

Renate Reschke

## Des Sophokles schlechte Stunde... ? Über Nietzsches Schwierigkeiten mit dem Gott Eros

Wieder schüttelt mich Eros, / schwächt meine Glieder, /  
treibt mich: Süßbitteres, / entmachtendes Kriechtier.  
(Sappho, etwa 630/612 – etwa 570 v. Chr.)<sup>1</sup>

Eros [...], er ist der schönste der ewigen Götter; /  
Lösend bezwingt er den Sinn bei allen Göttern und Menschen /  
Tief in der Brust und bändigt den wohlwogenen Ratschluß.  
(Hesiod, um 700 v. Chr., *Theogonie*, Verse 120-123)<sup>2</sup>

I.

Der Titel bezieht sich auf eine unscheinbare Nachlassnotiz Nietzsches aus dem Entstehungsumfeld der *Fröhlichen Wissenschaft* vom Herbst 1881: „Es war eine schlechte Stunde, als Sophokles von dem Eros wie von einem wütenden Dämon sprach“ (NL 14[24], KSA 9, 631), heißt es da. Der Philosoph attackiert den an sich hochgeschätzten attischen Tragiker wegen einer Äußerung, er schätze sich glücklich, mit zunehmendem Alter aus der Umklammerung dieses ‚wütenden Dämons‘ immer mehr befreit zu sein. Eine Anspielung auf eine Dialogszene im ersten Buch aus Platons *Staat* über Vorzüge des Alters, die auf Sophokles' Eros-Erfahrungen Bezug nimmt. Kephalos erinnert dort an Sophokles, der einmal auf eine entsprechende Frage im Grundton der Erleichterung von Befreiung gesprochen habe: „Ich war [...] einst Zeuge, wie er von jemand gefragt wurde: ‚Wie, Sophokles, steht es mit dir in Hinsicht auf die Liebesfreuden? Bist du noch imstande, einem Weibe beizuwohnen?‘ ‚Wahre deine Zunge,‘ erwiderte er, ‚[...] War es mir doch die größte Wohltat davon loszukommen, als wäre ich einen rasenden und wilden Herren losgeworden.‘ [...]. Das schien mir [Kephalos – R.R.] schon damals ein recht treffendes Wort und jetzt erst recht.“ Denn das Alter biete, folgert Kephalos, „hinsichtlich derartiger Leidenschaften zur Genüge Frieden und Freiheit. Wenn die Begierden ihre Spannkraft verlieren und nachlassen, so bewahrheitet sich jedenfalls das Wort des Sophokles: man ist so glücklich, von vielen rasenden Gewaltherrschern befreit zu sein.“<sup>3</sup> Man gerate auch nicht in solche missliche Situationen, wie sie viele seiner Zeitgenossen beklagen: „[S]ie sehnen sich zurück zu den Freuden der Jugend und gedenken schmerzlich der Genüsse der Liebe, der Gelage und Schmausereien und was sonst noch dahin gehört, und

---

<sup>1</sup> Sappho, *Ich aber liege allein. Die Lieder der Sappho von Lesbos*, dt. von Michael Schroeder, Berlin University Press 2014.

<sup>2</sup> Hesiod, *Theogonie*, in: Ders., *Sämtliche Werke*, dt. von Thassilo von Scheffer, Leipzig 1938, 10f.

<sup>3</sup> Platon, *Der Staat*, in: Ders., *Sämtliche Dialoge*, Bd. V, hg. und übersetzt von Otto Apelt, Hamburg 2004, 4.

kommen sich unglücklich vor als wer weiß welcher Herrlichkeiten Beraubte, die damals ein fröhliches Leben führten, jetzt aber so gut wie gar keines.“<sup>4</sup> Für Sokrates/Platon waren dies konzeptgebende Steilvorlagen, auf eine ganze Ethik des Erotischen, samt seiner idealisierenden Vergeistigung hinzudenken. Wie bereits vorher schon im *Gastmahl* in den Plädoyers für Eros vor allem von Alkibiades und Diotima argumentativ vorgeführt.<sup>5</sup>

Für Nietzsche ein Grund, das offensichtlich problematische Verhältnis des Athener Dramatikers zu einem der wesentlichsten und mächtigsten Götter, den die antike Kultur hervorgebracht hat, in Zweifel zu ziehen und eine Gegenposition geltend zu machen, in der ein weitreichenderes Eros-Bild aufgefaltet wird, in dem sich facettenreich mythologische, rational-philosophische, moral- und christentumskritische und ästhetisch-kulturkritische Bestimmungsmomente in neuer Dimension zusammenschließen. Warum? Um den sinnenfreudigen Gott erneut in seine Rechte und seine Bedeutung einzusetzen, die ihm zukommen. Als Votum Nietzsches für eine Eros-Kultur, die, eng mit der Apotheose des Dionysischen verbunden, eine ganze Philosophie der Zukunft und der ‚großen Vernunft des Leibes‘ widersprüchlich und konfliktreich ausschreiben soll. Ein Votum daher auch für ein immer neu zu hinterfragendes Selbstverständnis des Menschen. Seit der Antike, von den Orphikern und Hesiod über Sappho, Anacreon bis zu Sophokles, Sokrates und Aristophanes. Das wusste Nietzsche, weshalb er sich je unterschiedlich auf sie berufen hat, um ihn von christlichen Zerrbildern zu ‚entgiften‘. Zugleich aber, wie zu zeigen sein wird, bleibt der Gott auch für ihn ein Dämon, dessen ‚Einflüsterungen‘ und Macht gegenüber er nicht anders als skeptisch sich zu verhalten weiß. Allen seinen Überlegungen eignet daher eine unaufhebbare Spannung zwischen Anerkennung und Abwehr. Im Folgenden wird nicht das ganze Spektrum dessen verhandelt, wofür der Name des Eros steht. Vielmehr geht es konzentriert um Nietzsches Interesse an dem Gott in seinen vorrangig sexuellen Kontexten, die der Antike ebenso selbstverständlich wie immer erneuten Darstellungen würdig schien. Malerei und Bildhauerkunst bezeugen dies. Ausblicke in Richtung Freundschaft oder Erziehung bleiben daher nicht ausgeblendet, aber dem Thema folgend, anderen Überlegungen untergeordnet.

## II.

---

<sup>4</sup> Ebd., 3. Nietzsche notierte bereits 1878 mit Anspielung auf des Kephalos Aussagen, in Bezug auf die Kunst: „Ich war verliebt in die Kunst mit wahrer Leidenschaft und sah zuletzt in allem Seienden nichts als Kunst – im Alter, wo sonst vernünftigermaassen andere Leidenschaften die Seele ausfüllen.“ (NL 25[79], KSA 8, 500).

<sup>5</sup> Unter der Voraussetzung der chronologischen Einteilung der Entstehungszeiten der Dialoge, die das *Symposion* der frühen, die *Politeia* der mittleren Phase zuordnet.

Zunächst ein Blick auf seine ersten literarischen Begegnungen mit Eros. Anakreon und Sappho vermitteln sie ihm. Im Mai/Juni 1863 schreibt er Gedichtfragmente oder ganze Oden und Lieder von ihnen ab, versieht sie in Kommentaren mit Zustimmung, Bewunderung oder Unverständnis und versucht sich in eigenen Übersetzungen. Auffällig dabei ist, dass vor allem solche Textpassagen sein Interesse finden, in denen Eros in seinen Wirkungen auf Menschen und Götter beschrieben und ihm deswegen Lobeshymnen gesungen werden oder er in seiner ebenso ersehnten wie gefürchteten Allmacht als herausgehoben von allen Göttern dargestellt wird. Immer geht es dabei um Leidenschaften, Lust, tiefe seelische Erschütterungen, Sehnsüchte und ihre sinnlichen Befriedigungen, Zügellosigkeiten, Rausch, Ernüchterung. Für Nietzsche zentriert sich von Anfang an um den Namen des machtvollen Gottes alles, was seine späteren Vorstellungen von Sinnlichkeit und dionysischer Leiblichkeit ausschreiben wird. Bei Anakreon findet er Eros mit Dionysos verbunden: „*Auf Dionysos. O Herrscher, mit dem der Bändiger Eros / Und die blauäugigen Nymphen / Und die purpurne Aphrodite/ Spielen*“ (JF 1, 208)<sup>6</sup> und schildert des Eros, der als goldhaariger Jüngling auftritt, schmerzhaft und willkürliche Herrschaft und Macht über ihn: mal lasse er ihn „auf zum Olymp mit leichten Schwingen“ fliegen, mal schlage er ihn „wie ein Schmied mit einem / großen Beile, im winterlichen Waldstrom wusch er/ mich.“ (ebd., 210). Eros spielt seine Fähigkeiten im erotischen Bereich voll aus und lässt es Menschen und Götter fühlen. Anakreon bleibt nur das Flehen um des Gottes Hilfe und Einsicht. Der mag darüber nur lachen. – Von Sappho erfährt Nietzsche Gleiches. Deutlicher als Anakreon aber schildert sie der Aphrodite ihre emotional-erotischen und körperlichen Berg- und Talfahrten: „Mir hat es das Herz im Busen betäubt / denn wenn ich dich sehe, / versagt mir die *Stimme*, / gebrochen ist die Zunge. / ein feines Feuer rieselt unter der *Haut* hin / Die *Augen* erblinden. / Ein Sausen füllt die *Ohren*. / *Schweiß* läuft herab. / *Zittern* faßt mich ganz. / *Blassen* Antlitzes werde ich.“ (ebd., 210f.) Der Dichterin Fazit: „Eros erschüttert mir wieder den Sinn, / Ein Sturm im Gebirg auf Eiche<n> fallend.“ (ebd. 211) Nietzsche kommentiert die Passage: „Der Anblick ihrer Geliebten erschüttert ihr das Herz, raubt ihr die Stimme, ein feines Feuer läuft unter die Haut hin, mit den Augen sieht sie nicht, ein Sausen füllt die Ohren, Schweiß ergießt sich, Zittern faßt sie, sie wird blässer als Gras. Der Schluss ist mir unverständlich ἀλλὰ πᾶν τόλματον...“ (ebd., 206).<sup>7</sup> Nietzsches frühe Beschäftigung mit dem berühmten Fragment 31 verrät viel von seiner bis in die Spätzeit ambivalent-bleibenden Sicht auf den mächtigen Gott. Gerade Sapphos ,aber alles ist zu

---

<sup>6</sup> Friedrich Nietzsche, *Jugendschriften*, hg. von Hans Joachim Mette, Bd. 1 (1861-1864), München 1994, 208 (im Folgenden: JF).

<sup>7</sup> Für die Hilfe bei Übersetzungen aus dem Altgriechischen danke ich Enrico Müller herzlich.

ertragen‘, die Liebende in ihrer Stärke als alles ertragend beschrieben zu haben, für sich als unverständlich zu empfinden, darin klingt an, was symptomatisch für ihn werden wird: dass er philosophisch-ästhetisch fasziniert ist von der Sprache, in der Sappho sehr genau ihre erotische Erregung und ihr Begehren ausgedrückt hat, er der physischen Realität der Erotik gegenüber jedoch eher abwehrend und verständnislos bleibt. Wie anders wäre es sonst deuten, ausgerechnet die Schlussverse dem für ihn Unverständlichen zu überantworten? Pseudo-Longinus konnte er da für sich in Anspruch nehmen, der mit Blick auf die entsprechenden Sappho-Verse deren Affektschilderung ausdrücklich in den Kontext ihrer sprachlichen Vollendung gestellt hat: es sei ihre „Zusammenfassung zu einem Gesamtbild“<sup>8</sup>, die ihre dichterische Meisterschaft bekundet und alle bloß einzelnen Affekte zu einer Leidenschaft sublimiert, die dem Göttlichen gleichkomme. Umgreifende Lebensbejahung ja, aber mit einer parataktischen Distanz zum allzu Sinnlichen, gar signifikant sexuell Konnotierbaren.<sup>9</sup> Das wird bis in den *Zarathustra* und in die *Dionysos-Dithyramben* reichen und noch in seiner Philosophie des Dionysischen spürbar sein und diese zwingend bestimmen. Und ihn, bei aller sonstigen Kritik an Platon, mit dessen Eros-Vorstellungen verbinden.

Ein Jahr später, im Sommer 1864, noch war er Pfortenser, beschäftigt ihn Platons *Symposion*.<sup>10</sup> Nicht zufällig stehen die Reden des Alcibiades und der Diotima im Mittelpunkt seines Interesses. An der Augenfälligkeit ihrer Bedeutung lässt er keinen Zweifel. Zwar widerspricht er in dem kurzen Text vorherrschenden Interpretationen, Platon habe die ersten fünf Lobreden auf Eros so angeordnet, um als Präludium für des Sokrates Rede, der wiedergibt, was die weise Frau ihm über den Gott gesagt habe, zu gelten, weil nur dessen Rede in ihrer Position die einzig richtige sei. Nietzsche sieht in ihrer Abfolge „bis zur letzten ein[en] entschiedene[n] Fortschritt“ (ebd., 420): Jede der Reden entfalte bestimmte Facetten und Bestimmungen des Eros, Sokrates würdigte sie alle und nahm, so Nietzsche, deren Elemente auf, denn jedes habe die Deutlichkeit des Eros vergrößert. Am Ende konnte der große Philosoph zum Bauherrn des Gesamtbildes werden, denn er habe „das von ihnen aufgeführte Gebäude nur zu einer Kuppel [ge]rundet“, damit es nicht einstürze (ebd.). Von Phaidros habe er dessen Bestimmung des Gottes als ältesten Gott und „größten Urheber“ aufgenommen, von Pausanias dessen Erklärung, ein Veredler des Menschen zu sein, Eryximachos folgte er in dessen Ansicht,

---

<sup>8</sup> Pseudo-Longinus, *Über das Erhabene*, in: *Ästhetik der Antike*, hg. von Joachim Krueger, Berlin, Weimar 1983, 310.

<sup>9</sup> Sapphos Darstellung erotischer Affekte wird nachvollziehbar in die Nähe hippokratisch-medizinischer Symptombeschreibungen gestellt. Vgl. Sappho, *Gedichte*, hg. von Andreas Bagordo, Berlin, Boston 2011 (Vorwort).

<sup>10</sup> Der Titel der Arbeit lautet: *Ueber das Verhältniß der Rede des Alcibiades zu den übrigen Reden des platonischen Symposions* (FS, 2, 420-424).

Eros „auf das Alleben der Natur“ hin zu erweitern (ebd.). Aristophanes habe dem Gott eine neue Dimension gegeben und seinem Wirken eine „Naturnothwendigkeit zu Grunde“ gelegt, um dann dem Agathon zuzustimmen, Eros verkörpere „die Liebe zum Schönen, die alles Gute und Große erzeuge“ (ebd. 420f.). Alles zusammengefasst: „Eros ist die auf die Hervorbringung des Guten gerichtete Liebe zum Schönen als Naturgesetz.“ (ebd., 421) Darauf, so Nietzsche, konnte Sokrates sein Eros-Bild aufbauen, Natürliches und Geistiges, Schönes und Gutes, Begehren und Streben zusammenbringen. Auch eingedenk der Tatsache, dass zwischen einzelnen Teilnehmern des Symposions körperliche Liebe eine Rolle spielte und überhaupt des Eros mit großer Sinnenfreude gehuldigt und Fürsprache gehalten wurde: „Selbst schon die wundersame Vereinigung philosophischer Reden mit dem Genusse des Weines erinnert hieran.“ (ebd., 423) Was Sokrates von der Seherin aus Mantinea für sich und die Philosophie erfahren hat, dass, wie Nietzsche, latent zustimmend betont, die „Liebe zum Urschönen“ (ebd., 421) das höchste Zu-Erstrebende sei und folglich allgemeines Lebensziel, entbindet nicht von der großen Kunst, praktische Wirklichkeit und philosophisches Streben zu vereinen. Platon „habe alle Theile des Dialogs in diesen Knotenpunkt zusammengeschnürt, nicht anders als wie Zeus die verschiedenen Seiten und Häute des Menschen mit der Nabelschnur zusammenband und in einem Knoten vereinigte.“ (ebd., 424) Abgesehen davon, dass Platon im Zeus-Vergleich hier eine seltene und überhöhende Ehre erfährt: In diesem Bild des zusammenschließendes Knotens konturiert Nietzsche nicht nur ein Eros-Verständnis, das zwischen Sinnlichkeit und geistiger Sublimierung changiert, sondern dazu prädestiniert ist, die Waagschale sich immer auch nach der einen oder anderen Seite neigen zu lassen. Mehr noch: Sich am Ende für die Macht des Sinnlichen, allerdings, paradox, unter dem Vorzeichen des Lebens, das selbst wiederum als dionysische Philosophie daherkommen wird, zu entscheiden.

### III

Des Aristophanes Rede im *Gastmahl* mag daher die für Nietzsche beunruhigendste gewesen sein. Dessen ausführliche, quasi-mythologische Beschreibung, wie auf göttliches Einschreiten hin, dem Menschen eine körperliche Teilung seiner ursprünglichen Einheit angetan wird, um ihn in seiner Zügellosigkeit zu bändigen, stellt der Komödiendichter als den eigentlichen Beginn der Macht des Eros dar. Davor hätten die Menschen „die Macht des Eros gar nicht gespürt“, denn sonst „hätten sie ihm wohl die stattlichsten Tempel und Altäre errichtet und würden ihm die großartigsten Opfer darbringen“, denn er habe es mehr verdient als all die anderen.<sup>11</sup> Erst nachdem Zeus die Menschen brutal als körperlich-einheitliche Wesen zerstört

---

<sup>11</sup> Platon, *Gastmahl*, in: Ders., *Sämtliche Dialoge*, Bd. III, 26.

habe, wurden sie sich der Bedeutung und Macht des Eros bewusst. Seitdem erst besteht der Trieb zur (Wieder)Vereinigung, will jeder den gewaltsamen Riss verschwinden machen, die tiefsitzenden (trotz Apollons Heilungen) schmerzenden Wunden wenigstens für Augenblicke beruhigen. Aristophanes' dramatische Schilderung lässt nichts anderes zu, Eros, als den „menschfreundlichste[n] unter den Göttern“, einen „Helfer der Menschen“, der „dem Menschengeschlechte zur größten Glückseligkeit verhelfen dürfte“ zu würdigen. Im beständigen Streben danach „ist uns Eros Führer und Feldherr.“<sup>12</sup> Nietzsche bewundert daran vor allem, dass nach diesem Konzept dem Eros nicht nur „eine Naturnothwendigkeit zu Grunde liege“, sondern „das Gesetz der Wahlverwandtschaft“ (ebd., 420), d.h. der Hauch einer großen weltbestimmenden Sehnsucht nach Liebe, nach Erfüllung, nach Lebensbejahung schlechthin. Auch einer freien Entscheidbarkeit, in welche Richtungen sich das erotische Begehren wendet. Aristophanes öffnet in antiker Selbstverständlichkeit die Wirklichkeits- und Denkhorizonte dafür.

Bei Nietzsche aber muss man vorsichtig sein. Sein Interesse sublimiert sich schnell ins Philosophische, im Sinne des Wortes Platonische. Ihm war von Anfang an ein tiefer Widerwille, so hat es Giorgio Colli formuliert, „vor dem, was in einem körperlichen Sinne menschlich ist, vor der Sexualität überhaupt“ innewohnend<sup>13</sup>, der ihm immer dann die Feder geführt und seine Gedanken gelenkt hat, wenn es um die Unmittelbarkeit des sinnlichen Lebensvollzuges ging.<sup>14</sup> Da war er am Ende Platon näher, als er es wollte oder zugegeben hätte: Für diesen nämlich blieb alles Geschlechtliche suspekt, bedeutend nur auf Zeit und stellvertretend, der „Sexualakt ein falsches Ziel und die Liebesworte waren ein Rätsel, eingegeben vom Wahnsinn eines Gottes.“<sup>15</sup> So noch einmal Colli. Dies ist sicher auch mit Blick auf Nietzsche so zu formulieren. Erträglich für den Philosophen nur, wenn es entweder, wie bei Sappho, in vollkommenen Versen dichterisches Wort wird oder, wie bei Platon, die hohe Sublimierung alles Sinnlichen in einer Philosophie des Schönen ihre eigentliche Bestimmung findet. Am ehesten über Bildung, über Erziehung, über Paideia. 1871 notierte Nietzsche folgerichtig: „*φιλία und παιδεία*, Sappho Ausgangspunkt: die Erotik in Verbindung mit Erziehung“ (NL 8[73], KSA 7, 250). Ein möglicher Weg auch für ihn, Eros zu bändigen. Jedenfalls zu dieser Zeit.

Noch einer der großen antiken Dichter liefert Nietzsche früh entscheidende Grundbausteine für seine Eros-Vorstellungen. Sie lagern sich fest in ihr Fundament ein: Hesiod, den er in

---

<sup>12</sup> Ebd., 31.

<sup>13</sup> Giorgio Colli, *Nach Nietzsche*, Frankfurt am Main 1980, 200.

<sup>14</sup> Ob man so weit gehen kann, wie Colli in seinem Fazit, bleibt problematisch: „Nietzsche ist also ein geborener Asket, einer, der angewidert den Blick vom Leben abwendet.“ (Ebd.)

<sup>15</sup> Ebd., 167.

intensiver Beschäftigung seit der Zeit in Pforta genau kannte. Wenn ihm auch dessen *Theogonie* hauptsächlich ihrer literarischen Qualität und der Bestimmung der Dichterwerdung wegen von Bedeutung schien<sup>16</sup> und er an ihr glaubte zu entdecken, Hesiod habe darin „die Welt in Menschen“ aufgelöst, „weil der Mensch noch das Bekannteste sich zu sein scheint.“ (NL 5[123], KSA 7, 127). Hesiods Darstellung der Weltentstehung, die Existenz von Chaos und Erde, Eros und Nacht, kommentiert er: „Welche irdische Existenz spiegeln diese widerlich-furchtbaren theogonischen Sagen wieder: ein Leben, über dem allein die *Kinder der Nacht*, der Streit, die Liebesbegier, die Täuschung das Alter und der Tod walten.“ So in *Homer's Wettkampf* (CV, KSA 1, 785). Ein solches Eros-Bild, hier als bloße ‚Liebesgier‘ negativ besetzt, verfehlt Hesiods Hochschätzung des Gottes, verzichtet bewusst auf dessen Beschreibung: „Eros zugleich, er ist der schönste der ewigen Götter; / Lösend bezwingt er bei allen Göttern und Menschen / Tief in der Brust und bändigt den wohlervogenen Ratschluß.“<sup>17</sup> Dennoch wird ihm Hesiod mit dieser Auffassung des Eros als zeugendem, lebensbejahendem Gott und Prinzip zu einem Gedankenbereiter auf dem Wege zur eigenen dionysischen Philosophie. Ob ihm antike Darstellungen des Eros, etwa des Gottes als schöne Jünglingsgestalt aus dem 2. Jh. v. Chr. (die römische Kopie eines griechischen Originals)<sup>18</sup> oder die vielen Darstellungen auf archaischen und klassischen Vasen, Kratern oder Wandmalereien<sup>19</sup> bekannt war, ist ungewiss. Er hätte sie in Rom in den Kapitolinischen Museen sehen und ihre große Nähe zu Darstellungen des Dionysos oder Apollons erkennen können.

Götterdarstellungen bezeugen für Nietzsche eine grundlegende Haltung des Menschen zu allem Unerklärlichen, die in der religiösen Phantasie nicht allmählich von der Vorstellung der Götter als animistische Wesen, die in Bäumen, Tieren, Steinen oder Hölzern ihre anzubetende Gestalt finden lösen und sich mit zunehmender Ausdifferenzierung bis zur menschlichen Gestalt nobilitieren lassen. Vielmehr sollen sie den Gott „bergen und zugleich verbergen, – ihn andeuten, aber nicht zur Schau stellen.“ Und dies bedeutet keine geschichtliche Entwicklung, es ist schon immer da (MA II, KSA 2, 475): „Kein Grieche hat je innerlich seinen Apollo als Holz-Spitzsäule, seinen Eros als Steinklumpen *angeschaut*; es waren Symbole, welche gerade Angst vor der Veranschaulichung machen sollten [...] so ist das Bild die Gottheit und zugleich Versteck der Gottheit.“ (ebd., 475f.) Es sei, so Nietzsche, ein Resultat später Kultur, dass sich die „Scheu vor der eigentlichen Vermenschlichung des Götterbildes“ verliere

---

<sup>16</sup> „Hesiod's *Kunstmittel* der Fabula. Museninspiration, der Prozeß. (NL 27[1], KSA 8, 487)

<sup>17</sup> Hesiod, *Theogonie*, in: Ders., *Sämtliche Werke*, hg. und übersetzt von Thassilo von Scheffer, Leipzig 1938, 10f.

<sup>18</sup> Eros-Statue, röm. Kopie eines griechischen Originals, 2. Jh. v. Chr.

<sup>19</sup> Eros als Bogenschütze, rotfiguriger Lekythos, ca. 490-480 v. Chr.; Eros auf rotfiguriger Spule, attisch, um 450 v. Chr.

und „der grosse Tummelplatz für die grosse Plastik [...] aufgethan“ werde (ebd.). Und menschliche Schönheit mit göttlicher Schönheit kompatibel wird. Der Olymp hat seitdem fast nur schöne Bewohner. Wie sollte da nicht auch der Sohn der Aphrodite und des Ares als schöner Jüngling vorzustellen und zu verehren sein? Bis zum Verwecheln ähnlich sind ihre Ikonographien, nur ihr Werkzeug macht sie als different kenntlich. Dem göttergenealogischen Wandel vom ursprünglichen Lebensprinzip zum Gott, der Menschen und Götter mit dem Pfeil des sinnlichen Begehrens trifft, ist es ein weiter Weg. Dennoch, so Nietzsche, bleibt erhalten, was von alters her das Verhältnis der Griechen zu ihren Göttern bestimmt hat: das uralte Wissen um ihre verbergende Kraft als Form ihrer Herrschaft. Mit einem gravierenden Novum: „[...] der *weihende und schenkende* Hellene darf seiner Lust, Gott Mensch werden zu lassen, jetzt in aller Seligkeit nachhängen.“ (ebd., 476) Nietzsche sieht diese Entwicklung zwiespältig.

Bezogen auf Eros dürfte ihm einerseits die Ästhetisierung seiner Macht zur sublimierten Schönheit in seiner Überzeugung entgegenkommen, vor allem sei das „*Weiterzeugen im Schönen* echt hellenisch“ und das „Wachsen des Eros“ (NL 21[14], KSA 7, 526) eine genuin hellenische Angelegenheit im Sinne einer sich aufwärts bewegenden Linie im Sinne Platons. Schönheit steht dabei ganz „im Dienste der Liebe“ (ebd.). Wobei ihre Einbindung in die Paideia zu ihrer Voraussetzung gehört: „Eros und Bildung der Freunde.“ (NL 16[43], ebd., 408) Dabei war ihm klar: Freundschaft und Wettkampf, Schmerz und Krieg gehören ebenso zu Eros. Er ist in ihnen in seinem Element. Im unmittelbaren Umkreis dieser Überlegungen hat Nietzsche notiert: „*Die Griechen*. Wettkampf. Weihende Persönlichkeit. Griechische Erziehung. Eros. Rhythmus. Dionysos [...] Staat und Cultur.“ (NL 8[80], ebd., 252) Dabei sei es das Ziel griechischer Kultur gewesen, alle Triebe ihrer Zeitgenossen bändigend und einigend zusammenzuschließen, damit nicht jeder Trieb für sich ins Unendliche zu existieren sucht: „die Philosophie bändiget den Erkenntnißtrieb, die Kunst den Formentrieb und die Ekstasis, die *ἀγάπη* den *ἔρως* usw.“ (NL 19[41], ebd., 432)

Bändigend heißt der Schlüsselbezug für Nietzsche, wenn es um Eros geht. Andererseits weiß er mit Blick auf orphisch-pythagoreisches Denken und Empedokles, wie sehr es des ungebändigten Eros bedurfte, um zuerst die Einheit alles Lebendigen entstehen zu lassen und zu bekräftigen, um nach der mythischen Zerreißung des Einheitlichen deren erneute Einheit als Zustand des Lebens wiederzugewinnen. Den Lebewesen ist die Sehnsucht innewohnend, zu höheren Vereinigungen zu kommen, als die bloße Rückkehr zum Urzustand. Eros' Anteil an der Arbeit daran ist nicht zu unterschätzen: „Eros. [...] Einstmals soll alles wieder ein *einziges Leben* sein, der seligste Zustand.“ (NL 23[34], ebd., 554) So entpuppt sich Eros für Nietzsche als die immerwährende Verführung zum Dasein, deren notwendige Unterstützerin die



Schönheit ist: „Was ist das *Schöne*? – eine Lustempfindung, die uns die eigentlichen Absichten, die der Wille in einer Erscheinung hat, verbirgt.“ (NL 7[27], ebd., 143f.) Aber es dringt noch in tiefere Schichten. Der Gott selbst wird zum tiefsten Grund, zum unverzichtbaren Fundament für das Leben und für die Kunst überhaupt. In der Verquickung von Leben und Kunst realisiert sich das „*höchste Lustziel des Willens*“ (ebd., 145). Durch alle Schrecken hindurch reizen „ekstatische Erregungen zum Weiterleben“ (ebd.) an. Anders formuliert: „Eros spornte zu jeglicher That, scheute den Tod nicht“ (NL 9[1], KSA 8, 158), so Nietzsche in seinen Aufzeichnungen im Kontext seiner Auseinandersetzung mit Eugen Dührings Schrift *Der Werth des Lebens*. Viele kennen Eros daher nur als „einen wilden unersättlich wüsten Dämon.“ (NL 4[72], KSA 9, 117) Andere wiederum, sicher die wenigeren, kennen ihn aber auch als „etwas anderes“, wie etwa „Anacreon“ (ebd.).

Und diese anderen sind Nietzsche sehr viel lieber. Eros sozusagen in seiner ‚zweiten Gestalt‘. Aller Liebe haften zwar Sinnliches als Bestimmendes an: „Keine Art der Liebe ist ohne sinnliche Grundlage; stets etwas Unwillkürliches.“ (NL 9[1], KSA 8, 154) Daher habe der Gedanke die Oberhand gewonnen, dass „Sinne und das Geistige in der Liebe als Gegensatz“ anzusehen (ebd., 155). Es gibt aber, so Nietzsche, sehr viele Arten der Liebe. Fast im Sinne des Sokrates favorisiert der Philosoph alle diejenigen, die nicht an der untersten Schwelle des nur Sinnlichen verharren und sich darin wohlfühlen meinen, sondern die eher Sinnlichkeit und Freundschaft hochschätzen und sie (aus)zuleben streben: Man solle alles tun, sich von Eros nicht ganz unterjochen lassen (vgl. NL 23[121], ebd., 446).<sup>20</sup> Bei solchen Ratschlägen, wird es fraglich, warum er dem Sophokles eine ‚schlechte Stunde‘ vorgeworfen hat, wenn dieser von einer Befreiung gesprochen hatte, im Alter von Eros ohne Schmerzen lassen zu können. Da drängt Nietzsches ambivalenter Zwiespalt dem Gott gegenüber zum wiederholten Mal an die Oberfläche, gewinnt gestaltgebende Gedankenkraft, Eros in sublimierte Gemäßigkeit einzubinden. Trotz besseren Wissens, das er darum auf einer nur theoretischen Ebene zu formulieren weiß.

#### IV.

Unter dem Namen Cupido hat Eros einen kurzen, aussageintensiven Auftritt im *Zarathustra*. Bezeichnender Weise im *Tanzlied*. Zarathustra, der Mädchen mit leichten Füßen und „schönen Knöcheln“ an einem Waldrand im Beisein Cupidos (den „Tagedieb“) findet, will er ein wenig züchtigen und ihm und den Mädchen ein Tanz- und Spottlied zu singen (Za, KSA 4, 139). Um

---

<sup>20</sup> Er hält es für ein „*socratisches Mittel*“, um den Eros in sich zu dämpfen, sich „mit weniger schönen Frauen ein[zulassen].“ (NL 23[121], KSA 8, 446) Eine mindestens fragwürdige Empfehlung.

den ‚Geist der Schwere‘, der alles verdüstere, zu treffen. Mit diesem Gepäck belastet, ist das Lied nichts als ein Versuch, auf seine Weise mit dem Leben ‚fertig zu werden‘. Das heißt: es anzuerkennen, es zugleich zu lieben und zu hassen. Und in der Schweben zu halten, wie sehr Leben und Liebe einander genügen, um existent zu sein und wie hoch der Anteil der Weisheit ist, diese Balance des eigentlich Unbegreiflichen, das schlechthin „Unergründliche“ (ebd., 141) dennoch zu begreifen. Zarathustra versinkt nach der Tanzperformance in Nachdenklich- und Traurigkeit, der Tanz entpuppt sich als Spuk, das Leben war mit Cupido verschwunden. Einsamkeit machte sich breit. Dass Nietzsche hier von Cupido statt von Eros spricht, meint nicht nur den Wechsel vom griechischen Gott in seine lateinisch-römische Entsprechung, sondern vor allem, dass im römischen Verständnis Eros in die Doppeltheit seiner Machtsphären gesplittet wird: Amor wird zum Gott der Liebe, Cupido zu dem der sinnlich-sexuellen Begierde. In Apuleius’ Erzählung *Amor und Psyche* gebiert Psyche, nachdem sie in den Rang einer Unsterblichen gehoben wurde und Amor seiner Mutter Venus zum Trotz, aber mit Erlaubnis des Vaters Jupiter geheiratet hat, eine wunderschöne Tochter mit Namen Voluptas. Was nichts anderes bedeutet als ‚Wollust‘. Nietzsche war dies bekannt. Es wird ihm seinen Zwiespalt bestätigt und untermauert haben.

„Ein Ungestilltes, Unstillbares ist in mir; das will laut werden. Eine Begierde nach Liebe ist in mir, die redet selber die Sprache der Liebe.“ (ebd., 136), heißt es dann im *Nachtlied*. Nachts kommen die Ungeheuer, wüten die Dämonen. Nietzsche kennt ihre Macht: „Oh Begierde nach Begehren! Oh Heißhunger in der Sättigung!“ (ebd., 136f.) Zwischen Bosheit und Machtgefühl schwinden Schamgefühle und das „Zittern gefüllter Hände“ (ebd., 137), ehe das „Verlangen [...] nach Rede“ wieder die Oberhand gewinnt (ebd., 138). Im *andere[n] Tanzlied* schließlich kommt der, der mit dem Leben tanzt, in unmittelbare Berührung mit dem Leben, in eine zu große Nähe zum Sinnlich-Unmittelbaren, zur (Über)macht des Eros. Leben und Begehren, Liebe und Abhängigkeit, Widerstehen und Hingabe sind hier am Punkt ihrer nahesten Verbindung. Nietzsches Sprache ist vollgesogen mit sexualisierten Bildern und bedeutungsschwangeren Metaphern. Der Psychologe gibt sich eine Blöße. Er anerkennt die Macht des Gottes, „selbst wenn Eros nur einen niedrigen Flug“ nimmt (MA II, KSA 2, 415). Da hilft keine Weisheit. Jedenfalls nicht für den Augenblick der Dauer der Erregung: „Das ist ein Tanz über Stock und Stein: ich bin der Jäger“; die Frage an das Leben als weiblich und als Gejagte: „willst du mein Hund oder meine Gemse sein? (ZA, KSA 4, 283), ist eher rhetorisch. Die Antwort ist längst klar, die Würfel gefallen. Anzügliche und krumme Blicke des Lebens, tanzwütiges Springen, Zähnefletschen und schlangenhaftes Züngeln in Bewegung und Augen: „das Auge voll Verlangen“ der „Versucherin, Sucherin, Finderin [...] kindsäugige[n]

Sünderin!“ (ebd., 282f.) Da bleibt nur der Wille, diese weibliche Macht des Lebens zu besiegen, zu beherrschen. Das Jagen endet in einem Scheinsieg: Zwar bezwingt der Jäger seine Beute, aber auch er kommt zu Fall und bleibt als Besiegter auf der Strecke: „Oh sieh mich liegen, du Übermuth, und um Gnade flehn!“ (ebd., 283). Da bleibt als letzte Möglichkeit nur Gewalt: „Ich bin es wahrlich müde, immer dein schafichter Schäfer sein! Du Hexe, habe ich dir bisher gesungen, nun sollst *du* mir – schreien! Nach dem Takt meiner Peitsche sollst du mir tanzen und schrein!“ (ebd., 284). Das sind zunächst unverhüllte sexuelle Gewaltphantasien. Aber auch ein Weg, um dem Leben gerecht zu werden? Wohl kaum. Letztlich ist es auch keine wirkliche Option zugunsten der Macht des Lebens, der Macht des Eros. Die Antwort des Lebens, den Jäger zu beneiden, weil dieser angeblich die Weisheit auf seiner Seite habe, geht ebenso am Grundproblem des Lebens vorbei. Denn auch die Weisheit ist trügerisch und hängt ihr Fähnchen nach dem Wind. Sinnlichkeit und Weisheit, Begehren und Verzicht zeigen ihr Gesicht im unauflösbaren Auseinanderhervorgehen und als ebensolches Ineinanderwobensein. Erst die Mitternacht zeigt alles als Traum: auch nur eine ästhetisch-literarische Lösung, keine wirkliche. Leben und Eros bleiben die stärkeren. Der Macht der Lust ist nicht zu entkommen: „*Zehn!* Doch alle Lust will Ewigkeit -, *Elf!* – will tiefe, tiefe Ewigkeit!“ (ebd., 286). Um Mitternacht ist der ‚Albtraum‘ vorbei.<sup>21</sup> Für eine kleine Weile.

Nietzsches Schwanken zwischen Faszination und Bedrohung, die von seiner generellen Abneigung gegenüber dem Sexuellen allgemein ausgeht, erfährt eine ästhetisch-psychologische Aufwärtsspirale im Besuch Zarathustras bei den „Töchtern der Wüste“ (ebd., 383). In einem orientalisch ausgestatteten Etablissement wiegen sich Tänzerinnen, palmengleich und lasziv, „Mädchen-Katzen, Dudu und Suleika“, mit „Dattel-Herzen! Milch-Busen!“ und „Süßholz-Herz-Beutelchen!“ Der Mitteleuropäer, als den sich Zarathustra hier zu erkennen gibt, fühlt sich ins Land Eden versetzt, atmet „Paradies-Luft“ (ebd., 382ff.). Eine Szene nach dem Geschmack der Zeit, die gern klischeehaft und erfolgreich alles Atmosphärisch-Schwülstige mit dem Orientalischen gleichgesetzt hat, um es der Befriedigung der unterdrückten Triebenergien frustrierter europäischer Männerphantasien zum ersatzmäßigen Lustgewinn verfügbar zu machen.<sup>22</sup> Sigmund Freuds Erkenntnis, die Verbürgerlichung von Moral und Kultur und deren dadurch bedingte Bigotterie als Untergrund der, Körper und Psyche gleichermaßen verletzenden Verdrängungsstrategien des Eros gegenüber, hat dies auf den Punkt gebracht. *Jenseits des Lustprinzips*<sup>23</sup> vollziehen sich nach Ansicht des Psychoanalytikers, Vollzüge von

<sup>21</sup> *Das Nachtwandler-Lied* endet wortgleich, doch ohne die Zahl der Glockenschläge (vgl. Za, KSA 4, 404).

<sup>22</sup> Dazu Zouheir Soukah: *Der „Orient“ als kulturelle Selbsterfindung der Deutschen*, Düsseldorf 2016.

<sup>23</sup> *Jenseits des Lustprinzips* ist der Titel einer Abhandlung Sigmund Freuds aus dem Jahre 1920.

Triebbefriedigungen, die, wenn sie auf Ersatzhandlungen resp. Verdrängungen ausweichen müssen, die Triebe selbst und deren energetisches Gleichgewicht beschädigen. Nicht zufällig sind neurotische Erkrankungen die Folge, die ihrerseits Eros oder Thanatos in die Irre führen. Genauer: Die Libido, von Eros verantwortet, wird sich in Aggressionen und Gewalt entladen. Freud hätte Nietzsches Rat wohl kaum als Therapieversuch angesehen: „Wenn das Auge gar zu unverschämt in das Vergnügen der Sinne blickt, so ist das Vergnügen sehr schnell etwas Widerliches. Man muß wie die Griechen verstehen, Götter und Phantastereien einzumischen und die groben Augen einzuhüllen; man muß vergessen können oder mindestens Vieles nie geradezu mit Namen nennen; das Vergnügen muß den Intellekt beschleichen, wenn er schläft und träumt.“ (NL 10[F98], KSA 9, 436). Da spricht ein Blinder von der Farbe. Eine Triebsublimierungsphilosophie, die Eros vergeblich zu bändigen gesucht hat. Und auch der Wunsch nach einer Welt, die kein Ort für den umtriebigen Gott sein würde, bleibt Wunschtraum: „*Die Welt ohne Eros*. – Man bedenke, dass, vermöge des Eros, zwei Menschen an einander gegenseitig Vergnügen haben: wie ganz anders würde diese Welt des Neides der Angst und der Zwietracht ohne diess aussehen!“ (NL 23[34], KSA 8, 415f.) Wie wohl? In der Umkehrung des Arguments des Bedenkenträgers läge eher eine Antwort. Die Verlorenheit einer Welt ohne Eros wäre ohne Lebenszukunft, ohne Perspektive. Denn Eros erst insinuiert die Mächtigkeit des Lebens. Das Tableau seiner Wirkmächtigkeit ermöglicht es, allem Leben eine Perspektive zu geben und auf kultureller Ebene die Zwischenmenschlichkeit im Zusammenleben zu garantieren. Ohne Einschränkungen. Aber doch mit dem Fingerzeig Nietzsches, wenn Eros sich einbinden ließe in den Horizont einer kulturellen Anerkennung unterschiedlicher Figurationen seiner quasi-göttlichen und das Sein dimensionierenden und damit letztlich ‚rechtsverbindlichen‘ Wertebilder, würden Argumente seiner pejorativen Abwertung in Grenzen gehalten.

V.

Ein Blick auf Sophokles‘ *Antigone* kommt Nietzsche daher sehr entgegen. Als eine der höchsten klassisch-griechischen Elogen auf den Gott, die je formuliert worden sind, lässt der Tragödiendichter den Chor in der zweiten Szene des dritten Aktes Eros preisen als den Herrscher auf dem Olymp, der mit der Macht der sinnlichen Liebe und Begierden alle bezwingt, Götter wie Menschen. Ihm kann keiner widerstehen. Nicht einmal Zeus. Er selbst bleibt in allen Kämpfen unbesiegt. Nietzsche kannte den Text, abgesehen vom Original, in der kongenialen Übersetzung Friedrich Hölderlins: „Geist der Liebe, dennoch Sieger / Immer im Streit! Du Friedensgeist, der über / Gewerch einnicket und über zärtlicher Wange bei / Der Jungfrau

übernachtet / Und schwebet über Wassern / Und Häusern, in dem Freien. / Fast auch Unsterblicher Herz zerbricht / Dir und entschlafender Menschen, und es ist, / Wer's an sich hat, nicht bei sich. Denn / Du machest scheu der Gerechten / Unrechtere Sinne, daß in die Schmach weg / Sie flüchten, hältst dich hier auf, im Männerzank, / Im blutsverwandten, und wirfst es durcheinander [...] Unkriegerisch spielt nämlich / Die göttliche Schönheit mit.“<sup>24</sup> In einer existenziellen Lebensfrage für Antigone und Kreon, in einem Konflikt zwischen Gerechtigkeit und Recht, zwischen Königs- und göttlichem Recht, d.h. in einer Kollision großer, einander scheinbar oder wirklich entgegenstehender ethisch-kultureller Werte, die den einzelnen Beteiligten eine Entscheidung abverlangen, gerät Antigone, die ihren getöteten Bruder gegen das Gesetz des Königs bestatten will, zur Gesetzesbrecherin: eine Verletzung geltenden Rechts, das Strafe nach sich zieht. Sie nimmt sie an, stellt die eigene Entscheidung über königliche Macht. Dass am Ende alle sterben, auch Kreon, ist große Tragödie. Aber ist Antigone nicht jenseits der Tragödie? Weiß sie sich nicht sicher in ihrer Entscheidung, die Götter auf ihrer Seite? Vor allem Eros, den leidenschaftlichsten und auf seine Weise machtvollsten der Götter? Er ist es, der ihren Verlobten Haimon dazu bringt, sich gegen den königlichen Vater aufzulehnen und sich auf die Seite Antigones zu stellen. Das heißt, den Konflikt zwischen Königstreue und Loyalitätspflicht gegenüber seinen Gesetzen und erotischem Begehren und Liebe für Antigone zugunsten von Eros zu entscheiden. Eros also als unbezweifelter Sieger im Kampf.

Aus Hölderlins *Anmerkungen zur Antigone* konnte allerdings Nietzsche eine anders gelagerte Perspektive erfahren, worin der Hauptkonflikt besteht. Der „kühnste Moment“ sei es, „wo der Geist der Zeit und Natur, das Himmlische, was den Menschen ergreift, und der Gegenstand, für welchen er sich interessiert, am wildesten gegeneinander stehen, weil der sinnliche Gegenstand nur eine Hälfte weit reicht, *der Geist aber am mächtigsten erwacht da, wo die zweite Hälfte angehet*. In diesem Momente muß der Mensch sich *am meisten festhalten*, deswegen steht er auch da am offensten in seinem Charakter.“<sup>25</sup> Er wird es gern gelesen und dem zugestimmt haben, dass sein hochverehrter Dichter den Punkt des notwendigen Ausgleichs des Konflikts darin gesehen hat, wo Sinnliches und Geistiges zusammentreffen und der Mensch

---

<sup>24</sup> Friedrich Hölderlin, *Sophokles. Antigone*, in: Ders., *Sämtliche Werke und Briefe*, Bd. 3 (*Der Tod des Empedokles. Übersetzungen*), hg. von Günter Mieth, Berlin und Weimar 1970, 428. Eine neuere Übersetzung nennt Eros beim Namen: „Eros, unbesiegbar im Kampf, Eros, der du / deine Beute überfällst und auf zarten Mädchenwangen nächtigst, du schreitest über / das Meer und ländliche Fluren. Kein / Unsterblicher entrinnt dir und keiner der / kurzlebigen Menschen. Doch wen du streifst, / der ist von Sinnen. // Du verführst sogar den Sinn der Gerechten zu/ Unrecht und Schande, / hast auch jetzt diesen / Zwist blutsverwandter Männer entfacht. / Es siegt strahlender Liebreiz der / bräutlichen Jungfrau, er, der mitthront im Rat / erhabener Satzungen. Unwiderstehlich treibt / ja ihr Spiel die Göttin Aphrodite.“ (Übersetzung Otto und Eva Schönberger, 2013: <https://otto-schoenberger.de>antigone...>)

<sup>25</sup> Ebd., 450.

seinen tiefsten Charakter und seine innere Stärke zeigen kann und muss. Und diese wiederum, wie bei Haimon und Antigone, bindet sich zwar an Eros, gewinnt durch ihn seine Kraft und bestätigt seine Allmacht, bindet diesen aber zugleich, latent und intern, an Geistiges, an eine geistige Nachdenklichkeit und Reflexion zulassende und den Horizont des Begehrens erweiternde Dimension. Die Radikalität des Gottes ist zwar nicht zähmbar, seine Herrschaft unangefochten, aber er kann nach dieser Lesart auch für sich beanspruchen, für die Wirkungen seiner Macht das Prädikat ‚Recht‘ zu beanspruchen. Antigone und Haimon treffen individuell, sich der Folgen bewusst, zwischen menschlicher Macht und göttlichem Recht ihre Entscheidung. Kreon auch.<sup>26</sup> Am Ende sind alle tot. ‚Nichts geht mehr. Großes Drama.‘ Hätte Christa Wolf gesagt.

Um Sophokles zu beschreiben, hat Nietzsche 1871/1872 notiert: „*Sophokles der Dichter der Leiden des agonalen Individuums.*“ (NL 16[14], KSA 7, 397) Das zielt auch auf die Handlung der *Antigone*. Dem Agonalen wohnen Überreizung und Hybris inne. Mit anderen Worten: „*maßlose Selbstsucht des Individuums*“, der allein zu begegnen ist mit Liebe, allerdings als φιλία (NL 16[16], ebd. 398) Noch im Herbst 1881 heißt es: „Sophokles giebt oder schafft jeder Person Recht.“ (NL 12[180], KSA 9, 606) Auch den Göttern? Auf Antigone jedenfalls trifft es zu, auf Eros abschwächend ebenso. Darin entdeckt Nietzsche früh für sich Sophokles’ Tragödien-Meisterschaft. Anders als Aischylos habe er der „Erhabenheit der Undurchdringbarkeit der olympischen Rechtspflege“ das dramatische Wort geredet, sich dabei der „Unverdientheit eines entsetzlichen Schicksals“ seiner handelnden Personen bewusst. Götterordnung muss unangetastet bleiben, der Mensch sich in Besonnenheit und Mäßigung der Begierden, antik Sophrosyne, üben: „Die eigentliche Tugend ist die σωφροσύνη“. (DW, KSA 1, 569)

## VI.

Der wilde Gott der Sinnlichkeit und der erotischen Begierden musste, so war es für seinen philosophischen Kritiker schnell klar, dem Christentum von den Anfängen her ein Dorn im Auge sein. Für Nietzsche ein Grund, dem ungeliebten Ur-Gott und späteren Olympier zur Seite zu stehen. Wen das Christentum zum Feind erklärte, konnte der Fürsprache Nietzsches ziemlich sicher sein. Da alles Leiblich-Sinnliche für Christen ein Gräuel zu sein hatte, konnte er nicht anders, als seinen Kampf gegen das Christentum polemisch als „Attentat auf zweitausend Jahre Widernatur und Menschenschändung“ und als seine „grösste aller Aufgaben“, um dem „Jasagen zum Leben“ Verhör zu schaffen (EH, KSA 6, 313), zu sehen. Das Stichwort von der

---

<sup>26</sup> Dazu Ursula Bittrich, *Aphrodite und Eros in der antiken Tragödie*, Berlin, New York 2005.

‚Widernatur‘ wird sein Kampfbegriff gegen alle christliche Moral, gegen alle asketischen Ideale, gegen alle Priesterherrschaft. Deren „Predigt der Keuschheit [sei] eine öffentliche Aufreizung zur Widernatur.“ Das Überbietungstablau wird gesteigert: „Jede Verachtung des geschlechtlichen Lebens, jene Verunreinigung desselben durch den Begriff ‚unrein‘ ist das Verbrechen selbst am Leben – ist die eigentliche Sünde wider den heiligen Geist des Lebens.“ (ebd., 307)<sup>27</sup> Nietzsche sieht darin einen der Gründe, dass der Mensch „allzulange seine natürlichen Hänge mit ‚bösem Blick‘ betrachtet habe (GM, KSA 5, 335), so dass daraus sein generell schlechtes Gewissen gegenüber aller Sinnlichkeit erwachsen sei.“<sup>28</sup>

Die Griechen, so Nietzsche, haben es vorgemacht. Sie haben in ihren Göttern die „Wiederspiegelungen vornehmer und selbstherrlicher Menschen gesehen, in denen das *Thier* im Menschen sich vergöttlicht fühlte und *nicht* sich selbst zerriss, *nicht* gegen sich selber wüthete!“ Sie haben sich „ihrer Götter bedient, gerade um sich das ‚schlechte Gewissen‘ vom Leibe zu halten“ und damit in direktem Gegensatz zum Christentum „Gebrauch“ von den Göttern gemacht. (ebd., 333f.) So gesehen machte es für sie Sinn, in Eros den schönsten, den mächtigsten und unwiderstehlichsten ihrer Götter zu verehren. Und damit sich selbst in all ihrer Sinnlichkeit, ihrem Begehren und Lüsten. Überdruss und Hybris inklusive. Für Nietzsche wiederum, dem solche Bilder vor Augen standen und die Invektiven christlicher Verdammung im Ohr, musste Eros einfallen als der, der den Christen als leibhaftiger Satan, als schlimmster aller Teufel warnend an die Wand gemalt wurde. Nicht zu seinem Nachteil wie Nietzsche schadenfroh feststellte: „Zuletzt hat diese Verteufelung des Eros einen Komödien-Ausgang bekommen: der ‚Teufel‘ Eros ist allmählich den Menschen interessanter als alle Engel und Heiligen geworden, Dank der Munkelei und Geheimthuerei der Kirche in allen erotischen Dingen“. (M, KSA 3, 73f.) Obwohl die Kirche folgenswer Werte verkehrt habe, habe sie letztlich nichts gegen die Macht des Gottes bewirken können: „Das Christentum gab dem Eros Gift zu trinken: – er starb zwar nicht daran, aber entartete, zum Laster.“ (JGB, KSA 5, 102) Ikonographisch war er da in der Bildenden Kunst längst zum pausbäckigen Lustknaben herabgekommen und gehörte zum Interieur klerikaler und weltlicher, einschließlich der Kirchen, Repräsentations- und Privaträume. Face to face mit Eros zu jeder Tages- und Nachtzeit. Welch pikante Vorstellung, die den Gott selbst zum Lachen gereizt hätte, denn er verlachte gern die, die seine Macht unterschätzten oder sie zu untergraben suchten. Auf dem Olymp wie unter Menschen. Nietzsche konnte nicht anders, als den zum Feind Nr. 1 erklärten

---

<sup>27</sup> Wortgleich formuliert er den „*Vierten Satz*“ des „Gesetz[es] wider das Christentum“ (AC, KSA 6, 253).

<sup>28</sup> Diese Entwicklung stillzustellen, einen Salto mortale in die Antike und zu Konnotationen dessen, was als Liebe gelten soll, will neu definiert sein. (Vgl. GM, KSA 5, 330f.)

goldflügeligen schönen Sohn der Aphrodite und des Ares, der quasi qua Herkunft Liebe und Krieg in sich trug, gegen alle Argumente der Ablehnung durch die Kirche in Schutz zu nehmen und ihn für sich zu vereinnahmen. Soweit es ihm möglich und sinnvoll schien. Dem Vorwurf an das Christentum, die Leidenschaften böse und tückisch betrachtet und gedacht und dadurch böse gemacht zu haben: „*Böse denken heisst böse machen.*“ (M, KSA 3, 73), folgte mit Blick auf Eros, eine radikale Attacke gegen alle Bußprediger und asketischen Eiferer, und er stellte ihnen die Frage, die schon ihre Antwort mit auf der Zunge trägt: „Muss denn Etwas, gegen das man zu kämpfen, das man in Schranken zu halten oder sich unter Umständen ganz aus dem Sinne zu schlagen hat, immer *böse* heissen! Ist es nicht *gemeiner* Seelen Art, sich einen *Feind* immer *böse* zu denken! Und darf man Eros einen Feind nennen! An sich ist den geschlechtlichen wie den mitleidenden und anbetenden Empfindungen gemeinsam, dass hier der eine Mensch durch sein Vergnügen einem anderen Menschen wohlthut, – man trifft derartige wohlwollende Veranstaltungen nicht häufig in der Natur! Und gerade eine solche verlästern und sie durch das böse Gewissen verderben! Diese Zeugung des Menschen mit dem bösen Gewissen verschwistern!“ (M, KSA 3, 73) Nietzsches Zeichensetzung ist verräterisch. Statt der grammatisch richtigen Fragezeichen, erhalten alle Fragen zur Bekräftigung Ausrufungszeichen. Sie lassen keine Interpretationsspanne zu. Was die Kirche tut, ist Verteufelung aus falscher Anbetung asketischer Ideale. Das Ressentiment tritt offen zutage, zeigt gegenüber Eros seine böse Fratze. Unter der scheinheiligen Maske reiner Absichten.

Das geht weit über das Aufatmen des Sophokles in seiner ‚schlechten Stunde‘ hinaus. Hatte dieser die nachlassende Bedeutung des Gottes mit zunehmendem Alter als Erleichterung empfunden und könnte dies als eine Art Lebensklugheit oder Altersweisheit<sup>29</sup>, so sieht nach Nietzsche das Christentum *per se* in Eros eine dem Heil des Menschen entgegenwirkende Kraft, die es zurückzudrängen gilt. Mit allen Mitteln, mit allen Argumenten. Aus medialer Sicht könnte man von einer jahrhundertlang erfolgreichen und großangelegten Kampagne sprechen: in abschreckenden Texten und Bildern immer das Menetekel des ewigen Höllenaufenthalts vor Augen zu bringen. Nicht zufällig verschont Nietzsche in seiner Kritik dabei nicht die schöne Literatur, von der Klassik bis zur Romantik: „Unsere ganze Dichterei und Denkerei, vom Grössten bis zum Niedrigsten, ist durch die ausschweifende Wichtigkeit, mit der die Liebesgeschichte darin als Hauptgeschichte auftritt, gezeichnet und mehr als gezeichnet: vielleicht dass ihrethalben die Nachwelt urtheilt, auf der ganzen Hinterlassenschaft der

---

<sup>29</sup> „Kommt das Alter, so merkst du erst recht, wie du der Stimme der Natur Gehör gegeben, jener Natur, welche die ganze Welt durch Lust beherrscht: das selbe Leben, welches seine Spitze im Alter hat, hat auch seine Spitze in der Weisheit [...]; beiden, dem Alter und der Weisheit, begegnest du auf Einem Bergrücken des Lebens, so wollte es die Natur.“ (MA I, KSA 2, 237) Da steckt mehr Verständnis für Sophokles drin, als Nietzsche zugeben würde.



christlichen Cultur liege etwas Kleinliches und Verrücktes.“ (ebd., 74) Seine Methode der Kritik ist allerdings eine sehr in sich gedrehte. Die Dichter mussten die Liebe als ihr Hauptthema gestalten, um sie als wichtig und einzigartig im Lebens- und Erfahrungshorizont der Menschen zu festzuhalten. So haben sie im Umkehrschluss auf ihre Weise den moralischen Input der Kirche bedient, ihn aber gleichzeitig unterlaufen und sichergestellt, man werde eines Tages aus ihren Texten erkennen, wie liebes-, d.h. eros-feindlich der religiöse Eifer war.<sup>30</sup> Für sich selbst nahm er in Anspruch, alles, was mit Geschlechtsliebe im Zusammenhang steht, zumal die Frauen, nur zu gut zu kennen: „Man muss fest auf *sich* sitzen, man muss tapfer auf seinen beiden Beinen stehn, sonst *kann* man gar nicht lieben. Das wissen zuletzt die Weiblein nur zu gut: sie machen sich den Teufel was aus selbstlosen, aus bloss objektiven Männern ... Darf ich anbei die Vermuthung wagen, dass ich die Weiblein *kenne*? Das gehört zu meiner dionysischen Mitgift. Wer weiss? Vielleicht bin ich der erste Psycholog des Ewig-Weiblichen. Sie lieben mich Alle – “ (EH, KSA 6, 305) Ganz sicher nicht. Eine Fehl- und Selbstüberschätzung ohnegleichen. Was dem Zitat folgt, ist nichts als Frauenschelte. Feminismus-Bashing würde man heute sagen.

Wenn Nietzsche so vehement sein Plädoyer für eine fast uneingeschränkte Erotik in den Raum stellt, darf man skeptisch sein. Es will so gar nicht passen zu seinem ansonsten vorgetragenen verächtlichen Grundton, wenn es um Sexualität geht. Wenn er antike Frauenkulte aufruft, um mit ihnen gegen die rituellen Verbote durch christliche Priester zu intervenieren, zeigt sich des Pudels zweischneidiger Kern: „der christliche Priester ist von Anfang an der Todfeind der Sinnlichkeit: man kann sich keinen größeren Gegensatz denken, als die unschuldig ahnungsvolle und feierliche Haltung, mit der z. B. in den ehrwürdigsten Frauenkulten Athens die Gegenwart der geschlechtlichen Symbole <empfunden wurde>. Der Akt der Zeugung ist das Geheimniß an sich in allen nicht-asketischen Religionen: eine Art Symbol der Vollendung und der geheimnißvollen Absicht, der Zukunft (Wiedergeburt, Unsterblichkeit“ (NL 8[3], KSA 12, 331). Dass seine Überlegungen den Satz unbeeendet lassen, deutet nicht nur das unfertige Denken im Prozess der Gedanken an, weit mehr Nietzsches eigene Unsicherheit, wie er seinen allzu heftigen Zuspruch für alles Geschlechtliche zurückrollen könnte in Bereiche, in denen sein Für und Wider zu einer gemäßigten Balance finden könnte. Indem er auf die attischen Frauenkulte rekurriert, erlaubt er seinen Argumenten die entlastende Rückkehr in ideelle, besser: idealisierende, noch besser: idealisierte Spiel- resp.

---

<sup>30</sup> Hätte Goethe von solch einer Lesart seiner erotischen Dichtung erfahren, er hätte kaum zugestimmt. Dazu Johann Wolfgang von Goethe, *Erotica*, hg. und gestaltet von Jens-Fietje Dwars, Jena 2021; W. Daniel Wilson, *Goethes Erotica und die Weimarer ‚Zensoren‘*, Hannover 2015.

Kulturräume, in denen aus seiner Sicht Eros und Dionysos in einer merkwürdig ‚reinen‘ Form der Sexualität und Sinnlichkeit verehrt worden seien. Es war allerdings zu Nietzsches Zeiten bereits bekannt, wie solche Kulte und tatsächlich abgelaufen sind. Einschließlich Tempel-Prostitution. Es war wenig Geheimnisvolles im Nietzscheschen Sinne an ihnen. Dennoch nutzte er diesen Rückbezug, um auf dem Umweg in die Antike zu seinem Götterbild bzw. zum Bild dessen, was er unter Liebe verstehen wollte, zu kommen. Einmal Antike und zurück, sozusagen. Um aktuelle Philosophie zu etablieren.

Im Aphorismus 14 der *Fröhlichen Wissenschaft*, den er *Was Alles Liebe genannt wird* titelte, gab Nietzsche den Blick auf ein Spektrum der Liebe frei, das sich in seiner Konsequenz ironischerweise wie eine Neuauflage Platons lesen lässt, mit einer konstitutiven Sichterweiterung allerdings, die dem Verständnis der Macht des Eros neue Aspekte hinzufügt. Ausgangspunkt seiner Überlegungen sind die Beobachtung und Erkenntnis, *in psychologicis* wie *in physiologicis*, der erotische Trieb sei keineswegs uneigennützig, vielmehr sei er der Habsucht verwandt: „Habsucht und Liebe: wie verschieden empfinden wir bei jedem dieser Worte! – und doch könnte es der selbe Trieb sein, zweimal benannt, das eine Mal verunglimpft vom Standpunkte der bereits Habenden aus, in denen der Trieb etwas zur Ruhe gekommen ist und die nun für ihre ‚Habe‘ fürchten; das andere Mal vom Standpunkte der Unbefriedigten, Durstigen aus, und daher verherrlicht als ‚gut‘.“ (FW, KSA 3, 386) Das Konjunktivische weicht schnell der bestätigenden Behauptung. Unter dem Stichwort vom „Drang nach neuem *Eigenthum*“ entlarvt sich erotisches Verlangen als unverhüllte Begierde. Ins Körperlich-Sinnliche übersetzt, als ein Besitzen-Wollen, ein Besitzen-Müssen: Es geht schlicht um „Eroberung“: „Am deutlichsten [...] verräth sich die Liebe der Geschlechter als Drang nach *Eigenthum*: der Liebende will den unbedingten Alleinbesitz der von ihm ersehnten Person, er will eine ebenso unbedingte Macht über ihre Seele wie über ihren Leib, er will allein geliebt sein und als das Höchste und Begehrenswertheste in der andern Seele wohnen und herrschen.“ (ebd., 386f.) Diesen Besitzwunsch durchzusetzen, dafür bedarf es Selbstüchtig- und Rücksichtslosigkeit gegenüber allem und allen, das und die dem im Wege stehen. Geschlechtliche Liebe sei nichts als extremer Egoismus. Unverständlich sei es daher, diese Liebe als „den Gegensatz des Egoismus“ (ebd., 387) anzusehen. Noch einmal formuliert Nietzsche in diesem Kontext den Vorwurf an Sophokles, dieser habe „ein Wort vom ‚wüthenden Dämon‘ fallen lassen“, was der Gott lachend quittiert hätte, wäre es ihm zu Ohren gekommen: „Eros lachte jederzeit über solche Lästere, – es waren immer gerade seine grössten Lieblinge.“ (ebd.) Geschlechtliche Liebe zu einem Objekt siedelt auf der untersten Stufe der Liebe-Möglichkeiten. Jedenfalls nach Platons aufsteigender Leiter. Nietzsche folgt dem

Athener und gibt zu bedenken: Manchmal folgen die Partner in ihrer Liebe „einem gemeinsamen höheren Durste nach einem über ihnen stehenden Ideale“. Um diese Liebe, ist Nietzsche sicher, wissen nur wenige: „Ihr rechter Name ist *Freundschaft*.“ (ebd.) In ihr sind sehr viel weniger Egoismus und Ungerechtigkeit, denn das Ziel ihrer Liebe geht über sie hinaus. Da liegt der Schlüssel zum Erfolg: zur Liebe zum Wissen und zur Wahrheit. Auch sie will man besitzen, aber es ist eine sehr viel mehr eine altruistische Inbesitznahme.

## VII.

Die antike Mythologie kennt den familiären Zusammenhang der olympischen Götterfamilie sehr genau. Deren Genealogie zeigt, wie sehr jeder mit jedem verwandt war. Eros ist der Sohn der Aphrodite und des Ares. Ihrer beider Vater ist Zeus. Auch Nietzsches Lieblingsgott Dionysos entstammt einer Beziehung des Göttervaters mit der sterblichen Semele.<sup>31</sup> So gesehen ist Dionysos nach dieser Göttergalerie der Onkel des Eros. In dieser Verwandtschaftsbeziehung liegen ebenso Sprengkraft wie Unauflöslichkeit ihrer familiären Bindung. Seit orphischen Mythenschichten und den *Homerischen Hymnen* wird eine Verbindung beider Olympier anerkannt. Skulpturen und Vasenmalereien zeigen sie in vergleichbaren Situationen. Auf Vasenmalereien ist Eros in archaischer und klassischer Zeit oft als geflügelten Jüngling auf der Jagd zu sehen, zusammen mit Aphrodite und Hermes, die Doppelflöte spielend oder im Gefolge des Dionysos und mit Pfeil und Bogen. Im Köcher die goldenen, Leidenschaften entfachenden und die bleiernen, alle Leidenschaften tötenden oder verweigernden Pfeile.<sup>32</sup> Sogar im Rat der Götter, wo er meist neben Dionysos seinen Platz hat, verzichtet er nicht auf seine Waffen. Erzählungen von der Nähe beider Götter gehören zum grundlegenden Identifikations-Narrativ ihrer mythologischen Biographien. Für Nietzsche eine antike Steilvorlage auf seinem denkerischen Weg, zum ‚letzten Jünger des Dionysos‘ zu werden, d.h. Geburtshelfer einer ‚Philosophie des Dionysos‘ zu sein. Dionysos wiederum durchzieht die Mythen- und Kunstwelt mit Thyrsosstab, Panther, Efeu und Weinblättern oder Trauben, mal als lächelnder schöner Jüngling, dem Eros nicht unähnlich, mal als trunkener Umzugsanführer mit rasenden Mänaden im Gefolge. Mal von Indien her kommend, mal in Thrakien oder in der Umgebung von Delphi, wo er sich die Herrschaft mit seinem Bruder Apollon teilte, um den Omphalos, den Nabel der Welt zu hüten, mal auf dem Meer, von Delphinen umgeben. Immer aber erscheint er als der

---

<sup>31</sup> Andere Mythenschichten nennen Demeter, Persephone oder Lethe und Io als mögliche Mütter.

<sup>32</sup> Seine Darstellung als Kind, das mit dem Bogen spielend auf Menschen und Götter zielt, ist spätantike Ikonographie und neuzeitliche Wiederaufnahme in Renaissance und Barock.

Unberechenbare, der ‚wilde Gott‘<sup>33</sup>, der Wein und Wahnsinn Bringende, der gewalt- und lustvoll seine Anerkennung fordert und seine Auftritte inszeniert. Seine Epiphanien sind plötzlich und unvorhersehbar, doch von seinen Anfängern immer erwartet. Ekstase und Rausch inbegriffen.

Wer Dionysos will, kann auf Eros nicht verzichten. Zwar ist Eros’ Anwesenheit selten explizit. Aber sie darf angenommen werden. Zu ähnlich sind ihre Wirkungen auf Menschen und Götter. Nietzsche mochte darum gewusst haben. Daher die Nähe des Dionysos zu Apollon als Gegen- und Mitspieler, als der einsichtige Genosse im Kampf um die Deutungshoheiten dessen, was für die Bestimmung von Welt, Kunst, Mensch, von Kultur, Philosophie und Leben von Wichtigkeit und sie ausschreibend ist. Dass es um die komplizierte Liaison beider geht, wird hier als selbstverständlich angenommen in Nietzsches Denkstrategie und nicht weiter verfolgt. Natürlich gehört es zum philosophisch-ästhetischen Kalkül Nietzsches, dass beide auf Augenhöhe einander gleich sind. In Delphi teilen sie ihre Macht, hier waren „beide Götter gleichsam als Sieger aus ihrem Wettkampfe hervorgegangen: eine Versöhnung auf dem Kampfplatze.“ (DW, KSA 1, 556)<sup>34</sup> Nietzsche hat sicher zunächst Dionysos als die sinnenbetonte, antirationale, rauschhafte Gottheit fasziniert, er gab ihm die antike mythologische Vorlage für seine Kunsttrieb-Dialektik, die er in der *Geburt der Tragödie* ausgebreitet hat. Später hat er sie selbstkritisch als noch zu sehr metaphysisch belastet kritisiert. (Vgl. GT, KSA 1, 13) In der Konfiguration zwischen Traum und Rausch entscheidet Nietzsche, sich ihrer internen wechselseitigen Notwendigkeit bewusst, dennoch für letzteren. Und damit für Dionysos. Dessen Ekstatisches, Rauschhaftes, alle Normen lösendes und außer Kraft setzendes Tun in temporärer Verzückung war dem Philosophen zunehmend Garant für das Leben schlechthin, für die Natur und alles Menschliche, Kreatürliche: In dionysischen Kulten gelange der Mensch nicht nur zur „Selbstvergessenheit des Rausches“, sondern auch zur Aufhebung des *principium individuationis*, jener aus Nietzsches Sicht problematischen Kulturleistung, die die Verbindung von Mensch und Natur durchbreche, ihn quasi von seinen Wurzeln trenne. (DW, KSA 1, 554f.) „Im dionysischen Rausche, im ungestümen Durchrasen aller Seelen-Tonleitern bei narkotischen Erregungen oder in der Entfesselung der Frühlingstriebe äußert sich die Natur in ihrer höchsten Kraft; sie schließt die Einzelwesen wieder aneinander und läßt sie sich als eins empfinden: so daß das principium individuationis

---

<sup>33</sup> Marcel Detienne hat treffend von seiner ‚göttlichen Wildheit‘ gesprochen: Ders., *Dionysos. Göttliche Wildheit*, München 1995. Der französische Originaltitel *Dionysos à ciel ouvert* (1992) orientiert auf die Freiheit des nicht sesshaften Gottes (Dionysos unter freiem Himmel).

<sup>34</sup> Dazu Renate Reschke, *Der andere Apoll. Nietzsches Blick auf den Gott*, in: *Grenzen der Rationalität. Kolloquien 2005-2009 des Nietzsche-Forums München*, hg. von Beatrix Vogel und Nikolaus Gerdes, Bd.5, Teilband 1, Regensburg 2010, 211-237.

gleichsam als andauernder Schwächezustand des Willens erscheint.“ (ebd., 557) Dionysos, der dies bewirkt, ist in dieser Beschreibung Nietzsches am nächsten Punkt zu dem, was sein Neffe gleichsam unter dem Stichwort des Erotisch-Sexuellen in Aktion setzt. Wo Nietzsche vom ‚Frühlingstrieb‘ spricht, ist wesentlich ‚Sexualität‘ gemeint. Eine Art erotischer Befreiung aus der Enge ‚winterlicher‘ und sozial-genormter Enge: „Alle die kastenmäßigen Abgrenzungen, die die Noth und Willkür zwischen den Menschen festgesetzt hat, verschwinden [...] singend und tanzend äußerst sich der Mensch als Mitglied einer höheren idealeren Gemeinsamkeit: er hat das Gehen und das Sprechen verlernt. Noch mehr: er fühlt sich verzaubert und ist wirklich etwas Anderes geworden.“ (ebd., 555) Dass Rausch Leiden schafft, gehört zum Narrativ des Dionysischen wie zu dem des Eros. Nietzsche hat zu Recht konstitutiv gemacht, wie sehr man zu akzeptieren habe, dass Rausch, Leiden und Lust zusammengehören. Bei beiden Göttern gleichermaßen. Anlässlich seiner Dühring-Lektüre hält er mit gleichzeitigem Referenzblick auf Schopenhauer fest, dass es zu den scheinbar unabänderlichen Tatsachen gehöre, Leid und Schmerz in eine fast kongruente Beziehung zu setzen. Der Schopenhauerschen verachtenden Preisgabe eines positiven Liebesbestimmung, weil diese nichts als täuschender Wahn sei und daher ein verkehrtes und verkehrendes Verhältnis von Leidensbewertung und Liebeserfüllung behaupten, stellt Nietzsche, von Dühring hergeleitet, die Auffassung entgegen, in jedem Trieb stecke der Keim eines großen Schmerzes. Dies dürfe aber nicht zur Folge haben, wie es Schopenhauer getan hat, Lust als negativ und Schmerz als positiv zu sehen, sondern das sinnliche Bedürfnis und seine befriedigende Erfüllung in ein notwendiges Verhältnis zu setzen: „die allgemeine Bewegung geht vom Schmerz zur Lust, das ist die positive Richtung [...] es wäre verkehrt, die Befriedigung nach Bedürfnis, anstatt das Bedürfnis nach Befriedigung, streben zu lassen.“ (NL 9[1], KSA 8, 155f.) Und: „jede Lust ist eine Reizung welche bei einer Steigerung des Reizes in Schmerz übergeht; jeder Schmerz ist nur quantitativ von der Lust verschieden und es giebt einen Grad des Übergangs von Lust und Schmerz.“ (ebd., 156) Es wäre „rechtschaffender Unsinn“ (ebd.), daraus zu schließen, Lust sei nachlassender Schmerz, ein Sehnen danach Glückserlebnis. Die erotische Liebe zeige dies augenscheinlich. Mit Abscheu, wie Schopenhauer, „an die Empfindungen, welche den sinnlichen Genuß begleiten“ zu denken, damit die Natur zu entadeln und sich über sie zu erheben, führe in eine folgenreiche Irre. Nietzsche setzt an dieser Stelle und in diesem Kontext dagegen: Die „Überschwänglichkeit der Empfindung“ sei das „Vorgefühl des allmeinen unbegrenzten Lebens“, welches an die Erfüllung auch der sinnlichen, der erotischen Sehnsüchte und Bedürfnisse geknüpft ist und ohne diese unverstündlich bliebe. (ebd., 161)

Der „Triumph des Daseins, ein üppiges Lebensgefühl“ (ebd., 559) haben ihren Preis. Lust kennt keine Grenzen, sprengt sie und vernichtet alle Schranken. Auch Leiden kann rauschhaft sein, dekretiert Nietzsche. (Vgl. ebd., 562) und entsetzlich bis tödlich. Dies kommt mit dem Erwachen aus dem Rausch, der Zeitpunkt an dem des Dionysos Macht wie die des Eros enden und Apollon die Regie übernimmt und das zwischenzeitlich unkenntlich gewordene Entsetzliche des Daseins, das wieder zutage tritt, mit dem schönen Schein des Traumes dämpft. Der Wahrheit des Dionysos steht die Apollons zur Seite und zugleich vehement entgegen. Um des Lebens willen. Für Nietzsche der Moment des philosophischen Innehaltens auf dem Weg zu einer dionysischen Philosophie. Zuviel und dezidiert Rauschhaftes stünde ihr nicht gut an. Die unterirdisch präsente erotisch-begehrende und zur besinnungslosen Selbstaufgabe neigende Komponente verträgt sich schlecht mit der Selbstdefinition einer dionysischen Philosophie. So geht Nietzsches Gedankenweg in den 80er Jahren denn auch in eine dem radikal Dionysischen gegenüber asymmetrische Richtung. Eros wird diese neue Philosophie auf aparte Weise kompromittieren. In seiner gedeckelten Sublimierung bleibt er präsent. Mit seinen quasi ins Philosophische transformierten Pfeilen gibt er Dionysos Rückendeckung, will heißen: was Nietzsche ‚dionysisch‘ nennt, eine Rechtfertigung des Lebens als ein grundlegend zu Bejahendes zu geben, gegen alle „Furcht vor der Schönheit und Sinnlichkeit“, wie sie das Christentum den Menschen eingepflanzt habe, so im *Versuch einer Selbstkritik* von 1886 (GT, KSA 1, 18), oder einen „fürsprechende[n] Instinkt des Lebens“, eine „Gegenwerthung des Lebens“ mit allen seinen Affekten, Begehren, Kraftäußerungen (ebd., 19) anzunehmen, dem ist ein genuin erotischer Weltbezug immanent eingeschrieben. Alles Leben, alle Welt, den Menschen auf seine dionysischen Ursprünge zurückzusetzen, heißt immer auch, ihre/sein Kreatürliches zu unterstreichen. Im „dionysischen Symbol“ ist „die äusserste Grenze der *Bejahung*“ erreicht. (EH, KSA 6, 310) In der *Geburt der Tragödie* noch gegen jede Form des Sokratismus gesetzt und als Novum in der Bestimmung dessen, was ‚griechisch‘ ist, wird in der Folgezeit alles Dionysische aufgewertet und hochgerechnet zu einem „Jasagen ohne Vorbehalt“ und gegen christlichen wie Décadence-Nihilismus als bestimmend vorgetragen: „Es ist Nichts, was ist, abzurechnen, es ist Nichts entbehrlich – die von den Christen und anderen Nihilisten abgelehnten Seiten des Daseins sind sogar von unendlich höherer Ordnung in der Rangordnung der Werthe als das, was der Décadence-Instinkt gutheissen, *gut heissen* durfte.“ (ebd., 311) Dem entgegen steht Nietzsches „Formel für die Grösse am Menschen“: amor fati. „[D]ass man Nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. Das Nothwendige nicht bloss ertragen, noch weniger verhehlen – aller Idealismus ist Verlogenheit vor dem Nothwendigen – , sondern es *lieben*...“ (ebd., 297) Das war Nietzsches große

Kampfansage, sie trägt auch den Namen Dionysos, denn in diesem Namen zieht er alles zusammen, was nach seiner Auffassung ‚griechisch‘ sei. Und er beansprucht für sich, dies als erster Philosoph begriffen zu haben.<sup>35</sup> Sehr spät, in der *Götzen-Dämmerung*, macht er noch einmal notorisch, womit die *Geburt der Tragödie* eingesetzt hat. Das wesentliche an den antiken Mysterien sei der uneingeschränkte Wille zum Leben, zum „wahr[e]n Leben als das Gesamt-Fortleben durch Zeugung, durch die Mysterien der Geschlechtlichkeit.“ Darum sei auch „das *geschlechtliche* Symbol das ehrwürdige Symbol an sich, der eigentliche Tiefsinn innerhalb der ganzen antiken Frömmigkeit“ gewesen. Darum könne er mit Fug und Recht sagen: „Dies Alles bedeutet das Wort Dionysos: ich kenne keine höhere Symbolik als diese *griechische* Symbolik, die der Dionysien.“ (GD, KSA 6, 159) So könnte seine Philosophie eigentlich auch die des Eros heißen. Den hört man im Hintergrund siegesgewiss lachen. Eine nicht unbedeutende Richtungsänderung in der Wortwahl Nietzsches kündigt vom sich neu formierenden philosophischen Anspruch. Aller ‚Geschlechtlichkeits‘-Apotheose zum Trotz und Widerspruch.

## VIII.

Aus dem ‚Gott‘ Dionysos ist fast unmerklich das ‚Wort‘ Dionysos geworden. Nietzsche wusste sehr genau: Philosophie ist der Orgasmus/Orgasmus der Gedanken, nicht der Tat, nicht des Tuns. Da könnte Apollon sich eher als Sieger fühlen als Eros. Ironischerweise drängen sich die Anfänge der *Genesis* und des *Johannes-Evangeliums* mit ihren differenten Übersetzungsvarianten auf, die ganze religiöse Richtungen gegeneinander aufgebracht haben. Oder Goethe, der im *Faust I*, in der Studierstuben-Szene darüber sinniert, was das ‚Wort‘ vermag, welche Kraft in ihm steckt. Goethe amalgamiert Wort und Tat, gibt ersterem allein Bedeutung durch seine unmittelbare Tatwerdung<sup>36</sup> und konterkariert damit christliche Bibel-Übersetzungen (vor allem die Lutherische) und theologische Diskurse um die Auslegung von Gottes Wortschaffung der Welt. Aber was meint die Wortwerdung alles Existierenden, welche Horizonte steckt sie ab? Als Altphilologe kannte Nietzsche sehr wohl die Problematik dessen, wie man das Wort ‚Wort‘ aus dem Hebräischen und Griechischen oder Lateinischen übersetzt.

---

<sup>35</sup> Sein Anspruch auf Deutungshoheit geht gegen Winkelmann und Goethe, deren Griechen-Verständnis das orgiastische Moment antiker Kultur ausgeschlossen habe. Auf den Weimeraner bezogen, behauptete er: „Ich zweifle in der That nicht daran, dass Goethe etwas Derartiges [den Orgasmus – R. R.] grundsätzlich aus den Möglichkeiten der griechischen Seele ausgeschlossen hätte. *Folglich verstand Goethe die Griechen nicht.*“ (GD, KSA 6, 159)

<sup>36</sup> „Geschrieben steht: ‚Im Anfang war das Wort!‘ / Hier stock ich schon! Wer hilft mir weiter fort? [...] / Mir hilft der Geist! Auf einmal seh ich Rat / Und schreibe getrost: Im Anfang war die Tat!“ (Johann Wolfgang von Goethe, *Faust. Erster Teil*, in: Ders., *Werke in zwölf Bänden* (Bibliothek deutscher Klassiker), Bd. 4, Berlin und Weimar 1988, 196).

Und welche, nicht nur theologischen, Erklärungsnotwendigkeiten daraus entstehen. Dass im Anfang das Wort und dieses bei Gott und dieser das Wort selbst war, konnte Nietzsche nicht unwidersprochen lassen. Alles auf das Wort zurückzuführen und aus ihm zu erklären, ging gegen seine philosophische Überzeugung vom Wesen alles Seienden und seiner von Heraklit herstammenden Dialektik von Sein und Werden ebenso wie gegen die Gewissheit, die Bedeutung des deutschen ‚Wort‘ sei durch Transformationsverluste aus den alten Sprachen so eingeengt, dass die ursprüngliche Vieldeutigkeit des griechischen ‚logos‘ oder des hebräischen ‚davar‘ unkenntlich geworden seien. Bezogen auf Nietzsches ‚Wort-Werdung‘ des Dionysos ist dies, solche Überlegungen im Hintergrund, auf eine listige Weise ein fast ironischer Affront oder ein Seitenhieb gegen jede Anmutung christlicher Benennungspraktiken. Vielmehr ist Dionysos in und als wortgewordene Existenz auf dem Wege zu einer ‚Wort‘-Philosophie, in der er sich vorübergehend einrichtet, ehe sein Schöpfer ihn zum ‚Begriff‘ mutieren lässt. Möglich wird der Wort-Dionysos dadurch, dass er von seiner ersten gedanklichen Epiphanie her bei Nietzsche bereits ein Wortelement in sich trägt. In seiner Inszenierung als ‚Kunsttrieb‘ besitzt er schon alle jene ideellen ‚Zutaten‘, die ihn, trotz der Beschreibungen seines sinnlichen Treibens, zum ‚Wort‘ prädestinieren. Im Gegensatz zu den gelebten Mysterien der Antike, in der die Präsenz des Dionysos ohne Worte ‚erlebt‘ wurde, benennt Nietzsche ihn, ist Dionysos für ihn allein als Wort existent. Nur so kann er seinen Exzessen und Ausschweifungen seine Zustimmung geben. Sublimiert in der Sprache, als Wort. In der *Geburt der Tragödie* ist es angelegt, die späteren Überlegungen bestätigen es in unterschiedlichen Konkretisierungen. – Eros konnte in diesem Sinne nicht Wort werden. Zu identitätsbestimmend bleibt seine sinnlich-begehrende Gebundenheit an die Ausführungsmöglichkeiten seines Tuns. Für Nietzsche eine Herausforderung, der er sich nicht gestellt hat, nicht stellen wollte, nicht stellen konnte. Eros als wortwerdender Gott war keine Option. Seine mentale wie philosophische Scheu blieb zu groß. Ehe ‚Begehren‘ Wort werden konnte und damit auch der Name des Eros und sein Tun, taten sich Philosophen-Generationen damit schwer damit und haben sich erfolglos daran abgearbeitet. Erst französische Philosophie im 20. Jahrhundert erlaubt in gewisser Weise das Unerhörte. Georges Bataille und Michel Foucault stehen dafür.<sup>37</sup> Nicht ohne kritischen Anschluss an Nietzsche. Nietzsche nennt den Gott in späteren Schriften nicht mehr. Alle Sinnlichkeit, die diesen bestimmt, wird Dionysos einverleibt, resp. seinem Wort anheimgegeben.

---

<sup>37</sup> So Georges Bataille, *Die Tränen des Eros* Berlin 1981 (Erstveröffentlichung 1961, Originaltitel: *Les Larmes d'Eros*) und Michel Foucault, *Der Gebrauch der Lüste*, Frankfurt am Main 1989 (Erstveröffentlichung 1984, Originaltitel: *Histoire de la sexualité. Vol. 2. L'usage des plaisirs*).



Aber Dionysos wird bei ihm nicht nur ‚Wort‘, er wird zum ‚Begriff‘ und erhält so seine quasi philosophischen Weihen. Indem es Zarathustras höchste Realität und Größe ist, dem Leben sein Halkyonisches, Leichtes, Tänzerisches und eine es steigernde Gegensätzlichkeit seiner Elemente abzugewinnen und es darin zu bestätigen: „*das ist der Begriff des Dionysos selbst.*“ Sich aller Abgründe, auch der begehrenden, sexuellen, bewusst zu sein und sie anzuerkennen als dem Leben zugehörig, macht ihn (Zarathustra) „zum Gegensatz eines neinsagenden Geistes“: „In alle Abgründe trage ich noch mein segnendes Jasagen‘ ... *Aber das ist der Begriff des Dionysos noch einmal.*“ (EH, KSA 6, 344f.) Der Gott als Begriff: Mit Zarathustra verbunden, kann er als Begriff dessen Philosopheme von der ewigen Wiederkehr und vom Übermenschen in sich aufnehmen und Nietzsche selbst sich als „Lehrer der ewigen Wiederkunft“ und zum „letzte[n] des Philosophen Dionysos“ erklären. (GD, KSA 6, 160) Lehrer und Jünger sein. Da ist der Selbstzenit erreicht.<sup>38</sup> Dagegen Eros zum Philosophen zu nobilitieren und sich selbst zu seinem Philosophen? Es wäre nicht einmal eine Denkmöglichkeit. Zu groß hätte die notwendige Erfindungsleistung Nietzsches sein müssen, den Gott in eine gedankliche Umlaufbahn zu bringen, in der sich die Bestimmungen ‚erotisch‘ und ‚philosophisch‘ für ihn treffen oder wenigstens in einen parallelen Verlauf hätten bringen lassen. Den Namen des Gottes programmatisch als Philosophie zu fassen, wie es ihm für Dionysos opportun schien, dem widersprach die interne Ambivalenz seiner ebenso gelebten wie rituell permanent zu bestätigenden sexuellen Herrschaft, an der sich abzarbeiten, für Nietzsche alles Philosophieren in Gefahr gebracht hätte. Dionysos ist im eigentlichen Sinne kein handelnder Gott, sondern ein erscheinender, einer, der nicht eingreift ins Geschehen: „Sein Handeln liegt in seiner Erscheinung selbst“.<sup>39</sup> Handelnde sind einzig die ihn huldigenden Menschen in den dionysischen Kulte. Und die sind temporär und berechenbar. An Dionysos blieb stets ein unenträtselbarer Rest, wie es sich für einen antiken Gott gehört, will heißen: wie er in seinen Mysterien angenommen wurde. An Eros blieb nichts rätselhaft, er offenbarte sein Wesen ohne Bedenken. Eros ist kein in inszenierten Epiphanien erscheinender Gott, seine Präsenz ist eine immer zu erlebende und zu ‚erleidende‘, er greift ein ins geschehende Handeln mit Pfeil und Bogen, seine Waffen wirken unmittelbar und sind körperlich zu spüren. Sie greifen in die intimste Identität von Menschen und Göttern, er imputiert ihnen seinen Willen mit der Suggestion, es sei der ihre. Für Nietzsche konnte es daher nicht einmal eine Versuchung

---

<sup>38</sup> Dazu Hans Gerald Hödl, *Der letzte Jünger des Philosophen Dionysos. Studien zur systematischen Bedeutung von Nietzsches Selbstthematierungen im Kontext seiner Religionskritik*, Berlin 2009.

<sup>39</sup> Karl Heinz Bohrer, *Wie dionysisch war Dionysos? Eine moderne Frage antik beantwortet* (Unredigiertes Vortragsmanuskript), Festspiel-Symposium *DER ‚ANDERE GOTT*, Salzburg am 29. 7. 2010, (bohrer\_karlheinz\_dionysos\_100729.pdf).

sein, diesem Gott ein theoretisches Gewicht zu zuzusprechen, das dem Philosophen den Input gegeben hätte, sich als dessen Jünger zu etablieren. Letztendlich kann er ein tiefsitzendes Misstrauen nicht verhehlen. Dies gab der Gewissheit Raum, dieser Gott lasse sich nicht zur philosophischen Figur ‚zähmen‘. Der Enttäuschung darüber gesellt sich eine durchgehend vorhandene Scheu gegenüber den nicht zu beherrschenden Gott. Daher blieb er für Nietzsche zwar unverzichtbar aber zugleich unakzeptierbar, er taugte einfach nicht zum Philosophen. Er lässt sich nicht theoretisch zum Begriff domestizieren. Sein Pathos, wenn man überhaupt davon sprechen kann, bleibt ein unmittelbares, keines der Distanz. Die tritt erst ein, jedenfalls bei den Sterblichen, wenn Eros mit seinen Waffen, die Menschen mit zunehmenden Alter, immer mehr verschont. Wie Sophokles stellvertretend von sich berichtet hat. So gesehen, am Ende dieser Überlegungen, war die Stunde des Sophokles wohl doch keine seiner schlechtesten. Dürfte Nietzsche hier widersprechen? Eigentlich nicht. Immerhin ist er dem Eros auf seine Schliche gekommen, hat seine Herrschaftspraktiken aufgezeigt, um sie mit ungutem Gefühl zu akzeptieren und sie dann aber doch als zu ambivalent, weil das Philosophen-Dasein störend, nicht seinem philosophischen Kosmos zu integrieren. Eros hätte wohl auch darüber gelacht. Vielleicht sogar ein homerisches Gelächter...