

⁵⁶ AC, 34, VI 3; 205.⁵⁷ WM, 11 [380], VIII 2; 421. id.; 409.⁵⁸ AC, 32, VI 3; 200.⁵⁹ WM, 11 [282], VIII 2; 349.⁶⁰ I, IV, 7; 710.⁶¹ BK, I, 5,5.⁶² J, III, 7,3; 616.⁶³ WM, 11 [159], V 2; 401.⁶⁴ WM, 7 [54], VIII 1; 320.⁶⁵ AaO. 321.⁶⁶ Musarion-Ausgabe, CXIV; 121.⁶⁷ S, I,5.⁶⁸ E. Podach, Nietzsches Zusammenbruch (Heidelberg 1930); 82.

Yves Ledure

Das christliche Denken vor der Kritik Nietzsches

Nur zögernd kommt die christliche Welt zur Einsicht von der außerordentlichen kulturellen Bedeutung Nietzsches. So etwas wie ein Bannfluch belastete dessen sturmgepeitschtes Denken, und in gewissen Kreisen lastet dieser Fluch noch heute darauf. Vielen erscheint dieses Denken als zu wild, um unmittelbar in seiner philosophischen Dimension verstanden werden zu können. Die darüber geführte Debatte befand sich von Anfang an auf falschem Wege. Es handelte sich entweder nur um eine oberflächliche Polemik oder um eine hochtrabende Verachtung in dem Maße, wie dieses Denken zu einem von ein paar stark antichristlichen Formulierungen beherrschten System zurechtgeschnitten wurde. Übrigens sollte die deutsche Politik während der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts das Werk Nietzsches in einen beispiellosen kulturellen Rückschritt mithineinreißen. Der Nationalsozialismus nahm es für sich in Anspruch und machte daraus eine Stütze für seine Propaganda, um den Rassen- und Judenterror zu rechtfertigen. Der lichtvollen christlichen Zivil-

1955 geboren. Studium der Psychologie, Germanistik und Religionswissenschaft in Regensburg. Dort seit 1977 Mitarbeit am Lehrstuhl für Religionswissenschaft. Arbeitsgebiete: Russische Religionsphilosophen (Dostojewskij, Solowjow, Berdjajew), Reduktive Hermeneutik der Religion (Nietzsche, Freud), Mythen- und Symbolforschung. Er arbeitet zur Zeit über Gott im Märchen. Anschrift: Maximilianstraße 10, D-8400 Regensburg.

sation, aus der die Sternstunden des Abendlandes aufstrahlten, setzte man eine Unkultur entgegen, die Europa in Finsternis und Blut versenkte. In diesem gigantischen Ringen zwischen dem Guten und dem Bösen wurde Nietzsche den zerstörerischen Kräften des Bösen zugerechnet.

Diese verwickelte Lage erklärt meines Erachtens das langanhaltende Zögern, ja sogar allergische Verhalten des christlichen Denkens dem Verfasser des «Also sprach Zarathustra» gegenüber. Wir wollen auf den folgenden Seiten versuchen, mit Hilfe nur einiger Autoren die verschiedenen Etappen aufzuzeigen.

Nietzsche im Urteil maßgebender Denker

1. Charles Maurras und Giovanni Papini: Vorurteile und Mißverständnisse

An der Jahrhundertwende, schon sehr früh also, befaßten sich zwei im christlichen Kulturbereich stehende, freilich dafür nicht voll repräsentative Schriftsteller mit Nietzsche, nämlich Charles Maurras und Giovanni Papini. Sie müssen hier erwähnt werden aufgrund des Einflusses, den sie in der katholischen Welt ausübten, und auch wegen der Ausrichtung, die sie der Debatte um Nietzsche geben sollten.

Charles Maurras war einer der ersten in Frankreich, die das Denken Nietzsches ernst nahmen, und dies bereits Ende des neunzehnten Jahrhunderts. Trotz seiner stark antichristlichen Einstel-

lung gehört Maurras zu jenen Männern, die, wie er selbst sagt, mehr als Achtung, ja sogar Liebe für das Werk der katholischen Kirche aufbringen, für ihre zivilisatorische Sendung, aus der das Abendland hervorging. In dieser Hinsicht spielt Maurras eine nicht unwesentliche Rolle im französischen Katholizismus. Maurras' Haltung Nietzsche gegenüber ist wesentlich negativer und polemischer Art. Nicht so sehr das Denken Nietzsches als solches interessiert Maurras, als vielmehr das Argument, das er daraus in seinem ideologischen Kampf um die soziale Ordnung und die Aristokratie gegen die Demokratie sowie gegen den humanistischen und christlichen Romantismus ziehen kann.

Maurras lehnt Nietzsche rundweg ab. Er ist sich jedoch bewußt, daß Nietzsches Denken wegen seines Einflusses, den es in den kultivierten Kreisen bereits ausübt, zu anderen Zwecken benützt werden kann. «Er kann nützlich sein. Er ist eine Hilfskraft. Er kann eine Autorität werden.»¹ Nietzsche wird zu einem Symbol, zu einem Fanal. Diese Haltung dem Nietzscheschen Denken gegenüber ist typisch. Wir begegnen ihr oft in den christlichen Stellungnahmen. Daß dieses recht eigentlich «antisystematische» Denken als Argument für ein systematisches Denken, für Ideologien dient, das ist nicht das geringste Paradox. Die Doppeldeutigkeit der Werke Nietzsches, die sich dem Zugriff stets entzieht und bei Nietzsche selbst Zeichen einer niemals festgelegten Reflexion ist, wird als Schwäche und Zusammenhanglosigkeit ausgelegt. Sie ermöglicht die unsinnigsten Interpretationen, insofern nicht das gesamte Denken Nietzsches in Betracht gezogen wird. Man schöpft aus diesem Denken die widersprüchlichsten Argumente, um eine Problematik abzustützen, die dem Autor völlig fremd ist.

Zweifellos öffnet Maurras in diesem Bereich einen Zugang. Er beginnt damit, Nietzsches Werk durchzumustern. Es geht um eine Auswahl, besser gesagt, um die Konstruktion des «guten Nietzsche», den Thesen entsprechend, die verteidigt werden sollen. Maurras bedient sich des Nietzscheschen Textes, um zwei Grundsätze herauszuarbeiten, die jede Gesellschaftsform begründen sollen: den Grundsatz der Macht und den der Aristokratie. Ausgehend von den Begriffen Dekadenz und Nihilismus, die Nietzsche als Parameter zur Analyse des abendländischen Denkens seit Platon benützt, behauptet Maurras die Notwendigkeit einer Elite als

einigen Lebensraums der Kultur und lehnt zugleich jegliche Moderne in der Kultur ab. Er verschiebt diese Begriffe philosophischer Analyse in eine politische Debatte und bedient sich so dieser Begriffe, um die egalitäre Demokratie in Frage zu stellen und eine auf einer gesellschaftlichen Hierarchie fußende politische Ordnung zu verkünden.

Der Appell an Nietzsche ist um so interessanter, als es sich um einen Deutschen handelt. Denn Maurras macht die deutsche Kultur für den Nihilismus verantwortlich, der das Abendland überschwemmt. In der Tat hat die «lutherische Anarchie» die hierarchische Ordnung, deren Garant und Modell die katholische Kirche war, erschüttert. Der Protestantismus steht nach Maurras am Ursprung der liberalen, humanitären und revolutionären Ideen, die von den deutschen Philosophen des 19. Jahrhunderts politisch und kulturell ins Werk gesetzt werden. Indem Nietzsche heftig die germanische Kultur, dieses «geistige Bauerntum» kritisiert, vollzieht er eine Rückkehr zur griechischen und lateinischen Antike, deren natürliche Erbin die katholische Kirche ist.

Nietzsche, dieser aus griechischem Denken lebende Deutsche, dient als Argument im Kampf gegen «die geistige Einverleibung Frankreichs durch Deutschland». Der Einfluß des deutschen Philosophen wirkt mit seinem ganzen Gewicht im Kampf Maurras' gegen Deutschland und den Protestantismus – und dies zugunsten französischer und katholischer Werte. Nietzsche erfindet nichts, da er nur das antike Denken in unsere Zeit überträgt. Sein einziger Nutzen besteht darin, Maurras' Ideen zu bekräftigen und ihnen zum Sieg zu verhelfen. So ist Nietzsche ein guter Hausdiener, den Maurras zutiefst verachtet.

Dieser kulturelle Antigermanismus findet sich bei Giovanni Papini sehr stark betont wieder. Papini ist ein italienischer Schriftsteller und Dichter. In seinem Buch «Philosophendämmerung», einer getreuen Nachbildung von Nietzsches «Götzendämmerung», greift er ganz besonders die deutschen Philosophen an, deren wirre und unbrauchbare Gelehrsamkeit nichts als «Sand in die Augen streut». Ihnen stellt er den mystischen Geist lateinischer Kultur entgegen. Doch konzentriert sich die Gedankenführung Papinis auf den Atheismus Nietzsches; dieser Atheismus bedeutet für den Italiener eine echte Frage, die die Gläubigen weder ignorieren noch verachten dürfen. Diese Beachtung des Atheis-

mus ist bezeichnend für ein Philosophieren, das sich «eher als eine geistliche Übung denn als ein Gefüge von Begriffen» versteht. Wir begegnen dieser «existentiellen» Debatte wieder bei Mounier und Marcel. Für sie ist die Philosophie Nietzsches nicht nur eine theoretische Abhandlung. Sie ist zuallererst ein persönlicher Einspruch in dem, was sie als wesentlich betrachten.

Nietzsches Philosophie will eine Interpretation der Zeichen, der Symptome sein. Er sieht im Christentum eine Symptomatologie der Schwäche und Ohnmacht. Das Christentum faßt das reaktionäre Selbstverständnis der Schwachen zusammen, ist gleichsam ihr begrifflicher Ausdruck, um die Macht der Starken und die Kraft des Lebens in Frage zu stellen.

Papini übernimmt dieselbe Problematik, um sie dann gegen die Schlußfolgerungen Nietzsches ins Feld zu führen und seine Analyse der christlichen Wirklichkeit zurückzuweisen. Wenn Nietzsche die Macht, das Leben und die volle Gesundheit derart gepriesen hat, so deswegen, weil sie ihm selbst auf sehr schmerzliche Weise abgingen. Das Geheimnis seines Lebens und seines Werkes läßt sich «mit einem Wort aussagen: Schwäche»². Man muß daher seine Philosophie als eine Reaktion der Schwäche verstehen und interpretieren, als eine rein «verbale» Reaktion, das heißt als eine Reaktion, die unfähig ist, etwas zu schaffen. Papini übernimmt einen Schlüsselbegriff Nietzsches, das Ressentiment, und wendet ihn auf das Werk Nietzsches selbst an, insbesondere auf seine Kritik des Christentums. Nietzsche ist unfähig zu begreifen, was die christliche Botschaft an Mächtigkeit, an Kraft und Gesundheit enthält, und wie alle reaktiv Handelnden unterschätzt er diese Botschaft. Diese «außergewöhnlich christliche Seele» ist neidisch auf Christus und sein Gottsein. Nietzsches Unfähigkeit, Christus nachzuahmen, verwandelt ihn in einen «dekadenten Priester», der an Christi Stelle den Übermenschen setzt. Diese These wird von der christlichen Kritik wiederholt aufgenommen (de Lubac, Gustave Thibon); sie sieht darin den Verfall und den Tod des Menschen ausgesprochen. Indem der Mensch sich für Gott hält, endet er damit, das Böse für das Gute anzusehen und sich selbst mit unerbittlicher Logik zu zerstören. Die Krise des Abendlandes ist dafür der beste Beweis.

Aus seinem Ressentiment heraus konnte Nietzsche die erstaunliche Lebendigkeit des Christentums und seine spirituelle Kraft, wovon

die Geschichte doch bewundernswerte Zeugnisse hinterlassen hat, nicht verstehen. Nietzsches Kritik des Christentums ist ein Kennzeichen seiner Verblendung, ein Zeichen seiner Schwäche. Und Papini schließt: «Entweder lügt die Geschichte oder Nietzsche; ich sehe keine Möglichkeit eines Kompromisses.»³ Die Verdammung ist also unwiderruflich, auch wenn die Debatte selbst intensiv und fruchtbar war.

2. Max Scheler: Auf dem Weg zur wesentlichen Frage

Wie Papini so führt auch Max Scheler seinen Dialog mit Nietzsche auf der Basis des Ressentiments. Doch liegt hier die Debatte von vornherein nicht im existentiellen Bereich, auch wenn in Scheler der in seinem Glauben angegriffene Christ reagiert; die Erörterung betrifft die Gültigkeit der Analyse Nietzsches. Scheler meint, das Ressentiment sei sehr wohl eine «psychologische Selbstvergiftung» mit dem Ergebnis einer Verfälschung der Werte. Aber das Ressentiment ist in keiner Weise der Schlüssel zur «Genealogie der Moral», wie es die These Nietzsches wollte; vielmehr bewirkt es eine Verfälschung der «ewigen Moral», die in den Augen Schelers mit der christlichen Moral praktisch zusammenfällt.

Demnach bestreitet Scheler die Analyse Nietzsches, die auf das eigentlich Christliche nicht eingeht. Nietzsche täuscht sich im Gegner, da er das radikal Neue des Christentums nicht in den Blick bekommt. Schelers Beweisgang geht auf das Wesentliche. Seine Argumentation ist weit entfernt von jenem leichtfertigen und oberflächlichen Vorgehen, das in Nietzsches Kritik nur einen Angriff auf die Mängel und Fehler des Christentums sieht. Für Scheler steht das Christentum als solches auf dem Spiel. Ist das Christentum als Religion der Liebe die Frucht des Ressentiments? So lautet die grundsätzliche Frage, der sich Scheler stellt und auf die er mit einem Nein antwortet.

Scheler sieht den Gipfel des Christentums also in der Liebe. Damit gibt er zu, daß es als eine Sittenlehre angesehen werden muß, freilich in einem besonderen Sinn. In der antiken Moral, so erklärt Scheler, bedeutet die Liebe einen Drang, eine Tendenz des Unteren zum Oberen, des Unvollkommenen zum Vollkommenen, dessen, was nicht ist, zu dem, was ist. In diesem Sinn kann man die Liebe als eine Frucht des Ressentiments interpretieren. Doch sind wir im Chri-

stentum Zeuge einer «Bewegungsumkehr der Liebe». Scheler kommentiert: «Umgekehrt soll sich die Liebe nun gerade darin erweisen, daß das Edle sich zum Unedlen herabneigt und hinabläßt, der Gesunde zum Kranken. (...) der Messias zu den Zöllnern und Sündern.»⁴

Das ist die grundlegende Neuerung, die das Christentum verwirklicht und die Nietzsche nicht bemerkt hat. Die Liebe ist hier keine bloße Neigung mehr und noch weniger ein Bedürfnis. Sie ist Sache des Geistes, wie Scheler sagen wird, und zwar insofern sie eine schenkende Tat ist. In diesem Sinne entspricht die christliche Liebe jener Problematik, die Nietzsche mit dem Ausdruck «schenkende Tugend» bezeichnete. Mit anderen Worten: Die christliche Liebe erschöpft sich nicht in ihrer ermüdenden Suche nach dem ersehnten Objekt, ganz im Gegenteil: sie wächst gerade in dieser Aktivität, denn sie steigert darin ihre Kräfte. Nicht nur stirbt der Gott der Christen nicht, erstickt an seiner eigenen Liebe, wie Nietzsche wollte, sondern er verwirklicht sich in ihr und verwirklicht in ihr vollkommen den Menschen. Denn «jetzt ist Gott für die Liebe der Dinge kein ewiges, ruhendes Ziel (...) mehr, das die Welt bewegt (...), sondern sein *Wesen* selbst wird Lieben und Dienen und daraus folgend erst Schaffen, Wollen, Wirken.»⁵ Die Schlußfolgerung Schelers könnte nicht klarer sein: «Je länger und eindringlicher ich über die Frage nachsann, desto klarer wurde mir, daß die Wurzel der christlichen Liebe von Ressentiment völlig *frei* ist.»⁶

Scheler gibt an, das eigentlich Christliche zu verteidigen, indem er die Auslegung Nietzsches bestreitet. Tatsächlich ist es nicht möglich, die Transzendenz einfach auf ein Zeichen der Degenerierung herabzumindern. Die Transzendenz bedeutet vielmehr die Anstrengung des Menschen, sein Leben aus sich selbst hinauszuhoben, damit es sich selbst übersteige. Da Nietzsche der Transzendenz das bloße Überholen entgegengesetzt, schließt er das Leben in einen Teufelskreis ein. So beginnt das Tragische. Scheler will zeigen, daß gerade Nietzsches Analyse den Menschen verarmt und nicht der christliche Gott, der es im Gegenteil dem Menschen ermöglicht, mehr zu werden, als er ist. Schelers Beweisführung bedeutet eine Wende in der Art und Weise, wie die Christen Nietzsche interpretieren. Seine Argumentation weist die These zurück, nach der die Analyse Nietzsches bloß die Idole und die Defekte des christlichen Gottes betreffe, und sie

bereitet die Reflexion über das Thema vom Tode Gottes vor, das zum Mittelpunkt der Debatte werden wird.

3. Gabriel Marcel, Henri de Lubac und Emmanuel Mounier: *Im Kernbereich der Kritik Nietzsches*

Mit Mounier, de Lubac und Marcel treten wir an eine neue Nietzscheinterpretation heran. Das Denken dieser Christen fügt sich in die kulturelle Krise des Abendlandes ein, mit dem vom Nazismus bewerkstelligten mörderischen Verfall als Hintergrund. Die Debatte geht im wesentlichen um den verbindenden Bezug zwischen Nietzsche und dieser Krise. Ist er einer der Hauptverantwortlichen? Oder muß er als jener angesehen werden, der das Hereinbrechen dieser Krise ein halbes Jahrhundert vor den anderen angesagt hat? Übrigens ist für diese Denker die Kulturkrise des Westens zugleich eine Krise des Christentums. Die Debatte geht also um ihre Identität als Christen, was heißen soll, daß sie sich in ihrem Fragen persönlich, «existentiell» betroffen fühlen. Gabriel Marcel fragt sich als christlicher Philosoph und läßt sich selbst durch den Seher von Sils-Maria in Frage stellen. Zunächst, in einem ersten Denkschritt – seine Schrift «*L'homme problématique*» entspricht diesem Zeitraum – sieht Marcel im Denken Nietzsches einen Anruf, dem man nicht ausweichen kann. Er nimmt also alle jene aufs Korn, die die Krankheit Nietzsches vorschützen, um die Gültigkeit seiner Kritik als nichtig zu erklären. Nietzsche ist für Marcel in der Tat das Symbol einer entwurzelten Welt, die an einer Ursprungsnot leidet. Sein Werk ist bezeichnend für unsere Zeit. Seine Krankheit ist nicht in erster Linie ein physiologischer Mangel, der seiner Aussage jegliche Glaubwürdigkeit nähme. Sie bestimmt vielmehr das Tragische und Prophetische, das die theoretische Überlegung bestätigt.

Marcel denkt wie Mounier, daß Nietzsches Werk uns das auseinandergebrochene Bild des modernen Menschen widerspiegelt. Das Studium dieses Werkes zwingt, die Halbwahrheiten und spontanen Banalitäten hinter sich zu lassen. «Angesichts eines großen Geistes», so schreibt Marcel in bezug auf Nietzsche, «der mehr als irgend jemand seiner Zeit zur Erneuerung des geistigen Horizontes beitrug, erwacht in uns eine höhere Forderung geistiger Einsicht.»⁷

Für Marcel konzentriert sich die gegenwärtige Krise in der Tatsache, daß der Mensch «gänzlich» sich selbst zur Frage geworden ist. Der moderne Mensch fragt sich nicht nur selbst, sondern er wird der wesentliche Gegenstand seiner eigenen Frage. Dieses Weggleiten in Hinsicht auf die klassische Philosophie bedeutet, daß der moderne Mensch seinen göttlichen Bezug, «seine ontologischen Wurzeln» verloren hat. Nietzsche enthüllt durch seine Verkündigung vom Tode Gottes dem zeitgenössischen Gewissen seine ursprüngliche Abtrift. Das christliche Denken wird sich fortan um dieses Thema vom Tode Gottes herum ausgestalten. Maritain sieht darin trotz seines geringen Interesses für Nietzsche die Eigentümlichkeit unserer Zeit, nämlich «die glaubenslose Religiosität der Hegelschen Vernunft»⁸, eine Eigentümlichkeit, die sich nach Maritain im dialektischen Idealismus verborgen hatte.

Marcel seinerseits meint, es gebe eine rein negative Weise, den Aufschrei Nietzsches auszuliegen: die Feststellung eines Nihilismus. Auf dieser Ebene erweist sich Nietzsches Denken als radikal gottlos, da es in einer Verneinung Gottes besteht. Diese zu oft von voreiligen, recht selbstsicheren Christen vorgebrachte Interpretation entspricht nach Marcel nicht der eigentlichen Grundkonzeption Nietzsches, der den Nihilismus überwinden und eine neue Geschichte eröffnen wollte. Der Tod Gottes ist nur ein Ausgangspunkt, «so etwas wie ein Sprungbrett für einen gewaltigen Sprung, für einen schöpferischen Elan»⁹.

Denn der Gott, dessen Verschwinden Nietzsche ankündigt, ist «der Gott der aristotelisch-thomistischen Überlieferung (...), der Gott als erster Beweger»¹⁰. Diese Idee von einem Gott als Ursache aller Dinge weist Nietzsche und nach ihm Marcel zurück. Dieses Ende der Metaphysik bietet die Möglichkeit, in der Beziehung Gott-Mensch an die Stelle einer Kausalverbindung den Freiheitsbezug zu setzen. Wir verlassen die logische Gewißheit, um in den Raum des Gebetes einzutreten, der «Anrufung», wie Marcel sich ausdrückt.

Der Druck der Krise jedoch, die aufgrund der Atomgefahr die Existenz der Menschheit selbst bedroht, drängt Marcel in der Betrachtung Nietzsches weiter voran und verändert sehr fühlbar diese erste Auslegung des Nietzsche'schen Denkens. Marcel trennt sich von Heidegger, der den Tod Gottes als die Lehre von der Absetzung

des Transsensiblen definiert. Marcel sieht in einem zweiten Denkschritt das Denken Nietzsches in seiner tragischen und existentiellen Dimension. Der französische Philosoph schreibt in einer unveröffentlichten, vor kurzem erst publizierten Schrift aus der Zeit um 1957: «Wer sagt: *Gott ist tot*, ist in Wahrheit nicht einer, der jetzt eine Lehre zurückweist, der er früher anhing. Er ist vielmehr einer, für den Gott ein lebendiger Gott war, ein Du, und wir wissen wohl, daß das für den jungen Nietzsche gilt. Wir stehen also vor einer Tragödie, der Tragödie einer Verleugnung.»¹¹

Dieser Weg Nietzsches ist nach Marcel beispielhaft für den kulturellen Niedergang unserer Zivilisation. Es genügt nicht mehr, diesen Gang selbst zu analysieren. Man muß zu den Ursprüngen zurückgehen, um «die gigantische Entwertung», die unsere Zeit kennzeichnet, einzudämmen. Die Aussage wird also zur Kritik. Marcel liest Nietzsche von den Fieberfrösten unserer kranken Zivilisation her und sieht so in der Verkündigung des Todes Gottes die existentielle Revolte des modernen Menschen, seine «Hybris», «die Neigung, sich selbst aufgrund der technischen Erfolge zu verherrlichen»¹². Nietzsche hat nach Marcel nicht nur in seinem Versuch versagt, den Nihilismus zu überwinden, er hat durch seinen Ruf nach dem Übermenschen die Krise noch verschärft.

Es ist daher wichtig, die Diagnose Nietzsches kritisch neu zu prüfen, um den Tod Gottes nicht mehr nur in Begriffen eines Endes der Metaphysik zu durchdenken, sondern in Hinsicht auf das, was Marcel in der Nachfolge Charles Péguys «das Altern» nennt. In dieser Hinsicht bedeutet der Tod Gottes das Altern des Abendlandes. Aber dieses Altern hat nichts Unabänderliches an sich. Es ist im Gegenteil ein Aufruf, «sich zu wandeln und zu verwandeln kraft einer Erfahrung der Gnade»¹³, ein Ausdruck, der nicht eng in theologischen Begriffen verstanden werden darf.

Marcel geht in seinem zweiten Denkschritt von der «Tod-Gottes-Feststellung» zu einer Forderung nach Überwindung über. Er übernimmt einen Ausdruck Nietzsches und liebt es, zu einer notwendigen «Umwandlung» aufzurufen, freilich weniger zu einer Umwandlung der Werte als einer des Individuums selbst. Diese existentielle Auslegung mündet in einen dringenden Aufruf zur spirituellen Bekehrung, um den zerstörerischen Nihilismus zu überwinden, eine Ausle-

gung, die dann letzten Endes in eine christliche Meditation ausmündet. Marcel denkt, daß die Lektüre der Werke Nietzsches den Christen zu einem echteren, anspruchsvolleren Glauben führen müsse. Die Herausforderung muß angenommen werden. Erste Aufgabe ist, zu verstehen. Dazu gehört eine Gewissensforschung, die sich die einzig wesentliche Frage stellen muß: Lebt für den Christen, der den Tod Gottes zurückweist, Gott wirklich?

So gelangte Marcel dorthin, wo Henri de Lubac von vornherein, und zwar seit 1941, stand und wovon er ausging. Dieser Theologe interessierte sich für den Verfasser des *Antichrist* unter anderem auch deshalb, weil er das Ausmaß dessen zeigen wollte, was er «das Drama des atheistischen Humanismus» nannte, und auch, um die Christen einzuladen zu «einer Bewußtwerdung (...) der spirituellen Lage der Welt, in der sie engagiert sind»¹⁴.

De Lubac hält sich nicht bei den zahlreichen Schwankungen im Denken Nietzsches auf. Er will in ihm ohne Umschweife nichts anderes sehen als einen Gipfel des zeitgenössischen Atheismus. Nietzsche verkörpert das Symbol einer Welt ohne Gott. Der Mystiker de Lubac kann unmöglich eine Weltanschauung annehmen, die die Menschheit ins Verderben führt. Er versucht also, seine Zeitgenossen vor diesem gefährlichen Denken zu warnen. Der Tod Gottes, so meint er, läßt sich nicht auf eine Pädagogie der Tatsachenfeststellung oder der Aufdeckung einer Krise reduzieren, deren Elemente anderswo lägen. Der Tod Gottes ist die Tat selbst der Krise und des Niedergangs. Der Tod Gottes verrät einen Wunsch, wird de Lubac später sagen. Es ist die Tat eines Mörders, der Gott tötet und die gesamte Zivilisation in diese wahnsinnige Tat hineinreißt.

Für de Lubac besteht kein Zweifel darüber, daß Nietzsche im Grunde das Christentum angreift. Der Gott, dessen Tod er verkündet und auch will, ist nicht nur der Gott der Metaphysik. Er ist in sehr genauem Sinn der Gott der Christen, dessen Offenbarung dem Menschen den Horizont für ein ewiges Leben öffnet. Mit Nietzsche geht nach de Lubac die Debatte nicht mehr nur um die Gültigkeit eines philosophischen Denkens. Die spirituelle Zukunft unserer Zeit steht auf dem Spiel. Die Mehrzahl aber der Nietzscheleser ist sich dieser Sachlage nicht bewußt. Nicht genug damit. De Lubac ist empört darüber, daß eine ganze christliche Elite sich von

diesem Autor betören läßt. Es gelingt auch dem mörderischen Wahnsinn des Zweiten Weltkrieges nicht, diese Verzauberung zu durchbrechen. Nietzsche «fährt fort, edle Seelen in seinen Sog zu ziehen, manchmal sogar christliche Seelen, deren Verblendung einen erschauern macht (...). Das Neuheidentum ist das große spirituelle Phänomen unserer Zeit»¹⁵.

Folglich lehnt de Lubac alle nachsichtige oder naive Interpretation Nietzsches ab. Er engagiert sich rückhaltlos in der Zurückweisung des Denkens Nietzsches und verlangt eine Anstrengung der Klarsicht. Er betrachtet seine Überlegungen als einen Warnruf, der alle Christen und alle anderen am spirituellen Leben Interessierten aufrütteln und dazu bewegen soll, die Geister zu unterscheiden. Um diese selbstmörderische Rückkehr des Heidentums zu Fall zu bringen, darf man nicht mehr heidnischen Mythos und christliches Geheimnis miteinander verwechseln. Indem Nietzsche den christlichen Gott, dieses Symbol der Vernunft und des Lichtes, tötet, diesen Gott, der das Persönlichste im Menschen preist und erhöht, glaubt und wünscht er den Menschen von allen Einschränkungen zu befreien und ihm die Möglichkeit einer vollkommenen Verwirklichung anzubieten. In Wirklichkeit entfesselt sein Ruf zurück zum heidnischen Mythos die kosmischen Kräfte und endet damit, den Menschen zu vernichten, indem er ihn auflöst im dionysischen All.

De Lubac erklärt laut und deutlich: Der Tod Gottes bedeutet in Wahrheit den Tod des Menschen. Diese Schlußfolgerung wird zu einem der Hauptelemente in der christlichen Argumentation gegen Nietzsche. Die Zurückweisung Gottes stürzt die Menschheit in Nacht und Barbarei, anstatt ihr eine neue Ära aufzutun. Als Beweis genügt de Lubac die Entfesselung des nazistischen Wahnsinns, der Europa überflutet. Er sieht darin die logische Konsequenz des Todes Gottes. Was kommen mußte, ist daran, sich zu verwirklichen. Mit einem Hinweis auf Berdjajew schreibt er: «Der Tod Gottes mußte unweigerlich zu einem Gegenschlag führen. (...) Wir sind dabei, aus Erfahrung zu lernen, daß gilt: <Wo es keinen Gott gibt, dort gibt es auch keinen Menschen mehr.>»¹⁶

De Lubac ist buchstäblich besessen von dem Gedanken an das Drama eines jeglicher Transzendenz verschlossenen Humanismus. Nietzsche ist nach de Lubac das Hauptelement dieser Tragödie in dem Maße, wie er so viele Christen

fasziniert. Sein Einfluß wird dadurch nur noch um so verderblicher. Dieser Mangel an Unterscheidungsvermögen und vielleicht an spiritueller Kraft beunruhigt de Lubac. Denn das Christentum geht geschwächt daraus hervor, als wäre es von innen her angefressen worden. De Lubac verkörpert den spirituellen Willen der Weigerung gegenüber den Anpassungen an ein heidnisches Denken, die ebensoviele Schritte auf unserem Weg zur Selbstzerstörung sind.

Wenn man der Logik de Lubacs folgt, möchte man fast versucht sein, Emmanuel Mounier unter jene zu zählen, die Nietzsche gegenüber der Festigkeit ermangeln. Denn kein anderer als der Gründer der Zeitschrift «Esprit» hat sich sein Leben lang in einem unablässigen inneren Kampf, der sich durch sein ganzes Werk hindurchzieht, mit dem Denken Nietzsches konfrontiert. Genauso wie Nietzsche nie zu Ende kam mit dem Christentum, so hat auch Mounier nie den Dialog mit dem Seher von Sils-Maria abgebrochen. Er nimmt ja die Diatribe Nietzsches auf als einen radikalen Anruf an seinen christlichen Glauben, einen Anruf, der ihn ständig nötigt, seine eigene Sicht zu vertiefen, typisches Beispiel eines offenen Geistes, der im Streitgespräch mit dem Atheismus die Kraft zum Ja eines Glaubenden findet.

Im Gegensatz zu de Lubac denkt Mounier, daß Nietzsche nicht der ist, durch den die Krise kommt, sondern der es ermöglicht, ihr Ausmaß zu erkennen, ja sie zu überwinden. Mounier wird also Punkt für Punkt die Beweisführung Nietzsches durcharbeiten, um zu sehen, was für die moderne Zeit auf dem Spiele steht, und die Tiefe der Krise auszuloten, die durch das Christentum zieht. Diese harte Auseinandersetzung nötigt den engagierten Christen Mounier, die Mißerfolge seiner eigenen Religion zuzugeben. Er bedauert es mit Bitterkeit, daß die Christen Nietzsche nicht mehr an Aufmerksamkeit widmen, denn er könnte ihnen ihre eigene Untreue dem Evangelium gegenüber aufdecken, ihre Unfähigkeit, ein kraftvolles Christentum ernsthaft zu leben. «Niemals», so schreibt Mounier, «gab es einen fröhlicheren Optimismus, nie eine beruhigtere Gleichgültigkeit als in diesem ausgehenden Jahrhundert, einem inmitten seiner Ruinen so glücklichen Jahrhundert, das weder der Zusammenbruch der Christenheit noch die erschreckenden Verheißungen der Wissenschaft noch die beginnende gesellschaftliche Apokalypse aufregen kann. Nietzsche wirkt wie ein unge-

höriger Donnerschlag vom blauen Firmament.»¹⁷

Wie man sieht, verlagert sich im Denken Mouniers die Debatte. Denn nicht mehr Nietzsche ist angepeilt, sondern seine unpassenden Leser und ganz besonders die Christen, die weder seinen Anruf zu hören verstanden noch seine Diagnose annehmen wollten. Hätte man sich an den genauen Sinn der Aussage vom Tode Gottes gehalten, wäre die Christenheit zweifellos aufgewacht, meint Mounier; sie hätte die gegenwärtigen Dramen vermieden. Mounier wendet den Bezug zu Nietzsche in sein Gegenteil: er ist nicht mehr der Angeklagte, sondern der unverstandene Seher.

Die intensive Debatte, fast müßte man sagen das intensive Ringen, das Mounier mit Nietzsche eingeht, hat etwas Beispielhaftes an sich. Mounier will zeigen, daß das Christentum nicht nur eine innere Kohärenz besitzen muß, sondern durch die Beachtung ihr fremder, ja feindlicher Aussagen nur an Glaubwürdigkeit gewinnen kann. Mounier bietet von dieser Auseinandersetzung mit Nietzsche in «L'affrontement chrétien» (1945) eine erste Synthese. Er weist von vornherein die leichtfertige und heuchlerische Haltung zurück, die die Debatte mit der Behauptung ablehnt, das Christentum habe in seiner Gesamtheit bereits im voraus auf die Angriffe Nietzsches geantwortet. Als wäre das Christentum in seiner Eigentlichkeit vor jeder Kritik gefeit, die ja nur ihre Schwächen, ihre Mißerfolge betreffen! Mounier stellt sich im Gegenteil der härtesten Frage, die es geben kann, der Frage nach der christlichen Botschaft in ihrer Wahrheit, um so ihre Lebendigkeit unter Beweis zu stellen. «Es hat für uns wenig Bedeutung», schreibt er, «daß das gesamte Christentum *im voraus* geantwortet hat. Bedeutsam für das Schicksal des Christen heute ist, daß das Christentum in der gegenwärtigen Wirklichkeit eine *jetzt* siegreiche Antwort auf die härteste der Fragen zu geben vermag, die es jemals erschüttert hat: nicht mehr nur ein Ins-Gedächtnis-Rufen der tragenden Gründe des Christentums, ein dialektischer Sieg, sondern eine wirkliche Überwindung, die im Glauben die durch Zarathustra mitten in das Gewissen der Gegenwart hineingestoßene Angst umfaßt, löst und verwandelt.»¹⁸

Dieser Text faßt Mouniers Haltung Nietzsche gegenüber sehr gut zusammen; er legt seinen Plan frei: einem in seinen Augen verblaßten, von der evangelischen Botschaft abgekommenen Christentum neues Leben einzuhauchen. Er

zeigt den Weg eines Glaubenden, eines durch den Vorwurf, den man seiner Religion macht, sie sei eine Zuflucht für Schwache und Überwundene, in seinem Glauben tief verletzten Menschen. Mounier kann eine solche Verurteilung nicht annehmen; er nimmt die Herausforderung mit ganzem Einsatz an, indem er selber die gegenwärtige Erkrankung des Christentums anklagt, sie beraube die christliche Botschaft ihrer Erneuerungskraft, ihres hohen Anspruchs und ihrer ständig wirksamen siegreichen Gnade.

Die Fragestellung Mouniers ist typisch für einen neuen Zugang der Christen zu Nietzsche. Er besteht in der bereitwilligen Annahme der kritischen Analyse Nietzsches, um dadurch besser auf die Herausforderung der modernen Welt antworten zu können, denn diese Welt wendet sich von einem in seinen Augen bedeutungslos gewordenen Christentum ab. Mounier weiß sehr wohl um die Doppeldeutigkeiten Nietzsches, um seine völlig verkehrten Auffassungen von einer inkarnierten Religion, die doch in Fleisch und Blut, in der Schwachheit des Menschen gelebt wird. Gerade weil das Christentum notwendigerweise sich mit den Wirklichkeiten der Erde einläßt (was Nietzsche nicht verstanden hat), deswegen braucht es die ständige Kritik des Atheismus, die es davor bewahrt, seine evangelische Wachsamkeit einzubüßen und in einer «Mitmenschlichkeiterei» zu versanden. In diesem Sinne ist die Kritik Nietzsches, obwohl sie sich im wesentlichen täuscht, eine unabdingbare Katharsis. «Wenn der christliche Extremismus fast nie dem Extremismus der Utopie begegnet, so deshalb, weil er eben auch ein Extremismus der Inkarnation um jeden Preis ist, ein Extremis-

mus, der seine Wahl immer unter dem Wirklichen fällt und für das Wirkliche. Was die Realisten des Kompromisses nicht zulassen können, das ist dieser Realismus als Extremismus. Vielleicht gibt es bei Nietzsche keinen größeren Widersinn über das Wesen des Christentums als diesen hier.»¹⁹

Schlußfolgerung

Die christliche Reaktion auf das Denken Nietzsches ist zumindest kontrastreich. Wir haben über die systematischen Absagen oder die bedingungslosen Zusagen hinaus eine bedeutsame Entwicklung festgestellt. Man ging vom Ressentiment als erstem Reflexionsthema rasch zu dem über, was wesentlicher erschien: die Verkündigung des Todes Gottes. Dieses Hinübergleiten vom moralischen Thema zur atheistischen Anklage kennzeichnet ein Ernstnehmen des Nietzsche'schen Denkens, sei es, daß es für den christlichen Glauben eine reale Gefahr bedeutet, sei es, daß es dem Christentum die evangelischen Forderungen ins Gedächtnis ruft. Eines ist sicher: Das Denken Nietzsches ist unweigerlich mit dem Christentum verbunden. Seine Kritik gleicht einer Reflexion von der negativen Seite her über das Christliche, seine Geschichte, seine wenigstens unmittelbare Zukunft. Auf diese persönliche Anfrage kann nur eine existentielle Überlegung antworten. Der Christ, der diesen Weg einschlägt, kann nicht anders als Nietzsche lieben, so wie dieser selbst nicht umhin konnte, Pascal zu lieben, einen der wenigen Christen, die in seinen Augen Gnade fanden.

¹ Charles Maurras, *Quand les Français ne s'aimaient pas. Chronique d'une renaissance 1845-1905. Bibliothèque des œuvres politiques* (Versailles 1928) 118.

² G. Papini, *Le crépuscule des philosophes* (Paris 1922) 230 (*Il Crepuscolo dei filosofi*, 1906).

³ A.a.O. 262f.

⁴ Max Scheler, *Vom Umsturz der Werte* (Bern ⁴1955) 72.

⁵ AaO. 73.

⁶ AaO. 75.

⁷ G. Marcel, *L'homme problématique* (Paris 1955) 36.

⁸ J. Maritain, *La philosophie morale* (Paris 1960) 232.

⁹ G. Marcel, aaO. 31.

¹⁰ AaO. 63.

¹¹ *Présence de G. Marcel, Cahier 1* (Paris 1979) 12.

¹² AaO. 22.

¹³ AaO. 23.

¹⁴ De Lubac, *Le drame de l'humanisme athée* (Paris 1945) 10.

¹⁵ AaO. 125.

¹⁶ AaO. 64.

¹⁷ E. Mounier, *Introduction aux Existentialismes. Œuvres* 3.

¹⁸ E. Mounier, *L'affrontement chrétien*. AaO. 12.

¹⁹ AaO. 63.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

YVES LEDURE

1934 geboren in Metzeresche (Frankreich). Studium der Philosophie und Theologie in Lyon, Freiburg i.Br. und Paris. Fachstudium der deutschen Philosophie des 19. Jh., beson-