



## Katholisch-Theologische Fakultät

Theologische Grundlagenforschung  
(Fundamentaltheologie)  
Institut für Systematische Theologie und Ethik  
Schenkenstraße 8-10  
A- 1010 Wien

T Sekretariat+43 (1) 4277-303 01  
F Sekretariat+43 (1) 4277-93 08  
theologische.grundlagenforschung@univie.ac.at  
<http://www.univie.ac.at/fundamentaltheologie/>

Wien, 12. September 2017

***Sampsa Andrei Saarinen, The Death of God and the Moods of the Future: A Study of Friedrich Nietzsche's Criticism of Religion in the Light of his Communication of Mood***

In seiner Dissertation versucht Saarinen eine Forschungslücke zu schließen. Wie er in der vorangestellten Zusammenfassung der Untersuchung bemerkt, gibt es zwar keinen Mangel an „psychologischen Nietzscheinterpretationen“, die dessen radikale Religionskritik bzw. seinen Atheismus auf biographische Umstände zurückführen, allerdings ist Nietzsches eigenes psychologisches Denken kaum in Zusammenhang mit dessen Religionskritik gebracht worden (wie der Autor auf S. 4 anmerkt). Dies ist umso erstaunlicher, als a) Nietzsche sich selbst an mehreren Stellen seines Werkes ausdrücklich als Psychologe bezeichnet, es b) doch auch Einiges an Literatur zu Nietzsche als Psychologen gibt und schließlich c) die Literatur zu Nietzsches Religionskritik schier unüberblickbar erscheint. Der Verfasser macht schon am Anfang klar, was die Position ist, gegen die er argumentiert, wenn er – am Beispiel der Nietzsche-Interpretation von Edith Düsing (S.3) – als typische Anwendung der biographischen Methode auf die Interpretation von Nietzsches Wort „Gott ist tot“ die Gedankenfigur anführt, dass damit ein von Nietzsche zutiefst erlebter Verlust angezeigt wäre, der in den europäischen Nihilismus führe, welcher nur durch die Stiftung einer neuen Religion überwunden werden könne. Mit anderen Worten: Die Vereinnahmung von Nietzsches radikaler Religionskritik für religiöse Zwecke selbst (was so weit gegangen ist, dass man Nietzsche selbst als „anonymen Christen“ bezeichnet hat). Er stellt diese Interpretation in den größeren Rahmen der Geistesgeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, in der er eine Spannung zwischen einem „Humanismus“ erblickt, der in dem in der Religionssoziologie als „Säkularisierung“ bezeichneten Vorgang eine Befreiung sieht, und einer Diagnose, die (wie Robert Pippin feststellt) eine melancholische Grundstimmung in diesem Prozess ausmacht (S.2). Saarinen schickt sich an, nachzuweisen, dass Nietzsche selbst nicht eine dieser beiden Erzählungen favorisiert, sondern mit ihnen spielt. Damit kommt er zu einem ähnlichen Schluss, bzw. Ausgangspunkt, wie Hödl in seiner Studie „Der letzte Jünger des Philosophen Dionysos“. Wiewohl Saarinen Hödl und dem Konsens der Forscherinnen Recht gibt, dass historische Kritik und Sprachkritik zwei eminent wichtige Fundierungen von Nietzsches Religionskritik darstellen (für das Spätwerk wäre noch, wie von Stingelin herausgearbeitet, die physiologische Kritik zu nennen), weist er darauf hin, dass die Verbindung von Sprachkritik und historischer Kritik mit Nietzsches psychologischem Denken (etwa schon in „Über Wahrheit und Lüge“) in den diesbezüglichen Ausführungen Hödls ausgeblendet worden ist, und damit auch die Verknüpfung von Nietzsches Psychologie mit seinen Reflexionen auf die Möglichkeiten des Menschseins „nach dem Tod Gottes“.

Damit hat sich der Autor einerseits in der spezialisierten Nietzscheforschung positioniert, zeigt aber andererseits auch, dass er dem Betreuer seiner Arbeit nicht blind folgt, sondern durchaus zu kritischer Distanz fähig ist. Im Folgenden geht er darauf ein, wie Nietzsches Stil dazu dienen könnte, Stimmungen (moods) zu kommunizieren. Während er sich damit von zeitgenössischen Autorinnen (Derrida, Kofman usw.), die Nietzsches Stil als eine Maßnahme gegen systematische Interpretationen ansehen (was zweifellos nicht unberechtigt ist) absetzt, weist er auf drei Autoren hin, die das Augenmerk auf die Affekte, die Nietzsche mit seinen Werken im Leser evoziert, gelegt haben: Georg Brandes, Stefan Zweig und Karl Jaspers. Er attestiert Zweig eine eher intuitive Einsicht und kritisiert die Lektüre von Jaspers als eine relativ willkürliche, die keine intersubjektiv nachprüfbareren Kriterien für eine Interpretation, die Nietzsches Absichten in der Vermittlung von Affekten ausmachen will, an die Hand gibt (7-9; 10-11), und gibt selbst drei Kriterien für eine solche Interpretation an (9-10).

In Kapitel 1.2. geht der Autor auf seine Forschungsfragen ein. Einerseits benennt er diese in Bezug auf seine Lektüre von Nietzsches Religionskritik (diese Fragen ergeben sich aus den vorangegangenen Ausführungen), andererseits stellt er seine Untersuchung in einen religionswissenschaftlichen Rahmen, indem er betont, dass es sich um keine genuin philosophische Interpretation handelt, die er vorzulegen gedenke, sondern eine, die Nietzsches Religionskritik in den konzeptuellen Rahmen der Religionswissenschaft stellt. Hier geht er relativ ausführlich auf den zugrunde gelegten Religionsbegriff ein. Er zeigt gute Vertrautheit mit der Diskussion im Fach, die sich in den letzten Jahrzehnten vor allem um die beiden entgegengesetzten Positionen einer „essentialistischen“ und einer „konstruktivistischen“ Definition gedreht hat. Setzt er sich klar von der von den „Konstruktivisten“ bekämpften Ansicht ab, der Mensch sei von sich aus religiös („homo religiosus“), so zeigt er doch kritisch die Schwachstellen einer radikal konstruktivistischen Definition von Religion auf, der zu Folge es keine Erlebnisse mehr gäbe, die als an sich religiöse zu gelten hätten. Sehr aufmerksam weist er darauf hin, dass radikale Konstruktivisten (wie McCutcheon) den Unterschied zwischen Objekt- und Metasprache übersehen (in seinen Worten, die Unterscheidung zwischen der primären „construction of religious discourse“ und der sekundären „construction of discourse about religion“: 15). Der Verfasser schließt sich hier deutlich an Clifford Geertz' bedeutende und viel zitierte Definition an, an der er vor allem den in der Diskussion manchmal übersehenen Aspekt hervorhebt, dass nach Geertz „interpretation can fundamentally shape experience“ (14). Die kritische Diskussion zu Geertz ist ihm nicht unbekannt (S.16, Anm. 22), die Entscheidung, „Transzendenz“ bzw. „Transzendenzenerfahrung“ als Kriterium dafür, eine Erfahrung oder einen Diskurs als „religiös“ zu qualifizieren, hat freilich viel für sich (wie an der kritischen Diskussion des Kriteriums, das Johann Figl vorgeschlagen hat, in Anm. 19 auf S. 13 deutlich wird). Man hätte sich aber eine genauere Definition von Transzendenz in diesem Zusammenhang erwartet (etwa Thomas Luckmanns phänomenologisch fundierte Unterscheidung der „großen Transendenzen“ in Religionen von „kleinen“ und „mittleren“ Formen des Transzendierens). Da in der Definition von Geertz allerdings „moods“ eine bedeutende Rolle spielen, ist es naheliegend, dieser Definition einen heuristischen Wert für die Fragestellung der Arbeit zuzusprechen. Die Ausführungen zu seiner Forschungsfrage und –methodik schließt der Autor mit Bemerkungen zur Nietzscheinterpretation. Demnach zieht er vor allem die anglophone (mehr analytisch orientierte) und die deutsche (mehr kontextuell philologisch orientierte) Tradition heran, an denen er jeweils Schwächen und Stärken ausmacht. Was er als „kontextuale“ Methode definiert, stellt das veröffentlichte Werk in den Mittelpunkt und versteht den Kontext als unmittelbar darauf bezogen (18). Das führt in der Folge dazu, dass nicht immer alle Ergebnisse der Quellenforschung herangezogen werden und in der Interpretation Nietzsches Schriften den Vorzug erhalten. Allerdings wird auch der stark systematisierende Zug in der analytischen Tradition (der etwa, wie der Verfasser S.17f. ausführt, Nietzsche von Kant her liest) als ungenügend betrachtet. Die Frage wird sein, ob es dem Autor in seinem Werk gelingt, die von ihm heraus gestellten Vorzüge der beiden Traditionen zu vereinigen. Dass die frankophone Nietzscheforschung etwas stiefmütterlich behandelt wird, ist, beim Umfang der Sekundärliteratur zu Nietzsche verständlich und vom Autor auch *e negativo* begründet (mit dem Verweis darauf, warum hier die beiden obengenannten Traditionen bevorzugt werden), ist aber insofern schade, als der Autor im Vorwort sehr wohl bemerkt, dass die

Nietzscheforschung im 20. Jahrhundert entscheidende Impulse aus Frankreich (Bataille und sich auf ihn beziehende AutorInnen; S. 1, Anm. 2) bekommen hat (was angesichts der klaren Gegenstellung Batailles und seiner Nachfolger zur nationalsozialistischen Vereinnahmung und Verfälschung des Werkes rezeptionsgeschichtlich von hoher Bedeutung ist). Kapitel 1.3. gibt eine knappe Übersicht über den Gang der Untersuchung (die Inhalte der einzelnen Kapitel).

In Kapitel 2 geht der Verfasser zunächst auf das allgemeine geistesgeschichtliche Setting in Hinblick auf ein „Absterben“ der Religion im 19. Jhd. ein, wobei er heraus stellt, dass sein Gesichtspunkt nicht der eines Religionssoziologen ist, sondern ein ideengeschichtlicher, also sich eher auf das intellektuelle Milieu als auf die religiöse und soziale Situation insgesamt bezieht. Damit umschiffert er die Schwierigkeit, gegenläufige historische Auskünfte, die je von der einen oder der anderen Blickweise ausgehen, harmonisieren zu müssen. Natürlich könnte man anmerken, dass das intellektuelle Milieu nicht unabhängig von der allgemeinen geschichtlichen Entwicklung gedacht werden kann. Es ist aber in Hinblick auf das Thema der Arbeit, nämlich Nietzsches Analyse der zeitgenössischen religiösen Situation wohl eine nachvollziehbare Entscheidung. Der Verfasser weist auf eine sich – seit Schleiermacher – herausbildende „humanistische“ Sichtweise auf Religion hin, womit er meint, dass maßgebliche Denker, die Nietzsche rezipiert hat, die theoretische Erledigung der Religion (als Welterklärung in Konkurrenz mit der Naturwissenschaft) nicht in eins mit ihrer Bedeutungslosigkeit für das menschliche Selbstverständnis setzen, sondern ein Verlangen nach Transzendenz (das Schopenhauersche „metaphysische Bedürfnis“) als Grundlage für die religiöse Veranlagung des Menschen (als *homo religiosus*) ansetzen. Umsichtigerweise geht er dabei auch auf Nietzsches Lektüre von Friedrich Max Müller ein, womit er (neben dem auch erwähnten Schleiermacher) an denjenigen Strang in der Herausbildung des Faches „Religionswissenschaft“ (bei Friedrich Max Müller: „science of religion“) anknüpft, aus dem die „essentialistische“ Richtung in der Definition des Gegenstandes der Wissenschaft hervorgegangen ist. Es ist diese Bestimmung des Religiösen, an der sich Nietzsches Religionskritik des Weiteren abarbeiten wird: „a kind of unbelief, in which the existence of God is denied, but the existence of God or a higher reality still thought of as desirable. It stems from a situation in which the mind was secularized, even as the heart remained attached to religion“ (23). In Abschnitt 2.3. wird skizzenhaft ausgeführt, wie sich in Nietzsches religionskritischen Reflexionen eine Gegenstellung zu dieser Art des Fortlebens der Religion findet, wobei der Autor darauf hinweist, dass diese Invektiven Nietzsches sowohl Christen als auch Atheisten betreffen (28). Von hier aus entwickelt er die grundlegenden Fragestellungen seiner Untersuchung, die man zusammenfassen kann als die Frage, „How would Nietzsche then transform the emotions so as to get rid of any need for religion, while simultaneously enabling a greater affirmation of life? (ibd.)

Dieser Frage folgt der Autor zunächst (im Kapitel 3), indem er auf die Terminologie Nietzsches eingeht und die einseitige Fixierung der Sekundärliteratur auf „Triebe“ (drives) kritisiert: Er zeigt, dass Nietzsche ein viel reicheres Vokabular, was psychische Faktoren angeht, verwendet. Zum einen legt Nietzsche viel Wert auf bewusste mentale Zustände, zum anderen spricht er von „Affekt“, „Gefühl“, „Leidenschaft“ usw., wenn er psychologische Faktoren benennt (29).

Saarinen geht in der Folge auf die Geschichte der Interpretation von Nietzsches „Psychologie“ ein, zunächst auf frühe Werke, die noch davon ausgehen, dass „Der Wille zur Macht“ eine autorisierte Schrift Nietzsches darstelle (Riedmann und Schaffganz; 31-33). Er behandelt dann die Schriften von Kaufmann und Jaspers, in denen Nietzsche als Psychologe thematisiert wird, geht in diesem Zusammenhang (Kaufmann) auch auf die entsprechende Rezeption bei Ludwig Klages ein, und streicht die einschlägige Studie von Graham Parkes heraus, ohne dabei Jacob Golombs Werk zur Thematik unerwähnt zu lassen<sup>1</sup>. Er zeigt seine Kenntnis der Literatur zur Nietzsche-Rezeption in der formativen Periode der Psychoanalyse (Gasser über Freud, Liebscher über Jung; 35f), auch wenn diese Hinsicht nicht in den Duktus der vorliegenden Untersuchung gehört (weshalb der Autor sie richtiger Weise nur nebenbei

<sup>1</sup> Wenn auch 1887 als Erscheinungsdatum einen Tippfehler darstellt (Anm. 42, S.35).

erwähnt). Weiters betont der Autor, dass Nietzsches psychologisches Denken nicht auf eine psychologische Theorie ausgerichtet sei, sondern „strategisch“ eingesetzt würde (37), und dass man von daher seine Rede von Trieben, Affekten, Gefühlen und anderen psychischen Zuständen zu interpretieren habe, die wohl nicht als analytische Termini im strengen Sinn aufzufassen seien. Die Diskussion um die Bedeutung von „Trieben“ in Nietzsches Denken (hier zeigt der Autor sehr gute Kenntnis von Nietzsches oeuvre) führt letztendlich dazu, die für die Nietzscheinterpretation nicht unerhebliche Frage aufzuwerfen, inwiefern Nietzsche einem „Epiphänomenalismus“, mithin einer mehr oder minder fatalistischen Bestimmung des Bewusstseins durch ein von diesem weder einhol- noch beeinflussbares Triebleben, das Wort spricht (3.3., 41-45). Auch hier bleibt er bei einer Interpretation von Nietzsches diesbezüglichen Äußerungen als „strategisch“, und der Leser ist gespannt, wie diese Strategie, die Spannung zwischen Triebbestimmtheit und einer bewussten Gestaltung des eigenen Lebens, in Kapitel 3.4. oder in der restlichen Arbeit aufgelöst werden wird (oder auch nicht). In Kapitel 3.4. wird in dieser Hinsicht das „hydraulische Modell“ von Solomon besprochen, wobei der Autor darauf eingeht, dass „hydraulische“ Metaphern („Flut“, „Strom“, „Fluss“) für die Triebbestimmtheit des Menschen bei Nietzsche nicht häufig sind und an Solomons Theorie vor allem hervorhebt, dass dieser Emotionen als „Urteile“ ansieht, die auf bestimmte Situationen reagieren und dem Menschen die Fähigkeit zuspricht, diese zu korrigieren – es ist mithin das Bewusstsein nicht bloß epiphänomenal gedacht, sondern als eine Instanz, die auf ihre triebhafte bzw. emotionale Grundlage auch formend einwirken kann. In Kapitel 3.5. kommt der Verfasser in einer Interpretation von drei Aphorismen aus *Morgenröthe* und einer kursorischen Bemerkung zu der Thematik in *Die Fröhliche Wissenschaft* zu dem ausgewogenen Schluss, dass Nietzsches Standpunkt in der Frage darauf hinausläuft, dass man nicht nicht-affektiv sein kann („Choosing against one affect means choosing or giving into another affect“; 53) und dass, auch wenn die Möglichkeit, seine Affekte zu kultivieren, gegeben ist, man doch die Macht des Bewusstseins nicht überschätzen sollte. Dies gibt sehr genau die nicht einfach in eine glatte Theorie aufzulösenden Stellungnahmen Nietzsches in dieser Frage wieder, oder, wie es Saarinen am Beginn seiner abschließenden Bemerkungen in Kapitel 3 formuliert: „One can and must of course concede that Nietzsche's statements are confusing“ (ibd.). Sein Punkt scheint mir zu sein, dass es weniger darum geht, diese Spannung in Nietzsches Denken in eine übersichtliche Theorie aufzulösen (was er Solomon wohl vorwirft), als sich dem Problem zu stellen, das sich Nietzsches Denken damit stellt.

In diese Richtung zielen auch die Ausführungen am Beginn von Kapitel 4 zu seiner Ablehnung einer summarischen Zusammenfassung von Nietzsches Reflexionen über Stimmungen in *Menschliches Allzumenschliches* und *Morgenröthe*. In diesem Kapitel geht er auf die diesbezüglichen Stellen in den genannten Werken ein und konfrontiert seine Lektüre mit den einschlägigen Werken von Jacob Golomb und Rebecca Bamford. Er stellt fest, dass er die in der Nietzscheforschung weit verbreitete, am prominentesten wohl von Marco Brusotti vertretene These, dass in MA mit der Abwendung von einer schopenhauerianisch geprägten Philosophie („Metaphysik“?) eine Abwendung von „Idealen“ und „Gefühlen“ zugunsten einer anzustrebenden apatheia einhergehe. Diese Interpretationsrichtung leitet der Autor mit einer Relektüre von Nietzsches Ausführungen über die Entstehungsbedingungen von MA (dessen Abwendung von Wagners Projekt) in *Ecce Homo* ein. Demnach könne man Nietzsches intellektuelle Neuorientierung gegen die im Wagnerschen Projekt evozierten Stimmungen (bzw. „Gefühlen“) als von einem starken Gefühl (einer starken Stimmung) verursacht ansehen. Sein Ziel in der Kritik religiöser Gefühle seien nicht hohe Stimmungen an sich, sondern deren Interpretation als religiöse (57f.). In seinen, was die bisherige Diskussion betrifft, sehr gut informierten Ausführungen zum Programm von MA arbeitet Saarinen nicht nur den inneren Zusammenhag von dem, was Nietzsche dort eine „Chemie der Begriffe“ nennt und seinem Projekt einer „historischen Philosophie“ heraus (hier ist auch die Quellenforschung ausgezeichnet berücksichtigt) heraus, sondern zeigt auch (in einer kritischen Diskussion von Francos Interpretation), dass es Nietzsche in dieser Schrift um die Bestimmung des „Menschlichen“ geht. Interessant der Hinweis auf eine programmatische Verbindung der Schrift in dieser Hinsicht mit zentralen Topoi von *Jenseits von Gut und Böse* (61, Anm. 80). Es folgen Ausführungen, die die lange Diskussion um Schopenhauers Einfluss auf Nietzsche und Nietzsches Stellung zu Schopenhauer

zusammenfassen und eine ausgewogene Stellungnahme zur „Metaphorik von Quelle und Einfluss“ in der Nietzscheforschung darstellen. In Hinblick auf das Thema der Arbeit geht der Autor dann besonders auf Nietzsches Bezugnahmen auf den Schopenhauerschen Begriff des „metaphysischen Bedürfnisses“ ein (in einer kritischen Auseinandersetzung mit den diesbezüglichen Ausführungen von Young). In einer genauen Lektüre von Nietzsches Ausführungen zu Schopenhauers „metaphysischem Bedürfnis“ zeigt der Autor, dass Nietzsches Ablehnung der allegorischen Funktion von Religion darin gründet, dass der nach Schopenhauer gemeinsame Gegenstand von Metaphysik und Religion (die dann eben „Volksmetaphysik“ oder „Platonismus für's Volk wäre, worauf der Verfasser nicht eingeht), das „Ding an Sich“, in Nietzsches historischer „Chemie der Begriffe“ dekonstruiert wird. Nach dem Wegfall des Gegenstandes, der im religiösen Gefühl vermeintlich erfasst wird, bleibt somit nur das Gefühl (die Stimmung) übrig (66). Nietzsche muss dem Autor zufolge nun zeigen, dass a) was im religiösen Gefühl vorgeht, Interpretation ist und b) eine falsche. In einer genauen Lektüre der Ausführungen Nietzsches zu religiösen Gefühlen im dritten Kapitel von *Menschliches Allzumenschliches* geht der Autor Nietzsches Reflexionen auf diese Zusammenhänge nach und arbeitet dabei die Struktur von dessen „interpretativen Schema“ (68) heraus, das einerseits darauf beruht, das heftige Emotionen dazu tendieren, religiös interpretiert zu werden und andererseits davon ausgeht, dass die Interpretation von Gefühlen diese selbst transformieren kann. Letzteren Punkt unterstreicht der Verfasser in Kapitel 4.1.6., indem er zeigt, dass Nietzsches Idee einer „Geschichte der Gefühle“, nach der starke Emotionen aus vergangenen Epochen in der Gegenwart nicht mehr verstanden bzw. empfunden werden könnten, den Schluss nahelegt, dass es möglich sein muss, dass völlig neue Kombinationen von Gefühlen oder eben selbst neue Gefühle entstehen könnten. Diesen Gedanken verfolgt er in der Lektüre von Nietzsches Ausführungen zum Verhältnis von Kunst und Freigeist in den Kapiteln 4 und 5 von MA weiter, wobei ihm auch die Bezüge von Nietzsches Reflexionen auf Schopenhauers Ästhetik nicht entgehen. Damit zeigt er, dass Nietzsches Reflexionen zum Verhältnis von Kunst und Wissenschaft (ein Thema, das Nietzsche vom Früh- bis ins Spätwerk beschäftigt) eng mit seiner Thematisierung von Stimmungen und Gefühlen im Kontext seiner „Religionspsychologie“ (etwa der Analyse des Erlösungsbedürfnisses) verbunden sind. Das Spannende an dieser Lektüre ist weniger, was der Autor in der Conclusio des Abschnittes 4.1. ausführt, nämlich die anverwandte Übernahme von Motiven der Philosophie Schopenhauers, als dass es dem Autor gelingt, ein Verweisungsgeflecht in Nietzsches Aphorismen aufzudecken, das nicht nur einen inneren Zusammenhang im Kontext der oft nur als lose verbundenen Reflexionen in MA zieht, sondern diesen auch für zentrale Thematiken des Gesamtwerks von Nietzsche öffnet. Wiederum erweist er sich als aufmerksam für die nicht leicht interpretativ zu glättenden Spannungen in Nietzsches Werk.

Im letzten Abschnitt, den der Autor MA widmet, geht er auf die Frage ein, wie Nietzsche als Autor mit Stimmungen in dem Werk umgeht, also nicht nur darauf reflektiert, sondern sie durch Stil und Ton zu evozieren trachtet. In einer hermeneutisch umsichtigen kritischen Auseinandersetzung mit Jacob Golombs diesbezüglicher Interpretation, die a) Nietzsches Selbstinterpretation in EH, wie der Autor zeigt, zu unkritisch „at face value“ nimmt und b) wenig echte textuelle Evidenz für sich hat, zeigt er, dass die von Nietzsche in seiner späten Selbstinterpretation gebrauchte Metapher des „Erfrierends“ oder „Auf's Eis Legen“ wenig direkte Anhaltspunkte im Text selbst hat, während sich doch entsprechende Bilder des Abkühlens usw. finden, denen aber durchaus auch entgegengesetzte Tendenzen im Ausdruck gegenüberstehen. Der Versuch, den Ton des Werkes möglichst deskriptiv (= nicht subjektiv) zu erheben und in die Interpretation einzubeziehen, muss als originell gewertet werden. Die Lektüre korrigiert allzu einseitige Einschätzungen der Stimmung von MA und der Stimmungen, die Nietzsche damit evozieren will, zeigt aber auch (mit Berücksichtigung des Briefwechsels), wie sehr es Nietzsche mit MA um die Kommunikation von Stimmungen gegangen ist. Es entgeht dem Verfasser auch nicht, dass die Stimmungen, die Nietzsche vermitteln will (bedeutsam, wie der Autor herausarbeitet, die „Höhenluft“ gegen den – Bayreuther – „Sumpf“) von ihm auch als Gegenentwurf zu den von Wagner vermittelten Stimmungen aufgefasst werden.

Ähnliches kann über die Lektüre von *Morgenröthe* gesagt werden. Dieses Werk, das, wie der Verfasser ausführt, oft als „Zwischenwerk“ angesehen wird (97), und gerade von Interpretinnen, die sich mit Nietzsches Religionsphilosophie beschäftigen, kaum herangezogen wird, nimmt unstreitig eine wichtige Rolle in Nietzsches Reflexionen zum „Freigeist“ und v.a. zu den Möglichkeiten, die durch das Absterben der „alten“ moralischen Werte eröffnet sind, ein. In einer erneuten kritischen Konfrontation der einschlägigen Literatur mit der textlichen Evidenz, die die darin vorgebrachten Interpretationen für sich haben, geht Saarinen sowohl auf die literarische Strategie, die Nietzsche hier vertritt und damit auf das „genus litterarium“ ein (sehr interessant der Hinweis auf die Nachlassaufzeichnung Nietzsches über ein „Reisebuch“ und deren Nähe zu Nietzsches „Zwischenrede“ in M; cf. 115), ohne dabei die Gesamthematik seiner Untersuchung aus den Augen zu verlieren, nämlich, was man daraus – in diesem Fall gegen die von Bramford vorgeschlagene Interpretation eines „manipulativen Schreibstils“ – über Nietzsches Umgang mit Stimmungen in M lernen kann. Wieder weist er auf eine Spannung in Nietzsches Werk hin, die zwischen einem Autor, der insofern „individualistisch“ schreibt, als er seine Leser dazu auffordert, seinen eigenen Weg zu gehen, und der Anempfehlung einer Stimmung (wohl die, für die Nietzsche die Metapher der Höhenluft verwendet) als höher als alle anderen (117). Die Lektüre zeigt, wie in M Nietzsches Reflexionen über Stimmungen und seine Kommunikation von Stimmungen miteinander verbunden sind. Gegen Bramford wendet der Autor ein, dass die Rede vom „Gebrauch“ der Stimmungen ein manipulatives Bild von Nietzsches literarischer Strategie zeichnet, das vom textlichen Befund her nicht gedeckt ist und ein von anderswo gewonnenes Kommunikationsmodell an den Text heranträgt (114f). Daraus erschließt sich, warum der Verfasser es vorzieht, von „Kommunikation“ statt dem „Gebrauch“ von Stimmungen in Nietzsches Texten zu sprechen.

Im Kapitel 5 gibt der Verfasser eine Interpretation der *Fröhlichen Wissenschaft*, dem Werk Nietzsches, dessen drittes Buch wohl zentral für jede Interpretation seiner Religionskritik ist, und nicht nur wegen des berühmten Aph. 125, der Parabel vom „tollen Menschen“. Zunächst zeigt Saarinen gute Vertrautheit mit den Problemen, die die Rezeptionsgeschichte des Buches aufweist, etwa die Art, wie Rents und Williams die Stimmung des Buches charakterisieren, die Häufigkeit von „out of context – Interpretationen“, die Verwirrung, die bei Interpretieren entsteht, die nicht klar zwischen den beiden Versionen des Buches unterscheiden (als Ausnahme nennt er Werner Stegmaier, der die beiden Auflagen in vier bzw. fünf Büchern, mit unterschiedlichen Mottos und Vorwort klar trennt und auch begründet, warum er welche Version zur Interpretation heranzieht (121ff)). Saarinen bezieht sich auf die erste Auflage von 1882 mit einem Exkurs zum fünften Buch aus der Ausgabe 1887 (187ff.). Die Diskussion des Buches beginnt mit einer kurzen Inhaltsangabe (123) und ausführlichen Bemerkungen zur Frage nach der Kohärenz oder Einheit von FW aufgrund der bisher vorgelegten Interpretationen (123-128). Demnach ist die thematische Kohärenz fraglich, da jeder Autor eine andere angibt, auch die strukturelle Kohärenz und die Kohärenz von Gedankenketten wird in Frage gestellt. In Bezug auf die letztere zeigt der Autor in seiner feinsinnigen Diskussion des dafür öfter herangezogenen Briefes Nietzsches an Paul Rée (129-133), dass er das Handwerkszeug philologisch-historischer Argumentation bestens beherrscht. Er selbst macht sich, obwohl Buch 3 im Mittelpunkt seiner Ausführungen steht, an eine „kontextuelle Interpretation“ (139-149), in der dieses Buch im Gesamtkontext von FW (Auflage 1882) verortet wird. Hervorzuheben ist, dass neben Ausführungen zum Titel (ein in der Nietzscheforschung nicht unübliches hermeneutisches Unternehmen, gerade bei FW mit einer langen Tradition – etwa den Bezügen zu den provençalischen Troubadours) auch das „Vorspiel“ des Buches (auch dieser Titel wird interpretiert: 147) in kleinen Gedichten zur Interpretation herangezogen wird (147-149). Auch hier arbeitet der Autor das Motiv der Kommunikation einer heiteren Stimmung, in der das Buch gelesen werden soll, heraus. Besonderes Augenmerk legt er auf die von Nietzsche schon im ersten Aphorismus vorgetragene Idee der „Einverleibung“ von Ideen, und er zeigt, wie dieses Motiv in denselben oder in als synonym zu bezeichnenden Worten sich in FW durchhält (5.4., 150-157). Das hat große Bedeutung für die Gesamtinterpretation, die auf die Kommunikation von Stimmungen abzielt, die Nietzsche für die Einverleibung neuer Ideen und gegen das Fortbestehen der alten Ideale nach dem Wegfall ihrer Begründung (dem „Tod Gottes“) strategisch einsetzt, wie der Autor sich zu zeigen bemüht. Das schließt

an die vorangegangenen Ausführungen an, in denen das „Höhenluftideal“ bei Nietzsche dargestellt worden ist. Das Kernstück dieses Abschnittes bildet zweifellos die kontextuelle Interpretation von FW 125 (5.5., 157-179), in der der Autor Interpretationen, die den Verlust im Ereignis des „Todes Gottes“ in den Mittelpunkt stellen und Nietzsche entweder das Verlangen nach einem neuen Gott oder nach der Vergöttlichung des Menschen unterstellen, mit hoher philologischer Evidenz und philosophischer Stringenz zurückweist (hier erweitert er Interpretationsansätze bei Schellong und Hödl und zeigt gute Vertrautheit mit der gesamten diesbezüglichen Interpretationsgeschichte). Es ist ihm nun weniger darum zu tun, bei diesen Interpretationen stehen zu bleiben, die die anthropologische Dimension von Nietzsches Rede vom Tod Gottes in den Mittelpunkt stellen, sondern auf der Grundlage der textlichen Evidenz dafür zu zeigen, dass es Nietzsches Anliegen ist, in der Fröhlichen Wissenschaft eine Stimmung zu kommunizieren, die – wie er darlegt – ihren (in der Version 1882) reifsten Ausdruck im 4. Buch findet. Dafür bringt der Verfasser reichliche Evidenz aus dem Buch selbst wie aus Briefen und Aufzeichnungen Nietzsches aus der Zeit bei (5.6., 179-187; zum Briefwechsel s. 136f.).

Die Stimmung(en), die Nietzsche kommunizieren will, hat Saarinen als „hohe“, „Höhenluftstimmungen“ (mit von Nietzsche selbst teilweise gemünzten Worten) und zusammenfassend als eine erwartungsvolle Stimmung („mood of expectation“; 127; 180-182; 192; 200) bezeichnet. In seiner Lektüre von ihm als dafür zentral erachteter Abschnitte von *Also sprach Zarathustra* ist somit die Frage virulent, inwiefern solche Stimmungen in diesem, von Nietzsche in seiner Selbstinterpretation *Ecce Homo* als zentral vorgestelltem Werk eine Rolle spielen. Zunächst gilt es, gegen gewisse Tendenzen in der anglophonen Nietzscheforschung, dieses Werk als ein philosophisch relevantes zu bestimmen, was mit Hinblick auf Nietzsches Selbsteinschätzung geschieht (191f). Der Verfasser macht klar, dass er nicht die gesamte Literatur, die sich der Interpretation dieses (nicht gerade leicht zugänglichen) Werkes widmet, berücksichtigen kann, sondern dass er seine bislang aufgestellte These von der zentralen Stellung der Kommunikation von Stimmungen in Nietzsches Reaktion auf die von ihm festgestellte (a-)religiöse Situation seiner Zeit an seiner Za-Lektüre bewähren will (192). Nach einleitenden Bemerkungen (an Young und Haase kritisch orientiert) zu den „Lehren“ Zarathustras geht der Autor auf Giorgio Collis Interpretation ein, die den Charakter der Kommunikation von Stimmungen in den Mittelpunkt stellt (195-198). Nach Überlegungen zum Ton des Werkes geht der Autor auf die Frage ein, inwiefern man die „Lehren Zarathustras“ (Übermensch, Ewige Wiederkehr) als Ersatz für den toten Gott lesen kann. Dazu dient eine knappe Interpretation des Abschnittes „Auf den glückseligen Inseln“, in dem zu zeigen versucht wird (mit philologischer Evidenz, die aus der Lektüre eines zurecht als „klassisch“ angesehenen Textes der Zarathustra-Kommentatorin in KGW, Marie Luise Haase beigebracht wird), dass der „Übermensch“ nicht ein fixes Ideal, das Nietzsche aufgestellt hätte, sondern eine Art Platzhalter für die Sehnsüchte des „freien Geistes“ darstellt, „a useful tool meant to be thrown away when no longer needed“ (201, wohl eine von Wittgenstein geborgte Metapher). Die parodistische Art, in der diese „Dekonstruktion“ der von Zarathustra vorgetragenen „Lehren“ in dem Werk erfolgt, legt die Frage nahe, inwiefern Zarathustra nicht überhaupt ein Werk der Selbst-Parodie ist. Während dies von Loeb mit schlechten Argumenten, wie Saarinen zeigt, abgelehnt wird (203 – man beachte den klugen Hinweis auf das Motto der zweiten Auflage von FW 1887), ist Claus Zittels methodisch raffinierte Interpretation, die das Werk als nihilistische Selbstparodie liest, eine echte Herausforderung für Saarinens Interpretation. In vielem folgt er Zittel, nur nicht in der Konsequenz, dass sich aus dem von Zarathustra propagierten „Misstrauen gegen alle Lehren“ zwangsweise eine nihilistische Selbstparodie ergibt. Vielmehr sieht Saarinen darin gerade eine Vereinigung von freudiger Bejahung und Skepsis (205). Die Evidenz dafür zieht er aus seiner Lektüre des „Eselsfestes“ in Za IV (206-214), unter Berücksichtigung von Stellen aus FW, JGB und EH. Der zentrale Einwand gegen Zittels Interpretation scheint zu sein, dass Zittel die höhere Stimmung, die Höhenluftstimmung, die Saarinen bislang in seiner Lektüre als zentral für Nietzsches Kommunikation von Stimmungen herausgearbeitet hat – diejenige, die Zarathustra propagiert – nicht ausreichend von den rauschhaften Zuständen, die Nietzsche ablehnt und den „höheren Menschen“ im Eselsfest zuschreibt, abhebt. Hier könnte eine erneute Diskussion zwischen den beiden Autoren ansetzen.

In dem kursorischer gehaltenen Kapitel 7 (217-235), das sich mit Nietzsches „letzt(gültig)em Ideal“ (final ideal) auseinandersetzt, geht es dem Autor darum zu zeigen, dass die von Nietzsche in seinen letzten Schriften gebrauchten Metaphern der Göttlichkeit, insbesondere unter dem Namen Dionysos, nicht als eine Rückkehr zu einer Sehnsucht nach dem Göttlichen, der Ewigkeit usw. interpretiert werden können. Hier sind die Hauptgegner in der Interpretation von Nietzsches Religionsphilosophie wiederum die von Saarinen als „revisionists“ bezeichneten Denker. Mit philologischer Genauigkeit wird die offensichtliche Fehleinschätzung der Wertung der Person und Botschaft Jesu (des Typus Jesus) durch Nietzsche im Antichrist durch Young zurückgewiesen und des weiteren wird herausgearbeitet, dass Nietzsches dionysisches Ideal dasjenige der Unabhängigkeit ist. Die zentrale Bestimmung der von Nietzsche favorisierten Stimmung als eine Verbindung von Lust/Freude (joy) und Skepsis wird aus den Texten heraus aufgewiesen, was einen wichtigen Punkt in der Bestimmung von Nietzsches Denken als einem „radikalen Atheismus“ im Sinne von Martin Hägglund (Kap. 8., 235-246) darstellt. Die konzise Darstellung des Gedankenganges Hägglunds, mit dem dieser die (platonische) Idee, dass jeder Sehnsucht (jedem Verlangen) schlussendlich ein Verlangen nach Ewigkeit zugrundeliegt (was einen radikalen Atheismus unmöglich machen würde), zielt nicht darauf, in eine philosophische Auseinandersetzung mit Hägglund zu kommen, sondern zu zeigen, dass Nietzsches Atheismus dem von Hägglund vorgestellten radikalen Atheismus entspricht, und zwar genau durch die genannte Stimmung der freudvollen Skepsis. In Kapitel 9 fasst der Autor a) den Gang der Untersuchung und ihre Ergebnisse nochmals zusammen, wobei es ihm gelingt, an die eingangs aufgeworfenen Fragestellungen so anzuknüpfen, dass sich das vorgelegte Werk rundet. Hier ist der Autor auch vorsichtig, indem er festhält, dass, wie auch immer man im Einzelnen seine Interpretation evaluieren mag, er jedenfalls gezeigt hat, dass Nietzsche zu den Philosophen (neben Emerson und Heidegger) zu zählen ist, für die Stimmungen von zentraler Bedeutung sind (251). Weiters hebt er nochmals die Stimmung der freudigen Skepsis als die nietzscheanisch-dionysische hervor. Zu betonen ist, dass dem Autor auch die problematischen Seiten an Nietzsches elitärem Projekt nicht entgehen (245), ohne dass er in die oft in der Nietzscheforschung vorgebrachte These verfällt, man könne darin einen Anhaltspunkt für die nationalsozialistische Vereinnahmung Nietzsches finden (249f., gegen Reents). Im zweiten Teil des Schlusskapitels sucht der Autor die Ergebnisse seiner Arbeit für die Diskussion um die Säkularisierungsthese fruchtbar zu machen.

Es gelingt dem Verfasser somit, seine Forschungsfragen stringent zu verfolgen und in den Schlusskapitel 8 und 9 zu einer kohärenten These zu formen. Er zeigt ausgezeichnete Kenntnis der Schriften Nietzsches, hermeneutisches Geschick im Umgang mit den doch nicht einfach zu interpretierenden Texten, hohes Reflexionsniveau und Vertrautheit mit der schier uferlosen Literatur zu Nietzsche. Insbesondere die kritischen Auseinandersetzungen mit den von ihm herangezogenen Interpretationen auf der Grundlage seiner kontextuellen Lektüre der Schriften Nietzsches kann restlos überzeugen, sowie der klare Blick dafür, wo Grenzen der eigenen Interpretation liegen könnten. Dass in der „kontextuellen Lektüre“ der direkten Relevanz von nachgelassenen Aufzeichnungen, Lektüren und Briefen Nietzsches für die letztthin veröffentlichten Texte der Vorzug gegeben wird, erweist sich durchaus als Tugend. Die auf diese Weise historisch, philologisch und philosophisch herausgearbeitete These von der Bedeutung, die Nietzsches Reflexion auf Stimmungen und dessen Kommunikation von Stimmungen in seinen Werken für das Projekt eines radikalen Atheismus hat, ist als neuer Beitrag zur Nietzscheforschung zu werten und kann darüber hinaus für die Thematiken der Atheismusforschung und der Diskussion um die Säkularisierungsthese fruchtbar gemacht werden. Die Arbeit ist formal korrekt gearbeitet und in klarem, einwandfreiem Englisch verfasst.