerischen Lust am Untergang.“ „Entweder sterben wir an dieser Religion oder die Religion an uns. Ich glaube an das urgermanische Wort: alle Götter müssen sterben.“ (KSA 7, 5 [115], S. 124 f.).¹ Ein Umstand macht Nietzsches Eschatologie allerdings einzigartig, nämlich die Tatsache, dass, wenn er mit den Begriffen der

¹ Siehe: Birus, Hendrik: Apokalypse der Apokalypse. Nietzsches Versuch einer Destruktion aller Eschatologie. In: Stierle, Karlheinz und Rainer Wolfgang (Hrsg.): Das Ende. Wilhelm Fink Verlag, München 1996, S. 34

Eschatologie spielt, er diese in positive, zukunftsorientierte Visionen verwandelt. So schreibt er in der „Fröhlichen Wissenschaft“: „Wir Kinder der Zukunft, wie vermöchten wir in diesem Heute zu Hause sein!“ (KSA 3, 377., S. 628). „Wir Neuen, Namenlosen, Schlechtverständlichen, wir Frühgeburten einer noch unbewiesenen Zukunft...“ (KSA 3, 382., S. 635 f.) Im gleichen Zug mit dieser Philosophie der Zukunft schafft er auch eine radikale Distanzierung von Wagner²: „Wotan, wüthender Ekel – mag die Welt zu Grunde gehen. Brünnhilde liebt – mag die Welt zu Grunde gehen. Siegfried liebt – was schiert ihn das Mittel des Betrugs. Ebenso Wotan. Wie ist mir dies alles zuwider!“ (KSA 8, 30 [176], S. 554).

Nietzsches Vision der Zukunft bleibt also „schwammig“, ungewiss, nicht zu Ende gedacht. Er versucht vielmehr, den Menschen an das Hier und Jetzt zu fesseln. „Meine Gedanken, sagte der Wanderer zu seinem Schatten, sollen mir anzeigen, wo ich stehe: aber sie sollen mir nicht verrathen, w o h i n i c h gehe. Ich liebe die Unwissenheit um die Zukunft und will nicht an der Ungeduld und dem Vorwegkosten verheissener Dinge zu Grunde gehen.“ (KSA 3, Fröhliche Wissenschaft 287., S. 528).

Ein viel wichtigerer Punkt, in dem Nietzsches Philosophie auf den ersten Blick fern jeder Eschatologie steht, scheint seine Lehre der ewigen Wiederkunft zu sein. Diese schließt ein Ende in sich aus, hinterlässt gleichzeitig aber auch keine positive, sondern eher eine trübe Stimmung. „Alles geht, Alles kommt zurück; ewig rollt das Rad des Seins. Alles stirbt, Alles brüht wieder auf, ewig läuft das Jahr des Seins. Alles bricht, Alles wird neu gefügt; ewig baut sich das gleiche Haus des Seins. Alles scheidet, Alles grüsst sich wieder; ewig bleibt sich treu der Ring des Seins.“ (KSA 4, Also sprach Zarathustra III, 2., S 272 f.). Auch im vierten Buch der „Fröhlichen Wissenschaft“ (KSA 3, 341., S. 570), wo er das erste Mal über diese Lehre schreibt, kann der Titel „Das grösste Schwergewicht“ als Hinweis für einen quälenden seelischen Zustand verstanden werden. In der letzten Frage hier („Oder wie müsstest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach Nichts m e h r z u v e r l a n g e n, als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung?!“) [KSA 3, 341., S. 570] versteckt sich statt eines Wunsches nach dem immer wiederkehrenden und ewigen Leben als „höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann“ (KSA 6, S. 334) vielmehr ein Wunsch nach einem Abschluss, nach dem Ende. Also bleibt auch dieser Gedanke, von vielen als positiv interpretiert, in Nietzsches Werken nur eine Zwischenphase auf dem Rückweg zum eschatologischen Diskurs.

Die Beweise, die gegen Nietzsches Versuche, sich als Anti-Eschatologen zu bezeichnen sprechen, häufen sich in seinen späteren Werken. Schon alleine Titel wie „Götzen-Dämmerung“ und „Antichrist“ oder der Wunsch, sein geplantes Hauptwerk „Der Wille zur

² Ebenda: S. 34

Macht“ als „Zukunfts – Evangelium“³ zu bezeichnen, weisen darauf hin, dass Nietzsche der eschatologischen Rede treu geblieben ist.⁴ Der Stil, den er wählt, um seine neue Wahrheit zu verkünden, bewegt sich ebenfalls im Rahmen eines apokalyptischen Sprachmodus. Wie in der alten Literatur der Apokalyptik wird auch Nietzsche vom Geist/Dämon erfasst. Er schlüpft in die Rolle des Überbringers der Wahrheit und verliert dabei zum Teil auch seine eigene Identität. So unterzeichnet Nietzsche seine Briefe als „Antichrist“, „Dionysos“, „Der Phönix“ oder „Der Gekreuzigte“⁵. „Ich erst habe die Wahrheit entdeckt.“ (KSA 6, Ecce homo: Warum ich ein Schicksal bin, 1., S. 365 f.).

Nihilismus und Apokalypse sind zweifellos zwei verschiedene Begriffe. Die einander ähnelnde Stimmung allerdings, die beide in ihrer Erwartung vermitteln, gibt Anlass sich einer genaueren Analyse der beiden zu widmen. Der emotionale Zustand der Menschheit in dieser Erwartungsphase wird dabei zuerst zu vergleichen sein.

In der nihilistischen Erwartung findet der „Nihilist“ Nietzsches überall als Vorwarnung alle Zeichen des Untergangs: die Schwächung der bisherigen Werte, die Dekadenz, die Herrschaft der Sklavenmoral, die Sinnlosigkeit der eigenen Existenz, das Versagen der Religion, eine widernatürliche Bewegung gegen den Starken und Kreativen. Alles, woran der Mensch geglaubt hat, zerbricht vor seinen Augen, verliert seine Bedeutung und entpuppt sich als Lüge. So beschreibt Nietzsche diese Stimmungslage:

„Tagebuch des Nihilisten...

der Schauer über die entdeckte ‚Falschheit‘

leer: kein Gedanke mehr; die starken Affekte und Objekte ohne Werth sich drehend:

- Zuschauer für diese absurden Regungen für und wider
- überlegen, höhnisch, kalt gegen sich
- die stärksten Regungen erscheinen wie Lügner: als ob wir an ihre Objekte glauben sollten, als ob sie uns verführen wollten –
- die stärkste Kraft weiß nicht mehr, wozu?

³ „Denn man vergeife sich nicht über den Sinn des Titels mit dem dies Zukunfts- Evangelium sein will. ‚Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe.‘“ (KSA 13, 11 [411], 4., S. 190).

⁴ Siehe auch: Birus, Hendrik: Apokalypse der Apokalypse. Nietzsches Versuch einer Destruktion aller Eschatologie. In: Stierle, Karlheinz und Rainer Wolfgang (Hrsg.): Das Ende. S. 49 - 55

⁵ „Bei aller ‚Karnevalisierung‘ seines Sprechens, die sich in der Maxime ausdrückt: ‚Ich will kein Heiliger sein, lieber noch ein Hanswurst...vielleicht bin ich ein Hanswurst...“ (VI, 365), wird andererseits wie nur je in den überlieferten apokalyptischen Texten – entsprechend der Wortbedeutung von *Apokalypsis* ‚Enthüllung, Offenbarung‘ – die Rolle des Zeugen und Überbringers der Wahrheit, ja weit darüber hinaus die ihres direkten Sprachrohrs, wenn nicht gar ihrer Inkarnation beansprucht, wenn Nietzsche fortfährt.“ Ebenda, S. 53 f.

- es ist Alles da, aber keine Zwecke –

Der Atheismus als die Ideallosigkeit (KSA 13, 11 [327], S. 139).

Der „letzte Mensch“ des Nihilismus‘ steht also vor der metaphorischen Ruine seiner Welt voll bisher gültiger Ideale und verliert dabei auch sich selbst und das, was ihn als Menschen ausmacht. Keine Vergangenheit mehr, eine ungewisse Zukunft und die Gegenwart lediglich als ein Augenblick, in dem der Mensch sein ganzes Leben hinterfragt und an Allem zweifelt. Ein Ende steht bevor – aber welches Ende? Das Ende der Moral, das Ende der Metaphysik, das Ende der Religion oder aber das Ende des Lebens, das er bis zu diesem Zeitpunkt gekannt hat. Zurück bleiben die Gräber der Begriffe, die durch ihre Bedeutungslosigkeit und Lügenhaftigkeit „sterben“ mussten. Der Nihilismus stellt einen neuen Zustand dar, eine neue Welt, in der es keinen stabilen Grund mehr gibt, es entsteht für den Menschen eine „Situation, in der der Mensch aus dem Zentrum ins X rollt“⁶. Auch Anders vertritt die These, dass der Mensch endgültig aus dem Zentrum gerückt ist.⁷ „Der Nihilismus, der in dieser schneidenden Erkenntnis der unbestimmten Irrelevanz des Menschen liegt, wird von Anders bis zu seiner katastrophalen metaphysischen Wahrheit getrieben.“ (Reimann, Werner: Verweigerte Versöhnung. S. 38). Ob es den Menschen und die Welt noch geben soll, darüber kann keiner, trotz jetzigem „Vorhandensein“, mit Sicherheit bestimmen.

Den Menschen der Apokalypse können wir uns in einer ähnlichen Form vorstellen. Dies fällt uns insofern leichter, da wir bereits an die Bilder der (Prä-) Apokalypse aus der Malkunst, Literatur und Film gewöhnt sind. Die Welt scheint eben zerrüttet und der Mensch sieht wieder überall eine untergehende Bewegung: Panik wegen des Bevorstehenden, Verlustangst, Moralschwäche, Kriminalität. Was hier zerbricht ist keine metaphorische, sondern eine echte, für ihn greifbare Welt. Hier stirbt der Mensch nicht innerlich samt seinem Naturell, sondern stirbt in Wirklichkeit – es heißt nicht das Ende eines Lebens, wie er es gekannt hat, sondern das Ende seines Lebens!

Wenn auch das Ende des nihilistischen Menschen und das Ende des apokalyptischen Menschen anders zu sehen und beschreiben sind, bleibt doch der Eindruck, dass die Gefühlslage beider Typen ident sei, bestehen. Ob ein Mensch kurz vor seinem innerlichen oder vor seinem „echten“ Tod steht, bleibt ihm gleichgültig – Sterben ist Sterben!

Nach dieser ersten Phase der Endzeitstimmung tritt bei beiden ein neuer Gefühlszustand ein, nämlich eine Zeit der Erwartung und Hoffnung. Der nihilistische Mensch baut seine Hoffnung darauf, eine neue Wertsetzung zu schaffen und sich selbst zum Schöpfer zu erheben. Der Mensch der Apokalypse dagegen bleibt zuerst passiv in seiner Erwartung. Das

⁶ Gianni Vattimo, Das Ende der Moderne, Philipp Reclam, 1990

⁷ Reimann, Werner: Verweigerte Versöhnung. Zur Philosophie von Günther Anders. Passagen Verlag. Wien 1990, S. 38

Reich Gottes oder einfach eine neue postapokalyptische Welt kommt auch ohne sein Zutun. Ob er in dieser neuen Welt einen Platz finden wird oder aber nicht, kann er nur bedingt, zumindest in der religiösen Auslegung, beeinflussen. Ob nach einer atomaren Katastrophe auch eine neue Welt auf den Menschen wartet, ist allerdings fraglich. Alle Forschungen über die Atombombe gehen davon aus, dass die Bombe das Potenzial hat, das Leben auf der Erde vollständig auszulöschen. In der Filmkunst treffen wir auch hier auf die Bilder einer (allerdings weniger schönen) postapokalyptischen Welt. Offensichtlich ist dem Menschen die Vorstellung über das Ende des Endes nicht eingeboren, stattdessen aber die Hoffnung auf ein Überleben, auch wenn dies in einer brutalen postkatastrophalen Welt stattfindet.

Für beide, den Menschen des Nihilismus⁸ und den der Apokalypse, ist allerdings klar, dass eine Periode endet und die Zeit für einen Neubeginn reif ist. Die Angst vor dem Ende wird durch den Trost über diese neue kommende Welt ersetzt.

Auch hierin gibt es nur marginale Unterschiede. Der nihilistische Mensch hat die Möglichkeit, die Welt nach seinem Maß zu schaffen und die alten, verblassten Werte durch neue zu ersetzen. Die Starken werden diese Chance nutzen, die Versklavten gehen mit ihren alten Idealen unter. Der moderne Nihilist hat noch zusätzlich die Möglichkeit, diese Welt zu zerstören – dabei schlüpft er automatisch in die Rolle des apokalyptischen Menschen hinein. Den gerechten Menschen der christlichen Apokalypse erwartet am Ende ein Trost, dem bösen dagegen bleibt immer nur die Angst über. Allerdings ist auch für ihn noch nicht alles verloren. Er kann noch im letzten Moment seines Lebens Reue zeigen und seinen Platz im Reich Gottes dadurch doch noch erlangen. Das einzige, was er nicht beeinflussen kann, ist die Gestaltung dieser neuen Welt, sie wird ihm vielmehr vorgegeben; der höhere Mensch Nietzsches allerdings kreiert auch die neue Welt, wie auch die alte, selbst, allerdings stehen auch ihm einige Kriege bevor. „Es wird Kriege geben, wie es noch keine auf Erden gegeben hat.“ (KSA 6, Ecce homo. S. 366). Die Kriege⁸, die letzte Schlacht, Armageddon muss auch Nietzsches Mensch auf seinem Entwicklungsweg überleben, bevor er den dionysischen Zustand wieder erreicht. Nietzsches Vision des „neuen Reiches“, als Folge des gelungenes

⁸ „Man wird noch vielerlei solche Surrogate des Krieges ausfindig machen, aber vielleicht durch sie immer mehr einsehen, dass eine solche hoch kultivierte und daher nothwendig matte Menschheit, wie die der jetzigen Europäer, nicht nur der Kriege, sondern der grössten und furchtbarsten Kriege — also zeitweiliger Rückfälle in die Barbarei — bedarf, um nicht an den Mitteln der Cultur ihre Cultur und ihr Dasein selber einzubüssen.“ (KSA 2, Menschliches, Allzumenschliches I, S. 477.

„Attentats auf zwei Jahrtausende Widernatur und Menschenschändung“⁹, sieht folgendermaßen aus: „Jene neue Partei des Lebens, welche die grösste aller Aufgaben, die Höherzüchtung der Menschheit in die Hände nimmt, eingerechnet die schonungslose Vernichtung alles Entartenden und Parasitischen, wird jenes **Z u v i e l v o n L e b e n** auf Erden wieder möglich machen, aus dem auch der dionysische Zustand wieder erwachsen muss. Ich verspreche ein **t r a g i s c h e s** Zeitalter: die höchste Kunst im Jasagen zum Leben, die Tragödie wird wiedergeboren werden, wenn die Menschheit das Bewusstsein der härtesten, aber nothwendigsten Kriege hinter sich hat, **o h n e d a r a n z u l e i d e n ...**“ (KSA 6, Ecce homo. Die Geburt der Tragödie 4. S. 313). Dem Überwinder des Nihilismus, dem Übermenschen, dem Antichrist verspricht Nietzsche eine neue lebensbejahende Ära der Weltgeschichte, in der sich seine ganze kreative Macht entfalten kann, in der er Gott werden kann.

In der Einleitung zum letzten Kapitel dieser Arbeit erfolgt eine Annäherung an die Analyse der beiden Begriffe über die Gefühlslage des Menschen des Nihilismus‘ und der Apokalypse. Hervorgehoben werden in den folgenden Kapiteln drei Punkte, die ich für diesen Diskurs als wichtig erachte, und zwar der Antichrist als das mächtigste Vorzeichen der Apokalypse und zugleich als ein wichtiger Name in der Philosophie Nietzsches, der Begriff der Wahrheit und die Dekadenz.

⁹ KSA 6, Ecce homo. Die Geburt der Tragödie 4., S. 313

a) **Annäherung des Nihilismus an die christliche Apokalypse durch den Namen „Antichrist“**

„In dieser ungefährlich scheinenden Maskerade ist der Antichrist neulich in die Welt gekommen. Sein großartig theatralisches Auftreten hatten wir seit Jahrhunderten erwartet.“ (Roth, Joseph: Der Antichrist. In: No Future? S. 30)

Kurz vor seinem Zusammenbruch 1888/89 begann Nietzsche unter der Überschrift „Antichrist“ eine andere Geschichte des Christentums zu erzählen. Nach ihrer Vollendung bezeichnet er diese als „Gesetz wider das Christentum“, „und den Augenblick, in dem er dieses Gesetz erlässt, bezeichnet er als den Beginn einer neuen Ära der Weltgeschichte“ (KSA 6, Nachwort von Giorgio Colli, S. 453). Der Krieg, den er dem Christentum hier erklärt, wird durch den Angriff des Antichrist, mit dem er sich selbst identifiziert, begonnen. „Der Gegner in diesem Krieg tritt in mannigfaltigen Verkleidungen auf – als fortschrittstrunkene Geschichtsphilosophie, als Kant'sche Pflichtethik, als platonischer Idealismus, als soziale Bewegung, als anarchistischer Egalitarismus, kurz: in allen Manifestationen dessen was der christlichen Moral als irgendwie erstrebenswert und dem Antichrist darum als ‚Verdorbenheit [...] im Sinne von *décadence*‘ vorkommt, als ein allenfalls idealistisch drapierter ‚Nihilismus‘.“ (Detering, Heinrich: Der Antichrist und der Gekreuzigte. Friedrich Nietzsches letzte Texte. Wallstein, Göttingen 2010, S. 28 f.).

Die Person des Antichrist ist die wahrscheinlich beste Verbindungsbrücke zwischen dem Begriff des Nihilismus‘ und dem der christlichen Apokalypse. Eine genauere Erklärung verlangt zuerst eine kurze Wiederholung von Merkmalen, die uns aus der christlichen Tradition bekannt sind. Der Antichrist stellt einen wichtigen Protagonisten der bevorstehenden Ankunft Jesu und des Neuen Reiches dar. Ohne seiner, allerdings zeitlich begrenzten, Herrschaft kann und wird das Jüngste Gericht nicht stattfinden. Seine Ankunft ist demzufolge in der Bibelauslegung von essentieller Bedeutung für die Apokalypse. Es stellt sich allerdings die Frage, wer denn nun dieser Antichrist eigentlich sei.

In der Endzeitvorstellung als menschliches Wesen, eventuell als Sohn des Satans und einer Jungfrau gesehen, wird der Antichrist als Inkorporation des Bösen¹⁰, als Doppelgänger Christi, als Abbild des Satanischen verstanden. Er kommt verkleidet „nicht als ein nach Schwefel stinkender Zerstörer, sondern sogar als ein nach Weihrauch duftender Frommer“¹¹.

¹⁰ Siehe: Loibl: Apokalypse. S. 17

¹¹ Roth, Joseph: Der Antichrist. In: No Future? S. 30 f.

Dieser Irreführer des Menschen spielt in der christlichen Apokalypse eine wesentliche Rolle. Erst durch seine Taten geht die alte Welt zugrunde und eine neue Ära kann beginnen. Über seine Person findet man ausreichend Material, nicht nur in der Offenbarung des Johannes, sondern generell seit die westliche Zivilisation diese „Legende“ kennengelernt hat. Er wurde als symbolische Metapher für alles Böse dieser Welt gebraucht und, wie in den letzten Kapiteln erwähnt, wurden von dieser Bezeichnung auch Päpste und Politiker nicht verschont. Warum gibt ausgerechnet Nietzsche einem seiner Bücher diesen Namen? Warum sieht er sich selbst als Antichrist? Ist dies bloß ein aus seinem geistigen Verfall entstandener Zufall oder handelt es sich hier doch um mehr?

Aus Nietzsches Biografie wissen wir, dass sein Vater ein lutherischer Pastor war und dass er als Kind viel Zeit in der Kirche verbrachte. Die Beziehung zu seinem Vater war eng und innig, dessen Tod prägte ihn sein Leben lang.¹² Die Begriffe der Apokalypse oder des Antichrist waren auch für den jungen Nietzsche sicherlich nicht unbekannt. Als sein Vater starb, war Nietzsche gerade fünf Jahre alt, kurz danach starb auch sein jüngerer Bruder. „Unser Schmerz war ungeheuer. Mein Traum war vollständig in Erfüllung gegangen. Die kleine Leiche wurde auch noch in die Arme des Vaters gelegt. – Bei diesem doppelten Unglück war Gott im Himmel unser einziger Trost und Schutz. Dies geschah Ende Januar 1850.“ So beschreibt Nietzsche in „Aus meinem Leben“ diese Ereignisse aus seiner Kindheit.¹³ Wie kommt es dazu, dass einer, der „Gott im Himmel als einzigen Trost und Schutz“ sieht, sich plötzlich so gegen die Kirche und Gott wehrt? Schmiedet er damals schon Pläne, sich eines Tages in seinen Büchern Antichrist zu nennen? Solch eine starke emotionale Abwendung von der Kirche, die eigentlich für ihn als Kind durch die Figur seines Vaters etwas durchaus Positives darstellen sollte, bleibt wie vieles andere seine Person betreffend für zahlreiche seiner Biografen ein Rätsel.

Durch seine Freundschaft mit Wagner, die er zuerst als „Bestätigung seiner Innenwelt“¹⁴ antizipiert, entsteht bei Nietzsche ein, von dem kirchlichen Verständnis weit entferntes Bild von Gott, nämlich das Bild eines Gottes, der in uns selbst „wohnt“ und dem man Altäre bauen soll. Im Herbst 1864 schreibt Nietzsche „dem unbekannten Gott“:

*Du tief in meine Seele Greifender,
Mein Leben wie ein Sturm durchschweifender,
Du Unfaßbarer, mir Verwandter!*

¹² Krell, David Farrell, Bates, Donald L.: Nietzsche. Der gute Europäer. Die Landschaften seines Lebens. Eine Biographie in Bildern und Selbstzeugnissen. Knesebeck, München 2000, S. 23

¹³ Krell, David Farrell, Bates, Donald L.: Nietzsche. Der gute Europäer. S. 24; Der Vater starb im Juli 1849 (Appel, Sabine: Friedrich Nietzsche. S.20)

¹⁴ Siehe: Appel, Sabine: Friedrich Nietzsche, S. 54 f.

*Ich will dich kennen, selbst dir dienen.*¹⁵

Der Gott, der schon tot ist, wird im Menschen wieder zum Leben erweckt. Sein Wesen ist allerdings auch dem Philosophen Nietzsche unbekannt, unentdeckt, ja vielleicht auch noch nicht bis zu Ende gedacht – nur eines steht fest: dieser Gott ist kein Gott der Kirche! Im „Antichrist“ sitzen das Christentum, die Kirche und die Priester als „Advokaten des Nichts“¹⁶ auf der Anklagebank während Nietzsche sein Urteil spricht. „Diesem Theologen-Instinkte mache ich den Krieg.“ (KSA 6, Der Antichrist. S. 175).

Im Vorwort zum „Antichrist“ schreibt Nietzsche: „Dies Buch gehört den Wenigsten. Vielleicht lebt selbst noch keiner von ihnen. Es mögen die sein, welche meinen Zarathustra verstehen: wie d ü r f t e ich mich mit denen verwechseln, für welche heute schon Ohren wachsen? – Erst Übermorgen gehört mir. Einige werden posthu<m> geboren.“ (KSA 6, Antichrist. S. 167).

Den „Antichrist“ widmete er einem höheren Typen Menschen, einem, der der Menschheit überlegen ist und der die Menschheit verachtet.¹⁷ Aus diesem Grund erklärt Nietzsche dem Christentum den Krieg, denn es arbeitet immer noch gegen diesen Typus. „Wir selbst, wir freien Geister, sind bereits eine ‚Umwertung aller Werthe‘, eine l e i b h a f t e Kriege – und Siegs – Erklärung an alle alten Begriffe von ‚wahr‘ und ‚unwahr‘.“ (KSA 6, Antichrist 13, S. 179). Demzufolge richtet sich Nietzsche auch gegen die kirchliche Symbolik: „Vater“, „Sohn“, die „unbefleckte Empfängnis“ oder das „Reich Gottes.“ Eben Letzteres scheint für den apokalyptischen Diskurs von höchstem Interesse zu sein, denn schlussendlich ist gerade dieses „Reich Gottes“ das Ziel der christlichen Apokalypse. Es bleibt daher von seiner Kritik nicht ausgespart. Nietzsche weigert sich, das „Reich Gottes“ als etwas Zukünftiges zu sehen. „Das ‚Himmelreich‘ ist ein Zustand des Herzens – nicht Etwas, das ‚über der Erde‘ oder ‚nach dem Tode‘ kommt.“ „Das ‚Reich Gottes‘ ist nichts, das man erwartet; es hat kein Gestern und kein Übermorgen, es kommt nicht in ‚tausend Jahren‘ – es ist eine Erfahrung an einem Herzen; es ist überall da, es ist nirgends da...“ (KSA 6, Antichrist 34. S. 207). Nietzsches „Atheismus“ setzt sich auch hier für das irdische Leben, für das hier und jetzt, für die Erfahrungen innerhalb des Menschen, in dieser Welt und nicht außerhalb, ein. In Zarathustras Vorrede lesen wir ähnliches - eine „Warnung“ vor dem Glauben an die überirdische Welt: „Ich beschwöre euch, meine Brüder, b l e i b t d e r E r d e t r e u und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden!“ (KSA 4, Also sprach Zarathustra, Vorrede 3, S. 15).

¹⁵ Ebenda, S. 55

¹⁶ KSA 6, Der Antichrist. S. 175

¹⁷ KSA 6, Der Antichrist. Vorwort. S. 167 f.

Auf dieser Weise spricht Nietzsches Antichrist. So betrachtet haben wir es hier mit zwei Personen des Antichrist zu tun – mit einer aus der kirchlichen Tradition kommend und einer anderen, aus dem Nihilismus stammenden mit der man eventuell mehr sympathisieren könnte. Der erstere als Verführer und Betrüger der Menschheit, der letztere als Wahrheitsoffenbarer, Menschenbefreier und Übermensch.

In der „Genealogie der Moral“,¹⁸ Zweite Abhandlung Nummer 24., wird deutlicher, welchen Stellenwert der Antichrist für Nietzsche annimmt: als Mensch der Zukunft, als erlösender Mensch und Antinihilist soll er dem Menschen seine verlorene Hoffnung zurückgeben. Obwohl selbst immer mehr von seiner Krankheit geplagt, sieht er in seiner Person den Erlöser, den Antinihilisten und den Antichrist, seine Philosophie demzufolge als eine zeitgemäße Notwendigkeit. Nietzsches Anspruch auf die Wahrheit erfüllt seinen Zweck ebenso in der Person des Antichrist, der in weiterer Folge für ihn Bedeutung eines Wahrheitsübringers annimmt. So bekommt auch der Ausruf „Ecce homo“, den man aus der Bibel kennt, die Worte, mit denen Pilatus den gefolterten Gottessohn beschreibt, die Bedeutung einer neuen Formel der Wahrheitsoffenbarung. „Ecce homo“ steht also nicht lediglich für eine Autobiographie Nietzsches, sondern auch für eine Parodie des Christentums und einen Versuch, dadurch den Begriff der Wahrheit neu zu definieren. „So gebraucht Nietzsche den Ausruf ‚Ecce homo‘ als Pathosformel (und nicht als Ironiesignal). Und so erhebt er für sein ‚Lebens‘-Verhältnis einen Anspruch auf ‚Wahrheit‘, der dem des Evangeliums um nichts nachsteht. Derselbe Autor, der eben noch den Pilatus um seiner ‚Vernichtung‘ des ‚Wahrheits‘- Begriffs willen zur Verehrung empfohlen hatte, spricht in *Ecce homo* von ‚der Wahrheit‘ in einem gänzlich unironischen Singular: von einer Wahrheit, die der platonischen wie der paulinischen entgegensteht; den Griechen ein Ärgernis und den Juden ein Gräuel.“ (Detering, Heinrich: Der Antichrist und der Gekreuzigte. Friedrich Nietzsches letzte Texte. Wallstein Verlag, Göttingen 2010, S. 126).

Durch seinen *Antichrist* entlarvt Nietzsche das Christentum als „eine Praxis“ des Nihilismus, deckt „die unterirdischste Verschwörung, die es je gegeben hat“ auf und verteidigt dadurch das Leben selbst.¹⁹ Gleich wie verstörend der Titel dieses Werkes auf uns wirkt, Nietzsches Antichrist ist der frohe Bote aus der Zukunft, ein Wahrheitsbringer und Offenbarer, ja auch ein Zerstörer. Allerdings ist das, was er zerstört, etwas, was Nietzsche nach schon längst zerstört hätte werden müssen, nämlich die Moral der Schwäche. Der Antichrist ist Nietzsches Antinihilist, ein Kämpfer gegen das Nichts, das sich hinter den religiösen Begriffen versteckt, schlussendlich ein Übermensch und Held!

¹⁸ KSA 5. 24., S. 335 f. Im Kapitel „Übermensch“ dieser Arbeit (S. 52) wurde diese Stelle bereits zitiert.

¹⁹ KSA 6, Der Antichrist, S. 253; Siehe: Detering, Heinrich: Der Antichrist und der Gekreuzigte. S. 28

b) Dekadenz

„Der A b f a l l, V e r f a l l, A u s s c h u ß ist nichts, was an sich zu verurtheilen wäre: es ist eine notwendige Consequenz des Lebens, des Wachstums an Leben.“ (KSA 13, 14 [75], S. 255)

„Die beste Gegenwartsdiagnose“, schreibt Günter Rohrmoser, „findet man bei Nietzsche. Seine Prognose, dass die Zukunft im Zeichen der Agonie der bürgerlichen Kultur und des Verschwindens des Christentum steht, erfüllt sich täglich unter unseren Augen. Mittlerweile sind uns die elementarsten Formen des Wissens um das Christentum abhanden gekommen.“²⁰ Diese Meinung über Nietzsche ist heute noch vertreten. Es gibt kaum noch einen Autoren, der die kultargesellschaftlichen Phänomene der Gegenwart mit kritischem Visier betrachtet, welcher sich nicht zumindest ansatzweise auf Nietzsches Philosophie bezieht und ihn zitiert. Der Verfall des Bürgertums und dekadente Lebenstendenzen können auch heute im Mittelpunkt jeder Gesellschaftskritik stehen. Ebenso verhält es sich mit der Religion, die am Tagesplan jedes heutigen Kritikers steht, vor allem auch deswegen, weil man diese heutzutage viel „leichter“, ohne bestraft, ohne schief angeschaut zu werden, kritisieren darf oder sogar kritisieren muss, besonders dann, wenn es sich um die Institution der Kirche handelt.

In einer etwas veränderten Form als heute üblich wird das Christentum in Nietzsches Werken durchleuchtet. Es stellt für ihn etwas Lebensfeindliches und Krankes dar. In der christlichen Religion sieht Nietzsche den eigentlichen Grund und die Hauptquelle der dekadenten und verdorbenen Natur des Menschen. Alle lebensbejahenden Begriffe werden hier für falsch, alles was schwächt dagegen wird für wahr gehalten. Die christliche Moral gilt als „eine imaginäre T e l e o l o g i e (‘das Reich Gottes‘, das ‚jüngste Gericht‘, , das ewige Leben‘) – Diese reine Fiktions–Welt unterscheidet sich dadurch zu ihren Ungunsten von der Traumwelt, dass letztere die Wirklichkeit w i e d e r s p i e g e l t, während s i e die Wirklichkeit fälscht, entwerthet, verneint.“ (KSA 6, Antichrist 15, S. 181). Für diese lebensfeindliche Tendenz des Christentums verwendet Nietzsche den Begriff der Dekadenz und definiert die christliche, europäische „Bewegung“ als „eine Gesamt-Bewegung der

²⁰ Rohrmoser, Günther: Nietzsche als Diagnostiker der Gegenwart, Hrsg.von Michael Grimminger. Olzog, München 2000, S. 83

Ausschuss- und Abfalls-Elemente aller Art“.²¹ „Der religiöse Mensch, wie ihn die Kirche will, ist ein typischer decadent; der Zeitpunkt wo eine religiöse Krisis über ein Volk Herr wird, ist jedes Mal durch Nerven – Epidemien gekennzeichnet; die ‚innere Welt‘ des religiösen Menschen sieht der ‚inneren Welt‘ der Überreizten und Erschöpften zum Verwechseln ähnlich.“(KSA 6, Antichrist 51, S. 230 f.). Die Instinkte Unterwerfener und Unterdrückter kommen gerade im Christentum in den Vordergrund²² und können demzufolge Nietzsche nach auch den Verfall der Gesellschaft als Konsequenz haben. Obwohl „Verfall“ die eigentliche Bedeutung des Wortes *Décadence*²³ wäre, verwendet ihn Nietzsche nicht im wörtlichen Sinne. Er stellt sich selbst als *décadent* dar, bezeichnet andere Personen (Sokrates, Wagner²⁴...) als dekadente und sieht in seiner Zeit überall die Zeichen einer dekadenten Kultur.

Vor allem in seinem Spätwerk beschäftigt sich Nietzsche mit diesem Thema. Der Begriff der Dekadenz wird bei Nietzsche nicht immer lediglich mit der Religion in Verbindung gebracht. Als Gesellschaftskritiker seiner Zeit bedenkt er ebenso den Zustand des Bürgertums und der Kultur mit diesem Attribut. Krankheit und Ermüdung²⁵ sind nur einige Synonyme, die Nietzsche für den Begriff der Dekadenz verwendet. „Dekadenz heißt in der Interpretation von Nietzsche: Ermüdung und Schwächung des Lebens und der Lebensinstinkte.“ (Günter Rohrmoser, Nietzsche als Diagnostiker der Gegenwart, S.98). Anarchismus, Krankheit, Mitgefühl, Mitleid, Toleranz. Nihilismus, „Übergewicht der Schwächegefühle“ – die Liste der Phänomene, die zur Dekadenz gehören, ist bei Nietzsche ziemlich lang.²⁶ Und doch wird die

²¹ KSA 6, Antichrist 51, S.230 f.

²² Antichrist 21, 187 f.

²³ von lat. *cadere* „fallen“, „sinken“; ursprünglich als Bezeichnung für den Niedergang Roms verwendet, später kultur-geschichtlich generell als Verfall von Kulturen bezeichnend. Lediglich in der Dekadenzdichtung (um die Jahrhundertwende 1900) hat dieser Begriff auch eine positive Bedeutung. Diese Bezeichnung wurde von Paul Verlaine eingeführt.

²⁴ KSA 13, 14[222]: „Die modernen Pessimisten als *décadents*: Schopenhauer, Leopardi Baudelaire, Mainländer Goncourt, Dostojewski: man hat den geschmacklosen Versuch gemacht, Wagner und Schopenhauer unter die Geisteskranken zu subsumieren: was der Wahrheit ganz entsprach, war die scharfe Betonung der physiologischen *décadence* in ihrem Typus hervorzuheben...“; s. auch KSA 13,15[34], 15[35].

²⁵ Laut Dieter Borchmayer („Nietzsches *Décadence*-Kritik als Fortsetzung der ‚Querelle des Anciens et des Modernes‘“, 1986 und „Nietzsches Begriff der *Décadence*“, 1989)beeinflusste Paul Bourget Nietzsches Umdeutung der Dekadenz als Lebensmüdigkeit, als das Gefühl der Sinnlosigkeit und Pessimismus. Siehe: A.Horn, Hrsg.von D.Borchmayer: „Nietzsches Begriff der *décadence*. Kritik und Analyse der Moderne.“, 2000

²⁶ Siehe beispielsweise: KSA 13, 15[32]

Dekadenz nicht als etwas, wogegen man sich wehren müsste, definiert, ganz im Gegenteil: „Die *décadence* selbst ist nichts, was zu bekämpfen wäre: sie ist absolut nothwendig und jeder Zeit und jedem Volk eigen. Was mit aller Kraft zu bekämpfen, das ist die Einschleppung des Contagiums in die gesunde Theile des Organismus.“ (KSA 13, 15 [31], S. 426 f.). „Der Abfall, Verfall, Ausschuß ist nichts, was an sich zu verurtheilen wäre: er ist eine nothwendige Consequenz des Lebens, des Wachsthums an Leben. Die Erscheinung der *décadence* ist so nothwendig, wie irgend ein Aufgang und Vorwärts des Lebens: man hat es nicht in der Hand sie abzuschaffen.“ (KSA 13, 14 [75], S. 255). Hier bereite Nietzsche schon den Weg für seinen Übermenschen vor – aus der Dekadenz sollte eine Weiterentwicklung hervorgehen. Die „Ansteckung“ durch die Moral und die dadurch ausgebrochene „Krankheit“ der Gesellschaft, die ebenso die Schwächung der Instinkte als Ursache hat - das sind die Symptome, die der Mensch bewältigen muss.

Die Ursache der gesellschaftlichen Dekadenz entdeckt Nietzsche zuerst in der sokratischen Philosophie. "Sokrates gehörte, seiner Herkunft nach, zum niedersten Volk: Sokrates war Pöbel. Man weiss, man sieht es selbst noch, wie häßlich er war [...] Die Anthropologen unter den Criminalisten sagen uns, dass der typische Verbrecher hässlich ist: monstrum in fronte, monstrum in animo. Aber der Verbrecher ist ein decadent." (Götzen-Dämmerung, KSA 6, 3, S. 68). Seine Philosophie des moralischen Intellektualismus richtet sich gegen das Leben und tendiert dazu, die dionysische Welt der Kunst abzulehnen. Das Phänomen Sokrates gehört also zur Philosophie der Dekadenz und es gilt für Nietzsche als Zerstörer der natürlichen Kultur und Kunst Griechenlands. Da alles Moralische als Verfallsymptom zu werten, gehört auch Sokrates zum Typus des griechischen Dekadenten. „Ich erkannte Sokrates und Plato als Verfalls-Symptome, als Werkzeuge der griechischen Auflösung, als pseudogriechisch, als antigriechisch.“ (KSA 6, 2, S. 68) „Sokrates ist ein Moment der tiefsten Perversion in der Geschichte der Menschen.“ (KSA 13, 14 [111], S. 288 f.). Ebenso verhält es sich, so Nietzsche, mit der späteren abendländischen Philosophie. Nicht also nur in der Metaphysik Platons sondern auch im kategorischen Imperativ Kants sieht Nietzsche eine dekadente Bewegung. Beide Denkmodelle stehen im Schutz des Theologen – Instinktes. Der Mensch wird, in diesem Rahmen gefangen, zu einem „Automaten der Pflicht“, was Nietzsche als „Rezept zur Dekadenz“ gilt.²⁷

²⁷ KSA 6, Antichrist 11, S.. 177

In der modernen Kultur und in der „decadenten“ Zeit stellen sich die moralischen Werte als ein Produkt der Bedürfnisstruktur, aber auch der Macht heraus. Diese Zeit stellt zugleich eine Phase in der Entwicklung der Kultur dar. Der moderne Mensch findet jene Werte, die bisher gegolten haben, sinnlos und versucht deswegen, sie zu kritisieren und zu zerstören.

Die Frage, die Nietzsche hier aufwirft, ist ebenso, ob es eine Möglichkeit zur Überwindung der Dekadenz geben kann. Dekadenz, so wie sie Nietzsche versteht, hat ihren letzten Grund in der Schwächung der natürlichen Lebensinstinkte. Die Überwindung so einer decadenten Kultur besteht nur in der Möglichkeit und in dem Glaube daran, dass eine erkrankte Natur revitalisiert werden kann. „Er spürt diese gähnende Leere hinter den alten Werten (das Nihil), doch ist er noch nicht dazu bereit, neue lebensbejahende Werte an ihre Stelle zu setzen. Die Überwindung der *décadence* erfordert für Nietzsche einen neuen Menschentypus, der den nötigen ‘Willen zur Macht’ hat“ (Nietzsches Begriff der *décadence*, Kritik und Analyse der Moderne. Hrsg. von Dieter Borchmeyer. Peter Lang, Frankfurt am Main, Berlin, Bruxelles, New York, Wien 2000) .Was also dem Menschen der Dekadenz fehlt, so Nietzsche, ist genau dieser Wille zur Macht, dieser Instinkt für Wachstum - ohne ihn gibt es für den Menschen keine Weiterentwicklung im Sinne einer Selbstüberwindung.²⁸ Der Instinkt der Sklaven dagegen kann lediglich eine politische Macht - eine Demokratie oder einen Sozialismus mit sich bringen. Beide politische Systeme sieht Nietzsche als eine Verfallsform des Staates, als ein Kennzeichen der modernen Gesellschaft und der Dekadenz. Von moralischen Werten überrollt und geschwächt mutiert der heutige decadente Mensch zu einem Exemplar einer verdorbenen Rasse, die sich durch Theologen – Instinkt leiten lässt.²⁹ „Es ist die verbreitetste, die eigentlich u n t e r i r d i s c h e Form der Falschheit, die es auf Erden giebt. Was ein Theologe als wahr empfindet, das muss falsch sein: man hat daran beinahe ein Kriterium der Wahrheit.“(KSA 6, Antichrist 9, S. 175). Die „Krankheit“ der Zeit Nietzsches, die er als Dekadenz „diagnostiziert“, beinhaltet die „Viren“ in Form von christlichen Werten des Mitleids und des Ressentiments, die sich gegen die Starken und Gesunden richtet und versucht, eine „Physiologie“ der Masse zu werden. Nietzsche sieht nicht nur seine Zeit und den Menschen dieser Zeit als „decadent“ an, sondern sich selbst auch, glaubt aber, dass er diese Dekadenz auch überwinden kann.

Auch die apokalyptische Literatur verwendet als ihre „Inspiration“ immer eine Krise, manchmal politischer, manchmal gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Natur. Jedenfalls entstanden die alten Texte der Apokalypse nicht in Zeiten der Prosperität. Die heutige Apokalyptik des Abendlandes ist vielleicht nicht mehr als Folge einer Hungersnot zu sehen, dafür aber als Konsequenz der Entfremdung, der Vereinsamung, der „Entmenschlichung“. In

²⁸ KSA 6, Antichrist 6, S. 172

²⁹ KSA 6, Antichrist 8, S. 175 f.

einer Welt, in der die Technik die Herrschaft übernommen hat und der Mensch seines Sinnes beraubt wird, stehen wir als Menschheit den Dekadenten um nichts nach. In dieser womöglich wirtschaftlich gesehen reichsten aller Zeiten, seit es menschliche Zivilisationen gibt, stoßen wir mehr denn je auf sinnsuchende und mit dem Weltuntergang sympathisierende Menschen. Offensichtlich fehlt dem Menschen von heute etwas, vielleicht ein Grund seines Daseins oder einfach nur Zeit, darüber zu reflektieren; auf jeden Fall treibt ihn eine gewisse innere Leere dazu, sich nach einem Ende zu sehnen oder dieses sogar auch aktiv zu betreiben. Es stellt sich allerdings die Frage, ob wir uns eingestehen können, dass diese heutige postmoderne Zeit auch Elemente einer dekadenten Kultur in sich trägt. Der Zustand der Sinnsuche und die Untergangserscheinungen sind nicht weniger ausgeprägt als in der antiken Welt kurz vor ihrem Untergang oder in der Zeit des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts, in der Nietzsche lebte. Dekadenz verbindet Nietzsche mit der Verdorbenheit des modernen Menschen, der von seinen Instinkten verlassen die falsche Wahl trifft und seine eigene Natur auf Spiel setzt. So schreibt er über die Dekadenten seiner Zeit: „Ich verstehe Verdorbenheit, man erräth es bereits, im Sinne von *décadence*: meine Behauptung ist dass alle Werthe, in denen jetzt die Menschheit ihre oberste Wünschbarkeit zusammenfasst, *d é c a d e n c e – W e r t h e* sind. Ich nenne ein Thier, eine Gattung, ein Individuum verdorben, wenn es seine Instinkte verliert, wenn es wählt, wenn es vorzieht, was ihm nachtheilig ist.“ (KSA 6, Antichrist 6, S. 172). Auf unsere Zeit angewendet würden wir hier Folgendes lesen: Der Mensch von heute - verlassen von seinen Instinkten, erniedrigt von den selbsterzeugten Maschinen, gefangen im Versuch, die Welt der Technik zu kontrollieren – daran erkennt man deutlich den Dekadenten unserer Zeit. Die moderne Welt der Technokratie, wie Anders unsere Zeit beschrieb, steht ebenso unter dem Zeichen einer dekadenten Zivilisation. Der Mensch ist antiquiert, nur noch „mitgeschichtlich“³⁰, die Technik wurde zum eigentlichen Subjekt der Geschichte. „Frei sind die Dinge, unfrei, stur, träge, nur schwer veränderlich und vor allem ein Versager ist der Mensch.“ (Lütkehaus, S. 29).

Nietzsche lehnt die moderne Welt ab, verachtet den Menschen seiner Zeit, mit dem er gleichzeitig leben musste.³¹ „Der Mensch von heute – ich erstickte an seinem unreinen Athem“ (KSA 6, S. 209). Den Schlüssel zum Problem der Dekadenz sieht Nietzsche fast ausschließlich im Christentum, dem er nun in seinen Schriften ganz offensichtlich den Krieg erklärt. Dekadenz ist allerdings, wie schon erwähnt, Nietzsche zufolge auch etwas, was notwendigerweise in einer Kultur auftreten muss, um zu einem Fortschritt zu gelangen. Der

³⁰ Lütkehaus, S. 29

³¹ KSA 6, Antichrist S. 209: „Und damit ich keinen Zweifel darüber lasse, w a s ich verachte: der Mensch von heute ist es, der Mensch, mit dem ich verhängnissvoll gleichzeitig bin“

Untergang einer Kultur gilt ihm als Voraussetzung einer Weiterentwicklung. Und Nietzsche hat eine klare Vision für die zukünftige Menschheit. „Ich träume eine Genossenschaft von Menschen, welche unbedingt sind, keine Schonung kennen und ‚Vernichter‘ heissen wollen: sie halten an alles den Maßstab ihrer Kritik und opfern sich der Wahrheit. Das Schlimme und Falsche soll an's Licht! Wir wollen nicht vorzeitig bauen, wir wissen nicht, ob wir je bauen können und ob es nicht das Beste ist, nicht zu bauen. Es giebt faule Pessimisten, Resignisten – zu denen wollen wir nicht gehören.“ (KSA 8, 5 [30], S. 48)

c) Nietzsches Kampf gegen das „Nichts“ und seine Wahrheitssuche

„Jetzt – zwischen zwei Nichtse eingekrümmt, ein Fragezeichen, ein müdes Räthsel – ein Räthsel für R a u b v ö g e l ...“ (KSA 6, Dionysos-Dithyramben, S. 392)

Im Juni 1873 diktiert Nietzsche (weil schon fast erblindet und selbst nicht mehr in der Lage ist zu schreiben) seinem guten Freund Gersdorf jenen Text, der unter den Namen *„Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“* bekannt werden wird. Der Mensch wird hier zum Protagonisten in einem Märchen, das von der Kosmogonie und der Menschenentstehung handelt. Auf den ersten Blick erschüttert an dieser Geschichte, dass der Mensch bereits zu Beginn dieses Märchens sein Ende findet. Er wird ständig an sein Unwissen und an seinen Hochmut erinnert. Als ein unwichtiges, „kluges Tier“, sucht er im Angesicht der Endlosigkeit des Universums nach seinem eigenen Platz im Weltall und muss sich dabei selbst immer wieder als unbedeutend, zufällig, ja auch überflüssig erfahren. Sein Intellekt erfüllt seinen Zweck lediglich als eine lebenserhaltende Maßnahme der Täuschung, der Schematisierung der Begriffe und der Fähigkeit zur Lüge. Diese Schrift Nietzsches „ist eine Art Propädeutikum zur Freigeisterei, eine erkenntnistheoretische und sprachkritische Grundlageschrift, in der es dem Philosophen darum zu tun war, dem menschlichen Intellekt, unmäßig überschätzt im Laufe seiner selbstreflektierenden Historie, jeden Anspruch auf objektive Wahrheit abzusprechen, da er auf Täuschung und Widersprüchen beruhe.“ (Appel, Sabine: Friedrich Nietzsche. S. 92). So lesen wir hier zu Beginn dieser Geschichte: „In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen

Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Thiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmüthigste und verlogenste Minute der ‚Weltgeschichte‘: aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Athemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Thiere mussten sterben. – So könnte jemand eine Fabel erfinden und würde doch nicht genügend illustriert haben, wie kläglich, wie schattenhaft und flüchtig, wie zwecklos und beliebig sich der menschliche Intellekt innerhalb der Natur ausnimmt; es gab Ewigkeiten, in denen er nicht war; wenn es wieder mit ihm vorbei ist, wird sich nichts begeben haben.“ (KSA 1, Nachgelassene Schriften 1870-1873, Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne S. 875). Auch in der „Genealogie der Moral“ findet man Stellen, die dieses große Leiden des Menschen an der eigenen Zwecklosigkeit und das „Umsonst“ seiner Existenz beschreiben. „Sieht man vom asketischen Ideale ab: so hatte der Mensch, das T h i e r Mensch bisher keinen Sinn. Sein Dasein auf Erden enthielt kein Ziel; ‚wozu Mensch überhaupt?‘ – war eine Frage ohne Antwort; der W i l l e für Mensch und Erde fehlte; hinter jedem grossen Menschen Schicksale klang als Refrain ein noch grösseres ‚Umsonst!‘“ (KSA 5. Zur Genealogie der Moral. Dritte Abhandlung: was bedeuten asketische Ideale? Nr. 28. S. 411). Auf eine sehr ähnliche Weise schreibt ungefähr hundert Jahre später und in einem völlig anderen Kontext Günther Anders: „Es wird einmal eine Geschichte gewesen sein von einer großen und berühmten Menschheit. Aber die Zeit, in der das gewesen sein wird, die wird keine Zeit sein.“ (Atomare Drohung, S. 175). „Die Desillusionierung derer, die zuvor in naivem metaphysischem Größenwahn geglaubt hatten, das Zentrum des Universums zu bewohnen, aber plötzlich hatten erkennen müssen, dass es auch ohne sie ging, dass ihre Residenzstadt nichts anderes war als ein beiläufiger und anderswo nicht beachteter Provinzflecken; und die sich nun damit abzufinden hatten, ihr Leben als kosmisch abkömmliche Hinterwälder des Sonnensystems weiterzuführen – diese Desillusionierung war gewiss schon schlimm genug gewesen.“ (Ebenda, S. 171). Der Mensch erkennt in beiden Fällen, dass seine Rolle als Zentrum aller Schöpfung eine Lüge war und bewegt sich jetzt umherirrend zwischen der Suche nach seinem Ursprung und der Hoffnung nach einem höheren Sinn seines Daseins. So eine Erschütterung des anthropologischen Denkens, die man bei Günther Anders findet, nimmt ihren theoretischen Ausgang laut Werner Reimann gerade im Nihilismus Nietzsches.³² Der Tod Gottes beendete eine Atheismuskussion, die von Nietzsche eröffnet wurde. Der von Gott entbundene Mensch, „der freigelegte Mensch, der – kaum, dass er in gewisser Glorie auf der Bühne erschienen war – seine eigene nichtige Existenz in der Gottverlassenheit zu gegenwärtigen hat.“³³ und nicht mehr Gott, rückt jetzt in den Mittelpunkt seiner Philosophie. Dabei erkennt sich der Mensch selbst in Abwesenheit

³² Siehe: Reimann, Werner: Verweigerte Versöhnung. S. 12

³³ Ebenda, S. 12

von Gotte nicht nur als einen verschwindenden, sondern auch als einen zufällig dagewesenen. „Ohne Trost ist zur Kenntnis zu nehmen, dass der Mensch gerade hier und jetzt ist und nicht dort und dann. Keine Krone der Schöpfung ist er, sondern nur eine einsame Zufälligkeit in einer Welt, die auch ohne ihn funktionieren würde.“ (Reimann, Werner: Verweigerter Versöhnung. S. 12) Trotz dieser Kontingenzselbsterfahrung erkennt Nietzsche beim Menschen eine gewisse Freiheit - als nicht festgestelltes Tier ist der Mensch auf gewisse Weise gezwungen, seine Welt immer neu zu entwerfen. Durch diese schöpferische Tätigkeit kann er sich zum Teil aus den Fesseln seiner zufälligen Existenz befreien.³⁴

Jegliche Enderwartungen und alle Ängste vor der Zerstörung der menschlichen Zivilisation hängen gewissermaßen auch mit der Angst der Menschheit, sich selbst nicht mehr als das wichtigste Wesen des Weltalls zu sehen, zusammen. Nietzsches Beschreibung einer „hochmütigsten und verlogenen Minute der Weltgeschichte“³⁵ im Leben des Menschen lässt auf eine für das Ego des Menschen verletzende Art ahnen, dass diese Menschengattung keine Bedeutung mehr für den Erdball hat. Da sich der Mensch für das Allerwichtigste in dieser Welt hält, für das einzig intelligente Wesen und sich dadurch ebenso als Herr über alle Lebewesen annimmt, findet er sich nur schwer mit der bloßen Möglichkeit seines Untergangs ab. Denn es handelt sich jetzt nicht mehr lediglich um die mögliche Nicht-Existenz Gottes oder um die Ungewissheit der religiösen Lehren, sondern es handelt sich jetzt nur um ihn, den Menschen und seinen Verlust des wichtigsten Sinnes der Welterschöpfung. Wenn er als einzig intelligentes, denkendes und fühlendes Wesen nicht der Grund dieser Schöpfung ist, wieso soll er nicht vernichtet werden, wieso soll er weiterbestehen? Wenn es auch die Wahrheit nicht gibt, warum diese ewige Suche nach ihr? Den Trieb nach der Wahrheit entdeckt Nietzsche zuerst in der anthropomorphen Erkenntnis, welche alles, was der Mensch erkennt, dem Menschen ähnlich macht. Der Mensch nimmt seine eigenen Relationen als Maßstab für das Ganze an. Seinen Intellekt, der sich „zwecklos und beliebig innerhalb der Natur ausnimmt“ nimmt er „so pathetisch, als ob die Angeln der Welt sich in ihm drehten.“³⁶ Dabei sei sein Intellekt, so Nietzsche, lediglich als eine Hilfe für das Leben zu verstehen. Er rettet ihn symbolisch vor dem traurigsten Problem seiner zufälligen Existenz, indem er für ihn Illusionen bildet und ihn in ein Leben der Unwissenheit zwingt. Er schafft Illusionen, die der Mensch für Wahrheit hält, er verschönt die Formen, krümmt dabei die Wahrheit, er verstellt sich und lügt. In der menschlichen Natur jedoch „lebt“

³⁴ Siehe: Ebenda: S. 13

³⁵ KSA 1, S.875

³⁶ Ebenda, S. 875; siehe auch: KSA 7, S. 474 f.: „Der Mensch ist ein höchst pathetisches Thier und nimmt alle seine Eigenschaften so wichtig als ob die Angeln der Welt sich in ihnen drehten.“

ein Verlangen nach der Wahrheit, das uns zur Suche nach ihr motiviert. Wir suchen ewig nach ihr und je näher wir zu ihr kommen, desto weniger wollen wir sie als wahr annehmen, nur jenen Teil, der uns gefällt, einen ungefährlichen Teil, der unseren Glauben nicht in Zweifel ziehen kann. „In einem ähnlichen beschränkten Sinn will der Mensch auch nur die Wahrheit. Er begehrt die angenehmen, lebenserhaltenden Folgen der Wahrheit; gegen die reine folgenlose Erkenntnis ist er gleichgültig, gegen die vielleicht schädlichen und zerstörenden Wahrheiten sogar feindlich gestimmt.“ (KSA 1, Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne 1, S. 875 ff.). Die Wahrheit ist also nichts anderes als eine Illusion, von der der Mensch allerdings vergessen hat, dass sie eine solche ist. Diese Tatsache vergisst er immer wieder aufs neue, ja, er muss sie und seine eigene Bedeutungslosigkeit geradezu vergessen, er muss sich belügen, um weiter leben zu können. Dies passiert unbewusst, allerdings ermöglicht diese Fähigkeit des Vergessens dem Menschen das Gefühl der Wahrheit, das er so dringend braucht.³⁷ In Nietzsches Nachlass aus dem Sommer 1872-Anfang 1873 (KSA 7, 19 [240], S. 495) liest man dann folgendes: „Die Welt ist Erscheinung – aber nicht w i r allein sind Ursachen, daß sie erscheint. Noch von einer anderen Seite her ist sie unreal.“ Als noch nicht festgestelltes Tier sei die menschliche Erkenntnis laut Nietzsche nichts anders als eine Illusion des Intellektes, mit deren Hilfe sich der Mensch eine sichere Welt erschafft. Diese illusorische Erkenntnis hindert ihn aber gleichzeitig daran, die Grenze seines empirischen Todes zu überwinden oder die Aura des Übermenschlichen zu gewinnen. Denn das Wahrheitspathos wäre eben diejenige treibende Kraft, die zu einem Untergang führe³⁸, der Nietzsche nach wünschenswert wäre, um eine weitere Entwicklungsstufe zu erreichen. Nun aber passiert eben das Gegenteil davon – das Wahrheitspathos „will nicht die Wahrheit, sondern den Glauben, das Zutrauen zu etwas.“³⁹ „Die Menschheit hat an der Erkenntniß ein schönes Mittel zum Untergang.“ (KSA 7, 19 [182], S. 476); dabei denkt dieses Zitat Nietzsches die richtig wahre Erkenntnis jenseits von selbsterschaffenen Wahrheitsbegriffen. Eben in diesem Verlangen nach der Wahrheit entdeckt Nietzsche die letzte Illusion der menschlichen Natur. Unsere Erkenntnis beschränkt sich lediglich auf Begriffe, auf Benennungen, keineswegs aber auf das Verständnis der Qualität; sie funktioniert innerhalb der Grenze der Quantität. Die Form, das Bild, der Raum und die Zeit realisieren ihre eigene Möglichkeit lediglich durch die Messung in der „Zone“ der

³⁷ Ebenda, S. 881: „Nun vergisst freilich der Mensch, dass es so mit ihm steht; er lügt also in der bezeichneten Weise unbewusst und nach hundertjährigen Gewöhnungen – und kommt eben d u r c h d i e s e U n b e w u s s t h e i t, eben durch dies Vergessen zum Gefühl der Wahrheit.“

³⁸ KSA 7, 19[180], S. 475 f.: „Das Wahrheitspathos führt zum Untergang. (Da liegt das ‚Große‘.) Vor allem zum Untergang der K u l t u r.“

³⁹ KSA 7, 19 [244], S. 496

Quantität. Was der Mensch innerhalb dieser „Zone“ nicht messen kann, bleibt seinem Intellekt verborgen, unerkennlich und unverständlich.⁴⁰

Nietzsche kannte weder die atomare Drohung noch irgendeine andere Möglichkeit der Selbstzerstörung, keine Debatte über die Klimaerwärmung und definitiv keine Atombombe. Solch eine Zerstörung der Welt durch Menschenhand in so einem absoluten Ausmaß wäre für ihn damals vermutlich nicht denkbar gewesen. In Nietzsches Ankündigung des Nihilismus lässt sich allerdings sehr leicht eine Art Prophezeiung, ähnlich wie in der Literatur der Apokalypse, die als Literatur der Krise gilt, erahnen. Vermutlich spielte Nietzsche absichtlich mit dem Stil der Apokalyptik, um die dramatische Stimmung wegen einer ungewissen Zukunft zu unterstreichen. Beides – der Wahrheitsbegriff und der Schreibstil Nietzsches – sind Gründe genug dafür, warum man gerade in der Schrift *„Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“* einen Ausgangspunkt für die Analyse des Nihilismus und der Apokalypse finden kann. Alleine dann, wenn man von der ethymologischen Bedeutung des Begriffes der Apokalypse ausgeht, ist man auf der Spur, den Anfang dieses Diskurses in Nietzsches Philosophie zu entdecken. *Αποκαλύπτω (revelar)* – ich enthülle, ich entdecke – bezieht sich auf die Wahrheitsoffenbarung. Der griechische Begriff für die Wahrheit – (αλήθεια), bedeutet auch nichts anderes als: unverhüllt, nicht verborgen, offen. Die Apokalypse als ein für uns unvorstellbares Ereignis der Wahrheitsenthüllung und ihre angsteinflößenden Konsequenzen in der postmodernen Philosophie sind die gleichen Wahrheitsenthüllungen, die auch diese Schrift Nietzsches in sich trägt. Ein Leben zugedeckt mit den lebenswichtigen Illusionen, die Erkenntnis darüber, demzufolge auch die Offenbarung der Wahrheit als Lüge kann man durchaus für den Diskurs über das Ende einer uns bisher bekannter Welt verwenden. In diesem Zusammenhang lesen wir auch bei Derrida: „Die Wahrheit selbst ist das Ende, die Bestimmung, dass die Wahrheit sich enthüllt, ist die Vollendung des Endes. Die Wahrheit ist das Ende und die Instanz des Jüngsten Gerichts.“ (J. Derrida, Apokalypse, hsg. von Peter Engelmann, Edition Passagen, Wien, 2000, S.54).

Mit dem Bild zweier Menschentypen, eines vernünftigen und eines intuitiven⁴¹ Menschen, illustriert Nietzsche, wie tief der Mensch in Wahrheit ein Gefangener seines Intellektes und

⁴⁰ KSA 7, 19 [66], S. 440: „Unser Verstand ist eine Flächenkraft, ist o b e r f l ä c h l i c h. Das nennt man auch ‚subjektiv‘. Er erkennt durch B e g r i f f e: das heißt unser Denken ist ein Rubrizieren, ein Benamen. Also etwas, was auf eine Willkür des Menschen hinausläuft und nicht das Ding selbst trifft. Nur r e c h n e n (d) und nur in den Formen des Raumes hat der Mensch absolute Erkenntniß d.h. die letzte Grenze alles Erkennbaren sind Q u a n t i t ä t e n, e r v e r s t e h t keine Qualität, sondern nur eine Quantität.“

der Strenge des Begriffes ist. Mit diesem Vergleich drückt er nichts anderes aus als das, was er schon 1872 im Werk „*Die Geburt der Tragödie*“ als apollinischen und dionysischen Typ bezeichnet hat. Der Vernünftige lernt aus der Erfahrung, er ist verlässlich, ruhig, er besitzt Schutz vor dem Angriff der Zukunft in Form eines moralischen Glaubens. Der Intuitive ist unvernünftig wenn es sich um das „Begriffsbauen“ handelt, er erkennt keine Gefahr, seine Realität entsteht in der Schönheit und in der Illusion, er verliert sein eigenes Wesen irgendwo zwischen dem Individuellen und dem Allgemeinen, er kennt das Glück, er ist „der fröhliche Held“, der Künstler. Das Leben besteht aus dem Kampf zwischen diesen beiden Typen, der oft als Resultat das Verlassen der Welt der Abstraktion des intuitiven Menschen und die Kehrtwende zur Kälte des Begriffs zur Folge hat. Nietzsche schließt, die Illusion, die der Intellekt erzeugt, sei für das Leben notwendig; in dieser Abhängigkeit gäbe es keine optimistische Konsequenz für uns – ohne Intellekt existierten auch wir nicht. Die gesamte Wirklichkeit sei daher nicht anderes als ein Irrtum, die Irrtümlichkeit der Welt sei das Sicherste und Festeste im menschlichen Leben. Demzufolge bekommt auch der Nihilismus eine andere Bedeutung, nämlich nicht mehr lediglich als eine Zeit der Wahrheitsoffenbarung, die sich hinter der Kritik der moralischen Werte verbirgt und einen Bruch mit der abendländischen Tradition und deren Überwindung mit sich bringt, sondern auch als ein Ende in sich „tragend“. Das Ende, das hier im Nihilismus angekündigt wird, bezieht sich auf das gesamte bisherige Konzept des Lebens. Für den Nihilisten endet eine alte, von Illusionen verdeckte Welt, die dem Menschen das Leben gleichsam als ein Schutzschild erträglich macht. „Es giebt nur Eine Welt, und diese ist falsch, grausam, widersprüchlich, verführerisch, ohne Sinn...Eine so beschaffene Welt ist die wahre Welt...W i r h a b e n L ü g e n ö t h i g, um über diese Realität, diese ‚Wahrheit‘ zum Sieg zu kommen das heißt, um zu l e b e n...Daß die Lüge nöthig ist, um zu leben, das gehört selbst noch mit zu diesem furchtbaren und fragwürdigen Charakter des Daseins...“ (KSA 13, 11 [415], S. 193).

Der Nihilismus als das neue Lebenskonzept bringt die neue Wahrheit ans Licht: Moral als Lüge, Religion als lebensfeindlich, der Mensch „ohne Mission und Zweck“, zusammengefasst: der Nihilismus bestätigt die Sinnlosigkeit des menschlichen Leben. „Die Natur hat den Menschen in lauter Illusionen gebettet. – Das ist sein eigentliches Element. Formen sieht er, Reize empfindet er statt der Wahrheiten. Er träumt, er imaginirt sich Göttermenschen als Natur. D e r M e n s c h i s t z u f ä l l i g e i n e r k e n n e n d e s W e s e n g e w o r d e n, durch die unabsichtliche Paarung zweier Qualitäten. Irgendwann wird er aufhören und es wird nichts geschehen sein. Sie waren es lange nicht und wenn sie selbst aufgehört haben zu existieren, wird sich nichts begeben haben. Sie sind ohne weitere Mission und ohne Zweck. Der Mensch ist ein höchst pathetisches Thier und nimmt alle seine

⁴¹ KSA 1, S. 888 -890

Eigenschaften so wichtig, als ob die Angeln der Welt sich in ihnen drehen.“ (KSA 7, 19 [179], S. 474). Infolgedessen sieht er zwei Tatsachen, mit denen der nihilistische Mensch zu leben hat. Als erstere die Erkenntnis, dass er zufällig jetzt und da ist, ohne einen Einfluss darauf zu haben und zweitens, dass er „ohne weitere Mission und Zweck“ weiter zu existieren hat. Er steht nicht im Mittelpunkt der Welt, seine Existenz oder Nichtexistenz wird von keiner Bedeutung sein. Die Welt besteht weiter - mit oder ohne ihn. Günther Anders nennt diese Erfahrung der eigenen Zufälligkeit „Schock der Kontingenz“.⁴² Nietzsches Kritik des Anthropozentrismus ist des weiteren auch in der „Morgenröthe“ zu lesen: „Centrum. – Jenes Gefühl: ‚ich bin der Mittelpunkt der Welt!‘ tritt sehr stark auf, wenn man plötzlich von der Schande überfallen wird; man steht dann da wie betäubt inmitten einer Brandung und fühlt sich geblendet wie von Einem grossen Auge, das von allen Seiten auf uns und durch uns blickt.“ (KSA 3, Morgenröthe 352., S. 239). Der Mensch sehnt sich einerseits danach, im Mittelpunkt der Welt zu stehen und seinem Selbst eine Bedeutung zu geben. Andererseits würde er das In-Mittelpunkt-Stehen nicht ertragen, dafür fehlt ihm noch die nötige Stärke. Er sucht also nach einer Spur, die er auch nach dem Tod hinterlassen kann, um zumindest auf diese Weise seinem Dasein eine Bedeutung zu geben und Hoffnung auf ein Weiterleben schöpfen zu können. Der Mensch ist laut Nietzsche aber noch zu schwach, um dieses Leben überhaupt „aushalten“ zu können. Diese nötige Stärke kann erst durch die „Geburt“ des Übermenschen erreicht werden.

Im Jahr 1930 hielt Günther Anders in der Frankfurter Ortsgruppe der Kantgesellschaft einen Vortrag unter dem Titel „Freiheit und Erfahrung“, der als Text „Die Weltfremdheit des Menschen“ bekannt wurde.⁴³ Anders beginnt hier mit der Erfahrungserkenntnis nach Kant, die für ihn aposteriorisch, nachträglich zu verstehen ist. Der Mensch steht nicht in der Welt, „der kommt zur Welt“. „Das heisst, der Mensch steht so in der Welt, dass er erst nachträglich zu ihr kommen muss.“ (Anders: Die Weltfremdheit des Menschen. S.2). Des Menschens Apriori „ist das Apriori der ihm wesensmäßig zukommenden Aposteriorität“.⁴⁴ „Anders kombiniert Kants transzendentalphilosophische Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis mit Heideggers fundamentologischer Frage nach dem

⁴² Liessmann, Paul- Konrad: Günther Anders. S. 37

⁴³ Anders (Stern), Günter: Die Weltfremdheit des Menschen. In: Nachlass Günther Anders (der Text wurde unter dem Namen Günther Stern geschrieben)

⁴⁴ Ebenda. S. 11; auch: Liessmann: Günther Anders. S. 32: „Was In – der –Welt – Sein bedeutet erfährt der Mensch erst im nachhinein, aber erst damit erfährt er auch, was Mensch – Sein bedeutet. Dass dem Menschen nichts a priori vorgegeben ist, ist deshalb sein einziges Apriori: Alles, was dem Menschen vorgegeben ist, ist, dass ihm nichts vorgegeben ist.“

spezifischen Sein des Menschen. Seine Untersuchung will über die Betrachtung erkenntnistheoretischer Grundbedingungen hinaus zu den Beziehungen von (erkennendem) Subjekt und Objekt gelangen, die diese Grundbedingungen ontologisch bzw. anthropologisch fundieren.“ (Dries, Christian: Günther Anders. Wilhelm Fink GmbH, Stuttgart 2009, S. 24). Er versucht dennoch diese „Nachträglichkeit“, „mangelnde Welteinbettung“ und „Weltfremdheit“ durch einen Vergleich der menschlichen mit der tierischen Existenz aufzuklären.⁴⁵ So gesehen nimmt man das Tier als ein Instinktwesen wahr, dem seine ganze Welt als eine „erfahrungsbedürftige Welt“, als „apriorisches Material“, als „conditum“, „Mitgift“ gegeben ist. Beim Tier ist die Bindung an die Welt stark ausgeprägt, es ist in seiner eigenen Weltbindung gefangen. „Das Instinktwesen hat feste Weltbindung, es selbst ist eingepflanzt in die Welt; nicht ihm sind Ideen eingepflanzt.“ (Weltfremdheit des Menschen, S. 3). „Dem Tier kommt ein ‚spezifisches In-der-Welt-sein‘ zu, ein Verhältnis von Mitsein (Eingebettetsein) und Selbstsein (Freisein)“ (Müller, Marcel: Von der Weltfremdheit zur Antiquiertheit. Philosophische Anthropologie bei Günther Anders. Tectum Verlag, Marburg 2012, S. 24 f). Dem Tier gegenüber stellt Anders den Menschen, der mit keinerlei apriorischem Material ausgestattet ist, „angewiesen auf Realitäten, die es nicht gibt, die er selbst erst realisieren muss, so wenig zugeschnitten auf diese Welt, so sehr abgeschnitten

⁴⁵ In den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts entwickelt sich in Deutschland die sogenannte philosophische Anthropologie, die sich mit der Stellung des Menschen in der Welt beschäftigt. Arnold Gehlen ist neben Max Scheler und Helmuth Plessner einer der Repräsentanten dieser Denkrichtung und sieht den Menschen als ein „Mängelwesen“. Dabei geht er von Nietzsches Philosophie aus, die den Menschen als „noch nicht festgestelltes Tier“ annimmt (KSA 5, Jenseits von Gut und Böse, 62. S. 81). Gehlen lässt sich hier hauptsächlich auf die biologische Merkmale des Menschen ein. „Morphologisch ist nämlich der Mensch im Gegensatz zu allen höheren Säugern hauptsächlich durch Mangel bestimmt, die jeweils im exakt biologischen Sinne als Ungepasstheiten, Unspezialisiertheiten, als Primitivismen, d. h. als Unentwickeltes zu bezeichnen sind: also wesentlich negativ.“ (Gehlen, Arnold: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Aula Verlag, Wiebelsheim 2014, S. 33) So gesehen gilt der Mensch als lebensunfähig (Ebenda, S. 37) Als das handelnde Wesen ist er sich selbst noch Aufgabe – „er ist, kann man auch sagen: das stellungnehmende Wesen. Die Akte seines Stellungnehmens nach außen nennen wir Handlungen, und gerade insofern er sich selbst noch Aufgabe ist, nimmt er auch zu sich selbst Stellung und ‚macht sich zu etwas‘“ (Ebenda, S. 32) Obwohl hier gewisse Ähnlichkeiten zur Anthropologie Anders vorhanden sind, kann man sie nicht als Nachfolgerin dieser in den 20-er Jahren entstandenen Richtung sehen. (Siehe: Lohmann, Margret: Philosophieren in der Endzeit, S. 140-280) „Im Kontrast zu Gehlen, der mit der morphologischen Sonderstellung des Menschen anhebt, und somit auch im Gegensatz zur Philosophischen Anthropologie, die sich in der Regel auf naturwissenschaftliche, vor allem biologische Forschungsergebnisse stützt, macht Anders das Spezifische der menschlichen Situation in der Welt an der Erfahrung fest.“ (Ebenda, S. 142).

von ihr, so weltfremd, dass er die sonderbare Frage tut nach der Realität der Aussenwelt.“ (Ebenda. S. 6). Genau dieses ihm angeborene „Abgetrennt-Sein“ von der Welt macht ihn zu den Menschen, der er ist. Diese Weltfremdheit, diese Suche nach Realitäten und nach dem Sinn und der Wahrheit entpuppt sich eben als Grundcharakter des nihilistischen Menschen, so, wie ihn auch Nietzsche verstanden hatte. „Weil er, obwohl Teil von ihr, der Welt zunächst fremd gegenübersteht, ist er auf keine spezifische Lebensweise festgelegt.“ (Dries, Christian: Günther Anders. S. 25). In diesem Mangel an Bestimmbarkeit, in dieser „Zugeschnittenheit“ auf eine Welt, die es nicht gibt, findet der Mensch im Bezug auf die nachträgliche Realisierung derselben seine Freiheit, seine Weltoffenheit.⁴⁶ Es gibt keine Welt, die für den Menschen angepasst wäre, diese muss immer erst hergestellt werden. Der Mensch macht etwas aus der Welt, er verändert sie, „er macht sich seine eigene Welt, eine Welt über der Welt“ (Weltfremdheit des Menschen, S. 16) und er benötigt diese andere Welt, ebenso wie er Illusionen und Lügen zum Überleben braucht.⁴⁷ Die Technik ermöglicht es dem Menschen, seine Welt zu erschaffen, aber gerade dadurch bricht die „Weltfremdheit“ am stärksten auf. „Eine Dialektik will es, dass der auf die Schande seiner Kontingenz mit machvoller Produktion reagierende Mensch, der hofft, sich erneut in die Welt einzuarbeiten oder sie unter sich zu zwingen, um den Ausschluss aus ihr zu löschen, nun seine eigene Welt als Übermacht produziert. Der Produktionsangriff auf die Welt, die ihm über ist, erzeugt seinerseits eine übermächtige zweite Welt“ (Reimann: Verweigerte Versöhnung. S. 61). In der Selbsterfahrung als Kontingent und im Gefühl der Scham als Ausdruck einer Identitätsstörung verstärkt sich die Lücke zwischen der künstlichen Welt der Dinge und den Menschen, die Anders „prometheisches Gefälle“ nennt.⁴⁸ Die Ungebundenheit des Menschen betrifft, so Anders, nicht nur diese eine Welt, sondern jede neue, von Menschen immer wieder änderbare Welt. „Er ist nicht nur auf *diese* Welt nicht festgelegt, sondern auf *keine*; nur darauf, jeweils in einer seiner Welt zu leben. Dies Nichtfestgelegtsein auf...ist *conditio sine qua non* seines Freiseins für Geschichte.“ (Weltfremdheit, S. 43). Die Freiheit des Menschen besteht nach Anders in weiterer Folge in der Möglichkeit der menschlichen Selbsterfahrung. „Einerseits findet sich der in Freiheit sich selbsterfahrende Mensch als ‚schon – vorher – daseiend‘, als ‚zu – sich – selbst – verurteilt‘, als ‚sich – selbst – aufgezwungen‘“ und andererseits „erscheint doch diese Unwiderruflichkeit als völlig beliebig. Der Mensch erfährt sich als Kontingent, d. h. als irgendeinen, als gerade ich (den man ja

⁴⁶ Anders: Die Weltfremdheit des Menschen. S. 14; Dries, Christian: Günther Anders. S. 25: „Nur weil der Mensch von Natur aus nichts Bestimmtes ist, kann er alles mögliche aus sich und seiner (Um)Welt machen.“

⁴⁷ Vgl. beispielsweise auch Nietzsche: KSA 13, 11 [415]

⁴⁸ Siehe: Lütkehaus, S. 67

nicht frei gewählt hat, als einen, der gerade so ist.“ (Ebenda, S. 21 f.) Er ist überflüssig, und als Kontingent zufällig tatsächlich, was zugleich „die Möglichkeit des Anders-Seins und des Nicht-Seins impliziert.“ (Lütkehaus: Philosophieren nach Hiroshima. S. 63). Seine Freiheit entdeckt er gerade in der Erfahrung „nicht Bestimmten verbunden zu sein“. „Freiheit als Abgeschnittenheit eines bestimmten Seienden vom Seienden als Ganzen.“ (Müller: Von der Weltfremdheit. S. 26). Anders formuliert dies folgendermaßen: „Möglichkeit der Selbsterfahrung ist Freiheit, und menschliche Selbsterfahrung Bestätigung der Freiheit und der Abgeschnittenheit.“ (Weltfremdheit, S. 20). Als solche steht die Freiheit allerdings nicht im Mittelpunkt der Philosophie Anders, er sieht sie lediglich als eine notwendige Konsequenz der Weltfremdheit des Menschen.⁴⁹ Seine ontologische Freiheit erkennt er als seine ontologische Krankheit.⁵⁰

So ähnlich wie Nietzsche das mit dem düsteren Satz über den menschlichen Intellekt, der sich „ohne weitere Mission und Zweck“ aufdränge, zum Ausdruck gebracht hat, zieht sich auch bei Anders die Idee der Sinnlosigkeit der menschlichen Existenz durch sein Werk. Diese kommt durch die Selbsterfahrung des Menschen als das zufällige Wesen zum Vorschein. Dieser Kontingenzschock bezeichnet bei Anders das Charakteristische des nihilistischen Menschen. Hier entsteht allerdings für den Menschen ein Paradoxon: in seiner natürlichen Kontingenz fühlt er sich ohnmächtig und unfrei, auf der anderen Seite in seiner Weltfremdheit und Ungebundenheit wiederum frei neue Welten für sich zu erschaffen. Dadurch ergibt sich eine neue ontologische Lage des Menschen: der Mensch steht zugleich außerhalb und in der Welt, zugleich frei von ihr und auf sie angewiesen⁵¹. „Nur als Freier erfährt man sich aber gerade als nicht Freien.“ (Weltfremdheit, S. 21). „Wohl ist der Mensch frei; aber der Preis der Freiheit besteht darin, dass der Mensch sein Dasein nicht sich selbst, sondern dem Zufall verdankt.“ (Liessmann, S. 38) Auf diese Kontingenzerfahrung, in der sich der Mensch seiner zufälligen Existenz bewusst wird, reagiert er mit Scham. Anders erklärt diese Selbst-Scham auf folgende Weise: „Dass man zugleich mit sich identisch und doch mit sich nicht identisch sein könne; hat zur Bedingung: dass man sich in der Freiheit der Selbsterfahrung als unfrei empfängt, also als gewaltmäßig zu sich verurteilt, als beliebig sich zugesprochen.“⁵² (Weltfremdheit, S. 25). „‘Sich schämen‘ bedeutet also: nichts dagegen tun

⁴⁹ Siehe: Dries: Günther Anders. S. 26; Müller: Von der Weltfremdheit zur Antiquiertheit. S. 25 f. „Dabei geht es ihm zunächst nicht um Freiheit als Aspekt der Moralphilosophie, sondern – im Rahmen einer Anthropologie – um die Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis von Mensch und Welt.“

⁵⁰ Siehe: Reimann: Verweigerte Versöhnung. S. 30

⁵¹ Dries: Günther Anders, S. 29

⁵² siehe auch: Antiquiertheit I, S. 65 f.: „Was ist also Scham? I.a) ein reflexiver Akt (sich schämen), also ein Selbstbezug. b) aber ein Selbstbezug, der scheitert. c) aber nicht nur gelegentlich (wie auch

können, dass man nichts dafür kann.“ (Antiquiertheit I, S. 70) Der Mensch kann sich mit sich selbst nicht identifizieren und die Bedingungen seines Ursprungs akzeptieren. Wenn er sich weiterhin als Freier fühlen will, muss er diese Kontingenz entweder ignorieren oder sich seiner selbst schämen.⁵³ Die Akzeptanz der gleichen würde als Folge für den Menschen den Freiheitsentzug bedeuten. So entstehen bei Anders zwei Typen Menschen: der nihilistische und der historische. Der erstere versucht das Problem der Kontingenz durch das Verleugnen des Seins zu lösen, der andere möchte dagegen seiner Herkunft einen Sinn geben.⁵⁴ Der Mensch „entgeht seiner Nichtverbundenheit mit Welt und der Kontingenz seines Ichseins durch seine Geschichte, die ihn mit sich selbst verbindet.“ (Weltfremdheit, S. 35). Der Nihilist entdeckt einerseits eine räumliche und andererseits eine zeitliche Zufälligkeit seines Daseins, die er durch Machtdurst auszugleichen versucht. Er will überall und gleichzeitig sein und sich dadurch selbst zu Gott machen.⁵⁵ Dieser Versuch des modernen Nihilisten manifestiert sich laut Anders durch die technischen Möglichkeiten, die Welt zu vernichten. Eine Welt ohne Menschen wäre also die letzte Konsequenz, dem Kontingenzschock zu entgehen. „Am Ende bleibt dem Nihilisten praktisch nur, die Welt als Ganze zu vernichten, um seinen Frieden und seine Einheit mit ihr in der Auslöschung alles Seienden zu finden.“ (Dries: Günther Anders, S. 30). Schlussendlich bezeichnet Anders den Nihilisten als den typischen Repräsentanten unserer technischen Zeit, der sein Augenmerk ausschließlich auf Konsum und Wettbewerb richtet.⁵⁶ Ganz nach dem Motto, wenn er die Welt schon nicht erobern und sie zu seiner eigenen machen kann, wenn seine Existenz nichts zu bedeuten hat, warum soll sie denn überhaupt noch weiter bestehen? Entweder sie gehört mir oder eben keinem! Der Nihilist, als „desillusionierter Moralist“ stellt hier die Frage „was eigentlich daran liegt, das überhaupt etwas da sein soll und nicht vielmehr nichts?“ (Antiquiertheit des Menschen I, S. 300) Und seine Antwort lautet: Rache nehmen! „Dass ich das Nichtsein selbst besorge, dass ich die Vernichtung selbst in die Hand nehme.“ (Ebenda, S. 300). Die

andere Akte, etwa die Erinnerung); sondern einer, der grundsätzlich scheitert. d) und zwar grundsätzlich, weil der sich-Schämende sich zugleich als mit sich identisch und als mit sich nicht identisch begegnet; (Ich bin's, aber ich bin's doch nicht). e) was zur Folge hat, dass der Akt niemals ein Ende findet; Da nämlich der sich-Schämende mit der widerspruchsvollen Begegnung nicht ‚fertigwird‘, wird auch die Scham selbst nicht fertig...“

⁵³ Liessmann, S. 38-40

⁵⁴ Ebenda. S. 40, „Der Nihilist, bei dem der Schock über die Erfahrung seiner Zufälligkeit in eine Kontingenzwut umschlägt, leugnet nun nicht nur das Sein, das er selbst ist, sondern das Sein des Seienden selbst, das jetzt unter den Fluch kontingenter Beliebigkeit fällt, als wenn es irgendein belangloses Seiendes wäre“ (Pathologie S. 27)“

⁵⁵ Siehe: Ebenda, S. 40 f.

⁵⁶ Dries, S. 30

Bombe verhält sich wie der Nihilist, ihre Geheimmaxime ist identisch mit jener eines Nihilisten: „Alles ist eins. Auch ob es die Welt gibt oder nicht, ist eins. Warum sollte sie nicht ebensogut nicht geben?“ (Ebenda, S. 301). Es gibt demzufolge zwei Arten von Nihilisten, die „einen Bezug auf das Sein oder Nichtsein der Welt als ganzer“ haben: erstens den Ahnherren des Nihilismus, den Indolenten, nicht Vernichtenden, nur Verneinenden, den „Antichrist“ und zweitens den heutigen Nihilisten – den „Blutverschmierten“, der „antichristhaft“ handelt. In dieser Einteilung gibt es keinen Platz mehr für uns, wir agieren hier lediglich als Zwischenfiguren.

Auch Nietzsche erkennt bereits zwei Typen von Nihilisten beziehungsweise des Nihilismus: einen passiven, der in Form eines Niederganges und Rückganges der Macht des Geistes auftritt und einen aktiven, der seine maximale Kraft im Akt der Zerstörung erreicht.⁵⁷ „Alle die extrem Aktiven [Nihilisten] wollen die Welt in Stücke gehen lassen.“ (KSA 9, 4 [103], S. 125). Als weitere Absicht der Anthropologie Nietzsches entpuppt sich gleichzeitig der Versuch den Menschen aus seinen Träumen zu erwecken und ihm eine andere Wahrheit zu vermitteln. Damit spielt Nietzsche auch absichtlich mit der größten menschlichen Angst – der Angst vor dem Tod und der Möglichkeit einer Nichtexistenz des Jenseits. Kein Weiterleben nach dem Tode, kein Sinn, kein Zweck, keine weiteren Aufgaben – das Wegnehmen dieser Illusionen steht für Nietzsche im Vordergrund. Dabei macht er sich fast lustig über diejenigen, die an das ewige Leben glauben. So schreibt er in der „Morgenröthe“: „A n d i e T r ä u m e r d e r U n s t e r b l i c h k e i t. – Diesem schönen Bewusstsein eurer selbst wünscht ihr also e w i g e D a u e r? Ist das nicht schamlos?“ (KSA 3, S. 190) In Zarathustras Vorrede mit dem Bild des sterbenden Seiltänzers lesen wir Ähnliches: „Bei meiner Ehre, Freund, antwortet Zarathustra, das giebt es Alles nicht, wovon du sprichst: es giebt keinen Teufel und keine Hölle. Deine Seele wird noch schneller todt sein als dein Leib: fürchte nun Nichts mehr!“ (KSA 4, S. 22). Der misstrauisch schauende Sterbende schliesst aus den Worten Zarathustras, dass er nichts zu verlieren hat, wenn er das Leben verliert. „Ich bin nicht viel mehr als ein Thier, das man tanzen gelehrt hat, durch Schläge und schmale Bissen.“ (Ebenda). Diese schreckliche Erfahrung tötet auch noch die letzte Hoffnung für die menschliche Existenz. Der Mensch verliert diese seine schöne Lüge, die ihn bis jetzt am Leben erhalten hat. Plötzlich steht er „nackt“ da ohne seinen Schutzschild mit der Erkenntnis, dass auch er selbst nur ein Schatten ist. „Also die Enttäuschung über einen angeblichen Z w e c k d e s W e r d e n s als Ursache des Nihilismus.“ (KSA 13, 11 [99], S 46 f.). Allerdings steht eben durch diese entdeckte Sinnlosigkeit dem Nihilisten plötzlich der Weg offen, alles wieder aufs Neue aufzubauen. So sieht auch Heidegger im Nihilismus nicht lediglich das „Nichts“, nicht das Ende der Welt, das Aufhören des Menschendaseins,

⁵⁷ KSA 12, 9 [35], S. 350 f.

sondern eigentlich gerade das Umgekehrte – eine Katastrophe im bejahenden Sinn. Dies betrifft allerdings die letzte Periode des europäischen Nihilismus, die mit der Lehre über die ewige Wiederkehr des Gleichen beginnt, also die Periode des vollkommenen Nihilismus‘.

„Der vollkommene Nihilismus

Seine Symptome: die große Verachtung

das große Mitleid

die große Zerstörung

sein Culminations-Punkt: eine Lehre, welche gerade das Leben, das Ekel, Mitleid und die Lust zur Zerstörung rege macht, als absolut und ewig lehrt.“ (KSA 13, 11 [149], S. 70)

Diese Reaktion gegen die höheren Werte und die übersinnliche Welt entwertet nicht mehr das Leben im Namen höherer Werte, sondern sie bedeutet die Entwertung der höheren Werte selbst.⁵⁸ Die Umwertung entdeckt das Nichts der Werte, sie entdeckt das Nichts in jeder Metaphysik und in jedem ihrer Begriffe. Wenn der verborgene Nihilismus der Moral offenbart wird, wird auch offengelegt, dass es mit der Moral und mit der Wertsetzung nichts ist. Jede Wertsetzung muss Nietzsches Ansicht nach den Nihilismus zur Folge haben, besser gesagt, die Umwertung wird „zum allgemeinen Charakter der Gegenbewegung zum Nihilismus innerhalb des Nihilismus.“⁵⁹

Der Traum vom Übermenschen ist ausgeträumt und die Aussicht auf das Ende ist tröstlich genug. Das weitere Ziel der Menschheitsentwicklung scheint heute die Selbstzerstörung des Menschen „mit all seiner Gier nach Sinn und Wahrheit, nach jenem metaphysischen Opium“ zu sein.⁶⁰ Der Sinn unserer Existenz ist unser Untergang (der notwendig vor der Weiterentwicklung kommen muss) - dies hat schon Nietzsche erkannt; dass wir aber hier sind, um uns selbst zu vernichten – dies ist das neue Faktum unserer Zivilisation.

⁵⁸ vgl. Gilles Deleuze, Nietzsche und die Philosophie, Hamburg 2002, S. 161

⁵⁹ Vgl. Heidegger, NI, S. 24

⁶⁰ Ulrich Horstmann, Das Untier, S. 58

II. „Bloß gut, dass Alles zu Ende war; und ich spuckte aus: Ende“!¹ – Schlusswort

„There's no time for us
There's no place for us
What is this thing that builds our dreams, yet slips away from us
Who wants to live forever
There's no chance for us
It's all decided for us
This world has only one sweet moment set aside for us“ (Queen)²

Als ich mich vor Jahren für die Beschäftigung mit dem Thema des Nihilismus und der Apokalypse entschieden habe, ahnte ich nicht, dass ich zwischen den beiden Begriffen so viele Ähnlichkeiten finden würde. Es begann alles mit Nietzsches Definition des Nihilismus als eine „Zwischenzeit“, einen „Zwischenzustand“, in der ich eine Krise des Sinnes zu verstehen meinte. Nietzsches prophetische Sprache bewegte mich dazu darüber nachzudenken, was nach dieser Krise kommen würde, was Nietzsche hier versteckt hinter seiner Moralkritik prophezeit?

Es war mir damals schon bekannt, dass Nietzsche niemals als ein Apokalyptiker in der Philosophiegeschichte bekannt wurde, allerdings gab es für mich keinen Zweifel daran, in seiner nihilistischen Philosophie die Wurzeln der Apokalypse-Theorien der Postmoderne zu finden. Vielmehr beschäftigte mich die Frage, ob der Nihilismus in sich eine versteckte apokalyptische Botschaft trägt. Der Gedanke über die ewige Wiederkehr des Gleichen, ein theoretisches Konzept, das man vermutlich lediglich als eine Kritik des Fortschrittsglaubens des neunzehnten Jahrhunderts verstehen kann, bereitete mir die meisten Schwierigkeiten beim Versuch, die Verbindung zur Apokalypse herzustellen. Nicht die Angst vor dem Sterben sondern vielmehr die Angst vor dem Leben steht in diesem Gedanken an höchster Stelle. Wer wagt, dieses Leben immer wieder aufs Neue zu durchleben, alle Fehler zu wiederholen, alles Leid erneut zu fühlen? Versteckt sich hinter diesem Gedanken möglicherweise auch Nietzsches Wunsch, endlich zu sterben und sich von seinen Schmerzen zu befreien? Die

¹ (Arno Schmidt; Weltuntergangsgeschichten, Zürich 1981, S. 63)

² Frei übersetzt: „Es gibt keine Zeit für uns, es gibt keinen Platz für uns, was ist dasjenige, das unsere Träume schafft und dann verschwindet, wer will für immer leben, es gibt keine Hoffnung für uns, alles ist für uns schon entschieden, diese Welt war nur ein süßer Moment für uns“ Das Lied wurde für den Soundtrack zum Film Highlander geschrieben. Connor MacLeods muss zuschauen wie seine geliebte Ehefrau mit den Jahren immer älter wird und dann schlussendlich stirbt, während er weiterhin als Unsterblicher lebt.

Gedanken eines toten Philosophen richtig zu deuten, ist zweifellos nicht einfach, vor allem eines Philosophen, der seine Philosophie auf Metaphern und Symbolen aufbaute. Ich versuchte auch, einigen Menschen aus meinem Bekanntenkreis die gleiche Frage wie Nietzsche zu stellen: „Willst du dies noch einmal und noch unzählige Male?“³ Da bemerkte ich sehr schnell, dass jeder Befragte mit dieser Frage überfordert war. Diese Frage sei gegen alle naturwissenschaftlichen Gesetze, es sei sinnlos diese Frage überhaupt zu stellen, das sei nur eine Theorie, das Gespinnst eines Kranken. Antworten blieben aus, ich stieß lediglich auf eine kritische Reaktion gegenüber der Philosophie Nietzsches. Keiner wollte sich damit gedanklich auseinandersetzen. Dann wurde mir klar: Nietzsche hatte tatsächlich Recht – diese Frage bedeutet für die menschliche Seele das größte Schwergewicht, das sie ertragen muss. „Oh wie ertrage ich noch zu leben!“ (KSA 4, Also sprach Zarathustra. S. 202) Die anderen begriffen aber auch schnell, dass der Mensch nicht nur Angst vor dem Sterben, sondern eine ebenso grosse Angst vor dem Leben hat und sich vielleicht heimlich nach seinem Ende sehnt. Diesen Gedanken als ein zeitliches Problem zu deuten habe ich deswegen verworfen, da mir klar wurde, dass es sich hier vielmehr um das Lebensbejahende der Philosophie Nietzsches handelt.

Je tiefer ich in die Materie eindrang, umso mehr bemerkte ich immer wieder aufs Neue die Brücken zwischen den beiden Begriffen: des Nihilismus und der Apokalypse. In der von Nietzsche angekündigten Krise, in dem Nihilismus, in der Dekadenz entdeckte ich zuerst die Gemeinsamkeiten zur Apokalypse, die ebenfalls aus einer Krise hervorgeht. Nietzsche nahm seine Zeit ganz streng unter die Lupe und machte sich zum „Diagnostiker“ der Gegenwart. Daraus entsteht auch seine Kritik des Christentums, das er für die Dekadenz der Moderne verantwortlich macht. Dabei bleibt auch die moderne Kunst, Literatur und Politik vor seiner scharfen Kritik nicht verschont.

Trotzdem stellte ich mir immer wieder die Frage, welcher Zusammenhang zwischen der Philosophie des Nihilismus und den apokalyptischen Theorien bestehen könnte. Wie kann man Nietzsches Moralkritik, den Willen zur Macht, die ewige Wiederkehr des Gleichen, die Theorie des Übermenschen, die Umwertung aller Werte, also das gesamte Repertoire, was man bei Nietzsche unter Nihilismus versteht mit der Apokalypse in Verbindung bringen? Eine Synthese der beiden hielt ich bald für unmöglich, eine strikte Differenzierung aber ebenso – nur eines erschien mir nicht unmöglich, nämlich den Nihilismus als Wurzel und als Ursache der technischen Apokalypse zu deuten.

Die moderne Apokalypse ist nicht mit der ursprünglichen, christlichen, hoffnungsvollen zu vergleichen – sie ist „in ihrer Wesensart streng atheistisch, ihre Mitternacht saugt wie ein Löschblatt die Gewißheiten des Tages auf und verhängt sorgsam die Lichte jenseits der

³ KSA 3, Fröhliche Wissenschaft 341., S. 570

Nacht“. (Glucksmann: Philosophie der Abschreckung. S. 252). Den Start ins atheistische Zeitalter gab vielleicht schon Nietzsche mit dem Satz „Gott ist tot“. Mit diesem Satz, so Glucksmann, konfrontiert Nietzsche Geschichte (bisher gültige Ideale, Gott, Werte) mit der gegenwärtigen Erfahrung des Todes.⁴ Wenn also das, was bisher als „Gott“ bezeichnet wurde, stirbt und uns um seine Ewigkeit „betrügt“, dann ist er nicht und war er nicht. „Wenn Gott tot ist, bin ich mit einem Mal Atheist, und als Atheist sprech ich vergeblich den Satz, Gott ist tot, denn ich denke: Der Tod ist Tod, oder als neueste Variante: Der Tod ist tot.“ (Glucksmann: Philosophie der Abschreckung. S. 227). Nachdem der Nihilist die Ansicht vertritt, dass die Welt, so wie sie ist, keinerlei Sinn hat, beginnt er, diese zu hassen. An die Stelle Gottes setzt er jetzt die Bombe. „Die Bombe ist das höchste Übel, die Welt dreht sich um die Bombe, die Bombe ist der Gott des ‚Exterminismus‘, letztes Stadium unserer Zivilisation. [...] Die Vergangenheit ist nicht mehr anziehend, die ungewisse Zukunft lässt uns gleichgültig und die Gegenwart widert uns an.“ (Ebenda. S. 228)

Wir sollten uns die Frage stellen, ob wir heute tatsächlich in einer Welt der Technokratie leben, wie einst Günther Anders geschrieben hat. Es besteht kein Zweifel darüber, der Technik eine Übermacht und Kontrolle über unser Leben zuzuschreiben. Wer heute in der westlichen Welt ohne technische Gerätschaften zu leben versucht, gilt als unangepasst. Der Traum vom Übermenschen mochte vielleicht schon ausgeträumt sein, aber der Traum des Menschen, sich zu Gott zu machen, bleibt nach wie vor bestehen. Und gerade hier entsteht das riesige Problem unserer Zivilisation: noch weigern wir uns, der Technik solche Macht zuzuschreiben, dennoch kämpfen wir dagegen, belügen uns selbst, dass wir frei seien und die Kontrolle über unser Schicksal in unseren Händen läge.

Schlussendlich soll auch der letzte Mensch Nietzsches begreifen, dass er alleine der Träger seines eigenen Untergangs ist. „Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern?“ – so fragt der letzte Mensch und blinzelt. Die Erde ist dann klein geworden, und auf ihr hüpfen der letzte Mensch, der alles klein macht. Sein Geschlecht ist unaustilgbar, wie der Erdflöhen; der letzte Mensch lebt am längsten.“ (KSA 4, Also sprach Zarathustra, Vorrede 4-5, S. 19, 25-30).

Der letzte Mensch, der auf der Spur seiner lügnerischen Natur umherirrt, der Fragende und Irrende, erkennt am Ende seines Weges, dass sein tausendjähriger Irrtum im Versuch, die Wahrheit zu erkennen, nur ein Augenblick, nur eine „hochmütigste und verlogenste Minute der Weltgeschichte“ ist.

Obwohl Nietzsche eben kein Apokalyptiker und kein Eschatologe war, weist seine Philosophie doch gewisse Ähnlichkeiten zur apokalyptischen auf. Seine reaktionäre Kritik der

⁴ Glucksmann: Philosophie der Abschreckung. S. 227

Gesellschaft erinnert an die Reaktion der Apokalyptiker. Wenn man die Tatsache, dass eine apokalyptische Prophezeiung in der Regel in Krisenzeiten entsteht bedenkt, würden auch Nietzsches Werke samt all ihrer Kritik an der Moral, am Christentum und an der gesamten abendländischen Kultur dazugehören. Die Selbstbezeichnung als Antichrist und überhaupt die Tatsache eines seiner Werke so zu titulieren kann auch nicht als Zufall bewertet werden. Wenn der Antichrist als ein Vorzeichen der Ankunft Jesu gilt, vorher noch über Gott lästern „darf“ und eine neue Religion gründet, um dieser Lästerung noch einmal eine Legitimität zu verleihen, wird die Parallele zu Nietzsche noch deutlicher. Denn auch Zarathustra mit seiner „Bergpredigt“ wird gewissermaßen als Gründer einer neuen antichristlichen Religion in verstanden⁴. Nietzsches Religionskritik deutet sicherlich ein Ende an – das Ende der Moral; die Umwertung aller Werte versteckt in sich eine neue Art, den neuen Werten eine andere Gültigkeit zu geben. Diese Umwertung kann als eine umgekehrte, „antigöttliche“ Neureligion interpretiert werden. Würde das den Tatsachen entsprechen, könnten wir Nietzsche trotzdem das „Apokalyptische“ nicht ganz nachweisen, allerdings können wir aus heutiger Sicht auch nicht ganz abstreiten, dass Nietzsche einen Bezug zur Apokalypse hatte. Eines steht fest: im Christentum sieht Nietzsche eine drohende Katastrophe, es gilt daher als Ursache des Nihilismus – und dieser Nihilismus macht sich auch in unserer heutigen Gesellschaft bemerkbar. Wir leben glücklicherweise noch mitten in einem „unvollständigen Nihilismus“⁵, noch haben wir - als aktive Nihilisten - unsere Tat nicht ganz vollzogen, noch besteht unser Wille, „alles in Stücke gehen zu lassen“, lediglich in der Theorie als ein Horrorszenario einer anderen Zeit. Wenn aber der Nihilismus in seiner extremsten Form⁶ endlich vollständig wird, stellt sich nur noch die Frage, wie lange es dauern wird, bis der Mensch seinen Willen in den Tat umsetzen wird.

Es müssen hier viele Fragen offen bleiben, da man die Zukunft nicht sicher voraussagen kann. Darüber immer wieder zu reflektieren und zu diskutieren hält uns auch davon ab, uns mit dem eigenen Leben, mit dem hier und jetzt, zu beschäftigen. Durch die Auseinandersetzung mit dieser Thematik, haben sich auch meine Ansichten bezüglich des Fortschritts und der Zukunft verändert – in dieser jetzigen Welt der unermesslichen technischen Möglichkeiten sehe ich keine sichere Zukunft für meine eigenen Kinder.

„Unsere Tragödie heute ist eine allgemeine und weltumfassende physische Angst, die nun schon so lange auf uns lastet, dass wir sie ertragen gelernt haben. Alle geistigen Fragen sind

⁴ Karl Löwith bezeichnete Nietzsches „Zarathustra“ als eine „antichristliche Bergpredigt“. Siehe: Biser, Gottsucher oder Antichrist, S. 32

⁵ KSA 12, 10 [42], S. 476

⁶ KSA 12, 9 [35], S. 351

verdrängt von der Frage: Wann werde ich in die Luft gesprengt? Deshalb hat der junge Mnesch, der heute schreibt, das Problem vergessen, das allein für gutes Schreiben bürgt, das allein Schmerz und Mühsal des Schreibens wert ist: das menschliche Herz im Widerstreit mit sich selbst.“ (William Faulkner⁷)

⁷ In: No future? S. 80

LITERATURLISTE UND QUELLENVERZEICHNIS

I. Zum Thema des Nihilismus: primäre und sekundäre Literatur

- Abel, Günter: Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr, Walter de Gruyter, Berlin, New York 1998
- Agell, Fredrik: Die Frage nach dem Sinn des Lebens. Über Erkenntnis und Kunst im Denken Nietzsches, Wilhelm Fink Verlag, München 2006
- Albow Martin, Das globale Zeitalter, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2007
- Althaus, Horst: Friedrich Nietzsche. Eine bürgerliche Tragödie. Nymphenburger Verlagshandlung, München 1985
- Anders, Günther: Über Heidegger. Günther Anders. Hrsg. von Gerhard Oberschlick. Mit einem Nachw. von Dieter Thomä. Beck, München 2001
- Appel, Fredrick: Nietzsche contra democracy. Cornell univ. Press, Ithaca, NY 1999
- Appel, Sabine: Friedrich Nietzsche. Wanderer und freier Geist. C. H. Beck, München 2011
- Arendt, Dieter: Nihilismus. Anfänge von Jacobi bis Nietzsche. Hegner Bücherei, Köln 1970
- Autze, Rajan und Müller, Frank: Steintal – Geschichten. Auskünfte zu Ulrich Horstmann. Igel Verlag Wissenschaft, Oldenburg 2000
- Balke, Friedrich, Vogl Joseph und Wagner, Benno: Für Alle und Keinen: Lektüre, Schrift und Leben bei Nietzsche und Kafka. Diaphanes, Zürich – Berlin 2008

- Baumgartner, Hans Michael und Waldenfels, Hans (Hrsg.): Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20.Jahrhunderts. Verlag Karl Alber, Freiburg, München 1999
- Behler, Ernst: Derrida-Nietzsche, Nietzsche-Derrida. München, Paderborn, Wien, Zürich 1988
- Belliotti, Raymond Angelo: Stalking Nietzsche. Greenwood Press, Westport, Connecticut, London 1998
- Biser, Eugen: Nietzsche – Zerstörer oder Erneuerer des Christentums? Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002
- Biser, Eugen: Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums, Verlag Otto Müller, Salzburg 1982
- Blond, Louis P.: Heidegger and Nietzsche. Overcoming Metaphysics. Continuum, London u.a. 2010
- Böhler, Arno: Distanzen: Nietzsche – Deleuze – Derrida. In: Unterwegs zu einer Sprache der Freundschaft, Passagen – Verlag, Wien 2000
- Borchard, Klaus und Waldenfels, Hans: Zukunft nach dem Ende des Fortschrittsglaubens. Brauchen wir neue Perspektiven? Verlag Karl Alber, Freiburg, München 1998
- Campioni, Guiliano: Der französische Nietzsche. Walter de Gruyter. Berlin, New York 2009
- Caputo, John D.: God, the gift, and postmodernism. Indiana Univ. Press., Bloomington [u.a.] 2000
- Cioran, Emil M.: Werke, Suhrkamp Quarto, Frankfurt am Main 2008

- Claesges, Ulrich : Der maskierte Gedanke : Nietzsches Aphorismenreihe "Von den ersten und letzten Dingen". Königshausen und Neumann, Würzburg 1999
- Conway, Daniel W.: Nietzsche's dangerous game: philosophy in the twilight of the idols. University Press, Cambridge 1997
- Gold, Reingard Maria: Auf der Suche nach dem verlorenen Gott. Passagen Verlag, Wien 2011
- Grau, Gerd-Günther: Die "Selbstaufhebung aller großen Dinge". Philosophieren mit Nietzsche, Königshausen & Neumann, Würzburg 2004
- Deleuze, Gilles: Logik des Sinns. Suhrkamp, Paris 1972, Dt. Frankfurt am Main 1993
- Deleuze, Gilles: Differenz und Wiederholung. Fink Verlag, Paris 1968, Dt. München 2, 1997
- Derrida, Jacques: Die Schrift und die Differenz. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972
- Derrida, Jacques: Randgänge der Philosophie. Passagen Verlag, Wien 1988
- Derrida, Vattimo: Die Religion. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2001
- Deleuze, Gilles: Nietzsche und die Philosophie. Europ. Verl. Anstalt, Hamburg 1991
- Derveaux, René: Melancholie im Kontext der Postmoderne, anthropologische Implikationen der Postmoderne unter besonderer Berücksichtigung der Melancholieproblematik, Wiss. Verl., Berlin 2002
- Descartes, Rene: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, Hsg. von Alexander Heine, Phaidon Verlag GmbH, Mainer Verlag, Hamburg 1972
- Detering, Heinrich: Der Antichrist und der Gekreuzigte. Friedrich Nietzsches letzte Texte. Wallstein Verlag, Göttingen 2010

- Dresler – Brumme, Charlotte: Nietzsches Philosophie in Musils Roman „Der Mann ohne Eigenschaften“. Eine vergleichende Betrachtung als Beitrag zum Verständnis, Frankfurt a.M.1987.
- Drey, Arthur: Nietzsche. In: Drey, Arthur: Der unendliche Mensch, Leipzig 1919
- Eifler, Günther und Saame, Otto (Hg.): Postmoderne. Anbruch einer neuen Epoche? Passagen Verlag, Wien 1990
- Engelmann, Peter [Hrsg.]: Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart. Mit einer Einf. hrsg. von Peter Engelmann. Reclam, Stuttgart 1997
- Ernst, Paul: Friedrich Nietzsche. Seine historische Stellung. In: Freie Bühne, 1. Jg., 1890
- Figl, Johann: Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlass. De Gruyter, Berlin 1982
- Figl, Johann: Nietzsche – Meditationen. Das Kloster, das Meer und die „neue“ Unendlichkeit. Lit Verlag GmbH, Wien 2007
- Fischer, Kurt Rudolf: Nietzsche und die Philosophie des 20.Jahrhunderts. Kitab Verlag, Klagenfurt, Wien 2005
- Foucault, Michel: Die Ordnung des Diskurses. Ullstein, Frankfurt am Main, Berlin, Wien 1977
- Fraser, Giles: Redeeming Nietzsche. On the piety of unbelief. Routledge, London [u.a.] 2002
- Fukuyama, Francis: The end of history and the last man. The Free Press, New York 1992

- Glucksmann, André: Die Meisterdenker. Rowohlt Verlag, Reinbeck bei Hamburg 1978
- Gehlen, Arnold: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Aula-Verlag. 16. Auflage, Freiburg 2014
- Goedert, Georges: Nietzsche und die Kultur – ein Beitrag zu Europa? Hrsg. von Georges Goedert und Uschi Nussbaumer-Benz. Olms, Hildesheim [u.a.] 2002
- Gold, Reingard Maria: Auf der Suche nach dem verlorenen Gott. Ein Essay über Nietzsche. Passagen Verlag. Wien 2011
- Habermas, Jürgen: Eintritt in die Postmoderne: Nietzsche als Drehscheibe. In: J. H., Der Philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt a. M 1986 (1985), S. 104- 129
- Hamacher, Werner (Hrsg.): Nietzsche aus Frankreich. Essays von Maurice Blanchot, Jaques Derrida, Pierre Klossowski, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy und Bernard Pautrat. Ullstein Materialien, Frankfurt am Main 1986
- Havemann, Daniel: Der „Apostel der Rache“. Nietzsches Paulusdeutung, Hsg. von Günter Abel, Walter de Gruyter, Berlin, New York 2002
- Heftrich, Eckhard: Nietzsches Philosophie. Identität von Welt und Nichts. Klostermann, Frankfurt a. M 1962
- Heidbrink, Ludger, (Hrsg.): Entzauberte Zeit. Der melancholische Geist der Moderne. Carl Hanser Verlag, München, Wien 1998
- Heidegger, Martin: Nietzsche. Erster Band. Verlag Günther Neske, Stuttgart 1961
- Heidegger, Martin: Nietzsche. Zweiter Band. Verlag Günther Neske, Stuttgart 1961

- Heidegger, Martin: Nietzsche: der europäische Nihilismus. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1986
- Heidegger, Martin: Metaphysik und Nihilismus. Friedrich, Hans-Joachim [Hsg.], Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1999
- Heil, Stefan: Nietzsche und Derrida. Studienarbeit. Grin Verlag. Berlin 2003
- Heißenbüttel, Helmut: Kritische Theorie im Rückblick. In: Zur Tradition der Moderne. Aufsätze und Anmerkungen 1964-1971. Neuwied, Berlin 1972, S. 186-194
- Hochkeppel, Willy: Pathologie der Moderne. In: Die Zeit, Archiv, 11/1986
- Höffe, Otfried: Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995
- Horn, Anette: Nietzsches Begriff der *décadence*: Kritik und Analyse der Moderne. Lang, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Wien 2000
- Horstmann, Ulrich: Das Untier: Konturen einer Philosophie der Menschenflucht. Medusa, Wien, Berlin 1983
- Hsg. von Georges Geodert, Uschi Nussbauer-Benz: Nietzsche und die Kultur – ein Beitrag zu Europa? Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zürich, New York 2002
- Jaeger, Petra: Nietzsche: der europäische Nihilismus. [Freiburger Vorlesung II. Trimester 1940], 1986
- Jaspers, Karl: Die geistige Situation der Zeit. De Gruyter, Berlin [u.a.] 1965
- Kaufmann, Walter: Nietzsche. Philosoph – Psychologe- Antichrist. Wiss. Buchges. , Darmstadt 1982

- Kiss, Endre: Nietzsche in einer „Soziologie der fröhlichen Apokalypse“. Hermann Brochs Hofmannsthal-Essay, WUV, Wien 2004
- Klossowski, Pierre: Nietzsche und der Circulus vitiosus deus. Matthes und Seitz, München 1986
- Kopperschmidt, Josef [Hrsg.]: Nietzsche oder „Die Sprache ist Rhetorik“. Fink, München 1994
- Köster, Peter: Der verbotene Philosoph, Studien zu den Anfängen der katholischen Nietzsche-Rezeption in Deutschland (1890-1918). Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1998
- Kouba, Pavel: Der Sinn der Endlichkeit. Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2005
- Krell, Farrell David und Bates, Donald L.: Nietzsche. Der gute Europäer. Die Landschaften seines Lebens. Eine Biografie in Bildern und Selbstzeugnissen, Knesebeck, München 2000.
- Kruse, Bernhard- Arnold: Apollinisch – Dionysisch. Moderne Melancholie und Unio Mystica, Athenäum, Frankfurt, a. M.1987
- Kuhn, Elisabeth: Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus. De Gruyter, Berlin, New York 1992
- Lampert, Laurence: Nietzsche's task. An interpretation of Beyond good and evil. Yale University Press, New Haven, Conn. [u.a.] 2001
- Liessman, Konrad Paul: Der Aufgang des Abendlandes. Eine Rekonstruktion Europas, Sonderzahl Verlagsgesellschaft m.b.H, Wien 1994
- Liessmann, Konrad Paul: Philosophie des verbotenen Wissens, Friedrich Nietzsche und die schwarzen Seiten des Denkens. Paul Zsolnay Verlag, Wien 2000

- Lipperheide, Christian: Nietzsches Geschichtsstrategien. Die rhetorische Neuorganisation der Geschichte. Königshausen und Neumann , Würzburg 1999
- Lleras, Fernando: Zu Heideggers Gedanken vom Ende der Metaphysik. Lang, Frankfurt am Main, Wien 1986
- Lorenz, Konrad. Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit. Piper Verlag, München, Zürich 2004 (I.Auflage 1973)
- Löwith, Karl: Sämtliche Schriften 6. Nietzsche. J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1987
- Löwith, Karl: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995
- Lublinski, Samuel: Der Ausgang der Moderne. Ein Buch der Opposition. Carl Reissner Verlag, Dresden 1909
- Lyotard, Jean - Francois.(mit J. Derrida, F. Burkhardt, G. Daghini, B. Blistene, Th. Chapus und dem Team des CCI): Immaterialität und Postmoderne. Marve Verlag, Berlin1985
- Lyotard, Jean –Francois: Der Widerstreit. Fink, München 1987
- Lyotard, Jean – Francois: Postmoderne Moralitäten. Hrsg. von Peter Engelmann. Passagen Verlag, Wien 1998
- Mainländer, Philipp: Philosophie der Erlösung. Mit einem Vorwort versehen von Ulrich Horstmann. Insel Verlag, Frankfurt am Main 1989
- Meyer, Theo: Nietzsche als Paradigma der Moderne. In: (Hrsg.) Hans Joachim Piechotta, Ralph-Rainer Wurthenow, Sabine Rothemann: Die literarische Moderne in Europa, Band 1: Erscheinungsformen literarischer Prosa um die Jahrhundertwende, VS Verlag für Sozialwissenschaften/ Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, Wiesbaden 1993

- Meyer, Theo: Nietzsche und die Kunst. UTB, Stuttgart 1993
- Nietzsche heute. Die Rezeption seines Werks nach 1968. Herausgegeben von Sigrid Bauschinger, Susan L. Cocalis und Sara Lennox, Francke Verlag Bern, Stuttgart 1988
- Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1999
- Pauen Michael: Pessimismus. Geschichtsphilosophie, Metaphysik und Moderne von Nietzsche bis Spengler. Akademischer Verlag, Berlin 1997 .
- Pearson, Keith Ansell: A Companion to Nietzsche. Wiley-Blackwell. Chichester 2009
- Pieper, Annemarie: „Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch“. Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches *Also sprach Zarathustra* von 1883. Schwabe Verlag, Basel 2010
- Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart, mit einer Einführung herausgegeben von Peter Engelmann, Philipp Reclam jun. Stuttgart 1997
- Rohrmoser Günter: Nietzsche als Diagnostiker der Gegenwart. Hrsg. von Michael Grimminger, Olzog, München 2000
- Salaquarda, Jörg: Nietzsche. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1996
- Santaniello, Weaver: Nietzsche, God and the Jews. his critique of Judeo-Christianity in relation to the Nazi myth. State University of New York Press, Albany NY 1994
- Schmidt, Otto Ernst: Nietzsche. Der falsche Prophet. Staackmann, Leipzig 1914

- Schweidler, Walter: Die Überwindung der Metaphysik. Zu einem Ende der neuzeitlichen Philosophie. Klett-Cotta, Stuttgart 1987
- Sell, Otto: Strukturalismus, Poststrukturalismus, Dekonstruktion und Postmoderne: Gravity`s Rainbow und der Zustand der Welt, 2000 (<http://www.ottosell.de/pynchon/dekon.htm#nietzsche>)
- Sloterdijk, Peter: Kritik der zynischen Vernunft. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983
- Sommer, Andreas Urs: Der Geist der Historie und das Ende des Christentums. Akad.-Verl., Berlin 1997
- Smirnov P. Igor: Sein und Kreativität oder das Ende der Postmoderne. Edition tertium, Russische Bibliothek, Ostfildern 1997
- Stellardi, Giuseppe: Heidegger and Derrida on philosophy and metaphor. Imperfect thought. Humanity Books, Amherst NY 2000
- Tücke, Christoph : Der tolle Mensch. Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft. Fischer-Taschenbuch-Verl., Frankfurt am Main 1989.
- The critical threshold for thinking at the end of philosophy. Duncker & Humbolt, Berlin 1997, (Heideggers studies; 13)
- Vattimo, Gianni: Das Ende der Moderne. Philip Reclam jun. Stuttgart 1990
- Vattimo, Gianni: Friedrich Nietzsche. Eine Einführung. Verlag J. B. Metzler, Stuttgart, Weimar 1992.
- Vattimo, Gianni: Glauben-Philosophieren, Phillip Reclam jun. Stuttgart 1997
- Vattimo, Gianni: Jenseits vom Subjekt. Herausgegeben von P. Engelmann, Böhlau, Graz, Wien 1986

- Vattimo, Gianni: Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott? Carl Hanser Verlag, München, Wien 2004
- Vercellone, Federico: Einführung in den Nihilismus. Fink (Wilhelm), München 1998
- Voegelin, Eric: Das Jüngste Gericht: Friedrich Nietzsche. Matthes & Seitz. Berlin 2007
- Weischedel, Wilhelm: Der Gott der Philosophen. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983
- Weiß, Martin: Hermeneutik der Postmoderne. Metaphysikkritik und Interpretation bei Gianni Vattimo. Univ. Diss., Wien 2002
- Welsch, Wolfgang: Unsere postmoderne Moderne: Acta humaniora, Weinheim 1987
- Welsch, Wolfgang: Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion, Akademie Verlag, Berlin 1994
- Wolf, Jean-Claude: Zarathustras Schatten. Studien zu Nietzsche. Academic Press Fribourg 2004
- Yovel, Yirmiyahu: Nietzsche as affirmative thinker. Martinus Nijhoff Philosophy Library, The Hague [u.a.] 1986

II. Zum Thema Apokalypse

- Barkun, Michael: A Culture of Conspiracy: Apocalyptic Visions in Contemporary America. University of California Press, Berkeley, Los Angeles 2006
- Baudrillard, Jean: Agonie des Realen, Merve Verlag, Berlin 1978
- Beginnen, Kurt: Zur Lage der Welt 2002. Worldwatch-Institute-Report. Prognosen für das Überleben unseres Planeten. Zukunftsfähige Gestaltung der

Globalisierung. Strategien für eine nachhaltige Klimapolitik. Fischer Taschentuch Verlag, Frankfurt am Main 2002

- Behler, Ernst: Apokalyptische Nietzsche-Interpretationen: Heidegger und Derrida, S.105-128. In: Nietzsche heute. Die Rezeption seines Werks nach 1968. Hg.: Sigrid Bauschinger, Susan L. Cocalis u. Sara Lennox; Franke Verlag, Bern, Stuttgart 1988
- Bekh, Wolfgang Johannes: Das Ende der Welt. Pattloch, Augsburg 1998
- Benesch, Friedrich : Apokalypse: die Verwandlung der Erde. Eine okkulte Mineralogie, Urachhaus , Stuttgart 1993
- Birus, Hendrik: Apokalypse der Apokalypsen. Nietzsches Versuch einer Dekonstruktion aller Eschatologie. In: Poetik und Hermeneutik XVI. Das Ende. Figuren einer Denkform. Hsg. von Karlheinz Stierle und Rainer Warning, Wilhelm Fink Verlag, München 1996, S.32-59
- Böhme, Hartmut: Vergangenheit und Gegenwart der Apokalypse. In: J. Cremerius, W. Mauser, C. Pietzker, F. Wyatt (Hg.): Untergangsphantasien. (Freiburger literaturpsychologische Gespräche, Bd. 8); Würzburg 1989, S. 9-26. Sowie in: H. Böhme: Natur und Subjekt; Frankfurt/M. 1988, S 380-398.
- Bull, Malcolm: Apocalypse theory and the ends of the world. Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA, 1995
- Chevalier, Jacques M. : A postmodern revelation: signs of astrology and the apocalypse. Vervuert, Frankfurt am Main 1997
- Close, Frank: Das Ende. Vom Schicksal des Weltalls. Umschau Verlag, Frankfurt am Main 1989

- Cohn, Norman: Die Erwartung der Endzeit. Vom Ursprung der Apokalypse. Aus dem Englischen von P. Gillhofer und H.-U. Möhring. Insel Verlag, Frankfurt am Main [u.a.] 1997
- Cohn, Norman: Das neue irdische Paradies. Revolutionärer Millenarismus und mystischer Anarchismus im mittelalterlichen Europa. Rowohlt Verlag GmbH, Hamburg 1988
- Cook, Stephan L.: Prophecy & apocalypticism. The postexilic social setting. Fortress Publishers, Augsburg 1995
- Currie, Ronald F.: Letzten Endes. Goldmann, München 2009
- Derrida, Jaques: Apokalypse. Hsg. Von P. Engelmann, Edition Passagen, Wien 2000
- Doll, Peggy : Apokalypse / Zeichn. von Peggy Doll. Texte von Martin Luther, Walter Jens. Hrsg. von Hans Peter Doll., Belser, Stuttgart 2000
- Fried, Johannes: Aufstieg aus dem Untergang. Apokalyptisches Denken und die Entstehung der modernen Naturwissenschaft im Mittelalter. C.H. Beck, München 2001
- Hart, Kylo-Patrick R. [Hrsg]: Media and the apocalypse. Lang, New York, NY, Vienna [u.a.] 2009
- Heering, Kurt-J., Müller, Jo: Apokalypse 2012. Die Endzeitprophezeiungen der Maya, Ueberreuter, Wien 2009
- Lill, Marcel : Zeitlichkeit und Offenbarung. Ein Vergleich von Martin Heideggers "Sein und Zeit" mit Rudolf Bultmanns "Das Evangelium des Johannes", vorgelegt von Marcel Lill, Univ. Diss. Saarbrücken 1986
- Loibl, Richard [Hrsg.]: Apokalypse. Bilder vom Ende der Zeit. Richard Loibl (Hg.). Matthias-Grünwald-Verl. , Mainz 2001

- Michalski, Krzysztof: Kurze Geschichte der Apokalypse und ihrer Verweltlichung. In: Am Ende des Millenniums. Zeit und Modernitäten, Castelgandolfo-Gespräche 1998. Hsg. von K.Michalski, Klett-Cotta, Stuttgart 2000
- Mosebach, Holger: Endzeitvisionen im Erzählwerk Christoph Ransmayrs, Martin Meidenbauer, München 2003
- No Future? Denkanströße von Camus, Dürrenmatt, Einstein, Faulkner, Fellini, Gandhi, C.H. Jung, Loetscher, Orwell, Popper, Simenon, Tolstoi, H.G. Wels, Widmer und anderen, Diogenes, Zürich 2010
- Norris, Christopher: Versions of Apocalypse: Kant, Derrida, Foucault. In: Apokalypse theory and the Ends of the World. Edited by Malcolm Bull, Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA 1995, S. 227-249
- Sieburg, Friedrich: Die Lust am Untergang: Die andere Bibliothek, Frankfurt am Main 2010
- Stierle, Karlheinz: Das Ende. Figuren einer Denkform. Fink, München 1996
- Taubes, Jacob: Abendländische Eschatologie. Matthes & Seitz Verlag, München, 1991
- Virilio, Paul: Information und Apokalypse. Die Strategie der Täuschung. Carl Hanser Verlag, München, Wien 2000

II.I. Die Offenbarung des Johannes

- Die Bibel, Einheitsübersetzung. Katholische Bibelanstalt GmbH, Stuttgart 1980
- Backhaus, Knut [Hrsg.]: Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2001

- Barr, David L. [Hrsg.]: Reading the Book of Revelation. A resource for students. Society of Biblical Literature ,Atlanta Ga 2003
- Bachmann, Michael und Sänger, Dieter: Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2004
- Bauckham, Richard: The theology of the Book of Revelation / Richard Bauckham (1. publ.) Univ. Pr., Cambridge 1993
- Bousset, Wilhelm: Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse / Wilhelm Bousset . - Nachdr. d. Ausg. Göttingen 1895 . - Hildesheim [u.a.] : Olms 1983
- Giesen, Heinz: Studien zur Johannesapokalypse. Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 2000
- Graf-Stuhlhofer, Franz: „Das Ende naht!“. Die Irrtümer der Endzeitspezialisten. Verlag für Kultur und Wissenschaft, Bonn 2007
- Hoff, Johannes: Fundamentaltheologische Implikationen der Apokalyptik. Annäherung an den Begriff der Offenbarung ausgehend von Derridas dekonstruktiver Lektüre der Apokalypse des Johannes. Theologie der Gegenwart, 45/46, pp. 42-51. [Journal Article]. S.l. 2002
- Johannes (Apostolus): Visionen von der Zukunft. Die Offenbarung des Johannes / neu in Sprache gefasst und bebildert von Jörg Zink . - 1. [Dr.] . Kreuz-Verl., Stuttgart 2001
- Lee, Pilchan: The new Jerusalem in the book of revelation. A study of revelation 21 - 22 in the light of its background in jewish tradition. Mohr Siebeck, Tübingen 2001
- Lyons, William John [Hrsg.]: The way the world ends? The Apocalypse of John in culture and ideology. Sheffield Phoenix Press, Shelfield 2009

- Malina, Bruce J. and Pilch, John J.: Social-science commentary on the Book of Revelation. Fortress Pr., Minneapolis, Minn. 2000
- Müller, Ekkehardt: Der Erste und der Letzte. Studien zum Buch der Offenbarung. Top Life Wegweiser-Verl., St. Peter am Hart, Seminar Schloss Bogenhofen, Wien 2011
- Oberkofler, Friedrich: Der Antichrist. Der Mythos des Abschieds vom Teufel. MM Verlag, Aachen 2009
- Philberth, Bernhard: Christliche Prophetie und Nuklearenergie. Glock & Lutz, Nürnberg 1961
- Ratzinger, Josef: Eschatologie. Tod und ewiges Leben. Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 1977
- Schüch, Gerhard: Das Bild des Antichrist nach dem Neuen Testament. Univ. Diss., Wien 1964
- Senger, Dieter (Hg.): Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung. Neukirchner Verlag, Neukirchen-Vluyn 2004
- Shin, Dong-Ook: Wahrnehmung der Wirklichkeit und die vom Kommenden geöffnete Zukunft. Untersuchung der Gottesprädikate und der ekklesiologischen Schemata in der Apokalypse des Johannes mit Hilfe der Rezeption der Auslegung von M. Luther, J. Wesley und K. Barth. Lit, Berlin 2009
- Trojahn, Dominicus: Der Antichrist. Legende oder Wirklichkeit? Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2010
- Wengst, Klaus: „Wie lange noch?“. Schreien nach Recht und Gerechtigkeit – eine Deutung der Apokalypse des Johannes. W.Kohlhammer GmbH, Stuttgart 2010

II.II. Die Ästhetik der Apokalypse

- Barnes, Bernadine Ann: Michelangelo's Last Judgment. The Renaissance response. Univ. of California Press, Berkeley, Calif. [u.a.] 1998
- Biro, Matthew: Anselm Kiefer and the philosophy of Martin Heidegger /1. publ., new ed.. Univ. Press, Cambridge 2000
- Blake, William: Blake's poetry and designs. Authoritative texts, illuminations in color and monochrome, related prose, criticism / selected and ed. by Mary Lynn Johnson. Norton, New York, NY [u.a.] 1979
- Blake, William J.: The complete writings of William Blake with variant readings .Ed. by Geoffrey Keynes . Repr. from the Nonesuch Pr. ed. Oxford Univ. Pr., London 1966
- Boeckl, Herbert: Die Apokalypse. Die Fresken in der Engelkapelle der Abtei Seckau. Einf. v. Werner Hofmann. Textauswahl von Gernot Eder. Brandstätter, Wien 1983
- Broderick, Mick: Nuclear movies. A critical analysis and filmography of international feature length films dealing with experimentation, aliens, terrorism, holocaust and other disaster scenarios. MacFarland, Jefferson NC [u.a.] 1991
- Chadraba, Rudolf: Dürers Apokalypse. Eine ikonologische Deutung. Verlag der Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaft, Prag 1964
- Collins, J.John: The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Imagination. William B .Eerdmans Pub.Com. Grand Rapids, Michigan/Cambridge 1998
- Czermin, Michael: Vom Opfer zur Ekstase oder das Geheimnis des letzten Augenblicks . Überschreitung, Verschwendung und Destruktion im französischen Kino der Gegenwart. Univ., Dipl.-Arb., Wien 2010

- Dante, Alighieri: Die Göttliche Komödie. Aus d. Ital. von Friedrich von Falkenhausen. Mit einem Nachwort von Manfred Hardt. Insel-Verl., Frankfurt am Main 2009
- Dixon, Wheeler Winston: Visions of the Apocalypse. Spectacles of destruction in American cinema. Wallflower Press, London 2003
- Elsen-Schwedler, Beate: Arnulf Rainer. Sammlung Würth und Privatbesitz. Swiridoff Verlag, Künzelsau 2001
- Gaertner, Ulrike Camilla: Apokalypse. Katalog der Darstellung zur Offenbarung des Johannes im 20. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung der Apokalypse-Folgen. Univ., Philos. Fak. I, Diss., Erlangen-Nuernberg 1984
- Gaßner, Hubertus: Das schwarze Quadrat. Hommage an Malewitsch. Hatje Cantz, Ostfildern 2007
- Gibbons, David: Metaphor in Dante. 1. publ., Legenda, Oxford 2002
- Gilson, Etienne: Dante und die Philosophie. Herder, Freiburg 1953
- Gizicki, Michael: Bob Dylan – Never ending tour. Univ., Dipl.-Arb., Wien 2009
- Handbuch Theologie und populärer Film. Hrsg. von Thomas Bohrmann. Paderborn, Wien [u.a.] 2009
- Hamlyn Robin and Phillips Michael: Blake, William. Tate Britain [publ. on the occasion of the exhibition at Tate Britain, London, 9 November 2000 - 11 February 2001, and the Metropolitan Museum of Art, New York, 27 March - 24 June 2001] Tate Publ., London 2000 .
- Hermann Nitsch. 6-Tage-Spiel in Prinzensdorf 1998. Relikte und Reliktinstallationen. Aktionsmalerei. Fotos und Video. Museum moderner Kunst Stiftung Ludwig, Wien 1999
- Heusinger, Lutz: Michelangelo. Leben und Werk in chronologischer Folge. Becocci Editore, Firenze s. t.

- Hoerschelmann, Antonia und Friedel, Helmut: Arnulf Rainer. Verlag der Buchhandlung Walther König, Albertina Wien 3. September 2014 bis 8. Februar 2015
- Janda, Martin: Herbert Boeckl. Das Frühwerk 1914 – 1924. Diplomarbeit, Wien 1988
- James, Sara Nair: Signorelli and Fra Angelico at Orvieto. Liturgy, poetry and a vision of the end-time. Aldershot. Ashgate 2003
- Knorr von Rosenroth, Christian: Apokalypse-Kommentar. Hrsg. von Italo Michele Battaferano. Lang Bern, Wien [u.a.] 2004
- Krah, Hans: Weltuntergangsszenarien und Zukunftsentwürfe. Narrationen vom "Ende" in Literatur und Film 1945-1990. Ludwig, Kiel 2004
- Körte, Werner Hermann Ulrich: Albrecht Dürer: "Die Apokalypse des Johannes". Einführung von Werner Körte. Reclam, Stuttgart 1957
- Kropfinger, Klaus: Über Musik im Bilde. Schriften zu Analyse, Ästhetik und Rezeption in Musik und Bildender Kunst. Hrsg. von Bodo Bischof, Andreas Eichhorn, Thomas Gerlich und Ulrich Siebert. Band 2. Verlag Christoph Dohr, Köln-Rheinkassel 1995
- Krüger, Peter: Dürers "Apokalypse". Zur poetischen Struktur einer Bilderzählung der Renaissance. Harrassowitz, Wiesbaden 1996
- Martens, John W.: The end oft he world. The apocalyptic imagination in film & television. J.Gordon Schillingford publishing, Winnipeg 2003
- Müller-Funk, Wolfgang: Die Kultur und ihre Narrative. Eine Einführung. Springer, Wien [u.a.] 2008
- Peterich, Eckart: Italien. Ein Führer in drei Bänden. Prestel Verlag, München 1976 1. Band
- Peterich, Eckart: Italien. Ein Führer in drei Bände. Prestel Verlag, München 1985 2. Band

- Rainer, Arnulf: Catastrofe și dezastre. Katastrophen und Desaster. Galerie Christine König, Wien 1995
- Riess, Jonathan B.: The Renaissance antichrist. Luca Signorelli's Orvieto frescoes. Princeton Univ. Press, Princeton NY 1995
- Roth, Beno: SEckauer Apokalypse und ihre Deutung. Bergland Verlag, Wien 1961
- Schiller, Gertrud: Ikonographie der christlichen Kunst. Gütersloher Verl.-Haus Mohn, Gütersloh 1991
- Schoßbock, Judith: „Letzte Menschen“. Postapokalyptische Szenarien in Romanen der Neueren Deutschen Literatur nach 1945. Diplomarbeit, Wien 2009
- Shapiro, Jerome F.: Atomic Bomb Cinema. The apocalyptic imagination on film. Routledge, New York 2002
- Shrimplin, Valerie: Sun symbolism and cosmology in Michelangelo's "Last Judgment". Truman State University Press, Kirksville, Miss. 2000
- Simmen, Jeannot: Kasimir Malewitsch. „Das schwarze Quadrat“. Fischer-Taschenbuch-Verl., Frankfurt am Main 1998
- Smith, Peter D.: Doomsday Men. The Real Dr Strangelove and the Dream of the Superweapon. Penguin Group, London 2007
- Stenzl, Jürgen (Hrsg): Luigi Nono. Texte. Studien zu seiner Musik. Atlantis, Zürich 1975
- Stenzl, Jürg: Luigi Nono. Rowohlt-Reinbek bei Hamburg 1998
- Studienpartitur: Luigi Nono: Canti di Vita e d'amore. Ars Viva Verlag, Mainz 1962 (Commissioned by Edinburgh International Festival)

- Uhlig, Christiane: Kalkofen, Rupert, Apokalypsen in der Literatur des 20. Jahrhunderts, Peter Lang, Bern 2000

II.III. Der Atomdiskurs

- Afheldt, Horst: Atomkrieg. Das Verhängnis einer Politik mit militärischen Mitteln. Hanser, München, Wien [u.a.] 1984
- Allin, Dana H. and Simon, Steven: [The sixth crisis.](#) Iran, Israel, America and the rumors of war. Oxford Univ. Press, Oxford [u.a.] 2010
- Anders, Günther: Die Antiquertheit des Menschen. Band 1. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. Verlag C.H.Beck, München 1994
- Anders, Günther: Die Antiquiertheit des Menschen. Band 2. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution, Verlag C.H.Beck, München 1980
- Anders, Günther: Die atomare Drohung. Radikale Überlegungen zum atomaren Zeitalter. Verlag C. H. Beck, München 2003
- Anders, Günther: Hiroshima ist Überall. Tagebuch aus Hiroshima und Nagasaki. Briefwechsel mit Hiroshima-Piloten Claude Eatherly. Rede über die drei Weltkriege. Beck, München 1995
- Anders, Günther: Mensch ohne Welt. Schriften zur Kunst und Literatur. Verlag C. H. Beck. München 1984
- Anders, Günther: Die Zerstörung unserer Zukunft. Ein Lesebuch. Hrsg. von Bernhard Lassahn. Diogenes Verlag AG, Zürich 2011

- Baylis, John [Hrsg.]: Alternative nuclear futures. The role of nuclear weapons in the post-Cold War world Oxford Univ. Press, Oxford 2000
- Dries, Christian: Günther Anders. Wilhelm Fink GmbH, Stuttgart 2009
- Dries, Christian: Die Welt als Vernichtungslager. Eine kritische Theorie der Moderne im Anschluss an Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas. Transcript Verlag, Bielefeld 2012
- Endzeit und Zeitenende – Geschichtsphilosophie unter der atomaren Drohung. In: Liessmann, Konrad Paul: Günther Anders zur Einführung. Junius Verlag, Hamburg 1993, S. 82-105
- Glucksmann, André: Hass. Die Rückkehr einer elementaren Gewalt. Nagel & Kimche im Carl Hanser Verlag, München, Wien 2005
- Glucksmann, André: Philosophie der Abschreckung. Editions Grasset & Fasquelle, Stuttgart 1983
- Jaspers, Karl: Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewusstsein in unserer Zeit. R. Piper & Co Verlag, München 1958
- Kahn, Herman: Nachdenken über den Atomkrieg: Konflikt-Szenarios mit simulierten Situationen im Dienst der Friedenstrategie. Scherz, Bern, München 1984
- Kaldor, Marie: Neue und alte Kriege. Organisierte Gewalt im Zeitalter der Globalisierung. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003
- Kamper, Dietmar und Wulf, Christoph,(Hrsg.): Rückblick auf das Ende der Welt. Boer, München 1990
- Liessmann, Konrad Paul Hsg.: Günther Anders kontrovers. C.H.Beck, München 1992

- Liessmann, Konrad Paul: Günther Anders. Philosophieren im Zeitalter der technologischen Revolutionen. C.H. Beck, München 2002
- Lohmann, Margit: Philosophieren in der Endzeit. Zur Gegenwartsanalyse von Günther Anders. Wilhelm Fink. München 1996
- Lütkehaus, Ludger: Philosophieren nach Hiroshima. Über Günther Anders. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1992
- Müller, Marcel: Von der Weltfremdheit zur Antiquiertheit. Philosophische Anthropologie bei Günther Anders. Tectum Verlag, Marburg 2012
- Rees, Martin: Our Final Hour: A Scientist's Warning: How Terror, Error, and Environmental Disaster Threaten Humankind's Future In This Century - On Earth and Beyond. Basic Books, New York, NY 2003
- Reimann, Werner: Verweigerte Versöhnung. Zur Philosophie von Günther Anders. Passagen Verlag. Wien 1990
- Rotter, Andrew Jon: Hiroshima. The worlds bomb. Oxford Univ. Press, Oxford 2008
- Schwarz, Martin und Erdmann, Heinz: Atomterror. Schurken, Staaten, Terroristen - die neue nukleare Bedrohung. Knauer – Taschenbuch – Verlag, München 2004
- Schweiger, Hans – Jürgen: Das nukleare Zeitalter. Zur militärischen und friedlichen Nutzen der Kernenergie. Univ., Dipl.-Arb., Wien 2002
- Stenzl, Jürg: Luigi Nono. Rowohlt.Reinbek bei Hamburg 1998

** Ich habe mich bemüht, sämtliche Inhaber der Bildrechte ausfindig zu machen und ihre Zustimmung zur Verwendung der Bilder in dieser Arbeit eingeholt. Sollte dennoch eine Urheberrechtsverletzung bekannt werde, ersuche ich um Meldung bei mir.

Appendix



Abb.1 Apsismozaik von Santa Pudenziana in Rom (Ende des 4. Oder Anfang des 5. Jahrhunderts)



Abb.2 Jüngstes Gericht des „Beatus“ der Pierpont Morag Library (Mitte des 10. Jahrhunderts)



Abb.3 Gesamt Ansicht – Kapelle San Brizio (Orvieto, Duomo)



Abb.4 Luca Signorelli: Die Verdammten (Ausschnitt)



Abb 5. Luca Signorelli: Die Auserwählten (Detail)



Abb.6 Luca Signorelli: Predigt und Taten des Antichrist (Detail)



Abb. 7 Luca Signorelli: Jüngste Gericht. Ausschnitt aus Dantes Inferno (rechts unten)



Abb.8 Luca Signorelli: Die Auferstehung des Fleisches



Titelbild: Dem Evangelisten erscheint die Madonna



Das Martyrium des Evangelisten Johannes



1,9-20: Johannes erblickt den Menschensohn



4-5: Das Himmelstor öffnet sich vor Johannes



6,1-8: Die vier apokalyptischen Reiter



6,9-17: Verteilung weisser Gewänder, Sternenfall



7,1-8: Engel halten Winde, Besiegelung der 144'000



7,9-17: Heilige und Älteste vor dem Thron Gottes



8 u. 9,1-12: Die sieben Engel mit den Posaunen



9,13-21: Sechste Posaune, der Engelkampf



10: Johannes, das Buch verschlingend



12,1-5; 13-17: Das Sonnenweib und der Drache

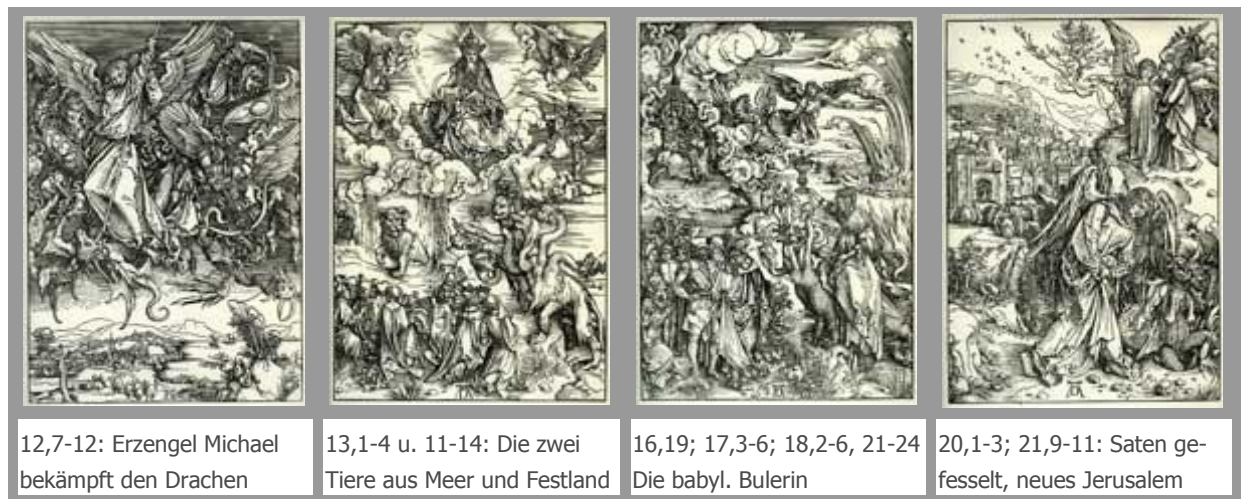


Abb. 9 Die 16 Holzschnitte Albrecht Dürers zur Geheimen Offenbarung



Abb. 10 Dürer, Albrecht: Die apokalyptischen Reiter



Abb.11 Dürer, Albrecht: Offb. 6,9-17: Verteilung weißer Gewänder, Sternenfall



Abb. 12 Herbert Boeckl, Seckauer Apokalypse, Ostwand (Gesamtansicht)



Abb. 13 Herbert Boeckl: Ostwand, linker Teil, Gesamtansicht. (Sekauer Apokalypse)



Abb.14 Herbert Boeckl: Ostwand, mittlerer Teil, Gesamtansicht.



Abb.15 Herbert Boeckl: Südwand (Türwand), Gesamtansicht.



Abb. 16 Herbert Boeckl : Die Altarwand an der Nordseite



Abb.17 Michelangelo, Buonarotti: Das Jüngste Gericht



Abb.18 Decke der Sixtinischen Kapelle



Abb. 19 Michelangelo, Buonarrotti: Das Jüngste Gericht. Sankt Bartholomeus (Detail)



Abb. 20 Michelangelo, Buonarroti: Das Jüngste Gericht. Die Verdammten. (Detail)



Abb. 21 Michelangelo, Buonarroti: Das Jüngste Gericht. Die Auferstehung. (Detail)



Abb. 22 Szene aus dem Film „The Time Machine“, 1959 (Weena und der Morlock)



Abb. 23-26 Szenen aus dem Film: Dr. Strangelove

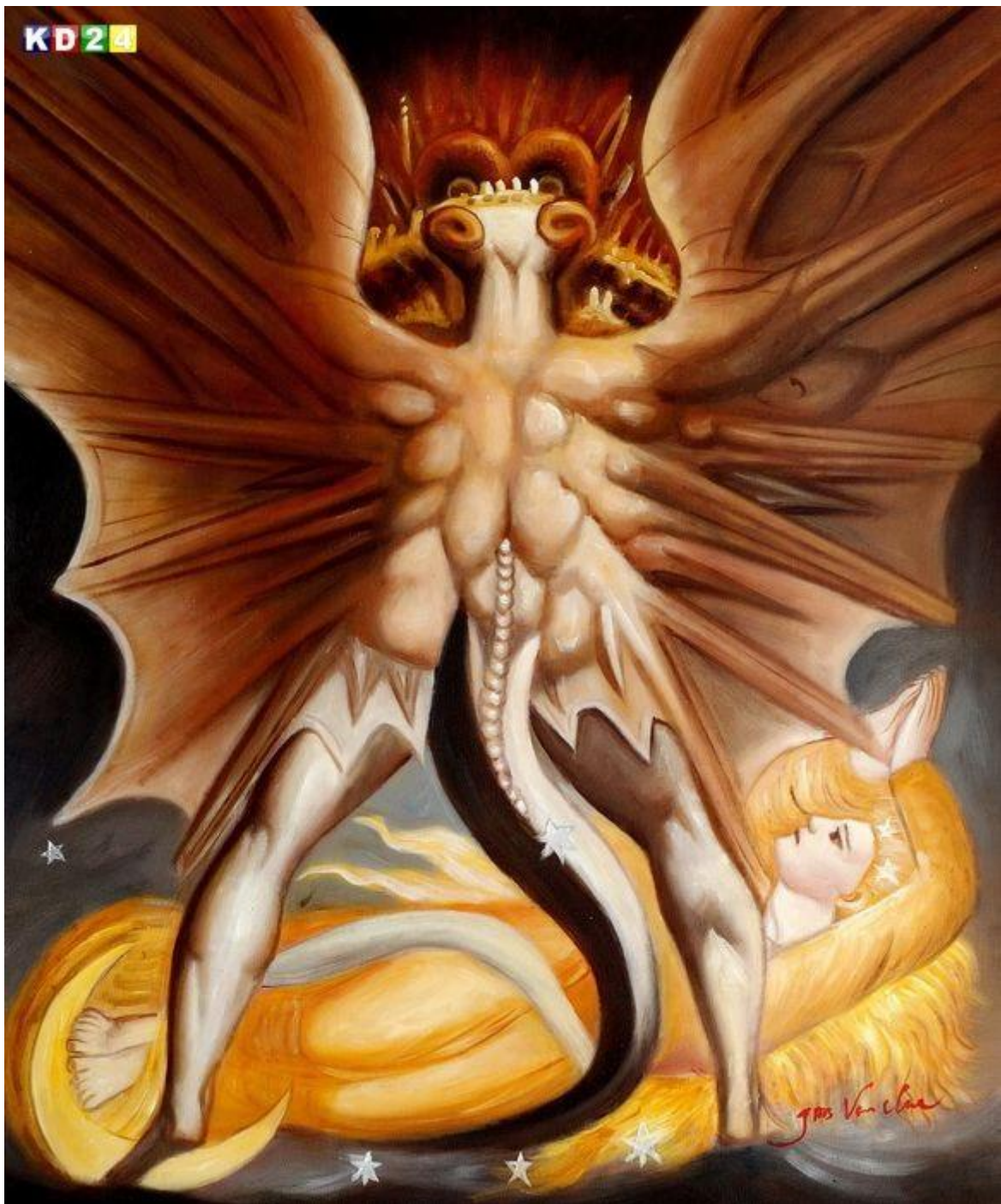


Abb. 27 William Blake: Der große Rote Drache und die Frau, mit der Sonne bekleidet

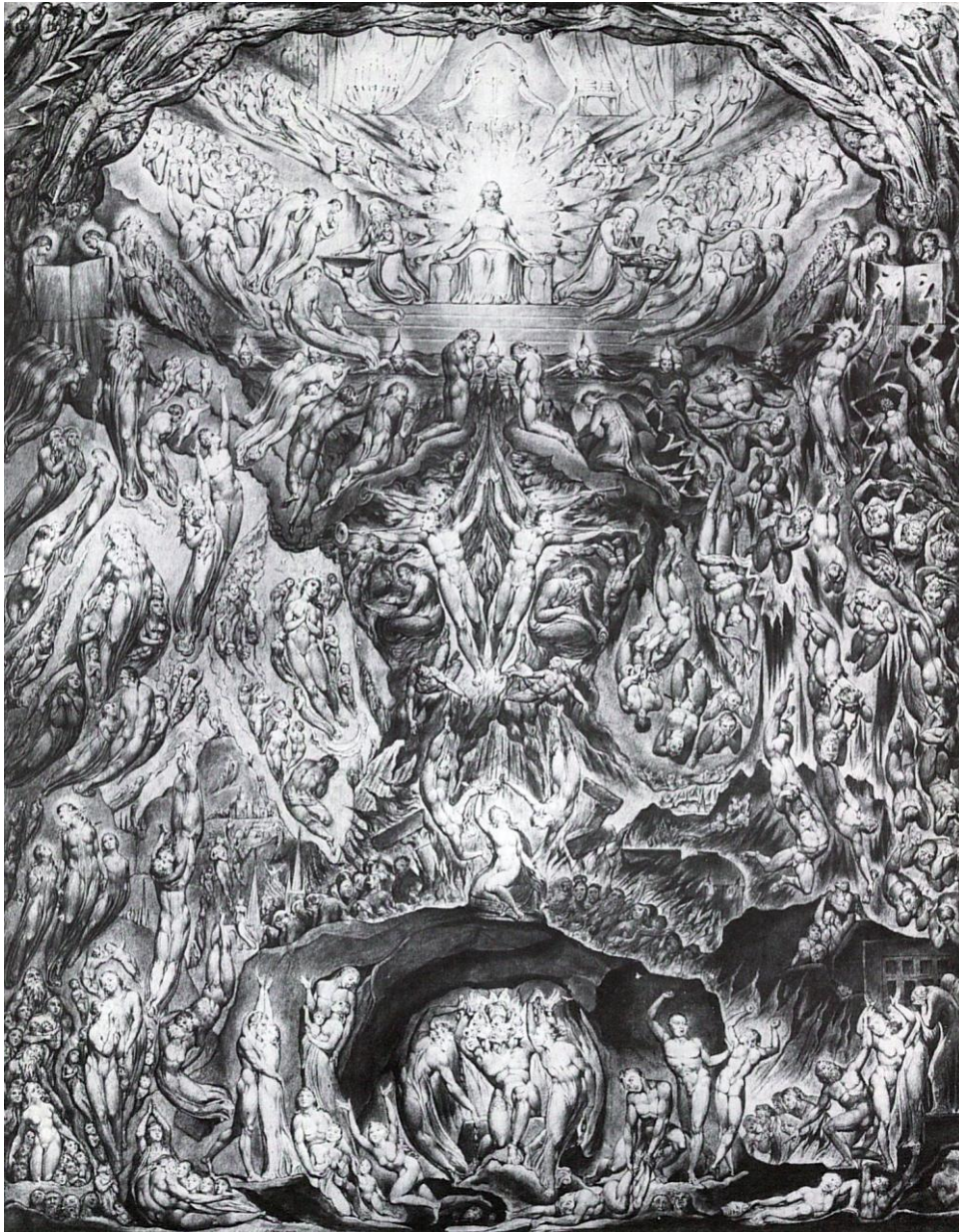


Abb. 28 William Blake: Das Jüngste Gericht



Abb.29 Kasimir Malewitsch: Das schwarze Quadrat



Abb. 30 Arnulf Rainer: Hiroshima Zyklus 1982



Abb.31 Arnulf Rainer: Hiroshima Zyklus 1982

Zusammenfassung

Diese Arbeit hat zum Ziel, die beiden Begriffe Nihilismus und Apokalypse einander anzunähern. Um das zu erreichen, wird neben der christlichen Apokalypse mit ihrer kunsthistorischen Darstellung auch die technische Apokalypse mit Hilfe des Atomdiskurses thematisiert.

Der Übersichtlichkeit halber, wurde das Thema in drei Teile aufgegliedert. Während Teil eines einen Einblick in Nietzsches philosophischen Nihilismus samt seiner wesentlichen Merkmale bietet, wird im zweiten Teil die apokalyptische Tradition anhand des biblischen Textes der Offenbarung sowie ihrer bildlichen Darstellung in der Malkunst untersucht. Letztere wird dabei ergänzt durch unterschiedliche Beispiele aus der Filmkunst, welche wiederum ihrerseits die Überleitung zur modernen Theorie über die Möglichkeiten einer Atomkatastrophe herstellen. Im finalen dritten Teil der Arbeit, widme ich mich der Analyse der zwischen dem Nihilismus und der Apokalypse bestehenden Ähnlichkeiten. Stets im Blick – Stimmungslage des nihilistischen beziehungsweise apokalyptischen Menschen, welche hierfür von großer Bedeutung ist.

Nietzsche, dessen Nihilismus eine Revolution im philosophischen Denken mit sich brachte, versucht sowohl sich von den Begriffen der Metaphysik abzugrenzen als auch die Sprache der Philosophie vom moralischen und, darüber hinaus, vom religiösen Wertdenken zu befreien. Zu guter Letzt versucht er, dem Menschen eine neue Freiheit des Schöpfers wiederzugeben. Dabei verstecken sich hinter seinem Denken zahlreiche Hinweise auf das Vorliegen einer Eschatologie – eines Wertdenkens, welches nicht nur eine neue philosophische Ära, sondern zugleich eine neue Entwicklung des Menschen ankündigt.

Die Literatur der christlichen Apokalypse, welche ihren Ursprung im Judentum hat, kündigt mit dem Ende des irdischen Lebens ein neues Reich Gottes und mit ihm eine neue Chance für die Menschheit an. Es steckt hinter ihr also ein hoffnungsvoller Gedanke hinsichtlich des ewigen Lebens im himmlischen Paradies. Hingegen birgt die technische Apokalypse in sich den trostlosen Gedanken, dass es nach der Zerstörung der Welt rein gar nichts mehr geben kann. Anders in der Filmkunst, wo sich dieser Endgedanke in einen Gedanken über das mögliche Leben in einer postapokalyptischen Welt verwandelt. Hintergrund ist dabei die nicht vorhandene Fähigkeit des Menschen, sich ein Ende und ein Nichts vorzustellen. Sich seiner Nichtigkeit, seiner Zufälligkeit und seiner Bedeutungslosigkeit bewusst, steht – bezogen auf seine Gefühlswelt - der Mensch in der Betrachtung des Nihilismus dem Mensch der Apokalypse sehr nahe. Die Wahrheitsoffenbarung, die sich hinter dem Begriff der Apokalypse verbirgt, führt zurück zum Nihilismus, welcher – als Umwertung aller Werte –

eine neue, von der Moral befreite Wahrheit ans Licht bringt, deren höchstes Ziel wiederum der Übermensch, der freie Geist, der Antichrist ist.

Abstract

The main purpose of this paper is the evaluation of the connection between nihilism and apocalypse. Speaking about the terms nihilism and apocalypse (to mention the christian apocalypse with its numerous examples in art as well as the technical apocalypse which, in the light of the atomic bomb controversy, will be discussed later on) the main purpose of this paper is bringing the two closer together.

Therefore this study was divided into three different sections. Part one is about the nihilism of Nietzsche and all its significant characteristics. In the second part, I am trying to analyse the traditional apocalyptic theory and how it was seen with in all the different eras of art and filming. Besides there is also a political discussion taking place in part two of this work about the possibility of a (world ending) nuclear war. Finally, in part three of this paper, I close in by comparing the two terms in order to find similarities as well as any differences.

What nowadays is considered revolutionary, Nietzsche (with his nihilism) back then established a whole new type of western philosophy. His goal was to free philosophy from all metaphysical terms such as moral and value. On the other hand, his plan was to re-liberate mankind for the sake of its development. The apocalyptic literature proclaims that the ending of all the life on earth will be followed by a new paradise in heaven. Next to it, there's the vision of the technical apocalypse which is not anything but a real horror scenario, claiming that the world will come to an end with nothing else instead. This imagination, apparently unthinkable to mankind, leads us to the fact, that in various pictures and movies we run into numerous examples of a post-apocalyptic world.

The notion of being here only by accident and without any purpose, sense or whatsoever is something that they both – the human of nihilism and the human of apocalypse – have in common.

The revelation of truth, hidden behind the term apocalypse, leads back to nihilism which – as a transvaluation of values – reveals a whole new truth, liberated from all morals and with no higher goals than free spirit and a creature superior to all others. With other words, the Antichrist!

Curriculum vitae

Ausbildung

1986 – 1994 Grundschule

1994 – 1998 Gimnazija Karlovac, Kroatien

1998 - 2002 Studium der Philosophie und Soziologie in Zagreb: Hrvatski Studiji (Studia Croatica)/ Abschluss als Professorin der Philosophie und Soziologie

2003 – Doktoratsstudium der Philosophie an der Universität Wien

2005 - 2007 Angestellte bei der Erste Bank

2007 – 2015 Riskmanager bei sBausparkasse

2013 – Trainer Ausbildung bei ZTN