Nietzsche und der Katholizismus.

Von Dr. Georg Köhler.

(Schluß)

Una sancta.

Im Gegensatz zum landläufigen Nietzschebild, vor allem der ersten Zeiten der Nietzscheforschung, glauben wir annehmen zu müssen, daß für Nietzsche weit weniger das Problem des Einzelnen im Mittelpunkt seines Lebens stand, als vielmehr das soziologische, in seiner Sprache gesprochen: das Problem der „Herrschaftsgebilde" (IX 527). Der Einzelne wurde von Nietzsche nur soweit in die Kreise seiner Problematik einbezogen, als er in Beziehung zur Gemeinschaft stand, sei es in Spannungen, sei es im Gründen und Mitbauen am Gesellschaftskörper.

Während nun die Zeitperiode, in der Nietzsche lebte, den Gesellschaftskörper nur in Verfallserscheinungen, im Zustand der Atomisierung zu präsentieren vermochte, bot ihm das katholische Mittelalter den reinen Fall eines idealen Herrschaftsgebildes (II 246 f.). Damit aber rückte das imperium sacrum des Katholizismus für Nietzsche in eine neue und interessante Beleuchtung und von neuem in eine sympathische Wertung.

Nietzsche, der große Entlarver aller „Ideale" und aller altruistischen Urtriebe des Menschen, vermag nicht an eine dem Menschen gleichsam eingeborene, urhaft zum andern hindrängende Macht als den letzten Motor des sozialen Lebens zu glauben. In allem und jedem dominiert der Wille zur Macht und am Anfang jeder Gesellschaft steht nicht das zoon politikon, sondern der brutale Beherrschungswille, kraft dessen der Stärkere die Schwächeren unter seinen Willen zwingt, sie gleichsam in eiserner Klammer zusammenfaßt und eine Gemeinschaft nach seinem Willen erbaut. Erst die Gewöhnung von langen Zeiträumen erzeugt in den Menschen eine Art Gemeinsinn, der den individualistischen Urtrieb bis zur gegenteiligen Grundüberzeugung bricht: daß nämlich am Einzelnen nichts, an allen zusammen aber sehr viel gelegen sei. Dies ist das Ergebnis der „Uebung in einer bestimmten Richtung des Blicks, (der) Wille zu einer Optik, welche sich selbst zu sehen unmöglich machen will". (IX 207).

Als die unbestrittenen Meister sozialer Schöpfungen erscheinen Nietzsche die Römer. Ihr Imperium schien für die Ewigkeit gebaut. Aber dieses „bewunderungswürdigste Kunstwerk" war nur ein Anfang. Sein Bau war berechnet, sich mit Jahrtausenden zu beweisen. Nie mehr ist seitdem so gebaut, „nie auch nur geträumt worden, in gleichem Maße sub specie aeterni zu bauen" (X 447).

Da kam das Christentum. Es wurde der „Vampyr" Roms. Ueber Nacht war die ungeheure Tat der Römer ungeschehen gemacht. Allein das Christentum übernahm zugleich den Weiterbau des Imperiums, wenn auch unter anderem Namen und in verschlechterten, judaisierten Formen. Als geistiges Imperium, als Reich der Sehnsucht, konnte das alte römische Imperium unter dem Druck des neuen, judaisierten weiterleben, ja so kräftig weiterleben und zu immer deutlicherem Durchbruch kommen, daß die Renaissance zu einer Renaissance des klassischen Imperiums zu werden versprach. Wenn es nicht so kam, dann deswegen, weil das verpöbelte Judäa in jener „Reformation" genannten neuen Ressentiment-Bewegung wiederum zum Siege kam (VIII 336).

Dieser Sieg war in dem Augenblick gesichert, als das Jüdische des Christentums fast völlig abgestreift war, als im Bau der mittelalterlichen katholischen Kirche eine übernationale, arische Herrschaftsform erreicht war. In der Durchstrukturierung der sozialen Formen, in der weltlichen und geistlichen Hierarchie waren keineswegs semitische, sondern rein arische Grundtendenzen verwirklicht, so etwa in der „Wiederherstellung der arischen Kasten-Ordnung" (IX 118). Es herrschten innerlich kräftige und zarte Rechts- und Sittenverhältnisse zwischen den Hörigen und den Höhergeordneten, eine tiefsinnige Umfriedung des engen Daseins jener Hörigen (I 213), Ruhe und Sicherheit des Lebens. Keine Hast des Alltags, keine Jagd nach dem Glück, weder der Egoismus des Finanzmagnaten, noch die Allüren der Militärs beunruhigten das Leben. Die feindseligen Kräfte, die jede Gesellschaft in Spannung erhalten, wurden durch die mächtige Kirche ungefähr zusammengehalten und durch den von ihr ausgeübten Druck einigermaßen assimiliert (II 246 f.). Dieses Werk konnte die Kirche dank ihrer Totalität vollbringen. In dem Augenblick, in welchem das Aufkommen der Nationalstaaten und endlich der Einbruch der Reformation jene Totalität zerstörten, das Band der Kirche zerrissen und ihren sozialen Druck aufhoben, begann die Empörung des Einen wider das Andere. Ihr Tauwind löste die festen Formen und wir befinden uns heute noch im „eistreibenden Strome des Mittelalters; er ist aufgetaut und in gewaltige verheerende Bewegung geraten. Scholle türmt sich auf Scholle, alle Ufer sind überschwemmt und

gefährdet. Die Revolution ist gar nicht zu vermeiden und zwar die atomistische . . ." (II 247).

Das Wichtigste aber, das einem Herrschaftsgebilde Echtheit und Dauer gibt, ist der aristokratische Aufbau, die Verwirklichung von Rang, Grad und Ordnung zwischen Mensch und Mensch. Und hier war es gerade der für alle säkularen Herrschaftsgebilde unerreichbare Vorzug der mittelalterlichen Kirche, daß sie „den geistigeren Menschen den obersten Rang sichert(e) und an die Macht der Geistigkeit soweit glaubt(e)", daß sie sich alle gröberen Gewaltmittel verbieten konnte (VI 334). Schon Franz von Assisi mit seinem Kampf „gegen die Rangordnung der Seelen zugunsten der Niedersten", mit seiner „Leugnung der Seelenhierarchie" (IX 269), legte die erste Bresche in das lange und gründlich gebaute Werk der Kirche. Mit Luthers demokratischen Tendenzen wurden die Grundpfeiler dieses „letzten Römerbaues" eingerissen. Der Deutsche neigt an sich zum Sektierer, zum Ausbrecher aus der Gemeinschaft. Die Deutschen sind die „besten Zerstörer". „Es scheint, die Deutschen verstehen das Wesen einer Kirche nicht. Sind sie dazu nicht geistig genug, nicht mißtrauisch genug? Der Bau der Kirche ruht jedenfalls auf einer südländischen Freiheit und Freisinnigkeit des Geistes und ebenso auf einem südländischen Verdachte gegen Natur, Mensch und Geist — er ruht auf einer ganz anderen Kenntnis des Menschen, Erfahrung vom Menschen, als der Norden gehabt hat. Die Lutherische Reformation war in ihrer ganzen Breite die Entrüstung der Einfalt gegen etwas „Vielfältiges". „Voll groben Mißverständnisses begriff man den Ausdruck einer siegreichen Kirche nicht und nicht den „Luxus von Skepsis und Toleranz", den sich eine siegreiche, selbstgewisse Macht gestatten kann. Luther, dem „Mann aus dem Volk, dem alle Erbschaft einer herrschenden Kaste, aller Instinkt für Macht abging", mußte der Wille zur Renaissance der Kirche, des „Römerwerks", zum Anfang der größten Zerstörung werden (VI 331 f.). Im Vergleich mit den Aristokraten der Kirche erscheint er als der beredteste und unbescheidenste Bauer, den Deutschland je gehabt hat, sein Werk als die Empörung eines niedergearteten Menschen, als die Verwirklichung des Herrschaftsgelüstes der kleinen Leute (VIII 463, XI 79). Er, der Bauer, der Plebejer, der Rüpel, mußte die gute Etikette der aristokratischen Kirche hassen, weil er sie nicht begriff, „jene Ehrfurchtsetikette des hieratischen Geschmacks, welche nur die Geweihteren und Schweigsameren in das Allerheiligste einläßt und es gegen die Rüpel zuschließt" (VIII 463). Der vornehme Abstand des Gläubigen von seinem Gott, die Mittlerstellung der Heiligen und Priester war

ihm nicht „deutsch genug“, nicht grob genug. Er wollte „direkt“, „ungeniert“ mit seinem Gotte reden. Und so inszenierte er den großen Bauernaufstand des Geistes, die Revolte wider die Herren der Kirche, vor allem wider „des Teuffels Saw den Bapst“ (VIII 463).

Wohl überwand er die Scholastik und mit ihr auch die Patristik. Allein, war nicht die Patristik ein Zugang zu den Wunderkammern der alten Welt, ein gutes Stück alter Welt selbst, „ein glitzerndes Mosaik antiker Begriffe und Werturteile“? War nicht die Scholastik mitsamt den Arabesken, den Schnörkeln und dem Rokoko ihrer Abstraktheiten „immer noch besser, nämlich feiner und dünner, als die Bauern- und Pöbel-Wirklichkeit des europäischen Nordens, immer noch ein Prozent höherer Geistigkeit gegen den Bauernkrieg und Pöbelaufstand, der über den geistigen Geschmack im Norden Europas Herr geworden ist und welcher an dem großen „ungeistigen Menschen“, an Luther, seinen Anführer hatte“? (IX 310 f.).

Aus dem Ingrimm eines Herzens, das aufrichtig um den Untergang des Imperiums der una sancta trauert, schreibt Nietzsche unterm 5. 10. 1879 an Peter Gast: „Augenblicklich scheint es mir nichts mehr als eine Sache des nationalen Geschmacks im Norden und Süden, daß wir Luther als Menschen dem Ignaz Loyola vorziehen! Die gräßliche Schimpfteufelei Luthers, dem gar nicht wohl wurde, wenn er nicht vor Wut auf jemand schreien konnte, hat mich zu sehr angeekelt. Gewiß haben Sie recht mit der Förderung der „europäischen Demokratisierung“ durch Luther, aber gewiß war dieser rasende Bauernfeind (der sie wie tolle Hunde totschlagen ließ und eigens den Fürsten zurief, jetzt könne man mit Schlachten und Würgen von Bauernvieh sich das Himmelreich erwerben) einer der unfreiwilligsten Förderer derselben“.

Als Nietzsche so schrieb, war er aus Liebe zum Deutschtum der grimmigste Feind des zweiten Reiches und seiner demokratischen Tendenzen geworden. Im „Hornvieh-Nationalismus“ und in der aller Rangordnung widerstrebenden Demokratisierung des Bismarckreiches sah er die Wiederholung jener Zerstörung der Idee des Uebernationalen und des Aristokratisch-Hierarchischen, die den Untergang der katholischen Kirche des Mittelalters und damit des letzten wahrhaften Herrschaftsgebildes herbeigeführt hatte. Schon damals sah er deren Linien in die ungeheuere Revolutionierung Europas münden, die heute mit ihren Brandfackeln und ihren blutigen Schwertern unser aller Werk und Leben bedroht. Dort das durchgeistigte Aristokratenantlitz der una sancta, hier die brutale Fratze des revolutionierenden Untermenschentums.

Die katholische Kirche des Mittelalters stellt ein beinahe ideales Herrschaftsgebilde dar. Sie weist gemäß dem inneren Gesetz eines solchen jedem einzelnen nach Abstammung, Anlage und Aufgabe seinen festen, umfriedeten Platz und Rang zu. Darum konnte in ihr der einzelne zur Höchstform seiner Anlage gelangen und wahre Bildung erreichen. Denn die feste Einspannung in das Gefüge der Gesellschaft behindert keineswegs die persönliche Entfaltung, im Gegenteil: alle Bildung fängt mit dem Gehorsam und der Zucht an (Gr. A. IX 417). So wendet Nietzsche der una sancta als Bildungsinstitut und Erzieherin sein besonderes Interesse und schließlich seine besondere Sympathie zu. Dies erscheint um so begreiflicher, als sich die Zeit Nietzsches für die zukünftige Gestaltung eines Herrschaftsgebildes mehr und mehr als unfähig erwiesen hatte und alle Hoffnung im Keim erstickte. Wenn der Gebildete „nur (noch) Haustierbedürfnisse kennt" und sich im Interesse seiner Bildung von jedem „Jahrmarktsbumbum zu geistigen Genüssen notzüchtigen läßt", dann ist fürwahr nichts Positives mehr zu erwarten. Gegenüber dieser „übergehängten modernen Bildungshaut" muß sich die Kirche mit ihrer wahren, gewachsenen und gemeißelten Bildung in die Größe eines Ideals erheben (Gr. A. IX 313, VIII 77, Gr. A. 208).

Das Urchristentum freilich war in seiner Grobschlächtigkeit noch der Feind jeder höheren Bildung gewesen. Man denke nur etwa an die „ländliche Plumpheit" des Apostels Petrus. Indem es aber im Wandel der Zeiten den „gesamten Geist zahlloser Unterwerfungslustiger, aller jener feinen und groben Enthusiasten der Demütigung und Anbetung" in sich aufnahm, wurde es zu einer „sehr geistreichen Religion". Wo zuerst ein grobes Bauerngesicht, gleichsam in Holzschnittmanier mit knöchernen, einfältigen, leicht lesbaren Zügen blickte, da leuchtet uns nun das Antlitz eines Bildungsaristokraten an mit „Tausenden von Falten, Hintergedanken und Ausflüchten", gleichsam ein wundervoll durchgearbeitetes Marmorportrait, an dem Jahrhunderte gemeißelt haben. Aus ihm spricht die feine Vorsicht und Umsicht eines Diplomaten, zu dem sich die Kirche auf ihrem Weg zum Imperium notwendig entfalten mußte, aus ihm spricht das königliche Gefühl der Macht und endlich die tief überzeugte, ehrliche Hingabe an ein jenseits alles Kleinmenschlichen Stehendes. So konnte die Kirche die feinsten Gestalten der menschlichen Gesellschaft ausmeißeln, die es bisher gegeben hat: „die Gestalten der höheren und höchsten katholischen Geistlichkeit, namentlich, wenn diese einem vornehmen Geschlechte entsprossen waren und von vornherein angeborene Anmut der Gebärden, herr-

schende Augen und schöne Hände und Füße hinzubrachten". Wer denkt bei dieser Schilderung Nietzsches nicht an jenes wunderbar durchgeistigte Bild des Papstes Leo XIII. von Lenbach, wo noch aus der Hand die Vornehmheit des geborenen und gebildeten Aristokraten spricht und wir begreifen, daß sich der Bildungsaristokrat Nietzsche von solchen Gestalten verwandtschaftlich angesprochen fühlen mußte. Es klingt wie eine Schilderung seines eigensten Ideals, wenn er das Lob jener Monumentalgestalten singt: „Hier erreicht das menschliche Antlitz jene Durchgeistigung, die durch die beständige Ebbe und Flut der zwei Arten des Glücks (des Gefühls der Macht und des Gefühls der Ergebung) hervorgebracht wird, nachdem eine ausgedachte Lebensweise das Tier im Menschen gebändigt hat; hier hält eine Tätigkeit, die im Segnen, Sündenvergeben und Repräsentieren der Gottheit besteht, fortwährend das Gefühl einer übermenschlichen (!) Mission in der Seele, ja auch im Leibe wach; hier herrscht jene vornehme Verachtung gegen die Gebrechlichkeit von Körper und Wohlfahrt des Glückes, wie sie geborenen Soldaten zu eigen ist; man hat im Gehorchen seinen Stolz, was das Auszeichnende aller Aristokraten ausmacht; man hat in der ungeheueren Unmöglichkeit seiner Aufgabe seine Entschuldigung und seine Idealität. Die mächtige Schönheit und Feinheit der Kirchenfürsten hat immerdar für das Volk die Wahrheit der Kirche bewiesen; eine zeitweilige Brutalisierung der Geistlichkeit (wie zu Zeiten Luthers) führte immer den Glauben an das Gegenteil mit sich —" (V 59 f.). Freilich konnte der Katholizismus diese Gestalten feinster Bildung im wesentlichen nur im Süden aufblühen lassen, wo alle rassischen und klimatischen Voraussetzungen ihn heimatlich verwurzelten. Im Norden blieb er, wie wir oben sahen, immer an der Oberfläche. Daher die geistige Zurückgebliebenheit des Nordens als individuenloser Masse, gleichartig und niedrig. Ohne diese Basis hätte Luthers Reformation kaum gelingen können. Denn inmitten einer wirklich hohen Kultur werden es mächtige und herrschsüchtige Naturen nur zu einer geringen und sektiererischen Wirkung bringen können (VI 204). In den Kirchenfürsten des Südens aber sieht Nietzsche eine wirklichkeitsgewordene Form seines Ideals vom Uebermenschen oder mindestens eine Brücke zu ihm. —

Solche Idealgestalten vermögen sich jedoch nur in Muße und Selbstzucht zu entwickeln. Ohne Muße, ohne otium cum dignitate kann keine Bildung gedeihen. Es ist der Fluch von Nietzsches Gegenwart, daß sie sich in ihrer emsigen Unrast versklavt und zerreibt, ihre Unfähigkeit zum otium läßt sie in Barbarei versinken (X 24). Die Fähigkeit zum otium ist ein Wesenszug des vornehmen

Menschen. Er ist überzeugt, daß „ein Handwerk in jedem Sinne zwar nicht schändet, aber sicherlich entadelt“ (X 159). Fleiß und rastlose Arbeit spannen und verkrampfen die Seele in einen Dauerzustand von Tetanie. Es bleibt ihr kein Raum mehr zum göttlichen Spiel, in dem sie sich selbst zur Vollendung runden könnte. Am Problem der Muße aber scheiden sich Süden und Norden. Der Süden war seit je das klassische Land der Muße — denken wir an Horaz! — der Norden aber das Land der Arbeit. Konfessionell gesprochen: der Katholizismus sah in der Muße ein kostbares und notwendiges Stück, um den Massen ein einigermaßen menschenwürdiges Dasein und den höheren Naturen die volle Entfaltung ihrer Optimalform zu ermöglichen. Aus dem nordischen Protestantismus aber erwuchs der moderne Kapitalismus und Industrialismus, erwuchsen letztlich Taylor- und Stachanowsystem. Es war eine Rattenfängerlist des Protestantismus, daß er verhieß, all das weit billiger zu leisten, was die alte Kirche leistete, also „ohne kostspielige Seelenmessen, Wallfahrten, Priester-Prunk und -Ueppigkeit“. Den südlichen Menschen aber überzeugt seine natürliche und gesunde Sinnenhaftigkeit, „daß mit allem Kostenaufwand der Kirche doch immer noch billiger und bequemer gewirtschaftet werde als mit den strengen Verhältnissen von Arbeit und Lohn: denn welches Preises hält man die Muße (oder die halbe Faulheit) für wert, wenn man sich erst an sie gewöhnt hat! Die Sinne wenden gegen eine entchristlichte Welt ein, daß in ihr zu viel gearbeitet werden müsse, und der Ertrag an Muße zu klein sei: sie nehmen die Partei der Magie, das heißt — sie lassen lieber Gott für sich arbeiten (oremus nos, deus laboret!)“ (IV 53 f.).

Ohne Muße keine Bildung. Man sehe nur den Typ des wissenschaftlichen Menschen! Ist er, der „Angestellte der Wissenschaft“, der in ihrem Dienst als ihr Knecht lebt, nicht ein reines Produkt des Protestantismus? Kann er, der emsige Arbeiter, noch Zeit haben für Bildung? Bildung und Wissenschaft, gehören sie nicht zwei verschiedenen Sphären an (I 317), ja scheinen sie nicht sich zu fliehen? Aus welch ganz anderen Motiven heraus widmet sich doch der katholische Süden wissenschaftlicher Beschäftigung! Man höre nur Leos X. Lob der Wissenschaft im Briefe an Bereoaldus: „er bezeichnet sie als den schönsten Schmuck und den größten Stolz unseres Lebens, als eine edle Beschäftigung in Glück und Unglück“, heißt das nicht zugleich: als ein Stück Muße, ein Mittel gegen Langeweile? (VI 187.) — In Muße nur entfaltet sich die Reife und der „tiefe milde Sinn“ (IV 125), der alle wahrhafte Bildung auszeichnet. Gegen ihn gehalten mangelt dem ganzen Protestantismus die „südliche delicatezza“

(VIII 75). Jener Gegensatz der aristokratischen, in Muße gereiften Bildung und ungelockerter protestantischer Spannung begegnet uns historisch in den Gestalten Contarinis, des Vertreters „der reiferen italienischen Frömmigkeit", und dem „knöchernen" Kopfe Luthers auf der „Tragikomödie von Regensburg" (IV 125).

Scheinen nicht alle diese Worte Nietzsches sich einem einheitlichen Bilde einzufügen? Aber wir kennen ihn zu sehr als den Wanderer, dem als Schatten sein eigener Widerspruch folgt. Und so enttäuscht uns auch nach dem Lobe der Muße nicht jenes harte Wort: „Die Schwäche oder die Faulheit ist verborgen hinter der christlich-katholischen Denkweise" (Gr. A. XIV 88). Faulheit und Muße, wohl sind es letztlich nur verschiedene Worte für ein Gleiches, das eine kommt aus dem Munde dessen, der ein Freund des Südens ist, das andere aber spricht der Sohn des Nordens. Die Synthese von Nord und Süd aber, die Nietzsche nur bei den Franzosen als halbwegs gelungen sieht (VIII 226), ihm selbst scheint sie nie gelungen zu sein.

Es ist ohne weiteres klar, daß das vornehmste Interesse Nietzsches, als des Propheten eines höheren und höchsten Menschentums, der Bildung und Züchtung jener feinsten und geistigsten Menschen gelten mußte. Dabei übersieht er durchaus nicht die großzügige Erziehungsarbeit der Kirche am Volke in Gebet, Beichte und Askese, wenn ihm auch in Unkenntnis des tieferen und tiefsten Sinnes dieser Heiligungsmittel und der religiösen Praxis lediglich rein äußere Momente zur Beurteilung vor Augen schweben. So betrachtet er das Rosenkranzbeten gleichsam als das Beschäftigungsmittel einer an sich unbildbaren Volksschicht. Was sollen Menschen, meint Nietzsche, die „eigentlich nie von sich aus Gedanken haben und denen eine Erhebung der Seele unbekannt ist oder unbemerkt verläuft . . . an heiligen Stätten und in allen wichtigen Lagen des Lebens, welche Ruhe und eine Art Würde erfordern?" Um wenigstens zu verhüten, daß ihre Anwesenheit störe, befahl ihnen die Kirche den Rosenkranz, als „eine lange mechanische Arbeit der Lippen, verbunden mit Anstrengung des Gedächtnisses und einer gleichen festgesetzten Haltung von Händen und Füßen — und Augen! Da mögen sie nun gleich den Tibetanern ihr „Om mane padme hum" unzählige Male wiederkäuen, oder, wie in Benares, den Namen des Gottes Ram-Ram-Ram (und so weiter mit oder ohne Grazie) an den Fingern abzählen: oder den Wischnu mit seinen tausend, den Allah mit seinen neunundneunzig Anrufnamen ehren; oder sie mögen sich der Gebetsmühlen und der Rosenkränze bedienen — die Hauptsache ist, daß sie mit dieser Arbeit für eine Zeit festgemacht sind und einen

erträglichen Anblick gewähren: ihre Art Gebet ist zum Vorteil der Frommen erfunden, welche Gedanken und Erhebungen von sich aus kennen. Und selbst diese haben ihre müden Stunden, wo ihnen eine Reihe ehrwürdiger Worte und Klänge und eine fromme Mechanik wohltut. Aber angenommen, daß diese seltenen Menschen — in jeder Religion ist der religiöse Mensch eine Ausnahme — sich zu helfen wissen: jene Armen im Geiste wissen sich nicht zu helfen, und ihnen das Gebets-Geklapper verbieten heißt ihnen ihre Religion nehmen: wie es der Protestantismus mehr und mehr an den Tag bringt. Die Religion will von solchen eben nicht mehr, als daß sie Ruhe halten, mit Augen, Händen, Beinen und Organen aller Art: dadurch werden sie zeitweilig verschönert und — menschenähnlicher!" (VI 193 f.).

Allen einigermaßen Bildungsfähigen aber hat die katholische Kirche eine einzigartige Diätetik der Seele bereitgestellt. Wieviel Bedrückendes, wieviel Schmutz und Schlamm häuft doch das Leben in jedem Menschen an! Welche Wohltat ist hierfür die Beichte! Welche Wohltat sind die Priester, denen das Volk „ungestraft sein Herz ausschütten, an die es seine Heimlichkeiten, seine Sorgen und Schlimmeres loswerden kann (— denn der Mensch, der „sich mitteilt" wird sich selber los; und wer „bekannt" hat, vergißt). Hier gebietet eine große Notdurft: es bedarf nämlich auch für den seelischen Unrat der Abzugsgräben und der reinlichen, reinigenden Gewässer darin, es bedarf rascher Ströme der Liebe und starker, demütiger, reiner Herzen, die zu einem solchen Dienst der nicht-öffentlichen Gesundheitspflege sich bereit machen und opfern — denn es ist eine Opferung, ein Priester ist und bleibt ein Menschenopfer ... Das Volk empfindet solche geopferte, stillgewordene, ernste Menschen des „Glaubens" als weise, das heißt als Wissend-Gewordene, als „Sichere" im Verhältnis zur eigenen Unsicherheit: wer würde ihm das Wort und diese Ehrfurcht nehmen mögen?" (VI 313 f.).

Der Priester ist das Kernstück erzieherischer Macht der katholischen Kirche und der Verlust des Priestertums die größte Einbuße, welche die Reformation bringen konnte. Der protestantische Pastor kann nie die Verwirklichung eines wahren Priestertums werden. Denn Priester sein heißt Asket sein, heißt in Armut, Demut und Keuschheit (VIII 414) leben und damit so leben, wie es die Entfaltung eines höheren geistigeren Lebens verlangt. Askese gibt „Freiheit von Zwang, Störung, Lärm, von Geschäften, Pflichten, Sorgen; (gibt) Helligkeit im Kopf", alles animalische Sein wird geistiger und bekommt Flügel (VIII 413). Auf diesen Priestern und ihren ins Ueberweltliche erhöhten Gestalten: den Heiligen, beruht die eigentliche Macht der Kirche. „Die katholische Kirche mag noch

so viele „weltliche“ Elemente besitzen, ihre Kraft beruht auf jenen auch jetzt noch zahlreichen priesterlichen Naturen, welche sich das Leben schwer und bedeutungstief machen, und deren Blick und abgehärmter Leib von Nachtwachen, Hungern, glühendem Gebete, vielleicht selbst von Geißelhieben redet; diese erschüttern die Menschen und machen ihnen Angst: wie, wenn es nötig wäre, so zu leben? — dies ist die schauderhafte Frage, welche ihr Anblick auf die Zunge legt. Indem sie diesen Zweifel verbreiten, gründen sie immer von neuem wieder einen Pfeiler ihrer Macht“ (III 76). Man spricht in der protestantischen Welt von Jesuitismus als einer Form unehrlicher Schlauheit und verruchter Verdrehungs- und Verführungskünste, aber man „übersieht, welche Selbstüberwindung jeder einzelne Jesuit sich auferlegt und wie die erleichterte Lebenspraxis, welche die jesuitischen Bücher predigen, durchaus nicht ihnen, sondern dem Laienstande zugute kommen soll. Ja man darf fragen, ob wir Aufgeklärten bei ganz gleicher Taktik und Organisation ebenso gute Werkzeuge, ebenso bewunderungswürdig durch Selbstbesiegung, Unermüdlichkeit, Hingebung, sein würden“ (III 77). So spricht Nietzsche mit echter, ehrlicher Hochachtung von Priestertum und Askese und mit einem Gefühlston tiefer verwandtschaftlicher Verbundenheit (V 56) in beidem: Im Asketismus und in der regelmäßig erhöhten Stellung, die der Priester innerhalb der Kirche einnimmt. Dieses letzte Motiv des Aristokratischen am Priestertum baut Nietzsche zu einem Kriterium der höheren, vornehmen Menschen aus. Es ist ein Wesenszug alles Vornehmen, daß es an Priestern sein Wohlgefallen findet, weil diese neben den Fürsten „den Glauben an eine Verschiedenheit der menschlichen Werte selbst noch in der Abschätzung der Vergangenheit zum mindesten symbolisch und im ganzen und großen sogar tatsächlich aufrecht erhalten“ (X 159).

Luthers Zerstörung dieses Priestertums war der tiefste Eingriff in das Wesen, die Macht und die Dauer der Kirche. In der katholischen Kirche mußte die Gemeinde den Priester in Hinsicht auf seine Askese, vor allem auf den Zölibat, als eine hoch über dem Alltag stehende Gestalt verehren. Luther „gab dem Priester den Geschlechtsverkehr mit dem Weibe zurück: aber drei Viertel der Ehrfurcht, deren das Volk, vor allem das Weib aus dem Volke fähig ist, ruht auf dem Glauben, daß ein Ausnahme-Mensch in diesem Punkte auch in anderen Punkten eine Ausnahme sein wird, — hier gerade hat der Volksglaube an etwas Uebermenschliches im Menschen, an das Wunder, an den erlösenden Gott im Menschen, seinen feinsten und verfänglichsten Anwalt“. Luther gab dem Priester das Weib und sofort mußte er ihm als einfache und psychologische Notwendig-

keit die Ohrenbeichte nehmen. Und damit nahm er dem Volke die Abzugsgräben für den seelischen Schlamm, von dem wir oben sprachen. Er nahm ihm das „heilige Ohr", den „verschwiegenen Brunnen", das „Grab für Geheimnisse". Mit dem allgemeinen Priestertum war das Ende einer echten Kirche gegeben. So zerschlug der Haß eines Menschen ein Ideal, weil er selbst es nicht zu erreichen vermochte (V 332 f.). Was er an Priestertum seiner Kirche geben konnte, verkörpert und richtet sich zugleich am besten in jener „klugen, kuhmäßigen Gemütsstille, Frömmigkeit und Landpfarrer-Sanftmut, welche auf der Wiese liegt und dem Leben ernst und wiederkäuend zuschaut". — Das Volk aber verehrt und will eine ganz andere Art Mensch, es will den echten, seinem Wohle geopferten Priester der Askese und der Keuschheit (VI 312 f.).

Aus der Kultur des einzelnen erst entspringt die Kultur als objektive Größe, als Kunst, Wissenschaft, Erziehungssystem. Im Christentum, soweit wir sein Streben nach Durchheiligung der Seele, nach Formgebung der rohen Naturhaftigkeit ins Auge fassen, erblickt Nietzsche, wenigstens in seinen frühen Jahren bis 1876, wo er wesentlich Kulturphilosoph ist, „eine der reinsten Offenbarungen jenes Dranges nach Kultur". Es ist die Zeit Nietzsches, in welcher er im Heiligen (neben dem Philosophen und dem Künstler) eine der drei Typen der Menschheitsgenien erblickt und in der er alles Kranke am Christentum lediglich als eine Folge seiner Verkettung mit dem Staat erachtet (II 272). Erst die späteren Jahre mit ihrem abgründigen Haß gegen das Christentum bringen geradezu entgegengesetzte Aeußerungen Nietzsches: „ein Christ, der zugleich Künstler wäre, kommt nicht vor . . . Man sei nicht kindlich und wende mir Raffael ein oder irgendwelche homöopathische Christen des neunzehnten Jahrhunderts: Raffael sagte Ja, Raffael machte Ja, folglich war Raffael kein Christ" . . . (X 300). Zwischen jenen Gegensätzen aber, zwischen der Darstellung des Christentums — und das heißt hier ganz besonders des katholischen Christentums — als einer der wichtigsten kulturschaffenden Kräfte einerseits und der Darstellung des Christentums als einer schlechthin kulturfeindlichen Größe liegt die wohl echte, dem Katholizismus durchaus sympathische Stimmung. Wir konnten oben nachweisen, daß es gerade die Rangordnung der mittelalterlichen katholischen Hierarchie war, die Nietzsche immer wieder freundlich anzog. Rangordnung aber erscheint ihm als die Grundbedingung einer Kultur, die er als Pyramide sieht, ruhend auf einer breiten Basis und in der dünnen Spitze weniger Genien in die Wolken der Unsterblichkeit reichend. „Eine hohe Kultur ist eine Pyramide:

sie kann nur auf einem breiten Boden stehen, sie hat zu allererst eine stark und gesund konsolidierte Mittelmäßigkeit zur Voraussetzung" (X 445). Aus beiden Gründen: aus der sorgfältig gewahrten Rangordnung des Lebens und aus dem immer sich erneuernden Vervollkommnungsdrang sowie der Heiligkeit des Lebens mußte die mittelalterliche Kirche die Mutter einer großen Kultur werden. In ihren Domen erklang die „unaussprechbar erhabene und heilige Musik Palestrina's" (I 162) mit dem „Gewölbebau" ihrer Harmonien, „an dem das gesamte christliche Mittelalter gebaut hatte" (I 163). Die katholische Welt allein konnte noch eine Kunst erzeugen (Gr. A. IX 240); denn nicht der Künstler schafft und leitet eine große Bewegung, er ist ihr vielmehr unterworfen, ist ihr Vollender. So wurde Dante der Vollender der katholischen Kirche (Gr. A. XI 16), so konnte Palestrina mit seiner seelenvollen Musik dem „wiederhergestellten Katholizismus" der Gegenreformation den letzten Ausdruck der Vollendung geben und „dem neuerwachten, innigen und tiefbewegten Geist zum Klange verhelfen" (III 199). In dem Augenblick aber, in dem der Glaube an die absolute Wahrheit der una sancta verblaßte, „verblaßten die Regenbogenfarben um die äußersten Enden des menschlichen Erkennens und Wähnens". Und darum kann heute „jene Gattung von Kunst nie wieder aufblühen, welche, wie die divina commedia, die Bilder Raffaels, die Fresken Michelangelos, die gotischen Münster, nicht nur eine kosmische, sondern auch eine metaphysische Bedeutung der Kunstobjekte voraussetzt. Es wird eine rührende Sage daraus werden, daß es eine solche Kunst, einen solchen Künstlerglauben gegeben habe" (III 201). — Die Abendröte der katholischen Kirche ward zugleich zum Abendrot der Kunst geworden. Nun ist die Sonne bereits hinuntergegangen, aber der Himmel unseres Lebens glüht und leuchtet noch von ihr her, obwohl wir sie schon nicht mehr sehen. — (III 208).

Den Abend des leuchtenden Tages brachte auch hier die Reformation. Kein Volk war „jemals christlicher als die Deutschen zur Zeit Luther's" und folglich lagen in keinem Volke je mehr Keime einer herrlichen Kultur als in den Deutschen dieser Zeit. „Ihre christliche Kultur war eben bereit, zu einer hundertfältigen Pracht der Blüte auszuschlagen — es fehlte nur noch eine Nacht; aber diese brachte den Sturm, der allem ein Ende machte" (VI 203).

Ein Blick in die Geschichte.

Die neuere Nietzscheforschung sieht Nietzsches erste Periode bis etwa 1876 im Dienste der Kulturidee (Werner Brock: „Nietzsches

Idee der Kultur" 1930). Um diese Zeit beginnt — wenn auch nicht erst als Einbruch neuer Denkmotive, so doch als eine Verschärfung schon von Anfang an vorhandener Methoden der Betrachtung — in Nietzsches Denken ein Sezieren, ein Suchen nach Mächten hinter Masken, ein Demaskieren großen Stils, der „Nihilismus". Es sind vor allem zwei Betrachtungsweisen, die diesem Ziele dienstbar sind: einmal ein oft bis an die Grenze des Aeußersten gesteigerter Psychologismus, ein „Tief-in-die-Seele-Kriechen", zum andern das Bestreben, den Werdegang vor allem und jedem bloßzulegen. Aus dem Werden soll Wesen und Wert erhellen. So sucht Nietzsche denn auch Licht in das bisher von interessierten Mächten sorgsam gehütete Dunkel konfessionellen Werdens zu bringen und damit einen Maßstab ihres inneren Wertes aufzudecken. Es ist selbstverständlich, daß diese Bemühungen Nietzsches in erster Linie sich auf jene Zeiten konzentrierten, die uns von der Gründung des Christentums und dem Entstehen des großen abendländischen Schismas erzählen. Wird doch gerade in diesen geschichtlich so hochdramatischen Epochen die spezifische Eigenart der Konfessionen durch den notwendigen Kampf auf die letzte Spitze getrieben. Als charakteristische Köpfe dieser Zeiten erschienen Nietzche Paulus und Luther. Der eine galt ihm als der Gründer der katholischen Kirche, der andere als ihr Wiedererneuerer. „Wiedererneuerer" des Katholizismus ist Nietzsche gleichbedeutend mit Wiedererneuerer des Paulinismus, sodaß die beiden großen Zeitereignisse der Gründung der katholischen Kirche durch Paulus und der Reformation durch Luther gleichsam ineinander verfügt sind.

Der Katholizismus ist zuvörderst und mehr als der Protestantismus Kirche, Organisation, feste Form, Imperium. Er nennt sich wohl Christentum, aber in Wahrheit ist er das genaue Gegenstück der Religion Christi. „Die Kirche" — lies: katholische Kirche — „ist exakt das, wogegen Jesus gepredigt hat — und wogegen er seine Jünger kämpfen lehrte" (IX 130): „kirchliche Ordnung mit Priesterschaft, Theologie, Kultus, Sakrament" (IX 151). Wir haben also in der Kirche geradezu einen „Triumph des Antichristlichen" vor uns (IX 165); denn „das gerade, was im kirchlichen Sinn das Christliche ist, ist das Antichristliche von vornherein: lauter Sachen und Personen statt Symbole, lauter Historie statt der ewigen Tatsachen, lauter Formeln, Riten, Dogmen statt einer Praxis des Lebens. Christlich ist die vollkommene Gleichgültigkeit gegen Dogmen, Kultus, Priester, Kirche, Theologie . . . Die Praxis des Christentums ist . . . ein Mittel, glücklich zu sein" (IX 126). Das

echte Christentum, das heißt die Religion Jesu, lebt in rein inneren Bezirken. Jede äußere Organisation ist sein genauer Gegensatz. Es weiß nichts von Versöhnungslehre, von Buße und Sünde (IX 126); sein „Himmelreich" ist ein Zustand des Herzens, eine Sinnes-Aenderung im Einzelnen" (IX 127), nicht eine raumzeitliche Größe der Eschatologie gleich dem „Paradiese" und der „Seligkeit". Das ganze Lohn- und Strafsystem, das eines der Hauptgerüste der Kirche darstellt, ist teils Rückschlag in jüdische und heidnische Vorstellungen, teils spätere Zutat, jedenfalls aber Verfälschung der Lebensanweisung Christi. Man darf das Christentum nicht mit jener einen Wurzel verwechseln, an welche es durch seinen Namen erinnert. Die anderen Wurzeln, aus denen es gewachsen ist, sind bei weitem mächtiger gewesen. Es ist ein Mißbrauch ohnegleichen, wenn „solche Verfallsgebilde und Mißformen", welche man „christliche Kirche", „christlicher Glaube" nennt, sich mit jenem heiligen Namen bezeichnen. „Was hat Christus verneint? — Alles, was heute christlich heißt." (IX 125).

Der erste und gründlichste Verfälscher der reinen Jesuslehre aber war Paulus, der jüdische Rabbiner von Profession. Er schuf aus der reinen Jesusreligion eine „heidnische Mysterienlehre", welche sich endlich „mit der ganzen staatlichen Organisation vertragen lernt . . . und Kriege führt, verurteilt, foltert, schwört, haßt" (IX 129), er schafft eine theologia crucis, eine Kausalverbindung von Opfertod und Auferstehung, er bringt die Begriffe von Schuld und Sühne in den Vordergrund, er ist der Gründer einer neuen Priesterschaft und einer neuen Kirche. „Das ist der Humor der Sache, ein tragischer Humor: Paulus hat gerade das im großen Stile wieder aufgerichtet, was Christus durch sein Leben annulliert hatte. Endlich, als die Kirche fertig ist, nimmt sie sogar das Staats-Dasein unter ihre *Sanktion*." (IX 130). So ist es die „rabbinische Frechheit" des Paulus, die in ihrer eigensinnigen und unsinnigen Logisierung völlig willkürlicher privat-jüdischer Hirngespinste, in ihrer gigantischen Fälschung historischer Tatsachen eine Manifestation ihres Hasses gegen das Leben, ihres Ressentiments erzeugt. Seinem Gottesbegriff gegenüber gibt es nur ein Verhalten: „deus, qualem Paulus creavit, dei negatio". „Paulus ist ein Lügner, ein Schwindler, vom Standpunkt des Arztes aus gesehen: ein unheilbarer Psychopath (X 423 f.), vom Standpunkte des Historikers gesehen: „der Fleisch-, der Geniegewordene Tschandala-Haß gegen Rom, gegen „die Welt", der Jude, der ewige Jude par excellence . . ." (X 448).

Wir konnten bereits oben den Nachweis erbringen, daß Nietzsche die Entwicklung der Kirche in einer zunehmenden Weltfreundlich-

keit, ja Verweltlichung schaut und daß sich nach seinen Gedankengängen unter der katholischen Kirche allmählich wieder der Riese des ewigen Rom zum Lichte reckt. Die Kirche wandelt sich mit ihrem Einzug in Europa, in Deutschland und streift immer mehr das Ferne, Asiatische des Urchristentums ab, bis sie schließlich die Freiheit und Größe der una sancta des späteren Mittelalters erreichte. Zu diesem Zeitpunkt war sie reif geworden, im Frühling der Renaissance zum blühenden Garten eines neuen Lebens zu werden und einen neuen Himmel, eine neue Erde zu schaffen.

Da kommt fast über Nacht jener furchtbare Schneesturm der Reformation und vernichtet alle Knospen einer schwellenden Freiheit, eines neuen heiligen Lenzes. Die offizielle Geschichtsschreibung protestantisch-deutscher Prägung gibt freilich einen ganz anderen Tatbestand. Sie faselt, wie Nietzsche sagt, von einer unerträglichen Entartung der Kirche und von einer absolut notwendigen Reformation. Aber das ist eine der großen Geschichtslügen. Es ist nicht wahr, daß „die Verderbnis der Kirche die Ursache der Reformation gewesen sei". Dieses Gerede von der „Verderbnis" ist nur ein „Vorwand, die Selbstvorlügnerei seitens ihrer Agitatoren — es waren starke Bedürfnisse da, deren Brutalität eine geistliche Bemäntelung sehr nötig hatten" (IX 281). „Jedermann sein eigener Priester" (VI 332), jedem Priester sein Weib, sind das nicht Forderungen der „brutalsten Bedürfnisse", sind das nicht Instinkte aus dem tiefsten Dunkel der Seele, die plötzlich wie „wilde Hunde" ausbrechen? Man machte die Augen zu und netzte die Lippen mit schwärmerischen Redensarten, aber die Hände griffen zu, wo etwas zu greifen war und der Bauch wurde der Gott des „freien Evangeliums" und alle Rache- und Neidgelüste befriedigten sich in unersättlicher Wut (IX 73). Damit aber haben die Deutschen „Europa um die letzte große Kultur-Ernte gebracht, die es für Europa heimzubringen gab, — um die der Renaissance . . . Cesare Borgia als Papst . . . Wohlan, das wäre der Sieg gewesen, nach dem ich heute allein verlange —: damit war das Christentum abgeschafft! — Was geschah? Ein deutscher Mönch, Luther, kam nach Rom. Dieser Mönch, mit allen rachsüchtigen Instinkten eines verunglückten Priesters im Leibe, empörte sich in Rom gegen die Renaissance . . . Luther sah die Verderbnis des Papsttums, während gerade das Gegenteil mit Händen zu greifen war: die alte Verderbnis, das peccatum originale, das Christentum saß nicht mehr auf dem Stuhl des Papstes! Sondern das Leben! . . . der Triumph des Lebens! . . . das große Ja zu allen hohen, schönen,

verwegenen Dingen! . . . Und Luther stellte die Kirche wieder her: er griff sie an . . . Die Renaissance — ein Ereignis ohne Sinn, ein großes Umsonst!" — Und damit haben die Deutschen im Protestantismus die „unsauberste Art Christentum, die es gibt, die unheilbarste, die unwiderlegbarste" auf dem Gewissen und außerdem den Katholizismus der Gegenreformation, die notwendige Abwehraktion gegen Luther. „Wenn man nicht fertig wird mit dem Christentum, die Deutschen werden daran schuld sein . . ." (X 452 ff.)

Daß gerade Deutschland zum Mutterland der Reformation werden konnte, liegt daran, daß eben in Deutschland die Kirche am wenigsten verdorben war, daß sie in ungebrochener Reinheit herrschte und daß sie über Menschen herrschte, die, ungleich den Menschen hoher Kulturen, im wesentlichen eine gleichartige Masse darstellten, eine „Herde". Denn erst die „ziemlich einartige(n) und einfarbige(n) Bedürfnisse" eines Volkes ermöglichen die große Wirkung der Gedanken eines Einzelnen (VI 204). Die fragwürdigen Züge dieses damaligen Einzelnen, Luthers, sind uns schon mehrfach begegnet: seine übersteigerte Sinnlichkeit, sein brutales Machtgelüste, sein Mangel an persönlicher Kultur und feiner Geistigkeit, seine antiaristokratische Demokratisierungstendenz und seine Aufdringlichkeit. In einem kurzen Dialog gibt Nietzsche ein Beispiel für die unversöhnliche, unlogische, dickschädelige Bauernart Luthers:

> Schwarzert (Melanchthon): „Man predigt oft seinen Glauben, wenn man ihn gerade verloren hat und auf allen Gassen sucht — und man predigt ihn dann nicht am schlechtesten!"
> Luther: „Du redest heut' wahr wie ein Engel, Bruder!" —
> Schwarzert: „Aber es ist der Gedanke deiner Feinde und sie machen auf dich die Nutzanwendung." —
> Luther: „So war's eine Lüge aus des Teufels Hinterm." (IV 237).

Im großen Zuge der Geschichte gesehen, war Luther in mehrfacher Hinsicht ein großer Hemmschuh: in dem Augenblicke, in welchem der Süden sich anschickte, das ganze Christentum zu säkularisieren, zwingt ihm Luther mit seiner Reformation die Gegenreformation auf, in dem Augenblicke, als in Deutschland das Christentum eine wesentlich deutsche, arische Form gefunden hatte, bringt er eine Wiederauferstehung des Paulinismus und damit Aufrichtung einer neuen und überdies demokratischen, also unechten Kirche. Mit der Reformation schafft Luther eine „Art Verdoppelung des mittelalterlichen Geistes, zu einer Zeit, als er bereits das gute Gewissen nicht mehr bei sich hatte" (VI 100). Luther ist schuld

an dem Wahnsinn der Ketzerei und Hexerei (VI 100). Luther ist schuld an der Inquisition, diesem notwendigen „Belagerungszustand" der alten Kirche, die in dem Glauben: „extra ecclesiam nulla salus" zu den äußersten Mitteln greifen mußte. Luther ist schuld an der Errichtung des Jesuitenordens, kurz, an der Wiederherstellung der Kirche. Und so hätten denn die Katholiken „Gründe, Lutherfeste zu feiern, Lutherspiele zu dichten" (XI 371).

Mit der Reformation beginnen für Deutschland zugleich die Strömungen eines politischen Katholizismus, die Nietzsche noch in seiner Gegenwart zu voller Macht omporsteigen sieht. Schon die Reformation selbst wäre ohne eine „außerordentliche Konstellation der Politik" nicht zum Durchbruch gelangt: „Der Kaiser schützte ihn, um seine Neuerung gegen den Papst als Werkzeug des Druckes zu verwenden, und ebenfalls begünstigte ihn im Stillen der Papst, um die protestantischen Reichsfürsten als Gegengewicht gegen den Kaiser zu benutzen. Ohne dies seltsame Zusammenspiel der Absichten wäre Luther verbrannt worden wie Huß . . ." (III 225). Mit seinem Siege freilich brachte Luther die Absichten der Feinde des Reiches um ein gut Stück vorwärts. Er gab dem deutschen Partikularismus mit dem konfessionellen Zwiespalt die denkbar tragfähigste Basis (IV 125.) Zugleich veranlaßte er damit, daß die römische Kurie als eine äußere Macht ständig in die Politik des deutschen Reiches einwirkte und noch einwirkt. Und hier erwacht die Leidenschaft Nietzsches als Deutscher, der selbst auf den Schlachtfeldern von 1870 die Geburtsstunde des zweiten deutschen Reiches miterlebte. Nicht ohne Entrüstung sieht er die „religiösen Umtriebe, wie sie jetzt wieder von Berlin aus zugunsten der katholischen Kirchengewalt im Gange sind" (Brief an Frh. v. Gersdorff vom 7. 11. 1870). Und in der Frühlingsstimmung der deutschen Einigung charakterisiert er zwei Jahre früher (16. 2. 68) ein Buch (Jörg: Geschichte der sozialpolitischen Parteien in Deutschland, Freiburg i. Br. 1867) mit folgenden Worten: „Ein Büchlein, aus dem ich über den Stand der sozialpolitischen Parteien manches mir angeeignet habe, obgleich es eine bedenkliche Lektüre ist und scharf säuerlich nach Reaktion und Katholizismus schmeckt". Die gleiche Sorge lebt in einem Wort über Wagner: „Ich habe die Besorgnis, daß Wagners Wirkungen zuletzt in den Strom einmünden, der jenseits der Berge entspringt und der auch über Berge zu fließen versteht" (IV 470). In den Tagen des beginnenden Kulturkampfes versucht Nietzsche — noch durchaus auf Seiten Bismarcks — dessen Kulturkampfspolitik zu verstehen. Er sieht im Hintergrunde das drohende schreckliche Gespenst eines Bundes zwischen Frankreich

und Rußland, der Deutschland in einen Zweifrontendruck bringen könnte. Angesichts dieser Konstellation glaubt Nietzsche, Bismarcks Katholikenpolitik auf folgende Weise erklären zu müssen: Rußland und die römische Kurie sind unversöhnliche Gegensätze; sobald es nun gelingt, Frankreich zum Herd und Hort der katholischen Kirche zu machen, wird ein Bündnis der hochkatholischen Macht Frankreich und der antikatholischen Macht Rußland unmöglich sein. Folglich ist es notwendig, daß Deutschland Katholikenhaß zeige, um „durch Feindseligkeiten aller Art die Bekenner der Autorität des Papstes in eine leidenschaftlich politische Macht zu verwandeln, welche der deutschen Politik feindlich ist und sich naturgemäß mit Frankreich als dem Widersacher Deutschlands verschmelzen muß.“ So darf Bismarcks Ziel nur die absolute Katholisierung Frankreichs sein (III 335). Es kam zwar anders, als Nietzsche dachte, seine Spekulationen aber sind uns ein Beweis dafür, wie eminent wirkungsstark er die Macht der katholischen Kirche seiner Zeit einschätzte und welch glühende Liebe zu seinem Heimatlande sich hinter all seinem Deutschhaß verbirgt. Aus der gleichen Stimmung für Bismarck und gegen den Ultramontanismus parodiert er die Sorgen Roms in dem bekannten Zweizeiler:

„Römischer Stoßseufzer“.

Nur deutsch! nicht teutsch! So will's jetzt deutsche Art.
Nur was den „Babst“ betrifft, so bleibt sie — hart!

(VI 421.)

Zarathustra spricht.

Vom Standpunkte des Deutschen Nietzsche, des Teilnehmers am Feldzuge von 1870 aus ergab sich eine weitere neue Sicht des Katholizismus. Die oben erwähnten Ausführungen über den Ultramontanismus brachten dies deutlich zum Ausdruck.

In Nietzsches Deutschtum scheint aber mehr und auch wesenhaft Anderes zu liegen als nur die Liebe zum Vaterland und zur heimatlichen Scholle, nämlich das innere Verbundensein mit den hellen und düsteren Stunden deutscher Geschichte, das Sichverwandtfühlen und — wissen mit den Heroen unter seinen Söhnen. Nietzsche empfindet, wie wir schon einmal sahen, den wahren Deutschen als den sehr freien Menschen, als den Siegfried, als den Ueberwinder alles Fremden, Belastenden, sein eigenstes Wesen Hemmenden. In dem Bestreben nach Verkörperung dieses Ideals schafft er die Maske Zarathustras, des ewigen, heldischen, kämpferischen deutschen Menschen.

Von diesem Gesichtspunkt aus schaut Nietzsche den Gegensatz der christlichen Konfessionen in genau entgegengesetzter Wertung. Luther, sonst der Barbar, der kulturlose Bauer, der unmögliche, mit dunklen Instinkten überladene Mönch wird nun zum Heroen (XI 237, I 194, 346), er wird zum „großen Wohltäter". „Das Bedeutendste, was Luther gewirkt hat, liegt in dem Mißtrauen, welches er gegen die Heiligen und die ganze christliche vita contemplativa geweckt hat: seitdem erst ist der . . . Verachtung der weltlichen Tätigkeit und der Laien ein Ziel gesetzt. Luther, der ein wackerer Bergmannssohn blieb, als man ihn ins Kloster gesperrt hatte, und hier, in Ermangelung anderer Tiefen und „Teufen", in sich einstieg und schrecklich dunkle Gänge bohrte, — er merkte endlich, daß ein beschauliches, heiliges Leben ihm unmöglich sei und daß seine angeborene „Aktivität" in Seele und Leib ihn zugrunde richten werde" (V 84 f.). Nun wird der Priester zum Typ des parasitischen Menschen, dessen bloße Existenz als oberster Typ jede wertvolle Art Mensch entwertet (X 335). Von solchem Standpunkt aus erscheint Luthers Werk als ein bloßer Anfang, der noch immer der Vollendung harrt, dessen Verwirklichung aber durchaus denkbar ist. „Es wäre immer noch möglich, daß die Deutschen . . . das erste unchristliche Volk Europas würden . . . So käme das Werk Luthers zur Vollendung, der sie gelehrt hat, unrömisch zu sein und zu sprechen: „hier stehe ich! Ich kann nicht anders!" (VI 202 f.) Der neue und wahre Luther, der Sturmwind allem Faulen und Morschen, der Tauwind allem Festgefrorenen aber ist Zarathustra. Wiederum donnert ein gewaltiges „Ich kann nicht anders!" über Deutschland, hin und wiederum erhebt sich die Frage: Wird es von neuem ein großes Umsonst sein? — Zarathustra spricht!

Und er spricht in der Sprache des Aufklärers, des Lichtbringers, des Helden, der die „tückischen Zwerge" aus dem Dunkel ihrer Höhle emporreißt und sie mit Lachen vernichtet. „Vetustas cessit, ratio vicit" wird wieder die große Losung. Nietzsche, der ein Leben lang wider den sokratischen Typ, den Aufklärer zu Felde zog, der selbst erbittert für den Mythos kämpfte, wird nun zum absichtlichen Zerstörer eines Mythos, zum Aufklärer, zum sokratischen Menschen. Aus dem geheimnisvollen Dunkel gotischer Dome wird das „verfälschte Licht einer süßduftenden Höhle":

> „O seht mir doch diese Hütten an, die sich diese Priester bauten! Kirchen heißen sie ihre süßduftenden Höhlen!
>
> O über dies verfälschte Licht, diese verdumpfte Luft! Hier wo die Seele zu ihrer Höhe hinauf — nicht fliegen darf!

Sondern also gebietet ihr Glaube: „auf den Knien die Treppe hinan, ihr Sünder!“

Wahrlich, lieber sehe ich noch den Schamlosen, als die verrenkten Augen ihrer Scham und Andacht!

Wer schuf sich solche Höhlen und Buß-Treppen? Waren es nicht solche, die sich verbergen wollten und sich vor dem reinen Himmel schämten?

Und erst wenn der reine Himmel wieder durch zerbrochene Decken blickt, und hinab auf Gras und roten Mohn an zerbrochenen Mauern, — will ich den Stätten dieses Gottes wieder mein Herz zuwenden.“ (VII 132).

Zarathustra-Nietzsches Kampfeshaltung gegen das Dunkel und Düster des Katholizismus ist die gleiche wie die der Aufklärung, doch die Zerstörungswerkzeuge sind ungleich schärfer geschliffen. Nietzsche glaubt den Mythos des katholischen Christentums zerstören zu können durch den Nachweis einer falschen und erlogenen psychologischen und philologischen Interpretation in allen seelischen und organisatorischen Phänomenen und in den heiligen Schriften. Denn „eine bestimmte falsche Psychologie, eine gewisse Art von Phantastik in der Ausdeutung der Motive und Erlebnisse ist die notwendige Voraussetzung davon, daß einer zum Christen werde und das Bedürfnis der Erlösung empfinde. Mit der Einsicht in diese Verirrung der Vernunft und Phantasie hört man auf, Christ zu sein“ (III 140). Es gilt daher, die Aufklärung über diese Lügen bis tief ins Volk hineinzutreiben, es die Lüge — nicht nur die Unwahrheit — empfinden zu lassen. Dann wird wohl der Tag kommen, an dem ein Mensch nur mit schlechtem Gewissen Priester werden kann (XI 75) und an dem der blaue freie Himmel in die zerstörten Kirchen schaut.

Fürs erste versteckt sich hinter der katholischen vita contemplativa ganz gewöhnliche Faulheit, die Wollust süßen Gebettetseins, und damit etwas durchaus Undeutsches. Denn Deutschheit ist Aktivität schlechthin. Jene Faulheit aber ist gepaart mit Feigheit, dem Sichdrücken vor Verantwortung, vor dem Einstehen für seine Taten. Hier liegt die Basis der katholischen Beichtpraxis, für welche die Beichte der „frommen Beppa“ ein Musterbeispiel darstellt:

„So lang noch hübsch mein Leibchen,
Lohnt sich's schon, fromm zu sein.
Man weiß, Gott liebt die Weibchen,
Die hübschen obendrein.

Er wird's dem armen Mönchlein,
Gewißlich gern verzeihn,
Daß er, gleich manchem Mönchlein,
So gern bei mir will sein . . .

Die Kirche weiß zu leben,
Sie prüft Herz und Gesicht.
Stets will sie mir vergeben, —
Ja, wer vergibt mir nicht!
Man lispelt mit dem Mündchen,
Man knickst und geht hinaus,
Und mit dem neuen Sündchen
Löscht man das alte aus." (VI 378 f.)

Nicht weniger verlogen als die Beichte ist das ganze Priestertum. Priester, das heißt „vermummte Trübsal" (VII 375), „Verneiner, Verleumder, Vergifter des Lebens von Beruf" (X 366), gewalttätiger Diktator einer ganz falschen, verlogenen Lebensordnung, die ihm die besten Happen des Lebens sichert und sein parasitäres Dasein überdies noch als unentbehrlich erachtet. Der Priester erst erfindet die „Sünden", denn letztlich lebt er vom Sündengefühl der verdummten Menschheit (X 390 f). Einst lebte die Menschheit in reiner Natürlichkeit, der Priester erst log alle natürlichen Werte um in Schuld. Er erfand für seine durchsichtigen Absichten ein ganzes Lügensystem von Lohn und Strafe, von Jenseits und jüngstem Gericht und von Unsterblichkeit der Seele. All diese Begriffe sind nur „Folterinstrumente, es sind Systeme von Grausamkeiten, vermöge deren der Priester Herr wurde, Herr blieb", diese „Giftspinne des Lebens" (X 406).

Nicht anders steht es um die Uebersteigerung des Priesters, um den Heiligen. Den verdummten Massen mag seine Gestalt von überirdischem Lichte umleuchtet sein, Nietzsche, dem Wissenden, erscheint sie als ein Phänomen für Irrenärzte. Der Heilige ist die Spitze religiöser Neurose. Die drei gefährlichen Diätverordnungen heiligmäßigen Lebens: Einsamkeit, Fasten und geschlechtliche Enthaltsamkeit bilden ihre physiologische Basis, nervöse Konvulsionen und Bußkrämpfe ihre Symptome. Was dem getäuschten Auge als Wunder erscheint, sieht der harte Verstand als unmittelbares Aufeinanderfolgen von Gegensätzen, von „moralisch entgegengesetzt gewerteten Zuständen der Seele". „Alle die Visionen, Schrecken, Ermattungen, Entzückungen des Heiligen sind bekannte Krankheits-Zustände, welche von ihm auf Grund eingewurzelter religiöser und

psychologischer Irrtümer, nur ganz anders, nämlich nicht als Krankheiten gedeutet werden" (III 132). Es ist eine heilige Aufgabe des Philosophen, jenen Phänomen, die der Menschheit in ihrem Dunkel als Wunder erscheinen, „die Leuchte einer vernünftigen Erklärung in's Gesicht zu halten", wenngleich der heutige Stand der Wissenschaft eine restlose Erklärung noch nicht zu geben vermag. Es ist dazu vor allem nötig, das überaus Komplizierte dieser Erscheinungen in einzelne Komponenten zu scheiden (III 141). Ein solcher wesensbestimmender Einzelzug ist der Trotz gegen sich selbst, eine gegen sich selbst gewendete Form der Herrschsucht. Im Spott über sich selbst, im Zerbrechen seiner selbst liegt eine wollüstige Selbstvergewaltigung. „In jeder asketischen Moral betet der Mensch einen Teil von sich als Gott an und hat dazu nötig, den übrigen Teil zu diabolisieren" (III 142 f). In der affektiven Hochspannung vermag die Seele diese Selbstbesiegung zu einer unglaublichen Form zu steigern. Wo aber jener Krieg mit sich selbst unerträglich schwer wird, erleichtert die Unterordnung unter einen fremden Willen das Leben. „Der Heilige also erleichtert sich durch jenes völlige Aufgeben der Persönlichkeit sein Leben, und man täuscht sich, wenn man in jenem Phänomen das höchste Heldenstück der Moralität bewundert. Es ist in jedem Falle schwerer, seine Persönlichkeit ohne Schwanken und Unklarheit durchzusetzen, als sich von ihr in der erwähnten Weise zu lösen; überdies verlangt es vielmehr Geist und Nachdenken" (III 145).

Als weitere Merkmale der Heiligkeit bestaunt die Menschheit die Handlungen der Selbstquälerei: Hungern, Geißeln, Gliederverrenkungen, Erheuchelung des Wahnsinns. Kühl besehen, sind das alles nur Mittel, um gegen die nervöse Ermüdung des Lebenswillens anzukämpfen, in die jene Unterordnung unter einen fremden Willen notwendig versinken läßt (III 145). Die völlige sexuelle Enthaltsamkeit bringt eine Stauung der sinnlichen Phantasie und den Wahn von wütenden Dämonen im eigenen Innern, gegen die zu kämpfen zum Hauptlebensinhalt aller Heiligen gehört. Sie machen sich einen notwendigen Feind, indem sie allem Natürlichen die Vorstellung des Schlechten, Sündigen anhängen. — So weiß sich Nietzsche über die Gestalt des Heiligen völlig eins mit Novalis, „eine der Autoritäten in Fragen der Heiligkeit durch Erfahrung und Instinkt" und zitiert seine Worte: „Es ist wunderbar genug, daß nicht längst die Assoziation von Wollust, Religion und Grausamkeit die Menschen aufmerksam auf ihre innige Verwandtschaft und gemeinschaftliche Tendenz gemacht hat." (III 151). Es steht also die welthistorische

Bedeutung des Heiligen lediglich auf einer falschen psychologischen Interpretation. Und nur in dem „abendlichen Glanz einer Weltuntergangs-Sonne, welche über die christlichen Völker hinleuchtete, wuchs die Schattengestalt des Heiligen in's Ungeheure; ja bis zu einer solchen Höhe, daß selbst in unserer Zeit, die nicht mehr an Gott glaubt, es noch Denker gibt, die an den Heiligen glauben". (III 152 (141—153)).

Der durchaus zweifelhaften und unglaubwürdigen Gestalt der Priester und Heiligen steht eine gleiche Falschmünzerei in Dogmen zur Seite. Im Grunde sind es lauter imaginäre Größen, um die sich die Dogmen bemühen: Seele, göttliche Wirkungen, Sünde, Erlösung, Seelenheil (IX 291). Es erscheint Nietzsche phantastisch, daß heute noch jemand die Aussagen eines Juden, der vor zweitausend Jahren gekreuzigt wurde in dem Wahne, er sei Gottes Sohn, ernst nehmen könnte. Nicht minder phantastisch ist es, wenn uns das Dogma von der conceptio immaculata den Glauben zumutet, ein Gott habe im Liebesbunde mit einem sterblichen Weibe Kinder erzeugt. Phantastisch ist der Unsinn vom stellvertretenden Leiden und Opfertod Christi, phantastisch die Eucharistie und das Gebet um Wundereingriffe, phantastisch Jenseitsglaube und Jenseitsfurcht. Sollte man es für möglich halten, daß so etwas noch geglaubt wird? (III 126 f.).

Es ist einleuchtend, daß die Kirche als gläubiges Publikum eine Masse benötigt, die von vornherein wenig begabt und überdies bereit ist, ihre Intelligenz sofort zu verscheuchen, sobald sich der leiseste Zweifel anschleichen möchte. Sie muß aus innerer Notwendigkeit gegen die „Intelligenten" zugunsten der „Armen des Geistes" kämpfen. Sie muß weiter jede Form einer großen Leidenschaft, die den Menschen zu Taten und Gedanken hinreißen könnte, welche nicht im voraus berechenbar sind, kastrieren. „Die Leidenschaften und Begierden vernichten, bloß um ihrer Dummheit und den unangenehmen Folgen ihrer Dummheit vorzubeugen, erscheint uns heute selbst bloß als eine akute Form der Dummheit. Wir bewundern die Zahnärzte nicht mehr, welche die Zähne ausreißen, damit sie nicht mehr wehe tun." So ist Kastratismus die große Universalkur der Kirche. Sie fragt nie: „wie vergeistigt, verschönt, vergöttlicht man eine Begierde?" — sie hat zu allen Zeiten den Nachdruck der Disziplin auf die Ausrottung (der Sinnlichkeit, des Stolzes, der Herrschsucht, der Habsucht, der Rachsucht) gelegt. — Aber die Leidenschaften an der Wurzel angreifen heißt das Leben an der Wurzel angreifen: die Praxis der Kirche ist lebensfeindlich (X 260 f).

In ihrer Vergewaltigung aller naturhaften Lebensäußerungen, ihrer Domestikation des Menschen, stellt die Kirche ein genaues Nebenstück zum Staate dar, „eine Art von Staat, und zwar die verlogenste“ und gleich dem Staate redet sie gerne „mit Rauch und Gebrülle“, um glauben zu machen, sie „rede aus dem Bauch der Dinge“. Beide, Staat und Kirche, ein „Feuerhund“ und „Heuchelhund“ (VII 194).

Der Staat mag immerhin eine Notwendigkeit sein, eine notwendige „Erfindung“ zur Vereinfachung des zivilisatorischen Lebens. Zum Unsinn wird er, wenn er glaubt, die Kultur in seinen Schutz nehmen zu müssen oder gar Kultur zu schaffen. Die Kirche aber ist von Anfang an ein Uebel; denn subjektive und objektive Kultur gehören zu ihrem Begriffe. Da sie in diesen Kulturproblemen überdies auch noch den Totalitäts- und Omnipotenzanspruch erhob, mußte sie notwendig alle außerkirchliche, das heißt alle wirklich natürliche Kultur korrumpieren. Sie verdarb die Askese, dieses unentbehrliche Mittel der Willensdisziplinierung — nicht im Sinne der Willensbrechung, sondern der Willensstärkung — sie verdarb das Fasten und damit das Mittel zur Aufrechterhaltung der Genußfähigkeit; sie verdarb das Kloster und damit die Möglichkeit, sich zeitweise in die stille Einsamkeit zurückzuziehen zur Kraftsammlung, zur Aufladung neuer Aktivität, die spontan nach Entladung drängt; sie verdarb die Feste und die festliche Stimmung der Seele: den Stolz, den Uebermut, die Ausgelassenheit, das lachende Tanzen; sie verdarb den Mut zur eigenen Natur durch eine raffinierte Kostümierung alles Natürlichen mit der Moralität, durch ein Ueberbrüllen alles Urgegebenen mit dem widerlichen „Moralitätsbumbum“ (VI 334 f) und sie verdarb endlich noch die Weihe des Todes, indem sie eine „dumme physiologische Tatsache in eine moralische Notwendigkeit“ verkehrte (X 143).

All dieser Abscheu und Widerwille Nietzsches gegen die Kirche symbolisiert sich in seinem Widerwillen gegen Rom, diesen für den Dichter des Zarathustra unanständigsten Ort der Erde, und er verspricht: Ich werde dereinst einen Ort gründen, einen Gegenbegriff von Rom, zur „Erinnerung an einen Atheisten und Kirchenfeind comme il faut, an einen meiner Nächstverwandten, den großen Hohenstaufenkaiser Friedrich den Zweiten“ (XI 351 f). Bei der Erwähnung Friedrichs II. denkt Nietzsche wohl an die dem Kaiser zugeschriebene Schrift „Ueber die drei großen Betrüger“ (Moses, Jesus, Mohammed), und es fällt auf, daß er in einem ähnlichen Zusammenhang noch einmal Friedrichs Namen erwähnt: „Die Kirche hat

deutsche Kaiser auf Grund ihrer Laster in Bann getan: als ob ein Mönch oder Priester über das mitreden dürfte, was ein Friedrich der Zweite von sich fordern darf . . ." (X 119). Und später: „Krieg mit Rom aufs Messer! Friede, Freundschaft mit dem Islam": so empfand, so tat jener große Freigeist, das Genie unter den deutschen Kaisern, Friedrich der Zweite. Wie? muß ein Deutscher erst Genie, erst Freigeist sein, um anständig zu empfinden? Ich begreife nicht, wie ein Deutscher je christlich empfinden konnte . . ." (X 452). So ist für Nietzsche Friedrich II. der Prototyp eines Freigeistes aus innerer Notwendigkeit. Daß sein Atheismus nicht Pose, nicht willkürliche Haltung, sondern substantiell ist, dies erst läßt ihn Nietzsche als geistigen Ahnherrn empfinden. Es ist auch ein Atheismus im Sinne einer nur angenommenen Freigeisterei möglich, wie es der Fall Renan zeigt. „Was hilft alle Freigeisterei, Modernität, Spötterei und Wendehals-Geschmeidigkeit, wenn man mit seinen Eingeweiden Christ, Katholik und sogar Priester geblieben ist!" (X 294). Man beachte die Steigerung: Christ — Katholik — Priester! Essentielle Freigeisterei bedeutet nach der positiven Seite hin absolute Lebensbejahung. Mag das Christentum sein höchstes Symbol in der Dornenkrone erblicken, die das „Haupt voll Blut und Wunden" krönt, Nietzsches Atheismus setzt ihm die dionysische Rosenkranz-Krone des Lachenden entgegen (I 46); mag der Christ über der heiligen Scene des letzten Abendmahles jene spinea corona schweben sehen, bei Nietzsches Abendmahl sind die lebenstrunkenen Göttersöhne mit der „Krone des Lachens" bekränzt (VII 430). Er glaubt an den Olymp, nicht an den Gekreuzigten (X 207). —

Dies ist der wahre neue Glaube wenigstens für die höheren Menschen. Und damit klingt ein Motiv an, das jenes überspitzte Anathema gegen das katholische Christentum — und fast nur dies findet Nietzsche seiner Gegnerschaft für würdig — scheinbar mildern könnte. In der Tat wirkt sich dieses Motiv gelegentlich aus. Nietzsche spricht einmal davon, daß die christliche Religion für „servile" Menschen durchaus notwendig sei. Er meint damit diejenigen Menschen, denen der Alltag nicht den Tiefgang eines wahren Lebens, das heißt eines kämpferisch-kriegerischen Lebens zu geben vermag, die waffenlosen Menschen, die Knechte (III 128). Das Motiv tritt verfeinert in der Unterscheidung des Exoterischen und Esoterischen zu Tage, die zugleich gegenüber der alten philosophischen Terminologie neu gerichtet ist. Der alte Unterschied der exoterischen Betrachtung als der eines Draußenstehenden, und der esoterischen als derjenigen eines Innenstehenden erhält die neue

Perspektivenoptik der Vertikallinie. Der Unterschied besteht also wesentlich darin, daß „der Exoteriker draußen steht und von Außen her, nicht von Innen her, sieht, schätzt, mißt, urteilt: das Wesentlichere ist, daß er von Unten hinauf die Dinge sieht, — der Esoteriker aber von Oben herab!“ (VIII 49). Unter dieser Sicht aber müssen und sollen Einsichten und Torheiten unter Umständen wie Verbrechen klingen, wenn sie unerlaubter Weise denen zu Ohren kommen, welche nicht dafür geartet und vorbestimmt sind (VIII 49). So ist die Nahrung und Labsal der höheren Menschen für die Niedergearteten Gift, die Tugend des gemeinen Menschen für den höheren Menschen Laster. „Wo das Volk ißt und trinkt, selbst wo es verehrt, da pflegt es zu stinken. Man soll nicht in Kirchen gehen, wenn man reine Luft atmen will — —“. (VIII 50).

Schlußwort.

Nietzsche und der Katholizismus! Fürwahr eine bunte Reihe gegensätzlichster Stellungnahmen von der Versicherung innerer Verwandtschaft bis zur haßerfüllten Ablehnung. Wir bemühten uns, diese fast unerträgliche Spannung, die in Nietzsche zeitlebens ungemildert vorhanden war und seine Seele am Ende zerriß, aus den verschiedenen Denkmotiven heraus zu verstehen. Aber immer wieder erhebt sich, allen psychologischen Erklärungstendenzen zum Trotze, die schlichte, kaum zu beschwichtigende Frage: was ist nun eigentlich ganz echt, Nietzsches Haß oder seine Liebe zum Katholizismus? Wo steht er als ganz einfacher Mensch mit seinem Entscheide, wenn man von allen historischen Tendenzen, wie etwa der Griechenverehrung oder der Renaissancefreude, absieht? Es ist mehr als zweifelhaft, ob diese letzte Frage überhaupt mit einiger Sicherheit entgültig zu entscheiden ist.

In einem Punkte stimmen alle Nietzscheforscher überein: Nietzsche war einer der offensten und wahrhaftesten Menschen. Am offensten aber zeigte er sich in seinen Briefen an alle diejenigen, deren Zuneigung ihm die frostige Einsamkeit seines Lebens ertragen half. Dazu gehörten seine Mutter und die wenigen Freunde. Aus seinen Briefen an ihre Adressen aber spricht ausnahmslos eine entschiedene Ablehnung des Katholizismus, eine Ablehnung, wie sie von ihm schärfer auch einer translogischen, anschaulichen und erlebten Evidenz gegenüber nicht ausgesprochen werden könnte. Hier würde jeder Erklärungsversuch, der eine mildere Auslegung erstrebt, zur Aussichtslosigkeit verurteilt sein.

Am deutlichsten wird dies aus einer Stelle im Brief an Freund Erwin Rohde vom 29. Februar 1875. In diesem Brief kommt die Sprache auf einen jungen Menschen. der die Absicht hatte, zu konvertieren. Nietzsche schreibt: . . . „falle nicht vom Stuhle, wenn Du davon hörst, daß Romundt einen Uebertritt zur katholischen Kirche projektiert und katholischer Priester in Deutschland werden will . . . Ich bin etwas innerlich verwundet dadurch und mitunter empfinde ich es als das Böseste, was man mir antun konnte . . . Unsere gute reine protestantische Luft! Ich habe nie bis jetzt stärker meine innigste Abhängigkeit von dem Geiste Luthers gefühlt als jetzt, und allen diesen befreienden Genien will der Unglückliche den Rücken wenden? Ich frage mich, ob er noch bei Verstande ist, und ob er nicht mit Kaltwasserbädern zu behandeln ist: so unbegreiflich ist es mir, daß dicht neben mir, nach einem achtjährigen vertrauten Umgange, sich dies Gespenst erhebt. Und zuletzt bin ich es noch, auf dem der Makel dieser Konversion hängen bleibt. Weiß Gott . . auch ich glaube etwas Heiliges zu vertreten und ich schäme mich tief, wenn ich dem Verdachte begegne, daß ich irgend etwas mit diesem mir grundverhaßten katholischen Wesen (gesp. v. Vf.) zu tun hätte."

Schon früher hatte er an die Mutter anläßlich des Erlebnisses einer Fronleichnamsprozession in Bonn geschrieben: „Sehr stößt mich hier ab die bigotte katholische Bevölkerung. Ich wundere mich oftmals, daß ich wirklich im 19. Jahrhundert lebe. Neulich war das Fronleichnamsfest. Prozessionen nach der Art der Kirschfestaufzüge, alles sehr geputzt und daher eitel, und trotzdem krampfhaft fromm tuend, quäkende und krächzende alte Weiber, sehr große Verschwendung auch mit Weihrauch, Wachskerzen und Blumengirlanden." (30. 6. 65.)

Man muß sich freilich hüten, auf Grund des mehrfachen Selbstbekenntnisses Nietzsches, daß er der Erbe ganzer Geschlechter von Geistlichen sei, ihn nur als den protestantischen Pastorensohn verstehen zu wollen. In einem Brief an seine Mutter vom 18. 10. 87 bricht er dieser Annahme die Spitze ab, wenn er schreibt: „Der Gegensatz in dem ich mich befinde, ist hundertmal radikaler, als daß dabei die religiösen Fragen und Konfessionsschattierungen ernstlich in Betracht kämen." Nietzsche stand wohl ebenso jenseits von Protestantisch und Katholisch als er geglaubt hatte, jenseits von Gut und Böse zu stehen. Und es mag endlich auch durchaus echt sein, wenn er an Peter Gast unterm 21. 7. 81 schreibt: „Ich bin nie in meinem Herzen gegen das Christentum gemein gewesen." —