

Dionysos gegen den Gekreuzigten. Guardinis Blick auf Nietzsche

Albrecht Voigt

I. Einleitung

Hat sich Guardini überhaupt mit Nietzsche beschäftigt? Ist er nicht der Autor ‚Vom Geist der Liturgie‘ – also ein in ‚geschlossenen Kreisen‘ agierender, katholisch-frommer Theologe, der mit der Philosophie höchstens im Zusammenhang zur Schulung eines apologetischen Abwehrverhaltens in Berührung kam?

Paradigmatisch für diese verkürzende Sichtweise sei der Nietzschespezialist Peter Köster zitiert. Er nennt in seinen Studien zu den Anfängen der katholischen Nietzsche-Rezeption (‚Der verbotene Philosoph‘) unter dem Stichwort ‚Weltanschauung‘ als klassischen Vertreter der katholischen Defensivposition für den ‚verbotenen Philosophen‘ u. a. einen Namen: Romano Guardini. *„Katholische Überzeugung wollte nicht eine Weltanschauung (unter vielen anderen) vertreten, sondern die ‚objektive Wahrheit‘. Daher rühren beispielsweise die Probleme, die Romano Guardini um 1923 mit der Übernahme eines Lehrstuhls „für katholische Weltanschauung“ an der Universität in Berlin hatte.“*¹

In Verkennung des Begriffes ‚Weltanschauung‘ stellt Peter Köster fest, dass dieser nach wie vor „von einer relativ geschlossenen Gruppierung von Rezipienten“ aufgenommen werde, „welche sich von anderen gesellschaftlichen Großgruppen deutlich absetzt und deren spezifische Situation und Defensivposition man zu vorurteilsfreiem Urteil allererst kennen muss. Gerade bei Fragestellungen, die das Katholische betreffen, dürften ja nicht wenige Zeitgenossen damals wie heute einige Mühe hinsichtlich der Vorurteilsfreiheit aufzuwenden haben.“²

1 PETER KÖSTER, *Der verbotene Philosoph. Studien zu den Anfängen der katholischen Nietzsche-Rezeption in Deutschland (1890–1918)*, Berlin 1998, 3.

2 Ebd.

Guardini also der weltabgewandte fromme Theologe, der nur durch Zufall und mit erheblichen Schwierigkeiten zu seiner Berliner Professur kam und paradigmatisch für eine apologetische Abwehr im Sinne des verbotenen Philosophen Nietzsche, einem Rückzug aus moderner wissenschaftlich-universitärer Objektivität und Rationalität in ein katholisch-geschlossenes Denken steht?

Nähert man sich aus dieser Perspektive Guardini, so stellt sich die Frage, wie es sein konnte, dass in seiner Anthropologie³ Nietzsche der am häufigsten zitierte Name ist, ohne dass er das geplante Vorhaben einer eigenständigen Studie zum Denken Nietzsches⁴ tatsächlich umsetzte.

Wenn in diesem Kontext Klärungen möglich sind, dann aufgrund einer zunächst philosophischen und dann auch theologischen Freilegung, denn die ernsthafte Auseinandersetzung mit Nietzsche bildet ein charakteristisches Indiz dafür, wie es um eine Philosophie und Theologie angesichts der Moderne bestellt ist. Nicht zuletzt wies Jürgen Habermas im „*Philosophischen Diskurs der Moderne*“ dem Denken Nietzsches eine Schlüsselstellung zu, denn „*Nietzsche ist Drehscheibe*“ für den „*Eintritt in die Postmoderne*“⁵.

So sind zunächst mit Nietzsche die neuzeitlichen Herausforderungen zu schildern, um hierauf die Leistungen Guardinis anzudeuten.

2. Hinführung

Dionysos gegen den Gekreuzigten: Wer ist Dionysos?

Schon häufig ist in der Nietzscheforschung festgestellt worden, dass hinter der Polemik Nietzsches – besonders wenn er hart mit jemanden ins Gericht geht – immer eine geheime Verwandtschaft besteht.

3 GUNDA BRÜSKE, *Anruf der Freiheit. Anthropologie bei Romano Guardini*, Paderborn 1998, 113.

4 Während seiner Berliner Zeit las Guardini ein Semester über Nietzsche: Endlichkeit und Ewigkeit. Versuch einer Interpretation von Nietzsches Zarathustra, Vorlesungsankündigung im WS 1931/32, Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin.

5 JÜRGEN HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M. 1985, 104–129.

Bereits Ernst Troeltsch stellte 1911 fest, dass „Nietzsche viel zu tief mit dem innersten Gehalt des religiösen Problems selber gerungen hat, um nicht durch seine reine und scharfe Antithese den Rück- und Umschlag in das Religiöse am stärksten zu bewirken“⁶. „Dionysos gegen den Gekreuzigten“⁷ ist eine solche Formel, mit der Nietzsche seinen Kampf gegen das Christentum führt.

Die Namen des Apollinischen und Dionysischen sind für Nietzsche die Grundzüge schlechthin, hieran knüpfe „sich unsere Erkenntnis, dass in der griechischen Welt ein ungeheurer Gegensatz, nach Ursprung und Zielen besteht.“⁸ Je länger je mehr wandeln sich die beiden Polaritäten des Apollinischen und des Dionysischen bei ihm „zum Symbol für die eine Wirklichkeit“⁹.

So sehr Nietzsche das Apollinische kennt, so sehr ist es auffällig, dass er beim Dionysischen von seinem Instinkt spricht, denn das Dionysische sei der „fürsprechende Instinkt des Lebens“ und „ein solcher Glaube ist der Höchste aller möglichen Glauben [...]. Ich habe ihn auf den Namen des Dionysos getauft.“¹⁰ Nietzsche selbst bezeichnet sich als „den letzten Jünger des Philosophen Dionysos“¹¹. Das Dionysische sei die Vereinigungsmacht, der „Mutterschooß“¹², der „Schooß [...] des Ur-Einen“¹³.

Auch im sinnlich-leibhaft erfahrenen Rausch offenbare sich das Dionysische. Nietzsche fasst den Rausch als eine „physiologische Vorbedingung“¹⁴ auf, ohne die es kein ästhetisches Tun und Schauen in der Kunst gäbe. Er zählt die verschiedenen Arten des Rausches auf und charakterisiert diese als Kraftakte, denn wesentlich am Rausch ist das Gefühl der Kraftsteigerung und Fülle. So sei der Rausch der Geschlechtererregung die älteste und ursprünglichste Form, der Rausch des Festes, des Wettkampfes, der Rausch der Zerstörung, „endlich auch der Rausch des Willens, der Rausch eines über-

6 ERNST TROELTSCH, *Die Kirche im Leben der Gegenwart* (1911), abgedruckt in: Schriften, 91–108, hier: 97f.

7 EH, KSA 6.

8 GT, KSA I, 25f.

9 JÖRG SALAQUARDA, *Dionysos gegen den Gekreuzigten. Nietzsches Verständnis des Apostels Paulus*, in: *Zeitschrift für Religionsgeschichte* XXVI (1974) 97–124, hier: 109.

10 GD, VIII 163f.

11 GD, KSA 6, 154.

12 NF, KSA 7, 195.

13 GT, KSA I, 141.

14 FRIEDRICH NIETZSCHE, *Nachlass*, KGW VII 3, 91.

*häuften und geschwellten Willens*¹⁵. Diese gefühlte Kraftfülle vermag nicht in sich selbst zu ruhen, sie richtet sich auf das menschliche Gegenüber als ein aggressives ‚Schenken‘, eine Notwendigkeit des ‚Abgebens‘.

Damit dürfte klar sein, dass für Nietzsche Apoll in seiner Nüchternheit der Gott der kühlen Distanziertheit, der „*Nicht-Mystiker*“¹⁶ ist, welcher sich den „*Mysterien der frommen Verschmelzung*“¹⁷ verweigert. In diesem ‚ungeheuren Gegensatz‘ zwischen dem Apollinischen und dem Dionysischen bezeichnet Nietzsche das Dionysische als die ursprünglichere Gewalt, welche überhaupt die ganze Welt ins Dasein ruft. Während das Apollinische vor allem das Auge erregt, sodass es die Kraft der Vision bekommt, wird im dionysischen Zustand das gesamte Affektsystem gesteigert.

3. Dionysos gegen den Gekreuzigten

Diese in immer wieder neuen Anläufen aufgezeigte innere Gegensätzlichkeit bringt Nietzsche schließlich zu der bereits erwähnten ausschließenden, also kontradiktorischen Kampfformel von „*Dionysos gegen den Gekreuzigten*“¹⁸. Der, welcher an den Gekreuzigten glaubt, ist für Nietzsche „*der typische religiöse Mensch*“, eine „*decadence-Form*“, welcher den heidnisch-lebendigen Typus, den Gott Dionysos auslasse. In radikaler Gründlichkeit seiner Umwertung formuliert er nun: Wer das Wort ‚Dionysos‘, sich in dem Wort ‚dionysisch‘ begreift, „*hat keine Widerlegung Platos oder des Christenthums oder Schopenhauers nöthig – er riecht die Verwesung*“¹⁹. Das Christentum muss sich mit seiner „*christlichen Tugend par excellence*“²⁰, seiner sogenannten ‚Wahrhaftigkeit‘ selbst auflösen und zugrunde gehen. In eigener Wahrhaftigkeit kündigt nun Nietzsches dionysischer Prophet Zarathustra, dass er der ‚dionysische Umwerter‘ sei und

15 FRIEDRICH NIETZSCHE, GD, KTA 8, 135.

16 GT, KSA I, 90.

17 LUDGER LÜTKEHAUS, *Friedrich Nietzsche liest Euripides – und antizipiert sein eigenes Geschick*, in: Nietzscheforschung, Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft (Bd. 17), Berlin 2010, 21.

18 EH, KSA 6, 372.

19 EH, Die Geburt der Tragödie 2, KSA 6, 310.

20 FW, KSA 3, 344.

die Rückkehr zur eigentlich-wirklichen Realität des Wohlgeratenen vollbringen wolle. ‚Zarathustra‘ singt: *„Nichts als die Erde!“* *„Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! [...] An der Erde zu freveln ist jetzt das Furchtbarste, und die Eingeweide des Unerforschlichen höher zu achten, als den Sinn der Erde!“*²¹

Mit dem Symbol ‚Der Gekreuzigte‘ deutet Nietzsche nicht auf den ‚historischen Jesus‘, nicht auf das Christentum im engeren Sinne hin. Vielmehr steht der ‚Gekreuzigte‘ als Symbol für alles Schwache und er zielt damit auf den Grundzug des Dekadenten ab. Die *décadence*-Lehren sind ihm die Werte des niedergehenden Lebens, welche im ‚Gott am Kreuz‘ ihre Manifestation erfahren. Aus diesem *décadence*-Denken heraus wandte sich das Christentum mit seinem Erlöser den Schwachen zu, der untersten Schicht aller Gesellschaften, der breiten Masse der Mittelmäßigen, und implementierte die heute herrschende *„Heerdenthier-Moral“*²². In diesem Zusammenhang verwundert es nicht, dass Nietzsche in seiner zugespitzten Polemik den Apostel Paulus²³ als typisch dekadent beschreibt, denn *„das größte, das bösartigste Attentat auf die vornehme Menschlichkeit“* sei *„die Tatsache, dass die Unsterblichkeit jedem Petrus und Paulus zugestanden“*²⁴ werde.

Hinter dieser für Nietzsche ursprünglicheren Gewalt des Dionysischen verbirgt sich selbst noch einmal ein Gegensatz, welchen er mit dem Willen zur Macht skizziert: Es ist die widersprüchliche Identität von Ja und Nein als Überschwang, als ein *„zu sich selbst entschlossenes Über-sich-hinaus-Wollen“*²⁵. Im Schaffen und Vernichten sieht Nietzsche die Erfüllung des Übermenschen: *„die Höherzüchtung der Menschheit [...], eingerechnet die schonungslose Vernichtung alles Entarteten und Parasitischen“*²⁶. *„Der Wille zur Macht“* ist für ihn das *„Zukunfts-Evangelium“*²⁷. *„Diese umfassende Gegenbewegung voll-*

21 NIETZSCHE, ZA, Vorrede 3. KSA 4, 13f.

22 JGB, KSA 5, 202.

23 Folgende Aussagen beruhen auf den Ausführungen von: SALAQUARDA, *Dionysos gegen den Gekreuzigten*, hier: 113ff.

24 AC, KSA 6, 43.

25 PETER KÖSTER, *Kontroversen um Nietzsche. Untersuchungen zur theologischen Rezeption*, Zürich 2003, 27f.

26 EH, KSA 6, 351.

27 WzM, KSA 8. Die Kompilation ‚Der Wille zur Macht‘ trägt der geschichtlichen Wirksamkeit Rechnung, auch wenn es kein eigenständiges Werk Nietzsches ist. Ebenso ent-

zieht sich nicht als abstrakte Bestreitung“²⁸, sondern äußere sich in der abtretenden ‚Wahrheit‘ aller Werte der *décadents* im Nihilismus.

In diesem zu überwindenden Gegensatz von Dionysos gegen den Gekreuzigten erhebt Nietzsches Denken letztlich den Anspruch, die Ablösung der *menschlichen Gottbildung* durch die *Gottwerdung des Menschen* vorzubereiten: „Das ‚ich liebe Gott‘ – die einzige alte Form des Religiösen – ist in der Liebe meines Ideals umgesetzt, ist schöpferisch geworden: lauter Gott-Menschen.“²⁹ So denkt Nietzsche eine atemberaubende Radikalität: Indem der Mensch sich von seiner unerträglichen Unterworfenheit des Knechtseins befreien wollte und hoffte, in einen Übermenschen sich zu wandeln, musste Gott sterben. Zarathustra spricht: „Nun aber starb dieser Gott! Ihr höheren Menschen, dieser Gott war eure größte Gefahr. Seit er im Grabe liegt, seid ihr erst wieder auferstanden.“³⁰

Nietzsches Zarathustra ist damit nicht nur Kündler des Übermenschen, sondern auch Kündler der ewigen Wiederkehr, denn der Übermensch ist die unendlich uneingeschränkte Möglichkeit der Entwicklung und hierdurch auch die Voraussetzung einer unbegrenzten Dauer, einer unendlichen Zeitlänge. Im Ton der ungeheuerlichen Überheblichkeit, welche den Sturz in den Abgrund ankündigt, bezeichnet er seinen ‚Zarathustra‘ als fünftes Evangelium, etwas, wofür es keinen Namen gibt. Das fünfte Evangelium lässt die vier christlichen Evangelien überflüssig werden. Damit sieht sich Nietzsche nicht mehr nur als Kritiker und Gegner des Christentums, sondern als der Nachfolger Jesu.

4. Der am Widerspruch Zerbrechende

Wie konnte der sonst so hellsichtige Nietzsche die inneren Widersprüche nicht wahrnehmen, welche sich aus dem Grundwiderspruch von der ewigen Wiederkehr und andererseits dem Ideal des Übermenschen, wie er uns im Zarathustra begegnet, sich aufdrän-

scheidend ist das als Vorrede geplante Fragment aus dem Nachlass vom November 1887 – März 1888, KSA 13.

28 SALAQUARDA, *Dionysos gegen den Gekreuzigten*, hier: 121.

29 NF – 1882, 4, KSA 10, 90.

30 ZA, KSA 4, 124.

gen? Hier (resignierte) Annahme des Zyklus der ewigen Wiederkehr, welche jede Hoffnung ausschließt, ewig gleiche Elemente wiederbringt. Dort aber die Anstrengung des Wachstums, zum dauernden Selbstüberstieg des Übermenschen, der eine Hoffnung impliziert? Kann es denn überhaupt einen Übergang geben, wenn der Widerspruch derartig vollkommen ist?

Damit rührt man an das Wesentliche³¹, was der Intuition Nietzsches innewohnt: Ewige Wiederkehr und Übermensch erweisen sich als solidarisch, zwei Geheimnisse werden ineinander verflochten. Nietzsche reibt sich auf, er ‚verbrennt‘ innerlich, und es verwundert nicht, dass die Bemühungen nachfolgender Generationen sich gerade hieran entzündet haben, um dieser Widersprüchlichkeit Herr zu werden, denn *„für Nietzsche ist von vornherein das Ganze der Wirklichkeit durch den ‚Kampf‘ von Gegensätzen bestimmt“*³². Je größer der Wille zur Überwindung sei, so Wolfgang Müller-Lauter³³, desto deutlicher tritt die Unvereinbarkeit der unüberbrückbaren Gegensätze seines Philosophierens hervor. Gerade das Ansichtigwerden dieses Umfangs der Beschaffenheit der ‚wirklichen‘ Gegensätze zeige, in welche Gründe und Abgründe sie hinabführe.

Kann es denn überhaupt einen Übergang geben, wenn der Widerspruch derartig vollkommen ist? Gerade im ‚brennenden‘ Bewusstsein, scheitern zu müssen, hat Nietzsche es trotzdem versucht. Er nennt seinen Zarathustra einen *„Versuch – mehr nicht!“* Verzweifelt hält Nietzsche am Blick auf den Übermensch fest, der dieses Leben bejahen können soll. Für sich selbst konstatiert er: *„Ich habe versucht, es selber zu bejahen – ach!“*³⁴ *„Niemals noch gab es einen Übermenschen. Nackt sah ich beide, den größten und den kleinsten Menschen.“*³⁵

Alle vom Menschen feststellbare Eindeutigkeit, alle Widerspruchslosigkeit gilt Nietzsche als schöner selbstbetrügerischer Schein. Nietzsche selbst flieht vor seiner eigenen Zerrissenheit. Die Einheit zwischen dem Werden des Übermenschen und der ewigen

31 HENRI DE LUBAC, *Über Gott hinaus. Die Tragödie des atheistischen Humanismus*, Freiburg i. Br. 1984, 291.

32 WOLFGANG MÜLLER-LAUTER, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin 1971, 8.

33 Ebd.

34 NIETZSCHE, *Nachlass*, KSA 12, 359.

35 ZA I, KSA 4, 134.

Wiederkehr wird als Lösung von ihm verleugnet, an die er sich jedoch sehr wohl klammert. Um diese letzten Gegensätze zu halten, spricht Nietzsche je länger je mehr von einem Bewusstsein, welches „weiterträumen muss, um nicht zugrunde zu gehen“³⁶. Damit schlägt auch der Titel Zarathustras als des Erlösers ins Gegenteil um: „Wahrlich, ich rate euch: Geht fort von mir und wehrt euch gegen Zarathustra! Und besser noch: schämt euch seiner! Vielleicht betrog er euch [...]. Ihr verehrt mich; aber wie, wenn eure Verehrung eines Tages umfällt? Hütet euch, dass euch nicht eine Bildsäule erschlage!“³⁷ Dieses Erleben der zermürbenden Gegensätze erhält im Zusammenbruch und dem verblödeten Dahindämmern Nietzsches an seinem Lebensende tragische Bedeutung: Dieser Mystiker „braucht niemanden, der ihn widerlegt: Er genügt sich dazu selber“³⁸.

5. Konträr oder kontradiktorisch? – Guardinis Rezeption Nietzsches

Was bleibt aber von der Ausgangsfrage: Dionysos gegen den Gekreuzigten? Ist dies wirklich ein solch kontradiktorischer Gegensatz oder ist er nicht vielmehr als ein Spannung haltender, konträrer, also sich bedingender Gegensatz aufzufassen: Dionysos und der Gekreuzigte, die Höhe des Übermenschen und die Tiefe des Allzumenschlichen, des Schwachen, des Lapsalen? Ist es nicht vielmehr die dionysische Lebensfülle, der dunkle Drang und die apollinisch geprägte Ordnung und Form? Oder ist diese ‚Und‘-Formel bereits wieder eine stille christliche Okkupation von Nietzsche?

Hierzu bezieht sich Peter Köster in Kritik zu Hans Urs von Balthasars ‚Apokalypse der deutschen Seele‘³⁹ auf die Passagen Nietzsches aus ‚Ecce Homo‘, welche mit ‚Dionysos gegen den Gekreuzigten‘⁴⁰ überschrieben sind. Für Balthasar wiederum sind diese beiden Eschatologien am kürzesten in der Gegensatzformel von

36 FW, KSA 3, 54.

37 ZA I, KSA 4, 101.

38 DE LUBAC, *Über Gott hinaus*, 303.

39 HANS URS VON BALTHASAR, *Apokalypse der deutschen Seele* (Drei Bände), Freiburg i. Br. 1998.

40 EH, KSA 6, 374.

‚Dionysos und der Gekreuzigte‘⁴¹ wiederzugeben. Auch wenn Nietzsche im Nachlass tatsächlich auch letztere ‚Und-Formel‘⁴² verwendete, behauptet Köster, dass sich Balthasar damit bereits unfreiwillig aus einem wissenschaftlich qualifizierten Disput disqualifiziert habe, denn er würde damit für eine christliche Okkupation Nietzsches sorgen. Vielmehr müsse es stets bei Nietzsche heißen: ‚Dionysos gegen den Gekreuzigten‘. Alois Maria Haas, der diese Auseinandersetzung⁴³ genau analysierte, hält fest, dass es sich hierbei um eine zwar selten wahrgenommene Bedeutungsnuance handelt, welche jedoch von hoher Bedeutung sei. Hinter diesem Disput zeigt sich sehr deutlich die Differenz, welche sich in den Gegensatzzuweisungen von konträr bzw. kontradiktorisch artikulieren: Konträr ist im Eigentlichen eine ‚Und-Formel‘, während kontradiktorisch die ausschließende, kämpferische ‚Gegen-Formel‘ beinhaltet. Was Peter Köster nur kontradiktorisch in Nietzsches Philosophie deuten konnte, war für Balthasar ein offenbar Anstoß erregendes polares ‚Und‘. Die eigentliche Herausforderung der Analyse dieser Gegensatzstrukturen findet jedoch auf beiden Seiten nicht statt, auch wenn Sie in Ihren weit reichenden Prämissen wie von Haas anerkannt sind.

René Girard hat die Parallelitäten zwischen der dionysischen Passion und der Passion Jesu sehr deutlich skizziert. In seinen Nietzsche-Studien konnte er aufzeigen, dass in beiden Passionen sich dieselbe Kollektivgewalt zeige, jedoch verlaufe ihre Interpretation gegensätzlich. *„Während Dionysos dem Lynchmord zustimmt und ihn organisiert, wird er von Jesus und den Evangelien abgelehnt.“*⁴⁴ Wie Girard betont, gründet der Dionysos-Mythos auf einer einmütigen Verfolgung des Sündenbockes. Das Christentum wiederum zerstöre diese Einmütigkeit: Es verteidige die zu Unrecht verurteilten Opfer. Nietzsches Verdienst sei das Aufzeigen dieser grundlegenden Struktur von Passion, nur dass die jüdisch-christliche Stellungnahme zugunsten der Opfer für Nietzsche in einem kleinlichen Resen-

41 ALOIS MARIA HAAS, *Nietzsche. Zwischen Dionysos und Christus. Einblicke in einen Lebenskampf*, Wald 2003, 51f.

42 NF, Frühjahr 1888, 14 (89), KSA 13, 265.

43 Ebd.

44 RENÉ GIRARD, *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums*, Frankfurt a. M. 2008, 215.

timent – von ihm als Sklavenmoral bezeichnet – wurzelt. Trotzdem sieht er das Martyrium, welches Dionysos und dem Gekreuzigten gemeinsam ist, und dass es bei aller Polemik Nietzsches eine Vergleichbarkeit zwischen Dionysos und dem Gekreuzigten gibt.

Wie aber ist ‚Dionysos und der Gekreuzigte‘ jenseits aller einfachen Vereinnahmung zu denken? Nach den bisherigen Ausführungen sollte es einleuchtend sein, dass Guardinis lang entwickelte und ausgeformte Gegensatzarbeit, welche in den Vorlesungen des Wintersemesters 1923/24 in Berlin ihren Abschluss findet und 1925 zur ersten Drucklegung kommt, nicht zufällig am Beginn seines akademischen Wirkens steht. Mit Nietzsche wird es ansichtig, dass die Gegensatzproblematik nicht eine zu lösende philosophische Sonderfrage, sondern größtmögliche Aufgabe ist, sich der unendlichen Vielfalt des ‚Lebendig-Konkreten‘ – so der Untertitel bei Guardinis Gegensatzarbeit – methodisch zu stellen.

Im Zusammenhang mit den Herausforderungen der Liturgischen Bewegung⁴⁵ formuliert Guardini unter indirektem Bezug auf das Gegensatzdenken die Dynamik der Einseitigkeiten. Immer wenn eine Arbeit sich darum bemüht, bestimmte Aspekte in ihrer reinen Gestalt wiederzuerwecken, besteht die latente Gefahr, das Entdeckte unwillkürlich zu überschätzen und damit mit einer Bedeutung aufzuladen, welche erneut größere Zusammenhänge vernachlässige.

So sind konträre Gegensätze für Guardini jene Uerscheinungen, an denen beide Pole streng getrennt wie zugleich nur am anderen möglich sind. Der eine Pol lässt sich weder aus dem anderen ableiten noch in den anderen überführen. Die Gegensatz-Pole kommen nicht zu einer spannungslosen Synthese⁴⁶. Der Übergang zwischen diesen *„vollzieht sich immer in einem Absprung. Wie dieser ‚reine Sprung‘ möglich sei, ist in der Vorstellung nicht mehr zu vollziehen, und doch wird er dauernd gelebt, ja das Leben ist von vornherein*

45 ROMANO GUARDINI, *Ein Wort zur liturgischen Frage*, Mainz 1940, 7.

46 Die Herausforderung der bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel sich zuspitzenden, synthetisierenden Aufhebung und dessen Folgen (z. B. in den dialektisch-marxistischen Verkürzungen), wäre in diesem Kontext eigens zu bedenken.

mehr als die statische Summe beider Seiten, nämlich ihr nicht logisch, aber tatsächlich vollzogener Bezug aufeinander.“⁴⁷

Gerade in einer Zeit, als der Begriff der Weltanschauung durch NS-Ideologen fanatisch vereinseitigt wurde, war es Guardini, der mit seiner Berliner Professur in einem vergifteten geistigen Umfeld seinen Entwurf von einer Philosophie der natürlichen, ‚dionysischen‘ Religion – in Unterscheidung zu einer ‚apollinischen‘ Offenbarungstheologie – jenen Spannungsbogen zu halten versuchte, der nicht in einen dualistischen Abgrund hineingleitet. Einer Schöpfung und ihrer Profanierung zu einer ungöttlichen ‚Weltlichkeit‘ wird ebenso widerstanden, wie Guardini keine reine Jenseitigkeit des Schöpfers apostrophiert.

Die Mahnung Guardinis zur konträren Spannungswahrung jenseits der kontradiktorischen Einseitigkeiten vollzog sich weitsichtig, denn der Gott Dionysos war für Nietzsche auch der Adressat für die Rückgewinnung der ‚Großen Vernunft des Leibes‘. Die grundlegenden Markierungen im ersten Teil des Zarathustra (‚Die Verächter des Leibes‘) zeigen dies eindringlich: *„Leib bin ich ganz und gar, und Nichts außerdem. [...] Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du ‚Geist‘ nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner großen Vernunft“⁴⁸*. So sehr es zweifelsohne eine Wahrnehmung des Christlichen unter dem Diktum der Leibferne, des Restriktiven im 19. Jahrhundert gab, so klar muss auch erkannt sein, dass Nietzsches dionysischer Versuch – mit dem Übermenschlichen auch den Leib zurückzugewinnen – obdachlos blieb und sich in der einsetzenden Simplifizierung der Philosophie Nietzsches einen *„dämonisch-exklusiven Ort in einer bestimmten Rasse“⁴⁹* suchte. Nicht nur im Nationalsozialismus gewannen Blut und Rasse abgründig-epiphanische Bedeutung. Damit wurde der Begriff des Blutes zum *„Mythos des zwanzigsten Jahrhunderts“⁵⁰*. Guardini folgert: *„Dem geheimnisvollen Etwas, Blut genannt, sollten sich alle Gefühle der Verehrung, der Scheu, der Liebe, der Hingabe, des Opfers zuwenden. Hin-*

47 HANNA-BARBARA GERL, *Romano Guardini (1885–1968). Leben und Werk*, Mainz 1985, 206.

48 ZA, KSA 4, 39.

49 HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, *Unterscheidung aus Verstehen. Romano Guardini und Friedrich Nietzsche*, in: HERMANN JOSEF SCHUSTER (Hg.), *Guardini weiterdenken*, Berlin 1993, 193–202.

50 ROMANO GUARDINI, *Der Heilbringer*, Bonn 1947, 38.

gegen wurden Tugenden und Haltungen wie geistiges Urteil, persönliche Überzeugung und Verantwortung des eigenen Gewissens versucht auszurotten.“⁵¹ Diese Gedanken notiert Guardini in einer schmalen Abrechnung mit der NS-Diktatur, welche er 1945 unter dem Titel ‚Der Heilbringer‘ veröffentlicht. Dem Leser wird klar vor Augen geführt, wie sehr die Mythen zu Märchen und Fabeln herabsanken und gerade dadurch das Vakuum für einen ganz anderen Heilbringer entstehen konnte – ‚Heil Hitler‘ war der Gruß für den Führer.

Diese Weitsichtigkeit Guardinis ist in seinem Aufsatz ‚Thule oder Hellas?‘, welchen er bereits 1920 veröffentlichte, ebenso dokumentiert. Die lebendige Spannungswahrung in dieser beschriebenen Gegensätzlichkeit zwischen dem Dionysischen und dem Apollinischen ist für ihn letztlich jedoch nicht nur ein „*abstraktes Regulativ der Kulturbetrachtung*“, sondern eine „*wirkliche, in Geschichte vollzogene, heute vorhandene und sich stets weiter vollziehende Synthese*“⁵².

Guardini fragt bereits hier nach dem Medium (*lat.* „Mitte“), dem Anwalt der ‚pulsierend-lebendigen Mitte‘, nach der vermittelnden Instanz zwischen diesen enormen Gegensätzen – jenseits der leichten Lösungen von ‚Entweder-Oder‘. Und er sieht diese vermittelnden Instanz in der pneumatischen Gestalt der Kirche als organischer Verbindung des ‚Sowohl-als-auch‘ gegeben: So hat die Kirche im Wachstum durch die Jahrtausende „*aus den verschiedenen Völkern, Zeiten und Kulturkreisen das geistige Material aufgesogen*“⁵³. Wie groß die Spannung in dieser Gegensätzlichkeit und wie enorm die ekklesialen Konsequenzen sein können, deutet Guardini mit wenigen Bemerkungen an: Ein Volk, welches die antike (apollinische) Kultur nur noch als eine bloße geschichtliche Erinnerung sieht und jene Kulturelemente als volksschädlich ablehnt, wird diese Elemente auch in der Kirche ablehnen. „*Es wird versuchen, das Göttlich-Überzeitliche, Absolute vom zeitlich Bestimmten zu trennen und eine Umformung aus germanischem Geiste vorzunehmen.*“⁵⁴ Es sollte nicht

51 Ebd.

52 ROMANO GUARDINI, *Wurzeln eines großen Lebenswerks. Aufsätze und kleinere Schriften, Bd. I*, Mainz 2000 (Erstveröffentlichung in: *Der Wächter* 3, München 1920, 2–16 und 66–79).

53 Ebd.

54 Ebd.

verwundern, dass es Versuche⁵⁵ gab, Teile der deutschsprachigen Mystik (z. B. Jakob Böhme, Meister Eckhart) dem Denken Zarathustras unterzuordnen. Ernst Bertrams Arbeiten, Nietzsche als mythischen Helden zu glorifizieren und als den herausragenden Vertreter eines nordischen Christentums⁵⁶ zu charakterisieren, müssen hier genannt sein.

Nietzsche selbst hat scharfsinnig vorausgeahnt und vor diesen Entwicklungen selbst gewarnt: „Es scheint mir, dass zwar der religiöse Instinkt mächtig im Wachsen ist, – dass er aber gerade die theistische Befriedigung mit tiefem Misstrauen ablehnt.“⁵⁷ Allen diesen nietzscheanisch inspirierten religiösen Gruppierungen⁵⁸ ist gemeinsam, dass sie im Übermenschen eine Betonung des Willens, des Vitalismus, des Mythos und des Heldentum hervorhoben.

Auch Guardini stellt der ‚jugendbewegten‘ Dynamik des Quickborn auf Burg Rothenfels ab 1920 dies klar vor Augen. Er fragt, was denn nun Vorrang haben solle, *„die Form oder die Fülle, die Ordnung oder der dunkle Drang, Gestalten oder Schaffen? Allgemeines oder Besonderes, Sinn oder Werden und Tat? Der Zusammenhang oder der Augenblick? Apollo oder Dionysos?“* Und Guardini plädiert zunächst für das Ganze, für den ganzen Menschen, doch gibt er vor allem Handeln, vor allem Tun letztlich – ganz anders als Nietzsche – dem Apollinischen den Vorzug. *„Das Ganze des Lebens bejahen, aber in diesem Ganzen den Mächten den Vorrang geben, denen er den innersten Gesetzen alles Seins gemäß zukommt, das ist katholischer Geist.“*⁵⁹

Es sollte daher nicht verwundern, dass Guardini seinen Klassiker ‚Vom Geist der Liturgie‘ von 1918 mit dem Kapitel über den ‚Primat des Logos über das Ethos‘ abschließt. Auch hier wieder eine Fülle von indirekten Bezüglichkeiten auf Nietzsche: In der Neuzeit wandelte sich der vom Mittelalter geprägte Vorzug des beschaulichen Lebens – die Erkenntnis vor der Tat – hin zu einem Primat des Tuns. *„So drängte sich das tätige vor das beschauende Leben, der Wille vor die Erkenntnis.“*⁶⁰ Im nietzscheanischen Willen zur Macht werde

55 PAUL SCHULZE-BERGHOF, *Zarathustra – Deutsche Mystik – Deutscher Glaube*, in: *Der Vortrupp* 5 (1916) 299.

56 ERNST BERTRAM, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, Berlin 1918, 61.

57 JGB, KSA 6, 71.

58 STEVEN E. ASCHHEIM, *Nietzsche und die Deutschen*, Stuttgart 2000, 220ff.

59 ROMANO GUARDINI, *Neue Jugend und katholischer Geist*, Mainz ²1924, 24.

60 ROMANO GUARDINI, *Vom Geist der Liturgie* (1918 erschienen), Freiburg i. Br. 1992, 132.

dieser Primat auf die Spitze getrieben: „*Ihm ist wahr, was das Leben gesund und edel macht, was die Menschheit zum ‚Übermenschen‘ weiterführt.*“⁶¹ J. W. Goethe bringt es in den Augen Guardinis auf den Punkt, wenn er die Entwicklung der Neuzeit mit der Abänderung des Johannesprologs zusammenfasst: „*Im Anfang war die Tat*“⁶². So mutete man dem Menschen eine Haltung zu, die voraussetzt, er sei Gott, womit Guardini erneut auf den Übermenschen rekurriert. Max Scheler ortet die Zielrichtung Guardinis sehr genau: „*Das Kapitel über ‚Logos und Ethos‘ ist ganz besonders notwendig gewesen – gerade in einer Zeit, in der der Johannestext gegenüber dem falschen und durch unsere Niederlagen in einem Riesenexperiment als falsch auch erwiesenen ‚Am Anfang war die Tat‘ wiederherzustellen ist.*“⁶³

6. Liturgie als Spiel – Theologie von Nietzsche inspiriert?

Ein ebenso dichtes Kapitel in Guardinis ‚Vom Geist der Liturgie‘ trägt den Titel ‚Liturgie als Spiel‘, dessen Tiefgründigkeit mit Nietzsches Passagen ‚Von den drei Verwandlungen‘ aus dem *Zarathustra*⁶⁴ abschließend angedeutet sein soll.

Nietzsche formuliert enorme Metamorphosen: die Verwandlungen vom Kamel zum Löwen und schließlich zum Kind. Das mit dem Schwersten beladene Kamel versinnbildlicht den tragsamen Geist. Dieser ist ein ‚Ja zum Tragen‘, ein ‚Ja‘ zum Dienen. Es ist das gehorchende, entsagende und ehrfürchtige Tier, der einsame Dienst des Geistes im „*schmutzigen Wasser [...] der Wahrheit*“, welcher von den schlecht nährenden „*Eicheln und Gras der Erkenntnis*“ sich nicht sättigen, sondern lieber „*um der Wahrheit willen an der Seele Hunger leiden will*“⁶⁵. So lässt sich in diesen Metaphern eine ‚Abwärtsbewegung‘ in die Einsamkeit der Nicht-Anerkennung nachvollziehen: „... *mit Tauben Freundschaft schließen, die niemals hören, was du willst.*“

61 Ebd., 133.

62 Ebd., 136.

63 MAX SCHELER, *Brief an Guardini vom 04.07.1919*, Bayerische Staatsbibliothek München, Ana 342.

64 ZA I, KSA 4, 29ff.

65 Ebd.

Das Ich verzichtet ganz bewusst auf sich selbst, denn der Übermensch kennt in dieser Form kein Bedürfen und Nehmen mehr.

Das Kamel eilt beladen in die Abgeschiedenheit der Wüste und wandelt sich in den Freiheit erbeutenden Löwen, welcher Herr sein will. Der letzte Feind, mit dem der Löwe kämpft, ist der ‚Herr-Gott-Drache‘ des gebieterischen ‚Du sollst‘. Der Drache speit in den Augen Nietzsches das Äußerste hinaus: *„Es soll kein ‚Ich will‘ mehr geben!“*⁶⁶ Der sich dem Drachen entgegenstellende Löwe will die Freiheit zu neuem Schaffen raubend erringen. Er steht für das *„Heilige Nein“* des *„Ich will“*, für das *„furchtbarste Nehmen“*, welches er dem von *„tausendjährigen Werthen goldfunkelnden [...] Schuppenthier“*⁶⁷ entgegenschleudert. Das Heilige sieht Nietzsche damit in der Zerstörung des Imperativs des Sollens.

Nietzsche fragt die letzte Metamorphose in dicht gedrängter Weise selbst an: *„Was muss der raubende Löwe auch noch zum Kinde werden?“*⁶⁸ Das Kind nun ‚vergisst‘ die vorhergehenden Verwandlungen vom Kamel zum Löwen und meint das erlöste Dasein, welches keinen Erlöser braucht: Es lebt ‚aus sich‘, es ist *„Unschuld [...], ein Neubeginnen, ein Spiel [...], ein heiliges Ja-Sagen“*⁶⁹. Damit klingt die Figur des Übermenschens an, den Nietzsche in dieser Fassung als Kind sah, denn er ‚wittert‘ selbst noch in dem Sich-Gegebensein eine ‚Zweckhaftigkeit‘: *„Niemand gibt dem Menschen seine Eigenschaften, weder Gott, noch die Gesellschaft, noch seine Eltern und Vorfahren, noch er selbst [...]. Niemand ist dafür verantwortlich, dass er überhaupt da ist.“*⁷⁰ Seine Sehnsucht lautet daher, dass die Zweckhaftigkeit des Daseins – das Kamel: ‚um zu dienen‘, der Löwe: ‚um zu kämpfen‘ – überwunden werde. *„Dass Niemand mehr verantwortlich gemacht wird, dass die Art des Seins nicht auf eine causa prima zurückgeführt werden darf, dass die Welt weder als Sensorium, noch als ‚Geist‘ eine Einheit ist, dies erst die große Befreiung, – damit erst ist die Unschuld des Werdens hergestellt.“*⁷¹ Damit ist das Kind größtmögliche Metapher der Hoffnung für eine aus sich rollende Existenz ohne

66 Ebd.

67 Ebd.

68 Ebd.

69 Ebd.

70 GD, KSA 6 §8.

71 Ebd.

‚ersten Bewegter‘, ja letztlich für das ‚Ab-solute‘, das Losgelöste und Un-Bedingte schlechthin.

Dieses enorme Hoffnungspotenzial sieht Guardini im Geschehen der Liturgie zeichenhaft-konkret vorweggenommen, denn dieses ‚Höhere‘ leiste die Liturgie. *„In ihr wird dem Menschen Gelegenheit geboten, dass er [...] seinen eigenen Wesenskern verwirkliche“*. Guardini fasst sofort die zunächst nahliegenden Schwierigkeiten ins Auge, denn dieses *„ganz Übernatürliche“* entspricht doch *„zugleich der innersten Natur“*⁷² – auch Nietzsches Kind ‚fällt nicht vom Himmel‘, sondern basiert auf der Wandlung des Kamels und des Löwen! Im Bewusstsein, dass dieses übernatürliche Leben *„höher ist als das, wozu die gewöhnliche Wirklichkeit Gelegenheit und Ausdrucksform gibt“*, sieht Guardini entsprechende Ausdrucksweisen allein in der Kunst. Dieses in den Künsten sich artikulierende ‚höhere Leben‘ spräche *„in Maß und Melodie; es bewegt sich in feierlicher, gebundener Gebärde; es kleidet sich in Farben und Gewänder, die nicht dem gewöhnlichen Leben angehören; es vollzieht sich in Räumen und Zeiten, die nach erhabeneren Gesetzen gegliedert und aufgebaut sind. Es wird im höheren Sinn ein Kindesleben, in dem alles Bild ist.“*⁷³

Guardini spielt mit diesem Gedanken auf die nietzscheanische Metapher des Kindes an, denn dieses übernatürliche Leben hat mit dem Leben *„des Kindes und dem der Kultur das eine gemein: „Es ist frei vom Zweck, dafür aber voll tiefsten Sinnes. Es ist keine Arbeit, sondern Spiel.“*⁷⁴ Jenseits aller missverstehenden Infantilisierung dieses Vollzuges rekurriert er auf den auch bei Nietzsche dicht folgenden Spielgedanken, denn Spiel – wie die Kunst – ist *„von tiefem Ernst und göttlicher Heiterkeit“*⁷⁵ durchdrungen. Der Ernst des Künstlers wie der Ernst eines Kindes in der Befolgung von ‚Spielregeln‘ ist durchdrungen von der ‚apollinischen Herrin‘, der Form. Die Formung ist das Bemühen, um den empfundenen Ausdruck des verborgenen Lebens zu ringen und ihn ansichtig werden zu lassen. Und doch folgen das Spiel und die Kunst im Eigentlichen keiner Zwecksetzung – man denke z. B. an die ‚nutzlose‘ Schönheit der

72 GUARDINI, *Vom Geist der Liturgie*, 100f.

73 Ebd., 101.

74 Ebd., 102.

75 Ebd.

mittelalterlichen Rosetten einer gotischen Kathedrale: Sie sind mit keinem bloßen Auge⁷⁶ je zu erkennen.

Auffällig ist, dass Guardini in seiner Kritik auf das zweckhaft-rational handelnde ‚erwachsene‘ Denken mit der alttestamentlichen Erzählung des tanzenden David auf die Kunst des Tanzes hinweist. Vergleicht man diese auf die ‚Kunst der Liturgie‘ bezogenen Ausführungen Guardinis mit den Äußerungen Nietzsches in Bezug auf die ‚Kunst der Philosophie‘, so sind diese frappierend ähnlich. *„Ich wüsste nicht, was der Geist eines Philosophen mehr zu sein wünschte, als ein guter Tänzer. Der Tanz nämlich ist sein Ideal, auch seine Kunst, zuletzt auch seine einzige Frömmigkeit, sein ‚Gottesdienst‘.“*⁷⁷

Ohne an dieser Stelle ausführlich auf die Leibphilosophie Nietzsches eingehen zu können, sei erwähnt, dass er in der Gegensatzlichkeit der natürlichen Erdung und der geistigen Höhe des Leibes die lebendige ‚Mitte‘ ebenso im Tanze erhofft. *„Nur im Tanze weiß ich der höchsten Dinge Gleichnis zu reden.“*⁷⁸ Liturgisch formuliert Guardini dies mit den in ‚reinen Bewegungen, flammend-tanzenden‘ Cherubim aus Ez 1,4ff., welche *„geradezu entmutigend für einen Eiferer vernünftiger Zweckmäßigkeit“*⁷⁹ sind.

Das vom Willen zur Macht beherrschte Zweckdenken der Ratio – darauf sei noch einmal abschließend verwiesen – mutete dem Menschen eine Haltung zu, die voraussetzt, er sei letztlich Gott. Doch der von Nietzsche in dieser Form ersehnte Übermensch kann letztlich weder ‚tanzen‘ noch ‚spielen‘, weil er dem ‚um-zu‘, dem Zweck verhaftet bleibt. So sieht Nietzsche bereits zu Beginn des ‚Zarathustras‘ das Kind als die Idealgestalt des neuen (Gott-)Menschen.

76 Der Komponist Olivier Messiaen (1908–1992) beschreibt diese Erfahrung wie folgt: „Was geht vor in den Kirchenfenstern von Bourges, in den großen Fensterscheiben von Chartres, in den Rosetten von Notre-Dame de Paris [...]? Da ist zunächst eine Vielzahl von großen und kleinen Figuren, die uns das Leben Christi, der heiligen Jungfrau, der Propheten und Heiligen erzählen: eine Art Bilderbibel. Dieser Katechismus ist in Formen wie Kreise, Schilder und Kleeblattkreuze gefasst, er gehorcht der Farbensymbolik, er setzt gegeneinander, übereinander, schmückt aus und belehrt mit tausend Absichten und Details. Von Weitem aber, ohne Ferngläser, Leitern und ohne dass wir unserem schwachen Auge zu Hilfe kommen, sehen wir nichts, nichts als ein Kirchenfenster, das ganz blau, grün oder violett ist. Wir verstehen nicht, wir sind geblendet!“ (THOMAS DANIEL SCHLEE, DIETRICH KÄMPER (Hg.), *Olivier Messiaen. Das himmlische Jerusalem. Über Leben und Werk des französischen Komponisten*, Köln 1998, 164.)

77 FRÖ 381, KSA 3, 635.

78 ZAI, KSA 4, 144.

79 GUARDINI, *Vom Geist der Liturgie*, 97f.

Guardini wiederum ‚spiegelt‘ diesen Gedanken im Vollzug der Liturgie. So wie David um die Bundeslade tanzte, so spiele die Liturgie. Sie will nicht etwas Nützliches zustande bringen, sondern sie will lernen, „in Freiheit und Schönheit und heiliger Heiterkeit das gottgeordnete Spiel“⁸⁰ zu treiben. Damit spielt⁸¹ Liturgie vor Gott und ist zugleich bei den Menschen. „Sie ist als spielende die vermittelnde Mitte zwischen Gott, Mensch und Kosmos“⁸². Das Spiel der Weisheit inkarnierte sich im Kult Israels und die christliche Liturgiefeier setze diesen Weg fort. Dieses kosmische Geschehen zwischen Gott und Mensch bringt der Literaturwissenschaftler und Anglikaner C. S. Lewis (1898–1963) im Blick auf das Spiel zu einer verdichteten eschatologischen Vision, in eine Schau des Universums:

„Der goldene Apfel der Selbstheit, der unter die falschen Götter geschleudert wurde, ist zu einem Zankapfel geworden, weil sie ihn besitzen wollten. Sie kannten nicht die oberste Regel des heiligen Spiels, die besagt, dass jeder Spieler zwar um jeden Preis den Ball berühren, aber dann ihn sogleich weitergeben muss. Wirst du betroffen mit dem Ball in der Hand, so bedeutet das einen Fehler; hältst du ihn fest, so bedeutet das Ausschneiden. Aber wenn der Ball hin und her fliegt zwischen den Spielern, zu rasch als dass ihm das Auge folgen könnte, und wenn der Große Meister selbst das Spiel führt, indem Er in der Erschaffung Sich selbst Seinen Geschöpfen schenkt und wiederum an Sich selbst zurückgibt in der Opferung des Logos – dann lässt in der Tat der ewige Tanz ‚den Himmel versinken in den Entzückungstraum des Einklangs‘.“⁸³

80 Ebd., 104.

81 Diese Gedanken und der Text von C. S. Lewis verdankt sich der Arbeit von MARTIN BRÜSKE, *Die Weisheit spielt vor Gott. Grundlegung einer Theologie der Liturgie in spieltheoretischer Perspektive*, Fribourg 2013, 432ff.

82 Ebd.; Martin Brüske weist darauf hin, dass die Verben ‚spielen – tanzen – scherzen‘ ein semantisches Feld darstellen! Für eine Phänomenologie des Spiels sei dies evident, denn ‚spielen‘ ist übergreifend zu verstehen, ‚tanzen‘ sei der Bewegungsaspekt (gleichsam in seiner Urgestalt) und ‚scherzen‘ gehe auf die spieltypische Gestimmtheit, ahd. „spil“ zurück.

83 CLIVE STAPLES LEWIS, *Über den Schmerz*, München 1978, 180f.