

## Kapitel V

**NIETZSCHE, DIE KLASSISCHE PHILOLOGIE UND DIE TRAGISCHE WELTANSCHAUUNG**

*„Todt sind alle Götter.“*

F. Nietzsche

***1. Ein unzufriedener klassischer Philologe?***

***1.1 Nietzsches Bildungsgang***

Vielleicht gehöre ich überhaupt nicht zu den spezifischen Philologen, denen die Natur mit ehernem Griffel auf die Stirn zeichnet: das ist ein Philolog, und die in vollster Ungebrochenheit, mit der Naivität eines Kindes den ihnen vorgezeichneten Weg gehn. An solchen philologischen Halbgöttern kommt man hier und da einmal vorüber und merkt dann, wie grundverschieden alles, was der Instinkt und die Gewalt der Natur schafft, von dem ist, das durch Bildung, Reflexion, vielleicht gar durch Resignation hervorgebracht wird.<sup>988</sup>

Dieses etwas bitter anmutende Lebensfazit zieht Friedrich Nietzsche im Jahr 1867, der zu dieser Zeit noch nicht vierundzwanzig Jahre alt ist, und die besten Karrierechancen im Bereich der Altphilologie hat, wie der Ruf an die Universität Basel ein Jahr später bestätigen wird. Spiegelt Nietzsches zitierte Äußerung seine derzeitige Situation oder bloß ein normales, kurzlebiges Zweifeln an den eigenen Entscheidungen wieder? Um diese Frage besser beantworten zu können, sollte man von späteren biographischen Entwicklungen absehen und vielmehr Nietzsches Bildungsgang näher verfolgen, nicht zuletzt um auch die Rolle der Antike in seinem Werk besser gewichtigen zu können.

Nietzsches Bildungsgang beginnt zunächst mit dem Besuch des Gymnasiums zu Pforta (Oktober 1858-Sommer 1864). Diese Schule (ursprünglich ein Zisterzienserkloster, später eine ‚Fürstenschule‘ und seit 1815 preußische Landesschule) kann mit Fug und Recht als Musterbeispiel eines humanistischen Gymnasiums,

---

<sup>988</sup> F. Nietzsche, *Werke in sechs Bänden*, hrsg. von K. Schlechta (nach der 5. Auflage 1966), München/Wien 1980, Bd. 5, S. 150.

d.h. der renommiertesten Bildungsinstitution jener Zeit, angesehen werden. Nach den ‚humanistisch‘ orientierten Reformen von Humboldts und seiner Nachfolger war es allein mit dem Abschluß an einem Gymnasium möglich, die Hochschule zu besuchen, was die Spitzenstellung der gymnasialen Absolventen in der gesellschaftlichen Hierarchie Preußens erklärt. Erst durch diese Reform, die eine Stände übergreifende allgemeinbildende Erziehung beabsichtigte, konnte sich das sogenannte Bildungsbürgertum, das besonders aus Beamten und Freiberuflern, Aufsteigern aus kleinbürgerlichem Milieu und, zum geringeren Anteil, aus Handwerkern, Händlern und Armeeingehörigen bestand,<sup>989</sup> entwickeln, denn der Begriff ‚Bildung‘, so wie er im 19. Jahrhundert formuliert und artikuliert wurde, war „als Selbstbildung und als kommunikative Lebensführung sozial offen und in allen Schichten hinein anschlussfähig.“<sup>990</sup> Diese Feststellung schließt zumal ein mehr oder weniger ausgeprägtes Ausleseverfahren sowie auch Abwehrmechanismen gegen „alle demokratischen oder sozialistischen Bildungsansprüche“<sup>991</sup> nicht aus, wie es im IV. Kapitel der vorliegenden Arbeit schon angesprochen wurde: „Formal ist Bildung allgemein, inhaltlich elitär.“<sup>992</sup> Eine quantitativ und qualitativ besonders anspruchsvolle Rolle übernahm im humanistischen Gymnasium der altsprachliche Unterricht. Das trifft besonders auf Pforta zu, eine Schule mit langer humanistischer Tradition, wo die Liebe zur Antike sich mit einer tiefen christlichen Gesinnung und einer „vaterländisch-königstreuen politischen Orientierung“<sup>993</sup> verband. Durch die Erziehung an dieser Schule wurde Nietzsche somit

---

<sup>989</sup> Zur Komposition des Bildungsbürgertums: P. Lundgreen, „Zur Konstituierung des ‚Bildungsbürgertums‘: Berufs- und Bildungsauslese der Akademiker in Preußen“, in: W. Conze/J. Kocka (Hrsg.), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*. Teil I: *Bildungssystem und Professionalisierung in internationalen Vergleichen*, a. a. O., S. 79-108.

<sup>990</sup> R. Koselleck, „Einleitung – Zur anthropologischen und semantischen Struktur der Bildung“, in: W. Conze/J. Kocka (Hrsg.), a. a. O., Teil II: *Bildungsgüter und Bildungswissen*, a. a. O., S. 28.

<sup>991</sup> Ebenda, S. 29.

<sup>992</sup> Ebenda.

<sup>993</sup> B. von Reibnitz, a. a. O., S. 9. Nach den Worten des Rektors Kirchner 1843 „ist das Eigentümliche der Pforta, daß sie einen in sich geschlossenen Schulstaat bildet, worin das Leben der Einzelnen in allen seinen Beziehungen völlig aufgeht. Sie werden der alma mater nicht bloß zum Unterricht, wie auf den städtischen Gymnasien, sondern auch zu ihrer sittlichen und Charakterbildung von ihren Eltern respektive Vormündern mit Übertragung aller elterlichen Rechte anvertraut und finden hier in der Totalität ihrer Ausbildung gewissermaßen noch mehr als ein zweites Vaterhaus ... . Daher nehmen in der Regel alle Pfortner aus der Anstalt für das ganze Leben das bestimmte Gepräge einer gewissen kernhaften Tüchtigkeit mit, welches ... aus dem männlichen, strengen und

auf seinen künftigen Philologenberuf hervorragend vorbereitet: Er hatte ein breites Spektrum griechischer und lateinischer Autoren (Homer, die Tragiker, Platon, Caesar, Cicero, Horaz) gelesen und sich eigenständig Kenntnisse im literarischen, philosophischen und musikalischen Bereich angeeignet. Zeugnis dieser neben der Schule ausgeführten Aktivitäten legt die Gründung des wissenschaftlichen Vereins „Germania“ (1860) in Zusammenarbeit mit den Freunden Krug und Pinder ab. In dieser Phase entwickelt Nietzsche auch seine für diese Zeit nicht selbstverständliche Vorliebe für Hölderlin,<sup>994</sup> dessen Empedokles-Stoff er später zu dramatisieren versuchen wird, und kommt durch die Vermittlung des Freundes Krug zum ersten Mal mit Wagners Musik in Berührung.

Ein Blick auf Nietzsches philologische Arbeiten in Pforta verweist ferner auf die Schwerpunkte seiner späteren Tätigkeit. Seine Interessen konzentrieren sich offensichtlich auf den Bereich der griechischen Tragödie, der griechischen Lyrik und auf Platon. Lateinische Autoren werden kaum berücksichtigt, obwohl die Stundenzahl für Latein erheblich höher war als für das Griechische und obwohl sich die Schüler in der lateinischen Komposition ertüchtigen mußten. Diese Einstellung Nietzsches war nicht außergewöhnlich zu seiner Zeit und entsprach der in der klassischen Philologie des 19. Jahrhunderts weit verbreiteten Geringschätzung der *latinitas*, der man jene für die Bildung notwendige ‚Mannigfaltigkeit‘ und Originalität der künstlerischen Leistungen absprach, welche man hingegen den Griechen einräumte.<sup>995</sup> „In der Tradition des deutschen humanistischen Gymnasiums, die die Basis der älteren Lateinschulen hellenophil überformt hatte, dominierte dort qualitativ das Griechische und quantitativ das Lateinische, das in dem zu-

---

kräftigen Geist der Disziplin, aus dem frischen Zusammenleben des Coetus zu einem bestimmten würdigen Zweck, aus dem von aller Berührung mit städtischen Zerstreuungen geschiedenen Ernst der klassischen und diesen verwandten Studien selbst hervorgeht.“  
Zit. nach B. von Reibnitz, ebenda, Anm. 5.

<sup>994</sup> Vgl. den „Brief an meinen Freund, in dem ich ihm meinen Lieblingsdichter zum Lesen empfehle“, in: F. Nietzsche, *Werke*. Kritische Gesamtausgabe, a. a. O., Abteilung 1, Bd. 2, S. 338ff. (im folgenden als KGW, Abteilungs-, Band- und Seitenzahl zitiert).

<sup>995</sup> Den Stil, erklärt Nietzsche in *Götzen-Dämmerung*, „Was ich den Alten verdanke“, 1-2 (KGW VI/3, S. 148f.), kann man nur an der lateinischen Sprache und an den lateinischen Schriftstellern (vor allem Sallust und Horaz) erlernen; den Griechen hingegen, „verdanke ich durchaus keine verwandten starken Eindrücke; und, um es geradezu herauszusagen, sie können uns nicht sein, was die Römer sind. Man lernt nicht von den Griechen – ihre Art ist zu fremd, sie ist auch zu flüssig, um imperativisch, um ‚klassisch‘ zu wirken. Wer hätte je an einem Griechen schreiben gelernt! Wer hätte es je ohne die Römer gelernt!“

nehmend funktionslosen und deshalb ciceronianisch sklerotisierten lateinischen Aufsatz gipfelte.“<sup>996</sup> Man maß dabei römische literarische oder künstlerische Erzeugnisse an dem anachronistischen Kriterium der Originalität, um festzustellen, daß sämtliche römische Kulturerscheinungen bloß Abglanz und Nachahmung der griechischen waren. Damit versperrte man sich den Blick für das Verständnis der lateinischen Literatur und unterschied vereinfachend zwischen kunstbegabten Griechen und eher praktisch veranlagten Römern. Durch das Studium der lateinischen Sprache konnte man deshalb – das war die damals herrschende Meinung – die junge Generation kaum wirklich bilden, sondern sie allenfalls in einer Art ‚Gymnastik des Verstands‘ unterweisen, die als Propädeutik für das Erlernen anderer Fremdsprachen und für die Schärfung des Denkens gelten konnte. In der Schulpraxis wurden deshalb nur jene lateinischen Autoren behandelt, an denen man glaubte, den „schönen Stil“ erlernen zu können: Cäsar und Cicero. Weil Latein im Portenser Schulalltag „als grammatischer Drill und sprachliche Disziplin die von außen gesetzte Norm [gesehen wurde], Griechisch den Raum der Eigentätigkeit, der freien geistigen Entwicklung bedeutete“,<sup>997</sup> ist es nicht verwunderlich, daß Nietzsches in dieser Schule angefertigte Arbeiten in lateinischer Sprache verfaßt worden sind, obwohl sie sich meistens nicht mit der lateinischen Literatur beschäftigen; unter anderem schreibt der Schüler einen Kommentar zum 1. Chorlied von Sophokles’ *Oedipus Rex* (*Primum Oedipodis regis carmen choricum*), in welchem er die These eines religiösen Ursprungs der Tragödie aufstellt und diese Gattung in die Nähe der Musik von Richard Wagner und dessen Gesamtkunstwerk rückt.<sup>998</sup> Was an diesen Schularbeiten bereits auffällt, ist „Nietzsches Versuch, durch Analogien, Verweise, Zitate (Shakespeare, Goethe, Hölderlin, Wagner) Antikes an Modernes zu knüpfen. Sein Ehrgeiz geht nicht allein auf eine schulmäßig

---

<sup>996</sup> P. L. Schmidt, „Wilamowitz und die Geschichte der lateinischen Literatur“, in: W. M. Calder III/H. Flashar/Th. Lindken (Hrsg.), a. a. O., S. 360.

<sup>997</sup> Ebenda, S. 383.

<sup>998</sup> „So hätten wir in ihren Kunstwerken das was die neuste musikalische Schule als das Ideal des ‚Kunstwerks der Zukunft‘ aufstellt, Werke, in denen die edelsten Künste sich zu einer harmonischen Vereinigung zusammenfinden, in denen die eine Kunst dazu dient die andre in ihrem rechten Lichte erscheinen zu lassen und alle zusammenwirken, um einen einheitlichen Kunstgenuß zu hinterlassen; so hätten wir endlich so glücklich und göttlich organisirte Menschen, daß die Strahlen aller Künste sich in den Brennpunkten ihrer Geister zusammenfinden.“ Zit. nach: H. Cancik, *Nietzsches Antike*. Vorlesung, a. a. O., S. 9.

korrekte, altphilologisch-immanente Behandlung des gestellten Themas, er sucht vielmehr, einen individuellen, von der Moderne aus ‚interessanten‘ Gesichtspunkt zu finden.“<sup>999</sup> Im Hinblick darauf verdient die Valediktionarbeit *De Theognide Megarensi* erwähnt zu werden, welche Nietzsche 1864 vorlegte. Anhand des *Corpus Theognideum* entdeckt der junge Verfasser das sechste vorchristliche Jahrhundert und die archaische, vorklassische Epoche. Am Beispiel Megara entwickelt Nietzsche das Bild einer Kastengesellschaft im Klassenkampf zwischen Adel und Bürgertum und interpretiert die theognideische Sammlung als Glaubensbekenntnis des dorischen Adels in Megara angesichts der anstehenden sozialen Umwälzungen.<sup>1000</sup>

Anknüpfend an seine Schulbildung nimmt Nietzsche 1864 sein Studium in Bonn auf. Er studiert zunächst Theologie und klassische Philologie, um sich nach einem Semester ganz der Philologie zuzuwenden. Das gesellschaftliche Ansehen, das damals die Philologen genossen, war dabei im Vergleich zum heutigen erheblich höher,<sup>1001</sup> wenn es auch gerade um die Jahrhundertmitte seinen Zenit überschritten hatte, da in der Folge der einsetzenden Industrialisierung der Ruf nach einer Stärkung der Naturwissenschaften immer lauter wurde. Auch andere fachinterne Gründe unterminierten die Sonderstellung der klassischen Philologie: Zu nennen sind hier die uneingeschränkte Anwendung der historischen Methode und die wachsende Spezialisierung und Einteilung der ursprünglich einheitlich konzipierten Altertumswissenschaft in viele, kleinere Bereiche nach dem naturwissenschaftlichen Muster. Der schwindende Sinn für das Studium der Antike als Ganzes ging einher mit einer allmählichen Abtrennung von den lebendigen, zeitgenössischen Tendenzen im ästhetischen, philosophischen, gesellschaftlichen und politischen Bereich. In diesem kulturgeschichtlichen Kontext wird die spätere Polemik Nietzsches gegen die Philologie verständlicher.

---

<sup>999</sup> B. von Reibnitz, a. a. O., S. 11, Anm. 23.

<sup>1000</sup> S. dazu auch den kurzen Beitrag von J. A. Coulter, „Nietzsche and Greek Studies“, in: *Greek Roman and Byzantine Studies* 3 (1960), S. 46-51.

<sup>1001</sup> Dazu ist aber anzumerken, daß „die Mehrzahl der Philologen nicht aus den sozialen Oberschichten und dem Bildungsbürgertum stammte“, in: Ch. Führ, „Gelehrter Schulmann – Oberlehrer – Studienrat. Zum sozialen Aufstieg der Philologen“, in: W. Conze/J. Kocka (Hrsg.), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*. Teil I, a. a. O., S. 445.

In Bonn bekam Nietzsche zuerst starke Anregungen durch die Lehrveranstaltungen von Otto Jahn,<sup>1002</sup> ein Gelehrter, welcher auf den ersten Blick dank der Vielfalt und der Breite seiner Kenntnisse in den unterschiedlichsten Bereichen wie Philologie, Archäologie und Musikwissenschaft den Erwartungen Nietzsches<sup>1003</sup> am nächsten zu kommen schien. Doch zeichnete sich die wesentlich unterschiedliche Einstellung der beiden zu ihrem Fach bald ab, denn Jahn teilte den Abwehrmechanismus vieler Bildungsbürger gegen den technischen und sozialen Fortschritt nicht, sondern stand diesem offen gegenüber, im Glauben, daß die Philologie von der angestrebten „Verbindung von Altertumswissenschaft und Modernität“<sup>1004</sup> profitieren könnte, sowie auch die wissenschaftliche Arbeitsteilung ein ganzheitliches Menschenbild fördern könnte – ein offensichtlicher Unterschied zu Nietzsche, der in seinen Schriften diesen Fortschritts- und Forschungsoptimismus zugunsten einer inhumanen Antike an den Pranger stellen wird. Auch Jahns Mythenauffassung scheint Nietzsche zutiefst mißfallen zu haben, denn sie war rationalistisch geprägt und nüchtern, ohne jegliche Spur von Interesse für die dunkle Seite der antiken Religion.<sup>1005</sup>

1865 verließ Nietzsche Bonn<sup>1006</sup> und ging an die Universität Leipzig. Kurz zuvor war Friedrich Ritschl infolge eines Streits mit dem Kollegen Jahn auch dorthin gekommen.<sup>1007</sup> Mit ihm hatte Nietzsche bereits während der Bonner Zeit

---

<sup>1002</sup> Zu Jahns Tätigkeit vgl. W. M. Calder/H. Cancik/B. Kytzler (Hrsg.), *Otto Jahn (1813-1868). Ein Geisteswissenschaftler zwischen Klassizismus und Historismus*, Stuttgart 1991. Über Nietzsches Verhältnis zu Jahn: B. von Reibnitz, „Otto Jahn bei Friedrich Nietzsche. Der ‚Grenzbotenheld‘ als Wagner-Kritiker“, ebenda, S. 204-233.

<sup>1003</sup> Nietzsches Mitschrift von Jahns Archäologie-Vorlesung zeigt am deutlichsten die Elemente, welche der damalige Student von seinem Dozenten übernommen hat und beleuchtet einige Besonderheiten von Nietzsches Stil. Vgl. dazu H. Cancik/H. Cancik-Lindemaier, „Otto Jahns Vorlesung ‚Grundzüge der Archäologie‘ (Bonn, Sommer 1865) in den Mitschriften von Eduard Hiller und Friedrich Nietzsche“, in: *Philolog und Kultfigur. Friedrich Nietzsche und seine Antike in Deutschland*, Stuttgart/Weimar 1999, S. 3-33.

<sup>1004</sup> H. Cancik, a. a. O., S. 14.

<sup>1005</sup> Dazu R. Schlesier, „Mythenwahrheit versus Aberglaube: Otto Jahn und der böse Blick“, in: Dies., *Kulte, Mythen und Gelehrte*, a. a. O., S. 33-61.

<sup>1006</sup> Auf den Bonner Aufenthalt sind die *Studien zu Theognis*, die *Simonidis Lamentatio Danae emendata a Friederico Nietzsche* und der nie ausgeführte Plan einer kritischen Ausgabe des Pseudo Longinos zu datieren.

<sup>1007</sup> Lange Zeit hat man geglaubt, Nietzsche hätte Bonn verlassen, um Ritschl zu folgen. Wie man aber aus einem Briefzeugnis (17 Mai 1865) des Philosophen an seinen Freund Gersdorff entnehmen kann, hatte er diese Entscheidung bereits vor Ritschls Berufung nach Leipzig getroffen. Dazu W. M. Calder III, „The Wilamowitz- Nietzsche Struggle: New Documents and a Reappraisal“, in: *Nietzsche-Studien* 12 (1983), S. 235.

Kontakte geknüpft. Zu diesem Dozenten und dessen Frau entwickelte Nietzsche ein enges persönliches Verhältnis, welches in mancher Hinsicht einer Eltern-Sohn-Beziehung nahekam. Ritschl, dessen Schwerpunkt in den lateinischen und altlateinischen Studien lag, in einem Bereich also, welches Nietzsche lebenslang weitgehend fremd bleiben sollte, ermutigte und regte die philologische Arbeit seines jungen Studenten an, seiner Gewohnheit entsprechend, die jungen Talente zu fördern oder diese sogar zu überfordern.<sup>1008</sup> „Fortschrittsoptimismus und Wissenschaftsgläubigkeit der Epoche“<sup>1009</sup> prägen sein Werk und seine Forschungstätigkeit, wie die Planung großer Nachschlagwerke (*Thesaurus latinitatis antiquae* und der *Thesaurus linguae Latinae*) beweist: „Ritschl wußte die moderne Tendenz zu arbeitsteiliger Organisation des wissenschaftlichen Forschens mit beachtlichem Geschick und meßbarem Erfolg voranzutreiben.“<sup>1010</sup> Dazu schreibt Nietzsche selbst in einer noch zwischen September 1867 und April 1868 verfaßten autobiographischen Aufzeichnung:

Er [Ritschl, *scil.*] besaß unbedingt eine Überschätzung seines Fachs und hatte demgemäß eine Abneigung dagegen, daß Philologen sich näher mit der Philosophie einließen. Seine Schüler hinwiederum suchte er möglichst schnell der Wissenschaft nutzbar zu machen; daher pflegte er die produktive Ader eines Jeden leicht etwas zu überreizen. Dabei war er frei von jedem Credo in der Wissenschaft; und besonders verdroß ihn ein unbedingtes urtheilsloses Hingeben an seine Resultate.<sup>1011</sup>

Allmählich wird Nietzsche allerdings klar, daß die Philologie sein Beruf sein wird, und so fängt er nun an, seine akademische Karriere zu planen: Das Sendungsbewußtsein, mit dem sich diese Entscheidung gelegentlich äußert, sollte je-

---

<sup>1008</sup> Ritschls Berufung nach Bonn 1839 bedeutete eine tiefe Zäsur für jene Universität, wo das Bildungsideal des beginnenden 19. Jahrhunderts seit ihrer Gründung (1818) dank der Lehrtätigkeit eines Welcker unbehelligt beherrscht hatte. Ein „Wandel im Selbstverständnis der Wissenschaft“ kam damals zustande, denn „das pädagogische Ideal einer humanistischen Bildung wurde langsam von einem Ideal wissenschaftlicher Forschung verdrängt, dem es nicht mehr um Bildungsziele, sondern nur noch um sachliche Erkenntnis geht.“ In: G. Pflug, „Friedrich Gottlieb Welcker und die Entwicklung der klassischen Philologie im 19. Jahrhundert“, in: W. M. Calder III/A. Köhnken/W. Kullmann/G. Pflug (Hrsg.), a. a. O., S. 265.

<sup>1009</sup> P. L. Schmidt, „Zwischen Anpassungsdruck und Autonomiestreben: die deutsche Latinistik vom Beginn bis in die 20er Jahre des 20. Jahrhunderts“, in: H. Flashar (Hrsg., unter Mitarbeit von Sabine Vogt), *Alttertumswissenschaft in den 20er Jahren*. Neue Fragen und Impulse, Stuttgart 1995, S. 121.

<sup>1010</sup> Ebenda.

<sup>1011</sup> KGW I/4, S. 520.

doch über den Kompromißcharakter und einige fortbestehende innere Zweifeln und Einwände im Hinblick auf diesen Beschluß nicht hinwegtäuschen. An den Freund Rohde schreibt er dazu:

Wir müssen einfach, weil wir nicht anders können, weil wir keine entsprechendere Lebenslaufbahn vor uns haben, weil wir uns zu anderen nützlicheren Stellungen einfach den Weg verrannt haben, weil wir gar kein anderes Mittel haben, unsre Constellation von Kräften und Ansichten unsren Mitmenschen nutzbar zu machen als eben den ange-deuteten Weg. Schließlic dürfen wir doch nicht für uns leben. Sorgen wir nach unserem Theil dafür, daß die jungen Philologen mit der nöthigen Skepsis, frei von Pedanterie und Überschätzung ihres Fachs, als wahre Förderer humanistischer Studien sich gebärden. Soyons de notre siècle, wie die Franzen sagen: ein Standpunkt, den niemand leichter vergißt als der zünftige Philolog.<sup>1012</sup>

Dieses Briefzeugnis klingt nach einem nüchternen Bekenntnis zur klassischen Philologie als Beruf, nicht als Berufung. Wie dem auch sei: Unter der Führung von Ritschl eignete sich Nietzsche die später so heftig verhöhnte historisch-kritische Methode an, die damals auf der Höhe der Zeit stand, und lernte sie vollkommen zu beherrschen. Die Philologen hatten das Unternehmen aufgegeben, die Antike als Ganzes zu erforschen und Ritschl war mit dieser Forschungstendenz ganz im Einklang. Daher rührt wohl auch seine Abneigung der Philosophie gegenüber.<sup>1013</sup> Weil sich das Studium des Altertums, den Naturwissenschaften gleich, der Methode rigoroser Wissenschaftlichkeit unterzog, stellte die zunehmende Arbeitsteilung und die weitgehende Ausgrenzung des kulturellen Lebens genauso wie die Ausartung mancher Philologie in einen hohlen technizistischen Aufwand eine notwendige Folge dar. Ein überzeugter Gegner Nietzsches und hervorragender Altphilologe wie Wilamowitz stellt die Situation der Altertumswissenschaft um die Mitte des Jahrhunderts folgendermaßen dar, allerdings haupt-

---

<sup>1012</sup> F. Nietzsche, *Nietzsches Briefwechsel*. Kritische Gesamtausgabe (KGB), hrsg. von G. Colli und M. Montinari, 15 Bde., Berlin/New York 1975-1984, Abteilung I, Bd. 2, S. 275.

<sup>1013</sup> Zur Bedeutung der Philosophie im Bildungsgang des 19. Jahrhunderts s. K. Gründer, „Die Bedeutung der Philosophie in der Bildung des deutschen Bürgertums im 19. Jahrhundert“, in: W. Conze/J. Kocka (Hrsg.), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*, Teil II: *Bildungsgüter und Bildungswissen*, a. a. O., S. 56: „Sie [die Bedeutung der Philosophie] ist neben ihren anderen Funktionen stets gewichtige Bildungskritik, wird als solche von den Gebildeten aufgenommen und somit zum Instrument der Selbstkritik des Bildungsbürgertums.“ Zum Überdruß der damaligen Philologie an der Philosophie vgl. M. Landfester, „Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff und die hermeneutische Tradition des 19. Jahrhunderts“, in: H. Flashar/K. Gründer/ A. Horstmann (Hrsg.), a. a. O., bes. S. 156-180.



sächlich in Bezug auf die Schule Ritschls (Der Name Nietzsche wird in der *Geschichte der Philologie* bezeichnenderweise verschwiegen):

So scheint Philologie und Konjekturenmachen zu demselben zu werden. Die Auflösung der Schriftwerke, aber selten vom Inhalt her, und die Athetese ganzer Schriften werden ebenso radikal betrieben. Unbegrenzt ist der Glaube an die philologische Methode, die ‚via ac ratio‘. Sie erscheint vielen als eine Wünschelrute, die man sich nur verschaffen muß; weiter ist nichts nötig. [...] So hart es klingt, das Urteil ist nur gerecht, daß dieser selbstgefälligen Methode der geschichtliche Sinn und der Sinn für das Mögliche durchaus fehlte; das Einleben in eine fremde Individualität lag ihr vollends fern. Die Sprache erst zu lernen, ehe man sie meisterte, nahm man sich nicht die Zeit. Zur Entschuldigung mag man nur sagen, daß die absolute Vollkommenheit der alten Schriftwerke, an die man solange geglaubt hatte, aufrecht erhalten blieb. Und wenn man nun vieles bemerkte, was man nicht mehr bewundern konnte, so war da etwas nicht in Ordnung, und da mußte der kritische Arzt eingreifen, sei es auch mit Schneiden und Brennen.<sup>1014</sup>

Vielleicht auch als Reaktion auf diese Art von Wissenschaftlichkeit wandte sich Nietzsche 1866 – also zur selben Zeit als er intensive philologische Studien betrieb – Schopenhauer zu. Welche Eindrücke diese Begegnung in ihm auslöste, schildert er in einer autobiographischen Skizze, die freilich nicht frei von Selbststilisierungen ist:

Eines Tages fand ich nämlich im Antiquariat des alten Rohn dies Buch, nahm es als mir völlig fremd in die Hand und blätterte. Ich weiß nicht welcher Dämon mir zuflüsterte: „Nimm Dir das Buch mit nach Hause“ Es geschah jedenfalls wider meine sonstige Gewohnheit, Büchereinkäufe nicht zu überschleunigen. Zu Hause warf ich mich mit dem erworbenen Schatze in die Sophaecke und begann jenen energischen düsteren Genius auf mich wirken zu lassen. Hier war jede Zeile, die Entsagung, Verneigung, Resignation schrie, hier sah ich einen Spiegel, in dem ich Welt Leben und eigen Gemüth in entsetzlicher Großartigkeit erblickte. Hier sah mich das volle interesselose Sonnenauge der Kunst an, hier sah ich Krankheit und Heilung, Verbannung und Zufluchtsort, Hölle und Himmel.<sup>1015</sup>

Die Begegnung mit der Philosophie Schopenhauers und mit der *Welt als Willen und Vorstellung* ist grundlegend für den Nietzsche dieser Jahre. Ihn fasziniert besonders der Begriff des Willens, der eine zentrale Stelle in seinem Werk einnehmen wird, die Auffassung der Kunst als eines unmittelbaren, irrationalen Phänomens und die Entdeckung der Scheinhaftigkeit der empirischen Welt in seinen

---

<sup>1014</sup> U. von Wilamowitz-Moellendorff, a. a. O., S. 63.

<sup>1015</sup> KGW I/4, S. 513.

Individuationen.<sup>1016</sup> Der blinde und irrationale Wille wolle sich selbst immer und unter jeder Bedingung bejahen und die Musik sei unter allen Künsten die unmittelbare Objektivierung dieses Willens. Der Kunst im allgemeinen komme eine metaphysische Funktion zu, indem sie den Willen hinter den Phänomenen enthülle. Wie Silk und Stern allerdings zutreffend anmerken, nimmt die Philosophie Schopenhauers in den Briefzeugnissen zwischen 1866 und 1867 alle Merkmale eines nicht weiter beweisbedürftigen Glaubens, eines Religionersatzes an.<sup>1017</sup> Dennoch erklärt sich Nietzsches Vorliebe für diesen Philosophen hauptsächlich aus seiner eigenen „awareness, visionary rather than analytical, of the problematic nature of modern culture, although initially his perspective could hardly be called original“,<sup>1018</sup> da sie in der philhellenischen Tradition wurzelt. Schopenhauer lieferte in Nietzsches Augen mit seinem Pessimismus ein wirksames Gegengift zum flachen, liberalen Optimismus und zum bürgerlichen Philistertum: Er bot „a total philosophy, a vision of life that called for a personal, not merely an intellectual, commitment – a vision that stimulated, and even promised to satisfy, the yearning to be a personal whole attuned to the ultimate values, or not-values, of life.“<sup>1019</sup> Kein Wunder, wenn Nietzsche später in der *Geburt der Tragödie* Schopenhauer zu einem Dürerschen Ritter stilisiert: „[I]hm fehlte jede Hoffnung, aber er wollte die Wahrheit. Es giebt nicht Seinesgleichen.“<sup>1020</sup> Die gemeinsame Vorliebe für die Philosophie Schopenhauers stiftet einen Bund und verstärkt die Freundschaft zwischen Nietzsche und anderen Freunden, wie zum Beispiel Rohde und Gersdorff.<sup>1021</sup>

---

<sup>1016</sup> Vgl. aber das zwischen dem Herbst 1867 und dem Frühling 1868 niedergeschriebene kurze Fragment 57 [51] *Zu Schopenhauer*, wo eine, obgleich vorsichtige Distanzierung vom Philosophen zu lesen ist: Gescheitert sei Schopenhauers „Versuch, die Welt zu erklären unter einem angenommen<en> Faktor“, und zwar der Anspruch, das Ding an sich dem Willen gleichzustellen. In: KGW I/4, S. 418.

<sup>1017</sup> M. S. Silk/J. P. Stern, *Nietzsche on Tragedy*, 2. Auflage, Cambridge 1984, S. 19.

<sup>1018</sup> Ebenda, S. 20.

<sup>1019</sup> Ebenda.

<sup>1020</sup> KGW III/1, S. 127.

<sup>1021</sup> Während des Militärdienstes (Naumburg 1867) schreibt Nietzsche einen Brief an Rohde (3. November 1867), der von diesem, wenn auch ironisch geschilderten, Schopenhauer-Kult zeugt: „Ich versichere Dich [...], meine Philosophie hat jetzt Gelegenheit, mir praktisch zu nützen. Ich habe in keinem Augenblicke bis jetzt eine Erniedrigung verspürt, aber sehr oft wie über etwas Märchenhaftes gelächelt. Mitunter auch raune ich unter dem Bauch des Pferdes versteckt ‚Schopenhauer hilf‘; und wenn ich erschöpft und mit Schweiß bedeckt nach Hause komme, so beruhigt mich ein Blick auf das Bild an meinem

Unterdessen setzt Nietzsche seine philologische Tätigkeit fort, die ihn befriedigt haben dürfte, der er sich dennoch mit erstaunlichem Fleiß und Eifer widmet. Einige autobiographische Äußerungen deuten zweifelsohne eine gespaltene Einstellung zur Altertumswissenschaft an und zeigen, daß die Hinwendung zu dieser Disziplin für ihn sicherlich nicht unproblematisch war: „Das ist ein Studium, bei dem es manchen Tropfen Schweißes kostet, das aber auch wirklich jede Mühe lohnt“.<sup>1022</sup> Den Einfluß Schopenhauers mag der Einwand zuzuschreiben sein, die Philologie neige zu oft zur Abgrenzung von der Ästhetik und der Philosophie und verflache somit auf der Ebene der hohlsten Textkritik:

Es fehlt in der Philologie an großen Gedanken und daher in dem Studium an hinreichende[m] Schwung. Die Arbeiter sind Fabrikarbeiter geworden. Der Betrieb des Ganzen schwindet ihnen aus den Augen. Es ist an der Zeit die rechten Werthgrade für die Schriften des Alterthums zu finden u. den unnützen Ballast herauszuwerfen. Unsere Philologen sollen lernen mehr im Großen zu urtheilen um das Feilschen um einzelne Stellen mit den großen Erwägungen der Philosophie zu vertauschen. Man muß neue Fragen stellen können, wenn man neue Antworten haben will.<sup>1023</sup>

Nichtdestoweniger gelangt Nietzsche zu einer vollkommenen Beherrschung der philologischen historisch-kritischen Methode<sup>1024</sup> in ihren verschiedenen Formen, sowohl der Textwissenschaft als auch der Quellenforschung, der Echtheits-

Schreibtisch: oder ich schlage die Parerga auf, die mir jetzt, sammt Byron, sympathischer als je sind.“ In: KGB I/2, S. 233.

<sup>1022</sup> Brief an Paul Deussen, September 1866, ebenda, S. 163.

<sup>1023</sup> KGW I/4, S. 398.

<sup>1024</sup> Das Interesse an der Methode und an deren Erlernbarkeit durchzieht Nietzsches Aufzeichnungen während des Studiums und zeugt zugleich von den pädagogischen Bemühungen, die dem Philosophen immer gegenwärtig sein werden, wie das folgende Selbstbekenntnis zeigt: „Im Grunde nämlich zog mich bei den meisten Collegien der Stoff durchaus nicht an, sondern nur die Form, in der der akademische Lehrer seine Weisheit an den Mann brachte. Die Methode wars, für die ich lebhafteste Theilnahme hatte; sah ich doch, wie wenig auf Universitäten stoffliches gelernt wird und wie trotzdem der Werth derartigen Studien allseitig aufs höchste geschätzt wird. Da wurde mir deutlich, daß das Vorbildliche der Methode, der Behandlungsart eines Textes usw., jener Punkt sei, von dem die umschaffende Wirkung ausgehe. Also beschränkte ich mich darauf zu beachten, wie man lehrt, wie man die Methode einer Wissenschaft in junge Seelen überträgt. [...] Dabei hielt mich immer das Bewußtsein aufrecht, daß es mir einmal nicht an den Kenntnissen fehlen werde, die man bei einem Akademiker beansprucht und vertraute dabei der Eigenheit meiner Natur, daß sie sich durch eignen Trieb und nach eignem System das Wissenswürdige zusammenholen werde. Und meine Erfahrung hat dies Vertrauen bis jetzt gutgeheißen. Als Ziel schwebt mir vor, ein wahrhaft praktischer Lehrer zu werden und vor allem die nöthige Besonnenheit und Selbstüberlegung bei jungen Leuten zu wecken, die sie befähigt das Warum? Was? und Wie? ihrer Wissenschaft im Auge zu behalten.“ Ebenda, S. 511f.

kritik und der Literaturgeschichte: Diesem letzten Forschungsfeld galt Nietzsches Aufmerksamkeit lange Zeit, so daß er plante, in Zusammenarbeit mit dem Freund und gleichfalls klassischen Philologen Rohde eine *Geschichte der literarischen Studien im Altertum und in der Neuzeit* zu verfassen, um den Entstehungsprozeß der alten Überlieferung und die Quellenforschung, kurz das Verhältnis zwischen Subjektivität und Objektivität in der literarischen Tradition, näher zu rekonstruieren. Das Projekt wird dem Freund mit folgenden Worten geschildert:

Es kommt mir zunächst wenig auf die Details an; jetzt zieht mich das *Allgemein-Menschliche* an, wie das Bedürfnis einer literarhistorischen Forschung sich bildet und wie es unter den formenden Händen der Philosophen Gestalt bekommt.<sup>1025</sup>

Dieses komplexe Verhältnis zwischen Philosophie und Philologie bleibt bei allen während der Leipziger Jahre angefangenen altertumswissenschaftlichen Arbeiten weiterhin bestehen und sollte vor Einseitigkeiten in der Beurteilung von Nietzsches Einstellung zu seinem Fachgebiet bewahren. Ähnliche Züge weisen auch die Schriften zu Demokrit auf, die auf eine Rekonstruktion der Persönlichkeit und der Werke dieses von den alten Quellen tendenziös behandelten Philosophen zielen: Demokrit bot Nietzsche „die lange gesuchte Möglichkeit einer Verbindung von Philologie, Philosophie und zeitgenössischen Problemstellungen.“<sup>1026</sup> Über die philologische Begabung des jungen Nietzsche<sup>1027</sup> anhand dieser und anderer Fachschriften ist viel diskutiert worden und die Kritik hat unter dem Einfluß des Verdikts eines Wilamowitz ein zumeist ungünstiges Urteil gefällt: Durchaus typisch ist der drastische Kommentar von Karl Reinhardt: „Die Geschichte der Philologie hat keinen Ort für Nietzsche. Dazu fehlt es bei ihm zu sehr an positiven Leistungen.“<sup>1028</sup> Erst die jüngste Forschung hat diese Härte erheblich gemildert und die Ergebnisse anerkannt, die Nietzsche in seinen philologischen Arbeiten erreicht hat: „In der Graecistik“ schreibt Cancik

---

<sup>1025</sup> Brief an Erwin Rohde (1-3 Februar 1868), KGB I/2, S. 248. Hervorhebungen von mir.

<sup>1026</sup> B. von Reibnitz, *Kommentar zu Friedrich Nietzsche, ‚Die Geburt der Tragödie‘*, a. a. O., S. 22.

<sup>1027</sup> In den zwischen 1867 und 1868 verfaßten autobiographischen Aufzeichnungen (KGW I/4, S. 515) erzählt Nietzsche, daß Ritschl über „die strenge Methode“ und „die Sicherheit der Combination“, welche der noch im dritten Semester Studierende durch seine ersten Leistungen bewiesen hatte, staunte.

<sup>1028</sup> K. Reinhardt, „Die klassische Philologie und das Klassische“, in: H. O. Burger (Hrsg.), *Begriffsbestimmung der Klassik und des Klassischen*, a. a. O., S. 79.

„ist er in einigen Punkten der Forschung seiner Zeit voraus; er kann die Standardwerke zu diesen Punkten korrigieren [...]. Nietzsche hätte innerhalb der Philologie so viel erreichen können wie Erwin Rohde oder Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf. Am Ende der Leipziger Jahre war er sicher weiter als sein Freund Rohde, und dieser wurde eine der Leuchten der deutschen Philologie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.“<sup>1029</sup> Nietzsches Aufmerksamkeit gilt der Erforschung scheinbar vernachlässigter Seiten der Antike, wie z. B. des griechischen Materialismus, Diogenes Laertius, Demokrit und anderer Philosophen, die fragmentarisch überliefert worden sind und deren Exegese gerade darum höchst schwierig ist, es sei denn, der Forscher gibt sich mit der Anführung von Parallelstellen zufrieden. Nietzsche nähert sich der Einstieg in die antike Philosophie mittels der Lektüre moderner, nicht zunftgemäßer Veröffentlichungen über den Materialismus (etwa die *Geschichte des Materialismus* von Friedrich Albert Lange, 1865) und wird durch den Pessimismus eines Schopenhauer maßgeblich beeinflusst. Seine Analyse des *Corpus Theognideum* führt ihn schließlich zu einer Neubewertung der Klassik zugunsten einer ‚Entdeckung‘ der Archaik, der Epoche von Homer und Hesiod, Theognis und der Vorsokratiker.

Ein anschauliches Beispiel für Nietzsches Einstellung zur klassischen Philologie ist seine Antrittsvorlesung in Basel: *Homer und die klassische Philologie*.<sup>1030</sup> Hier setzt sich der Autor mit der Homerfrage auseinander, über die Wolf ein Standardwerk der modernen Altertumswissenschaft [*Prolegomena ad Homerum*

---

<sup>1029</sup> H. Cancik, a. a. O., S. 17f. Anderer Meinung ist E. Vogt, „Nietzsche und der Wettkampf Homers“, in: *Antike und Abendland* 11 (1962), S. 113: „So sind die philologischen Arbeiten Nietzsches, vom Gesichtspunkt des Faches aus betrachtet, die eines hervorragend begabten Anfängers, aber eben doch die eines Anfängers – insofern bestehen die Urteile von Wilamowitz und Reinhardt zu Recht. Was ihm fehlt, ist der Wille (und wohl auch die Fähigkeit) zu geduldiger Beobachtung und unbefangenen, von dem leidenschaftlichen Engagement der eigenen Person absehendem Verständnis eines geschichtlichen Phänomens aus den Bedingungen seines Werdens heraus.“ Über Nietzsches philologische Tätigkeit s. auch E. Howald, *Friedrich Nietzsche und die Klassische Philologie*, Gotha 1920 und M. Gigante, „Friedrich Nietzsche nella filologia classica“, in: Ders., *Classico e mediazione*, Roma 1989, S. 21-53.

<sup>1030</sup> Bereits 1867 hatte Nietzsche beim von ihm gegründeten Philologischen Verein in Leipzig einen Vortrag mit dem Titel *Der Sängerkrieg auf Euböa* gehalten über die aus der Antike überlieferte Geschichte des Wettkampfs zwischen Homer und Hesiod. Ein ähnliches Thema behandelt auch Nietzsches letzte philologische Arbeit, *Der Florentinische Tractat über Homer und Hesiod, ihr Geschlecht und ihren Wettkampf*, später in: *Rheinisches Museum* 25 (1870) und 28 (1873), jetzt in KGW II/1, S. 271-337, veröffentlicht.

(1795)] geschrieben hatte. Dieses Thema dient aber eher als „Anlaß, um seine Auffassung vom Sinn der Philologie zu entwickeln und ein persönliches Bekenntnis über *seine* Stellung zur Philologie abzulegen.“<sup>1031</sup> In der hier erwähnten Schrift beschreibt Nietzsche sein Fach als einen Zentaur aus Wissenschaft und Kunst, welchem nichts mehr schade als die positivistische Mentalität, der Hang zur Spezialisierung<sup>1032</sup> und der moderne, blinde Fortschrittsglaube. Der Philologie, als künstlerisch-wissenschaftliches Phänomen, stellt sich nunmehr die Aufgabe, dem ursprünglichen Bund mit der Kunst neuen Glanz zu verleihen:

Die gesammte wissenschaftlich-künstlerische Bewegung dieses sonderbaren Centauren geht mit ungeheurer Wucht, aber cyklopischer Langsamkeit darauf aus, jene Kluft zwischen dem idealen Alterthum – das vielleicht nur die schönste Blüthe germanischer Liebessehnsucht nach dem Süden ist – und dem realen zu überbrücken; und damit erstrebt die klassische Philologie nichts als die endliche Vollendung ihres eigensten Wesens, völliges Verwachsen und Einswerden der anfänglich feindseligen gewaltsam zusammengebrachten Grundtriebe.<sup>1033</sup>

Es ist überflüssig, auf die philhellenische, romantische Färbung solcher Äußerungen hinzuweisen (übrigens wird Goethe in diesem Kontext ausdrücklich erwähnt).<sup>1034</sup> Erst nachdem Nietzsche die Ziele und die Aufgaben seines Faches erläutert hat, kommt er zum eigentlichen Thema seines Vortrages: Die philologische Debatte über Homer und die Authentizität seiner Werke, welche die romantische Generation und deren Geniebegriff zutiefst beeindruckt hatte, aber Nietzsche führt einen neuen Blickwinkel ein, und zwar den ästhetischen. Der Kanon der Homer zugeschriebenen Werke stellt in der Tat ein kritisches Problem dar, weil er in der Tradition eine Vielzahl von Veränderungen erfuhr: „Ist somit aus einer Person ein Begriff oder aus einem Begriff eine Person gemacht worden? Dies

---

<sup>1031</sup> C. Paul Janz, *Friedrich Nietzsche*. Biographie in drei Bänden, 2. revidierte Auflage, Bd. 1, München 1993, S. 268.

<sup>1032</sup> „Stellen wir uns wissenschaftlich zum Alterthum, mögen wir nun mit dem Auge des Historikers das Gewordene zu begreifen suchen, oder in der Art des Naturforschers die sprachlichen Formen der alterthümlichen Meisterwerke rubrizieren, vergleichen, allenfalls auf einige morphologische Gesetze zurückbringen: immer verlieren wir das wunderbar Bildende, ja den eigentlichen Duft der antiken Atmosphäre, wir vergessen jene sehnsüchtige Regung, die unser Sinnen und Geniessen mit der Macht des Instinktes, als holdste Wagenlenkerin, den Griechen zuführte.“ In: KGW II/1, S. 252.

<sup>1033</sup> KGW II/1, S. 252.

<sup>1034</sup> Über die Rezeption von Goethes Werk bei Nietzsche vgl. K. Schlecta, „The German ‘Classicist’ Goethe as Reflected in Nietzsche’s Work“, in: J. C. O’Flaherty/T. F. Sellner/R. M. Helm (Hrsg.), a. a. O., S. 144-155.

ist die eigentliche ‚homerische Frage‘, jenes zentrale Persönlichkeitsproblem.<sup>1035</sup> Um es zu lösen, hat die Philologie zuerst den Begriff der Volksdichtung, dann jenen der Individualdichtung oder Kunstdichtung aufgegriffen und damit einen Gegensatz zwischen diesen beiden Dichtungsformen konstruiert, welcher für Nietzsche keine Gültigkeit hat: „Vielmehr braucht alle Dichtung und natürlich auch die Volksdichtung ein vermittelndes Einzelindividuum.“<sup>1036</sup> Um die Überlieferungsprobleme auszuschließen, überprüft Nietzsche die homerische Überlieferung und stellt fest:

Den Inbegriff von ästhetischer Singularität, die der Einzelne nach seiner künstlerischen Fähigkeit anerkannte, nannte er jetzt Homer. Dies ist der Mittelpunkt der homerischen Irrthümer. Der Name Homer hat nämlich von Anfang an weder zu dem Begriff ästhetischer Vollkommenheit, noch auch zu Ilias und Odyssee eine nothwendige Beziehung. Homer als der Dichter der Ilias und Odyssee ist nicht eine historische Ueberlieferung, sondern ein aesthetisches Urtheil. [...] Damit ist jedoch gegen den Dichter der genannten Epen durchaus noch nicht ausgesagt, dass auch er nur eine Einbildung, in Wahrheit eine ästhetische Unmöglichkeit sei.<sup>1037</sup>

„Der Plan eines solchen Epos wie der der Ilias ist kein Ganzes, kein Organismus, sondern eine Auffädelung, ein Produkt der nach ästhetischen Regeln verfahrenen Reflexion“,<sup>1038</sup> welches erst spätere Zeiten zeitigen konnten; ursprünglich sei die Ilias „kein Kranz, aber ein Blumengewinde“ gewesen. „Wir glauben an den einen grossen Dichter von Ilias und Odyssee – doch nicht an Homer als diesen Dichter.“ Das 8. Jahrhundert, das für Nietzsche erst den epischen Zyklus unter „Homer“ einordnete und den Mythos von diesem Dichter erfand, „fühlte nicht eine ästhetische sondern eine stoffliche Singularität heraus, wenn es den Namen ‚Homer‘ aussprach. Homer gehört für dies Zeitalter in die Reihe von Künstlernamen wie Orpheus Eumolpus Dædalus Olympus, in die Reihe der mythischen Entdecker eines neuen Kunstzweiges, denen daher alle späteren Früchte, die auf dem neuen Zweige gewachsen sind, dankbarlich gewidmet wurden.“<sup>1039</sup>

Nach dieser kurzen Behandlung der Homerfrage kehrt Nietzsche zur Schilderung der Ziele der klassischen Philologie zurück: Dieses Fach dürfe nie vergessen,

---

<sup>1035</sup> KGW II/1, S. 257.

<sup>1036</sup> Ebenda, S. 261.

<sup>1037</sup> Ebenda, S. 263f.

<sup>1038</sup> Ebenda, S. 264.

<sup>1039</sup> Ebenda, S. 266.

daß der Gelehrsamkeitsaufwand danach stehen solle, die ursprünglich griechischen Meisterwerke von den Angriffen der Zeit zu retten und dabei ständig von einer philosophischen Weltanschauung getragen sein müsse. Demnach lautet Nietzsches ‚Glaubensbekenntnis‘:

Philosophia facta est quae philologia fuit.<sup>1040</sup>

Die Reaktion auf diesen Vortrag war kalt. Nietzsche wird ähnliche Reaktionen später noch häufiger erleben müssen.<sup>1041</sup>

### ***1.2 Die frühen Jahre in Basel***

Hier, wo ich von den Erholungen meines Lebens rede, habe ich ein Wort nöthig, um meine Dankbarkeit für das auszudrücken, was mich in ihm bei weitem am Tiefsten und Herzlichsten erholt hat. Dies ist ohne allen Zweifel der intimere Verkehr mit Richard Wagner gewesen. Ich lasse den Rest meiner menschlichen Beziehungen billig, ich möchte um keinen Preis die Tage von Tribschen aus meinem Leben weggeben, Tage des Vertrauens, der Heiterkeit, der sublimen Zufälle – der tiefen Augenblicke ... Ich weiß nicht, was Andre mit Wagner erlebt haben: über unsern Himmel ist nie eine Wolke hinweggegangen.<sup>1042</sup>

So schreibt Nietzsche nach den Zerwürfnissen, den Polemiken und *Nietzsche contra Wagner*, auf seine Freundschaft mit Wagner (1813-1883) zurückblickend. Die beiden hatten sich bereits am 8. November 1868 in Leipzig kennengelernt, aber erst nach Nietzsches Ruf nach Basel kam es zu häufigen und regen Kontakten, weil sich auch Wagner mittlerweile in der Schweiz, in Tribschen, unweit von Luzern niedergelassen hatte. Der gemeinsame Nenner dieser Begegnungen war am Anfang der Schopenhauer-Kult. Der junge Professor erlag aber sehr bald der aus der Persönlichkeit des Komponisten und dessen Musiktheorien strahlenden Faszination und verspürte in ihm das Genie, die Verkörperung von allem, was Schopenhauer Genie nannte:

Er [Wagner] macht alles wahr, was wir nur wünschen konnten: die Welt kennt gar nicht die menschliche Größe und Singularität seiner Natur. Ich lerne sehr viel in seiner Nähe: es ist dies mein praktischer

---

<sup>1040</sup> Ebenda, S. 268.

<sup>1041</sup> Ritschl hatte sich ebenfalls negativ dazu geäußert: „Noch solch ein Schritt, und Nietzsche ist ruiniert.“ Zit. nach M. Vogel, *Apollinisch und Dionysisch*. Geschichte eines genialen Irrtums, Regensburg 1966, S. 154.

<sup>1042</sup> „Warum ich so klug bin“, in: *Ecce Homo*, KGW VI/3, S. 286.



Kursus der Schopenhauerschen Philosophie. – Die Nähe Wagners ist mein Trost.<sup>1043</sup>

Wagner übernimmt darüber hinaus die väterliche Rolle in Nietzsches Leben. Seine Musik und die Freundschaft zu ihm und seiner Frau Cosima werden von Nietzsche als Kompensation für die hohe Arbeitsbelastung und das engstirnige akademische Umfeld in Basel empfunden.<sup>1044</sup> Der Hintergrund der Besuche Nietzsches in Tribschen ist folgender. Wagner beschäftigt sich mit der antiken Tragödie im Rahmen seiner musikalischen Theorien, Nietzsche sucht in der Musik die ersehnte ästhetische Ergänzung zu seiner philologischen Tätigkeit.<sup>1045</sup>

Sie könnten mir nun viel, ja ein ganzes Halbtheil meiner Bestimmung abnehmen. Und dabei gingen Sie vielleicht ganz Ihrer Bestimmung nach. Sehen Sie, wie elend ich mich mit der Philologie abgefunden habe, und wie gut es dagegen ist, das<s> Sie sich ungefähr ebenso mit der Musik abgefunden haben. Wären Sie Musiker geworden, so würden Sie ungefähr das sein, was ich geworden wäre, wenn ich mich auf die Philologie obstinirt hätte. Nur liegt mir aber die Philologie – als bedeutungsvolle Anlage – immer in den Gliedern, ja sie dirigirt mich als ‚Musiker‘. Nun bleiben Sie Philolog, um als solcher sich von der Musik dirigiren zu lassen. Was ich hier sage, ist ernstlich gemeint. Das habe ich von Ihnen selbst, wie unwürdig der Kreis ist, in welchem solch ein Fach-Philolog sich heute herumdrehen kann, – und von mir werden Sie kennen gelernt haben, in welchem Zahlen-kram im Grunde ein absoluter Musiker (besten Falls!) jetzt sich verthut. Nur zeigen Sie denn, zu was die Philologie da ist, und helfen Sie mir, die grosse ‚Renaissance‘ zu Stande bringen, in welcher Platon den Homer umarmt, und Homer, von Platons Ideen erfüllt, nun erst recht der allergrösste Homer wird.<sup>1046</sup>

Der Höhepunkt des Wagnerschen Einflusses auf Nietzsche ist auf die Zeit zwischen Herbst 1870 und dem Jahr 1871 zu datieren, umfaßt also die Entstehung und Niederschrift der *Geburt der Tragödie* und anderer, weniger berühmter Werke zum Problem der griechischen Tragödie, den Hauptgegenstand der in Tribschen

---

<sup>1043</sup> KGB II/1, S. 17.

<sup>1044</sup> Vgl. M. S. Silk/J. P. Stern, a. a. O., S. 29.

<sup>1045</sup> 1871 bewirbt sich Nietzsche um den inzwischen nicht mehr besetzten Lehrstuhl für Philosophie an der Universität Basel. Seine Bewerbung wird abgelehnt. Janz (a. a. O., Bd. 1, S. 404) hebt die Grenzen von Nietzsches philosophischen Kenntnissen hervor und stellt fest: „Es muß auffallen, daß wenn es zu einem Philosophen einen Zugang über das Problem der Ästhetik gibt, er diesen Weg vor allem benutzte.“

<sup>1046</sup> Brief von Wagner an Nietzsche kurz vor dem 12. Februar 1870, zit. nach: D. Borchmeyer/J. Salaquarda (Hrsg.), *Nietzsche und Wagner*. Stationen einer epochalen Begegnung, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1994, Bd. 1, S. 58.

stattgefundenen Gespräche zwischen dem jungen Professor und dem Komponisten. Rohde nahm auch gelegentlich daran teil.

Nach eigenem Bekunden hatte Wagner von Kindesbeinen an einen regen Enthusiasmus für die Griechen und ihre Kultur und, in der deutschen philhellenischen Tradition, ein akutes Desinteresse für das Lateinische gehegt.<sup>1047</sup> Er verfügte lebenslang über gute altertumswissenschaftliche und mythologische Kenntnisse, mit denen er auch alltägliche Situationen und Vorgänge schmückte. Die Konfrontation mit den Griechen ist auf dreifache Weise in seinen Werken wirksam: in den musiktheoretischen Schriften, in der Organisation der Bayreuther Festspiele und in der Komposition seiner Musikdramen. Die grundsätzliche Voraussetzung für Wagners Griechen-Rezeption ist aber, daß hier „keine Imitation, keine klassizistische Idealisierung der Griechen und auch kein unmittelbar naives Ergreifen der Griechen wie bei Goethe und Hölderlin“<sup>1048</sup> zu konstatieren ist, „sondern, bedingt durch das inzwischen heraufgekommene Zeitalter der Wissenschaft und des Historismus, eine von mancher Gelehrsamkeit getragene wissende Rückwendung zu den Griechen, die sich stets der historischen Distanz bewußt bleibt und in der, in einer äußerst bemerkenswerten Weise, dieses historische Abstands bewußtsein doch produktiv wird.“<sup>1049</sup> Der Einfluß der frühromantischen Theorien über die Rolle der Kunst und den Verlust der ästhetisch-theologischen Perspektive in der Gegenwart<sup>1050</sup> ebenso wie das sozialistische Engagement liegen in den Werken Wagners auf der Hand. Der Autor klagt zuerst über die Zersplitte-

---

<sup>1047</sup> „Ich glaube nicht, daß es einen für das klassische Alterthum begeisterteren Knaben und Jüngling gegeben haben kann, als mich, zu der Zeit, wo ich in Dresden die Kreuzschule besuchte; fesselten mich vor Allem griechische Mythologie und Geschichte, so war es doch gerade auch das Studium der griechischen Sprache, zu welchem ich mit, fast disziplinwidrigem, möglichsten Umgehen des Lateinischen mich hingezogen fühlte.“ R. Wagner, „Offener Brief in der Norddeutschen Allgemeinen Zeitung“, in: *Der Streit um Nietzsches ‚Geburt der Tragödie‘*, zusammengestellt und eingeleitet von K. Gründer, Hildesheim 1969, S. 57.

<sup>1048</sup> Über Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Hölderlins und Wagners mythischer Weltdeutung: K. Hübner, a. a. O., S. 403ff.

<sup>1049</sup> W. Schadewaldt, „Richard Wagner und die Griechen (Dritter Vortrag)“, in: *Hellas und Hesperien*. Gesammelte Schriften zur Antike und zur neueren Literatur in zwei Bänden, Bd. 2, Zürich/Stuttgart 1970, S. 341-405. Vgl. auch U. Müller, „Richard Wagner und die Antike“, in: *Richard-Wagner-Handbuch*, hrsg. von U. Müller und P. Wapnewski, Stuttgart 1986, S. 7-18.

<sup>1050</sup> Vgl. dazu H. G. Meier, „Orte neuer Mythen. Von der Universalpoesie zum Gesamtkunstwerk“, in: H. Poser (Hrsg.) *Philosophie und Mythos*. Ein Kolloquium, Berlin/New York 1979, S. 154-173.

rung der zeitgenössischen Lebens und Gesellschaft, in der die zunehmende Spezialisierung und Arbeitsverteilung der ursprünglichen Einheit der Menschheit als Gemeinschaft, die sich im Vollzug einer poetischen Kulthandlung wie der Tragödie ausdrückte, im Wege stehe. Der Kunst sei unter den Griechen eine wichtige öffentliche Funktion zugekommen, indem sie, ungeachtet der sozialen Unterschiede, durch den Mythos die Gemeinschaftlichkeit der Menschheit darstelle und bestätige. Daraus resultiert, daß „die Aneignung der griechischen Klassik bei Wagner von allem Anfang an nachhaltig unter politischen Aspekten stand. So gewiß Wagner in seinem eigenen Bildungsgang die Literatur und Kunst des alten Griechenlands auch in der Tradition von Johann Joachim Winckelmann und deren Anverwandlung durch die Weimarer Klassik, vornehmlich Schillers, zur Kenntnis genommen hatte (...), so sicher kann andererseits unterstellt werden, daß seine eigene Aneignung der griechischen Antike über diesen bildungsbürgerlichen Horizont hinausging und politisch mitbestimmt wurde.“<sup>1051</sup> Zunächst unter dem Einfluß der griechischen Freiheitskriege und der damit verbundenen Entstehung von zum großen Teil demokratisch gesonnenen Griechenvereinen ist das Bild Griechenlands bei Wagner (im Gegensatz zu Nietzsche) schon bald mit dem Typus der attischen Polis-Demokratie identisch. Sie erscheint ihm als Ort der gelungenen, und seitdem nicht mehr erreichten „Synthese von Gesellschaft und Kult, von Lebenswelt und religiösem Bewußtsein, von Identität des Einzelnen mit sich und der Gemeinschaft, von einer glücklichen Lebensführung aller, also des Volkes“.<sup>1052</sup>

Dieses Volk, in jedem Teile, in jeder Persönlichkeit überreich an Individualität und Eigentümlichkeit, rastlos tätig, im Ziele einer Unternehmung nur den Angriffspunkt einer neuen Unternehmung erfassend, unter sich in beständiger Reibung in täglich wechselnden Bündnissen, täglich sich neu gestaltenden Kämpfen, heute im Gelingen, morgen im Mißlingen, heute von äußerster Gefahr bedroht, morgen seinen Feind bis zur Vernichtung bedrängend, nach innen und außen in unaufhaltsamster, freier Entwicklung begriffen, – dieses Volk strömte von der Staatsversammlung, vom Gerichtsmarkte, vom Lande, von den Schiffen, aus dem Kriegslager, aus fernsten Gegenden, zusammen, erfüllte zu Dreißigtausend das Amphitheater, um die

---

<sup>1051</sup> U. Bermbach, *Der Wahn des Gesamtkunstwerks*. Richard Wagners politisch-ästhetische Utopie, Frankfurt a. M. 1994, S. 147f.

<sup>1052</sup> Ebenda, S. 152. Dazu auch H. G. Walther, „Richard Wagner und der (antike) Mythos“, in: H. Hofmann (Hrsg.), a. a. O., S. 261-280. Der politische Hintergrund der griechischen Tragödie wird von Ch. Meier, *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*, München 1988, S. 7-74, ausführlich erläutert; auch die politische Problematik der *Orestie* wird ebenda, S. 113-156, dargestellt.

tiefsinnigste aller Tragödien, den *Prometheus*, aufführen zu sehen, um sich vor dem gewaltigsten Kunstwerke zu sammeln, sich selbst zu erfassen, seine eigene Tätigkeit zu begreifen, mit seinem Wesen, seiner Genossenschaft, seinem Gotte sich in die innigste Einheit zu verschmelzen, und so in edelster, tiefster Ruhe *das* wieder zu sein, was es vor wenigen Stunden in rastlosester Aufregung und gesondertster Individualität ebenfalls gewesen war.<sup>1053</sup>

Diese Schilderung des Lebens in der attischen Polis kulminiert in der Aufführung des kultischen Kunstwerks der Tragödie. Zu diesem Anlaß erlebe man die absolute und ideale Gemeinschaftlichkeit, das Publikum empfinde sich als Volk, als Gemeinde, deren sich jeder als ein Teil fühle, ohne dabei seine Individualität auszulöschen. Es ist sicherlich kein Zufall, daß Wagner hier durch Anregung vom Droysens Kommentar und Übersetzung auf Aischylos zurückgreift. Droysen hatte nämlich in Aischylos den Dichter der Polis gesehen, in dessen Werk sich politische Gegenwart, Kunst und Religion aufs engste durchdringen.<sup>1054</sup> Aus dieser Interpretationsvorlage konnte Wagner ebenfalls polemische Ansätze gegen die gegenwärtige Bühne und das Kunstverständnis seiner Zeit gewinnen; die Kunst sei zum bloßen Unterhaltungsmittel für ein unreifes Publikum verkommen. Sie soll ihre öffentliche Funktion wiedergewinnen. Aus dem Opernpublikum soll wieder eine kultisch-politische Gemeinde, ein Volk werden, und das muß in Anlehnung an die Griechen geschehen. Zutreffend betont Borchmeyer, daß „die antike Form für Wagner nicht etwas unmittelbar ‚Anwendbares‘, sondern nur Ansporn zur Gewinnung einer ‚neuen Form‘“ ist. „Die historische Distanz zu den Griechen verliert er nie aus den Augen. Das Antike kann nicht in seinem An-und-für-sich-Sein, sondern nur durch die Zeit gebrochen, nach unserem ‚Begriff‘ auf die moderne Kunst wirken.“<sup>1055</sup> In der Tat ist das Kunstwerk nicht überzeitlich und für jede Epoche gültig, sondern an die Bedingungen seiner Entstehungszeit gebunden;

---

<sup>1053</sup> R. Wagner, *Die Kunst und die Revolution*, in: Ders., *Die Kunst und die Revolution. Das Judentum in der Musik. Was ist deutsch?*, herausgegeben und kommentiert von T. Kneif, München 1975, S. 12f.

<sup>1054</sup> „Damals war die Andacht Freude und der Gottesdienst Genuß, damals die Kunst das Sakrament, in der die Gottheit die Gestalt ihrer Menschwerdung fand.“ In: *Des Aischylos Werke*, übersetzt von J. G. Droysen, 2 Bde., Berlin 1832, S. 179. Dazu auch: O. G. Bauer, „Das Theater der Griechen mit der Seele suchend. Richard Wagners Theater als Alternative zu seiner Zeit“, in: P. Andraschke/E. Spaude (Hrsg.), *Welttheater. Die Künste im 19. Jahrhundert*, Freiburg im Breisgau 1992, S. 137ff.

<sup>1055</sup> D. Borchmeyer, *Das Theater Richard Wagners. Idee – Dichtung – Wirkung*, Stuttgart 1982, S. 82f.

müßig wäre insofern der Versuch, die antike griechische Tragödie in der Moderne, unter ihr fremden Zuständen, so wiederzubeleben, wie sie einst war: „Für Wagner ist eine solche museale Gleichgegenwart und Gleichgültigkeit der Kunstwerke verschiedenster Zeiten durchaus noch ein Unding.“<sup>1056</sup> Das Kunstwerk der Zukunft müsse sich deshalb hauptsächlich vornehmen, am Beispiel der Griechen ein modernes Musikdrama auf der Grundlage des Mythos zu schaffen:

Nur der griechischen Weltanschauung konnte bis heute noch das wirkliche Kunstwerk des Dramas entblühen. Der Stoff dieses Dramas war aber der *Mythos*, und aus seinem Wesen können wir allein das höchste griechische Kunstwerk und seine uns berückende Form begreifen.

Im *Mythos* erfaßt die gemeinsame Dichtungskraft des Volkes die Erscheinungen gerade nur noch so, wie sie das leibliche Auge zu sehen vermag, nicht wie sie an sich wirklich sind.<sup>1057</sup>

Der Mythos müsse das zwischenmenschliche Band wiederherstellen, aus den Einzelnen wieder eine Gemeinschaft bilden. Er ist nicht das Archaische oder das Irrationale, sondern „die Bedingung der allgemeinen Mitteilbarkeit eines verbindlichen Stoffes.“<sup>1058</sup> Der Mythos als Volkserfahrung soll die ursprüngliche Einheit des Menschen mit der Natur und seinen Mitmenschen in einer kollektiven Gemeinschaftlichkeit wieder anschaulich machen und deshalb Stoff des Gesamtkunstwerks werden. Die Schöpfung eines neuen sowohl ästhetischen als auch sozialen Mythos und die Reformbemühungen eines Wagners gegen den zeitgenössischen Opernbetrieb kulminieren in der *Ring*-Komposition und in der Gründung der Bayreuther Bühnenfestspiele.<sup>1059</sup> Es ist bezeichnend, daß Wagner sich trotz seiner tiefen Bewunderung für die *Orestie* und trotz ihrer Funktion als eine Art mythologischer Tiefenstruktur zum *Ring* niemals die Komposition eines griechischen Stoffes unternommen hat. Vielmehr greift er bekanntlich auf germanische Mythologie zurück, was er in dem Aufsatz *Was ist Deutsch* wie folgt begründet:

Durch das innigste Verständnis der Antike ist der deutsche Geist zu der Fähigkeit gelangt, das Reinmenschliche selbst wiederum in ur-

---

<sup>1056</sup> Ebenda, S. 83.

<sup>1057</sup> R. Wagner, *Oper und Drama*, herausgegeben und kommentiert von K. Kropfinger, Stuttgart 1984, S. 161 [Reclam Universalbibliothek 8207].

<sup>1058</sup> M. Frank, *Gott im Exil*, a. a. O., S. 77.

<sup>1059</sup> Dazu vgl. u. a. C. Dahlhaus, „Richard Wagners ‚Bühnenfestspiel‘. Revolutionsfest und Kunstreligion“, in: W. Haug/R. Warning (Hrsg.), *Das Fest*, München 1989, S. 592-609.

sprünglicher Freiheit nachzubilden, nämlich, nicht durch die Anwendung einer antiken Form einen bestimmten Stoff darzustellen, sondern durch eine Anwendung der antiken Auffassung der Welt die notwendige neue Form zu bilden.<sup>1060</sup>

Zu dieser Zeit kommt Nietzsche auch zur ersten wichtigen Berührung mit dem sogenannten Basler ‚Antimodernismus‘, dessen wichtigste Vertreter Bachofen und Burckhardt (1818-1897) gewesen sind. Vom ersteren war in der vorliegenden Arbeit schon die Rede;<sup>1061</sup> mit dem zweiten pflegt Nietzsche einen näheren Umgang und erhält zahlreiche Anregungen zu seiner Konstruktion einer archaisierenden, antiklassischen griechischen Antike und zur Kritik der modernen, optimistischen und philiströsen Gesellschaft. Der junge Professor besuchte die Veranstaltungen des älteren Kollegen (unter anderem das Kolleg *Über das Studium der Geschichte*) und machte sich mit Burckhardts Forschungsschwerpunkten vertraut. Denen zufolge müssen Kultur, Geschichte und Kunst als Einheit erfaßt werden. Burckhardt verwirft sowohl die antiquarische Geschichtsschreibung als auch die reine Ereignisgeschichte. Vielmehr geht es ihm um eine „Kulturgeschichte“ als der „Geschichte der griechischen Denkweise und Anschauungen“ und um „die Erkenntnis der lebendigen *Kräfte*, der aufbauenden und zerstörenden, welche im griechischen Leben tätig waren.“<sup>1062</sup> In seiner *Griechischen Kulturgeschichte* distanziert sich Burckhardt von jedem blinden, humanistisch-orientierten Glauben an das Griechentum und hebt stattdessen die „Taten und Leiden“ dieses einzigartigen Volks hervor, d.h. jene Elemente, welche die optimistische ‚Bildung‘ seiner Zeit meistens verdrängt hatte:

Es handelt sich um keine Verklärung, und die enthusiastische Schönfärberei gedenken wir nirgends zu schonen. „Die Hellenen waren unglücklicher, als die Meisten glauben“ (Böckh).

Aber die große weltgeschichtliche Stellung des griechischen Geistes zwischen Orient und Okzident muß klar gemacht werden.

Was sie taten und litten, das taten und litten sie *frei* und anders als alle frühern Völker.

Sie erscheinen original und spontan und bewußt da, wo bei allen andern ein mehr oder weniger dumpfes Müssen herrscht.

<sup>1060</sup> R. Wagner, *Was ist deutsch?*, in: Ders. (hrsg. von T. Kneif), a. a. O., S. 86f.

<sup>1061</sup> Über das Verhältnis Nietzsche und Bachofen s. A. Baeumler, a. a. O., S. 262ff.; A. Cesana, „Bachofen und Nietzsche“, in: D. M. Hoffmann (Hrsg.), *Nietzsche und die Schweiz*, Zürich 1994, S. 55-63. Von Bachofens tief religiöser Weltanschauung und dessen Bewunderung für das Römische ist Nietzsche weit entfernt.

<sup>1062</sup> J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, in: *Gesammelte Werke*, Nachdruck der Ausgabe 1956, Darmstadt 1962, Bd. 5, S. 4.

Darum erscheinen sie mit ihrem Schaffen und Können wesentlich als das geniale Volk auf Erden, mit allen Fehlern und Leiden eines solchen.<sup>1063</sup>

Insofern konnte Nietzsche Burckhardt in einem Brief an den Freund Carl von Gersdorff zu gutem Recht „völlig aus unserm Denk- und Gefühlskreise heraus“<sup>1064</sup> beurteilen.

In diesen ersten Basler Jahren vollzieht sich der folgeschwere Bruch mit der klassischen Philologie: Als Gründe dafür können „der deutsch-französische Krieg, die Anziehungskraft der beiden Wagners, die Überlastung durch Schule und Universität und der Erfolgssog populärer Vorträge“<sup>1065</sup> genannt werden. Es sollte dennoch bei alledem nicht vergessen werden, daß der Durchgang durch die Philologie „für das, was Nietzsche werden wollte, notwendig war. Die Antike diene ihm zur Entfremdung von der Moderne; sie führte ihn zu seiner eigenen sprachlichen Form. Sie diene ihm als Alternative zum Christentum und als Quelle unverbrauchter Philosophie.“<sup>1066</sup> Erste Anzeichen der Verlagerung seiner Interessen vom philologischen Bereich im engen Sinn hin zur ästhetischen und kulturkritischen Sphäre sind zwei 1870 gehaltene Vorträge zum Ursprung der tragischen Gattung, ein weit kursierendes Thema in Wagners *entourage*: *Das griechische Musikdrama* und *Sokrates und die Tragödie*. Bei diesen beiden Schriften erscheint die Tragödie als Höhepunkt der antiken Kunstentwicklung. „Nicht das vertraute, ‚klassische‘ Bild des griechischen Altertums sollte dem Publikum dargeboten werden und auch nicht etwa Spezialergebnisse der neuesten Forschung, sondern eine moderne Antike und zugleich eine antike Moderne.“<sup>1067</sup> Im *Griechischen Musikdrama* bleibt Nietzsche dem von Wagner formulierten Gegensatz zwischen Einheit der antiken Kunst und Zerrissenheit der Moderne weitgehend verpflichtet: Das, was man zur damaligen Zeit Oper nenne, sei „das Zerrbild des antiken Mu-

---

<sup>1063</sup> Ebenda, S. 11f. Über Nietzsches Verhältnis zu Burckhardt besonders in Hinblick auf die *Zweite Unzeitgemäße* vgl. G. Merlio, „Burckhardt éducateur“, in: *Etudes Germaniques* 55 (2000), S. 203-219.

<sup>1064</sup> Brief von 7. November 1870, KGB II/1, S. 155.

<sup>1065</sup> H. Cancik, a. a. O., S. 34.

<sup>1066</sup> Ebenda.

<sup>1067</sup> B. von Reibnitz, *Kommentar zu Friedrich Nietzsche, ‚Die Geburt der Tragödie‘*, a. a. O., S. 37.

sikdrama's“, „durch direkte Nachäffung des Alterthums entstanden“. <sup>1068</sup> Stattdessen sei die Musik ein Bestandteil der Tragödie gewesen, obgleich ihre Rolle an dieser Stelle dem Wort etwas untergeordnet erscheint; der Chor sei ein genetisch und dramatisch konstitutives Element der Tragödie und habe sich aus dem alten Satyrenchor entwickelt:

Die Seele des Atheners dagegen, der die Tragödie an den großen Dionysien anzuschauen kam, hatte in sich noch etwas von jenem Element, aus dem die Tragödie geboren ist. Es ist dies der übermächtig hervorbrechende Frühlingstrieb, ein Stürmen und Rasen in gemischter Empfindung, wie es alle naiven Völker und die gesammte Natur beim Nahen des Frühlings kennen. <sup>1069</sup>

Der ursprüngliche Held dieser Gattung sei Dionysos gewesen. In ihr liege der Akzent gegen die Meinung des Aristoteles eher auf dem Pathos als auf der Handlung. Die Reaktionen auf diesen Vortrag waren im wesentlichen zurückhaltend; nichts anders geschah beim zweiten Vortrag, *Sokrates und die Tragödie*. Darin begegnet man zum ersten Mal der Charakterisierung von Euripides' Werk als Anfang des Verfalls der griechischen Tragödie, deren ursprünglicher Pessimismus durch eine rationalistische Ästhetik verwässert werde: „Er ist der erste Dramatiker, der einer bewußten Aesthetik folgt. Absichtlich sucht er das Verständlichste.“ <sup>1070</sup> Seine Kunst sei durch das Hauptgesetz bestimmt „es muß alles verständig sein, damit alles verstanden werden könne“ <sup>1071</sup> „„Alles muß bewußt sein, um schön zu sein“ ist der euripideische Parallelsatz zu dem sokratischen „Alles muß bewußt sein, um gut zu sein.““ <sup>1072</sup> Euripides ver helfe deshalb den sokratischen Rationalismus zu seinem adäquaten dichterischen Ausdruck:

Bei allen produktiven Naturen wirkt gerade das Unbewußte schöpferisch und affirmativ, während das Bewußtsein sich kritisch und abmahnend geberdet. Bei ihm wird der Instinkt zum Kritiker, das Bewußtsein zum Schöpfer. <sup>1073</sup>

---

<sup>1068</sup> KGW III/2, S. 6.

<sup>1069</sup> Ebenda, S. 11.

<sup>1070</sup> Ebenda, S. 31.

<sup>1071</sup> Ebenda, S. 29.

<sup>1072</sup> Ebenda, S. 32.

<sup>1073</sup> Ebenda, S. 34. Über die Gemeinsamkeiten zwischen diesen Theorien und der Frühromantik vgl. A. Henrichs, „The Last of the Detractors: Friedrich Nietzsches' Condemnation of Euripides“, in: *Greek Roman and Byzantine Studies* 27 (1986), bes. S. 371-376 und E. Behler, „Sokrates und die griechische Tragödie. Nietzsche und die Brüder Schlegel über den Ursprung der Moderne“, in: *Nietzsche-Studien* 18 (1989), S. 141-157.



Das euripideische Drama führe zu einem Übergewicht der Handlung und des sprachlichen Elements auf Kosten der Musik und des Dionysischen: Die optimistische Dialektik, die sich in drei Grundsätzen („Tugend ist Wissen; es wird nur gesündigt aus Unwissenheit; der Tugendhafte ist der Glückliche“) <sup>1074</sup> artikuliert, treibe die Musik aus der Tragödie: d.h. sie zerstöre das Wesen der Tragödie, welches im innigen Zusammenhang von Musik und Dichtung bestehe. Nietzsches heftige Kritik des Journalismus als moderne Form des Sokratismus zeigt, wie stark gegenwartsbezogen seine Gestaltung der Antike war. Am Beispiel der griechischen Gesellschaft stellte er jenen unbefragten und oberflächlichen Optimismus und die Bildungsmisere seiner Zeit, welche er in der Presse glänzend verkörpert sah, an den Pranger.

In diesem Vortrag definiert Nietzsche zum ersten Mal das Begriffspaar „apolinisch“ und „dionysisch“, welches im Mittelpunkt der theoretischen Reflexion der späten *Geburt der Tragödie* stehen wird. Darüber hinaus ist auch auf die Sonderstellung von Aeschylos innerhalb der von Nietzsche kurz skizzierten Geschichte des Aufstiegs und Niedergangs der tragischen Gattung, die sich bewußt von der romantischen Vorliebe für Sophokles distanziert und eher vom Einfluß Wagners zeugt, zu verweisen. Die Überlegenheit des Aeschylos fügt sich in Nietzsches Konstruktion einer griechischen Archaik nicht im Sinne einer „Vorbereitung der Klassik“, sondern „einer Antiklassik.“ <sup>1075</sup> Inwieweit diese Gedanken sich noch mit den Ergebnissen und den traditionellen Methoden und Darstellungsweisen der klassischen Philologie vertragen, erscheint Nietzsche selbst fraglich. An den Freund Rohde schreibt er deshalb:

Ich gewinne immer mehr Liebe für das Hellenenthum: man hat kein besseres Mittel sich ihm zu nähern als durch unermüdliche Fortbildung seines eigenen Persöhnchens. Den Grad, den ich jetzt erreicht habe, ist das allerbeschämendste Eingeständniss meiner Unwissenheit. Die Philologenexistenz in irgend einer kritischen Bestrebung, aber 1000 Meilen abseits vom Griechenthum wird mir immer unmöglicher. Auch zweifle ich, ob ich noch je ein rechter Philologe werden könne: wenn ich es nicht nebenbei, so zufällig erreiche, dann geht es nicht. Das Malheur nämlich ist: ich habe kein Muster und bin in der Gefahr des Narren auf eigne Hand. [...] Das Lästigste aber ist mir, daß ich immer repräsentieren muss, den Lehrer, den Philologen, den Menschen und dass ich mich allen, mit denen ich umgehe, erst bewei-

---

<sup>1074</sup> Ebenda, S. 39.

<sup>1075</sup> H. Cancik, a. a. O., S. 38.

sen muss. [...] Wissenschaft Kunst und Philosophie wachsen jetzt so sehr in mir zusammen, dass ich jedenfalls einmal Centauren gebären werde.<sup>1076</sup>

Im Sommer 1870 fertigt Nietzsche eine weitere Schrift über das Wesen der antiken Tragödie an, nämlich *Dionysische Weltanschauung*. Hier ist ausdrücklich vom Apollinischen und Dionysischen als zwei entgegengesetzten Polen die Rede, die erst mittels der Tragödie zu einer Versöhnung gelangen. Dem ersten wird die Traumwelt untergeordnet, dem zweiten die Sphäre des Rausches. Das Nebeneinander dieser zwei Triebe mache das Wesen des griechischen Geistes aus: „Der unglaubliche Idealismus des hellenischen Wesens“ bestehe in der Idealisierung des wilden und rohen dionysischen Kults durch „ein Welterlösungsfest, ein[en] Verklärungstag“.<sup>1077</sup> Das Eindringen des fremden Gottes in Hellas wird an dieser Stelle anhand der Vorlage der euripideischen *Bakchen* geschildert; die delphische Apollonreligion sei mithin keine oberflächliche optimistische Erscheinung, sondern Zähmung und Hellenisierung des barbarischen Dionysos-Kults. Die olympische Religion sei deshalb eine Sublimierung des griechischen Pessimismus zu einer Schönheitsreligion. Es gebe eine apollinische Musik (Architektur in Tönen) und eine dionysische (in Anlehnung an Schopenhauer als ganz unmittelbarer Ausdruck des Willens begriffen). „Das Schauen, das Schöne, der Schein umgränzt das Bereich der apollinischen Kunst: es ist die verklärte Welt des Auges, das im Traum, bei geschlossenen Augenlidern, künstlerisch schafft“.<sup>1078</sup> Hingegen offenbare sich in der dionysischen Kunst „das ganze Übermaß der Natur in Lust und Leid und Erkenntniß.“<sup>1079</sup> Das tragische Kunstwerk und die tragische Idee seien die Mittel gewesen, um die „verneinende Stimmung“ der dionysischen Weisheit (Ekel vor dem Entsetzlichen und Absurden des Daseins) „in Vorstellungen umzuwandeln, mit denen sich leben läßt: diese sind das Erhabene als die künstlerische Bändigung des Entsetzlichen und das Lächerliche als die künstlerische Entladung vom Ekel des Absurden“.<sup>1080</sup>

Vom Standpunkte der apollinischen Welt war das Hellenenthum zu heilen und zu sühnen: Apollo der rechte Heil- und Sühngott rettete

---

<sup>1076</sup> Brief an Rohde, Ende Januar und 15. Februar 1870, in: KGB II/1, S. 94f.

<sup>1077</sup> KGW III/2, S. 48.

<sup>1078</sup> Ebenda, S. 55.

<sup>1079</sup> Ebenda, S. 57.

<sup>1080</sup> Ebenda, S. 59.

den Griechen von der hellsehenden Ekstase und dem Ekel am Dasein  
– durch das Kunstwerk des tragisch-komischen Gedankens.<sup>1081</sup>

Aischylos und Sophokles gelten als Vertreter der tragischen Weltanschauung und des griechischen Zeitalters. Im dionysischen Dithyrambus als Vorstufe der Tragödie sieht Nietzsche eine Versöhnung von Epos und Lyrik, Wort und Musik, Apollinischem und Dionysischem. In dieser Kunstform empfinde sich der Mensch „nicht als Individuum, sondern als Gattungsmensch. Daß er aufhört individueller Mensch zu sein, wird durch die Symbolik des Auges, die Geberdensprache so ausgedrückt, daß er als Satyr, als Naturwesen unter Naturwesen in Geberden redet und zwar in der gesteigerten Geberdensprache, in der Tanzgeberde.“<sup>1082</sup> Durch den Ton hingegen „spricht er die innersten Gedanken der Natur aus [...]. Mit der Geberde also bleibt er innerhalb der Grenzen der Gattung, also der Erscheinungswelt, mit dem Tone aber löst er die Welt der Erscheinung gleichsam auf in seine ursprüngliche Einheit, die Welt der Maja verschwindet vor seinem Zauber.“<sup>1083</sup> Darin, das heißt im dithyrambischen Chor, liegen die Ursprünge des Schauspielers, wie man ihn aus der griechischen Tragödie sonst kennt:

Im dionysischen Dithyrambus aber wird der dionysische Schwärmer zur höchsten Steigerung aller seiner symbolischen Vermögen gereizt: etwas Nie-Empfundenes drängt sich zur Äußerung, die Vernichtung der Individuatio, das Einssein im Genius der Gattung, ja der Natur. Jetzt soll sich das Wesen der Natur ausdrücken: eine neue Welt der Symbole ist nöthig, die begleitenden Vorstellungen kommen in Bildern eines gesteigerten Menschenwesens zum Symbol, sie werden mit der höchsten physischen Energie durch die ganz leibliche Symbolik durch die Tanzgeberde dargestellt. Aber auch die Welt des Willens verlangt einen unerhörten symbolischen Ausdruck, die Gewalten der Harmonie der Dynamik der Rhythmik wachsen plötzlich ungestüm. An beide Welten vertheilt erlangt auch die Poesie eine neue Sphäre: zugleich Sinnlichkeit des Bildes, wie im Epos, und Gefühlsrausch des Tons, wie in der Lyrik. Um diese Gesamtentfesselung aller symbolischen Kräfte zu fassen, gehört dieselbe Steigerung des Wesens, die sie schuf: der dithyrambische Dionysosdiener wird nur von Seinesgleichen verstanden. Darum wälzt sich diese ganze neue Kunstwelt in ihrer wildfremden verführerischen Wunderbarkeit unter furchtbaren Kämpfen durch das apollinische Hellenenthum.<sup>1084</sup>

---

<sup>1081</sup> Ebenda, S. 60.

<sup>1082</sup> Ebenda, S. 67.

<sup>1083</sup> Ebenda.

<sup>1084</sup> Ebenda, S. 69.

## 2. „Die Geburt der Tragödie“

### 2.1 Entstehung

Während der ersten Basler Jahre ist die griechische Tragödie zweifelsohne Nietzsches Hauptinteresse, insofern ist es nicht verwunderlich, daß er sich mit dem Gedanken trägt, ein Buch darüber zu schreiben. Ab dem Jahr 1870 sind verschiedene Entwürfe und Textstufen eines Griechenbuchs, dessen Inhalt sich allmählich als eine Rekonstruktion der Ursprünge der griechischen Tragödie präzisiert,<sup>1085</sup> überliefert. Auch Nietzsches Lehrtätigkeit zeugt von diesen Beschäftigungen. Die endgültige Fassung mit dem Titel *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik*<sup>1086</sup> wurde allerdings erst ein Jahr später (1871) fertiggestellt.

Wie ist ein solches Buch einzuordnen? Ist es, wie der Titel und das Thema vermuten lassen, ein philologisches Buch? Dieser Eindruck löst sich in Ermangelung von Anmerkungen und eines Registers bald auf. Es handelt sich in diesem Fall um keine wissenschaftliche Monographie, obwohl die Entstehung der Tragödie zum traditionellen Themenkanon der klassischen Philologie gehörte und gehört. Schon seit der Gründung der modernen Altphilologie durch Wolf war die Frage nach dem Ursprung dieser Gattung Standardthema der Wissenschaft, weil die antiken Zeugnisse zu diesem Problem, vor allem Aristoteles poet. 1449 a 9ff.,<sup>1087</sup> aus einer späteren Zeit stammen und sogar die Bedeutung der Gattungsbe-

---

<sup>1085</sup> Zur Textgenese und zu Nietzsches verschiedenen handschriftlichen Fassungen vgl. Barbara von Reibnitz, *Kommentar zu Friedrich Nietzsche, „Die Geburt der Tragödie“*, a. a. O., S. 40ff.

<sup>1086</sup> Über den in der zweiten Auflage (1886) hinzugefügten Untertitel: „Griechentum und Pessimismus“, der schon einen wichtigen Interpretationsansatz enthält, vgl. die rückblickende Äußerung Nietzsches in *Ecce Homo*, KGW VI/3, S. 307f. Dazu: W. Groddeck, „Die Geburt der Tragödie in ‚Ecce Homo‘. Hinweise zu einer strukturalen Lektüre von Nietzsches ‚Ecce Homo‘“, in: *Nietzsche-Studien* 13 (1984), S. 325-331.

<sup>1087</sup> „Entstanden aus improvisatorischem Ursprung – sowohl sie selbst [die Tragödie] als auch die Komödie, und zwar jene von den Anstimmern des Dithyrambos, diese von den Anstimmern der Phallos-Lieder, wie sie auch heute noch in vielen Städten der Brauch sind – wurde sie in kleinen Schritten größer, indem man vorantrieb, was immer deutlich an ihr hervortrat; und nachdem sie viele Wandlungen erfahren hatte, hielt die Tragödie inne, sobald sie ihre Natur erreicht hatte. Und die Zahl der *hypokritai* hat von einem auf zwei als erster Aischylos geführt und die Partien des Chores verringert und [damit] dem *Wort* als dem *Hauptakteur* den Weg bereitet; drei und die Bemalung der Skené – Sophokles. – Dann noch zur Größe: Aus kleinen Geschichten und lachenerregender Diktion – auf Grund der Umformung aus Satyrhaftem – wurde sie nach längerer

zeichnung „Tragodia“ als „Bock-Gesang“ nicht eindeutig ist. Die Schwierigkeiten liegen nicht zuletzt darin, daß man nur über spärliche Reste des gesamten Tragödienmaterials<sup>1088</sup> verfügt; es existieren lediglich Einzelstücke, keine vollständige Tetralogie und nur eine einzige Trilogie (die *Orestie* des Aschylos, aus dem Jahr 458).<sup>1089</sup> Es ist davon auszugehen, daß die Tragödien, die erhalten geblieben sind, ihr Überleben der manchmal engstirnigen Schulauswahl verdanken, die wiederum von pädagogischen Erwägungen abhängig war. Desweiteren ist hinzuzufügen, daß sämtliche musikalische und choreographische Teile der griechischen Tragödie für uns endgültig verlorengegangen sind. Aus allen diesen Einschränkungen rührt die Vorsicht, welche die gesamte Tragödienforschung bei der Beurteilung der überlieferten Zeugnisse prägt, aber auch der Reiz dieses Forschungsfeldes für moderne Wissenschaftler.

Aus der späten Rekonstruktion der Ursprünge dieser Gattung durch Aristoteles geht hervor, daß die Tragödie „am Anfang eine satyrhafte, eher lachenerregende mimetische Darstellung kleiner Geschichten durch einen singenden und tanzenden Chorkörper“ war, „der zu seinem Dithyrambos durch einen oder mehrere ‚Anstimmer‘ aktiviert wurde.“<sup>1090</sup> Die Erwähnung des „Satyrhaften“ rückt diese dramatische Form schon gleich am Anfang in die Nähe des Dionysoskults, weil die Satyrn, wie bekannt, das Gefolge des Gottes Dionysos bildeten. Der enge Zu-

---

Zeit [erst] respektabel, und das Versmaß wandelte sich vom Tetrameter zum Iambos. Anfangs nämlich verwendete man den Tetrameter infolge der satyrhaften und mehr tänzerischen Anlage der Schöpfung, nachdem aber das Sprechen aufgekommen war [nämlich im Gegensatz zum bis dahin regierenden Singen], fand die Natur selbst das adäquate Versmaß: Am sprechbarsten von allen Maßen ist nämlich der Iambos (Indiz dafür: die meisten Metren, die wir in unserer Alltagsrede zufällig herausbringen, sind Iamben – Hexameter sind’s nur selten, und mit ihnen verletzen wir dann auch die Harmonie des Sprechflusses). – Dann noch zur Zahl der Auftritte. – Und alles andere, wie es jedes für sich ausgeschmückt worden sein soll, wollen wir zunächst einmal als erledigt ansehen; denn es wäre eine Aufgabe für sich, das im Detail auszuführen.“ Zit. nach der Übersetzung von J. Latacz, „Fruchtbares Ärgernis: Nietzsches ‚Geburt der Tragödie‘ und die gräzistische Tragödienforschung“, in: D. M. Hoffmann (Hrsg.), a. a. O., S. 36.

<sup>1088</sup> Man hat errechnet, daß nur 2,5 Prozent des Ausgangsmaterials den modernen Forschern noch zugänglich ist, dazu: Joachim Latacz, „Fruchtbares Ärgernis“, a. a. O., S. 34 und auch Ders., *Einführung in die griechische Tragödie*, Göttingen 1993, S. 70ff; H.-D. Blume, *Einführung in das antike Theaterwesen*, 2., durchgesehene Auflage, Darmstadt 1984, S. 5ff; B. Zimmermann, *Die griechische Tragödie*, München/Zürich 1986, S. 7ff.

<sup>1089</sup> Die Tragödien wurden in Athen nie als Einzelstücke, sondern in der Form von Tetralogien (drei Tragödien und einem Satyrspiel) aufgeführt.

<sup>1090</sup> J. Latacz, „Fruchtbares Ärgernis“, a. a. O., S. 37.

sammenhang zwischen Dionysos und Tragödie wird nicht zuletzt durch die Tatsache bestätigt, daß tragische Aufführungen spätestens seit dem Jahr 534/533 (Sieg von Thespis) im Rahmen der Großen Dionysien und in Begleitung von anderen Zeremonien zu Ehre des Dionysos stattfanden.<sup>1091</sup> Daß die *ékstasis* und die Musik ein fester Bestandteil des dionysischen Kults darstellten, hatte die Forschung vor Nietzsche schon festgestellt, wie man der Lektüre von Karl Otfried Müllers *Geschichte der griechischen Literatur* und Yorck von Wartenburgs *Die Katharsis des Aristoteles und der Oedipus Coloneus des Sophokles* (1866) entnehmen kann.<sup>1092</sup> Diesen Erkenntnisstand setzt Nietzsches Buch als selbstverständlich voraus, ohne sich kritisch damit auseinanderzusetzen: „Insoweit bedeutete seine eigene Schrift weder eine Revolution noch überhaupt eine Neuerung.“<sup>1093</sup> Auch die Bedeutung der Musik, der Rhythmik und der Metrik für ein besseres Verständnis der griechischen Dichtung war,<sup>1094</sup> unabhängig von Wagner und seinem Gesamt-

---

<sup>1091</sup> Die sich auf Aristoteles stützende Theorie eines dionysischen Ursprungs der Tragödie ist heute akzeptiert, obwohl das Entstehungsproblem noch ungelöst bleibt. Zu dieser noch offener Frage vgl. u. a. U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Einleitung in die griechische Tragödie*, Berlin 1907; M. Untersteiner, *Le origini della tragedia e del tragico*, Turin 1955; H. Patzer, *Die Anfänge der griechischen Tragödie*, Wiesbaden 1962. Die Theorie des dionysischen Ursprungs der Tragödie wird von G. F. Else, *The Origin and Early Form of Greek Tragedy*, Cambridge/Mass. 1965 widerlegt. In der Tat ist die Rolle von Dionysos in der entwickelten Tragödie recht eingegrenzt, dazu: A. F. Harald Bierl, *Dionysos und die griechische Tragödie*. Politische und ‚metatheatralische‘ Aspekte im Text, Tübingen 1991 und G. A. Seeck, „Die Entstehung der Tragödie – von Dionysos abgesehen“, in: E. Stärk/G. Vogt-Spira (Hrsg.), *Dramatische Wäldchen*. Festschrift für Eckard Lefèvre zum 65. Geburtstag, Hildesheim/Zürich/New York 2000, S. 1-19. Eine Übersicht der modernen Theorien über das Problem der Entstehung der Tragödie liefert C. Del Grande, *Tragoidia*. Essenza e genesi della tragedia, 2., verbesserte und erweiterte Auflage, Milano-Napoli 1962, bes. S. 293-335. Die antiken Zeugnisse zur Vorgeschichte dieser Gattung sind in: A. Pickard-Cambridge, *Dithyramb, Tragedy and Comedy*, (2. Aufl. bearbeitet von T. B. L. Webster) Oxford 1962 gesammelt und kritisch dargestellt.

<sup>1092</sup> Diese Bücher hatte Nietzsche zwischen 1870 und 1871 aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehen.

<sup>1093</sup> J. Latacz, „Fruchtbares Ärgernis“, a. a. O., S. 38.

<sup>1094</sup> Es wird oft vergessen, daß der nach der Meinung von V. Pöschl („Nietzsche und die klassische Philologie“, in: H. Flashar/K. Gründer/A. Horstmann, a. a. O., S. 154) bei weitem wichtigste Beitrag Nietzsches zur Entwicklung der klassischen Philologie im Bereich der Metrik geleistet worden ist, und zwar in der Entdeckung, daß der als Akzent gelesene Versiktus eine moderne, der Antike unbekannt Konstruktion ist. Diese Ergebnisse erläuterte Nietzsche in seinen Aufzeichnungen *Zur Theorie der quantitirenden Rhythmik* (KGW II/3, S. 267-280) und teilte sie dem Freund Rohde in einem Brief vom 24. November 1870 wie folgt mit: „An meinem Geburtstag hatte ich den besten philologischen Einfall, den ich bis jetzt gehabt habe – nun, das klingt freilich nicht stolz, soll’s auch nicht sein! Jetzt arbeite ich an ihm herum. Wenn Du mir es glauben willst, so kann ich Dir erzählen, daß es eine neue Metrik giebt, die ich entdeckt habe, der gegenüber die ganze neue Entwicklung der Metrik von G. Hermann bis Westphal oder Schmidt eine

kunstwerk, schön längst anerkannt worden, nicht zuletzt von Karl Otfried Müller.<sup>1095</sup> Kurz: „Der eigentliche fachwissenschaftliche Teil seines [Nietzsches, *scil.*] Buches bot nichts Neues, der mit Neuerungen aufwartende Teil konnte nicht als fachwissenschaftlich gelten.“<sup>1096</sup> Trotz seiner gut belegbaren Verankerung in die altertumswissenschaftliche Tradition des 19. Jahrhunderts ist also Nietzsches *Geburt der Tragödie* kein typisch wissenschaftliches Werk, sondern eher „eine mehrdimensionale, man könnte auch sagen mehrintentionale Schrift“,<sup>1097</sup> die auch ein Publikum jenseits der Fachkreise erreichen will. Deshalb gehört sie mehreren Gattungen an. Sie ist „eine Programmschrift der Wagnerschen Kulturreformbewegung“<sup>1098</sup> und zielt als solche auf eine Wiedergeburt der Tragödie und des Mythos durch die Musik Wagners und die Philosophie Schopenhauers. Sie ist der Versuch, die Entstehung der Tragödie als literarische Gattung im Zusammenhang mit dem Dionysoskult und dessen mysterischen Erscheinungen zu erklären. Der hybriden Natur seines Erstlingswerks war sich Nietzsche bewußt, wie 1886 im Vorwort zur neuen Ausgabe der *Geburt der Tragödie* zu lesen ist: „Die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehn, die Kunst aber unter der des Lebens ...“.<sup>1099</sup> Zu dieser Zeit empfindet Nietzsche sein Werk als „ein unmögliches Buch“ in seiner Bilderwut, „ohne Willen zur logischen Sauberkeit, sehr überzeugt und deshalb des Beweizens sich überhebend, misstrauisch selbst gegen die Schicklichkeit des Beweizens“;<sup>1100</sup> der Autor hebt somit den grundlegenden Widerspruch zwischen Wissenschaftlichkeit und ästhetisch-mythischer Aussagekräftigkeit mehrmals hervor:

Hier redete jedenfalls – das gestand man sich mit Neugierde ebenso als mit Abneigung ein – eine fremde Stimme, der Jünger eines noch

---

Verirrung ist.“ In: KGB II/1, S. 159.

<sup>1095</sup> Vgl. K. O. Müller, *Geschichte der griechischen Literatur*, a. a. O., S. 264-295 („Die Entstehungszeit der griechischen Musik“). Zu nennen sind ferner A. Rossbach und R. Westphals *Metrik der Griechen im Vereine mit den übrigen musischen Künsten*, 2 Bde., 2. Auflage, Leipzig 1867/68.

<sup>1096</sup> J. Latacz, „Fruchtbares Ärgernis“, a. a. O., S. 38, Anm. 26. Dazu auch M. Frank, *Gott im Exil*, a. a. O., S. 30: „Nietzsches Tragödie-Schrift ist nicht als ein althilologischer Text von Bedeutung, sondern als Manifest, in dem sich ein subversives Selbstbewußtsein der Kultur des späten 19. Jahrhunderts manifestiert.“

<sup>1097</sup> B. von Reibnitz, *Kommentar zu Friedrich Nietzsche, ‚Die Geburt der Tragödie‘*, a. a. O., S. 3.

<sup>1098</sup> H. Cancik, a. a. O., S. 52.

<sup>1099</sup> KGW III/1, S. 8.

<sup>1100</sup> Ebenda.

„unbekannten Gottes“, der sich einstweilen unter die Kapuze des Gelehrten, unter die Schwere und dialektische Unlustigkeit des Deutschen, selbst unter die schlechten Manieren des Wagnerianers versteckt hat; [...] hier sprach – so sagte man sich mit Argwohn – etwas wie eine mythische und beinahe mänadische Seele, die mit Mühsal und willkürlich, fast unschlüssig darüber, ob sie sich mittheilen oder verbergen wolle, gleichsam in einer fremden Zunge stammelt. Sie hätte singen sollen, diese ‚neue Seele‘ – und nicht reden! Wie schade, dass ich, was ich damals zu sagen hatte, es nicht als Dichter zu sagen wagte: ich hätte es vielleicht gekonnt! Oder mindestens als Philologe: – bleibt doch auch heute noch für den Philologen auf diesem Gebiete beinahe Alles zu entdecken und auszugraben! Vor allem das Problem, dass hier ein Problem vorliegt, – und dass die Griechen, so lange wir keine Antwort auf die Frage „was ist dionysisch“ haben, nach wie vor gänzlich unerkant und unvorstellbar sind ...<sup>1101</sup>

## 2.2 Theorie des Apollinischen und des Dionysischen

Nach einem Vorwort an Richard Wagner stellt Nietzsche schon eingangs des ersten Kapitels das Begriffspaar Apollinisch und Dionysisch dar, welches grundlegend für das Verständnis auch der späteren Philosophie Nietzsches ist:

Wir werden viel für die aesthetische Wissenschaft gewonnen haben, wenn wir nicht nur zur logischen Einsicht, sondern zur unmittelbaren Sicherheit der Anschauung gekommen sind, dass die Fortentwicklung der Kunst an die Duplicität des Apollinischen und des Dionysischen gebunden ist: in ähnlicher Weise, wie die Generation von der Zweiheit der Geschlechter,<sup>1102</sup> bei fortwährendem Kampfe und nur periodisch eintretender Versöhnung, abhängt.<sup>1103</sup>

Die Begriffe „Apollinisches“ und „Dionysisches“ (nominalisierte Neutra) bezeichnen zwei entgegengesetzte und polare Prinzipien oder „basale, sozusagen archetypische Dispositionen der (menschlichen) Seele“,<sup>1104</sup> denen die Phänomene des Traumes und des Rausches untergeordnet sind. Unter dem Einfluß Schopenhauers hat Nietzsche sie als „zwei Seiten eines und desselben Prinzips“ konzipiert: „eben des höchsten Seinsgrundes in seinen Formen als Wille *und* als Erschei-

<sup>1101</sup> Ebenda, S. 8f.

<sup>1102</sup> Diese Metapher sowie der Bezug auf die Sphären des Rausches und des Traumes zeigen „Nietzsches implizite Tendenz, die Ästhetik physiologisch zu fundieren. Diese Tendenz entspricht dem Ansatz Schopenhauers, die Kantische Erkenntniskritik und die idealistische Bewußtseinsphilosophie in eine ‚Philosophie des Leibes‘ umzuformen, deren metaphysischer Ansatz naturwissenschaftlich begründet wird.“ In: B. von Reibnitz, *Kommentar zu Friedrich Nietzsche, ‚Die Geburt der Tragödie‘*, a. a. O., S. 67.

<sup>1103</sup> KGW III/1, S. 21.

<sup>1104</sup> M. Frank, *Die Gott im Exil*, a. a. O., S. 32.



nung.<sup>1105</sup> Sie sind nicht zuletzt ästhetische Triebe, dem Apollinischen liegen die bildenden Künste, dem Dionysischem die unbildliche Kunst der Musik zugrunde:

Beide so verschiedene Triebe gehen neben einander her, zumeist im offenen Zwiespalt mit einander und sich gegenseitig zu immer neuen kräftigeren Geburten reizend, um in ihnen den Kampf jenes Gegensatzes zu perpetuieren, den das gemeinsame Wort ‚Kunst‘ nur scheinbar überbrückt; bis sie endlich, durch einen metaphysischen Wunderakt des hellenischen ‚Willens‘, mit einander gepaart erscheinen und in dieser Paarung zuletzt das ebenso dionysische als apollinische Kunstwerk der attischen Tragödie erzeugen.<sup>1106</sup>

Dieses Begriffspaar besitzt eine Vielfalt an Bedeutungen, welche die unterschiedlichsten Bereiche betreffen. Auf einer psychologischen Ebene sind das Apollinische und das Dionysische schöpferische Triebe; auf einer ästhetischen sind sie künstlerisch-kulturelle Tendenzen oder Erscheinungen, welche von eben diesen Trieben hervorgebracht werden.<sup>1107</sup> Metaphysisch gesehen sind sie universelle, kosmologische Prinzipien jenseits der Zeit. Die Komplexität der Theorie des Apollinischen und Dionysischen bei Nietzsche verhindert deren einfache Verortung, worauf im 3. Kapitel der vorliegenden Arbeit bereits verwiesen wurde, denn „Nietzsches Systematisierung und Ausweitung dieses Gegensatzes auf Religion, Kunst und Kulturgeschichte überschreitet in ihrem umfassenden Erklärungsanspruch alle bislang auszumachenden Vorgaben der Tradition.“<sup>1108</sup>

Aus der „Korrespondenz und der Wechselseitigkeit“<sup>1109</sup> dieser beiden Triebe entstehe die griechische Kultur: Die aus dem Orient stammenden orgiastischen dionysischen Kulte seien durch den Einfluß der delphischen Mantik und der dorisches Religion verklärt worden und entwickelten sich in eine dionysische Religion (Abbildung 6). Der apollinisch-dionysische Gegensatz prägte auch die Mu-

---

<sup>1105</sup> Ebenda, S. 42.

<sup>1106</sup> KGW III/1, S. 21f.

<sup>1107</sup> „Als künstlerische Mächte betrachtet“ brechen das Apollinische und das Dionysische aus der Natur selbst hervor, „ohne Vermittlung des menschlichen Künstlers“; in ihnen „befriedigen sich ihre Kunsttriebe zunächst und auf directem Wege: einmal als die Bilderwelt des Traumes [...] andererseits als rauschvolle Wirklichkeit [...]“. Ebenda, S. 26.

<sup>1108</sup> B. von Reibnitz, *Kommentar zu Friedrich Nietzsche, ‚Die Geburt der Tragödie‘*, a. a. O., S. 64. Über die Entwicklung und die Konfiguration dieses Begriffspaares in den späten Werken Nietzsches s. Ch. Barrack, „Nietzsches Dionysos and Apollo: Gods in Transition“, in: *Nietzsche-Studien* 3 (1974), S. 115-129.

<sup>1109</sup> G. Mattenklott, „Nietzsches ‚Geburt der Tragödie‘ als Konzept einer bürgerlichen Kulturrevolution“, in: Ders./K. R. Scherpe (Hrsg.), *Positionen der literarischen Intelligenz zwischen bürgerlicher Reaktion und Imperialismus*, Kronberg/ Ts. 1973, S. 108.

sikosphäre durch die Gegenüberstellung zwischen apollinischer Kithara und dionysischem Aulos. Solche Schlußfolgerungen sind natürlich nichts Neues, denn Nietzsche übernimmt an dieser Stelle die Forschungsergebnisse von Westphal, Ritschl und Karl Otfried Müller, ohne sie auch nur im geringstem kritisch zu diskutieren oder zu belegen.<sup>1110</sup> Unabhängig davon zeigt sich hier eben Nietzsches Tendenz zu apodiktischen Urteilen, die nicht demonstriert zu werden brauchen

Dem Griechentum liege ein tiefer Pessimismus zugrunde, welcher das Wesen des Dionysischen ausmache. Der kodifizierten ‚edlen Einfalt und stillen Größe‘ stellt Nietzsche ein anderes Antikebild entgegen, welches sehr nach Schopenhauer die Leiden der Individuation kennt und weiß, wie leidvoll und unerträglich der Wille zum Leben sein kann. Die Weisheit des Dionysos, der selber diese Schmerzen erlitten hat, legt der Autor Silen, dem Anführer des dionysischen Geleits, in den Mund: Das Allerbeste sei „nicht geboren zu sein, nicht zu sein, nichts zu sein“. Das Zweitbeste aber sei „bald zu sterben.“<sup>1111</sup> Die Erzeugung einer lichten olympischen Welt und eines schönen Scheins sei für die Griechen lebensnotwendig gewesen, um dem Schweren und Grausigen des Daseins zu entkommen, es sei eine Erlösung im Schein gewesen, denn „das Wahrhaft-Seiende und Ur-Eine, als das ewig Leidende und Widerspruchsvolle, [braucht] zugleich die entzückende Vision, den lustvollen Schein, zu seiner steten Erlösung: Welchen Schein wir, völlig in ihm befangen und aus ihm bestehend, als das Wahrhaft-Nichtseiende, d.h. als ein fortwährendes Werden in Zeit, Raum und Causalität, mit anderen Worten, als empirische Realität zu empfinden genöthigt sind.“<sup>1112</sup> Darüber hinaus beinhaltet die apollinische Sphäre<sup>1113</sup> sowohl im ethischen als auch im ästhetischen Bereich auch die Instanz des Maßes, um das dem Dionysischen eigene Übermaß zu besänftigen.

---

<sup>1110</sup> Vgl. dazu B. v. Reibnitz, *Kommentar zu Friedrich Nietzsche, ‚Die Geburt der Tragödie‘*, a. a. O., S. 113ff. Diese Überzeugungen, die bis 1952 gegolten haben, sind jetzt wissenschaftlich überholt, denn die Entschlüsselung des Linears B hat bewiesen, daß Dionysos schon zur mykenischen Zeit (1200 v. Chr.) bekannt war.

<sup>1111</sup> Beide Zitate in: KGB III/1, S. 31.

<sup>1112</sup> Ebenda, S. 34f.

<sup>1113</sup> Über die Rolle der bildenden Künste in der *Geburt der Tragödie* vgl. M. Hester, „The Structure of Tragedy and the Art of Painting“, in: J. C. O’Flaherty/T. F. Sellner/R. M. Helm (Hrsg.), a. a. O., S. 156-164.

### 2.3 Aufstieg und Niedergang der griechischen Tragödie

Im 5. Kapitel behandelt Nietzsche Fragen der griechischen Literaturgeschichte, indem er sich mit der archaischen Lyrik und ihrer eigenartigen Verbindung von Wort und Musik beschäftigt. Der Hauptakzent liegt aber auf der Interaktion zwischen Objektivität und Subjektivität in dieser Gattung. Diese Beziehung wird am Beispiel von Archilochos erläutert, einem der zahlreichen ‚Archetypen‘ (wie Sokrates und Euripides, zum Beispiel), denen man des öfteren in Nietzsches Werk begegnet und denen die Funktion zukommt, „the whole drift of a movement, a whole constellation of forms or ideas“<sup>1114</sup> zu veranschaulichen. In dieser Logik ist Archilochos der griechische Lyriker *par excellence* sowie Homer der epische.<sup>1115</sup> Er präfiguriert den Typus des tragischen Dichters, indem er wie jener ein apollinisch-dionysischer Künstler ist und als solcher die dionysische Erfahrung der Musik mit deren Versprachlichung versöhnt.<sup>1116</sup> Hier wird der Unterschied zwischen objektiver und subjektiver Dichtung aufgehoben. Die Welt der Erscheinungen sei Objekt nur im Bezug auf ein Subjekt, das außerhalb ihrer steht; der dionysische Künstler dagegen trete aus seiner Person heraus, werde eins mit dem Ur-Einen und reflektiere ihn unmittelbar in der Musik durch Aufhebung seiner Individualität; die Subjektivität trete in der Kunst wieder hervor als Widerschein des ewigen Seins, als schöner Traum und Bildlichkeit. Das Verhältnis zwischen Musik und Dichtung in der lyrischen Dichtung spiegele deshalb jenes zwischen Ur-Einem und Phänomen. Die Kunst erlange somit eine Erlösungsfunktion, was Nietzsche zur folgenden, für sein Werk grundlegenden Äußerung veranlaßt:

Nur als aesthetisches Phänomen ist das Dasein und die Welt ewig  
gerechtfertigt<sup>1117</sup>,

<sup>1114</sup> M. S. Silk/J. P. Stern, a. a. O., S. 151.

<sup>1115</sup> Der Teil über die griechische Lyrik ist argumentativ eine der Schwachstellen des Buches, weil er sich auf Belegen bezieht, die aus dem Werk von Archilochos selbst stammen.

<sup>1116</sup> Hier beruft sich Nietzsche auf Schiller und seine Theorie der musikalischen Stimmung als Voraussetzung des dichterischen Schöpfungsprozesses. Zu Nietzsches Schiller-Rezeption vgl. H. Rehder, „The Reluctant Disciple: Nietzsche and Schiller“, in: J. C. O’Flaherty/T. F. Sellner/R. M. Helm (Hrsg.), a. a. O., S. 156-164. Zu Nietzsche als Leser des Briefwechsels zwischen Goethe und Schiller vgl. A. Venturelli, „Il classico come compimento del sentimentale. Il giovane Nietzsche come lettore dell’epistolario Schiller-Goethe“, in: G. Campioni/A. Venturelli (Hrsg.), *La biblioteca ideale di Nietzsche*, Napoli 1992, S. 71-97.

<sup>1117</sup> KGW III/1, S. 43. Vgl. *Versuch einer Selbstkritik*, ebenda, S. 11: „Bereits im

die, ungeachtet jeder metaphysischen oder theologischen Theorie, als Bekenntnis zu einer ästhetischen Theodizee verstanden werden kann.

Erst im 7. Kapitel kommt Nietzsche zum eigentlichen Thema seines Buches, und zwar zur Entstehung der Tragödie. In ihrem Ursprung habe sich die Tragödie aus einem Chor entwickelt und sei „ursprünglich nur Chor und nichts als Chor“<sup>1118</sup> gewesen; dieser Chor bestehe seinerseits aus Satyrn, deshalb sei das ursprüngliche Drama ein Satyrdithyrambus gewesen. Der Satyrchor erscheine mithin „als Chor von Naturwesen, die gleichsam hinter aller Civilisation unvertilgbar leben und trotz allem Wechsel der Generationen und der Völkergeschichte ewig dieselben bleiben.“<sup>1119</sup> Im Unterschied zur tragischen Handlung, welche die Leiden des Dionysos und des Ur-Einen darstellt, verkörpere der Chor den metaphysischen Trost, der auf der Erkenntnis beruhe, „dass das Leben im Grunde der Dinge, trotz allem Wechsel der Erscheinungen unzerstörbar mächtig und lustvoll sei.“<sup>1120</sup> Nietzsche greift die von August Schlegel aufgestellte Theorie des Chors als des idealen Zuschauers an, weil er darin ein demokratisches Element aufzuspüren glaubt; er ist eher mit der Ansicht Schillers einverstanden, der den Chor „als eine lebendige Mauer betrachtete, die die Tragödie um sich herum zieht, um sich von der wirklichen Welt rein abzuschliessen und sich ihren idealen Boden und ihre poetische Freiheit zu bewahren.“<sup>1121</sup>

---

Vorwort an Richard Wagner wird die Kunst – und nicht die Moral – als die eigentlich metaphysische Thätigkeit des Menschen hingestellt; im Buche selbst kehrt der anzügliche Satz mehrfach wieder, dass nur als ästhetisches Phänomen das Dasein der Welt gerechtfertigt ist. In der That, das ganze Buch kennt nur einen Künstler-Sinn und -Hintersinn hinter allem Geschehen, – einen ‚Gott‘, wenn man will, aber gewiss nur einen gänzlich unbedenklichen und unmoralischen Künstler-Gott, der im Bauen wie im Zerstören, im Guten wie im Schlimmen, seiner gleichen Lust und Selbstherrlichkeit inne werden will, der sich, Welten schaffend, von der Noth der Fülle und Ueberfülle, vom Leiden der in ihm gedrängten Gegensätze löst. Die Welt, in jedem Augenblicke die erreichte Erlösung Gottes, als die ewig wechselnde, ewig neue Vision des Leidendsten, Gegensätzlichen, Widerspruchsreichsten, der nur im Scheine sich zu erlösen weiss: diese ganze Artisten-Metaphysik mag man willkürlich, müssig, phantastisch nennen –, das Wesentliche daran ist, dass sie bereits einen Geist verräth, der sich einmal auf jede Gefahr hin gegen die moralische Ausdeutung und Bedeutsamkeit des Daseins zur Wehre setzen wird.“

<sup>1118</sup> Ebenda, S. 48.

<sup>1119</sup> Ebenda.

<sup>1120</sup> Ebenda, S. 52.

<sup>1121</sup> Ebenda, S. 50.

Nach Nietzsches Auffassung habe der Satyr nichts mit der modernen, arkadischen Idealisierung der Natur zu tun gehabt, im Gegenteil: „Es war das Urbild des Menschen, der Ausdruck seiner höchsten und stärksten Regungen, als begeisterter Schwärmer, den die Nähe des Gottes entzückt, als mitleidender Genosse, in dem sich das Leiden des Gottes wiederholt, als Weisheitsverkünder aus der tiefsten Brust der Natur heraus, als Sinnbild der geschlechtlichen Allgewalt der Natur, die der Grieche gewöhnt ist mit ehrfürchtigem Staunen zu betrachten.“<sup>1122</sup> Diese Lebensallgewalt habe natürlich mit den modernen Schäferidyllen nichts gemeinsam gehabt, denn für die Moderne sei die unmittelbare Einheit mit der Natur endgültig verloren: „Jener idyllische Schäfer des modernen Menschen ist nur ein Konterfei der ihm als Natur geltenden Summe von Bildungsillusionen; der dionysische Grieche will die Wahrheit und die Natur in ihrer höchsten Kraft – er sieht sich zum Satyr verzaubert.“<sup>1123</sup> Indem Nietzsche gegen die Bildungsillusionen polemisiert, offenbart er die Gegenwartsbezogenheit seiner Auffassung der Antike.

Die tragische Erfahrung spiegele in der Kunst die ursprüngliche dionysische Ekstasis, ein Aus-Sich-Heraustreten, eine Aufhebung der Grenzen der eigenen Individualität, um in einen fremden Charakter einzutreten: „Der dionysische Schwärmer sieht sich als Satyr, und als Satyr wiederum schaut er den Gott, d.h. er sieht in seiner Verwandlung eine neue Vision ausser sich, als apollinische Vollendung seines Zustandes.“<sup>1124</sup> Inhalt dieser Vision seien die Leiden des Dionysos.<sup>1125</sup> Insofern sei die Tragödie eine Wiederholung dieses Ur-Dramas: Die Leiden des Dionysos seien durch das Schicksal des tragischen Helden erneut vergegenwärtigt. Die Vision führt das apollinische Element in diese Tragödientheorie ein. Das Drama ist deshalb „eine Mischform aus magisch-partizipativen (oder kultischen) und narrativ-mythischen (Nietzsche sagt: epischen) Zügen“,<sup>1126</sup> Somit lassen sich Nietzsches Ansichten mit seinen eigenen Worten folgendermaßen zusammenfassen:

Nach dieser Erkenntnis haben wir die griechische Tragödie als den dionysischen Chor zu verstehen, der sich immer von neuem wieder in einer apollinischen Bilderwelt entladet. Jene Chorpartien, mit denen

---

<sup>1122</sup> Ebenda, S. 54.

<sup>1123</sup> Ebenda, S. 55.

<sup>1124</sup> Ebenda, S. 58.

<sup>1125</sup> Vgl. Herodot V 67, 5.

<sup>1126</sup> M. Frank, *Gott im Exil*, a. a. O., S. 51.

die Tragödie durchflochten ist, sind also gewissermaßen der Mutter-schoos des ganzen sogenannten Dialogs d.h. der gesamten Bühnenwelt, des eigentlichen Dramas. In mehreren auf einander folgenden Entladungen strahlt dieser Urgrund der Tragödie jene Vision des Dramas aus: die durchaus Traumerscheinung und insofern epischer Natur ist, andererseits aber, als Objectivation eines dionysischen Zustandes, nicht die apollinische Erlösung im Scheine, sondern im Gegenteil das Zerschneiden des Individuums und sein Einswerden mit dem Ursein darstellt. Somit ist das Drama die apollinische Versinnlichung dionysischer Erkenntnisse und Wirkungen und dadurch wie durch eine ungeheure Kluft vom Epos abgeschieden.<sup>1127</sup>

Unter der Maske der verschiedenen tragischen Helden sei Dionysos der Agierende, der an den Schmerzen der Individuation leidende Dionysos der Mysterien.<sup>1128</sup> Hier knüpft Nietzsche an die orphische Legende<sup>1129</sup> des von den Titanen zerstückelten, kleinen Dionysos-Zagreus an, deren Kern in der „Einheit alles Vorhandenen, der Betrachtung der Individuation als des Urgrundes des Uebels, der Kunst als die freudige Hoffnung, dass der Bann der Individuation zu zerbrechen sei, als die Ahnung einer wiederhergestellten Einheit“ liegt.<sup>1130</sup> Die Tragödie erscheint an dieser Stelle als eine höhere Einheit von Mythos, Kunst und religiösen Vorstellungen: Der tragische Mythos sei im Grunde tragische, durch die Musik vermittelte dionysische Erkenntnis unter apollinischen Ausdrucksformen. Die Weisheit der Tragödie bestehe in der Erkenntnis des Ur-Schmerzes, im Leiden der Individuation und in der Lust, sich mit dem Ur-Einen wiederzuvereinigen, wie

---

<sup>1127</sup> KGW III/1, S. 58.

<sup>1128</sup> Aus keiner der Quellen zur Entstehung der Tragödie läßt sich der Bezug auf die Mysterien des Dionysos mit Sicherheit erschließen. Die Zurückführung auf den Dionysoskult ist belegbar (wenn auch mit Vorbehalt einiger Philologen, S. Anm. 102), von Mysterien aber ist keine Rede. Auch die von Nietzsche konsultierten Werke zur Tragödie (K. O. Müllers *Geschichte der griechischen Literatur* und Bernays' *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie*) erwähnen niemals die Mysterien, obwohl sie, wie bereits gesehen, den kultischen Zusammenhang betonen. Die Herleitung der Tragödie aus den Mysterien des Dionysos ist somit eine Konstruktion Nietzsches, welcher Rohde erst wissenschaftliche Glaubwürdigkeit verschaffen hat und welche von der modernen Forschung nicht weiter bestätigt wird. Dazu: *Nietzsches ‚Mysterienlehre‘*, in H. Cancik/H. Cancik-Lindemaier, *Philolog und Kultfigur*, a. a. O., S. 35-49. Wichtige Anregungen zu dieser Theorie verdankt Nietzsche aber auch Schelling, vgl. M. Frank, *Gott im Exil*, a. a. O., S. 55.

<sup>1129</sup> Zu Nietzsche und dem orphischen Erbe vgl. J. J. S. Aulich, *Orphische Weltanschauung der Antike und ihr Erbe bei den Dichtern Nietzsche, Hölderlin, Novalis und Rilke*, Frankfurt a. M./Berlin/Bern u.a. 1998 (bes. S. 59-74).

<sup>1130</sup> KGW III/1, S. 69.

man am Beispiel der Mythen von Ödipus und Prometheus<sup>1131</sup> deutlich sehen kann.

Damit wird der Glaube an die griechische Heiterkeit ins Herz getroffen:

Behind the calm and dignity praised by Winckelmann, Nietzsche saw the struggle that had been needed to achieve the balance; he saw that the Greeks had not repressed, but had used for their own purposes, terrible and irrational forces. [...] Nietzsche saw the ancient gods as standing for the fearful realities of a universe in which mankind had no special privileges. For him what gave the tragic hero the chance to display his heroism was the certainty of annihilation: and tragedy gave its audiences comfort not by purging their emotions but by bringing them face to face with the most awful truths of human existence and by showing how those truths are what make heroism true and life worth living.<sup>1132</sup>

Tragendes Element der Tragödie sei der Mythos. „Durch die Tragödie kommt der Mythos zu seinem tiefsten Inhalt, seiner ausdrucksvollsten Form; noch einmal erhebt er sich, wie ein verwundeter Held, und der ganze Ueberschuss von Kraft, sammt der weisheitsvollen Ruhe des Sterbenden, brennt in seinem Auge mit letztem, mächtigem Leuchten.“<sup>1133</sup> Hier polemisiert Nietzsche gegen jene Tendenzen zur Historisierung des Mythos, die, aus der Bibelkritik stammend, immer mehr auch in der klassischen Philologie Fuß faßten. Er bestreitet die Anmaßung des wissenschaftlichen Denkens, allein in der Lage zu sein, das Dasein zu bewältigen, denn gerade „durch den menschlichen Fabuliertrieb werden die Mythen wie ein feingewobenes, traumartiges Netz gesponnen, das, über die Dinge gespannt, zwar nicht deren restlose Unterwerfung garantiert, aber ein Mittel an die Hand gibt, mit der Natur und den darin waltenden Mächten zu verkehren.“<sup>1134</sup> Der Gebrauch von

---

<sup>1131</sup> Der Prometheus-Mythos wird bei Nietzsche des öfteren schon seit den Schuljahren (beispielweise das Drama *Prometheus*) erwähnt. Die Vorliebe dafür erklärt sich aus dem Hintergrund der romantischen Tradition, obwohl die Anspielung auf den Titanen und an die gleichnamige Tragödie von Aischylos an dieser Stelle der *Geburt der Tragödie* (ebenda, S. 64ff.) fragwürdig erscheint, da dieses Stück ein Teil einer nicht weiter überlieferten Trilogie war. Deshalb kann nicht festgestellt werden, wie diese Gestalt im breiteren Zusammenhang der Trilogie dargestellt wurde. Nietzsches Interpretation bezieht sich auf nur einen geringen Teil der ursprünglich vorhandenen Texte. Prometheus wird auch in der Titelvignette zur *Geburt der Tragödie* abgebildet, dazu: R. Brandt, „Die Titelvignette von Nietzsches Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“, in: Nietzsche-Studien 20 (1991), S. 314-328.

<sup>1132</sup> H. Lloyd-Jones, „Nietzsche and the Study of the Ancient World“, in: J. C. O’Flaherty/T. F. Sellner/R. M. Helm (Hrsg.), a. a. O., S. 9.

<sup>1133</sup> KGW III/1, S. 70.

<sup>1134</sup> W. Lange, „Tod ist bei Göttern immer nur ein Vorurteil. Zum Komplex des Mythos bei Nietzsche“, in: K. H. Bohrer (Hrsg.), a. a. O., S. 117.

Metaphern und Symbolen, der kennzeichnend für Nietzsches Stil ist,<sup>1135</sup> die ästhetische Bewältigung des Daseins durch die Kunst lassen das Unbekannte der Natur als Bekanntes erscheinen, stellen ein Netz von Beziehungen auf, das einen – dem wissenschaftlichen ebenbürtigen Zugang – zur Wirklichkeit ermöglicht. In der Vorrede wird Nietzsche später schreiben:

Was ich damals zu fassen bekam, etwa Furchtbares und Gefährliches, ein Problem mit Hörnern, nicht nothwendig gerade ein Stier, jedenfalls ein neues Problem: heute würde ich sagen, dass es das Problem der Wissenschaft selbst war – Wissenschaft zum ersten Male als problematisch, als fragwürdig gefasst.<sup>1136</sup>

Die Funktion des Mythos wird anschließend im dritten Teil der *Geburt der Tragödie* ausführlich behandelt. Zunächst schildert Nietzsche den Verfallsprozeß der tragischen Kunst und macht als Grund dafür zunächst das Werk des Euripides namhaft:

Die griechische Tragödie ist anders zu Grunde gegangen als sämtliche ältere schwesterliche Kunstgattungen: sie starb durch Selbstmord, in Folge eines unlösbaren Conflictes, also tragisch, während jene alle in hohem Alter des schönsten und ruhigsten Todes verblichen sind.<sup>1137</sup>

Die Tragödie habe in der sogenannten Neuen Komödie überlebt, deren Vorläufer unter manchen Aspekten Euripides gewesen sei. Nietzsche greift hier auf den Vortrag *Sokrates und die Tragödie* zurück, der seinerseits auf einer Theorie fußte, die von den Gebrüdern Schlegel anhand der aristophaneischen *Frösche* aufgestellt worden war. Mit Euripides habe die Tragödie ihren tragischen Pessimismus verloren und sei optimistisch geworden, ein Urteil, welches die moderne Forschung keineswegs nachvollziehen kann: „Optimism and pessimism are simplistic

---

<sup>1135</sup> Dazu ist eine Stelle aus *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* (KGW III/2, S. 381) aufschlußreich: „Jener Trieb zur Metapherbildung, jener Fundamentaltrieb des Menschen, den man keinen Augenblick wegrechnen kann, weil man damit den Menschen selbst wegrechnen würde, ist dadurch, dass aus seinen verflüchtigten Erzeugnissen, den Begriffen, eine reguläre und starre neue Welt als eine Zwingburg für ihn gebaut wird, in Wahrheit nicht bezwungen und kaum gebändigt. Er sucht sich ein neues Bereich seines Wirkens und ein anderes Flussbette und findet es im Mythos und überhaupt in der Kunst. Fortwährend verwirrt er die Rubriken und Zellen der Begriffe dadurch, dass er neue Uebertragungen, Metaphern, Metonymien hinstellt, fortwährend zeigt er die Begierde, die vorhandene Welt des wachen Menschen so bunt unregelmässig folgenlos unzusammenhängend, reizvoll und ewig neu zu gestalten, wie es die Welt des Traumes ist.“ Zu Nietzsches Stil vgl. M. S. Silk/J. P. Stern, a. a. O., S. 332-380. Vgl. auch Th. Böning, *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*, Berlin/New York 1988, S. 223-242.

<sup>1136</sup> KGW III/1, S. 7.



categories“<sup>1138</sup> in Bezug auf die Tragödie und vermögen auch nicht annähernd einen Einblick in die Komplexität und Modernität des euripideischen Werkes zu gewähren. Will man sich auf Nietzsches Bewertungskategorien der griechischen Tragödie einlassen, wäre es vielleicht legitimer, ein Stück wie die *Eumeniden* von Aischylos als optimistisch zu bezeichnen. Zutreffend erscheint, was Bruno Snell über Nietzsches Charakterisierung von Euripides (aber auch Sokrates) schreibt: „Er charakterisiert damit unfreiwillig sich selbst. Auch sein Haß gegen Euripides ist ein Haß gegen eine Seite seines eigenen Wesens. Sein Scharfblick zerstörte die Illusionen, Träume und Hoffnungen, die dem Menschen Sicherheit geben – aber es blieb ihm die Sehnsucht nach naiver Gesundheit und Kraft, nach echter Kunst, die ihm – wie Schlegel und schon Herder – eine Schöpfung aus mythischem Urgrund war.“<sup>1139</sup>

Darüber hinaus wurzelt das harte Urteil gegen Euripides in Nietzsches antidemokratischer und antibürgerlicher Gesinnung. Dieser Tragiker habe „die bürgerliche Mittelmäßigkeit“<sup>1140</sup> auf die Bühne gebracht, habe sich einer „aufgeklärten Masse“<sup>1141</sup> zugewandt, die dem Tragischen kein Verständnis mehr entgegengebracht habe und nur für den Witz empfindlich gewesen sei.<sup>1142</sup> „Der fünfte Stand, der des Slaven“<sup>1143</sup> habe auf der Bühne und im Geschmack geherrscht. An dieser Stelle demaskiert Nietzsche den Bildungsglauben an eine griechische Heiterkeit als Lüge:

Wenn jetzt überhaupt noch von ‚griechischer Heiterkeit‘ die Rede sein darf, so ist es die Heiterkeit des Slaven, der nichts Schweres zu verantworten, nichts Grosses zu erstreben, nichts Vergangenes oder Zukünftiges höher zu schätzen weiss als das Gegenwärtige. [...] Und ih-

---

<sup>1137</sup> Ebenda, S. 71.

<sup>1138</sup> W. Kaufmann, „Nietzsche and the Death of Tragedy: A Critique“, in: J. C. O’Flaherty/T. F. Sellner/R. M. Helm (Hrsg.), a. a. O., S. 243.

<sup>1139</sup> Bruno Snell, „Aristophanes und die Ästhetik“, in: Ders., *Die Entdeckung des Geistes*. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen, 5., durchgesehene Auflage, Göttingen 1980, S. 126. Das Gleiche trifft auf Nietzsches Verhältnis zu Sokrates zu: „The two were kindred spirits whose relentless examination of their own conscience and that of others reflected a similar missionary zeal and an equally deep concern for the moral and intellectual integrity of their contemporaries.“ In: A. Henrichs, „The Last of the Detractors“, a. a. O., S. 386.

<sup>1140</sup> KGW III/1, S. 73.

<sup>1141</sup> Ebenda.

<sup>1142</sup> Vgl. dazu A. Henrichs, „The Last of the Detractors“, a. a. O., S. 385: „Nietzsche was not interested in Euripides *per se*, but he needed him as a reverse image of Aeschylus, the true tragedian, and as a negative proof for his overall concept of tragedy.“

<sup>1143</sup> KGW III/1, S. 74.

rem Einfluss ist es zuzuschreiben, dass die durch Jahrhunderte fortlebende Anschauung des griechischen Alterthums mit fast unüberwindlicher Zähigkeit jene blassrothe Heiterkeitsfarbe festhielt – als ob es nie ein sechstes Jahrhundert mit seiner Geburt der Tragödie, seinen Mysterien, seinen Pythagoras und Heraklit gegeben hätte, ja als ob die Kunstwerke der grossen Zeit gar nicht vorhanden wären, die doch – jedes für sich – aus dem Boden einer solchen greisenhaften und sclavenmässigen Daseinslust und Heiterkeit gar nicht zu erklären sind und auf eine völlig andere Weltbetrachtung als ihren Existenzgrund hinweisen.<sup>1144</sup>

Diese scharf abwertende Äußerung erklärt sich aus der Polemik gegen den modernen Staat und dessen Auffassung einer dekorativen, optimistischen Bildung. Ihm stellt Nietzsche das „tragische Zeitalter der Griechen“ entgegen, wo die Einheit der griechischen Stämme nicht durch den Staat, sondern durch die Kultur und die Religion (man denke etwa an panhellenische Veranstaltungen wie die Olympischen Spiele) gestiftet wurde. Die archaische Epoche (das 6. Jahrhundert) als tragisch zu bezeichnen ist jedoch ein offensichtlicher Anachronismus aus zwei Hauptgründen: 1. Die erste Aufführung einer Tragödie fand zwar 535/33 statt, aber Aischylos, der erste uns überlieferte Tragiker, hat seine Tätigkeit vermutlich erst ein halbes Jahrhundert später<sup>1145</sup> begonnen und galt offensichtlich seinen Zeitgenossen als der Dichter der athenischen Demokratie zur glanzvollen Zeit der Perser-Kriege; 2. Nietzsches tragisches Zeitalter umfaßt in einer kühnen und breiten chronologischen Spannweite sehr unterschiedliche Philosophen wie Thales (624-546), aber auch Anaxagoras (500-428) und Empedokles (483-423). Was meinte Nietzsche denn mit der Ansetzung dieser Epoche? Sein Ziel „ist es wirklich, die Klassik, das klassische Athen [...] zu entzaubern, also das Fundament des altliberalen Humanismus, die Zierde der bildungsbürgerlichen Gesittung“,<sup>1146</sup> weil „Epochengrenzen sich als Mittel zur Wertsetzung“<sup>1147</sup> erweisen. Zu diesem Zweck überspringt Nietzsche die Klassik und seine Leitfunktion zugunsten einer Archaik, die wesentlich als Antiklassik zu verstehen ist. Damit erteilt er dem entwicklungsgeschichtlichen literarischen Modell eine deutliche Absage, denn das tragische

---

<sup>1144</sup> Ebenda.

<sup>1145</sup> Die knapp überlieferten biographischen Daten lauten wie folgt: 525/4, Geburt in Eleusis; 499, wahrscheinliches Debüt als tragischer Dichter; 490, Teilnahme am Kampf bei Marathon; 484, erster Sieg im tragischen Agon; 476, Reise nach Sizilien; 456/5, Tod in Gela.

<sup>1146</sup> H. Cancik, a. a. O., S. 37.

<sup>1147</sup> Ebenda, S. 39.

Zeitalter und nicht mehr die Klassik, die eigentlich fast als eine Verfallsepoche erscheint, sei die wahre, richtige Antike, die Quelle des einzigen schöpferischen Griechentums, an dem sich die Moderne orientieren müsse. Seine Archaik ist antiattisch,<sup>1148</sup> indem er wider die damals geläufige Meinung die Ebenbürtigkeit anderer Städte in Griechenland, Ionien und Italien zur Hervorbringung einer griechischen Kultur unterstreicht. Sie ist antidemokratisch und für aristokratische und tyrannische Regierungsformen. Sie ist durch das Prinzip der Agonalität, des Wettkampfs in jedem Bereich des Lebens der Polis geprägt. Die durch Religion und Kultur gewährleistete Einheit Griechenlands habe eine starke politische und militärische Zentralmacht ausgeschlossen und vielmehr kleine, unabhängige Kleinstaaten in ständiger Feindschaft untereinander gefördert. Dieser allgemeinen Konfliktsituation hätten auf einer kleineren Ebene die oft gewalttätigen Spannungen innerhalb der Stadt als Ventil für die angeborene Agonalität der Griechen entsprochen. Ein Konfliktgrund sei auch die Masse der Sklaven gewesen, die vier- bis fünffach so groß gewesen sei als die der Freien. Die gesamte griechische Weltanschauung basiere im Grunde auf dem für die modernen Menschen erschreckenden Gedanken des Neides der Götter den Menschen gegenüber. Diese ungeheure Spannung, dieses Höchstmaß an Energien und gerade nicht die „edle Einfalt und stille Größe“ hätten die griechische Kultur hervorgebracht. Der Raubstaat und nicht das an den Gymnasien verbreitete „Humanitätsgeschwätz“ schaffe die Bildung:

Die Bildung, die vornehmlich wahrhaftes Kunstbedürfnis ist, ruht auf einem erschrecklichen Grunde: dieser aber giebt sich in der dämmernden Empfindung der Scham zu erkennen. [...] Wir müssen uns dazu verstehen, als grausam klingende Wahrheit hinzustellen, daß zum Wesen einer Kultur das Sklaventhum gehöre: eine Wahrheit freilich, die über den absoluten Werth des Daseins keinen Zweifel übrig läßt. Sie ist der Geier, der dem prometheischen Förde-

---

<sup>1148</sup> Nietzsche teilt nicht einmal die Begeisterung für den Sieg Athens in den Persischen Kriegen und dessen patriotische Bildungsfunktion, die zu seiner Zeit durchaus unbestritten war: Vgl. Fr. 2 [6] (KGW III/3, S. 44): „Das Griechentum muß nach den Perserkriegen zu Grunde gehn. Jene waren das Erzeugniß starker und im Grunde unhellenischer Idealität. Das Grundelement, der heiß und glühend geliebte Kleinstaat, der sich im Ringkampf mit den anderen bethätigte, war bei jenem Kriege überwunden worden, vor allem ethisch. Bis zu ihm existierte nur der trojanische Krieg. Nach ihm der Alexanderzug. Die Sage hatte die Trojaner hellenisirt: es war jener Krieg ein Wettspiel der hellenischen Götter. Höhepunkt der Philosophie bei den Eleaten und Empedocles. Der ‚Wille‘ des Hellenischen ist mit dem Perserkrieg gebrochen: der Intellekt wird extravagant und übermüthig.“

rer der Kultur an der Leber nagt. Das Elend der mühsam lebenden Menschen muß noch gesteigert werden, um einer geringen Anzahl olympischer Menschen die Produktion der Kunstwelt zu ermöglichen.<sup>1149</sup>

Dieser *excursus* über Nietzsches Archaik-Begriff und dessen antidemokratische Orientierung beleuchtet die Gründe für die Ablehnung der euripideischen Tragödie, die dem Geschmack der demokratisch gesitteten Athener Massen, Sklaven miteingebunden, in Athen geschmeichelt und mithin den Verfall der Polis zum Ausdruck gebracht habe. Euripides habe die Tragödie durch den Entzug ihres ursprünglich dionysischen Elements verharmlost, im Grunde nur, um einem Zuschauer zu gefallen, „der die Tragödie nicht begriff und deshalb nicht achtete“,<sup>1150</sup> nämlich Sokrates. „Dies ist der neue Gegensatz: das Dionysische und das Sokratische, und das Kunstwerk der griechischen Tragödie ging an ihm zu Grunde.“<sup>1151</sup> Von nun an verfaßte Euripides<sup>1152</sup> Dramen nach „dem Wesen des ästhetischen Sokratismus, [...] dessen oberstes Gesetz ungefähr so lautet: ‚alles muss verständig sein, um schön zu sein‘; als Parallelsatz zu dem sokratischen ‚nur der Wissende ist tugendhaft.‘“<sup>1153</sup> Das Sokratische sei „die radikale Vereinseitigung des Apollinischen, es ist die bloße Klarheit, das principium individuationis im Bereich der logischen Abstraktion, ohne diejenige Qualität, die das Apollinische als künstlerisches Prinzip definierte, die Anschauung. In dieser Vereinseitigung ist das Sokratische jedoch schon nicht mehr apollinisch, sondern eine dritte Kraft.“<sup>1154</sup>

Bei der Charakterisierung des Sokrates sieht Nietzsche von einer historischen Rekonstruktion ab: Ihm kommt es ausschließlich auf den Archetyp an. Sokrates wird zur Verkörperung der Aufklärung und deren Optimismus, welche die Welt entzaubern und sich folglich anmaßen, den Menschen durch das Wissen von den Illusionen und dem Schein der Mythen zu befreien und ihn mithin auf den Weg

<sup>1149</sup> *Der griechische Staat*, in: KGW III/2, S. 261.

<sup>1150</sup> KGW III/1, S. 77.

<sup>1151</sup> Ebenda, S. 79.

<sup>1152</sup> „Auch Euripides war in gewissem Sinn nur Maske: die Gottheit, die aus ihm redete, war nicht Dionysos, auch nicht Apollo sondern ein ganz neugeborner Dämon, genannt Sokrates.“ Ebenda.

<sup>1153</sup> Ebenda, S. 81.

<sup>1154</sup> B. von Reibnitz, *Kommentar zu Friedrich Nietzsche, ‚Die Geburt der Tragödie‘*, a. a. O., S. 316.

der Tugend und des Guten zu führen. Eben dadurch kommt die plastische Kraft, die unmittelbare Anschaulichkeit, die Fähigkeit, neue und schöpferische Beziehungen unter den Dingen herzustellen, abhanden. Gleichzeitig verstrickt sich nach Nietzsches Meinung die Aufklärung in einer unaufhebbaren gedanklichen Sackgasse, und zwar deshalb, weil ihr Grundsatz selbst, „der Nexus von Erkenntnis und Eudämonie“<sup>1155</sup> letztendlich nicht weiter beweisbar und überprüfbar ist und damit eine dogmatische, unlogische Seite an den Tag legt, die üblicherweise dem Mythos anhaftet. Dagegen wohnt dem Mythos eine eigene Logik und ein starkes Erkenntnispotential inne, die der Aufklärung ebenbürtig sind. Nietzsche durchschaut zudem ein Paradoxon des Sokratismus, nämlich daß der Instinkt hier, statt schöpferisch und lebensbejahend zu sein, kritisch wird. Die Rationalität des Sokratismus entspringe einem Schutzinstinkt gegen alles, was mit ihren Grundfesten und Kategorien nicht in Einklang zu bringen sei: Dieser Instinkt „wehrt sich gegen die Übermacht des Unverfügbaren und versucht das Unverfügbare *so* unter Kontrolle zu bekommen, daß er es vorausberechnen und seinem geschwächten Lebenswillen alsdann unterwerfen kann.“<sup>1156</sup>

Die Tragödie schien Sokrates deshalb nicht von ungefähr von der Wahrheit entfernt und voll Abstrusitäten und Unebenheiten zu sein. Um sich der sokratischen Lehre zu unterwerfen, habe sich Euripides eine Reform dieser Gattung vorgenommen: Der tragische Held werde zum dialektischen, die grundlegende Rolle der Musik werde erheblich eingeschränkt und damit „das Wesen der Tragödie [zerstört], welches sich einzig als eine Manifestation und Verbildlichung dionysischer Zustände, als sichtbare Symbolisierung der Musik, als die Traumwelt eines dionysischen Rausches interpretieren lässt.“<sup>1157</sup>

Sokrates ist mithin der Prototyp des theoretischen Menschen, dem es mehr um die Suche nach der Wahrheit als um die Wahrheit selbst geht und der die Illusion hegt, mithilfe der Wissenschaft die Abgründe der Existenz ausloten zu können. Rationalität und Wissenschaft können den Menschen auf Dauer nicht zum Glück verhelfen, dazu ist die Existenz eines Mythos erforderlich.

---

<sup>1155</sup> W. Lange, a. a. O., S. 120.

<sup>1156</sup> M. Frank, *Gott im Exil*, a. a. O., S. 63.

<sup>1157</sup> KGW III/1, S. 91.

## 2.4 Wiedergeburt des tragischen Mythos

Die Forderung nach einer Wiedergeburt des tragischen Mythos leitet den Übergang vom zweiten zum dritten Teil des Buches ein, in dem Nietzsche sich von den philologischen und literaturgeschichtlichen Fragen verabschiedet und sich mit dem Problem auseinandersetzt, inwieweit die Gegenwart einer Wiedergeburt des tragischen Mythos gewachsen sei.<sup>1158</sup> Wie Schopenhauer schon gesagt hatte, ist die Musik unmittelbares Abbild des Willens und stellt „also zu allem Physischen der Welt das Metaphysische, zu aller Erscheinung das Ding an sich“<sup>1159</sup> dar. Die Musik hebe die einebnenden Grenzen des *principium individuationis* dionysisch auf, sie drücke den Willen, ungeachtet seiner Äußerungen in Raum, Zeit und kausal artikulierter Erscheinungswelt, unmittelbar aus. Sie überwinde deshalb die Absonderung des Menschen vom Menschen und stifte Gemeinschaft. Diese Eigenschaften befähigten sie, „den Mythos d.h. das bedeutsame Exempel zu gebären und gerade den tragischen Mythos: den Mythos, der von der dionysischen Erkenntnis in Gleichnissen redet.“<sup>1160</sup> Die Tragödie stelle nicht die illusorische Schönheit dieser Welt dar, sondern bejahe die Ewigkeit der metaphysischen Welt auch durch die Vernichtung des tragischen Helden. Unübersehbar ist die Übernahme von Wagners Gedanken und Theorien zur Entstehung eines Gesamtkunstwerks; vor allem wird Wagners Schrift *Beethoven* hier ausdrücklich zitiert, deren Niederschrift in die Schaffensphase der *Geburt der Tragödie* fällt.<sup>1161</sup> Der Einfluß Wagners sollte jedoch auch nicht überbewertet werden, etwa indem man in Nietzsches Schrift bloß eine Nachahmung der Theorien seines Freundes sieht.<sup>1162</sup> Man

---

<sup>1158</sup> Vgl. Frank (*Gott im Exil*, a. a. O., S. 65) dazu: „Die griechische Tragödie interessiert ihn in Wahrheit, genau wie die Romantiker, nur unter diesem einem Gesichtspunkt: Können die Bedingungen einer Kunstübung, die zugleich das Erlebnis einer legitimierten Gemeinschaftlichkeit gewährt, unter Bedingungen des bürgerlichen Atomismus und der Entfremdung des Menschen vom Menschen wiederhergestellt werden?“

<sup>1159</sup> KGW III/1, S. 102.

<sup>1160</sup> Ebenda, S. 103.

<sup>1161</sup> Dazu: K.-D. Bruse, „Die griechische Tragödie als ‚Gesamtkunstwerk‘. Anmerkungen zu den musikalischen Reflexionen des frühen Nietzsche“, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 156-176.

<sup>1162</sup> Ein Beispiel dafür M. Vogel, a. a. O., S. 110f. Es muß immer darauf geachtet werden, daß Ideen und Theorien zur Tragödie zum Gegenstand der in Tribschen stattfindenden Gespräche zwischen Wagner, seiner Frau, Nietzsche und Rohde wurden und daß sie letztendlich oft gemeinsam artikuliert wurden. Wagner war auch ein Liebhaber der Malerei von Genelli, der des öfteren als Sujet seiner Gemälde das Paar Apoll und Diony-

hat oft die erstaunliche Fähigkeit Nietzsches hervorgehoben, sich schnell Ideen und Reflexionen von anderen anzueignen, um dann über seinen Mangel an Originalität zu klagen. Dazu hat Janz treffend bemerkt:

Nietzsche besaß ein ungewöhnliches Adaptationsvermögen. Er konnte Begriffe, Gedanken, Grundsätzliches übernehmen, ohne dabei zum Plagiator zu werden, weil er das Übernommene in einer Art, Konsequenz und bis zur Grenze der Tragfähigkeit weiter dachte, wie es im ‚Original‘ höchstens angelegt war. Erst durch ihn, in seiner Interpretation erhielten alle diese ‚Übernahmen‘ ihr Gewicht, ihre Gestalt, ihre Bedeutung, mit der sie überlebten, zu Bestandteilen der Philosophie werden konnten.<sup>1163</sup>

Zurück zur *Geburt der Tragödie*: Ohne Musik fällt es manchmal schwer, sich ein richtiges Bild der antiken Tragödie zu machen, die Bedeutung dieser Gattung richtig zu verstehen und einzuschätzen:

Wir müssen aber zugeben, dass die vorhin aufgestellte Bedeutung des tragischen Mythos den griechischen Dichtern, geschweige den griechischen Philosophen, niemals in begrifflicher Deutlichkeit durchsichtig geworden ist; ihre Helden sprechen gewissermaßen oberflächlicher als sie handeln; der Mythos findet in dem gesprochenen Wort durchaus nicht seine adäquate Objectivation.<sup>1164</sup>

Der Verlust der Musik und der mythopoetischen Fähigkeit erschwere den Zugang zur griechischen Tragödie und ihre Wiedergeburt unter anderen Bedingungen und in anderen Zeiten. Im Hinblick darauf müsse man vor allem den verderblichen Einfluß der wissenschaftlich-rationalistischen Gesinnung hervorheben, dem die Vernichtung des Mythos und die Entartung der Tragödie im neuen attischen Dithyrambus zuzuschreiben sei. Der falsche Optimismus des theoretischen Menschen, der auf einer Fehleinschätzung der Macht der Wissenschaft basiere, zerstöre die authentische griechische Kultur, deren schöne Oberfläche einen schauerhaften Grund verstecke. Denn drei Illusionen seien Bestandteil jeder Kultur: „die sokratische Lust des Erkennens“, „der Schönheitsschleier der Kunst“ und „der metaphysische Trost“.<sup>1165</sup> Da, wo es Übermaß am ersten Element gibt, entstehe die sokratisch-alexandrinische Kultur, die sich durch einen äußersten Wissensdrang auszeichne. Sie stellt zwei tiefe Widersprüche dar: 1) Trotz ihres Optimis-

---

mos wählte (Abbildung 5). Dazu M. Vogel, a. a. O., S. 125-148 und S. Mandel, „Genelli and Wagner. Midwives to Nietzsche’s *The Birth of Tragedy*“, in: *Nietzsche-Studien* 19 (1990), S. 212-229.

<sup>1163</sup> C. P. Janz, a. a. O., S. 432.

<sup>1164</sup> KGW III/1, S. 105.

mus braucht sie die Sklavenarbeit, um überhaupt bestehen zu können; 2) Die Wissenschaft und die Aufklärung sind unzulänglich, um die Welt zu erfassen. An diesen zwei Inkongruenzen wird sie am Ende scheitern:

Er [der alexandrinische Mensch] fühlt, wie eine Cultur, die auf dem Princip der Wissenschaft aufgebaut ist, zu Grunde gehen muss, wenn sie anfängt, unlogisch zu werden d.h. vor ihren Consequenzen zurück zu fliehen. Unsere Kunst offenbart diese allgemeine Noth: umsonst dass man sich an alle grossen productiven Perioden und Naturen imitatorisch anlehnt, umsonst dass man die ganze „Weltliteratur“ zum Troste des modernen Menschen um ihn versammelt und ihn mitten unter die Kunststile und Künstler aller Zeiten hinstellt, damit er ihnen, wie Adam den Thieren, einen Namen gebe: er bleibt doch der ewig Hungernde, der „Kritiker“ ohne Lust und Kraft, der alexandrinische Mensch, der im Grunde Bibliothekar und Corrector ist und an Bücherstaub und Druckfehlern elend erblindet.<sup>1166</sup>

Die moderne Kultur erscheint Nietzsche oberflächlich und arm an inneren primären Energien, beschränkt auf tote Gelehrsamkeit und unberechtigten, optimistischen Glauben an die Wissenschaft und den Fortschritt. Innerhalb dieser Kultur hat auch die Kunstaübung eine rein dekorative Funktion, indem sie die Unterhaltungsbedürfnisse der Gesellschaft zufriedenstellen muß. Ein Beispiel dafür liefere die Oper, die in der Abwechslung von Recitativ und Aria „ausserkünstlerische Tendenz“<sup>1167</sup> aufweist. Es geht um eine idyllische Musik, die glaubt, auf diese Weise die altgriechische Musik widerzuerwecken, aber dabei deren grundlegende Elemente übersieht, und zwar das Apollinische und das Dionysische. Sie will einen niemals existenten paradiesischen Urzustand des Menschen wiederherstellen. Die moderne Musik diene deshalb reinen Unterhaltungszwecken und sei des dionysischen Elements verlustig gegangen. Jedoch meint Nietzsche, daß „uns die allersichersten Auspicien den umgekehrten Prozess, das allmähliche Erwachen des dionysischen Geistes in unserer gegenwärtigen Welt, verbürgen.“<sup>1168</sup>

Was gibt Nietzsche Grund zur Hoffnung? Der Autor verweist einerseits auf Musiker wie Bach, Beethoven und Wagner und andererseits auf Philosophen wie Kant und Schopenhauer. Ihre Philosophie habe zum ersten Mal die Grenzen der Aufklärung deutlich gemacht und eine Phase der Selbstkritik der Vernunft einge-

---

<sup>1165</sup> Alle Zitate ebenda, S. 111.

<sup>1166</sup> Ebenda, S. 115f.

<sup>1167</sup> Ebenda, S. 116.



leitet. Die Zeit schein also reif für eine Wiedergeburt des tragischen Zeitalters im modernen Deutschland. Im Banne der philhellenischen Tradition ist Nietzsche der festen Überzeugung, daß Deutschland mit Griechenland eine tiefe Gemeinsamkeit verbinde. Dieser Glaube drückt sich in den folgenden Worten aus:

Denn diesen unausmessbaren Werth behält für uns, die wir an der Grenzscheide zweier verschiedener Daseinsformen stehen, das hellenische Vorbild, dass in ihm auch alle jene Uebergänge und Kämpfe zu einer classisch-belehrenden Form ausgeprägt sind: nur dass wir gleichsam in umgekehrter Ordnung die grossen Hauptepochen des hellenischen Wesens analogisch durcherleben und zum Beispiel jetzt aus dem alexandrinischen Zeitalter rückwärts zur Periode der Tragödie zu schreiten scheinen.<sup>1169</sup>

Der Hauptunterschied zwischen Nietzsche und dem romantischen Philhellenismus besteht aber zweifellos im Bewußtsein des Scheiterns der deutschen Kultur an der Wiedergewinnung der ursprünglichen, schöpferischen Energien des Griechentums. Anstatt das Wesen der Antike wieder zu erfassen, sich ihm anzunähern, habe man versucht – meint Nietzsche –, es zu institutionalisieren, zu verbürgerlichen, zu verwissenschaftlichen und es dabei jedes Lebens zu entledigen. Die Bildung, die man sich an den Schulen oder an den Universitäten zu verbreiten wähnt, ist eine rein museale, tote: „Wer überhaupt [...] sich nicht völlig in dem Bemühen, ein zuverlässiger Corrector von alten Texten oder ein naturhistorischer Sprachmikroskopiker zu sein, erschöpft hat, der sucht vielleicht auch, das griechische Alterthum, neben anderen Alterthümern, sich ‚historisch‘ anzueignen, aber jedenfalls nach der Methode und mit den überlegenen Mienen unserer jetzigen gebildeten Geschichtsschreibung.“<sup>1170</sup> Der Begriff ‚Bildung‘ sei derart verfallen, daß der Journalismus triumphieren konnte.

Die Wiedergeburt der Tragödie hängt für Nietzsche aufs engste mit einer tiefen Erneuerung des nationalen Geistes zusammen, die sich allmählich in Deutschland ankündige. Es gebe schon Beispiele dionysischer Dramen, man denke etwa an Wagners Musik und vor allem an den dritten Akt von *Tristan und Isolde*. Die Musik enthülle die tiefe, schmerzliche Bedeutung der Existenz, die Vernichtung, den dunklen Grund aller Dinge, während der Mythos vor der Musik schütze und ihr dabei die absolute Freiheit gewährleiste. Mittels der Musik gewin-

---

<sup>1168</sup> Ebenda, S. 123.

<sup>1169</sup> Ebenda, S. 124.

ne der Mythos eine hohe metaphysische Bedeutsamkeit, vermittele dem tragischen Zuschauer „jenes sichere Vorgefühl einer höchsten Lust“<sup>1171</sup> und einer höheren Daseinsform, die erst durch die Vernichtung des Einzelnen zu gewinnen sei. Die Musik vermittele einen universalen dionysischen Inhalt, die apollinische Anschauungskraft stelle mittels des Wortes und des Bildes diesen universalen dionysischen Inhalt im individuellen Fall von Tristan und Isolde dar. Das Ergebnis lautet nach Nietzsche folglich:

Dionysos redet die Sprache des Apollo, Apollo aber schliesslich die Sprache des Dionysus: womit das höchste Ziel der Tragödie und der Kunst überhaupt erreicht ist.<sup>1172</sup>

Die Wirkung der tragischen Erfahrung auf den Zuschauer sei deshalb nicht nur auf die Sphäre des Scheins, der Anschauung beschränkt, wie bei den bildlichen Künsten und der epischen Dichtung. Einerseits schaue er „die verklarte Welt der Bühne“<sup>1173</sup>, andererseits verneine er sie; Einerseits schaue er den triumphierenden tragischen Helden, andererseits wohne er dessen Vernichtung mit Wollust bei. Deshalb kann das Wesen der Tragödie nur metaphysisch begriffen werden, denn sie läßt die Ureinheit jenseits der phänomenischen Welt vorahnen. Folglich sei die Katharsis weder ein pathologischer noch ein moralischer Prozeß: Man dürfe sie mit keinerlei moralisierender Botschaft befrachten. Für die alten Griechen sei das Theater ein ästhetisches, zweckfreies Spiel gewesen: Diese Auffassung scheine während der Moderne wieder Fuß zu fassen, wie der neue Typ des ästhetischen Zuschauers beweise.

In der Tat sei nur der ästhetische Zuschauer fähig, die Bedeutsamkeit des Mythos, „der, als Abbeviatur der Erscheinung, das Wunder nicht entbehren kann“<sup>1174</sup> zu begreifen. Nur der sokratische Zuschauer könne ihn aufgrund seines angeblichen Mangels an Logik verurteilen; Die moderne, sokratisch angehauchte Kultur habe eben die mythopoetische Fähigkeit des Menschen und damit auch ihre einheitsstiftende und schöpferische Kraft zerstört:

---

<sup>1170</sup> Ebenda, S. 126.

<sup>1171</sup> Ebenda, S. 131.

<sup>1172</sup> Ebenda, S. 136.

<sup>1173</sup> Ebenda.

<sup>1174</sup> Ebenda, S. 141.

Ohne Mythos aber geht jede Cultur ihrer gesunden schöpferischen Naturkraft verlustig.<sup>1175</sup>

Eine umfassende Definition von Mythos (in der *Geburt der Tragödie* ist noch „Mythus“ zu lesen; dieses Wort kommt in den späteren Schriften nicht mehr vor) liefert Nietzsche jedoch an keiner Stelle seiner Schrift. Das liegt teilweise an der hybriden Natur des von ihm gewählten Diskurses, der trotz seiner hohen, sogar übertriebenen Bildlichkeit sich nur der Sprache bedienen darf, um jenen Mythos, der sich auch durch andere Kunstformen ausdrücken muß, unzulänglich zu objektivieren. „Aber nicht nur der Mythos selbst findet bei seiner sinnlichen Präsentation ein fundamentales Ungenügen am Wort, sondern auch das Sprechen *über* den Mythos verstrickt sich in hermeneutische Unzulänglichkeiten. Was sich seinem Wesen gemäß der Sprache entzieht, kann erst recht nicht durch Sprache eingeholt werden.“<sup>1176</sup> Daraus erklärt sich auch jene späte Äußerung Nietzsches in der *Selbstkritik*, er hätte singen, nicht reden sollen, das heißt: Er hätte ein adäquates, ästhetisches und künstlerisches Mittel finden sollen, um seine Einsichten von Kunst, Mythos und Tragödie richtig zu verdeutlichen. Der ständige Rekurs auf den Mythos offenbart einen Anspruch auf Totalität des Daseins, innerhalb dessen auch die Gegensätze in eben ihrer Widersprüchlichkeit integriert werden können: „Da der Mythos Bestimmungen aufhebt, Grenzsetzungen zwischen Rationalität und Irrationalität, zwischen Gut und Böse, Schönem und Häßlichem überwindet, ist er selbst nur zu bestimmen durch eine ständige Aufhebung von Bestimmungen.“<sup>1177</sup> Dazu kommt auch Nietzsches Perspektivismus, der überhaupt die Definition vieler Begriffe (nicht zuletzt des Apollinischen und Dionysischen) erheblich erschwert. Zahlreiche Urteile und Formulierungen gewinnen neue Nuancen, relativieren oder widersprechen sich gar je nach der Perspektive, aus der sie im Laufe des Werkes betrachtet werden.<sup>1178</sup>

Die Zerstörung der griechischen Tragödie sei parallel mit dem Verlust des Mythos und der Degenerierung des Volkscharakters einhergeschritten. Die Griechen konnten ganz instinktiv ihre Lebenserfahrung im Mythos verarbeiten und da-

---

<sup>1175</sup> Ebenda.

<sup>1176</sup> P. Pütz, „Der Mythos bei Nietzsche“, in: H. Koopmann (Hrsg.), a. a. O., S. 256.

<sup>1177</sup> Ebenda, S. 257.

<sup>1178</sup> Vgl. P. Pütz, *Kunst und Künstlerexistenz bei Nietzsche und Thomas Mann*. Zum Problem des ästhetischen Perspektivismus in der Moderne, Bonn 1963.

durch den metaphysischen Grund des Daseins zum Ausdruck bringen, so Nietzsche. Der Sokratismus verdarb aber das Wesen der griechischen Kultur, indem er den Mythos zerstörte. Über diese Leere konnten der religiöse Synkretismus und der orientalische Aberglauben nur schlecht hinwegkommen. Das gleiche Phänomen wiederholte sich während der Renaissance. Aber der deutsche Geist konnte diesem Mißstand durch Luther noch entkommen, denn Reformation und Musik seien die eigentümlichen Erzeugnisse des deutschen Geistes: Das moderne Deutschland müsse sich darauf berufen, um das Griechentum in der eigenen Zeit wieder einzuholen und den tragischen Mythos wiederzubegeben. Das hieße,

dass selbst das Hässliche und Disharmonische ein künstlerisches Spiel ist, welches der Wille, in der ewigen Fülle seiner Lust, mit sich selbst spielt. Dieses schwer zu fassende Urphänomen der dionysischen Kunst wird aber auf directem Wege einzig verständlich und unmittelbar erfasst in der wunderbaren Bedeutung der musikalischen Dissonanz. [...] Die Lust, die der tragische Mythos erzeugt, hat eine gleiche Heimat, wie die lustvolle Empfindung der Dissonanz in der Musik. Das Dionysische, mit seiner selbst am Schmerz percipirten Urlust, ist der gemeinsame Geburtschooss der Musik und des tragischen Mythos.<sup>1179</sup>

### ***3. Der Streit um die „Geburt der Tragödie“***

Mit eiskaltem Schweigen empfing die akademische Welt das Buch Nietzsches und weigerte sich gar, von ihm Kenntnis zu nehmen. Positive Aufnahme fand das Werk lediglich in Wagners Kreis:

In Leipzig ist eine Stimme über meine Schrift: wie sie lautet, hat der brave und von mir sehr geachtete Usener in Bonn, vor seinen Studenten, die ihn gefragt haben, verrathen „es sei der baare Unsinn, mit dem rein gar nichts anzufangen sei: jemand, der so etwas geschrieben habe, sei wissenschaftlich todt.“ Es ist als ob ich ein Verbrechen begangen hätte; man hat 10 Monate jetzt geschwiegen, weil wirklich alles glaubt, so gänzlich über meine Schrift hinaus zu sein, daß kein Wort darüber zu verlieren ist.<sup>1180</sup>

Sogar Ritschl, der Nietzsches Karriere entscheidend gefördert hatte, sprach sich über das Buch in der Öffentlichkeit gar nicht aus, trug aber in sein Tagebuch ein, es handele sich dabei um einen genialen Irrtum und um „Größenwahnsinn“.

<sup>1179</sup> KGW III/1, S. 148.

<sup>1180</sup> Brief an Erwin Rohde vom 25 Oktober 1872, KGB II/3, S. 71.

Seine Antwort auf den behutsamen und respektvollen Vorwurf seines Schülers, nicht einmal ein Wort über dessen Buch verloren zu haben, faßt am prägnantesten die Einstellung seines Faches zur *Geburt der Tragödie* zusammen:

Meiner ganzen Natur nach gehöre ich, was die Hauptsache ist, der historischen Richtung und historischen Betrachtung der menschlichen Dinge so entschieden an, daß mir nie die Erlösung der Welt in einem oder dem andern philosophischen System gefunden zu sein schien; daß ich auch niemals das natürliche Abblühen einer Epoche oder Erscheinung mit „Selbstmord“ bezeichnen kann; daß ich in der Individualisierung des Lebens keinen Rückschritt zu erkennen, und nicht zu glauben vermag, daß die geistigen Lebensformen- und potenzen eines von Natur und durch geschichtliche Entwicklung selten begabten, gewissermaßen privilegierten Volkes absolut maßgebend für alle Völker und Zeiten seien – so wenig wie eine Religion für die verschiedenen Völkerindividualitäten ausreicht, ausgereicht hat und je ausreichen wird. – Sie können dem „Alexandriener“ und Gelehrten unmöglich zumuthen, daß er die Erkenntnis verurtheile und nur in der Kunst die weltumgestaltende, die erlösende und befreiende Kraft erblicke.<sup>1181</sup>

Obwohl die Absicht, Aufsehen bei den Fachkollegen zu erregen, Nietzsche nicht fremd gewesen sein mag und obwohl eine negative Aufnahme seines Buches ihm nicht unerwartet kommen mußte, hatte er sich dennoch mit dem Gedanken getragen, auf sein Fach zu wirken; vor allem war ihm die pädagogische Instanz von Anfang an gegenwärtig gewesen, die jungen Philologen von einer grundsätzlich historischen zu einer auch philosophischen und ästhetischen Auffassung des Griechentums zu „bekehren“.

GT [*Geburt der Tragödie*, scil] is the hybrid amalgam of two books, viz. a study of the decadence of Greek Tragedy (and the tragic period) caused by socratic rationalism, and an essay on music (or rather the ego-annihilating music of Wagner) as the deeper source from which drama sprang, or springs. It is not a scholarly work in the usual sense of the word.<sup>1182</sup>

Um dem Buch eine gewisse Resonanz zu verschaffen, schrieb Rohde eine Rezension, die er vergeblich in verschiedenen Fachzeitschriften zu veröffentlichen suchte und die erst in der wagnerorientierten „Norddeutschen Allgemeinen Zeitung“<sup>1183</sup> erscheinen konnte, ein Umstand, der natürlich den Verdacht einer star-

<sup>1181</sup> Brief vom 14. Februar 1872, KGB II/2, S. 541.

<sup>1182</sup> J. Mansfeld, „The Wilamowitz-Nietzsche Struggle: Another New Document and Some Further Comments“, in: Nietzsche-Studien 15 (1986), S. 50.

<sup>1183</sup> Vgl. K. Gründer (Hrsg.), a. a. O., S. 15ff.

ken Abhängigkeit vom „Meister“ nur bestätigen konnte und Nietzsches Position innerhalb der akademischen Welt weiterhin erschwerte. Rohde betonte in seinem Beitrag besonders die ästhetische Relevanz des Buches, die dem traditionellen Primat der griechischen Kultur und Kunst einen neuen Sinn verlieh. Diese Rezension richtete sich vor allem an Leser, die der neuesten philosophischen und musikalischen Entwicklungen kundig waren und Wagner und Schopenhauer hochschätzten. Absichtlich vermied Rohde dabei, das ihm vertraute philologische Terrain zu betreten: Ihm war im Unterschied zu Nietzsche wahrscheinlich schon klar, daß die Bedeutung der *Geburt der Tragödie* über die Grenzen der Altertumswissenschaft hinausragte und nur mittels des Ästhetischen adäquat erfaßt werden konnte. Rohdes Analyse stellt dieses Buch als eine Reflexion über die Kunst und ihre Rolle in einer von der Wissenschaft immer mehr entzauberten Welt dar, und dabei begreift er, daß Nietzsches tragisches Griechenbild mehr ein Sehnsuchtsziel seines Autors, ein Vorbild, eine mögliche Rettung für die Gegenwart als der Gegenstand wissenschaftlicher Nachforschungen ist.

Das Schweigen der Altertumswissenschaftler hielt aber nicht lange an. Die unwiderrufliche Verurteilung von Nietzsches Werk kam in Ulrich von Wilamowitz-Moellendorfs Pamphlet mit dem Titel *Zukunftsphilologie!*,<sup>1184</sup> einer ironischen Anspielung auf die *Zukunftsmusik* von Wagner, zum Ausdruck. Diese polemische Schrift ist ein typisches Beispiel für hochspezialisierte Fachliteratur, mit Anmerkungen, Quellenangaben, häufigen griechischen und lateinischen Zitaten; es liegt damit auf der Hand, daß das Publikum, das der Autor ansprechen will, mit seinen gelehrten Fachkollegen identisch ist. Der Eindruck, daß das Pamphlet sich nicht an ein einfach gebildetes Publikum richtet, sondern spezifisch an Altertumswissenschaftler, wird weiterhin durch das auch orthographisch schwierige Deutsch (aus philologischer Akribie schreibt Wilamowitz die Anfangsbuchstaben der Substantive klein!), die Kommasetzung und den Wortschatz bestätigt: Wilamowitz pointiert schonungslos die zahlreichen philologischen Ungenauigkeiten und Unstimmigkeiten der *Geburt der Tragödie* und stigmatisiert die methodische Unhaltbarkeit der Theorien Schopenhauers und Wagners im philologischen Diskurs. Die Sichtweise des damals vierundzwanzigjährigen Philologen ist rein phi-

---

<sup>1184</sup> Ebenda, S. 27-55.

lologisch und historisch, ohne jegliche Spur philosophischer oder gar ästhetischer Interessen; deshalb wird der gegenwartsbezogene Teil der *Geburt der Tragödie*, in dem die Wiedergeburt der dionysischen Weltanschauung in der modernen deutschen Kultur betrachtet wird, überhaupt nicht berücksichtigt. Nietzsche litt unter diesem Angriff, der ihn in seinem Fach noch mehr isolierte:

Ich bin weder so unwissend, wie mich der Verfasser [Wilamowitz] darstellt, noch so bar der Wahrheitsliebe: die ärmliche Gelehrsamkeit, die er prunkend aufzeigt, muß man freilich etwas an den Schuhen abgelaufen haben, ehe man über solche Probleme mitreden darf. Nur durch die frechsten Interpretationen erreicht er, was er will. Dabei hat er mich schlecht gelesen, denn er versteht mich weder im Ganzen noch im Einzelnen. Er muß noch sehr unreif sein – offenbar hat man ihn benutzt, stimuliert, aufgehetzt – alles athmet Berlin.<sup>1185</sup>

Der letzte Satz des Zitats ist nur vor dem Hintergrund des Streits zwischen Otto Jahn, Lehrer von Wilamowitz, und Ritschl, Nietzsches Professor, verständlich. Dem Berliner philologischen Milieu soll Nietzsches Angriff auf Otto Jahn als Vorbild des eingeschränkten Gelehrten in der *Geburt der Tragödie* mißfallen haben; darüber hinaus wollte Wilamowitz seine Abneigung gegenüber der Schule Ritschls und ihrem „Nepotismus“<sup>1186</sup>, der Nietzsche zu einer frühzeitigen Professur verholfen hatte,<sup>1187</sup> bekunden. Die Leipziger Schule und die Tätigkeit des von Nietzsche dort gegründeten Philologischen Vereins galten Wilamowitz als „Kinderphilologie“,<sup>1188</sup> die von unreifen jungen Wissenschaftlern betrieben wurde, deren Talent Ritschl offensichtlich überschätzte. Sowohl Nietzsche als auch Wilamowitz hatten die berühmte Schulpforte besucht: Die *Geburt der Tragödie* wurde als ein Verrat an der *alma mater* und der dort erteilten Erziehung empfunden. Abgesehen von der punktuellen Widerlegung von zahlreichen Ungenauigkeiten Nietzsches und von den vielen philologischen Details greift *Zukunftsphilologie!* grundsätzlich die Theorie der Entstehung der Tragödie und ihres Verfalls durch

---

<sup>1185</sup> Brief an Rohde vom 8. Juni 1872, KGB II/3, S. 7.

<sup>1186</sup> U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Erinnerungen 1848-1914*, Leipzig 1928, S. 129.

<sup>1187</sup> Für Wilamowitz handelt es sich um „eine unerhörte Bevorzugung eines Anfängers, die das, was das Rheinische Museum von Nietzsche brachte, keineswegs rechtfertigen konnte, Dinge, die des Richtigen nicht eben viel enthielten, also nur einer sehr guten Doktordissertation entsprachen.“ Ebenda, S. 129. Vgl. dazu Schmidts Feststellung, daß „von den 19 überwiegend lateinischen Lehrstühlen der zweiten Hälfte des 19. Jhs. 12, d.h. fast zwei Drittel, mit Schülern Ritschls besetzt waren.“ In: P. L. Schmidt, „Die deutsche Latinistik von Beginn bis in die 20er Jahre“, a. a. O., S. 124.

<sup>1188</sup> In W. M. Calder III, „The Wilamowitz-Nietzsche Struggle“, a. a. O., S. 223.

Euripides und den Sokratismus an. Die Bedeutung dieser Schrift liegt gewiß nicht in deren philologischen Akribie, sondern in der prompten Verteidigung der durch „die Vergewaltigung der historischen Tatsachen und aller philologischer Methode ... bedrohte[n] Wissenschaft.“<sup>1189</sup>

Nach der Veröffentlichung der Schrift von Wilamowitz zog auch Wagner ins Feld, und zwar durch einen offenen Brief an Nietzsche,<sup>1190</sup> der am 29. Juni in der „Norddeutschen Allgemeinen Zeitung“ erschien und die Beschränktheit der im Elfenbeinturm ihres Faches gefangenen Philologen, ihre Unfähigkeit, den Blick auf die wichtigsten, zeitgenössischen Kunstphänomene hinzuwenden, anprangerte. Diese auf sich selbst konzentrierte Philologie entledige sich somit jedes schöpferischen Beitrags und bezwecke die reine, absolute Selbsterhaltung und Selbstreproduktion: „Die Philologie liefert immer nur wieder Philologen, welche rein nur sich unter sich selbst von Nutzen werden.“<sup>1191</sup> Trotzdem mißverstand Wagner Nietzsches Buch, weil es ihm nie gelang, das Werk trotz seines unbestreitbaren Einflusses als ein autonomes Produkt zu betrachten. Er schätzte zwar den Autor, aber sah in der *Geburt der Tragödie* grundsätzlich und zu Unrecht eine seiner Emanationen, einen Beitrag zu seinem Ruhm und war durch die Tatsache geschmeichelt, daß ein Universitätsprofessor, ein Vertreter jener akademischer Welt also, die ihn nie gemocht hatte, an seiner Seite stand.

Wagners Brief schadete Nietzsche mehr, als er ihm half. Er kompromittierte ihn noch schlimmer vor der akademischen Welt, die sich in seinen Urteilen und Vorurteilen weiter bestätigt fühlte. Ritschl sah es sofort ein und bedauerte in einem Brief an Nietzsche,<sup>1192</sup> daß Wagner sich über Dinge geäußert hatte, von denen er nichts verstand, und daß seine Anmaßung, über ihm unbekanntes zu schreiben, Nietzsche mehr geschadet als genützt hatte. Es war deshalb notwendig, daß ein Fachphilologe die vernichtenden Kritiken von Wilamowitz sachlich widerlegte: Nietzsche schrieb folglich an Rohde mit Bezug auf Wilamowitz:

Es hilft nichts, man muß ihn schlachten, obwohl das Bürschchen gewiß nur verführt ist. Aber es ist wegen des bösen Beispiels und wegen des voraussichtlich enormen Einflusses einer solchen Lug- und Trug-

---

<sup>1189</sup> U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Erinnerungen*, a. a. O., S. 129.

<sup>1190</sup> In *Gründer* (Hrsg.), a. a. O., S. 57ff.

<sup>1191</sup> Ebenda, S. 60.

<sup>1192</sup> Brief vom 2. Juli 1872, KGB II/4, S. 33f.



broschüre nöthig. Zum Dank dafür, daß Du ihn schlachtest, wird er dann irgendwo eine Professur bekommen und glücklich sein.<sup>1193</sup>

Rohde übernahm diese Aufgabe, wenn auch nicht ohne inneres Zögern, weil er einerseits die Stellungnahme zugunsten von Nietzsche für unaufhebbare Freundschaftspflicht hielt, aber andererseits nicht für die Polemik begabt war. Schon der von Nietzsche und Overbeck erfundene Titel der Streitschrift gegen Wilamowitz *Afterphilologie*<sup>1194</sup> war nicht nach seinem Geschmack. Rohde hatte vor Nietzsche verstanden, daß eine rein philologische Rechtfertigung des Buches seine hybride, zentaurhafte Natur immer verfehlen würde. Seinem Lehrer Ribbeck schrieb er deshalb:

Ich habe diese Abfertigung wahrhaftig nicht „d'un cœur léger“ unternommen, sondern ich wusste und weiß ganz genau daß der einzige Erfolg *der* sein wird, dass auch ich, wie Nietzsche, in das schwarze Buch eingetragen werde, wo die heillos Verrückten stehen, die sich von der herrlichen „Jetztzeit“ nicht aufklären lassen wollen. Denn, ohne Übertreibung, *Verrücktheit* ist das einzige Prädicat, das man solchen Unternehmungen zuertheilen wird. Ich weiß ganz gut, dass meiner „Carrière“ selbst ein Feind kein schlimmeres Hemmnis bereiten kann als ich selbst mit dieser Parteinahme für Nietzsche, und bei meiner, zu dunklen Phantasien nur zu geneigten Natur kann ich wohl sagen, daß ich im Kampfe meiner Verstandes-berechnung mit meinem unfehlbar richtigen Gefühl, in peinlichsten Stunden, ein Stück meines Lebens hergegeben habe. Und doch *konnte* ich schließlich nicht anders: ich *konnte* es nicht stillschweigend ansehen, wie mein Freund, den ich liebe, dessen Wesen ich mit dem Verständnis des Herzens durch und durch verstehe, von seinen Fachgenossen, wie ein Verbrecher, mit scheuem Stillschweigen bestraft, von einem gemeinen Subjecte mit Koth beworfen wurde.

Ich bin nicht so naiv, sein Buch für ein symbolisches Wahrheitsdocument zu halten, aber ich *will* es nicht verstehen, wie die Vertreter des Besten in dieser grundgemeinen Welt es so ganz verkennen können, dass in seinem Buche, in unzweifelhaft ungeheuer excentrischer Weise, eine jugendliche, schwärmerische ernste Seele die unzweifelhaft richtige Überzeugung ausspricht: daß eine Zeit nicht auf dem richtigen Wege sein könne, in der, wie aus einem Sumpfe der allfrivolsten, ja diabolischen Civilisationsverhältnisse eine Blüthe der feinsten und reinsten Wissenschaft erblüht, die zwar mit jenem Sumpfe gar nichts gemein, aber auf ihn auch gar keine sichtbare, veredelnde Wirkung hat.<sup>1195</sup>

*Afterphilologie* wurde zu einer stark polemischen Schrift, in der Rohde mit zahlreichen Belegen aus den alten Quellen die Argumente seines Gegners vehe-

<sup>1193</sup> KGB II/3, S. 7f.

<sup>1194</sup> In Gründer (Hrsg.), a. a. O., S. 65-111.

ment widerlegt und ihm Pedanterie, Unwissenheit und hohle Gelehrsamkeit unterstellt. Sein Pamphlet argumentiert methodologisch und philologisch brillant, und Wilamowitz attestiert dieses in seiner *Zukunftsphilologie II* betitelten Erwiderung, indem er zwischen Rohde, Nietzsches Freund, und Rohde, dem Philologen, unterscheidet und somit den inneren Konflikt zwischen Freundschaftspflichten und wissenschaftlicher Akribie in Rohde aufdeckt. In seinen beiden Schriften bestreitet Wilamowitz die Grundlagen von Nietzsches Tragödienschrift: Das Dionysische; die Entstehung der Tragödie aus dem dionysischen Chor; die Theorie der Tragödie als apollinisch-dionysische Kunstform; die Zerstörung der Tragödie durch den sokratischen Geist. Er hebt auch hervor, daß die Annahme der Existenz einer Volkslyrik oder subjektiven Lyrik in der Antike sich auf keine Quellen stützen kann und insofern ein reines Konstrukt bleibt. Wilamowitz' Verriß hatte insgesamt schwere Folgen für die Aufnahme der Schrift innerhalb der klassischen Philologie, die erst sehr spät der *Geburt der Tragödie* einen wissenschaftlichen Rang zuerkannte. Letzteres war auch ein Verdienst der Schüler von Wilamowitz,<sup>1196</sup> die teilweise schon in den Zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts mehr oder weniger bewußt, mehr oder weniger offen anfangen, Nietzsches Beitrag zur Tragödienforschung aufzuwerten.<sup>1197</sup> Heutzutage wird die Bedeutung Nietzsches für die klassische Philologie und für das Verständnis der griechischen Tragödie nicht mehr bestritten, wie der Artikel Pöschls *Nietzsche und die klassische Philologie* und das Buch Canciks, worauf hier schon mehrfach verwiesen worden ist, deutlich zeigen. In einem wichtigen Buch zur Entstehung der Tragödie, wie Elses *The Origin and Early Form of Greek Tragedy* (1965), ist zum Beispiel der Satz zu lesen: „*The Birth of Tragedy* is a great book, by whatever standard one cares to measure it.“<sup>1198</sup> Lloyd-Jones hat seinerseits geschrieben: „Yet with all its appalling

---

<sup>1195</sup> Zit. nach W. M. Calder, „The Wilamowitz-Nietzsche Struggle“, a. a. O., S. 242f.

<sup>1196</sup> Vgl. dazu E. Vogt, „Wilamowitz und die Auseinandersetzung seiner Schüler mit ihm“, in: W. M. Calder III/H. Flashar/Th. Lindken (Hrsg.), a. a. O., S. 613-631.

<sup>1197</sup> Ein Beispiel für diese Haltung liefert Pohlenz im Kapitel *Griechisches Weltgefühl und die Geburt der Tragödie aus attischem Geiste*, in seinem Standardwerk *Die griechische Tragödie*, 2., neubearbeitete Auflage, Göttingen 1954, S. 25 (erschieden zum ersten Mal 1930 in Leipzig/Berlin). Obwohl Nietzsches Abhängigkeit von Schopenhauer und Wagner unterstrichen wird, erkennt Pohlenz, daß „Nietzsches Hinweis auf den dionysischen Zug des Griechentums uns in das Wesen der Tragödie führt. Denn wesenhaft, nicht zufällig ist die Tragödie mit Dionysoskult und dionysischer Ekstase verbunden.“

<sup>1198</sup> G. F. Else, a. a. O., S. 10. Nicht zu vergessen ist dabei, daß Else die Theorie ei-

blemishes it is a work of genius, and began a new era in the understanding of Greek thought.<sup>1199</sup> Wilamowitz blieb aber lebenslang bei seiner Meinung und hielt bis zum letzten die Polemik, auf die er sich eingelassen hatte, für notwendig, um die „Vergewaltigung der historischen Tatsachen und aller philologischen Methode“<sup>1200</sup> zu vergelten. Diese Ansicht wird im biographischen Rückblick bestätigt; Wilamowitz tadelt einfach seine eigene Naivität, weil er nicht begriffen hatte, daß „ja gar keine wissenschaftliche Erkenntnis“ bei Nietzsche „beabsichtigt [war]; es handelte sich gar nicht wirklich um die attische Tragödie, sondern um Wagners Musikdrama“;<sup>1201</sup> darüber hinaus äußert er den Gedanken, daß sein Pamphlet am besten nicht hätte veröffentlicht werden sollen, schon wegen der unmöglichen, archaisierenden Orthographie: „Ich war ein tumber Knabe, der sich seines anmaßlichen Auftretens gar nicht bewußt war. Aber zur Reue habe ich keine Veranlassung, denn ich folgte meinem Dämon: ehrlich und mutig führte ich ‚im Myrtenreise das Schwert‘ [...] für meine Wissenschaft, die ich in Gefahr glaubte.“<sup>1202</sup> In bezug auf das Ende von *Zukunftsphilologie! I*, wo er Nietzsche aufgefordert hatte, die Professur aufzugeben, um sein Schicksal vom Propheten des Gottes Dionysos zu erfüllen, fügt er hinzu:

So viel Knabenhaftes in meiner Schrift steckt, mit dem Endergebnis schoß ich ins Schwarze. Er hat getan, wozu ich ihn aufforderte, hat Lehramt und Wissenschaft aufgegeben und ist Prophet geworden, für eine irreligiöse Religion und eine unphilosophische Philosophie. Dazu hat ihm sein Dämon das Recht gegeben; er hatte den Geist und die Kraft dazu. Ob ihm die Selbstvergötterung und die Blasphemien gegen Sokratik und Christentum den Sieg verleihen werden, lehre die Zukunft.<sup>1203</sup>

Die Bedeutung dieser Polemik bestand aber darin, daß sie die Spaltung zwischen Altertumswissenschaft als Fachwissen mit eigener Methode und den Anforderungen der modernen Kunst und Kultur in ihrer ganzen Tragweite zum Vorschein brachte. Das Studium der antiken Welt war nicht mehr in der Lage, wie noch etwa zur Zeit Winckelmanns, einen entscheidenden Anstoß zur Entstehung

---

nes dionysischen Ursprungs der Tragödie ablehnt.

<sup>1199</sup> H. Lloyd-Jones, a. a. O., S. 9

<sup>1200</sup> U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Erinnerungen*, a. a. O., S. 129.

<sup>1201</sup> Ebenda.

<sup>1202</sup> Ebenda, S. 130.

<sup>1203</sup> Ebenda.

und Gestaltung von kulturellen Phänomenen zu geben. Gerade die Schule von Wilamowitz wird diese Tendenz erkennen und Nietzsche aufnehmen, indem seine teilweise radikalen Ansichten über den Nutzen und Nachteil der Philologie für das Leben ihnen dazu verhelfen werden, Aufgaben und Ziele der Altertumswissenschaft neu zu bestimmen. „Diese Neuorientierung geht weithin mit der Aufgabe traditioneller Gebiete der philologischer Forschung Hand in Hand. An die Stelle der ‚Altertumswissenschaft‘ tritt die ‚Klassische Philologie‘. Statt von ‚Altertum‘ spricht man jetzt bevorzugt von der ‚Antike‘“.<sup>1204</sup>

#### ***4. Die Philologie zu Ende bringen: Über den Nutzen und Nachteil der Wissenschaft für das Leben***

„Erzieher erziehen! Aber die ersten müssen sich selbst erziehen! Und für diese schreibe ich.“<sup>1205</sup> Das pädagogische Anliegen ist in Nietzsches Werk immer gegenwärtig und knüpft an die scharfe Kritik gegen den zu seiner Zeit geläufigen Begriff von ‚Bildung‘ und gegen die ihn tragende Institution, das humanistische Gymnasium, an. Die tiefe Krise, in der die Altertumswissenschaft stecke, spiegele diesen Zustand und spitze ihn einfach weiterhin zu, indem diese sich, statt ein Verständnis des Altertums als Ganzes mithilfe von Kunst und Philosophie zu erstreben, in einen ausweglosen, durch einen übertriebenen Historismus geprägten Spezialismus auflöse. Man müsse stattdessen nach dem Sinn des Wissenschaftsbetriebs und seinem Bezug zum Leben fragen, denn aufs Leben komme es letztendlich an: Wie die Wissenschaft dem Leben behilflich sein könne und nicht umgekehrt. Nietzsche unterstellt der Wissenschaft seiner Zeit, eben diese Lebensbezogenheit, die das Wesen der Erziehung und der Bildung ausmache, zugunsten einer Hypertrophie der zu vermittelnden Kenntnisse und der Gelehrsamkeit eingebüßt zu haben. Daher kommt es, daß die Antike für die Moderne ferner und unerreichbar geworden sei und an unmittelbarer Bedeutung verloren habe. Der dem wissenschaftlichen Betrieb angeborene Optimismus des Fortschritts ver-

---

<sup>1204</sup> E. Vogt, „Wilamowitz und die Auseinandersetzung seiner Schüler mit ihm“, a. a. O., S. 620.

<sup>1205</sup> KGW IV/1, S. 123.

fehle und verkläre das Wesen und den Sinn des Altertums, die auf einem tiefen Pessimismus und auf einem dunklen Grund beruhen.

Die Kritik der Bildungsverhältnisse und der „historischen Krankheit“ seiner Zeit thematisiert Nietzsche vor allem in drei Schriften aus der ersten Hälfte der siebziger Jahre: die unveröffentlichten Vorträge *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten* (1872), die *Zweite Unzeitgemäße Betrachtung: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1873) und die Fragmente von einer unvollendeten Vierten Unzeitgemäßen Betrachtung, *Wir Philologen* (1875). Die Bedeutung dieser Schriften ist erst in jüngster Zeit ausreichend gewürdigt worden, denn die unmittelbare Zielscheibe von Nietzsches Polemik, die Philologie und die humanistische Bildung, die ihm von Kindesbeinen an wohl vertraut waren, nimmt im allgemeineren Sinn die Gefahr einer hypertrophischen Verwissenschaftlichung der Weltwahrnehmung in der Moderne vorweg, die auf die Dauer lebensfeindliche Tendenzen aufkommen läßt. Nicht auszuschließen ist dabei, daß gerade die an sich übertriebene Polemik gegen Wilamowitz und seine „Zunft“ ihm den unmittelbaren Anlaß dazu lieferte, die historische Wissenschaft als Problem aufzufassen und ihre Entwicklung als Gefahr für die „Bildung“ zu sehen, welche Nietzsche, mehr in der Nachfolge Schillers und Humboldts als üblicherweise angenommen, als Bildung des freien Individuums und der autonomen Persönlichkeit, nicht des Gelehrten sieht.

Die Bildung, wie sie zu seiner Zeit geläufig war, war Nietzsche verhaßt, nicht zuletzt ihrer demokratischen und oberflächlich optimistischen Orientierung wegen. Die Situation der Bildungsanstalten um die Hälfte des 19. Jahrhunderts weist folglich zwei nur anscheinend entgegengesetzte Tendenzen auf, und zwar „den Trieb nach möglichster Erweiterung der Bildung, andererseits den Trieb nach Verminderung und Abschwächung derselben“.<sup>1206</sup> Die Bildung soll wohl immer breitere Kreise als früher erreichen, aber in einer verkürzten, vereinfachten, unreflektierten Form, deren Oberflächlichkeit den Absichten der philhellenischen Gründer des modernen Schulsystems völlig unangemessen sei und ferner dem Naturgesetz zuwiderlaufe, daß nur die Wenigsten einen berechtigten Anspruch auf Bildung erheben könnten. Nietzsche greift den sogenannten Bund von „Intelligenz

---

<sup>1206</sup> KGW III/2, S. 139.

und Besitz“ an, einen Begriff, der typisch für das emporsteigende Bürgertum war und dessen Parole lautete: „Möglichst viel Erkenntniß und Bildung – daher möglichst viel Produktion und Bedürfniß – daher möglichst viel Glück [...]. Hier haben wir den Nutzen als Ziel und Zweck der Bildung, noch genauer den Erwerb, den möglichst großen Geldgewinn. [...] Dem Menschen wird nur so viel Kultur gestattet als im Interesse des Erwerbs ist, aber so viel wird auch von ihm gefordert. Kurz: die Menschheit hat einen nothwendigen Anspruch auf Erdenglück – darum ist die Bildung nothwendig – aber auch nur darum.“<sup>1207</sup>

Der entgegengesetzte Trieb nach der Verminderung der Bildung trage zudem zu einer immer wachsenden Spezialisierung bei, zur „allgemeine[n] Thatsache, daß mit der jetzt angestrebten Ausnützung des Gelehrten im Dienste seiner Wissenschaft die Bildung des Gelehrten immer zufälliger und unwahrscheinlicher werde. Denn so in die Breite ausgedehnt ist jetzt das Studium der Wissenschaften, daß, wer, bei guten, wenngleich nicht extremen Anlagen, noch in ihnen etwas leisten will, ein ganz spezielles Fach betreiben wird, um alle übrigen dann aber unbekümmert bleibt.“<sup>1208</sup> Diese beiden Tendenzen des Zeitgeistes fließen in der Journalistik zusammen, die den adäquaten Ausdruck des Bildungsverfalls und der unmittelbar anstehenden Barbarei, denen die veraltete Institution des Gymnasiums nicht mehr standhalten kann, darstelle. Die an den Gymnasien erteilte klassische Bildung, so stellt Nietzsche schon 1872 fest, sei eine verlogene:

Die Philologen sind vielmehr unverdrossen bemüht, auf eigne Hand ihren Homer und Sophokles an die jungen Seelen heranzubringen und nennen das Resultat ohne Weiteres mit einem unbeanstandeten Euphemismus „klassische Bildung“. Mag sich Jeder an seinen Erfahrungen prüfen, was er von Homer und Sophokles, an der Hand jener unverdrossenen Lehrer, gehabt hat. [...] Ich habe noch nie in dem deutschen Gymnasium auch nur eine Faser von dem vorgefunden, was sich wirklich „klassische Bildung“ nennen dürfte. [...] Mit einem Sprung in's Blaue kommt niemand in's Alterthum: und doch ist die ganze Art, wie man auf den Schulen mit antiken Schriftstellern verkehrt, das redliche Commentieren und Paraphrasieren unserer philologischen Lehrer ein solcher Sprung in's Blaue.

Das Gefühl für das Klassisch-Hellenische ist nämlich ein so seltenes Resultat des angestrengtesten Bildungskampfes und der künstlerischen Begabung, daß nur durch ein grobes Mißverständniß das Gymnasium bereits den Anspruch erheben kann, dies Gefühl zu wecken. In welchem Alter? In einem Alter, das noch blind herumgezogen wird

---

<sup>1207</sup> Ebenda, S. 159f.

<sup>1208</sup> Ebenda, S. 161.

von den buntesten Neigungen des Tages, das noch keine Ahnung davon in sich trägt, daß jenes Gefühl für das Hellenische, wenn es einmal erwacht ist, sofort aggressiv wird und in einem unausgesetzten Kampfe gegen die angebliche Kultur der Gegenwart sich ausdrücken muß. Für den jetzigen Gymnasiasten sind die Hellenen als Hellenen todt.<sup>1209</sup>

Die am Gymnasium erteilte Bildung beruhe nämlich auf drei widersprüchlichen Ansätzen: Sie wolle gleichzeitig „klassisch“ und „formal“ sein und zum Wissenschaftsbetrieb führen. Die hier erstrebten Zielsetzungen seien aber „theils in sich, theils unter einander im Widerspruche“, denn „eine wahrhaft ‚klassische Bildung‘ ist etwas so unerhört Schweres und Seltenes und fordert eine so complirte Begabung, daß es nur der Naivetät oder der Unverschämtheit vorbehalten ist, diese als erreichbares Ziel des Gymnasiums zu versprechen“.<sup>1210</sup> Zudem, fährt Nietzsche fort, beinhalte auch das von Humboldt eingeführte Schlagwort ‚formale Bildung‘ keinen richtigen Sinn, „denn es giebt keine ‚materielle Bildung‘“.<sup>1211</sup> Und was das letzte Ziel des humanistischen Gymnasiums betreffe, die sogenannte ‚Bildung zur Wissenschaft‘:

Wer [sie] als das Ziel des Gymnasiums aufstellt, giebt damit die „klassische Bildung“ und die sogenannte formale Bildung, überhaupt das ganze Bildungsziel des Gymnasiums preis: denn der wissenschaftliche Mensch und der gebildete Mensch gehören zwei verschiedenen Sphären an, die hier und da sich in einem Individuum berühren, nie aber mit einander zusammenfallen.<sup>1212</sup>

Der seine Epoche befallenden „historischen Krankheit“ widmete Nietzsche die zweite *Unzeitgemäße Betrachtung*, die ursprünglich den eindeutig einleuchtenden Titel *Wir Historiker* tragen sollte,<sup>1213</sup> einen Titel, welcher zeigt, wie distanzlos, vereinnahmend, am eigenen Leib erlebt die Problematik der geschichtlichen Studien den Autor eingenommen hatte. Sie ist zum entscheidenden Problem seiner Existenz geworden, dessen Lösung für Nietzsche von lebensnotwendiger Tragweite war: „Für Nietzsche ist die Geschichte kein Beruf mehr wie für einen Wissenschaftler, er selbst trägt sie um und in sich.“<sup>1214</sup> Der Autor scheut sich des-

<sup>1209</sup> Ebenda, S. 178f.

<sup>1210</sup> Ebenda, S. 174.

<sup>1211</sup> Ebenda.

<sup>1212</sup> Ebenda, S. 175.

<sup>1213</sup> Zur Entstehungsstufen dieser Schrift vgl. J. Salaquarda, „Studien zur zweiten Unzeitgemässen Betrachtung“, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 1-45.

<sup>1214</sup> K. Reinhardt, „Nietzsche und die Geschichte“, in: Ders., *Vermächtnis der Antike*.

halb nicht vor autobiographischen Hinweisen und Anspielungen, denn das Thema des historischen Bewußtseins und der historischen Bildung ist für Nietzsche zunächst ein persönliches in mehrfacher Hinsicht: 1. als Altertumswissenschaftler, der die Antike als historische Begebenheit erforscht, 2. als Professor, der durch die Antike zum Leben erziehen möchte, aber stattdessen einfach ein breites Fachwissen vermitteln muß,<sup>1215</sup> 3. als Empfänger und Produkt eben dieser klassischen Bildung, die ihm den ganzen Schul- und Universitätsgang hindurch erteilt worden war und die er jetzt als lebensentfremdend empfindet. Wie in diesem Kapitel bereits zu sehen war, ist das Wechselspiel zwischen Biographie und intellektueller Tätigkeit vielfältig wirksam in Nietzsches Werk und führt nicht zuletzt zu Selbststilisierungen, zu der Überzeugung, ein „Schicksal“ zu sein, in der eigenen Existenz die grundlegenden Tendenzen der Zeit auf exemplarische Weise zum Vorschein zu bringen. Das ist umso berechtigter angesichts der Bildungsproblematik, da Nietzsches Erziehung am geeignetsten die Bildungsansprüche und Erwartungen seiner Zeit widerzuspiegeln scheint. Im Vorwort heißt es deshalb nicht zufällig:

Ich habe mich bestrebt eine Empfindung zu schildern, die mich oft genug gequält hat; ich räche mich an ihr, indem ich sie der Oeffentlichkeit preisgebe.<sup>1216</sup>

Als Angehöriger der gebildeten Mittelklasse bekämpft Nietzsche auch den demokratisch orientierten Fortschrittsglauben des Bürgertums, welcher sich gerade durch historisch-normative Modelle zu legitimieren sucht. Der Autor will diese hingegen durch Berufung auf das antike, nämlich griechische Modell, widerlegen und ein neues Schema der Geschichtsdeutung durchsetzen, in dessen Rahmen kein Fortschritt mehr möglich ist. Wie in der *Geburt der Tragödie* und in anderen Schriften Nietzsches vermengt sich die scharfe und schonungslose Polemik stets

---

Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung, 2., durchgesehene und erweiterte Auflage, Göttingen 1966, S. 309.

<sup>1215</sup> „Der junge Mensch hat mit einem Wissen um die Bildung, nicht einmal mit einem Wissen um das Leben, noch weniger mit dem Leben und Erleben selbst zu beginnen. Und zwar wird dieses Wissen um die Bildung als historisches Wissen dem Jüngling eingeflösst oder eingerührt; das heisst, sein Kopf wird mit einer ungeheuren Anzahl von Begriffen angefüllt, die aus der höchst mittelbaren Kenntniss vergangner Zeiten und Völker, nicht aus der unmittelbaren Anschauung des Lebens abgezogen sind.“ In: KGW III/1, S. 323.

<sup>1216</sup> Ebenda, S. 242.



mit einer Aufforderung zu Protest und Handlung, um die richtigen Bildungsverhältnisse wiederherzustellen. Adressat dieses Aufrufs ist die deutsche Jugend, die mithilfe des griechischen Modells ein neues Bildungsschema entwerfen müsse, denn nur bei den Griechen, oder besser gesagt: In der archaischen Epoche sei die richtige Erziehung wiederzufinden. Die Jugend solle über die alexandrinische Gelehrsamkeit hinausblicken und ihre Vorbilder „in der altgriechischen Urwelt des Grossen, Natürlichen und Menschlichen“ suchen.

Dort aber finden wir auch [schreibt Nietzsche weiter] die Wirklichkeit einer wesentlich unhistorischen Bildung und einer trotzdem oder vielmehr deswegen unsäglich reichen und lebensvollen Bildung. [...] Damit soll nur dies und nichts als dies gesagt sein, dass selbst der oftmals peinlich anmuthende Gedanke, Epigonen zu sein, gross gedacht, grosse Wirkungen und ein hoffnungsreiches Begehren der Zukunft, sowohl dem Einzelnen als einem Volk verbürgen kann: insofern wir uns nämlich als Erben und Nachkommen klassischer und erstaunlicher Mächte begreifen und darin unsere Ehre, unseren Sporn sehen.<sup>1217</sup>

Wie das alles geschehen soll, deutet Nietzsche nur ansatzweise an. Die Aussagekraft seines Programms von einer Rückkehr zum Leben entbehrt einer systematischeren Darstellung der möglichen Durchführung desselben. Von Belang ist auch, daß seine Polemik gegen die historische Bildung nicht über den traditionellen Horizont der Vorbildlichkeit der Griechen hinausgreift: Deren nicht in Frage gestellte Orientierungsfunktion wird einfach auf eine andere Epoche verlegt, von der klassischen in die archaische, vorsokratische, tragische. Es kommt ihm nicht darauf an zu bestimmen, ob die Antike weiterhin ihre Leitungsfunktion bewahren muß, sondern auf welche Antike man sich beziehen und an welchen antiken Vorstellungen und Kriterien sich die Erziehung der modernen Jugend orientieren muß. Auf diesem Weg gelingt es Nietzsche, das traditionell humanistische Bild der Antike ins Herz zu treffen.

Nietzsches Verankerung im deutschen Philhellenismus bleibt jedoch nach wie vor eindeutig, denn auch er vertritt die Überzeugung, die Deutschen seien unter den Völkern berufen, das Wesen des Altertums, das natürlich nichts mit dem Humanitätsgeschwätz des zeitgenössischen Bildungsbürgertums gemeinsam habe, richtig zu deuten und zu erschließen. Dazu müsse man die Institution des humani-

---

<sup>1217</sup> Ebenda, S. 303.

stischen Gymnasiums grundlegend reformieren, die an ihr erteilte Bildung lebensbezogener machen. Denn „wir brauchen sie [die Geschichte, *scil.*] zum Leben und zur That, nicht zur bequemen Abkehr vom Leben und von der That oder ganz zur Beschönigung des selbstsüchtigen Lebens und der feigen und schlechten That. Nur soweit die Historie dem Leben dient, wollen wir ihr dienen.“<sup>1218</sup>

Am Anfang seines Aufsatzes unterscheidet Nietzsche zwischen dem ganz und gar unhistorischen Bewußtsein des Tiers („So lebt das Thier unhistorisch“)<sup>1219</sup> und dem historischen des Menschen. Die Historie unterteile sich in drei Grundtypen – monumentalisch, antiquarisch und kritisch – die positive, aber auch negative Auswirkungen haben können, falls sie den Menschen zu früh oder im Übermaß beschäftigen. Darüber hinaus postuliert Nietzsche ein durch Kunst, Religion und Philosophie erreichbares überhistorisches Bewußtsein, welches nicht im geschichtlichen Prozeß seinen Sinn finde, sondern vielmehr in der Gewißheit, daß „die Welt in jedem einzelnen Augenblicke fertig ist und ihr Ende erreicht.“<sup>1220</sup> Die Heilung der historischen Krankheit, die Nietzsche als Aufgabe der Jugend betrachtet, besteht jedoch nicht in der Ablehnung der Geschichte *tout court*, sondern in „eine[r] wohldosierte[n] Mischung von Historischem, Unhistorischem und Überhistorischem – eine Mischung, die nicht festliegt und keineswegs gleichbleibt, sondern je nach den Voraussetzungen immer wieder neu erfragt und ausprobiert werden muß.“<sup>1221</sup> Das Unhistorische und das Überhistorische gelten mithin als Korrektivum zur Geschichte und verhindern ihre Ausuferung in Historismus.

Mit dem Terminus ‚Historismus‘, der eigentlich in der modernen Forschung nur das Konzept einer „Geschichtswissenschaft (und ihr nahestehender historischer Wissenschaften) in der Form einer verstehenden Geisteswissenschaft“, das auf die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts zurückgeht und sich im Laufe des 19. Jahrhunderts voll entfaltet, bezeichnet,<sup>1222</sup> meint Nietzsche jedoch nicht nur einen übermäßig historischen Forschungs- und Bildungsbetrieb und die positivistische Ausrichtung der Geschichts- und Geisteswissenschaften seiner Zeit, sondern auch

---

<sup>1218</sup> Ebenda, S. 241.

<sup>1219</sup> Ebenda, S. 245.

<sup>1220</sup> Ebenda, S. 251.

<sup>1221</sup> J. Salaquarda, „Mythos bei Nietzsche“, a. a. O., S. 183.

<sup>1222</sup> F. Jaeger/J. Rüsen, a. a. O., S. 1.

die ihnen zugrundeliegende Geschichtsphilosophie Hegels und seiner Nachfolger. Sie sei durch den Glauben daran charakterisiert, daß der Sinn des Daseins im Verlaufe eines Prozesses immer deutlicher ans Licht kommen werde, „sie [Hegel und die Hegelianer] schauen nur deshalb rückwärts, um an der Betrachtung des bisherigen Prozesses die Gegenwart zu verstehen und die Zukunft heftiger begehren zu lernen.“<sup>1223</sup> Nietzsche bestreitet die Ansicht, es sei möglich, die Weltgeschichte als eben einen Prozeß mit Anfang und Ende oder gar mit einem zugrundeliegenden vernünftigen Plan (Vorsehung) zu erfassen.

Diese an einem Weltprozeß orientierte Auffassung der Historie wird durch den Angriff gegen den „philosophischen Parodisten“ Hartmann ins Lächerliche gezogen: Die Person Hartmann, dessen Philosophie Nietzsche hier auf tendenziöse Weise darstellt, gilt als „Vergrößerungsglas“,<sup>1224</sup> um gewisse Tendenzen der Zeit anzuprangern. In der Tat war „Nietzsches Gegner der deutsch-nationale, ‚kultur‘beflissene Optimismus des aufgeklärten Bürgertums. Die Hohlheit und Ungegründetheit dieser Tendenz konnte kaum besser dargestellt und entlarvt werden, als mit Hilfe des von Nietzsche gewählten Vorgehens. Indem er die Bücher und Thesen der von dieser Schicht gefeierten Autoren der Lächerlichkeit preisgab, traf er den wahren Gegner.“<sup>1225</sup> Darum bekämpft Nietzsche auch die Idee einer einheitlichen Menschheitsgeschichte und einer Geschichtsschreibung vom Standpunkt der Massen aus, denn „die Aufgabe der Geschichte ist es, [...] immer wieder zur Erzeugung des Grossen Anlass zu geben und Kräfte zu verleihen. Nein, das Ziel der Menschheit kann nicht am Ende liegen, sondern nur in ihren höchsten Exemplaren.“<sup>1226</sup> Die aristokratische Perspektive Nietzsches hat keinen Platz für die Massen, die „nur in dreierlei Hinsicht einen Blick zu verdienen“<sup>1227</sup> scheinen: „Einmal als verschwimmende Copien der grossen Männer, auf schlechtem Papier und mit abgenutzten Platten hergestellt, sodann als Widerstand gegen die Grossen

---

<sup>1223</sup> KGW III/1, S. 251.

<sup>1224</sup> J. Salaquarda, „Studien zur Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung“, a. a. O., S. 42.

<sup>1225</sup> Ebenda, S. 43, Anm. 78.

<sup>1226</sup> KGW III/1, S. 313.

<sup>1227</sup> Ebenda, S. 316.

und endlich als Werkzeuge der Grossen; im Uebrigen hole sie der Teufel und die Statistik!“<sup>1228</sup>

Ebenso bestreitet Nietzsche die politische Valenz der historischen Bildung: Nicht zu vergessen ist dabei, daß der Historismus „die seit der Französischen Revolution in Deutschland vollzogene politisch-soziale Entwicklung“<sup>1229</sup> widerspiegelt und daß „die politischen Auffassungen sämtlicher Autoren, die dem Historismus zugerechnet werden können, das ganze Spektrum des deutschen politischen Lebens im 19. Jahrhundert verkörpern.“<sup>1230</sup> Eben diese politische Entwicklung verabscheute Nietzsche und stellte ihr seine unzeitgemäße Auffassung vom Gesellschafts- und Staatswesen entgegen, die sich auf die griechische Archaik bezieht und auf einer Aufwertung des Individuums und der großen Einzelnen basiert; Daher die Kritik an der Staatsvergottung,<sup>1231</sup> welche die freie Individualität des großen Einzelnen dem perfekten Funktionieren des bürokratischen Mechanismus opfere und ersticke, und an der zeitgenössischen, historischen Bildung, welche, anstatt ihre Aufgabe in der Hervorbringung des großen Menschen zu sehen, dienstbereite, ergebene und früh einsetzbare Beamten forme.<sup>1232</sup> Nietzsches Text ist „die Programmschrift eines vorher so nie dagewesenen *Individualismus*. Denn er verlangt nicht mehr und nicht weniger, als die gesamte Betrachtung der Geschichte allein auf die Fähigkeit von *Individuen* zuzuspitzen.“<sup>1233</sup> Nietzsche spricht deshalb der Geschichtswissenschaft jene Eigenschaften ab, die die Väter des Historismus (Humboldt und Droysen) ihr zuerkannt hatten, als sie

---

<sup>1228</sup> Ebenda.

<sup>1229</sup> U. Muhlack, „Bildung zwischen Neuhumanismus und Historismus“, in: R. Koselleck (Hrsg.), *Bildungsgüter und Bildungswissen*, a. a. O., S. 101.

<sup>1230</sup> Ebenda, S. 104.

<sup>1231</sup> Vgl. dazu auch KGW IV/1, Fr. 5[177], S. 167: „Von der sehr unvollkommenen Philologie und Kenntniß des Alterthums gieng ein Strom von Freiheit aus, unsere hochentwickelte knechtet und dient dem Staatsgötzen.“

<sup>1232</sup> „Wenn die Menschen in der wissenschaftlichen Fabrik arbeiten und nutzbar werden sollen, bevor sie reif sind, so ist in Kurzem die Wissenschaft ebenso ruiniert, wie die allzuzeitig in dieser Fabrik verwendeten Sklaven. Ich bedaure, dass man schon nöthig hat, sich des sprachlichen Jargons der Sklavenhalter und Arbeitgeber zur Bezeichnung solcher Verhältnisse zu bedienen, die an sich frei von Utilitäten, enthoben der Lebensnoth gedacht werden sollten: aber unwillkürlich drängen sich die Worte ‚Fabrik, Arbeitsmarkt, Angebot, Nutzbarmachung‘ – und wie all die Hilfszeitwörter des Egoismus lauten – auf die Lippen, wenn man die jüngste Generation der Gelehrten schildern will. Die gediegene Mittelmäßigkeit wird immer mittelmässiger, die Wissenschaft im ökonomischen Sinne immer nutzbarer.“ In: KGW III/1, S. 296f.

<sup>1233</sup> V. Gerhardt, „Das Denken eines Individuums. Über Nietzsches zweite *Unzeit-*

sie zur Bildungsgrundlage gemacht hatten: „Fähigkeit zur Bildung, Ertüchtigung zum Leben, Vorbereitung auf die Praxis.“<sup>1234</sup> Die Geschichte schien ihnen vor allem dazu geeignet, den Forderungen nach einer formalen Bildung gerechtzuwerden, indem ihr Studium die Form des Geschehenen unmittelbar erkennbar machte und dadurch den jungen Menschen belehrte, wie er sich auf seine eigenen Energien besinnen und seine Persönlichkeit formen konnte. An diesem ursprünglichen Vorhaben ist der Historismus nach Nietzsches Ansicht gescheitert.

Aus dem bisher Gesagten geht eindeutig hervor, daß Nietzsche unter dem Begriff des Historismus so grundverschiedene geistige Phänomene seines Zeitalters wie den Hegelianismus, die antihegelianische Geschichtswissenschaft oder den Positivismus subsumiert. Der Perspektivismus im Begriffsgebrauch, der sich in der vorliegenden Arbeit schon als typisch für Nietzsches Stil herausgestellt hat, macht sich besonders in der Tendenz bemerkbar, daß der Autor, ohne je darauf hinzuweisen, einige gedankliche Voraussetzungen des Historismus, wie etwa das Bewußtsein der Geschichtlichkeit des Menschen und „das Empfinden der Historizität als Verhängnis“<sup>1235</sup> durchaus teilt und sie in seine polemische Argumentation einbaut. Zum anderen ist jedoch zu bemerken, daß der Historismus seinerseits ein sehr ausdifferenzierter Begriff ist.<sup>1236</sup> Einerseits setzt sich die historische Geschichtswissenschaft entscheidend von der Geschichtsphilosophie ab,<sup>1237</sup> andererseits bildet die idealistische Philosophie ein wichtiges Moment innerhalb des Entstehungsprozesses des Historismus,<sup>1238</sup> denn die Geschichtswissenschaft des 19. Jahrhunderts steht vor dem Problem „der *Verknüpfung der Systematik und der Fakten*, genauer noch: der *Art* dieser Verknüpfung.“<sup>1239</sup> Selbst die Aufforderung, dem Leben zu dienen und die historische Forschung nie von den gegenwärtigen

---

*gemäße Betrachtung*“, in: *Etudes Germaniques* 55 (2000), S. 266.

<sup>1234</sup> U. Muhlack, a. a. O., S. 86.

<sup>1235</sup> G. Raulet, „Nietzsches Kritik der Historie. Ein zweifelhafter Kampf“, in: *Etudes Germaniques* 55 (2000), S. 185.

<sup>1236</sup> Vgl. dazu F. Jaeger/J. Rüsen, a. a. O., S. 5ff.

<sup>1237</sup> „Die eigentliche Pointe des Streits zwischen der historischen und der Hegelschen Schule“ besteht in der „Reflexion über das konstitutive Vermögen der historischen Erkenntnis im Gegensatz zur geschichtsphilosophischen Konstruktion.“ G. Raulet, a. a. O., S. 199.

<sup>1238</sup> Vgl. dazu F. Jaeger/J. Rüsen, a. a. O., S. 30ff. und G. Raulet, a. a. O., S. 190ff.

<sup>1239</sup> Vgl. G. Raulet, a. a. O., S. 192.

Interessen loszulösen war nichts Neues.<sup>1240</sup> Der Unterschied zwischen Nietzsche und dem Historismus besteht dennoch „in dem Vorrang, den der Historismus der Wissenschaft gibt. Für Ranke z.B. geht die Wirkung von der Wissenschaft aus, während für Nietzsche ‚das Leben‘ über den Nutzen der Wissenschaft entscheidet.“<sup>1241</sup> Somit wird das Leben „zum Kriterium einer *normativen* Beurteilung der Historie.“<sup>1242</sup> Der unzeitgemäße Autor muß nun feststellen, daß die Vermehrung und die Verbreitung des Wissens nach den kulturfremden Kriterien der Nützlichkeit und der Lebensabgewandtheit zum Selbstzweck der Bildung geworden sind: Aus der „Bildung durch Wissenschaft“ ist eine „verwissenschaftliche Wissenschaft“<sup>1243</sup> entstanden. Daher ein Gefühl des Befremdens, des Sich-nicht-zu Hause Fühlens in der eigenen Epoche, in der eigenen Wissenschaft, in dem eigenen Beruf, das Empfinden des eigenen Epigonentums:

Auch soll zu meiner Entlastung nicht verschwiegen werden, dass ich die Erfahrungen, die mir jene quälenden Empfindungen erregten, meistens aus mir selbst und nur zur Vergleichung aus Anderen entnommen habe, und dass ich nur sofern ich Zögling älterer Zeiten, zumal der griechischen bin, über mich als ein Kind dieser jetzigen Zeit zu so unzeitgemässen Erfahrungen komme. So viel muss ich mir aber selbst von Berufs wegen als classischer Philologe zugestehen dürfen: denn ich wüsste nicht, was die classische Philologie in unserer Zeit für einen Sinn hätte, wenn nicht den, in ihr unzeitgemäss – das heißt gegen die Zeit und dadurch auf die Zeit und hoffentlich zu Gunsten einer kommenden Zeit – zu wirken.<sup>1244</sup>

Die Krankheit seiner Epoche, das Übermaß an historischer Bildung, analysiert Nietzsche als Altphilologe und Erzieher junger Philologen wie sein eigenes Problem. Sein Verhältnis zur historischen Wissenschaft ist deshalb „das Verhältnis eines, der sich selbst in der Geschichte wiederfindet und in sich selbst die Geschichte“; Es „beruht, wie ein Einatmen und Ausatmen, auf einer doppelten Bewegung. Einerseits ist es ein Aufnehmen, Sich-Geben, Hinbreiten, fast Aufgeben, und auf der anderen Seite ist es Aneignung, Bezwingung, Überwältigung, Vergewaltigung.“<sup>1245</sup> Sein Ringen mit der Geschichte ist in erster Linie Konfrontation mit der Antike-Auffassung und der Altertumswissenschaft seiner Zeit in steter

---

<sup>1240</sup> Ebenda, S. 189.

<sup>1241</sup> Ebenda, S. 189.

<sup>1242</sup> Ebenda, S. 197.

<sup>1243</sup> H. Schnädelbach, „Nietzsches Kritik der historischen Bildung“, ebenda, S. 175.

<sup>1244</sup> KGW III/1, S. 243.

<sup>1245</sup> K. Reinhardt, „Nietzsche und die Geschichte“, a. a. O., S. 306.

Anlehnung an das große griechische Vorbild, dessen Leitfunktion Nietzsche keineswegs bestreitet, aber anders begründet als die Tradition. Deshalb plant er 1874-1875 nach der Abfertigung des Historismus eine *Vierte Unzeitgemässe Betrachtung*, die sich spezifisch mit dem Problem der Altertumswissenschaft in der Moderne, bzw. allgemeiner mit der Frage nach der Möglichkeit einer an den Griechen orientierten Erziehung befassen sollte. Sie hätte (bedeutungsvoll genug) *Wir Philologen* heißen sollen, wobei der Titel den biographischen Bezug unmittelbar in den Vordergrund rückt:

Philologen sind solche Menschen, welche das dumpfe Gefühl der modernen Menschen über ihr eigenes Ungenügen benutzen, um darauf hin Geld und Brod zu erwerben.  
*Ich kenne sie, ich bin selber einer.*<sup>1246</sup>

Diese Schrift brachte Nietzsche aber nie zu Ende. Erhalten sind nur einige Fragmente und Entwürfe, die Einblicke in die Anlage dieser *Unzeitgemässen Betrachtung* gewähren. Das geplante Werk sollte eine kurze Geschichte der modernen Philologie und ihrer Wirkungen auf die Nicht-Philologen samt Überlegungen zu der griechischen Antike, ihrem richtigen Verständnis und einem zukunftsorientierten Teil umfassen.<sup>1247</sup> Die Gliederungen und Textentwürfe ermöglichen Nietzsches Gedankengang in einer Übergangsphase seiner intellektuellen Tätigkeit und seines Lebens zu rekonstruieren: Zu dieser Zeit vollziehen sich Nietzsches Loslösung vom akademischen Beruf und vom Wagnerkreis und folglich der Übergang von der Philologie in die Psychologie unter dem Einfluß des Freundes Paul Rée. Nietzsche arbeitet ferner mit einer neuen Stilform, dem Aphorismus. Vergeblich scheint Nietzsche jetzt der Versuch, durch Wagners Musik und Schopenhauers Philosophie die guten alten Zeiten der Griechen wiederherzustellen. Nicht auf diesem Weg kommt man den Griechen nah, ganz im Gegenteil. Wagners Gesamtkunstwerk nimmt er nun allmählich als ein Produkt des Dilettantismus und des Epigontums wahr. Nietzsches Befremden und Enttäuschung angesichts der Bayreuther Festspiele im Jahre 1876, die eher einer geschickten, modernen Propaganda-Aktion als einer Wiedergeburt des für die griechische Tra-

---

<sup>1246</sup> KGW IV/1, Fr. 5[142], S. 152. Hervorhebungen von mir.

<sup>1247</sup> Für die Textgenese der unvollendeten *Vierten Unzeitgemässen* vgl. „Philologie als Beruf. Zu Formengeschichte, Thema und Tradition der unvollendeten *Vierten Unzeitgemässen* Friedrich Nietzsches“, in: H. Cancik/H. Cancik-Lindemeier, a. a. O., S. 69ff.

gödie typischen kultischen Zusammenhangs oder der Schöpfung eines deutschen nationalen Mythos ähnelten, sind deutliche Zeichen des anstehenden Bruchs mit seinem alten „Übervater“ Wagner.

Diese neuen intellektuellen Erfahrungen und biographischen Umstände bewirken, daß eine Reflexion über den Standort und die Perspektiven der modernen Altertumswissenschaft allmählich an Bedeutung verliert. Daher ist der Traum einer Wiederherstellung des tragischen Mythos im modernen Deutschland, der Glaube an eine postulierte Verwandtschaft zwischen deutschem und griechischem Geist kaum noch ernsthaft denkbar. Dazu kommt auch, daß viele der Ansätze aus der *Vierten Unzeitgemässen* im unmittelbar danach verfaßten Werk *Menschliches, Allzumenschliches* wiederverwendet werden.

Erneut betont Nietzsche hier die Verlogenheit und Oberflächlichkeit der klassischen Bildung seiner Zeit, zumal das vermittelte Altertum nur ein pädagogisches Konstrukt, keine wirkliche Begebenheit ist. Die auf dem Studium des Altertums basierende Erziehung beruht für Nietzsche auf zwei Vorurteilen, die noch nicht in Frage gestellt worden seien: „Erstens das Vorurtheil, welches im synonymen Begriff ‚Humanitätsstudien‘ liegt: das Alterthum ist klassisch, weil es die Schule des Humanen ist. Zweitens: das Alterthum ist klassisch, weil es aufgeklärt ist.“<sup>1248</sup> Diese Glaubenssätze werden jungen Menschen eingepaukt, die noch nicht das Alter erreicht haben, um überhaupt die Antike zu verstehen: „Die Beschäftigung mit dem Alterthum ist in eine falsche Stufe des Lebens verlegt. Ende der zwanziger fängt es an zu dämmern.“<sup>1249</sup> Der Autor hat vor kurzem erst dieses Alter erreicht und stellt damit die Sinnlosigkeit der eigenen Erziehung und der eigenen akademischen Laufbahn fest: „Erst Mensch sein, dann wird man erst als Philolog fruchtbar sein. Daraus folgt, dass ältere Männer sich zu Philologen eignen, wenn sie in der erlebnisreichsten Zeit ihres Lebens nicht Philologen waren.“<sup>1250</sup>

Das Ziel Nietzsches ist jedoch nicht die Zerstörung der Philologie an sich, sondern der Philologie, wie sie zu seiner Zeit betrieben wurde („Aufgabe für

---

<sup>1248</sup> KGW IV/1, S. 201.

<sup>1249</sup> Ebenda, Fr. 5 [144], S. 152. Vgl. dazu Fr. 3 [39], S. 101: „Erst spät beginnt es zu dämmern, was wir an den Griechen haben können: erst nachdem wir viel erlebt, viel durchdacht haben.“

<sup>1250</sup> Ebenda, Fr. 3 [62], S. 107.



die Philologie: Untergang“) <sup>1251</sup>. Er ist gegen eine Wissenschaft, die junge Menschen vom Leben entfernt, ehe sie es erfahren haben. Sein Ziel ist letztlich die Neubegründung der Philologie: Nietzsche „will reformieren. Die vierte, die unvollendete Betrachtung ist Bildungskritik und Wissenschaftskritik zum Zwecke der Bildungsreform“ <sup>1252</sup>, um die Fehlentwicklung im Studium des Altertums zu bekämpfen: „Man glaubt es sei zu Ende mit der Philologie – und ich glaube, sie hat noch nicht angefangen.“ <sup>1253</sup> Die Philologie müsse das alte Bild der Antike umkehren, um sich dem wahren Altertum, so wie Nietzsche es begreift, anzunähern. An der Antike lernt man das Menschliche, nicht das Humane:

Das Menschliche, das uns das Alterthum zeigt, ist nicht zu verwechseln mit dem Humanen. Dieser Gegensatz ist sehr stark hervorzuheben, die Philologie krankt daran, dass sie das Humane unterschieben möchte; nur deshalb führt man junge Leute hinzu, damit sie human werden. [...] Das Menschliche der Hellenen liegt in einer gewissen Naivetät, in der bei ihnen der Mensch sich zeigt, Staat, Kunst, Societät, Kriegs- und Völkerrecht, Geschlechtsverkehr, Erziehung, Partei; es ist genau das Menschliche, das sich überall bei allen Völkern zeigt, aber bei ihnen in einer Unmaskirtheit und Inhumanität, dass es zur Belehrung nicht zu entbehren ist. Dazu haben sie die grösste Menge an Individuen geschaffen – darin sind sie über den Menschen so belehrend; ein griechischer Koch ist mehr Koch als ein anderer. <sup>1254</sup>

Nietzsches Erziehungsutopie ist elitär und zielt, im Unterschied zur Massenbildung seiner Zeit, auf die Züchtung des Genies, des großen Menschen ab: Sie ist letztendlich das zentrale Thema von *Wir Philologen* und für Nietzsche eine „Religion“ <sup>1255</sup> „Erziehung“, so fährt Nietzsche mit pädagogischem Elan an dieser Stelle fort „ist alles zu Hoffende, alles Tröstende heisst Kunst. Erziehung ist Liebe zum Erzeugten, ein Überschuss von Liebe über die Selbstliebe hinaus.“ <sup>1256</sup> Die Zentralität der Erziehungsproblematik wird erst vor dem Hintergrund der Vorbildlichkeit der Griechen, an der Nietzsche weiterhin festhält, völlig ersichtlich. Seine unvollendete *Vierte Unzeitgemässe* untersucht die Voraussetzungen und die Gründe dieser Vorbildlichkeit und die Möglichkeit für die Moderne, die günstigen Bedingungen für die Blüte der griechischen Kultur wieder zu instau-

---

<sup>1251</sup> Ebenda, Fr. 5 [145], S. 153.

<sup>1252</sup> H. Cancik, a. a. O., S. 97.

<sup>1253</sup> KGW IV/1, Fr. 3 [70], S. 110.

<sup>1254</sup> Ebenda, Fr. 3 [12], S. 93f.

<sup>1255</sup> Ebenda, Fr. 5 [22], S. 122.

rieren.<sup>1257</sup> „Deshalb ist der Komplex ‚Kreativität, Produktivität, schöpferisches Leben, Befreiung des Genius, Erzeugung des großen Individuums‘ das zentrale philosophische und pädagogische Thema der vierten unvollendeten Unzeitgemäßen Betrachtung ‚Wir Philologen‘.“<sup>1258</sup>

Die Voraussetzung für die Wiedergeburt einer nicht bloß dekorativen Kultur, wie es die griechische war, werden sich demnach erst ergeben, nachdem der Mensch zum Bewußtsein gekommen ist, wie verlogen und konventionell das durch Humanität, Toleranz, Heiterkeit und goldenes Maß charakterisierte, traditionelle Bild der Antike sei. Das wahre Altertum sei hingegen „ein Beweis gegen den Humanismus, gegen die grundgütige Menschen-Natur usw.“<sup>1259</sup> Man müsse dabei begreifen, daß „die grössten Erzeugnisse des Geistes einen schrecklichen und bösen Hintergrund haben“.<sup>1260</sup> Folglich: „Das 5te und 6te Jahrhundert sind jetzt zu entdecken“<sup>1261</sup> und ein neues Griechenbild zu entwerfen:

Griechen das Genie unter den Völkern.  
 Kindes-Natur. Leichtgläubig.  
 Leidenschaftlich. Unbewußt leben sie der Erzeugung des Genius.  
 Feinde der Befangenheit und Dumpfheit. Schmerz. Unverständiges Handeln. Ihre Art von intuitiver Einsicht in das Elend, bei goldenem genial-frohem Temperament. Tiefsinn im Erfassen und Verherrlichen des Nächsten (Feuer Ackerbau). Lügnerisch. Unhistorisch. Die Kulturbedeutung der Polis instinktiv erkannt; Centrum und Peripherie für den großen Menschen günstig. (Die Übersichtlichkeit einer Stadtgemeinde, auch die Möglichkeit, sie als Ganzes anzureden.) Das Individuum zur höchsten Kraft durch die Polis gesteigert. Neid, Eifersucht wie bei genialen Leuten.<sup>1262</sup>

Nietzsche schildert hier das vorklassische Griechentum zwischen 776-560<sup>1263</sup> als Blüte der Kultur der Polis. Er preist diese Epoche als agonal, aristokratisch, inhuman, aber zugleich menschlich, ohne Bildung in modernem Sinn, aber in der Lage, große Individualitäten hervorzubringen, wie die zahlreichen Tyrannen der einzelnen griechischen Städte wohl beweisen. Gerade das heißt für den Autor

---

<sup>1256</sup> Ebenda.

<sup>1257</sup> Vgl. ebenda, Fr. 6 [11], S. 177: „Es giebt noch sehr viele Möglichkeiten, die noch gar nicht entdeckt sind: weil die Griechen sie nicht entdeckt haben. Andere haben die Griechen entdeckt und später wieder verdeckt.“

<sup>1258</sup> H. Cancik, a. a. O., S. 99.

<sup>1259</sup> KGW IV/1, Fr. 5 [60], S. 134.

<sup>1260</sup> Ebenda, Fr. 3 [17], S. 95.

<sup>1261</sup> Ebenda, Fr. 3 [70], S. 110.

<sup>1262</sup> Ebenda, Fr. 5 [70], S. 136.

<sup>1263</sup> Die Zeitangaben in Fr. 6 [30], ebenda, S. 186.

letztendlich wahre Bildung. „Das 8. bis 6. Jahrhundert wird so zum historischen Paradigma einer ethischen und weltanschaulichen Norm.“<sup>1264</sup> Das tragische Zeitalter lehre der Moderne, daß nur der grausame, böse Hintergrund es ermögliche, große, geistige Energien für hochrangige kulturelle Leistungen hervorzubringen. Dadurch zeige es die ganze Sinnlosigkeit der modernen, optimistischen und bürgerlichen Geschichtsschreibung.<sup>1265</sup> Die Archaik bringe das pessimistische Fundament jeder wahren Kultur ans Licht, die immer aus der höchsten Spannung von entgegengesetzten Trieben und Energien stamme. Kultur, Kunst, Wissenschaft entsprängen der Lebensnot, die Grausamkeit und das Böse der Welt zu ertragen, sie seien keine oberflächliche Dekoration wie in der modernen Welt; die Verhältnisse, die ihre Leistungen begünstigten, würden nicht durch einen idealen, gut regierten Staat garantiert, sondern vielmehr durch die von Bürgerkrieg und Klassenkampf ständig gequälten griechischen Poleis, wo die führenden Schichten genötigt gewesen seien, mithilfe höchster geistiger Hervorbringungen ihre Vormachtstellung vor den zahlreichen und drängenden Massen von Sklaven<sup>1266</sup> zu sichern:

Die griechische Polis ist ausschließend gegen die Bildung, ihr politischer Trieb war auf dieser Seite höchst lähmend und stabilisierend. Es sollte keine Geschichte kein Werden in der Bildung sein, sie sollte ein für allemal fest sein. So wollte es später auch Plato. Trotz der Polis entstand die höhere Bildung: indirekt sogar durch sie, weil der Ehrgeiz des Individuums durch sie auf's Höchste gehoben wurde. Gerieth ein Grieche auf die geistige Auszeichnung, so ging er bis in's letzte Extrem.<sup>1267</sup>

Bezeichnend ist, daß Nietzsche nicht nur die alexandrinische und römische Zeit, sondern auch die eigentliche klassische Epoche, das 5. Jahrhundert v. Chr., die athenische Kultur abwertet; Er spricht Athen sogar die Tragödie ab, die eine Leistung der griechischen Tyrannen gewesen sei, wobei die Athener sich durch ihr

---

<sup>1264</sup> H. Cancik, a. a. O., S. 101.

<sup>1265</sup> Vgl. KGW IV/1, Fr. 5 [20], S. 121: „Die Unvernunft in den menschlichen Dingen ans Licht zu bringen, ohne jede Verschämtheit – das ist das Ziel unserer Brüder und Genossen. [...] Das Gute und Vernünftige im Menschen ist zufällig oder scheinbar oder die Gegenseite von etwas sehr Unvernünftigem. Es wird irgendwann einmal gar keinen Gedanken geben als Erziehung.“

<sup>1266</sup> Vgl. ebenda, Fr. 5 [72], S. 136: „Die griechische Cultur ruht auf dem Herrschafts-Verhältniß einer wenig zahlreichen Classe gegen 4-5mal so viele Unfreie. Der Masse nach war Griechenland ein von Barbaren bewohntes Land. Wie kann man die Alten nur human finden! Gegensatz des Genie's gegen den Broderwerber, das halbe Zug- und Lastthier. Die Griechen glaubten an eine Verschiedenheit der Rasse.“

<sup>1267</sup> Ebenda, Fr. 5 [197], S. 171f.

„unkünstlerisches Naturell“<sup>1268</sup> auszeichneten. Die Herrschaft Athens habe der schöpferischen, wenn auch gewalttätigen Agonalität der griechischen Städte ein Ende gesetzt und mithin den Verfall der griechischen Kultur bewirkt:

Die Perserkriege sind das nationale Unglück: der Erfolg war zu gross, alle schlimmen Triebe brachen heraus, das tyrannische Gelüst ganz Hellas zu beherrschen wandelte einzelne Männer und einzelne Städte an. Mit der Herrschaft von Athen (auf geistigem Gebiete) sind eine Menge Kräfte erdrückt worden; man denke nur, wie unproductiv Athen für Philosophie lange Zeit war. Pindar wäre als Athener nicht möglich gewesen. Simonides zeigt es. Und Empedocles wäre es auch nicht, Heraclit nicht. Alle grossen Musiker kommen fast von Aussen. Die athenische Tragödie ist nicht die höchste Form, die man denken könnte. Den Helden derselben fehlt doch das Pindarische gar zu sehr. Überhaupt: wie grässlich war es, dass der Kampf gerade zwischen Sparta und Athen ausbrechen musste – das kann gar nicht tief genug betrachtet werden. Die geistige Herrschaft Athens war die Verhinderung jener Reformation. Man muss sich einmal dahinein denken, wo diese Herrschaft noch gar nicht da war: nothwendig war sie nicht, sie wurde es erst im Folge der Perserkriege, d.h. erst, nachdem es die physische politische Macht zeigte. Milet war z. B. viel begabter, Agrigent auch.<sup>1269</sup>

Nietzsches Argumente sind jedoch nicht frei von Widersprüchen, denn, obwohl sein Bild der Antike das traditionelle Verständnis des Altertums sprengt, bleibt die Verankerung in der philhellenischen Tradition immer noch sehr stark, auch wegen der Bedeutung von Autoren wie Hölderlin oder Goethe für den Bildungsgang des Verfassers. Der römischen Kultur wird deshalb nach wie vor keine Relevanz beigemessen, denn es kommt auf die Griechen und ihre Leitfunktion an, diese zeichnen sich durch schöpferische, geniale Kraft, Künstlertum und Naivität aus, obwohl diese Eigenschaften einem dunklen Hintergrund und nicht der „edlen Einfalt und stillen Größe“ entstammen. Die Griechen sind weiterhin mit Schönheit, Jugendlichkeit und Leiblichkeit versehen. Nietzsche befindet sich mithin im Banne des deutschen Philhellenismus und bedeutet zugleich dessen Ende: Sein Traum eines Philologen, der auch Dichter und Philosoph ist, mußte unerfüllt bleiben und stellte sich als der letzte Versuch dar, Altertumswissenschaft und Kunst als einheitliches Ganzes zu erfassen. Sie gingen nach ihm ihre eigenen getrennten Wege weiter.

---

<sup>1268</sup> Ebenda, Fr. 6 [29], S. 185.

<sup>1269</sup> Ebenda, Fr. 6 [27], S. 184.

Nietzsche hat die Antike archaisiert, naturalisiert, remythisiert; er hat ihre Aufklärung, Wissenschaft und Geschichte zu tilgen oder abzuwerten gesucht. Das von Nietzsche konstruierte Bild der Antike hat mit allen seinen Verkürzungen und Verführungen – Dionysos über alle anderen Götter! – stark auf die gelehrte Welt gewirkt, besonders stark außerhalb der philologischen Zunft.<sup>1270</sup>

Daß Nietzsches Ansätze für das Verständnis der Antike innerhalb der klassischen Philologie lange Zeit nicht fruchtbar gewesen sind, und eher Disziplinen wie die Anthropologie und die Religionswissenschaft beeinflusst haben, von der Kunst und der Philosophie ganz zu schweigen, zeigt, daß kurz nach der Jahrhundertmitte die zwei Hauptrichtungen innerhalb der deutschen Antikerezeption, die hier schon nach Wohlleben als „die historisch-begründende“ und die „ästhetisch-einfühlende“ definiert wurden, sich zu eigenen und autonomen Zielen und Ergebnissen entwickelt hatten: einerseits die etablierte Altertumswissenschaft und das Bildungswesen, andererseits der Versuch mittels der Kunst und eines neuen legitimierenden Mythos, den griechischen Geist im modernen Deutschland wieder zu gebären. Diese Tendenzen, die nur mühsam schon bei Winckelmann und den anderen hellenophilen Schriftstellern im 18. und 19. Jahrhundert koexistieren konnten, zeigen sich zu Nietzsches Zeit in ihren letzten Entwicklungen endgültig voneinander losgelöst. Diesen Bruch muß Nietzsche schmerzlich zur Kenntnis nehmen: Ihm wird allmählich klar, daß der Versuch, eine ganzheitliche Auffassung der Antike zu gewinnen, gescheitert ist. Vor allem die Bildung hat ihre Aufgaben verfehlt. Wenn man auf Schillers und Humboldts Bildungskonzepte zurückblickt, ist evident, welche Distanz sie zu dem Modell des humanistischen Gymnasiums zu Nietzsches Zeit einnimmt. Der exzessive Formalismus des altsprachlichen Unterrichts, statt eine allgemeine Menschenbildung zu fördern, die vom Kriterium der Nutzbarkeit nichts wissen wollte, hatte Generationen von Schülern für die Schönheit und den ästhetischen Wert der antiken Literatur unempfänglich gemacht. Die an den Universitäten etablierte historische Wissenschaft hatte die Kluft zwischen Gegenwart und Antike noch vergrößert: Das enorme Wachstum an Kenntnissen über das Altertum führte zu einer notwendigen Spezialisierung und Arbeitsteilung der Wissenschaft, ging also einer Richtung

---

<sup>1270</sup> H. Cancik, a. a. O., S. 121.

nach, die schon die Philhellenen der früheren Generationen bekämpft hatten und der sie das Paradigma der einheitlichen Lebens- und Gesellschaftsformen des „klassischen“ Griechenlands entgegengestellt hatten. Das philologische Ideal eines Bündnisses zwischen Neuhumanismus und Historismus, Anerkennung des ästhetischen Wertes der antiken Werke und derer Erforschung als geschichtliche Erscheinungen im Sinne etwa eines Wolf oder eines Boeckh hatte jeden Anspruch auf Verbindlichkeit verloren. Klassische Philologie war zu Nietzsches Zeit weitgehend zu Textkritik geworden und hatte auf eine universale Hermeneutik „mit einer umfassenden Methodologie und Systematik der Gegenstände der Philologie“<sup>1271</sup> längst verzichtet, nicht zuletzt wegen einer tiefen Abneigung des Faches gegenüber den philosophischen Gegenständen. Für Nietzsche war sie hingegen „nicht Wissenserweiterung, sondern Bildung.“<sup>1272</sup>

Daß das Bewußtsein der modernen Zerrissenheit Ausgangspunkt für die Anerkennung der griechischen Vorbildlichkeit und Leitungsfunktion ist, wurde im Rahmen dieser Arbeit mehrfach betont. Im Hinblick darauf befindet sich Nietzsche durchaus im Kreis der deutschen humanistischen Tradition im 18. und 19. Jahrhundert. Das Römische bleibt für ihn von weit geringerer Bedeutung im Vergleich zum Griechischen, dem eine Sonderrolle in der Ausprägung der deutschen Identität und des nationalen Bewußtseins eingeräumt wird. Die Entstehung eines neuen „tragischen“ Mythos mit gemeindestiftender Valenz scheint Nietzsche sowie den Frühromantikern unentbehrlich. Zu diesem Zweck muß eine neue Generationen von Genies und den Griechen ähnlichen Menschen gebildet, oder besser gezüchtet werden. Die Bildung ist für Nietzsche wie für seine Vorläufer ein grundlegendes Mittel für die Reform der Gesellschaft, für die Annäherung an die Griechen, sie soll weiterhin ästhetisch und autonom sein, die freie Entfaltung des Individuums fördern, die Anforderungen des Marktes nicht im geringsten achten, sondern den atomistischen Tendenzen der Gesellschaft entgegenwirken. Aber diese Ähnlichkeiten sind wiederum nur scheinbar, denn Nietzsche besetzt alte Begriffe des deutschen Humanismus und der Weimarer Klassik mit anderen Inhalten. Wenn die „Bildung“ für Schiller, Goethe und Humboldt die nicht zu verschwei-

---

<sup>1271</sup> M. Landfester, „Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff und die hermeneutische Tradition des 19. Jahrhunderts“, a. a. O., S. 156.

<sup>1272</sup> V. Pöschl, a. a. O., S. 141.

genden dunklen Seiten des menschlichen Daseins, die vor allem die Französische Revolution dramatisch unter den Augen vorgeführt hatte, zähmen und das Individuum zur Menschlichkeit und Mündigkeit führen sollte, war damit ein mühsamer Weg der Erziehung vom Tierischen der Leidenschaften zur Humanität gemeint. Nach diesem Ideal wurden die Werke der Antike, vor allem der klassischen Epoche der griechischen Kultur rezipiert; dementsprechend wurde das neue Bildungswesen organisiert. Daß es mit der Zeit, mit dem Verlust des ursprünglichen philhellenischen Elans in der Schulpraxis zu pädagogischen Zwecken, zu einer akritischen und optimistischen Vermittlung einer humanen Antike kam, ohne dabei Aspekte zu berücksichtigen, die mit diesem Bild nicht in Einklang gewesen wären, liegt auf der Hand. Das von der „Penthesilea“ ausgelöste Befremden zeigt, daß die Darstellung einer „barbarischen“ Antike, wo es keinen Platz für Sublimierungsmaßnahmen gibt, sondern nur für heftige und gewaltige Leidenschaften, auf Kleists Zeitgenossen fast schockierend wirken mußte. Das gilt sogar für die Romantiker, obgleich viele von denen sich der Erforschung „dunkler“, bizarrer, rätselhafter Erscheinungen der Antike gewidmet hatten, die man unter dem Stichwort „dionysisch“ subsumiert.

In der Tat hatte die Dionysos-Renaissance und die Forderung nach einer neuen Mythologie durch das Studium des dionysischen Kults neue Bereiche des griechischen Lebens erschlossen, aber die beanspruchte Nähe der Antike zum Christentum bot doch noch eine Rettungsmöglichkeit ins Humane. Darüber hinaus verhielt sich die Altertumswissenschaft mit ihrer rigorosen Methode kritischer Analyse den Quellen dieser Theorien gegenüber distanziert und tat sie als romantische, unwissenschaftliche Spekulationen ab.

Angesichts dessen ist es eine „richtige Umwertung aller Werte“, was Nietzsche mit seinen Schriften über die Antike vollbringt. Nach wie vor kann man am Beispiel der Griechen das „Menschliche“ erreichen, letzteres fällt aber mit dem Humanen nicht mehr zusammen, denn die Griechen haben nach Nietzsche keinen Glauben an die grundgütige menschliche Natur gehegt, sondern ganz im Gegenteil bar jeder christlichen Moralvorstellung den dunklen Hintergrund der Menschen gepriesen. Nicht Heiterkeit und Menschlichkeit sind die Kennzeichen der griechischen Kultur, sondern Inhumanität und höchste Spannung. Diese Erkenntnis soll jeder künftigen Bildungspolitik und jeder wahren Kultur zugrunde liegen: Erzie-

hung ist nur als Züchtigung des Genies sinnvoll. Deshalb wird nicht mehr das fünfte Jahrhundert, sondern das sechste als Norm und als Vorbild gesetzt. Nietzsches Konstrukt der Antike gilt vor allem als Kontrastfolie zur Moderne, repräsentiert „das schlechthin Andere im Hinblick auf Kultur, Bildung, Zeit, Geschichte.“<sup>1273</sup>

Darum ist Nietzsches Reflexion über die Antike eine verspätete Folge der *querelle des anciens et des modernes*, die das historische Bewußtsein des 19. Jahrhunderts überholt hatte. „Der Glaube an die Aktualität der Vergangenheit“<sup>1274</sup>, der den deutschen Philhellenismus im 18. und 19. Jahrhundert geprägt hatte, war zu Nietzsches Zeit längst durch den Glauben an die Unwiederholbarkeit und Unverwechselbarkeit der historischen Phänomene ersetzt worden. Da die Vergangenheit keine unmittelbare Leitfunktion für die Gegenwart beanspruchen kann, muß Nietzsche, der das Griechentum in modernem Deutschland wiederbeleben will, auf die Ursprünge der griechischen Geschichte, auf eine nicht historisch faßbare Urwelt der Tragödie und des Mythos zurückgreifen, wovon keine unanfechtbare Überlieferung mehr Zeugnis ablegt. Die Archaik ist die Epoche der griechischen Geschichte, die sich mangels genau überprüfbarer Zeugnisse der Tyrannei der Historie entzieht; sie ist das Modell einer „überhistorischen“ Welt, in die man die für die Gegenwart ersehnte Authentizität und Ganzheit rückwärts projizieren kann. Die Archaik liefert ganz im Sinn der *Zweiten Unzeitgemäßen* das Paradigma für den „überhistorischen“ Charakter geschichtlicher Phänomene, der sie folglich für andere Epochen vorbildlich und nützlich macht.

Auf dieser Grundlage kann aber keine neue klassische Philologie entstehen, denn das hieße, auf das hermeneutische Prinzip zu verzichten, daß sich das Vergangene nur durch das Vergangene erklärt. Die Wiedergeburt des tragischen Mythos durch die Musik Richards Wagners in Deutschland und der Glaube an eine Reform der klassischen Philologie letztendlich durch Verzicht auf die Wissenschaftlichkeit verleihen Nietzsches Antike die unverkennbaren Züge einer Utopie. Normativität und geschichtliche Dimension der Antike schließen sich gegenseitig aus, woran der epigonale Versuch Nietzsches scheitert. Durch seinen verspäteten

---

<sup>1273</sup> J. Schmidt, „Nietzsches ‚Geburt der Tragödie‘ aus dem Geist der *Décadence*“, in: E. Stärk/G. Vogt-Spira (Hrsg.), a. a. O., S. 708.

<sup>1274</sup> M. Landfester in: F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, a. a. O., S. 544.



Philhellenismus hat sich Nietzsche der Altertumswissenschaft entfremdet. Eine hybride Erkenntnisform wie in der *Geburt der Tragödie* ist unmöglich, zwischen Kunst und Wissenschaft kann man nicht weiter schwanken. Nietzsche zieht das Fazit: die *Vierte Unzeitgemäße* bleibt unvollendet, 1878 bittet er um Entlassung von der akademischen Tätigkeit. Am 14. Juli 1879 erhält er die Entlassungsurkunde und ein Ruhegehalt. Nietzsche hat die Legitimationskrise der Altertumswissenschaft in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durchaus begriffen und die innerhalb des Faches herrschende Epigonenstimmung gespürt: Diese Sinnkrise der Philologie bestand im Glauben an die objektive Erkenntnismöglichkeit der philologischen Methode. Ein neues hermeneutisches Legitimationsmodell des Faches konnte aber nicht mehr auf einer Aufhebung des historischen Verstehensrahmens und auf einer unmittelbaren Verbindlichkeit der griechischen Archaik für die Gegenwart ruhen. Nietzsches Ziel, „das Leben zu begreifen“ und seine Erziehungsutopie mußten deshalb andere Wege gehen: außerhalb des Faches, außerhalb der Wissenschaft. „Philosophia facta est quae philologia fuit.“