

Nietzsche und der Katholizismus.

Von Dr. Georg Köhler.

Einleitung.

Nietzsche und der Katholizismus! Läuft eine Arbeit, welche sich der Untersuchung dieses Verhältnisses widmet, nicht notwendig Gefahr, die fast bedrohliche Flut der Nietzschemliteratur um eine weitere, höchst überflüssige Plätscherwelle zu bereichern? Kann sie je auf ein anderes Schicksal hoffen, als im kühlen Dunkel akademischer Bücherei zu verstauben? Wie viele solcher „Nietzsche und . . .“ haben wir schon kennen gelernt?

Und doch, hat nicht gerade eine Gegenwart, die einerseits als die „Erfüllung“ Nietzsches angesehen wird, andererseits beinahe Tag für Tag die großen Auseinandersetzungen mit den christlichen Konfessionen, vor allem dem Katholizismus, erlebt, ein Interesse, Nietzsches Stellung zu dieser hochaktuellen Größe zu klären?

Die vorliegende Arbeit will zum ersten Male diesen Versuch wagen. Zum ersten Male! d. h. unbedrückt von der Last sekundärer Literatur, heißt aber auch: mit all dem Wagnis und der Unzulänglichkeit einer ersten Darstellung. Schon das Ausstehen der großen Gesamtausgabe der Werke, die bis heute erst vier Bände zählt, macht eine später vielleicht allseitigere Darstellung jetzt noch unmöglich. Vielleicht aber ist sie nicht einmal nötig, denn es gibt wohl wenige Denker in der deutschen Geistesgeschichte, bei denen die Denkmotive in Spruch und Widerspruch so markant, ja überschärft herausgearbeitet sind als bei Nietzsche, und ein paar Belege mehr oder weniger vermögen das Grundbild kaum mehr zu ändern.

Im landläufigen Nietzschebild weiß man von jenen Widersprüchen allerdings wenig. Man kennt sein Bekenntnis vom „grundverhaßten katholischen Wesen“, vom „Feuer- und Heuchelhund“ Kirche — und das heißt fast immer katholische Kirche! —, sein Spottlied von der frommen Beppa, die gleich hinter dem Beichtgitter die alten Sünden mit dem neuen Sündchen auslöscht und seinen Haß auf die

Reformation, die mit der Gegenreformation den Katholizismus wiederhergestellt und damit den Frühling der Renaissance vernichtet hat. Hätte Nietzsche nur dies gesagt, so könnte man es als das einheitliche Bekenntnis eines auf festem Grund stehenden, in Freigeisterei entgleisten protestantischen Pastorensohnes verstehen. Wir werden aber im folgenden nicht nur seine abgründige Feindschaft, sondern auch sein echtes und tiefes Wohlwollen gegenüber dem Katholizismus aufweisen können. Beides wollen wir zu verstehen suchen.

Unsere Aufgabe wird somit sein, die einzelnen Motive jener zwiespältigen Stellungnahme aufzudecken. Die letzte Lösung liegt aber nicht im einzelnen Denkmotiv, sondern in der literarischen Gesamthaltung Nietzsches. Wie immer, so war auch in diesen Fragen die Flamme, als die er sich selbst empfunden hat, zu heiß, um jenes Licht spenden zu können, das ein fertiges, in sich klares und widerspruchsloses Werk zu geben vermag. Ewig loht und glüht es in seiner heißen Seele wie in einem Feuerofen, und die tanzenden Flammen zeigen das Gleiche bald in blendendem Glanze, bald als schwarzen Brocken in der Ueberstrahlung des Gegenlichtes. Es ist fast wie in der Seele eines dämonisch Liebenden: Liebe und Haß wandeln sich nicht ineinander, sondern sie wohnen zugleich beisammen im selben Herzen.

Eine tiefere Kenntnis der katholischen Kirche, ihrer Dogmen, ihres Kultes, ihrer Symbolik und ihrer Geschichte blieb Nietzsche wohl versagt. Er gleicht in seinen diesbezüglichen Äußerungen seinen geliebten Freunden, den Weisen vor Sokrates, denen wenige Ansatzpunkte der Wirklichkeit zur Entfaltung einer reich wuchernden Spekulation und zu einer festen persönlichen Entscheidung genügten. Die Antike aber läßt sich auch in der Methode nicht auf „der Spitze der Modernität wiederholen“, und so sieht sich der Heraklit des 19. Jahrhunderts von einem Entscheid in den gegensätzlichen gerissen. Daß er dabei der Wirklichkeit und der Idee des Katholizismus meist nicht gerecht wird, ja ihr oft bitter Unrecht tun muß, versteht sich von selbst.

Bei unserer Untersuchung wollen wir uns auf Nietzsches Stellung zum spezifisch Katholischen beschränken, d. h. zum Katholizismus, soweit er sich als Konfession vom Protestantismus abhebt, und wir glauben, das um so eher zu dürfen, als gerade über das Verhältnis Nietzsches zum Christentum im allgemeinen bereits genügend Literatur vorhanden ist.

Zitiert wird nach der leicht zugänglichen Taschenausgabe. Wo die große Ausgabe benutzt wurde, ist dies ausdrücklich durch „Gr. A.“ bemerkt.

Von Hellas aus.

Auf allen Wanderungen und in allen seelischen Wandlungen, die der große klagende Heimatlose durchlebte und durchlitt, trug er in Wahrheit doch seine Heimat in sich: Hellas. Die Liebe zum Lande der Griechen leuchtete aus den philologischen Arbeiten des Schülers, sie ist das letzte grelle Licht, das über dem dunklen Horizont des Kranken aufblitzt. Gleich Hölderlin war sein Leben Liebe zu Hellas. Von Hellas aus sah er die Konturen eines künftigen Menschentums, künftiger Kultur und echter sozialer Herrschaftsgebilde. Von Hellas aus sah er auch Christentum und Katholizismus. Und ein Zweites durchglühte sein Leben: die leidenschaftliche Liebe zum Deutschen. Sie zeigte sich in offenem Bekenntnis, sie versteckte sich unter dem Spott, und sie loderte unter der Maske des Hasses, sie war immer da. Und beides, die Liebe zu Hellas und die Liebe zum Deutschen, war letztlich eines; denn Nietzsche sah Griechentum und Deutschtum zu innerlichst verwandt. Er glaubte an „das Band, welches wirklich zwischen dem innersten deutschen Wesen und dem griechischen Genius sich knüpft“ als eine Urgegebenheit, die transrational und „sehr geheimnisvoll und schwer zu erfassen ist“ (I 326 f.) Er sah einen Aufstieg des deutschen Geistes aus dem Tiefstand der saturierten Gründerjahre nur in der Heimkehr zu den mütterlichen Quellen des Griechentums. „Die mühsam errungene Fernsicht in die griechische Heimat, an der Schiller und Goethe sich erlabten“, muß wieder zur Sehnsucht, „zur Wallfahrtsstätte der besten und begabtesten Menschen“ geworden sein, soll der deutsche Genius nicht im Strome der Barbarei ertrinken (I 327).

Es ist klar, daß Nietzsche dabei nicht an ein Herumwühlen im antiquarischen Staub des Phänomens Griechenland, als einer Größe des historischen Realismus, denkt. Die deutsche Heimat ist das ideale Altertum, als „schönste Blüte germanischer Liebessehnsucht“ (I 8), also eine aus „edelstem Bedürfnis“ notwendig gewachsene Schöpfung deutschen Geistes, eine Schöpfung, nicht im Sinne freier Konstruktion, sondern einer organischen aus dem „dauernden Liebesbund zwischen der deutschen und der griechischen Kultur“ (I 350, 173).

Vorübergehend scheint Nietzsche an die ersehnte Wiedergeburt des hellenischen Altertums, als der einzigen Hoffnung für eine Erneuerung und Läuterung des deutschen Geistes, „durch den Feuerzauber der Musik“, d. h. wohl der Kunst Richard Wagners geglaubt zu haben (I 175), und wohl ebenso vorübergehend scheint er die deutsche Philosophie von Leibniz bis Schopenhauer als „die

gründlichste Art Romantik und Heimweh, die es bisher gab: das Verlangen nach dem Besten, das je war“, nach dem, „wo man irgendwie heimisch sein kann, weil man dort allein heimisch sein möchte“, nach der griechischen Welt, angesehen zu haben (IX 310). Im allgemeinen gilt Nietzsche die deutsche Philosophie als typische Frucht des Protestantismus d. h. als etwas Barbarisches und Widergriechisches (X 367, Gr. A. XIII 314) und ebenso jede Form von Romantik als ungriechisch. Denn Romantik ist sehnsüchtiges, ja schwindstüchtiges Sichselbstverzehren, Griechentum aber ist leuchtendes Ja zum Leben, runde Vollendlichkeit. Romantik ist letzten Endes Romanik und damit im Grunde Rom, Katholizismus, Antihellas.

So ergibt sich Nietzsches Sicht des Katholizismus von Hellas aus. Wohl schreibt er einmal: „Wenn man von der Gesinnung und Gesittung des katholischen Mittelalters aus nach den Griechen hinschaut . . .“, aber in Wirklichkeit war sein Standort der umgekehrte: von Hellas aus sah er in das katholische Mittelalter und schaute er den ganzen Katholizismus. Und es ist ein Zeugnis seiner Griechenliebe, wenn ihm die Hellenen im Vergleich mit den mittelalterlichen Menschen „im Glanze der höheren Humanität“ erstrahlen und wenn er glaubte, man müsse alles, was man den Griechen vorwerfen könne, in viel höherem Maße dem katholischen Mittelalter zur Last legen (II 387).

Wollen wir Nietzsches Grundmotiv auf eine vorläufige, noch etwas vergrößerte Formel bringen, so müssen wir sagen: Für Nietzsche gilt Deutschtum so viel wie Hellenentum, Christentum so viel als Antihellas oder Rom im Sinne des imperium Romanum und der una sancta catholica ecclesia. Dabei bedeutet Hellas immer das vorklassische Griechentum, das Reich der Vorsokratiker. Plato schon ist ein Bruch mit ihm. Seinen Chorismos muß Nietzsche als etwas Ungriechisches empfinden, als eine präexistente Form des Christentums. Plato erscheint Nietzsche als eine Abirring „von allen Grundinstinkten des Hellenen“, sein „Idealismus“ als ein „höherer Schwindel“. Plato kann nicht Grieche sein, jedenfalls nicht Arier, es steckt in ihm zuviel des Asiatischen, vielleicht sogar Jüdischen. Ging er nicht bei den Aegyptern „— oder bei den Juden in Aegypten? . . .“ in die Schule? So konnte er, der Scheinhellene, für die edleren Naturen Griechenlands zum Verführer werden, zur Brücke zum Kreuz. „Und wieviel Plato ist noch im Begriff „Kirche“, in Bau, System, Praxis der Kirche! —“ (X 344). Ein „Gott am Kreuz“ ist für den antiken Geschmack der Superlativ

alles Schauerlichen (VIII 71). Es ist ein Hauptwitz der Geschichte, daß das Altertum durch das Christentum überwunden werden konnte (II 384).

Freilich war es nicht mehr das gesunde, in seiner Vollendung sich sonnende Griechentum, das überwunden wurde, sondern das vergreiste und krank gemachte. Erst über seinem müde gewordenen Tag tönen die Abendglocken der Kirche (IV 123). Dort im Hellas des Empedokles und des Heraklit gab es keine Kluft zwischen Göttern und Menschen, es war nicht „der Herr dein Gott“, als dessen unnützen Knecht sich der im Staube liegende Mensch empfand. Gott war verschwägert und versippt mindestens mit den gelungensten Exemplaren Mensch, ein naher und sehr vornehmer Verwandter gleichen Blutes und gleicher Art. Gott und Mensch, das hieß Herren unter sich. (III 127).

Dann kam der Sklave des Orients und Italiens Bauer, die Seele erfüllt von Scheu und Angst vor einem launischen und bösen Despoten, unterwürfig und stets bereit, sich in den Staub zu werfen vor dem Herrn über Leben und Tod. Alles kleine und zage Leuchten, das das Leben noch bieten konnte, war ein vom Herrn gnädigst gespendeter Abglanz seines göttlichen Erbarmens. So ward der Mensch gebrochen, verworfen, von Gnade überrascht, entzückt, voll psychopathischer Exzesse des Gefühls. Alles edle Maß war verloren in Ekstase, in Rausch. Alles Griechische ersäuft im Barbarentum, im Asiatischen (III 127 f.) Also versank ein leuchtender Tag im Blute des Erlösers. Nach dem Tag der Herren war der der Knechte und Sklaven angebrochen, und alles, was unter dem Blick der Herren sich geduckt und verborgen hatte, alles Vor- und Widergriechische, nun kam es ans Licht und trat in den Mittelpunkt des Lebens: der Glaube an Zaubervorgänge in allem und jedem, blutige Opfer und ihr bleicher Ersatz, die unblutigen, die abergläubische Angst vor dämonischen Straferichten, das Verzagen an sich selbst, das ekstatische Brüten und Halluzinieren, der Mensch als Tummelplatz guter und böser Geister (II 380). Alles Feine und Vornehme des Griechentums ward abgestreift und „gerade die gröberen Ansichten der Alten“ wurden konserviert (II 386). Was immer die Plebs Roms und das Gesindel *infima de gente* an „unterirdischen Kulturen“, an Riten und Dogmen ausgebrütet hatte, das Christentum nahm es auf, vulgarisierte und barbarisierte es (X 404). So nahm der orientalische Sklave, der Kakos und der Barbaros seine Rache an den Aristoi von Hellas und an der „vornehmen und frivolen Toleranz“ des *imperium Romanum*, „am römischen Katholizismus

des Unglaubens“ (VIII 71), und der „Katholizismus“ fanatischer Sklaven sollte siegen.

So sehr aber auch nach Auffassung Nietzsches die christliche Kirche eine wahre „Enzyklopädie von vorzeitlichen Kulturen und Anschauungen der verschiedensten Abkunft“ verkörpert, eben dieses „Universal-Heidnische“ ihrer Gebräuche machte sie missionsfähig und gab ihr das Format zu einer Weltreligion (V 69). Die innerste Zelle jedoch, der sie jene unterirdischen Kulte aus aller Welt angliederte, war einheitlich rassistisch bedingt. Und so konnte jene rassistische Kristallisationskraft ein Gebäude von einigermaßen einheitlicher und demzufolge auch zäher Organisation und Struktur errichten. Der Organisationskern aber schien Nietzsche die romanische Rasse zu sein. Ihr ist das Christentum — und das bedeutet hier wiederum das katholische Christentum — durchaus artgemäß, ja es ist so tief in sie verwachsen, daß es wohl für alle Zeiten, wenn auch zu beugen, nie zu brechen ist (IV 53). Nietzsche sagt: „Es scheint, daß den lateinischen Rassen ihr Katholizismus viel innerlicher zugehört, als uns Nordländern das ganze Christentum überhaupt; und daß folglich der Unglaube in katholischen Ländern etwas ganz anderes zu bedeuten hat als in protestantischen — nämlich eine Art Empörung gegen den Geist der Rasse, während er bei uns eher eine Rückkehr zum Geist (oder Ungeist —) der Rasse ist. Wir Nordländer stammen unzweifelhaft aus Barbaren-Rassen, auch in Hinsicht auf unsere Begabung zur Religion: wir sind schlecht für sie begabt“ (VIII 73 f).

Fehlt uns Germanen so die Rassenverwandtschaft mit dem Romanischen, die uns für den Katholizismus disponieren könnte, so geht uns auch glücklicherweise die seelische Aufnahmefähigkeit für das Romanentum ab. Nietzsche spricht sich darüber nicht direkt aus, aber es ist unschwer zwischen den Zeilen zu lesen, daß die Römer weder in die Wildnis des germanischen Waldes, noch in die der germanischen Seele formend eindringen konnten. Immer war und blieb ein Limes auch zwischen der Seele des Römers und der des Germanen. So waren und sind wir von Rom aus gesehen Barbaren. Und wir Deutsche stehen noch heute der Barbarei näher als etwa unsere westlichen Nachbarn (VIII 231).

Frankreich ist rassistisch und durch seine Geschichte römisch, d. h. katholisch. Es ist eine „späte lateinische Rasse“ (VIII 231) und überdies von Rom her organisch durchformt. Es steht im Widerspruch zum Germanischen (I 325). „In Frankreich kam das christliche Ideal, soweit es nur die blasse Sonne des Nordens erlaubt

hat, zum Ausblühen“, „fremdartig fromm“ für unsern Geschmack. „Wie katholisch, wie undeutsch riecht uns (beispielsweise) Auguste Comte's Soziologie mit ihrer römischen Logik der Instinkte! Wie jesuitisch jener liebenswürdige und kluge Cicerone von Port-Royal, Sainte-Beuve, trotz all seiner Jesuiten-Feindschaft! Und gar erst Ernest Renan . . .“ Sie können sich noch so freigeisterisch gerieren, sagt Nietzsche, sie bleiben immer Franzosen und das heißt Katholiken (VIII 74).

Wenn so der Katholizismus aber von Grund aus für den Germanen artfremd ist, wie konnte dann Deutschland überhaupt christianisiert werden? Nur auf dem Wege einer doppelten Umgestaltung: einerseits einer Aenderung des Christentums in seiner südlichen und eigentlichen Form und andererseits auf dem Wege einer Wesensänderung, eines Bruches der ursprünglichen germanischen Art. Der Mythos des alten und nicht weniger des neuen Testaments ist das „Erzeugnis einer asiatischen, sehr fernen und sehr absonderlichen Rasse“ (Gr. A. XI 323). Wie fern, wie orientalisch sind uns Typen wie der Mönch und der Anachoret als „die Vertreter eines höheren Lebens“ (Gr. A. XI 325). Es ist kein Zweifel: das „Christentum ist aus dem Judentum hervorgegangen und aus nichts anderem, aber es ist in die römische Welt hineingewachsen und hat Früchte getrieben, welche sowohl jüdisch als römisch sind. Dieses gekreuzte Christentum hat im Katholizismus eine Form gefunden, bei der das römische Element vorherrscht“ (Gr. A. XI 322). Römisch geworden aber konnte das Christentum die in ihrem Wesen und in ihrer Geschichte römische Bevölkerung Südeuropas mühelos katholisieren. Eine zweite Metamorphose mußte der Katholizismus notwendig erfahren, als diese „Schluß-, Hirten-, Abend-Glückseligkeit“ den Barbaren, Germanen gepredigt wurde. „Wie mußte das alles erst germanisiert, barbarisiert werden! Solchen, die ein Walhall geträumt hatten —: die alles Glück im Kriege fanden! — Eine übernationale Religion in ein Chaos hineingepredigt, wo noch nicht einmal Nationen da waren —.“ (IX 125).

Eine Erleichterung für die Christianisierung der Germanen war der schon erwähnte Umstand, daß eine ureigene und lebenskräftige Ausprägung der Religion nicht vorhanden war und auf Grund der mangelhaften religiösen Begabung der Germanen auch gar nicht da sein konnte. Hätten sonst nicht die „starken Rassen des nördlichen Europa“ den fremden Eindringling von sich stoßen müssen? (X 377).

Einmal eingedrungen begann aber das Christentum eine systematische „Entartung des deutschen Wesens“ (XI 120). Wie

sehr Nietzsche diese Ansicht zu eigen war, mag folgendes zeigen: 1870 schreibt er in der Geburt der Tragödie: „Das Schmerzlichste aber ist für uns alle — die lange Entwürdigung, unter der der deutsche Genius, entfremdet von Haus und Heimat, im Dienste tückischer Zwerge lebte. Ihr versteht das Wort — wie ihr auch, zum Schluß, meine Hoffnungen verstehen werdet“ (I 202). Und 16 Jahre später, im Frühjahr 1886 gibt er die Interpretation: „Diese tückischen Zwerge sind die Priester“ und er sieht „die Ueberpflanzung eines tief widerdeutschen Mythos, des christlichen, ins deutsche Herz als das eigentlich deutsche Verhängnis (XI 126).

Die Methoden dieser systematischen Artentfremdung waren durchaus die eines Dompteurs alten Stils. „Wer weiß, was in Menagerien geschieht, zweifelt daran, daß die Bestie daselbst „verbessert“ wird. Sie wird geschwächt, sie wird weniger schädlich gemacht, sie wird durch den depressiven Affekt der Furcht, durch Schmerz, durch Wunden, durch Hunger zur krankhaften Bestie. — Nicht anders steht es mit dem gezähmten Menschen, den der Priester „verbessert“ hat. Im frühen Mittelalter, wo in der Tat die Kirche vor allem eine Menagerie war, machte man allerwärts auf die schönsten Exemplare der „blonden Bestie“ Jagd, — man „verbesserte“ zum Beispiel die vornehmen Germanen. Aber wie sah hinterdrein ein solcher „verbesserter“, in's Kloster verführter Germane aus? Wie eine Karikatur des Menschen, wie eine Mißgeburt: er war zum „Sünder“ geworden, er stak im Käfig, man hatte ihn zwischen lauter schreckliche Begriffe eingesperrt. . . . Da lag er nun, krank, kümmerlich, gegen sich selbst böswillig: voller Haß gegen die Antriebe zum Leben, voller Verdacht gegen alles, was noch stark und glücklich war. Kurz, ein „Christ“ . . . Physiologisch geredet: im Kampf mit der Bestie kann Krankmachen das einzige Mittel sein, sie schwach zu machen. Das verstand die Kirche: sie verdarb den Menschen, sie schwächte ihn, — aber sie nahm in Anspruch, ihn „verbessert“ zu haben . . .“ (X 279 f.).

Seit diesen Tagen der „Zähmung“ aber speiste der Kraftstrom deutschen Wesens den aufgepropften Ast eines fremden Mythos, er trieb Blätter und Blüten einer ganz fremden Art, und wer das eigentlich deutsche Wesen kennen lernen will, hat an den Nebenstämmen zu suchen, die unmittelbar aus der alten Wurzel zum Lichte drängen: die deutsche Reformation, die deutsche Musik, die „ungeheure Tapferkeit und Strenge der deutschen Philosophie“ und die Treue, die der deutsche Krieger von 1870 in Blut und Eisen bewährte (I 326). Die gewaltige, „nachhaltige, allem Scheine

abgeneigte Kraft“ des echten deutschen Geistes liegt unter Trümmern (I 326). Noch ist jene urgermanische Barbarenkraft, jener reine und kräftige Kern des deutschen Wesens so stark, daß „wir gerade von ihm jene Ausscheidung gewaltsam eingepflanzter fremder Elemente zu erwarten wagen und es für möglich erachten, daß der deutsche Geist sich auf sich selbst zurückbesinnt. Vielleicht wird mancher meinen“, fährt Nietzsche fort, „jener Geist müsse seinen Kampf mit der Ausscheidung des Romanischen (auf deutsch: des Katholizismus! D. Vf.) beginnen, wozu er eine äußerliche Vorbereitung und Ermutigung in der siegreichen Tapferkeit und blutigen Glorie des letzten Krieges erkennen dürfte, die innerliche Nötigung aber in dem Wetteifer suchen muß, der erhabenen Vorkämpfer auf dieser Bahn, Luther's ebensowohl als unserer großen Künstler und Dichter, stets wert zu sein. Aber wie möge er glauben, ähnliche Kämpfe ohne seine Hausgötter, ohne seine mythische Heimat, ohne ein „Wiederbringen“ aller deutschen Dinge, kämpfen zu können!“ (I 196 f.) So suche denn der Deutsche wieder getrosten Mutes die verlorene Heimat. Ueber verwachsene Wege und gebrochene Brücken wird ihn sicher leiten der ewig lockende Ruf dionysischer Lebensbejahung, der Ruf von Hellas. —

Dionysisch bedeutet Diesseitsfreude und lachende Lebenslust, bedeutet den Antichrist. Christlich aber ist gleich katholisch, römisch und in der Anwendung auf ästhetische Werte: romantisch, d. h. reaktiv, pathisch (X 89 ff.) Romantik ist Katholizität, ist Weihrauchduft, Mystik und ein Gesicht mit „katholisch-heiligen Falten“ (XI 53). Der Fall des größten deutschen Romantikers, Richard Wagner, mag das illustrieren.

Diesem klassischen Gestalter des „ritterlichen Mittelalters“ im Lohengrin (II 419) galt Nietzsches heiße Liebe. Seine deutsche Sendung war die Deutung und Verklärung der Vergangenheit (II 497, XI 26), das Mitschaffen am heimatlichen Mythos. Er schuf den Siegfried, „die Figur eines sehr freien Menschen . . . welche in der Tat zu frei, zu hart, zu wohlgenut, zu unchristlich für den lateinischen (— soll heißen: verkatholisierten — D. Vf.) Geschmack“ war (XI 30 f.) oder wie er sie in „Jenseits von Gut und Böse“ bereits bezeichnete: „antikatholisch“ und „antiromanisch“ (VIII 231). Auf diesen Wagner setzte Nietzsche seine ganze Hoffnung. Ihn verehrte er als den „rechtschaffenen Atheisten und Immoralisten“ (XI 132), der in der „Qualität seines Könnens“, in der Strenge gegen sich selbst, in der Unerbittlichkeit seines Atheismus, seiner Auflehnung gegen die Moral und in seiner Erlösung von ihr im

tiefsten Grunde deutsch zu sein schien (XI 30). Doch es blieb nicht so. Bald wurde er Romantiker von Grund aus, und das heißt antideutsch, katholisch. Romantiker enden fast alle unter dem Kreuze (XI 132), viele sogar in Rom. War vielleicht für Wagner, den Vollender der romantischen Bewegung (XI 16), der Weg nach Rom ein Schicksal? Ein „gewisser mystischer Katholizismus des Instinkts“ hatte ihm von jeher geeignet (IX 86, XI 237, IV 91 f.), eine Liebe zu Hoffmann, zu Grimm, zum Freischütz und zur romantischen Sage. Mit dem Parsifal aber wuchs seine Romantik in vollendeten römischen Katholizismus. Der einst den Siegfried geschaffen, erdichtete sich nun die Siegfried-Karikatur, den Parsifal, der „nicht nur dem romanischen, sondern geradezu dem römisch-katholischen Geschmack“ entgegenkommt (XI 31). Einen Parsifal nach einem Siegfried, ist das nicht Selbstverleugnung? Und ist Selbstverleugnung nicht das Kernstück des Christentums? So ward der Atheist Katholik geworden! Herold und Rattenfänger Roms! Seine Kunst eine im Drei-Achteltakt tänzelnde Verführerin zum Katholizismus! (XI 35). Der Deutsche ein „Römling“ in partibus infidelium! (XI 38).

Damit aber war der Freund von einst für Nietzsche zur Vergangenheit geworden. Was nun unter dem Kreuze lag, war eine zerbrochene Hoffnung, ein morsch gewordener, verzweifelnder Romantiker (IV 6). Gleichsam im Namen des schlummernden deutschen Mythos klagt nun Nietzsche:

„Weh! Daß auch du am Kreuze niedersankst!
 Auch du! Auch du — ein Ueberwundener!
 Vor diesem Schauspiel steh' ich lang,
 Gefängnis atmend, Gram und Groll und Gruft,
 Dazwischen Weihrauch-Wolken, Kirchen-Duft,
 Mir fremd, mir schauerlich und bang.
 Die Narrenkappe werf' ich tanzend in die Luft,
 Denn ich entsprang!“ (VI 424).

Diese stille Klage singt Nietzsche für sich allein. Seinem Volk aber schreit er mit großer Stimme, die wie zwei Oktaven klingt, die Warnung entgegen, „die auch weniger feinen Ohren“ lange klingen muß:

„— Ist das noch deutsch?
 Aus deutschem Herzen kam dies schwüle Kreischen?
 Und deutschen Leibs ist dies Sich-selbst-Zerfleischen?
 Deutsch ist dies Priester-Hände-Spreizen,

Dies weihrauchdüftelnde Sinne-Reizen?
 Und deutsch dies Stürzen, Stocken, Taumeln,
 Dies zuckersüße Bimbambaumeln?
 Dies Nonnen-Aeugeln, Ave-Glockenbimmeln,
 Dies ganze falsch verzückte Himmel-Ueberhimmeln? . . .
 — Ist das noch deutsch?
 Erwägt! Noch steht ihr an der Pforte . . .
 Denn was ihr hört, ist Rom, — Roms Glaube
 ohne Worte!“ (XI 243, 25).

Einst hatte Nietzsche gehofft, im Feuerzauber der Musik des Freundes würde den Deutschen ein neues Hellas gekündet. Nun war ein Rom daraus geworden. Der Freund, der einst ein „Ja“ zum Leben sagte, ein „Ja“ in seinem Werke sprach und formte, ward nun zum „Nein“, zur Umkehr, zur Bekehrung, Verwirrung, zum Christ verwandelt. Er war Katholik geworden und Verleumder des Lebens. (VIII 402).

Kaum konnte Nietzsche diese Wandlung begreifen. Vielleicht war beides nicht echt, vielleicht war Wagner nur ein „großer Schauspieler“ (XI 37) und weiter nichts. Ist der Zweifel nicht berechtigt? Wie hätte er sonst zu gleicher Zeit die rechte Hand der katholischen Kirche entgegenstrecken können mit dem Geschenk des Parsifal, die linke aber dem Protestantismus mit dem Lobe des protestantischen Abendmahls: „Er hat mir von den Entzückungen gesprochen, die er dieser Mahlzeit abzugewinnen wisse“ (XI 38, XI 26). Wer aber beiden christlichen Richtungen gleichzeitig sich zu eigen gibt, kann nicht echt sein, der muß Schauspieler sein. Denn beide sind grundsätzlich verschieden wie Leibesfreude und Leibesflucht, wie Mythos und blasser Gedanke. —

Mythos und Gedanke.

Von Hellas aus sah Nietzsche das Deutschtum, von Hellas aus schaute er auch den Katholizismus und darum liebte er das eine mit der ganzen Glut seines Herzens und haßte das andere aus abgrundtiefer Verachtung.

Hellas war ihm das Land der großen Weisen von Homer bis Empedokles und Anaxagoras, das Land der Sappho und des Sophokles. Es war die Heimat des Mythos und als solche in besonderer Weise die Liebessehnsucht Nietzsches. Da kam Sokrates und mit ihm das jähe Ende dieses Hellas. Sokrates war bleicher Gedanke, war Aufklärer, theoretischer Mensch, Logizist. In ihm mußte sich die „Selbster-

störung der Griechen“ vollziehen. Er wurde zum „Werkzeug der griechischen Auflösung“. Seine zerstörende und zersetzende Wirkung wirft ihre Schatten bis in die Gegenwart: überall der Sieg der Theorie, des Wissens, des Bewußtseins über alles wahrhaft Tiefe und Abgründige, über Mystik und Mythos und feste Form. (I 192 f)

Von Sokrates aus gesehen ergibt sich aber eine ungleich andere Einschätzung des Katholizismus. Um es kurz und andeutend vorwegzunehmen: Der Protestantismus steht in dieser Sicht auf Seiten des Sokratisch-Theoretischen, der Katholizismus hingegen hütet als seine unversieglige Kraftquelle den Mythos.

Das Religiöse ist nach Auffassung Nietzsches von Grund aus transrational. Man nehme nur die urtümlichsten und kräftigsten Formen religiösen Lebens: ihnen gilt kein Naturgesetz, kein geschlossener Kausalnexus des Müssens, wie er uns seit Kant, ja seit der Renaissance selbstverständlich geworden ist. „Weder für die Erde, noch für den Himmel gibt es ein Müssen“. In allem und jedem leben dämonische Kräfte, unberechenbar und unbezwingbar. Dämon, Wunder und Magie sind die Stammkategorien des Lebens. „Wenn einer mit dem Bogen schießt, so ist immer noch eine irrationale Hand und Kraft dabei . . . Die ganze Natur ist in der Vorstellung religiöser Menschen eine Summe von Handlungen bewußter und wollender Wesen, ein ungeheurer Komplex von Willkürlichkeiten“. Als praktisches Verhalten des Menschen dieser dämonisierten Natur gegenüber bleibt der „religiöse Kultus“. — Bacon, der Typ des modernen Menschen, sucht der Natur ein regnum hominis aufzuzwingen, indem er ihr durch Experiment und Induktion wie mit Folterwerkzeugen Gesetze abzwingt. Der ursprünglich religiöse Mensch versucht die Natur durch Liebeserweise, durch Flehen und Gebete, durch Opfer und Verträge gefügig zu machen. Es ist nicht das Verhältnis von Person und Sache, sondern von Person und Person. Alles Außermenschliche wird in durchaus personaler Existenz empfunden, und zwar in der Form menschlicher Personalität, zu der die geistige und leibliche Seite wesentlich gehören. Eine Kraft ohne Leib ist unvorstellbar. Es wird jeder Gott gleichsam an sein Bild gebunden, und all die dramatischen Spannungen, die jeder Tag im Verkehr der Personen bringt, wiederholen sich im Verkehr mit den außermenschlichen Mächten. Der Gott, welcher die Gunst seiner Gnade verweigert, wird nicht nur in China aus seiner stillen Mauerische gerissen und über Lehm und Mist geschleift, „ähnliche Gewaltmaßregeln gegen Heiligen- und Muttergottesbilder, wenn sie etwa bei Pestilenzen oder Regenmangel ihre Schuldigkeit nicht tun wollten,

sind noch während dieses Jahrhunderts in katholischen Ländern vorgekommen“. — (III 120 ff) Mag dabei für unser Empfinden ein uns unerträgliches Maß von Zauberei zugrunde liegen, so ist das Grundverhältnis des Menschen zum Uebermenschlichen doch das sympathische des Ebenbürtigen. Der urtümliche religiöse Mensch empfindet sich seinem Gott gegenüber nicht als Sklave und Knecht, muß sich jedenfalls nicht als solcher empfinden. Im alten Griechentum sind die Menschen der Erde und die Götter des Olympos einer Art, sie gehören ihrer Herkunft nach irgendwie zusammen. Dieses rißlose Verhältnis aber gestattet eine den Modernen unmögliche Totalität des religiösen Ergriffenseins. Der Mensch ist nicht nur in einem Sektor seines Wesens vom Religiösen erfaßt, sondern in seiner leiblich-geistigen Ganzheit, im Animalisch-Natürlichen nicht weniger als im Geistigen, in Scherz und Lachen ebenso wie in Leid und Sorge. Gott und Mensch gehören einander ganz. In den glücklichen Zeiten des vorsokratischen Griechentums war das nicht anders als in denen des mittelalterlichen Katholizismus. Man vergleiche nur die Demeter- und Dionysosfeste der Alten mit dem Osterfeste (vielleicht schwebte Nietzsche der Osterbrauch des risus sacrale, des heiligen Lachens der Gemeinde in der Osterpredigt vor) und den christlichen Mysterien. (III 125 f).

Gerade von dieser Stelle aus wird nun deutlich, wie Nietzsche jetzt den Katholizismus unter dem neuen Aspekt „Mythos oder Gedanke“ ungleich werthafter sehen muß. Zwar sieht er ihn immer noch von Hellas aus, aber mit genau umgekehrter Wertung. Nun steht der Katholizismus nicht mehr gegen Hellas, sondern beide zusammen in einer Front gegen die Idee des Sokratischen. Was aber Sokrates einst gegen die Olympischen, das war 2000 Jahre später die Reformation gegen die Kirche des Mittelalters. So richtet sich Nietzsches Angriff nun gegen Luther und den Protestantismus.

Was aber heißt Protestantismus? Protestantismus ist begrifflich genau bestimmt: „die halbseitige Lähmung des Christentums — und der Vernunft . . .“ (X 367), also eine unmögliche Mischung von Mythos und theoretischer Haltung, von denen notwendig eines das andere vernichten muß. Die Religion wird durch den Protestantismus zu einem sinnlosen Herumvernünfteln an Größen, die jenseits und über aller Vernunft stehen, die Philosophie zu einer schlechten Magd und einem noch schlechteren Advokaten der Religion. Siehe das „Tübinger Stift“ und alle seine „Schleier-Macher“. Wo Glaube herrschen sollte, treibt die ratio ihr Unwesen. Wo Weisheit und Wissenschaft königlich walten sollten, spuckt das Theologenblut

dazwischen. „Was hat der deutsche Geist aus dem Christentum gemacht! — Und daß ich beim Protestantismus stehen bleibe: wieviel Bier ist wieder in der protestantischen Christlichkeit! Ist eine geistig verdumpftere, faulere, gliederstreckendere Form des Christenglaubens noch denkbar als die eines deutschen Durchschnitts-Protestanten? . . . Das nenne ich mir ein bescheidenes Christentum! eine Homöopathie des Christentums nenne ich's!“ (IX 69 f) Es ist „theoretisch und historisch“ eine „Halbheit“ und daher ohne das Gewicht der Echtheit, das allein Dauer verleiht. Wie sehr der Katholizismus als ein Ganzes, Geschlossenes historisch im Uebergewicht war und es immer mehr wird, zeigt das Faktum, daß das „Gefühl des Protestantismus so erloschen“ ist, „daß die stärksten antiprotestantischen Bewegungen nicht mehr als solche empfunden werden (zum Beispiel Wagner's Parsifal)“, das zeigt weiter Bismarcks tolerante Haltung gegen den Protestantismus, während er den Katholizismus für wert erachtete, ihm gegenüberzutreten. (IX 69).

Das Unheil begann nach Nietzsches Auffassung mit Luthers Sanktionierung der Bibel zum alleinigen Kanon des Glaubens und Lebens und der Idee des allgemeinen Priestertums, in dem die Bibel den Gläubigen ausgeliefert wurde. Vor ihm war sie in ihrer sakralen, jenseits des Tagesverkehrs stehenden Sprache, der heilige Hort des Glaubensgutes, zugänglich nur dem Eingeweihten, der sie als heiligen Mythos hütete vor den zudringlichen und begierlichen Augen des zerpfückenden Aufklärers. Luther aber „dröselte auf, er riß zusammen mit ehrlichem Ingrimme, wo die alte Spinne am sorgsamsten und längsten gewoben hatte. Er lieferte die heiligen Bücher an jedermann aus — damit gerieten sie endlich in die Hände der Philologen, das heißt der Vernichter jeden Glaubens, der auf Büchern ruht.“ (VI 332). Es waren emsige Kärner, die auf Grund ihrer Interpretation, ihrer Apologie und ihres Kommentars als letzte Ausflucht ihres unmöglichen Beginnens in dreister Anmaßung erklärten: „ich habe Recht, denn es steht geschrieben —“. Eine wahre Sturmflut von „unverschämter Willkürlichkeit der Auslegung“, von Unredlichkeit und philologischem Possenspiel! „Was in dieser Hinsicht immer noch auf protestantischen Kanzeln an Unredlichkeit verübt wird, wie plump der Prediger den Vorteil ausbeutet, daß ihm hier niemand ins Wort fällt, wie hier die Bibel gezwickt und gezwackt und die Kunst des Schlecht-Lesens dem Volke in aller Form beigebracht wird: das unterschätzt nur der, welcher nie oder immer in die Kirche geht“ (V 81). Nun war freilich auch in der katholischen Scholastik des Mittelalters schon jene Ausdeutung

und Verdrehung zur höchsten Blüte entfaltet worden, allein — und dies ist leicht zwischen den Zeilen Nietzsches zu lesen — hier gebot der Instinkt der Kirche ein Halt, wie das Griechentum seinem scharfen Verstand ein Halt gebot vor der Mythologie und so der Gefahr der Scholastik und des spitzfindigen Aberglaubens auswich. Ebendarin ist die Kirche bewundernswert und verdient keineswegs unseren Spott. (V 82).

Im Gegensatz zur „sokratisierenden“ Religion des Protestantismus, der mit Exegese und Apologie seine Kraft zum eigenen Untergang vergeudet, ruht die unerschütterliche Macht des Katholizismus, als einer „mythosverwurzelten“ Religion, in der Betonung und Pflege alles spezifisch Mythischen d. h. in der leibhaften Darstellung oder Symbolisierung der Gottheit, der Gestaltgebung des absolut Religiösen im Heiligen und im Priester, in der Schätzung des sakralen Kultes, der heiligenden Werke, kurz: alles des Transrationalen, das allein in der Lage ist, allem Uebermenschlichen nahe zu kommen, das höher steht als jegliche Vernunft. Dies Transrationale ins eigene Leben einzubeziehen und so sein kleines persönliches Leben von der Ueberfülle des großen Lebens her zu durchleuchten und zu durchsonnen, vermag allein ein Mythos.

Damit dies möglich werde, muß der Mensch sich Gott in vertrauter Liebe nähern können ohne die Kluft, welche das Verhältnis eines „unnützen Knechtes“ zu seinem „Herrn“ in „Furcht und Zittern“ aufreißt. Dieses Liebesverhältnis muß das ganze Sein des Menschen erfassen und kann keineswegs bei einem abstrakten, im Grunde existenzunfähigen amor intellectualis stehen bleiben. „Damit Liebe möglich ist, muß Gott Person sein; damit die untersten Instinkte mitreden können, muß Gott jung sein. Man hat für die Inbrunst der Weiber einen schönen Heiligen, für die der Männer eine Maria in den Vordergrund zu rücken.“ Mag dies in seiner Verhaftung an das Menschliche-Allzumenschliche manchmal bedenklich erscheinen, mag es etwa in der „imitatio Christi“ des sel. Thomas a Kempis Formen annehmen, die für Nietzsche den allzu intensiven Duft eines ewig weiblichen Parfüms ausstrahlen, der selbst Pariserinnen neugierig macht, — jedenfalls ist es eine „christliche Klugheit“. (X 383 f).

Im weiteren scheint es notwendig zum Wesen des Katholizismus, als einer mythischen Religion, zu gehören, daß er gerade im Gegensatz zu Luthers bauernhaft-tölpischem allgemeinen Priestertum der Gläubigen dem Priester eine Stellung hoch über dem Volke und ganz in der Nähe Gottes zuweist. Heiliger und Priester sind als

gottgeweihte und durchgottete Menschen die nahe Brücke zu Gott. Und eben darum waren die Franzosen unstreitig das christlichste Volk der Erde, weil bei ihnen die schwierigsten christlichen Ideale in Menschen verwandelt waren und „nicht nur Vorstellung, Ansatz, Halbheit geblieben sind“. Man denke an „Pascal, in der Vereinigung von Glut, Geist und Redlichkeit der Erste aller Christen . . . (an) Fénelon, den vollkommenen und bezaubernden Ausdruck der kirchlichen Kultur in allen ihren Kräften . . .“ an den Gründer der Trappistenklöster, „der mit dem asketischen Ideal des Christentums den letzten Ernst gemacht hat . . .“ (V 182 f).

Nicht weniger verleiht ein sorgsam ausgebauter Kult dem Katholizismus eine beinahe unbrechbare Dauer. Er fesselt und bindet den Menschen von den Sinnen her und hat damit die „freisinnige Naivität der alten Brahmanen erreicht“. „Jene Brahmanen nämlich glaubten erstens, daß die Priester mächtiger seien als die Götter, und zweitens, daß die Bräuche es seien, worin die Macht der Priester begriffen liege: weshalb ihre Dichter nicht müde wurden, die Bräuche (Gebete, Zeremonien, Opfer, Lieder, Metren) als die eigentlichen Geber alles Guten zu preisen. Wieviel Dichterei und Aberglaube hier auch immer dazwischengelaufen sein mag, die Sätze sind wahr.“ (V 90). Denn gerade „das Aeußerlichste, das Anschauliche, also der Brauch, die Gebärde, die Zeremonie“ haben „am meisten Dauer: sie sind der Leib, zu dem immer eine neue Seele hinzukommt. Der Kultus wird wie ein fester Wort-Text immer neu ausgedeutet, die Begriffe und Empfindungen sind das Flüssige, die Sitten das Harte“. (IV 243). Und eben darum wird das katholische Christentum des Südens nie brechen, es wird sich in Zeiten der Gefahr beugen müssen, es kann entblättert werden, aber es wird wieder Blätter treiben, „weil dort die Sinne und nicht die Gedanken für dasselbe Partei genommen haben“ (IV 53 f). Gleich der Antike beherrscht die katholische Kirche alle Mittel, um den Menschen in ungewöhnliche Stimmungen zu versetzen und ihn dem utilitaristischen und abstrakt rationalen Denken zu entreißen. In der Flucht seiner Pfeiler und Säulen, im Netze seiner Rippen und Kreuzgewölbe scheint das Dunkel des Domes in den unendlichen Raum zu fließen, die Monotonie der tiefen Priesterstimmen versetzt die angstvoll lauschende Gemeinde in unwillkürliche Spannung und bereitet ihre Seele zur Erwartung des Wunders. (III 133 f). Nietzsche selbst hatte ein offenes Ohr für den Zauber des sakralen Kultes. Am 1. 3. 1879 schreibt er an Peter Gast: . . . „Vorläufiges Programm . . . alle Festtage höre ich die Messe in S. Marco.“ —

Allein auch der Katholizismus würde ins Ungewisse bauen, beließe er es bei einer passiv teilnehmenden Haltung seiner Gemeinde. Der „Glaube“ als eine höchstens theoretische aktive Form religiösen Verhaltens ist Wesenszug des paulinischen Protestantismus: sola fides. Er pflanzt auch heute noch jenen „Grundirrtum“ fort: „daß es nur auf den Glauben ankomme und daß aus dem Glauben die Werke notwendig folgen müssen. Dies ist schlechterdings nicht wahr, aber klingt so verführerisch, daß es schon andere Intelligenzen als die Luther's (nämlich die des Sokrates und Plato) betört hat: obwohl der Augenschein aller Erfahrung aller Tage dagegen spricht. Das zuversichtlichste Wissen oder Glauben kann nicht die Kraft zur Tat, noch die Gewandtheit zur Tat geben, es kann nicht die Uebung jenes feinen, vierteiligen Mechanismus ersetzen, welche vorhergegangen sein muß, damit irgendetwas aus einer Vorstellung sich in Aktion verwandeln könne. Vor allem und zuerst die Werke! Das heißt Uebung, Uebung, Uebung! Der dazu gehörige „Glaube“ wird sich schon einstellen, — dessen seid versichert!“ — (V. 29 f). Daß aus einer bestimmten Geisteshaltung, einer bloßen Wertschätzung, Werke hervorgehen, ist durchaus unwahrscheinlich. Natürlich ist, daß sich zur Gewohnheit bestimmter Werke die dazu gehörige Wertschätzung hinzuerzeugt, eine Wertschätzung, die schließlich als feste, dauernde Haltung in die Substanz des Menschen übergeht. Es ist genau umgekehrt als Luther meinte: nicht ein guter und frommer Mensch tut gute Werke, sondern gute Werke machen einen guten Menschen. Luther scheint ein schlechter Psychologe gewesen zu sein, zumindest ein schlechter Praktiker, ein Dilettant! Man muß etwas können, um etwas zu werden. Luther und seinesgleichen aber waren unfähig zu christlichen Werken. (IX 148 f). Endlich aber ist die christliche Praxis ungleich „christlicher“ als die Betonung des „Glaubens“, denn Christus ist nicht Glaube, sondern Leben. „Bloß die christliche Praktik, ein Leben so wie der, der am Kreuze starb, es lebte, ist christlich . . . Das Christ-sein, die Christlichkeit auf ein Für-wahr-halten, auf eine bloße Bewußtseins-Phänomenalität reduzieren heißt die Christlichkeit negieren.“ (X 407 f).

Es ist für unsere Betrachtung zum Ende nur eine willkommene Bestätigung, wenn Nietzsches Schwester dessen „Vorliebe für den Katholizismus“ feststellt, der „die guten Werke“ betone „und nicht wie der Protestantismus den Hauptakzent auf den so unkontrollierbaren „Glauben“ lege“. (X Einleitung XXIII).