



# Joan Maragalls Rezeption deutscher Literatur im Identitätsdiskurs der Moderne

Heidi Grünewald

**ADVERTIMENT.** La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

**ADVERTENCIA.** La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

**WARNING.** On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) service has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized neither its spreading and availability from a site foreign to the TDX service. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service is not authorized (framing). This rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

UNIVERSITAT DE BARCELONA  
FACULTAT DE FILOLOGIA

Departament de Filologia Anglesa i Alemanya  
Secció de Filologia Alemanya

Heidi Grünewald

Joan Maragalls Rezeption deutscher Literatur  
im Identitätsdiskurs der Moderne

Tesi doctoral dirigida per la Dra. Marisa Siguan Boehmer  
i presentada per a l'obtenció del grau de Doctor en Filologia Alemanya  
Programa de doctorat: "Literatura i Pluralisme"  
Bienni 1994-1996

Barcelona 2011

### 3. Externer Identitätsdiskurs II: Krisenmanagement der Moderne

#### 3.1 Nietzsche. Der Dichter-Philosoph als Symptom seiner Zeit

Im Alter von vierundvierzig Jahren schreibt Friedrich Nietzsche in *Ecce Homo*:

„Wenn ich mir das Bild eines vollkommenen Lesers ausdenke, so wird immer ein Untier von Mut und Neugierde daraus, außerdem noch etwas Biegsames, Listiges, Vorsichtiges, ein geborener Abenteurer und Entdecker. Zuletzt: ich wüsste es nicht besser zu sagen, zu wem ich im Grunde allein rede, als es Zarathustra gesagt hat.“<sup>1</sup>

Mit dieser Charakterisierung des „vollkommenen Lesers“ scheint Nietzsche die Dimension seiner eigenen Rezeption antizipiert zu haben: das vorausgeahnte „Untier“, das sich hungrig auf die Beute stürzt, gewiss der Unsicherheit mit der es ins Unbekannte, Neue vordringt, rückt die gewöhnlichen Leser-Tugenden, „Mut“ und „Neugierde“ in ein neues Licht und lässt sie durch die ominöse Gestalt des „Untiers“ zur Un-Tugend werden. Könnte diese Vision eines Lesers nicht als Vorzeichen der ersten Rezeptionsphase des Denkers der Umwertung aller Werte stehen?

So als hätte es Nietzsche geahnt, dass kurz nach seinem Zusammenbruch, besonders durch die Eigeninitiative seiner Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche sein Werk enger Kanalisierung unterzogen wurde, indem das von ihr neu gegründete Nietzsche Archiv alle Dokumente strengster Zensur unterzog und Nietzsches Denken in der Formel des Philosophen des Willens zur Macht komprimierte.<sup>2</sup> Damit war eine Richtung vorgegeben,

---

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche: *Ecce Homo* [Kapitel: Warum ich so gute Bücher schreibe]. In: Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, 2. durchges. Aufl., hg. von Giorgio Colli u. Mezzino Montinari. München, Berlin u. New York: dtv/de Gruyter, 1988 (1980). Hier: Bd. 6, S. 303. - Im Weiteren zitieren wir Nietzsches Werke nach dieser Ausgabe mit der Sigle KSA und Angabe des entsprechenden Bandes.

<sup>2</sup> Vgl. Karl S. Guthke: *Die Geburt des Nietzsche-Mythos aus dem Ungeist Elisabeths. ‚Lebensabriß‘ aus Paraguay*. In: *Nietzsche-Studien*, Bd. 26, Berlin u. New York: de Gruyter, 1997, S. 537-550. - Das Nietzsche-Bild der Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche, welches für das spätere Nietzsche-Archiv ausschlaggebend wird, prägte sehr stark die erste Phase der Nietzsche-Rezeption, auch in Frankreich. Die Schwester Nietzsches habe alles daran gesetzt, erklärt Guthke, ihren Bruder als das „gesunde“ Genie und „die edelste Lichtgestalt den Leuten fest an die Herzen zu prägen“ und dessen Zusammenbruch entgegen der Syphilis- und/oder Gehirnerweichungsdiagnose, als die Konsequenz einer „Chloralvergiftung“, also die Folge von Mißbrauch des damals oft verwendeten Schlafmittels Chloralhydrat, zu beschönigen. Sie beginnt schon kurz nach Nietzsches Zusammenbruch in Turin mit der „Mythisierung ihres Bruders zur Ikone der einsamen prophetischen Genialität statt des kommunen und physisch verursachten oder gar sexuell verschuldeten ‚Wahnsinns‘“. (S. 543) - Bereits am 23. März 1889 schrieb sie aus dem ‚Försterhof‘ in Neu Germania (Paraguay), wie sie mit ihrem Mann den kolonialen Wohnsitz benannt hatte, einen Brief an den Direktor der Irren-Heil- und Pflege-Anstalt zu Jena, Prof. Binswanger, in dem sie, einen ‚Lebensabriß‘ hinzufügend, mit ihrer Arbeit am Nietzsche-Mythos begann. Im Handumdrehen wird „eine Krankengeschichte aus dem Lebenslauf des strahlend Gesunden.“ - Bezugnehmend auf diesen Brief meint Guthke: „Man ist anwesend

die vor allem Nietzsches Decadence-Kritik in den Vordergrund stellte und das Gegenmittel Übermensch mit Begeisterung propagierte.

Nietzsche stellte eine Art Gegenwelt zur erstickenden Luft der Gründerzeit dar, die sich gegen die „aufgeblasenen Pseudo-Ideale einer ideenlosen Gesellschaftsschicht“<sup>3</sup> richtete. Der Mallarmé-Anhänger Stefan George erklärte einmal in einem Gespräch mit Ernst Robert Curtius: „In Deutschland wars damals nicht auszuhalten, denken Sie an Nietzsche! Ich hätte eine Bombe geworfen, wenn man mich hier festgehalten hätte; oder ich wäre wie Nietzsche zugrunde gegangen.“<sup>4</sup> Stefan George erkennt in Nietzsches Schicksal ein Symptom der Zeit, ist konsequent, kehrt diesem Deutschland den Rücken und geht nach Paris. – In der ersten Phase der Nietzsche-Rezeption geht es bei vielen Literaten nicht primär darum, den Denker Nietzsche von Grund auf zu verstehen, in den Kern seines Denksystems vorzudringen, sondern ihn eben als Symptom der Zeit und außergewöhnlichen Menschen wahrzunehmen. Für Stefan George, zum Beispiel, sei Nietzsche ein brauchbarer Kämpfer und »Orator« gewesen, betont Heinz Raschel.<sup>5</sup> Schon 1892 habe er Nietzsche schätzen gelernt und die *Geburt der Tragödie* gelesen, musste aber auch eingestehen, dass er zu diesem Zeitpunkt Nietzsche nicht wirklich verstand. Trotz allem habe auch er sich im Nachhinein Nietzsche angeeignet.

Die Nietzsche-Mode um 1900, meint Rukser, bestünde vor allem darin, sich seiner Gedanken für die eigenen Zwecke zu bedienen, wobei jedoch, könnte man hinzufügen, dieser intellektuelle Habitus bereits einsetzt, als Nietzsche in Turin seinen definitiven Zusammenbruch erleidet. Nietzsches Werk fasziniert als Spiegel eigener und epochaler Projektionen, man will sich mit dem eigenen unausgesprochenen Denken und Fühlen in Nietzsche wieder erkennen; die Beunruhigungen der Epoche finden ihre Kompensation in der heilsamen Wirkung einer selbstbestätigenden Lektüre: Nietzsche formuliert, was bei vielen Zeitgenossen keinen sprachlichen Ausdruck gefunden hatte. Der Anthroposoph

---

bei der Geburt des Propheten Nietzsche aus dem Ungeist der faschistoiden Schwester.“ (S. 549) - Interessant ist, dass der Aspekt der Krankheit bei vielen Kritikern auf Nietzsches Denken übertragen wird. - Maragall hatte sich zur physischen Krankheit Nietzsches kaum geäußert, nahm in seinem Artikel zum Tod Nietzsches aber Bezug auf das verirrt Krankhafte in dessen Denken. (Vgl. Federico Nietzsche, 19-IX-1900, OC II, S.138).

<sup>3</sup> Nietzsche-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung. Hg. von Henning Ottmann, Stuttgart u. Weimar: Metzler, 2000, S. 446.

<sup>4</sup> Ernst Robert Curtius: Stefan George im Gespräch. In: Ernst Robert Curtius: Kritische Essays zur europäischen Literatur. Bern: Francke, 1950, S. 153.

<sup>5</sup> Vgl. Heinz Raschel: Das Nietzsche-Bild im George-Kreis. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mythologeme. Berlin u. New York: de Gruyter, 1984, S. 18.

Rudolf Steiner (1861-1925), der selbst kurze Zeit als Mitarbeiter im *Nietzsche-Archiv*<sup>6</sup> tätig war, reflektierte diese Tendenz folgendermaßen:

„Als ich vor sechs Jahren die Werke Friedrich Nietzsches kennen lernte, waren in mir bereits Ideen ausgebildet, die den seinigen ähnlich sind. Unabhängig von ihm und auf anderen Wegen als er, bin ich zu Anschauungen gekommen, die im Einklang stehen mit dem, was Nietzsche in seinen Schriften: «*Zarathustra*», «*Jenseits von Gut und Böse*», «*Genealogie der Moral*» und «*Götzen-Dämmerung*» ausgesprochen hat.“<sup>7</sup>

So war denn auch der Anfang der Nietzsche-Rezeption geprägt von einer literarischen Nietzsche-Begeisterung, die wir prinzipiell von einer philosophischen Perspektive unterscheiden müssen. Die ersten Auslegungen waren aufgrund der fehlenden Kenntnis seines Werkes, die auch Stefan George offen zugibt, durch Missverständnisse und Unverständnis seiner Ideen-Welt geprägt. Im Vordergrund stand Zarathustras Kunde vom Übermenschen, der strategisch gegen kulturelle Dekadenz eingesetzt wurde und den man nur allzu oft in Zusammenhang mit Darwins Evolutionstheorie brachte. Die Begeisterten waren nicht selten rebellierende Söhne des Bürgertums, die mit aufgeblasenen Reaktionen einen trivialen Übermensch-Kult betrieben, der bisweilen in der Vorstellung eines »Überweibes« gipfelte, wie man es beispielsweise in Wedkinds Figur *Llulu* zu entdecken glaubte. Der Rückgriff auf einen kruden Biologismus zeigt hier wie falsch Nietzsches Konzept vom Übermenschen verstanden wurde. Selbst diejenigen, die sich dem Fortschrittswahn des naturwissenschaftlichen Positivismus verschrieben hatten, glaubten voller Optimismus, alles würde jetzt besser. Dass Nietzsches Denken aber qualitativ gegen die Zeit gerichtet war, sah man kaum. Man sah nicht die Widersprüchlichkeit in Nietzsches Denken, den Widerspruch als Denkprinzip, das nicht Festgelegte, den Widerstand gegen jede verkürzte Definition des Menschen. Man nahm Nietzsche wörtlich.

Der Literaturhistoriker Leo Berg schreibt in seiner Abhandlung *Der Übermensch in der modernen Literatur* (1897): „Nachdem Nietzsche aber sein Zauberwort gesprochen

---

<sup>6</sup> 1894 von Elisabeth Förster-Nietzsche in Naumburg in den Wohnräumen der Familie gegründet und 1896 nach Weimar verlegt. - Zwischen 1894 und 1896: Besuche und Arbeitsaufenthalte Rudolf Steiners im Nietzsche-Archiv. Elisabeth Förster-Nietzsche wollte ihn als Mitherausgeber der Werke Nietzsches gewinnen.

<sup>7</sup> Rudolf Steiner: Friedrich Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit. Vorrede zur ersten Auflage. [Erstveröffentlichung: Weimar, Emil Felber, 1895]. - Hier zitiert nach: Rudolf Steiner-Gesamtausgabe, Bd. 5, Dornach (Schweiz): Verlag der Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung, 1963, S. 9.

hatte, war in Deutschland plötzlich alles Übermensch [...]. Man machte Schulden, verführte Mädchen und besoff sich, alles zum Ruhme Zarathustras.“<sup>8</sup>

In starkem Kontrast zu diesen ausfallenden Beispielen aus der ersten Nietzsche-Rezeption sei gleich an dieser Stelle nachdrücklich auf Maragalls eher zurückhaltende Annäherung an Nietzsches Konzept des »Übermenschen« verwiesen. In dem Peter Gast (d.i. Heinrich Köselitz) verfassten Vorwort der Zarathustra-Ausgabe von 1894<sup>9</sup>, der sich Maragall bediente, finden wir folgende von ihm selbst klar markierte Stelle:

„Der ‚Übermensch‘ ist ein Symbol, – ein Symbol, welches für verschiedene Menschen verschiedene Deutungen zulassen soll, ähnlich wie der Begriff ‚Gott‘ von den Unitariern bis hin zu den Pantheisten verschieden erfasst werden konnte. Ein einzelner Mensch kann nur Theil haben am Übermenschen, aber nicht ein Übermensch sein.“<sup>10</sup>

Mit der Markierung dieser Textstelle im eigenen Exemplar bekundet Maragall offensichtlich sein Interesse an dieser symbolischen Auslegung von Nietzsches »Übermenschen« und den dahinterstehenden idealischen Wert. Wie unsere weiteren Ausführungen noch aufzeigen werden, können wir zunächst davon ausgehen, dass diese Markierung keine Infragestellung von Gasts Auslegung bedeutet, sondern vielmehr als zustimmende Geste anzusehen ist. Es spricht für den katalanischen Dichter, dass er von trivial oberflächlichen Auslegungen weit entfernt bleibt; denn Anfang der neunziger Jahre verstand man, wie gesagt, den nietzscheanischen Denkansatz in *Also sprach Zarathustra* so gut wie nicht. Dass es in diesem Werk eigentlich darum ging, „die Bewusstwerdung des Menschen im Sinne äußerster, ebenso ästhetischer wie ethischer Selbstverantwortung“<sup>11</sup> einzufordern, hatte man noch nicht wahrgenommen, auch wenn Nietzsche diesen Gedanken mehrfach explizit vor Augen führte: „An der Erde zu freveln ist jetzt das Furchtbarste [...]“<sup>12</sup>, schreibt er in der Vorrede Zarathustras und es sei „an der Zeit, dass der Mensch sich sein Ziel stecke“.<sup>13</sup> „Tausend Ziele gab es bisher“, erklärt Zarathustra,

<sup>8</sup> Leo Berg: *Der Übermensch in der modernen Literatur. Ein Kapitel zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts.* Leipzig u. München: Langen, 1897, S. 216.

<sup>9</sup> Peter Gast (d.i. Heinrich Köselitz): *Vorbemerkung des Herausgebers.* In: Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra.* Ein Buch für alle und Keinen. Mit Portr. und Brieffac. des Autors und einem Vorw. des Hg., 3., mit der 2. gleichlautende Aufl., Leipzig: Naumann, 1894, S. I-XXXV. - Diese Ausgabe entspricht dem Lesexemplar von Joan Maragall. Das Pseudonym ‚Peter Gast‘ stammt angeblich von Nietzsche selbst. Im laufenden Text dieser Arbeit wird aber vornehmlich der eigentliche Name ‚Heinrich Köselitz‘ verwendet.

<sup>10</sup> Gast (d.i. Heinrich Köselitz): *Vorbemerkung des Herausgebers, op.cit., S. III.*

<sup>11</sup> Nietzsche-Handbuch, op.cit., S. 448.

<sup>12</sup> Nietzsche: *Also sprach Zarathustra, KSA 4, S. 15.*

<sup>13</sup> Nietzsche: *Also sprach Zarathustra, KSA 4, S. 19.*

„denn tausend Völker gab es. [...] es fehlt das Eine Ziel. Noch hat die Menschheit kein Ziel.“<sup>14</sup>

Zarathustras Ermahnung aber blieb den meisten Literaten im Dunkeln, genauso wie sein Zuruf „Werde, der du bist!“<sup>15</sup> – um so erstaunlicher also die „phänomenale Wirkungskraft“<sup>16</sup> dieses Werkes: Die Dichter waren fasziniert von einer dynamischen Aufbruchsstimmung, von Vitalismus-Ideologie und einem überwältigenden Lebenswillen und alles verpackt in einer mitreißenden Sprache: „Es war ein Überwältigtwerden durch Sprache, ein Berauschtsein ohne rechtes Begreifen“.<sup>17</sup> Gottfried Benn bezeichnete Nietzsche darum als „das größte deutsche Sprachgenie“<sup>18</sup> seit Martin Luther.

Viele Intellektuelle, wie etwa Oswald Spengler (1880-1936)<sup>19</sup>, setzten darum dem mechanistisch-rationalen, dem vom Bewusstsein überladenen Denken des ausgehenden Jahrhunderts eine am Leben, am Unbewussten orientierte Weltsicht entgegen, in deren Mittelpunkt das seelische Erleben stand. Man sah sich an einem Wendepunkt, wie Propheten und Kündler einer neuen Zeit, und wollte alle lebendigen Kräfte mobilisieren. Im Zuge dieser lebensphilosophischen Bewegung darf es nicht verwundern, dass Maragall seinen ersten Nietzsche-Artikel völlig unvermittelt mit den Worten beginnt: „Muy pronto será el filósofo, el sociólogo-poeta a la moda. Ya en Alemania una juventud idólatra le ensalza y le adora como un semidiós, y su nombre y sus libros no tardarán en traspasar las fronteras [...]“.<sup>20</sup>

Über die deutschen Grenzen hinaus hatte sich dieses Nietzsche-Bild bereits in Frankreich etabliert: Der Literaturkritiker Theodor de Wyzewa hatte Nietzsche schon 1891 in der Zeitschrift *Revue bleue* als „l’homme le plus remarquable de la littérature allemande contemporaine“<sup>21</sup> vorgestellt. Er sprach ebenfalls vom Einfluss auf die junge Generation in

<sup>14</sup> Nietzsche: Also sprach Zarathustra, KSA 4, S. 76.

<sup>15</sup> Nietzsche: Also sprach Zarathustra, KSA 4, S. 297.

<sup>16</sup> Nietzsche-Handbuch, op.cit., S. 450.

<sup>17</sup> Bruno Hillebrand (Hg.): Nietzsche und die deutsche Literatur. 2 Bde., München u. Tübingen 1978. Hier: Bd. I (Texte zur Nietzsche-Rezeption 1873-1963), S. 3.

<sup>18</sup> Gottfried Benn: Nietzsche nach fünfzig Jahren. In: Gottfried Benn: Gesammelte Werke in der Fassung der Erstdrucke. 4 Bd., textkritisch durchgesehen u. hg. von Bruno Hillebrand. Frankfurt/Main: Fischer, 1989. Hier: Essays und Reden, S. 496.

<sup>19</sup> Vgl. Oswald Spengler: Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Wien: Braumüller, 1918 (Bd.1) und München: C.H.Beck, 1922 (Bd.2).

<sup>20</sup> Federico Nietzsche, II-1893, OC II, S. 136. - Im Weiteren zitieren wir diesen ersten in spanischer Sprache verfassten Artikel mit ‚Federico Nietzsche (I, 1)‘.

<sup>21</sup> Theodor de Wyzewa: Frédéric Nietzsche [sic], le dernier métaphysicien. In: *Revue bleue*, 3, Bd. XLVIII, 7. November 1891, S. 586-592. - Wyzewa (polnischer Herkunft) war bekannt für seine kritischen Beiträge über neue deutsche und slavische Literatur. Es handelt sich um den ersten Nietzsche-Artikel in französischer Sprache. Der Kritiker las dafür die deutsche Originalfassung von ‚Der Fall Wagner‘ (erste franz. Übersetzung: 1892).

Deutschland und meinte, dass Nietzsche für die unzufriedene junge Generation in Frankreich den Platz einnehmen könnte, den weder Schopenhauer noch Tolstoi oder Ibsen erreichen konnten. Der französische Kritiker Georges Valbert [d.i. Victor Cherbuliez] urteilt in seinem ersten Beitrag in der *Revue des deux Mondes* zu Nietzsche: „il a beaucoup de verve, beaucoup d’esprit, et il est écrivain.“<sup>22</sup>

Mit Maragalls Interesse und Initiative, über den »Dichter-Philosophen« zu schreiben und Fragmente seines Werkes zu übersetzen, dringen nun diese Nietzsche-Bilder zum ersten Mal in das katalanische und auch spanische Sprachgebiet. 1893 verfasste er zwei Artikel, von denen der erste der Zensur zum Opfer fiel, der zweite aber in der modernistischen Zeitschrift *L’Avenç* seine Leser fand, und er übersetzte Fragmente aus dem „tiefste[n] Buch“<sup>23</sup> der Menschheit, wie Nietzsche selbst seinen *Zarathustra* nannte. Ein letzter Beitrag folgte zum Tod des Philosophen im Jahre 1900. Dass er der erste war, der Nietzsche in diese Kulturkreise einführte, wurde und wird von der Literaturkritik immer wieder gebührend hervorgehoben und als Paradigma des Modernen und innovativen Zeitgeistes in Maragall angesehen. Die wichtigsten Forschungsbeiträge zur Nietzsche-Rezeption Maragalls sind sich einig darüber, dass der katalanische Lyriker und Essayist zum ersten Mal in angemessener Weise über den deutschen Philosophen gesprochen habe. Bezugnehmend auf die globaleren Untersuchungen von Udo Rukser (1962)<sup>24</sup> und Paul Ilie<sup>25</sup> erklärt Valentí i Fiol<sup>26</sup>: „Tots dos parlen de Maragall, naturalment, atès que fou el primer, no solament a Catalunya, sinó en tot l’àmbit de llengua espanyola, que parlà del filòsof alemany en un to digne i informat.“<sup>27</sup>

<sup>22</sup> Georges Valbert, (d.i. Victor Cherbuliez): Le docteur Frédéric Nietzsche et ses griefs contre la société moderne. In: *Revue des deux Mondes*, année 62, Bd. 113, September-Oktober 1892, S. 677-689. - Wieder abgedruckt in: Nietzsche. 1892-1914. Anthologie de textes consacrés à Nietzsche. Sous la direction de Bruno de Cessole et de Jeanne Caussé. Préf. d’Alexis Philonenko, Paris: Maisonneuve et Larose/Éditions des deux Mondes, 1997, S. 45-57. Wir zitieren im Weiteren nach diesem Wiederdruck. Hier: S. 46.

<sup>23</sup> Vgl. Nietzsche: Götzen-Dämmerung (Streifzüge eines Unzeitgemäßen), KSA 6, S. 153.

<sup>24</sup> Vgl. Rukser (1962), op.cit., S. 34: „Maragall war ein sehr gebildeter Mann [...]. Er konnte Deutsch und hatte mehr als andere von Nietzsche gelesen.“ - Bei Rukser finden wir jedoch keine vertiefende Erörterung von Maragalls Nietzsche-Lektüre.

<sup>25</sup> Paul Ilie: Nietzsche in Spain 1890-1910. In: PMLA (Publications of the Modern Language Association of America), LXXIX, 1964, S. 80-96.

<sup>26</sup> Eduard Valentí i Fiol: Joan Maragall: modernista i nietzscheà. In: Eduard Valentí i Fiol (1973): *Els clàssics i la literatura catalana moderna*, op.cit., S. 123-151. - Spanische Fassung des Textes: Eduard Valentí i Fiol: Joan Maragall, modernista y nietzscheano. In: *Revista de Occidente*, tomo XX, 1968, S. 195-222. - Vgl. weiterhin Eduard Valentí i Fiol: *El primer modernismo literario catalán y sus fundamentos ideológicos*. Barcelona: Ariel, 1973; vgl. insbesondere das Kapitel ‚La introducción de Nietzsche en España‘, S. 327. Der dort irrtümlicherweise angegebene Name ‚Paul Iliz‘ meint offensichtlich ‚Paul Ilie‘.

<sup>27</sup> Valentí i Fiol (1973): Joan Maragall: modernista i nietzscheà, op.cit., S. 131.



Obwohl es nicht verwunderlich ist, dass Maragall wie viele andere Literaten seiner Zeit mit intellektueller Neugier die Denksuren des deutschen Philosophen verfolgte, so ist es doch erstaunlich wie schnell und tiefgreifend er auf die Neuheit »Nietzsche« reagierte. Eduard Valentí i Fiol untersuchte Maragalls Nietzsche-Rezeption im Rahmen des aufblühenden katalanischen Modernismus und meint zusammenfassend: „La «modernitat» era definida ací segons notes molt concretes i visibles. Només faltava que les idees estiguessin d'acord amb l'avenç material. D'aquí que el modernisme català, en la seva primera fase, ho fou sobretot d'idees.“<sup>28</sup>

Auch der jüngste Beitrag zum Thema Maragall und Nietzsche von Norbert Bilbeny<sup>29</sup>, der sich explizit auf Valentis Untersuchung stützt, schließt sich dieser Meinung an und kommt zu dem Schluss, dass der Einfluss Nietzsches auf den katalanischen Dichter in den wesentlichen Zügen mit der stark modernistisch-vitalistisch geprägten Phase des Dichters, zwischen 1893 und 1900, zusammenfalle<sup>30</sup>: „El mateix nietzscheanisme maragallià és un dels millors exponents d'aquest tombant ideològic del Modernisme que es comença a registrar a Catalunya al voltant de la segona època de la revista L'Avenç (1889-1893)“.<sup>31</sup> In diesem Zusammenhang sei Maragall – wie auch Trias betont habe – als wahrer Vermittler Nietzsches in Spanien anzusehen. Man muss allerdings berücksichtigen, dass Trias auch seine Bedenken darüber geäußert hatte, Maragalls Nietzsche-Rezeption uneingeschränkt in einem festgelegten Kontext und als Exponent der ideologischen Wende im Modernismus zu erörtern. Vielmehr gehe es darum, so Trias, auseinanderzusetzen, welche philosophischen Kategorien Maragalls Leben, seine Dichtung und seine intellektuelle Laufbahn wirklich durchziehen. Er hatte bedauert, dass bezüglich des Nietzscheanismus Maragalls sehr undifferenziert argumentiert worden sei. In Anspielung auf den Philosophen des »Willens zur Macht« habe man des öfteren auch noch die

<sup>28</sup> Valentí i Fiol (1973): Joan Maragall: modernista i nietzscheà, op.cit., S. 126.

<sup>29</sup> Norbert Bilbeny: L'enorme afirmació sense límits: Nietzsche en Maragall. In: Convivium. Revista de Filosofia, 1, 1990, S. 105-124. - Der Verfasser gibt eine zusammenfassende Darstellung von Valentís Forschungsergebnissen. - Zur Richtigstellung: Ludwig Stein war nicht Professor in Basel, sondern in Zürich und Bern. Leider wurde auch der oben erwähnte Druckfehler des Namens „Paul Ilie“ übernommen. - Was die Einflussquellen hinsichtlich Maragalls Nietzsche-Rezeption betrifft, liefert dieser Beitrag keine neuen Daten, sondern stützt sich explizit auf Eduard Valentí i Fiol und Joan-Lluís Marfany.

<sup>30</sup> Vgl. Bilbeny, op.cit., S. 106: „La influència nietzscheana sobre aquest [Maragall] coincideix, almenys en els signes evidents, amb l'època més modernista i temperalment més vitalista del personatge, entre 1893 i el 1900. D'altra banda, es dona en el context que el naturalisme literari i la mentalitat positivista estant cedint el pas, en el modernisme català, al simbolisme artístic i a una espiritualitat neoromàntica.“

<sup>31</sup> Bilbeny, op.cit., S. 106.

Carlylsche Karikatur von diesem Konzept übernommen<sup>32</sup> und den nietzscheanischen Übermensch mit dem trivialen Helden Carlyles verwechselt. Diese Sichtweise habe der katalanische Dichter aufgrund seines ersten, noch vor seiner eigentlichen Zarathustra-Lektüre verfassten Artikels über Nietzsche allerdings selbst zu verantworten, meint Trias. Seine These lautet schließlich: Nietzsche beeinflusst Maragall insbesondere dann, wenn Maragall am wenigsten »nietzscheanisch« erscheint, jedenfalls in jenem trivialen Sinn, der sogar unter den eminentesten Kritikern Zustimmung gefunden habe, meint Trias.<sup>33</sup>

Aufgrund dieser Beobachtung scheint uns eine kritische Hinterfragung von Maragalls Nietzsche-Rezeption als Phänomen des katalanischen Modernismus und der damit verbundenen Rekurrenz auf Stereotypen des Vitalismus- und Anarchismus-Kultes für unsere weiteren Überlegungen besonders wichtig. Dass es zu diesem Thema auch Stimmen gibt, die trotz allem behaupten, in Maragall habe Nietzsche überhaupt nicht nachgewirkt, mag hier nur am Rande erwähnt bleiben. Aussagen, wie „podem afirmar, deixar ben fixat, que Nietzsche no tingué cap influència sobre Maragall“<sup>34</sup>, schmälern in großem Umfang das Verständnis vom Wissens- und Erfahrungshorizont des katalanischen Intellektuellen.

### 3.1.1 Maragalls Nietzscheanismus

In der traditionellen Periodisierung seiner Nietzsche-Rezeption werden Maragalls Bemühungen um Nietzsche, besonders zu Beginn, mit einer radikalen anarchisierenden Entwicklungsphase des katalanischen Dichters im Zusammenhang mit den ersten Manifesten des katalanischen Modernismus um 1892 identifiziert und die im Sommer 1893 mit dem letzten modernistischen Fest in Sitges zu einem Höhepunkt gekommen waren. Dies führt zu der Annahme, dass Maragalls Beschäftigung mit dem Philosophen der »Umwertung aller Werte« den anarchisierenden Tendenzen einer Bewegung zuzurechnen

---

<sup>32</sup> Auch Jordi Maragall i Noble äußerte sich diesbezüglich kritisch: Die meisten Kritiker hätten sich von „imágenes deformadas, cuando no caricaturescas, de los mentores espirituales de nuestro poeta“ leiten lassen, „han confundido lamentablemente a Nietzsche con Carlyle, a Novalis con Krause o Emerson.“ - Man müsse das Begriffsinventar neu überprüfen und triviale Bilder zerstören: „desde la imagen sociológica de Nietzsche y su ‚moral de los fuertes‘ hasta la propia imagen del Maragall modernista y pánida, espontaneísta y defensor de todo baluceo supuestamente originario.“ (Jordi Maragall i Noble, 1985, Presentación, op.cit., S. 24).

<sup>33</sup> Vgl. Trias, op.cit., S. 130.

<sup>34</sup> Joan Oller i Rabassa: Maragall i alguns intel·lectuals. In: Maragall 1860-1911. Mit Beiträgen von Sarri, Saltor, Arimany u.a., op.cit., S. 75.

sei, in der der Name Nietzsche zusammen mit Ibsen und Maeterlinck zum Schlagwort der Modernität geworden war:

„Recordamos sólo que en Cataluña fue donde primero se presentaron, en escenario español, dramas de Ibsen y de Maeterlinck (1893) y donde primero se habló de Nietzsche y mayores triunfos cosechó la música de Wagner... En este ambiente de apertura de la poesía y el arte catalanes hacia el individualismo y la nueva espiritualidad... es donde por vez primera se habla en España de Nietzsche.“<sup>35</sup>

Die klassifizierende Verbindungslinie zwischen Modernismus und Maragalls Nietzsche-Rezeption, die Valentí Titel *Joan Maragall, modernista y nietzscheà* schon anzeigt, wird aufgrund ihrer literaturwissenschaftlichen Akzeptabilität auch für andere Kritiker verbindlich. Maragalls Nietzsche-Begeisterung als modernistisches Phänomen, das in einer Art Stimulus-Respons-Verhältnis zum aufkommenden Anarchismus steht, ist einleuchtend, wirkt begrenzend und hilft Maragalls Konflikt zwischen *Brusi* und *L'Avenç*, von dem Valentí sprach, einzuordnen und anzunehmen, denn Nietzsche gehörte in dieser Zeit eben dazu. Andererseits ist Valentí auch derjenige, der am klarsten diese Verbindungslinie Maragalls in Abgrenzung zu anderen Vertretern des katalanischen Modernismus erörtert. Maragall hebt sich in seinem Nietzsche-Verständnis qualitativ von anderen ab; auch dies ist durchaus verständlich, wenn man den katalanischen »Modernisme« in seiner ersten Phase primär als Ideensuche definiert, für die der Essayist Maragall einen der wichtigsten Impulse gab. Infolgedessen sprechen viele Kritiker von einer „inicial recepció anarquista del filòsof alemany“<sup>36</sup>, wenn sie Maragalls Beschäftigung mit Nietzsche zu erklären versuchen. Im Laufe der darauf folgenden Jahre allerdings, würde sich diese anfängliche anarchistische Rezeption mit einer zunehmenden Distanzierung von Nietzsche wieder abschwächen.

Obwohl der junge Familienvater 1892 gerade im Begriff war, sich eine Karriere als Chronist zu erarbeiten, nachdem er 1890 als Privatsekretär von Don Mañé i Flaquer in die Redaktion des *Diario de Barcelona* eingetreten war, begann er ein Jahr danach aber auch eine Zusammenarbeit mit der modernistischen Zeitschrift *L'Avenç*, in der er seine Gedichte veröffentlichte. Wie aus einem Brief an den Freund Antoni Roura hervorgeht, scheint seine Position jedoch nicht einfach gewesen zu sein. Zu seiner Lage schreibt er

<sup>35</sup> Vgl. Sobejano, op.cit., S. 36.

<sup>36</sup> Bilbeny, op.cit., S. 115.

selbstironisch: „[...] t'asseguro que col·locat comestic entre el Brusí i L'Avenç i sent afalagat pels uns i pels altres la meva posició és originalíssima.“<sup>37</sup>

Wie soll man nun diesen Widerspruch verstehen? Valentí i Fiol, der schon vor fast vierzig Jahren in dem oben zitierten Beitrag auf diese Umstände hingewiesen hatte, sieht darin nur einen ersten Widerspruch von vielen, die sich im Laufe des Lebens für den Barceloniner Intellektuellen auftraten und, so fügt er hinzu, „que contribueixen no poc a la seva irresistible atracció“.<sup>38</sup> So gesehen, wäre es naheliegend und vielleicht auch für weitere Überlegungen konstruktiver, diese anscheinenden Unreimlichkeiten nicht primär in ihrer Widersprüchlichkeit, sondern vielmehr in ihrem »Widerstand«, also in ihrer zwar arbiträren, aber auch mutigen Haltung, zu betrachten, die einem jungen Geist nicht fremd ist, der versucht, seine Grenzen auszuloten.

Es gibt Kritikerstimmen, die annehmen, Maragall wäre vielleicht wirklich zum Anarchisten geworden, wenn er nicht entschieden im Boden der katalanischen Bourgeoisie verwurzelt gewesen wäre; Josep M. de Sagarra meinte sogar, er wäre einer der »Beunruhigsten« geworden. Die Epoche Maragalls sei eine der merkwürdigsten in der Geschichte der katalanischen Kultur, schreibt Sagarra, und der politische Katalanismus habe in dieser Zeit eben noch embryonale Züge, ohne klare Ideale. Der Anarchismus sei eben in dieser Zeit das vitalste Element gewesen und „cadascú improvisa segons el seu instinct, segons el seu gust.“<sup>39</sup> Während der politischen Kämpfe habe dieser »anarquisme espiritual« seinen entscheidenden Durchbruch gefunden. Bei Maragall erkennt er trotz allem ein widersprüchliches Verhältnis zum intellektuellen Anarchismus: Es gäbe in ihm einen anarchistischen Keim, eine Art „llevat anarquic“ wie er sagt, den er, jedenfalls in dieser Zeit, nicht vollends beherrschen können. Der reale Anarchismus mit seinen Terroraktionen war ihm allerdings nachweislich ein Gräuelpiel. In seinen Briefen äußert er diesen Widerwillen hemmungslos: „Menyspreo la porqueria que s'agita pels carrers. [...] fan d'aquells encontorns lo centre de llurs bestieses [...] los embècils! los estúpids! Que els ametral·lin, que els trinxin, que els escombrin com escombraries! canalles!“<sup>40</sup> – Sicherlich haben der hier angeschlagene Ton und die deutliche Aggressivität auch damit zu tun, dass aufgrund der Unruhen ein Treffen des jungen Advokaten mit seiner zukünftigen Frau zeitweise nicht möglich war. Aber auch noch 1896 kommentiert er die Grausamkeit des

<sup>37</sup> Brief an Antoni Roura, 29-IX-1893, OC I, S. 1111.

<sup>38</sup> Valentí i Fiol (1973): Joan Maragall: modernista i nietzscheà, op. cit., S. 129.

<sup>39</sup> Sagarra, op.cit., OC I, S. 1268.

<sup>40</sup> Brief an Antoni Roura, 4-V-1890, OC I, S. 1097 f.

Attentates auf die *Santa Maria*-Prozession als „fet d’una estupidesa i una ferocitat que espanta. [...] ja ens anem acostumant a les bombes com si fossin un tifus“<sup>41</sup> und wendet sich entschieden gegen den Terror der Anarchisten. Den sozialen Anarchismus, den der politischen Kämpfe, den der sich mit der Masse verbünden will, den verurteilt Maragall entschieden. Er desqualifiziert ihn nicht nur als Menschen verachtende Tat, sondern auch, weil er in ihm die aufsteigende Gefahr des Sozialismus sieht. In den Tagen um den ersten Mai 1890 schreibt er an seinen Freund Roura:

„[...] és la festa dels obrers que ha imposat la Internacional. [...]. No surten diaris i estem incomunicats amb lo resto del món i amb nosaltres mateixos; [...] i d’aquí ve el pànic. Saps qui en té la culpa de tot això? L’Emperaire d’Alemanya. Fa un quant temps va convocar una conferència internacional per a tractar de la qüestió social de la classe obrera, de reglamentació del treball per l’Estat: és dir socialisme pur. [...] los anarquistes s’hi han barrejat, i ara molts oficis ja volen les viut hores de treball des d’ara mateix [...] i los anarquistes criden ‘morin los burgesos’ [...].“<sup>42</sup>

Interessant scheint uns die Tatsache, dass Maragall hier die Ursachen des politischen Zustandes außerhalb Kataloniens, und dazu nicht ganz frei von einer gewissen Sündenbockstrategie, im Territorium seiner musischen Idole sucht: Die großen deutschen Denker und Dichter verehrt er, das deutsche Reich aber ist ihm ungeheuer und das allzu »Germanische« – wie im Zusammenhang seiner Wagner-Kritik an anderer Stelle deutlich wurde – scheint ihm nur schwer mit dem Mediterranen stimmig werden zu lassen. In bestimmten Aspekten des deutschen Charakters und seinen Traditionen, meint er, lägen die Wurzeln des Sozialismus begründet und der Begriff „socialismo de estado“ sei „una palabra exótica importada de Alemania“<sup>43</sup>. Maragall trennt deutlich zwischen bildungsidealischen und national-kulturellen Aspekten und seine Hinwendung zur deutschen Kultur, die in der Kritik meistens als Sympathie für das »Deutsche«, d.h. als germanophile Haltung im Kontrast zum Francophilen verstanden wird, entspricht primär der Suche nach universalen Bildungswerten.

<sup>41</sup> Brief an Antoni Roura, 20-VI-1896, OC I, S. 1121 f.

<sup>42</sup> Brief an Antoni Roura, 1, 2, 3-V-1890, OC I, S. 1095 f.

<sup>43</sup> Maragall übernimmt in diesem Zusammenhang Aspekte des französischen Deutschlandbildes aus dieser Zeit, das immer noch vom deutsch-französischen Krieg geprägt war. In ‚El peligro socialista‘ (25-II-1894, OC II, S. 412- 415), übersetzt Maragall ein Zitat aus dem in der französischen Zeitschrift ‚Le Correspondant‘ veröffentlichten Artikel ‚Le péril socialiste‘ von Claudio Jannet: „El socialismo de Estado es una palabra exótica importada de Alemania, donde tiene hondas raíces en las tradiciones comunales de las razas germánicas, ambiente propio en las costumbres de solidaridad y disciplina, y excelente fomento en la acción de la filosofía hegeliana“ (S. 412). - Der argumentative Hintergrund dieses Artikels beruht auf einem früheren Beitrag Jannets: ‚Le socialisme d’ État et la réforme sociale‘ (Paris 1889).

Dieser Widerspruch stört Maragall jedoch nicht, denn das feindliche Prinzip, das des Sozialismus, konzentriert sich in seinem Denken, wie bei vielen anderen Intellektuellen der Epoche, auf den Aspekt der Bedrohlichkeit der Masse, die laut fordernd durch die Straßen zieht, „la plebe, que destorba, desentona, preocupa, priva de pensar [...]“. – Unter den Eindrücken der Ereignisse des ersten Mai 1890 kommentiert er in einem Brief an Roura: „A les vuit del vespre oírem 3 canonades. Era l’estat de siti.“ Aus der sicheren Perspektive des „balcó de l’Ateneu“ wandelt sich diese Angst jedoch in verachtende Wut, wenn er schreibt: „[...] t’ho confesso, estic pel despotisme il.lustrat...“, obwohl aus diesen Worten auch eine gewisse Hilflosigkeit spricht. Diesen, wir könnten sagen, hilflosen Zynismus wendet er sodann in Abwendung vom politischen Geschehen und mit bewusst gesetzter ästhetischer Distanz in ein lyrisches Bild: „Avui fa un dia magnífic, la coloraina dels uniformes llueix al sol com l’hacer de les armes, i contrasta amb les bruses blau fosc i gorres negres i suades dels obrers.“<sup>44</sup>

Das Gesamtbild der angeführten Äußerungen gibt sicherlich keine verbindliche Antwort auf die Frage, ob Maragall unter anderen sozialen Bedingungen zum Anarchisten geworden wäre oder nicht, lässt jedoch ahnen, dass der von Sagarra evozierte „llevat anarquic“ in Maragall auch unter ganz anderen Bedingungen nur wenig mit einem politischen Verständnis von Anarchie oder irgendeinem anarchistischen Lebensprinzip zu tun haben kann, sondern vielmehr eine Denkart, ein Denkprinzip, charakterisiert, das sich als Widerstand versteht gegen alles, was einem auf Kreativität basierenden Lebensbegriff entgegensteht und den damit verbundenen Individualismus und Freiheit schmälert. So gesehen, bedeutet Maragalls ästhetische Distanzierung vom realen politischen Geschehen am ersten Mai 1890 auch Auflösung einer persönlichen Hilflosigkeit und Befreiung durch kreative Betrachtung, auch wenn seine zynische Haltung des aus sicherer Perspektive herabblickenden verärgerten Bourgeois, moralisch unschön und verwerflich wirkt.

Seine Art der »Auflehnung« Anfang der 1890er Jahre ist zunächst einmal als Reaktion gegen jegliche Art der Uniformierung, gegen die Herausbildung eines „hombre abstracto, de un tipo único“<sup>45</sup> zu verstehen. Er sieht im »individuellen Anarchismus« die Möglichkeit zur Herausbildung großer Persönlichkeiten, die unter Umständen auch zu Leitfiguren werden können:

<sup>44</sup> Brief an Antoni Roura, 1, 2, 3-V-1890, OC I, S. 1096 f.

<sup>45</sup> El Paraguay, op.cit., S. 327.

„[...] en nuestros países meridionales, que se están desorganizando, el anarquismo crece... El día en que en estos países el anarquismo produjera su hombre que concretara aquella fe vaga y supiera afirmarla ante los gobiernos, éstos no podrían resistir por mucho tiempo el empuje de las multitudes que aquel hombre llevaría tras de sí. Las multitudes afirmarían, los fanáticos no matarían, sino que se harían matar, con la sonrisa en los labios, por aquel hombre, y el anarquismo habría concluido, porque una nueva aristocracia habría venido al mundo. A esta conclusión queríamos llegar: a que sin una fe concreta, general, profunda, sin una aristocracia positiva, no hay equilibrio social posible. El pueblo necesita ser gobernado en carne y hueso; [...] el pueblo necesita ver la soberanía individualizada, directa; Y el día en que se le dice: [...] Ese Rey es una encarnación de la voluntad popular, que es la tuya, ese Padre Eterno que ves pintado en los retablos de las iglesias no es más que una imagen, el pueblo enloquece, porque el cerebro popular nunca ha sido ni será apto para las abstracciones; Y no vuelve de su locura hasta que se le da otra vez un Dios y un amo individuales, personales, que le premien con el cielo o con el pan de cada día, y le castiguen con el infierno o con el látigo.“<sup>46</sup>

Aus Maragalls Worten spricht eindeutig die Beschäftigung mit Nietzsche, aber auch seine eigene enorme Imaginationskraft, die ihn befähigt, aus dem negativ Böartigen der Masse eine positiv konstruktive Idee zu entwickeln. Man könnte es eine Art »moralisches Umwertungsverfahren« nennen, das dem katalanischen Dichter in vielen Momenten der Konfrontation und Disharmonie zu Eigen ist. Hier, im konkreten Falle, gewinnt er die Vorstellung, dass aus der Agitation des plebejischen Anarchismus ein aristokratischer Anarchismus des Einzelnen, des Erwählten, erwachsen könnte, welcher in seiner Eigenschaft als großer »leader« mit einer besonderen Persönlichkeitsstruktur und Intelligenz allein Veränderungen bewirken könnte, denn die anarchistisch bewegte Menge, „el cerebro popular“, sei dazu unfähig. – Maragalls Rede wirkt extrem und man könnte fast meinen, er rekrutiere einen Anarchismus im Dienste der Bourgeoisie. Im Mittelpunkt steht die Vorstellung, dass aus dem sprühenden Energiepotential des anarchischen Chaos einmal eine konstruktive Kraft, in Form eines alles wieder strukturierenden Erwählten entstehen könnte, womit sich der Anarchismus selbst überwinden würde.

Diese Art Diskurs hätte den Interessen des *Brusi* kaum schaden können. Die Angst vor eventuellen anarchistischen Aspekten in Maragall bliebe somit also unbegründet. Die besagte anarchisierende Phase bei Maragall – was immer man darunter eigentlich verstehen mag – jener Widerstand gegen eingefahrene Strukturen mit „olor a ranci“<sup>47</sup>, hat

<sup>46</sup> El delito inmanente, 25-IX-1898, OC II, S. 564.

<sup>47</sup> Antoni Roura teilt er im Oktober 1890 mit, er arbeite jetzt als Sekretär im ‚Diari‘, obwohl er „per falta d’afinitat entre les meves idees i les del ‘Diari’“ zuerst davon abgeneigt gewesen sei. Dann aber fand er: „[...] que en quant a tenir idees, allò que se’n diu *idees*, jo no en tenia gaires i que lo mateix *Diari* no es podia assegurar que en tingués massa; quedava l’olor de ranci d’aquella Redacció, però un s’ha de fer a tantes menes d’olors en aquest món!“ (22-X-1890, OC I, S. 1101).

einerseits mit den Grenzerfahrungen, mit Lust nach Transgression eines sich selbsterfahrenden, jungen Mannes zu tun, andererseits wird dahinter die schon in diesem Lebensabschnitt wahrgenommene Idee einer notwendigen kulturellen Regeneration deutlich, die sich an Werten und Fakten der Gegenwart orientieren will. Als Maragall sich dazu entschloss, einen ersten Artikel über Nietzsche für den *Diario de Barcelona* zu schreiben, hatte er eine klare intellektuelle Strategie im Kopf: Er scheute sich nicht, die selbstzufriedenen Leser dieser Zeitung mit Unerwartetem zu konfrontieren und zu verunsichern, in der Hoffnung, dass damit eine Selbstreflektion in Gang käme, die sich bald zu einem neuen zeitgemäßen Bewusstsein entwickelte. Don Mañé hatte ihm zu verstehen gegeben, dass er mit einzelnen Beiträgen im *Brusi* bei der Leserschaft vielleicht zu viel Verwirrung stiften könnte, woraufhin er jedoch Josep Soler entschlossen mitteilt: „Jo trobo que no hi fa res que es confonguin una mica. Què tantes certituds i què tantes conviccions!“<sup>48</sup>

In dieser Entschlossenheit bestand seine Provokation, aber das macht ihn noch nicht zum intellektuellen Anarchisten<sup>49</sup>, auch wenn es üblich war, vom bekundeten Interesse an Nietzsche während der ersten Modernismus-Euphorie gleichwohl auf eine implizite Anarcho-Sympathie zu schließen. In diese modernistische Formel ist Maragall jedoch nur schwerlich einzuordnen, wie der abwertende Artikel von Alexandre Cortada über die neuen Ideen im *Brusi* nahelegt und in dem Cortada den jungen Mitarbeiter als altbackenen Scheinmodernisten angegriffen hatte. Kurz danach schreibt Maragall an Roura:

„[...] diu que ‚poso‘ de modernista [...] que no sóc capaç de defensar davant el Brusi l’anarquia, l’amor lliure, l’abolició de tota religió positiva: que per lo tant no puc sentir lo modern que és tot això (segons ell), però que de totes maneres faig una obra meritòria remenant coses modernes en el diari burgués [...]“<sup>50</sup>

Cortada hatte wohl recht: Maragall passte nicht zu diesen schrillen Schlagwörtern, die an der Oberfläche der »modernisme«-Euphorie leicht zu fassen waren. Das Wort »modern« hatte für ihn eine andere Dimension, nämlich die der neuen Ideen, mit der Absicht, eine nachwirkende tiefgreifende Erneuerung individueller, binnenkultureller und allgemein zivilisatorischer Werte ins Leben zu rufen. Im Zeichen dieser Neugestaltung des geistigen

<sup>48</sup> Brief an Josep Soler i Miquel, 1-VI-1893, OC I, S. 1151 f.

<sup>49</sup> Aufgrund der Vielfalt anarchistischer Tendenzen der 1890er Jahre sollte inhaltlich geklärt werden, was im konkreten Fall die Bezeichnung ‚anarchistisch‘ meint, um einen undifferenzierten Gebrauch des Begriffs zu meiden, insbesondere wenn es darum geht, in Maragall punktuelle anarchistische Tendenzen festzumachen.

<sup>50</sup> Brief an Antoni Roura, Dijous Sant 1893, OC I, S. 1108.



Lebens, „este ambiente de apertura de la poesía y el arte catalanes hacia el individualismo y la nueva espiritualidad“<sup>51</sup>, setzt nun die katalanische Nietzsche-Rezeption ein. Der Name Nietzsche, so Valentí, sei zum allerersten Mal, im September 1892 in einem Artikel von Jaume Brossa zu finden.<sup>52</sup> Anfang des Jahres 1893 habe dieser dann nochmals Nietzsche als Repräsentanten der »Herrenmoral« zusammen mit Ibsens exaltem Individualismus zitiert.<sup>53</sup> Valentís Fazit: „És evident que, per al jove assagista, Nietzsche no és més que un nom nibat pel prestigi del que és desconegut“.<sup>54</sup> In derselben Ausgabe der Zeitschrift *L’Avenç* vom 15. Januar 1893 steht neben Brossas Artikel auch der bereits erwähnte Beitrag von Alexandre Cortada, der den deutschen Philosophen in Verbindung mit Strindberg zitierte. In einem nachfolgenden Beitrag hatte er Maragall provokativ aufgefordert, über Nietzsche zu sprechen.<sup>55</sup> – Und dies tat Maragall einen Monat später in seinem Artikel *La reforma electoral en Bèlgica*<sup>56</sup>, in dem er den Namen Nietzsche nicht als Pamphlet der Modernität einbringt, sondern zeigt, dass er bereits über ein angeeignetes Hintergrundwissen verfügt. Es ist durchaus möglich, dass er zu diesem Zeitpunkt schon den viel zitierten Artikel des Philosophen Ludwig Stein<sup>57</sup> kannte bzw. wenigstens den spätestens im April erschienenen ersten Teil dieser kritischen Studie angelesen oder auch andere Informationsquellen eingesehen hatte:

„La libertad política no es más que una condición para llegar al poder: la idea de Hobbes ha cristalizado en el moderno anarquismo de Nietzsche, que quiere llevar la libertad hasta un atomismo y una falta de cohesión tales, que los más fuertes, en cualquier momento dado, puedan sobreponerse a todos los demás sin que el cuerpo

<sup>51</sup> Sobejano, op.cit., S. 36.

<sup>52</sup> Vgl. Valentí i Fiol (1973): Joan Maragall: modernista i nietzscheà, op.cit., S. 135: „Brossa es lamenta que a Catalunya només és conegut el que ve de França, i entre els escriptors alemanys que esmenta com a dignes de notícia hi ha Strauss, Feuerbach, Schopenhauer, Hartmann, Nietzsche i Haeckel.“ - Valentí i Fiol bezieht sich hier auf den Beitrag von Jaume Brossa: Viure del passat. In: *L’Avenç*, any IV, núm. 9, September 1892, S. 257.

<sup>53</sup> Vgl. Jaume Brossa i Roger: Quimeres contemporànies. En Maurice Barrès i el cultiu del jo. El novo-idealisme. La Literatura de la voluntat. In: *L’Avenç*, any V, núm. 1, 15. Januar 1893, S. 12-14. - Brossa schreibt: „Nietzsche representant la moral dels senyors, i Ibsen exaltant l’acció individual com a lògica conseqüència de la redempció interior, es dirigeixen cap al gran Excelsior del segle XX, cap al consorci enèrgic i radical del pensament i la voluntat.“ (S. 12).

<sup>54</sup> Valentí i Fiol (1973): Joan Maragall: modernista i nietzscheà, op.cit., S. 135.

<sup>55</sup> Valentí i Fiol zitiert diesen am 15. März 1893 in der Zeitschrift *L’Avenç* erschienenen Beitrag von Alexandre Cortada ohne Titelangabe. Zum Ablauf dieser Polemik vgl. Valentí i Fiol (1973): Joan Maragall: modernista i nietzscheà, op.cit., S. 136 f.

<sup>56</sup> *La reforma electoral en Bèlgica*, 29-IV-1893, OC II, S. 364-366.

<sup>57</sup> Ludwig Stein: Nietzsche’s Weltanschauung und ihre Gefahren (Kapitel I-V). In: *Deutsche Rundschau*, Jg. 19, Bd. 74, H. 6, Januar-Februar-März 1893, S. 392-419 [Kapitel I-III] u. Bd. 75, H. 8, April-Mai-Juni 1893, S. 230-254 [Kapitel IV-V]. (Vgl. Nietzsche-Bibliographie der ‚Klassik Stiftung Weimar‘). - Die Studie erschien im selben Jahr als Buch: Friedrich Nietzsche’s Weltanschauung und ihre Gefahren. Von Dr. Ludwig Stein, Professor der Philosophie an der Universität Bern. Berlin: G. Reimer, 1893.

social, desleído, sea capaz de oponerles el menor estorbo. Y véase por dónde las ideas de libertad e igualdad resultan antitéticas.<sup>58</sup>

Brossa und Cortada, meint Valentí, wollten vor allem »modern« wirken, und so sei ihnen je nachdem der „l'individualisme anarquista“ oder der „col·lectivisme socialista“, also „Marx i Barrès, Nietzsche i Bakunin“, dienlich, um dem etablierten Konformismus entgegenzutreten.<sup>59</sup> Maragalls intellektuelles Engagement bezüglich des deutschen Philosophen sieht er dagegen „ben lluny d'aprofitar-se Maragall de la general ignorància per a fer-hi lliscar subreptíciament el nom de Nietzsche“<sup>60</sup> und erkennt in dessen Begeisterung für Nietzsche eine ernstzunehmende Suche nach neuen Idealen „que permetin enderrocar principis i institucions que un dia passaren per liberals i progressives i avui ja són obstructores i caduques“<sup>61</sup>. Ein solches Interesse – sollten wir Valentís Ausführungen Glauben schenken – kann sich nicht in einer kurzen Rezeptionsphase erschöpfen, so als handle es sich um eine flüchtige Begegnung, eine Anekdote aus der Jugendzeit, wie Eugeni d'Ors hatte verlauten lassen.<sup>62</sup>

Nach den Bombenattentaten auf die Barceloniner Oper *Liceu* im Oktober 1893 und dem Attentat auf General Martínez Campos könne man einen Rückzug bzw. eine Abschwächung des „nietzscheanisme“ bei Maragall feststellen, meint auch Bilbeny. Maragall beginne in diesem Moment, sich von seiner anfänglichen Nietzsche Begeisterung zu distanzieren: Die Gewalttaten hätten zweifelsohne ihren Schatten auf die anarchistische Botschaft eines Ibsen oder Nietzsche geworfen und dieser Rückzug impliziere gleichfalls einen Wandel im politischen Denken des katalanischen Dichters, denn in seinen Artikeln insistiere er jetzt hinsichtlich eines Liberalismus bei dem sich der »aristokratische« Aspekt über den »radikalen« stelle. Der letzte Artikel zu Nietzsches Tod von 1900 sei darum als „retractació de la seva inicial recepció anarquista del filòsof alemany“<sup>63</sup> zu verstehen. Dieser Wandel sei in der stärkeren Zentrierung auf das Literarische in Nietzsche erkennbar, von dem Maragall nunmehr Ideen und Bilder für seine Dichtung übernehme. Der junge Chronist kanalisierere bzw. sublimiere nun seinen Nietzscheanismus „pel cantó de

<sup>58</sup> La reforma electoral en Bélgica, op.cit., S. 365.

<sup>59</sup> Valentí i Fiol (1973): Joan Maragall: modernista i nietzscheà, op.cit., S. 136.

<sup>60</sup> Valentí i Fiol (1973): Joan Maragall: modernista i nietzscheà, op.cit., S. 137.

<sup>61</sup> Valentí i Fiol (1973): Joan Maragall: modernista i nietzscheà, op.cit., S. 130.

<sup>62</sup> Vgl. Valentí i Fiol (1973): Joan Maragall: modernista i nietzscheà, op.cit., S. 132. - Valentí i Fiol bezieht sich hier auf Eugeni D'Ors: Estilos del pensar: Menéndez y Pelayo, Juan Maragall, Juan Luis Vives, San Juan de la Cruz, Ricardo León. Madrid: Ediciones y Publicaciones Españolas, 1945.

<sup>63</sup> Bilbeny, op.cit., S. 115.

la reflexió poètica, o a tot estirar pel d'una certa mística vitalista<sup>64</sup>. – Diese Auffassung berücksichtigt offensichtlich nicht, dass Maragall schon von Anfang an den Aspekt des Aristokratischen mit Nietzsche verband, und zweitens bleibt unklar, was genau der Kritiker bei Maragall unter dem Wort »radikal« versteht. Zum anderen darf es nicht verwundern, dass der katalanische Dichter das Literarische an Nietzsche assimilieren möchte, hatte er ja schon in seinen Artikeln mit Begeisterung und im Strom der philologisch geprägten Nietzsche-Bilder den poetischen Aspekt in Nietzsches Werk hervorgehoben.

*Zarathustra* ist für die meisten zeitgenössischen Leser beeindruckende Literatur, eine von Philosophen wenig geschätzte Prosadichtung. Es darf also nicht verwundern, wenn auch Maragall seine Begeisterung über Nietzsches Text mit den Worten „això és un torrent de poesia!“<sup>65</sup>. Maragall entwickelt sich nicht hin zu einer primär ästhetischen Rezeption Nietzsches, sondern übernimmt dieses Nietzsche-Bild von Anfang an in seine Schriften. Selbst die angenommene „retractació“ im letzten *Nietzsche*-Artikel von 1900 stellt keine Ausnahme dar, sondern entspricht einer generellen Mäßigung, die man bei genauerer Betrachtung verschiedener Beiträge um 1900 feststellen kann. Reduziert auf den engeren Kontext der modernistischen Bewegung in Katalonien und im Spannungsfeld seiner Tätigkeit als Chronist im *Diario de Barcelona*, wird Maragalls Nietzscheanismus nur an der Oberfläche fassbar. Eine Reduzierung seiner Nietzsche-Rezeption auf eine anfängliche anarchisierende Entwicklungsphase, von der er sich später distanziert, läuft Gefahr, eben jene verinnerlichten nietzscheanischen Aspekte, von denen auch Trias spricht, zu verwischen, sodass wichtige Denkansätze in Maragall, die er durch die Vertiefung und allmähliche Verarbeitung bestimmter Aspekte aus der Denkwelt Nietzsches aufgenommen hatte, verblasen.

Auch die Annahme, dass man sich selbstverständlicherweise pro-anarchistisch fühlte, sobald man Nietzsche las – was wir bei Maragall freilich bezweifeln – müsste zu alledem kritischer beleuchtet und differenzierter untersucht werden, will man der Facette anarchistischer Tendenzen, kollektivistischer bzw. individualistischer Art, gerecht werden. Die stereotype Verwendung des Wortes »anarchistisch« wirkt im Kontext der sowieso schon kaum überschaubaren »Ismen« des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts eher verwirrend. Zweifelsohne haben auch die Umstände der Zensur seines ersten Nietzsche-

---

<sup>64</sup> Bilbeny op.cit., S. 115.

<sup>65</sup> Vgl. Nietzsche. Veröffentlicht unter dem Pseudonym ‚Panphilos‘ (d.i. Joan Maragall), *L’Avenç*, any V, núm. 13-14, 15.-31. Juli 1893, S. 195-197. Hier, S. 197. - Dieser Artikel wird gemäß der Orthographie der Erstveröffentlichung zitiert.

Beitrags, die indirekte Zurückweisung durch die Redaktion des *Brusi*, dazu beigetragen, Maragalls plötzliches Interesse an dem deutschen Philosophen als Neigung zur Anarchie zu interpretieren. Für den Chronisten Maragall war dieses Publikationsverbot ja die erste leidige Begrenzungserfahrung, die er spontan mit Rückgriff auf seine Zusammenarbeit mit der Zeitschrift *L'Avenç* kompensierte und im Juli 1893 unter dem Pseudonym »Panphilos« einen weitaus exaltierteren Nietzsche-Artikel in katalanischer Sprache publizierte. Da die Spuren von Maragalls Kontakt mit Nietzsche allerdings auch implizit in anderen, im *Diario de Barcelona* veröffentlichten Artikeln manifest werden, scheint es sinnvoll, zwischen expliziten und impliziten Nietzsche-Referenzen in Maragalls Werk zu unterscheiden.

Schließlich bleibt noch jenes oft zitierte Argument zu erwähnen, das seinerzeit den allgemeinen »Trend gen Norden« als intellektuelle Richtung des Modernismus hervorhebt und die Rezeption der entsprechenden, auf Nietzsche zentrierten, geistigen Inspirationsquellen zum besonderen Wesenszug des »modernistisch« Modernen machte. Maragalls Blick nach diesem Norden steht dabei meistens exemplarisch für jene bezeichnende Öffnung nach außen. Dass seine Denkrichtung keinen Einzelfall darstellt, sondern einer europäischen Tendenz zuzuschreiben ist, liegt auf der Hand und das französisch formulierte Lemma „Et c'est toujours du Nord – qui nous vient la lumière“<sup>66</sup> wirkt richtungsweisend: Auch bei den französischen Zeitgenossen wird jener Norden zum Symbol der Veränderung und Neuerung. Auch sie suchen geistige Väter im Norden. Maragalls »Norden«, freilich, endet geographisch mit Nietzsche im deutschen Raum und sein Leitsatz bleibt ein zeitgemäßes Schlagwort.

### 3.1.2 Der importierte Nietzsche. Der Einfluss der französischen Presse

In der Forschungsliteratur wurde wiederholt auf die Vermittlerfunktion der französischen Zeitschriften hingewiesen: „Per a Catalunya, així com per als altres països hispànics, el camí fou les revistes franceses.“<sup>67</sup> Diese galten aufgrund ihrer frühen Nietzsche-Rezeption vor allem in den romanischen Ländern als wichtigste Informationsquellen über Leben und Werk des deutschen Philosophen und wurden auch in der Barceloniner Intellektuellenwelt

<sup>66</sup> Brief an Antoni Roura, 15-IX-1893, OC I, S. 1110. - Dem vom europäischen Geschehen weit entfernten auf den Philippinen lebenden Freund schreibt Maragall: „[...] no fos cas que al tornar te creguessis que encara Zola és l'amo de tot. No, fill, no: Ibsen, Tolstoi, Maeterlinck, Nietzsche.“ (S. 1110).

<sup>67</sup> Valentí i Fiol (1973): Joan Maragall: modernista i nietzscheà, op.cit., S. 133.

gelesen. Der junge Kritiker Maragall habe sich ebenfalls an den Pariser Zeitschriften orientiert, auch wenn er die französische Geisteswelt nicht besonders schätzte, insistiert Valentí und zeigt damit, dass auch seine Studie nicht frei von Topoi ist. Schon der Zusatz „desdeñaba las letras francesas“ dürfte kaum dazu motivieren, einen angemesseneren Bezug zwischen Maragalls Beschäftigung mit dem deutschen Denker und der Nietzsche-Rezeption in Frankreich herzustellen. Somit wurden bisher gewisse Rezeptionsbedingungen und eventuelle intertextuelle Zusammenhänge ausgeblendet. Zum anderen betont Sobejano in seiner Studie *Nietzsche en España*, Theodor de Wyzewa habe 1891 feststellen müssen, dass Nietzsche zu diesem Zeitpunkt in Frankreich noch unbekannt gewesen sei.<sup>68</sup> Nachrichten und Kritiken zum Thema Nietzsche seien in dieser Zeit spärlich und unbedeutend gewesen. Es entsteht der Eindruck, man habe also keine wichtigen Einflüsse auf die nach Informationen suchenden Leser zu erwarten. Die kurz nach Wyzewas Feststellung einsetzende Nietzsche-Welle in Paris, mit der sich schon Anfang 1892 eine Fülle von Rezeptionsquellen auftat, die auch für die Nietzsche-Rezeption in Katalonien von Bedeutung sein könnte, bleibt bei Sobejano leider unerwähnt.

Eine 1997 in der Reihe *Les tresors retrouvés de la Revue des Deux Mondes* erschienene Anthologie präsentiert alle Veröffentlichungen zu Nietzsches Person und Werk, die zwischen 1892 und 1914 in dieser renommierten Zeitschrift publiziert wurden. Im Vorwort schreibt Alexis Philonenko:

„Lus à l'étranger aussi, ils construisirent une plate-forme qui, dans le monde des idées, possède une cohérence historique. Certains d'entre eux furent l'expression d'une pensée hostile, d'autres marquèrent des réserves, d'autres encore témoignèrent de sentiments amicaux. ... la plupart des grands mythes entourant la pensée nietzschéenne trouvèrent en ces études leur matrice.“<sup>69</sup>

Maragall bezieht sich in seinen Artikeln und in seiner Korrespondenz immer wieder auf französische Kritiker und erwähnt einige bekannte französische Zeitschriften als explizite Quellen für seine Rezensionen, wie zum Beispiel die hochgeschätzte *Revue des Deux Mondes*<sup>70</sup> oder die *Revue bleue*. – In diesem Zusammenhang sei erwähnt, dass bisher keine

<sup>68</sup> Vgl. Sobejano, op.cit., S. 37. - Gemeint ist hier der bereits erwähnte Beitrag von Theodor de Wyzewa ‚Frédéric Nietzsche, le dernier métaphysicien‘.

<sup>69</sup> Alexis Philonenko: Nietzsche au miroir de la Belle Époque. Préface. In: Nietzsche. 1892-1914, op.cit., S. 3.

<sup>70</sup> Maragall erwähnt an verschiedenen Stellen Namen von Kritikern, die in dieser Zeitschrift veröffentlichten, so zum Beispiel Alfred Fouillée (vgl. ‚Los males de la prensa‘, OC II, S. 542) oder Eugenio Melchior de Vogüé (vgl. La hora presente, OC II, S. 340), etc. - Valentí verweist auf den Einfluss des ersten Artikels über

Untersuchungen vorliegen, die – abgesehen von einzelnen Randbemerkungen – über Maragalls Lesegewohnheiten bezüglich französischer Zeitschriften berichten.<sup>71</sup> Die jüngere Forschungsliteratur stützt sich immer wieder auf die Quellen, die Eduard Valentí i Fiol schon in Anlehnung an andere vorausgehende Studien für die erste Rezeption Nietzsches in Frankreich angeführt hatte. „El nom comença a sonar a partir del 1888“<sup>72</sup>, hatte Valentí festgestellt und meinte damit auch die Bemühungen des Dänen Georg Brandes<sup>73</sup>, der in dieser Zeit bereits begonnen hatte, an der Universität Kopenhagen über Nietzsche Vorlesungen zu halten, die sodann als zusammenfassende Abhandlung 1890 in der *Deutschen Rundschau* erschienen. Mit dem Titel seiner Studie prägte er die Bezeichnung »aristokratischer Radikalismus«<sup>74</sup> für Nietzsches Denken. Im Jahr 1888, so Valentí Fiol, sei wahrscheinlich auch der erste französische Nietzsche-Beitrag, *Nietzsche, inventeur d'une philosophie perverse* von Jean Bourdeau in der Zeitschrift *Journal des Débats* veröffentlicht worden.<sup>75</sup> Darauf folgen 1891 der bereits erwähnte, in der Zeitschrift *Revue bleue* erschienene Beitrag von Theodor de Wyzewa, *Frédéric Nietzsche, le dernier métaphysicien* und 1892 die erste französische Nietzsche-Übersetzung, *Le cas Wagner*<sup>76</sup>, von Daniel Halévy und Robert Dreyfus, sowie der schon erwähnte Artikel von Georges Valbert vom Oktober 1892 in der *Revue des deux Mondes*. Alle zitierten Beiträge könnten

---

Nietzsche in der ‚Revue des deux Mondes‘ und erwähnt in diesem Zusammenhang den Namen G. Valbert (d.i. Cherbuliez). Gleichzeitig zeigt er sich aber überrascht, dass in dieser Zeitschrift Nietzsche nicht von T. Wyzewa vorgestellt wird. Die Anthologie, die alle zwischen 1892 und 1914 zum Thema ‚Nietzsche‘ veröffentlichten Titel wiedergibt, verzeichnet nur einen einzigen Artikel von Valbert, und zwar ‚Le docteur Frédéric Nietzsche et ses griefs contre la société moderne‘. Es ist also anzunehmen, dass Valentí diesen Artikel für den ersten Beitrag über Nietzsche in der ‚Revue des deux Mondes‘ hält, obwohl diesem Artikel chronologisch ein anderer vorausgeht, und zwar von Camille Bellaigue, ‚Un problème musical. Le cas Wagner‘, der als erste Resonanz auf die kurz vorher erschienene erste französische Übersetzung von Nietzsches ‚Der Fall Wagner‘ zu verstehen ist.

<sup>71</sup> Bilbeny erklärt: „Pel que fa a Nietzsche, els lectors catalans de l'època modernista segurament varen començar a tenir-ne notícia a partir de les revistes franceses. En aquestes la primera menció al pensador germànic es fa el 1888.“ (S. 107).

<sup>72</sup> Valentí i Fiol (1973): Joan Maragall: modernista i nietzscheà, op.cit., S. 133.

<sup>73</sup> Georg Brandes [eigentl. Georg Morris Cohen Brandes]: Aristokratischer Radikalismus. Eine Abhandlung über Friedrich Nietzsche. In: Deutsche Rundschau, Jg. 16, Bd. 63, H. 7, April-Mai-Juni 1890, S. 52-89. [Dänischer Originaltitel: ‚En afhandling om aristokratisk radikalisme‘, Kopenhagen, 1889].

<sup>74</sup> Bezüglich dieses Titels antwortet Nietzsche dem dänischen Kritiker am zweiten Dezember 1887: „Der Ausdruck ‚aristokratischer Radikalismus‘, dessen Sie sich bedienen, ist sehr gut. Das ist, mit Verlaub gesagt, das gescheuteste Wort, das ich bisher über mich gelesen habe.“ (Brief an Georg Brandes, 2-XII-1887. In: Friedrich Nietzsche: Sämtliche Briefe. Hg. von Giorgio Colli u.azzino Montinari, krit. Studienausg. in 8 Bd., München u. a.: dtv/de Gruyter, 1986. Hier Bd. 8, S. 206. - Im Weiteren zitiert mit der Sigle KSB.

<sup>75</sup> Vgl. Valentí (1973): Joan Maragall: modernista i nietzscheà, op.cit., S. 133 f; Bilbeny, op.cit., S. 107. Beide Kritiker nennen diesen Artikel ohne Quellenangabe. - Der Titel konnte bei unserer Überprüfung aller im Jahre 1888 erschienenen Bände des ‚Journal des Débats‘ nicht ermittelt werden.

<sup>76</sup> Frédéric Nietzsche: Le cas Wagner. Un problème musical. Übers. von Daniel Halévy u. Robert Dreyfus. Paris: Albert Schulz, 1893. - Die Übersetzung war zuerst in der belgischen anarchistischen Zeitschrift ‚La société nouvelle‘ erschienen: Frédéric Nietzsche [sic]: Le Cas Wagner. Übers. von Daniel Halévy u. Robert Dreyfus. In: La société nouvelle, 15, Januar-Februar 1892, S. 117-147.

also, rein chronologisch gesehen, zu den ersten Informationsquellen Maragalls gehören, bevor er in der *Deutschen Rundschau* die oft zitierte Abhandlung des Berner Philosophieprofessors, Ludwig Stein<sup>77</sup>, entdeckte. Stein, beispielsweise, nimmt in seiner Kritik direkten Bezug auf die Nietzsche-Rezeption in Frankreich und zitiert unter anderem den Beitrag von Georges Valbert als „interessante, fein pointierte [...] Studie“.<sup>78</sup> Aufgrund der expliziten bibliographischen Angaben von Stein, wäre es durchaus denkbar, dass Maragall, a posteriori, auch diese französischen Beiträge als weitere Quellen zur Hand nahm. Der Nachweis einer eventuellen Rezeption dieser Artikel ist freilich – wenn überhaupt – nur durch einen thematischen Vergleich zwischen den angesprochenen Titeln und Maragalls Schriften zu belegen, eine explizite Referenz ist in seinen Artikeln oder in seiner Korrespondenz, beispielsweise, nicht zu finden.

Valentí i Fiol gibt in seiner Studie nur eine stark reduzierte Auswahl der französischen Nietzsche-Beiträge, die in diesem Zeitraum als Lektüre für die katalanischen Leser, und natürlich auch für Maragall, in Frage kämen. Aufgrund dieses Mangels scheint es uns wichtig, den Kreis der potentiellen Informationsquellen zu erweitern, um den Rezeptionsbedingungen näher zu kommen, die bei der Bestimmung von Maragalls Nietzsche-Bild, explizit oder implizit, eine Rolle spielen könnten.<sup>79</sup>

Der französische Germanist Jacques Le Rider, Mitherausgeber einer zweibändigen französischen Ausgabe von Nietzsches Werken<sup>80</sup>, setzte sich mit den besonderen

<sup>77</sup> Ludwig Stein war seit 1886 Privatdozent in Berlin, dann Professor an den Universitäten Zürich und Bern. 1909 kehrte er nach Berlin zurück und war in der Folgezeit als Publizist und Politiker aktiv. Mit Zeller, Dilthey u. a. gründete er 1887 das ‚Archiv für Geschichte der Philosophie‘. Heute ist er ein fast vergessener Philosoph und Soziologe. Georg Brandes zählt Steins Schrift neben Arbeiten von Lou Andreas-Salomé und Peter Gast zu den „lehrreichsten“ Werken der aufkommenden Nietzsche-Literatur. Er attestiert Stein eine „musterhafte Haltung ohne Gehässigkeit“, mockiert sich zugleich über professorale Pedanterie, die das Neuartige von Nietzsches Philosophie nicht zu erfassen vermag und bei einer moralischen Empörung stecken bleibt. (Vgl. Georg Brandes: *Menschen und Werke. Essays*. Frankfurt/Main: Rütten & Loening, 1894, S. 204 ff.)

<sup>78</sup> Ludwig Stein (Januar-Februar-März 1893), op.cit., S. 401. - In einer Fußnote heißt es: „Daß der Neocynismus Nietzsche’s auch in Frankreich schon Schule zu machen beginnt, hat Ludwig Bamberger in einem feinsinnigen, von glücklichen satirischen Ausfällen übersprudelnden, «Unsere Neuesten» überschriebenen Aufsatz in der Wochenschrift «Nation» (Juli 1892) ausgeführt. Nach dem Erscheinen dieses Bamberger’schen Aufsatzes hat M. G. Valbert (Pseudonym für Cherbuliez) im Oktoberheft der «Revue des deux Mondes» 1892 unter dem Titel «Le docteur Fr. Nietzsche et ses griefs contre la société moderne» eine interessante, fein pointierte, philosophisch freilich nicht sonderlich tief gehende Studie über Nietzsche veröffentlicht.“ (S. 401).

<sup>79</sup> Viele andere nennenswerte Zeitschriften wurden bisher nicht berücksichtigt. - Nur eine systematische Untersuchung der von Maragall rezensierten Beiträge in französischen Publikationen könnte annähernd über dessen Lesegewohnheiten Auskunft geben. - Eine ausführliche Untersuchung dazu würde aber ein gesondertes Forschungsunternehmen darstellen und konnte deshalb im Rahmen dieser Arbeit nur bedingt und zur punktuellen Klarstellungen bei aufschlussreichen Textvergleichen durchgeführt werden.

<sup>80</sup> Friedrich Nietzsche: *Oeuvres*. Hg. von Jean Lacoste u. Jacques Le Rider. Paris: Edition Robert Laffont, 1993.

Bedingungen der französischen Nietzsche-Rezeption auseinander und ist der Meinung, dass unter allen französischen Zeitschriften wohl vor allem der *Mercure de France*, bei dem hauptsächlich der Elsässer Henri Albert<sup>81</sup> als Chronist der deutschen Literatur arbeitete, die Hauptrolle bei der Durchsetzung Nietzsches in Frankreich spielte: „Nietzsche hielt dank Henri Albert mit Leichtigkeit in das literarische Frankreich Einzug“<sup>82</sup>, erklärt Le Rider. Obgleich es sich bei der Zeitschrift *Mercure de France* um eine renommierte Informationsquelle handelt<sup>83</sup>, die sicher auch in den katalanischen Intellektuellenkreisen bekannt war, wurden die von Albert seit 1892 in dieser Zeitschrift veröffentlichten Nietzsche-Beiträge bisher mit Maragalls Nietzsche-Rezeption nicht in Verbindung gebracht, obwohl Maragall durchaus auch diese Zeitschrift zur Information herangezogen haben könnte.

Kurz vor der Abfassung von Maragalls erstem Nietzsche-Artikel im Mai 1893, hatte Henri Albert zwischen Januar und Februar desselben Jahres im *Mercure de France* eine längere zweiteilige Studie mit dem Titel *Friedrich Nietzsche*<sup>84</sup> veröffentlicht, die unter anderem auch übersetzte Fragmente aus *Also sprach Zarathustra* enthielt.<sup>85</sup> Andere Nietzsche-Beiträge aus dieser Zeit hätten alle, so Le Rider<sup>86</sup>, nicht dieselbe

<sup>81</sup> Henri Albert (d.i. Henri-Albert Haug) hatte im Verlag des *Mercure de France* die Übersetzung von Nietzsches Gesamtwerk in Angriff genommen. Zwischen August 1898 und Februar 1902 erschienen in der gleichnamigen Zeitschrift des Verlags fünf Auszüge aus den Nietzsche-Übersetzungen, die Henri Albert in Arbeit hatte. Der erste aus ‚Götzen-Dämmerung‘ stammende Auszug erschien unter dem Titel ‚Flâneries inactuelles‘.

<sup>82</sup> Vgl. Jacques Le Rider: Nietzsche in Frankreich. Aus dem Franz. von Heinz Jatho. Mit einem Nachw. von Ernst Behler. München: Fink, 1997, S. 44 - Es handelt sich bei dieser Studie um die stark überarbeitete und erweiterte Fassung des Vorwortes von Le Rider zur oben zitierten französischen Ausgabe der Werke Nietzsches.

<sup>83</sup> Vgl. Sobejano, op.cit., S. 37: „[...] las ideas de Nietzsche [...] encontraban ya en 1893 en Henri Albert un entusiástico propagandista que cinco años más tarde empezaría a publicar las traducciones francesas de las obras mayores de Nietzsche.“ - Auch Robert Jouanny unterstreicht die Bedeutung von Henri Albert. Er nennt ihn einen „précieux informateur, du fait de ses relations personnelles, sur les activités littéraires en Allemagne et en Autriche“ und verweist auf die „innombrables comptes rendus d’Henri Albert, auxquels s’ajoutent un long article, «Frédéric Nietzsche» (janvier et février 1893) [...]“. (Robert Jouanny: Les orientations étrangères au «*Mercure de France*». In: *Revue d’Histoire littéraire de la France*, année 92, n°1, Januar-Februar 1992, S. 56-72. Hier: S. 65.

<sup>84</sup> Henri Albert: Friedrich Nietzsche. In: *Mercure de France*, Bd. 7, n° 37, Januar 1893, S. 46-64 [Teil I]. - Im Weiteren zitiert mit ‚Albert (Januar 1893)‘; Henri Albert: Friedrich Nietzsche. Suite. In: *Mercure de France*, Bd. 7, n° 38, Februar 1893, S. 163-173 [Teil II]. - Im Weiteren zitiert mit ‚Albert (Februar 1893)‘.

<sup>85</sup> Verwunderlich ist allerdings, dass Ludwig Stein diesen längeren Beitrag in seiner zwei Monate später in der ‚Deutschen Rundschau‘ erschienenen Studie nicht erwähnt, dementsgegen aber Georges Valbert (d.i. Cherbuliez) anführt. Valbert hatte sich in Sachen französische Nietzsche-Rezeption einen Namen gemacht. Insgesamt waren die deutschen Nietzsche-Anhänger der Auffassung, dass einige französische Kritiker dem Denker Nietzsche besser gerecht würden.

<sup>86</sup> Le Rider meint die „eher reservierten“ Artikel von Jean Bourdeau 1888, von Eugène de Roberty 1890 (*Revue internationale de sociologie*) oder auch die „weit positiveren“ Artikel von Daniel Halévy (*Le Banquet*) und von Theodor de Wyzewa von 1891 (*Revue bleue*), sowie der von Jean de Néthy 1892 (*Revue blanche*) veröffentlichte Beitrag. (Vgl. Le Rider, op.cit, S. 49).



durchschlagende Wirkung gehabt wie Henri Alberts Artikel im *Mercure de France* seit 1892. Im Ausland richtig bekannt wurde der Germanist Henri Albert natürlich erst durch seine Nietzsche-Übersetzungen ab 1898. – Da er in seinen Übertragungen nicht chronologisch vorging, entdeckte das französische Publikum, von den Germanisten einmal abgesehen, den *Zarathustra* (1883/85) fünf Jahre vor der *Geburt der Tragödie* (1872) und *Der Wille zur Macht* (1901) vor den ersten beiden *Unzeitgemäßen Betrachtungen* (1873/76). Dazu Le Rider: „Aus dieser totalen chronologischen Unordnung erklärt es sich, daß sich bei den französischen Intellektuellen zunächst das Bild eines triumphalen und prophetischen Nietzsche, eines Jüngers und Apostaten des Wagnerismus, durchgesetzt hat.“<sup>87</sup> Diese Rezeptionsbedingungen werden natürlich auch für Leser außerhalb Frankreichs relevant, sofern sie auf erste Informationen in französischer Sprache angewiesen sind. Dazu kommt, dass Henri Albert unter starkem Einfluss des Weimarer *Nietzsche-Archivs* stand, sicherlich auch und besonders aufgrund seiner geplanten Übersetzungen Ende der neunziger Jahre. Eine Textpassage aus Alberts Nietzsche-Nekrolog vom Oktober 1900 verweist auf diese enge Beziehung:

„C’était il y a six ans, à Naumbourg-sur-Saale, dans la petite maison de Mme. veuve Nietzsche, – «*Frau Pastor*», comme l’appelaient les bonnes gens du pays, – *Weingarten* 18. Là-bas et au *Nietzsche-Archiv* nous jetions alors les bases de cette traduction française des oeuvres de Nietzsche, [...] amenant enfin au philosophe de l’avenir son public véritable, le public qu’il désirait, le lecteur français [...]“<sup>88</sup>

Alberts Worte machen deutlich, wie sehr man daran interessiert war, sich im Einklang mit den Weimarer »Nietzsche-Verwaltern« einen französischen Zukunftsphilosophen aufzubereiten und Nietzsche für sich zu gewinnen. Elisabeth Förster-Nietzsche und Peter Gast, die Manipulatoren jener tendenziösen Textmontage, welche der *Wille zur Macht* darstellt, hatten also keinerlei Mühe, den französischen Übersetzer für ihre Ansichten zu gewinnen, meint Le Rider.<sup>89</sup> Am Beispiel Henri Alberts wird deutlich, wie durch die Studien einzelner französischer Intellektueller, meistens elsässischer Herkunft, die in persönlichem Kontakt mit den ersten Herausgebern von Nietzsches Werken gleich nach dessen Zusammenbruch standen, ein spezifisches Nietzsche-Bild entworfen wurde, das

<sup>87</sup> Le Rider, op.cit., S. 45.

<sup>88</sup> Henri Albert: Frédéric Nietzsche. In: *Mercure de France*, Bd. 36, n° 130, Oktober 1900, S. 44-49.

<sup>89</sup> Vgl. Le Rider, op.cit. S. 45 f. - Neben den von Le Rider nachgewiesenen Kontakten Henri Alberts zu Elisabeth Förster-Nietzsche und Peter Gast sei noch die Begegnung des französischen Nietzsche-Übersetzers mit Lou Andreas-Salomé hingewiesen, „und zwar 1894, bei Lous erstem Pariser Aufenthalt, im selben Jahr, als die Schülerin des Philosophen ihr Buch ‚Friedrich Nietzsche in seinen Werken‘ veröffentlichte.“ (S. 46).

wiederum in Drittländern wie Spanien oder Italien, als Primärinformation aufgenommen, einen wichtigen Einfluss ausübte; Henri Albert hatte entscheidend zu dieser Rezeption beigetragen.

Zu bemerken bleibt, dass neben dem genannten Einfluss des *Nietzsche-Archivs* auch die tendenziöse französische Sichtweise das Nietzsche-Bild zusätzlich so prägte, dass die übermäßige Betonung von Nietzsches Vorliebe für Frankreich und den Süden allgemein in den Vordergrund rückte, begründet unter anderem in seiner Begeisterung für Bizets *Carmen*, die man gern als Zeichen seines im Innersten angelegten antideutschen Charakters herausstellte. So lobte der oft zitierte Kritiker Theodor de Wyzewa beispielsweise, dass kein deutscher Schriftsteller je so wenig deutsch gewesen sei wie Nietzsche: „Le devoir de tout bon Allemand, dit-il ailleurs, c’est de se *dégermaniser* [...]“.<sup>90</sup> Das Bild des »entgermanisierten« Denkers, mit dem man sich Nietzsche zu Eigen machen möchte, wird für die erste Nietzsche-Rezeption in Frankreich bezeichnend. Meistens wird Wyzewas Beitrag als eine der ersten wichtigen Nietzsche-Quellen auch für die katalanischen Leser angegeben; dass dieser Artikel allerdings ausgesprochen anti-deutsch und »pro-goût français« formuliert ist, fand bisher keine Beachtung: „Nietzsche est le seul Allemand qui ait dit des choses claires, sensées, mais tout à fait contraires au goût allemand et conformes à notre goût français“.<sup>91</sup>

Diese Tatsache wird insofern für Maragalls Nietzsche-Rezeption bedeutsam, als man seine Begeisterung für den deutschen Philosophen und andere deutsche Literaten gerne im Kontrast zu seiner eher reservierten Haltung gegenüber jenem „esprit français“ anführt, den Wyzewa aus seinem Artikel sprechen lässt. Der chauvinistische Ton, mit dem der Kritiker Nietzsche in Frankreich einführte, hätte Maragall sicherlich missfallen, falls er wirklich diesen Artikel gelesen haben sollte; daran besteht kein Zweifel. Zum anderen sind Textstellen und Referenzen aus Nietzsches Werk, die Maragall als Primärtexte interessiert haben könnten, in dieser Quelle nur spärlich vorhanden. Trotzdem wird im Zusammenhang mit Maragalls Nietzsche-Rezeption auch immer wieder Wyzewas erster Nietzsche-Artikel als potentielle Informationsquelle angeführt, obwohl er darin vornehmlich gegen den „esprit allemand“ polemisiert, was den Katalanen wohl nur wenig motiviert haben dürfte und seinem Feingefühl für die deutschen Denker eher entgegen stand. Ob nun ein solcher Widerspruch mit Maragalls Rezeption zu vereinbaren sei, bleibt in der Kritik allerdings

<sup>90</sup> Wyzewa (1891), op.cit, S. 587.

<sup>91</sup> Wyzewa (1891), op.cit., S. 591.

weitgehend offen. Die stereotyp übernommene Referenz von Wyzewas erstem Beitrag stellt keinen Einzelfall dar, denn bestimmte Referenzen scheinen sich in der Forschung kommentarlos fossilisiert zu haben.

Im Überblick der Einflussforschung bezüglich Maragalls Nietzsche-Bild konnten wir keine einschlägigen Analysen finden, die untersucht hätten, ob die angegebenen Quellen für den Leser Maragall überhaupt soviel inhaltliche Relevanz und Motivationskraft besaßen, dass sie dessen Nietzsche-Bild nachhaltig beeinflussten; denn oberflächlich gesehen finden wir in vielen Beiträgen, wie im Falle Wyzewa, keinen Grund zur Annahme, dass sich Maragall an diesen Texten inspiriert hätte. Betrachten wir nun aber den Text Wyzewas losgelöst aus seinem dominanten Diskurs und unter der Perspektive eines Lesers, dessen dichterisches Auge sich viel eher auf Bemerkungen richten würde, wie „l’image est pour lui le mode naturel du raisonnement“<sup>92</sup>, dann können wir auch davon ausgehen, dass gewisse thematische Details dieses Artikels für den katalanischen Dichter vielleicht doch interessant gewesen sind. So finden wir, beispielsweise, mitten in Wyzewas Nietzsche-Präsentation eine recht unscheinbar anmutende Passage, die, einem Gleichnis ähnlich, jenen nietzscheanischen Kernsatz verbildlicht, der immer wieder leitmotivisch für Maragalls Nietzscheanismus stehen soll, nämlich Zarathustras Aufruf: „bleibt der Erde treu“, aus dem dritten Buch der Vorrede Zarathustras. Bei Wyzewa heißt es:

„L’homme qui s’est délivré de ses passions ressemble à un colon qui a arraché du sol les mauvaises racines: mais il n’a rien à semer, sur le terrain qu’il a défriché, et aussitôt y poussent les hernes folles et les chardons [...] Celui qui renonce aux biens de la terre s’aperçoit tôt ou tard qu’il a fait un marché de dupe: au lieu d’avoir été sage, il a simplement laissé prendre par son voisin la part de jouissances qui lui revenait dans la vie.“<sup>93</sup>

Selbst wenn Maragall Anfang der neunziger Jahre noch weit davon entfernt war, jenes Bild des »entäußerten Sähmanns« als einen zentralen Gedanken in Zarathustras Reden und Nietzsches Denken zu identifizieren, so können wir doch annehmen, dass ihn die hier angesprochene Thematik des von seinen Leidenschaften entfremdeten Menschen a priori interessierte, war doch vielleicht in diesen Zeilen für ihn noch ein Nachhall des von Leidenschaft erfüllten wertherianischen Gegenmodells zu spüren. Erst 1898 aber wird

<sup>92</sup> Wyzewa (1891), op.cit., S. 587.

<sup>93</sup> Wyzewa (1891), op.cit., S. 592. - Wyzewa verweist mit seinem gleichnishafte Bild auf Nietzsches Satz „An der Erde zu freveln ist jetzt das Furchtbarste [...]“ (Also sprach Zarathustra, KSA 4, S. 15).

Maragall diesen thematischen Aspekt bewusst in den Mittelpunkt seiner *Zarathustra*-Fragmente stellen und übersetzen: „Us conjuro, germans, a restar fidels a la Terra“.<sup>94</sup>

Fassen wir zusammen: Der Diskurs von Wyzewas Nietzsche-Präsentation aus dem Jahre 1891 scheint zunächst, »grosso modo«, keinen Anlass zu geben, diesen Beitrag als Einflussquelle für Maragall anzunehmen. Im Rahmen einer thematischen Detailansicht aus der spezifischen Leserperspektive des katalanischen Dichters begegnen wir jedoch zweifelsohne auch Darstellungen, mit denen wir gewisse Gedankenlinien auch in Maragall nachzeichnen konnten. Eine solche thematische Spiegelung, die auch bei anderen Beiträgen erkennbar ist, konstituiert, unseres Erachtens, einen intertextuellen Diskurs besonderer Art: Erst das, was Maragall aus eigener Perspektive in die Lektüre der ersten Nietzsche-Studien Anfang der neunziger Jahre projizieren kann wird zum Maßstab thematischer Affinität.

Zu einer explizit kritischen Auseinandersetzung mit Positionen und Interpretationen zeitgenössischer Nietzsche-Kritiker kann es zu diesem Zeitpunkt noch nicht und wird es auch später nicht kommen. Seine Beschäftigung mit Nietzsche sind Stufen der Annäherung an bestimmte thematische Aspekte, die Maragall a priori interessieren, und die sich am Rande der diversen Nietzsche-Interpretationen aufbauen: In französischen oder deutschen Beiträgen entdeckt er Nietzsche, oft ohne klare Trennungslinie zwischen Primärtext und resümierenden Darstellungen. Wie wir bereits erwähnten, standen die französischen Kommentatoren meistens in regem Austausch mit Nietzsche-Anhängern in Deutschland und dem Nietzsche-Archiv, das an einer breiteren Rezeption Nietzsches außerhalb Deutschlands besonders interessiert war. Auch konnten wir aufzeigen, dass die Ausprägung des französischen Nietzsche-Bildes der neunziger Jahre in engem Zusammenhang steht mit dem zeitgenössischen französischen Deutschlandbild nach 1870, denn die ersten Wegbereiter Nietzsches unterstreichen bewusst die „Attacken des Philosophen gegen die zeitgenössische deutsche Kultur und gegen das Reich“<sup>95</sup>, was zur Hervorhebung bzw. Abschwächung bestimmter thematischer Aspekte bezüglich Nietzsches Person und Werk führt.

---

<sup>94</sup> Així parlà Zarathustra (Fragments). Trossos del Prefaci, OC I, S. 485-488. Hier: S. 488.

<sup>95</sup> Vgl. Le Rider, op.cit., S. 51 - Im Rahmen der deutsch-kritischen Haltung vieler französischer Chronisten, meint Le Rider, diene Nietzsche der neuen französischen Intellektuellengeneration der 1890er Jahre sozusagen „als Erkennungszeichen, einer Generation, die die französisch-deutschen Beziehungen nicht mehr unter dem Eindruck des Schocks von 1870 und des Ressentiments erlebt [...]. Die Entlassung Bismarcks im Jahre 1890 symbolisiert diesen Bruch.“ (S. 49 f.).

Wie bereits erwähnt hatte auch Maragall dem deutschen Reich keine große Sympathie entgegen gebracht, über nationale Debatten um Nietzsche aber hatte er sich nie geäußert. Auch der Chronist Henri Albert sei entschiedener Gegner des wilhelminischen Deutschland gewesen, erklärt Le Rider, und nur zwei Autoren widme er „bleibende Verehrung: Goethe und Nietzsche. Der ganze Rest der deutschen Literatur scheint ihm nicht viel zu taugen“<sup>96</sup>. Wir sehen also, auch in Frankreich steht das Tandem Nietzsche-Goethe im Mittelpunkt des Interesses. Diese Tatsache wird für unsere Untersuchungen insofern relevant, als wir beabsichtigen, die Gleichzeitigkeit von Maragalls Goethe- und Nietzsche-Rezeption weder als Paradox noch als zwei verschiedene Entwicklungsphasen des Katalanen, sondern in ihrer thematischen Verbindlichkeit zu fassen: Nietzsches exklusives Urteil über Goethe, er gehöre zu den wenigen akzeptablen Deutschen und sei nicht als deutsches, sondern als europäisches Ereignis zu verstehen<sup>97</sup>, wird somit vorbildlich und richtungweisend.

Auch in der französischen Kritik dominieren Fragestellungen, die sich mit der Herausbildung »höherer Menschentypen« und dem Konzept des Übermenschen beschäftigen. In *La Grande Encyclopédie Inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts* habe René Berthelot das Buch *Also sprach Zarathustra* als „Nietzsches Meisterwerk“ vorgestellt und mit Shelleys *Entfesseltem Prometheus* verglichen, betont Le Rider.<sup>98</sup> Gleichzeitig mit Nietzsche hätten der *Mercure* und Henri Albert den Lesern übrigens auch Max Stirner vorgestellt, wodurch der Name Stirners in der französischen Rezeption dauerhaft mit dem Nietzsches verbunden blieb, erklärt Le Rider. Diese

<sup>96</sup> Le Rider, op. cit., S. 51.

<sup>97</sup> Vgl. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 151: „Goethe - kein deutsches Ereignis, sondern ein europäisches: ein grossartiger Versuch, das achtzehnte Jahrhundert zu überwinden durch eine Rückkehr zur Natur, durch ein Hinaufkommen zur Natürlichkeit der Renaissance, eine Art Selbstüberwindung von Seiten dieses Jahrhunderts.“

<sup>98</sup> Vgl. Le Rider, op.cit., S. 45. - Weiter spricht der Autor in diesem Zusammenhang von einem für das Nietzsche-Bild der ersten Rezeptionsphase bezeichnenden Beitrag: „Der Artikel ‚Nietzsche‘ in dem von M. Berthelot et al. herausgegebenen Werk ‚La Grande Encyclopédie: Inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts‘, Bd. XXIV, Paris (die ‚Grande Encyclopédie‘ insgesamt erschien zwischen 1885 und 1901 in 31 Bänden und einem Atlas) ermöglicht es, den Stand der Kenntnisse über Nietzsche in Frankreich um 1900 abzuschätzen“, schreibt Le Rider. Der Verfasser, René Berthelot, spreche in seinem Artikel von einer ersten „wagnerianische(n) Periode“ (1869-1876) und gebe die sozialen Vorstellungen Nietzsches auf grobe Weise wieder. Berthelot sei davon überzeugt, so Le Rider, dass die Herausbildung höherer Menschentypen die Unterdrückung der großen Masse verlange. - Nach der Wagner-Zeit sei eine „Periode der geistigen Befreiung“ (1876-1881) gefolgt: Bruch mit dem Wagnerismus, dem Schopenhauerismus, dem Christentum, etc., Einfluß Paul Rées und Spencers. Danach folgte die „definitive Philosophie Nietzsches“ (1881-1888), die Berthelot im ‚Willen zur Macht‘ verwirklicht sehe. Hauptthemen dieser Philosophie seien: Die Theorie des Übermenschen; die Auffassung von der Gesellschaft und der Geschichte; die Theorie des Wissens und der Evolution. Schließlich bezeichnet Berthelot ‚Also sprach Zarathustra‘ als ein „Gedicht in lyrischer Prosa“ und verortet Nietzsche in der Tradition der deutschen Romantik.

Verbindung finden wir gewisser Weise auch in Maragall. Im Zusammenhang mit seinen Betrachtungen zum Thema »Individualismus und große Persönlichkeiten«, die wir an anderer Stelle noch ausführlich erörtern werden, sei hier zunächst auf eine beiläufige Bemerkung hingewiesen, mit der Maragall in einem Brief an Carles Rahola, sozusagen rückerinnernd, Zeugnis von seiner Begeisterung für Max Stirner ablegt: „Recordo haver llegit de Stirner quelcom que em deixà una senyal inesborrable: era la proclamació de la santedat de l’impuls“.<sup>99</sup>

Neben den Beiträgen von Henri Albert stehen in der französischen Rezeptionsgeschichte Nietzsches jedoch auch die Bemühungen des jüdischen Nietzsche-Lesers Daniel Halévy. Der Sohn des Offenbach-Librettisten, war – wie gesagt – Übersetzer und Mitherausgeber der ersten französischen Ausgabe von *Der Fall Wagner*. Der Einzug Nietzsches in die französische Presse stand also in engem Zusammenhang mit der *Wagner*-Rezeption. „Am intellektuellen Horizont Frankreichs“, schreibt Le Rider, „geht Nietzsches Stern im selben Maße auf, wie der Wagners versinkt.“<sup>100</sup> In der Entwicklung des *Mercure de France* ließe sich der Rückgang des Pariser Wagnerkultes ablesen. Diese Tatsache dürfte sicherlich auch Maragalls Aufmerksamkeit geweckt haben, wenn wir davon ausgehen, dass er selbst gewiss kein überzeugter Wagner-Anhänger war und sich im Erscheinen des Antipoden Wagners genau wie viele andere Zeitgenossen einen ersten entschiedenen Schritt gegen die Dekadenz erhoffte: „that a new vitality to end European decadence would take root in Paris“, schreibt Christopher E. Forth in seinem aufschlussreichen Beitrag *Nietzsche, Decadence, and Regeneration in France, 1891-95*.<sup>101</sup>

Daniel Halévys kurzlebige Zeitschrift *Le Banquet* war schon, bevor man von Henri Alberts Beiträgen in der Pariser Szene sprach, zu einem ersten Forum des Pariser Nietzscheanismus geworden<sup>102</sup>: Die Hefte aus dem Jahre 1892 enthielten schon mehrere Beiträge über den deutschen Philosophen und so trugen die Mitarbeiter von *Le Banquet*

<sup>99</sup> Brief an Carles Rahola, 18-III-1906, OC I, S. 174.

<sup>100</sup> Le Rider, op.cit., S. 47.

<sup>101</sup> Christopher E. Forth: Nietzsche, Decadence and Regeneration in France, 1891-1895. In: Journal of the History of Ideas. Bd. 54, n° 1, Januar 1993, S. 97-117. Hier: S. 108.

<sup>102</sup> Die Zeitschrift erschien 1892-1893. Als sie Anfang 1893 eingestellt wurde, wechselten die meisten Mitarbeiter (Halévy, Dreyfus, Proust) zur ‚Revue blanche‘ über. - In einem ihrer ersten Nietzsche-Artikel schreiben Halévy und Greggh: „Il y a une esthétique de décadence [...]. Cette esthétique est celle de Wagner. Nietzsche avait cru en Wagner [...]; mais du jour où ses yeux s’ouvrirent à la vie et qu’il reprit confiance devant la nature, la musique de Wagner lui apparut comme un danger public.“ (Daniel Halévy u. Fernand Greggh: Frédéric Nietzsche. In: *Le Banquet*, 1ère année, n° 2, April 1892, S. 34).

erheblich dazu bei, dass Mitte 1892 in Paris eine regelrechte »Nietzsche-vogue«<sup>103</sup> zu verzeichnen war. Das erste Buch über den deutschen Philosophen in französischer Sprache, *La Philosophie de Nietzsche*, aber stammt von Henri Lichtenberger und erscheint erst 1898. Die Mitarbeiter von *Le Banquet* richteten sich in ihren Beiträgen vor allem immer wieder entschieden gegen den Kritiker Theodor de Wyzewa. In seinem ersten Beitrag hatte er Nietzsche als kranken Denker bezeichnet, als »âme malade«, der sich immer vorgestellt habe, dass er einmal vom Irrtum und von der Ungewissheit geheilt würde. Das Buch des *Zarathustra* schien wie eine Überwindung und Heilung, „un véritable effort pour construire“; aber danach sei er verrückt geworden. – Sehr motivierend dürfte also dieser Beitrag nicht gewesen sein, sollte ihn der Nietzsche begeisterte Maragall wirklich gelesen haben.<sup>104</sup> Auch der Artikel von George Valbert ist tendenziell negativ ausgerichtet, und es sind eigentlich nur die Beiträge in der Zeitschrift *Le Banquet*, die vorbehaltlos eine positive Rezeption Nietzsches propagieren.

In der Maragall-Forschung<sup>105</sup> besteht weitgehend Einstimmigkeit darüber, dass Maragall zum Zeitpunkt der Niederschrift seines ersten Artikels mit dem deutschen Philosophen noch nicht direkt durch die deutschen Primärtexte, sondern durch Schriften aus zweiter Hand in Berührung gekommen war. Darum bezieht man sich immer wieder auf die bereits zitierte, 1893 in der *Deutschen Rundschau* erschienene Studie von Ludwig Stein. Auch Bilbeny insistiert, Maragall habe selbst bestätigt, dass er sich durch den oben genannten Artikel habe leiten lassen: „confessa haver-se inspirat únicament en un article de Ludwig Stein.“<sup>106</sup> Maragalls explizite Aussage sollte freilich kein definitiver Beleg dafür sein, dass er sich ausschließlich auf jene Quelle beschränkt hatte. In diesem Sinne möchte Bilbeny nachweisen, dass zweifelsohne auch andere Informationsquellen herangezogen wurden, denn Maragall habe ja in seinem ersten Nietzsche-Artikel von „radicalismo aristocrático“ gesprochen, woraus man schließen könne, dass unser katalanische Autor sicherlich auch die bereits 1890 erschienene Publikation von Georg Brandes kannte, der diese Bezeichnung ins Leben gerufen hatte. Dem ist nicht unbedingt zu widersprechen, nur lässt sich diese Behauptung so nicht belegen, denn erstens heißt es in Maragalls Brief an

<sup>103</sup> Vgl. Forth, op. cit., S. 109: „The efforts of the writers of «Le Banquet» and others contributed in mid-1892 to a noticeable Nietzsche vogue in Paris.“

<sup>104</sup> In den ersten beiden Artikeln von 1893 sprach Maragall noch nicht explizit über Nietzsches Krankheit. Erst in seinem Nietzsche-Nachruf nimmt er, entsprechend den Tendenzen der Nietzsche-Rezeption um 1900, Bezug auf diesen Aspekt.

<sup>105</sup> Es sei hier nochmals auf die Beiträge von Valentí i Fiol und Norbert Bilbeny verwiesen, die insgesamt den bisherigen Stand der Forschung zu Maragalls Nietzsche-Rezeption resümieren.

<sup>106</sup> Bilbeny, op.cit., S. 110.

Soler i Miquel lediglich „n’he trobat un estudi a la *Deutsche Rundschau*“<sup>107</sup>, was keineswegs impliziert, dass es sich um die »einzige« Quelle handelt; andererseits können wir nicht mit Sicherheit davon ausgehen, dass die zeitliche Abfolge seiner Zeitschriften-Lektüre auch der chronologischen Reihenfolge der Publikationen entsprechen. Davon abgesehen hatte Ludwig Stein explizit auf Georg Brandes aufmerksam gemacht und dessen Ausdruck »aristokratischer Radikalismus« gleich am Anfang seiner Studie eingeführt. Dort heißt es: „Der ‚aristokratische Radikalismus‘, wie Georg Brandes Nietzsches Weltanschauung nicht unzutreffend genannt hat (‚Deutsche Rundschau‘, 1890, Band LXIII, S. 52) ist bereits im Cynismus scharf und klar vorgebildet“.<sup>108</sup> Es wäre darum auch denkbar, dass Maragall den zitierten Ausdruck direkt dem Artikel von Ludwig Stein entnommen hatte und aufgrund der exakten Referenzangabe vielleicht im Nachhinein den Artikel von Brandes als weitere Informationsquelle benutzte. Valentí hatte auf diese Annahme bereits hingewiesen und meint: „És molt probable que Maragall llegís aquest estudi, però més tard, després de llegir el de Stein.“<sup>109</sup>

In Anbetracht seiner Deutschkenntnisse machte es Maragall zu diesem Zeitpunkt sicher noch große Mühe, die Grundideen Nietzsches aus Steins Negativkritik herauszulesen, denn der Artikel war ein unglaublicher Verriss, was Maragall jedoch klar erkannte. Auch wenn keine expliziten Nachweise möglich sind, können wir nicht ausschließen, dass er vor oder nach der Lektüre von Steins Artikel zusätzlich auch andere, ihm zugängliche und für ihn sprachlich einfachere französische Texte<sup>110</sup> zur Hand nahm. Obgleich die französischen Artikel, wie Ludwig Stein abwertend bemerkte, „nicht sonderlich tief gehend“ waren, so boten sie doch im großen und ganzen eine diskursive Rückversicherung und orientative Verstehenshilfe.

An dieser Stelle sei nochmals betont, dass Maragalls Nietzsche-Rezeption bisher kaum im Spiegel intertextueller Analysen von Sekundärtexten untersucht wurde<sup>111</sup> und

<sup>107</sup> Brief an Soler i Miquel, 17-V-1893, OC I, S. 1150.

<sup>108</sup> Ludwig Stein (Januar-Februar-März 1893), op.cit., S. 397.

<sup>109</sup> Valentí i Fiol (1973): Joan Maragall: modernista i nietzscheà, op.cit., S. 134. - Obgleich er dieser in einer Fußnote nur beiläufig hinzugefügten Bemerkung nicht weiter nachgeht, halten wir sie für ein wichtiges Indiz im Verständnis von Maragalls Nietzsche-Rezeption: Hätte Maragall Georg Brandes ausführliche, in deutscher Sprache verfasste Abhandlung schon vorher gelesen, so hätte er höchstwahrscheinlich die Entdeckung von Steins Artikel, als nennenswerten Fund von Nietzsche-Texten im Original, nicht mehr so frisch und voller Enthusiasmus in seiner Korrespondenz hervorgehoben.

<sup>110</sup> Es bleibt zu berücksichtigen, dass die Lektüre eines in deutscher Sprache abgefassten Textes philosophischen Inhaltes für Maragall auch noch um 1890 oder auch 1893 eine unglaubliche Anstrengung bedeutet haben muss, wenn man sein Sprachniveau aufgrund der im Maragall-Archiv vorhandenen Lernhefte auch nur annähernd bestimmt.

<sup>111</sup> Zum Verständnis von Ludwig Steins Artikel sind sehr gute Deutschkenntnisse nötig.



dass man die stereotyp zitierten Quellenangaben französischer Zeitschriften nur selten zu einem inhaltlichen Vergleich heranzieht, um zu überprüfen, ob sie über eventuelle thematische Zusammenhänge mit Maragalls Schriften Aufschluss geben können. – Valentí scheint der erste Kritiker zu sein, der Maragalls Lektüre von Ludwig Steins Abhandlung nachgegangen ist und selbst den deutschen Text zur Hand nahm. Wir werden an anderer Stelle nochmals auf diese Initiative zu sprechen kommen, um den Wert von Steins Abhandlung für Maragalls Nietzsche-Bild eingehender zu erörtern.

Insgesamt scheint es uns problematisch, Maragalls Nietzsche-Rezeption aus einer dominant philosophisch ausgerichteten und weniger philologisch fokussierten Interpretationsperspektive zu betrachten, denn die Dichter sahen Nietzsche ganz anders als die zeitgenössischen Philosophen<sup>112</sup>, deren Denken zum Teil auch stark von soziologischen Tendenzen geprägt war. Dies hat dazu geführt, dass Maragall sogar für ein, sozusagen, »falsches« Nietzsche-Verständnis entschuldigt wird, obwohl sich seine Kommentare und Reflexionen zu Nietzsches Werk völlig innerhalb der Normalität der ersten Nietzsche-Rezeption bewegen. – Josep M<sup>a</sup> Calsamiglia muss darum feststellen, Maragall habe, ausgehend von falschen – also von philosophisch wenig fundierten – Informationen einen Beitrag geliefert, der trotz allem Nietzsches Denken sehr nahe komme. Er führt dies auf Maragalls intuitive Fähigkeiten zurück und meint „dic que és simbòlic perquè aquesta capacitat d’encertar a les palpentes és una constant de l’impuls interior que movia els modernistes“.<sup>113</sup> Bilbenys Erklärung dafür, warum Maragall es schaffte, Nietzsches Denken und Steins Meinung auseinander zu halten, läuft auf eine ähnlich ins Irrationale gehende Argumentation hinaus: „Possiblement això quedà explicat per la predisposició de Maragall [...] a compenetrar-se amb un autor com Nietzsche, pel seu sentit innat, comú en els dos, de la grandesa d’ànima i l’elevació espiritual“.<sup>114</sup> – Wir bezweifeln, dass ein solcher mit einer instinktiven Anziehungskraft begründeter Parallelismus den Erkenntniswert von Maragalls Nietzsche-Rezeption erhellen kann und nicht einmal zur Hervorhebung von Maragalls wirklich hervorragenden, andersweitig verfügbaren, intuitiven Fähigkeiten beiträgt.

<sup>112</sup> Vgl. dazu Bruno Hillebrand: Nietzsche. Wie ihn die Dichter sahen. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2000.

<sup>113</sup> Josep M. Calsamiglia: Assaigs i conferències. Barcelona: Ariel, 1986, S. 140.

<sup>114</sup> Bilbeny, op.cit., S. 110.

### 3.2 Maragalls Nietzsche-Artikel von 1893

Der erste Nietzsche-Artikel Maragalls<sup>115</sup> wird in der Gesamtausgabe von 1912<sup>116</sup> und nachfolgenden, bis zur Selecta-Ausgabe (1960f), mit »Februar 1893« datiert. Udo Rukser stützt sich noch auf diese Angaben<sup>117</sup>, die erst durch Valentí i Fiol, der die Entstehung dieses Artikels nachweislich mit »Mai 1893« datiert, widerlegt werden.<sup>118</sup> Wie gesagt, unterlag dieser erste Beitrag der Zensur und wurde vom *Diario de Barcelona* nicht veröffentlicht. Auch diese Tatsache scheint Rukser nicht bekannt zu sein. Nach der enttäuschenden Ablehnung seines Artikels schrieb Maragall sogleich einen zweiten inhaltlich veränderten Text in katalanischer Sprache für die Juliausgabe der Zeitschrift *L'Avenç*.<sup>119</sup> „Aquest és el primer article complet que al nostre país ha estat dedicat a Nietzsche, i hi marca, així, una fita en la moderna història de les idees“<sup>120</sup>, meint Valentí und spricht bezüglich des katalanischen Textes von »Neubearbeitung« gewisser Textpassagen des spanischen Artikels, denn Maragall habe mit Blick auf ein ganz anderes Leserpublikum gewisse Stellen des ersten Beitrags neu formuliert und vorher

<sup>115</sup> Maragall: Federico Nietzsche, OC II, S.136-138. - Im Weiteren zitiert mit ‚Nietzsche (I, 1)‘.

<sup>116</sup> Joan Maragall: Obres completes. 11 Bde., Barcelona: Gustau Gili, 1912-1913.

<sup>117</sup> Vgl. Rukser (1962), op.cit., S. 34: „Juan Maragall, der Begründer der katalanischen Bewegung hat schon im Februar 1893 einen Aufsatz ‚Friedrich Nietzsche‘ veröffentlicht, wahrscheinlich der erste, der in spanischer Sprache geschrieben wurde. Mit großem Scharfblick wird angekündigt, Nietzsche werde bald Mode in Spanien sein - und wenn auch nur als Reaktion auf die Dekadenz. Die trocknen Intelligenzler unserer durch Pessimismus und Spitzfindigkeiten ermüdeten Generation werden sich gierig auf ihn stürzen, weil er eine neue oder doch wenigstens verjüngte Lebensauffassung vertritt, eine, letzten Endes, gesunde, optimistische Idee.“

<sup>118</sup> Valentí i Fiol (1973): Joan Maragall: modernista i nietzscheà, op.cit., S. 139: „Sembla que en preparar la primera edició de les obres completes (Gustau Gili, 1912) les galerades de proves o l'original mateix aparegué entre els papers del poeta i fou intercalat entre els escrits de l'any 1893 amb aquesta incompleta i errònia indicació de data: II-1893. L'article fou escrit el mes de maig, no el febrer; el fet d'ésser inserit a les obres completes indueix a suposar, a més, que fou publicat efectivament en el «Diario». Enganyats per aquestes dades, els autors atribueixen al «Diario de Barcelona» la glòria d'haver publicat el primer article en llengua castellana dedicat totalment a donar notícia de la filosofia de Nietzsche. La censura eclesiàstica (suposant que no es tractés d'una excusa de Mañé) privà al «Diario» d'aquest honor. Cal, doncs, rectificar aquesta notícia que els historiadors es van passant de l'un a l'altre.” (S. 139). - In einer Fußnote fügt der Verfasser hinzu: „Per nímia que sigui la qüestió, de l'estricta primacia, cal dir que feta aquesta rectificació, el primer que parlà en castellà de Nietzsche amb una certa extensió fou Ricardo Becerro de Bengoa, que el 15 de juny de 1893 li dedicà part de la secció «por ambos mundos», que redactava a «La Ilustración Española y Americana». L'article sembla que també procedeix de Stein a través d'alguna revista francesa. «Otro filósofo neocínico antimoralista», començà dient;“ (Fußnote S. 139). - Dazu eine kurze Bemerkung: Becerro de Bengoas Bezeichnung «filósofo neocínico» scheint wirklich Steins Artikel entnommen zu sein. Wenn aber Becerro de Bengoas im Juni durch eine französische Zeitschriftenquelle Notiz von Steins Artikel bekommen und dort vielleicht übersetzte Fragmente aus Steins Artikel gelesen hatte, so könnte durchaus auch Maragall im Juli 1893 diese französische Quelle genutzt haben. Unsere Untersuchungen haben jedoch ergeben, dass erst im Dezember desselben Jahres eine Kurzfassung von Ludwig Steins Nietzsche-Studie in französischer Sprache erschien: Louis [Ludwig] Stein: Frédéric Nietzsche. L'homme et l'écrivain. In: Revue bleue, Bd. 52, Dezember 1893, S. 748-751.

<sup>119</sup> Im Weiteren zitieren wir diesen Beitrag mit ‚Nietzsche (I, 2)‘.

weggelassene Inhalte wieder hinzugefügt: „reelaborà, restablí alguns passatges omesos probablement per no ofendre massa els sentiments religiosos dels lectors del «Brusi», eliminà alguna reserva que ara resultava innecessària [...]“.<sup>121</sup> Auf einen konkret inhaltlichen Vergleich der beiden Texte geht Valentí jedoch nicht ein, obgleich nicht nur Abweichungen im Sprachregister, sondern auch eine veränderte Themengestaltung zu verzeichnen sind. Der zweite Essay kann also nicht einfach als Übertragung verstanden werden, denn er ist weitaus energischer und emphatisierender gehalten. Seine Wirkungsabsicht ist eine andere: Während Maragall bei der ersten Fassung in spanischer Sprache klar das konservative Leserpublikum des *Diario de Barcelona* vor Augen hatte, kommt es im zweiten Text zu einer Akzentuierung, die einen pamphletischen Ton erkennen lässt. Dieser Artikel wurde nicht in die Schriften Maragalls aufgenommen, was darauf schließen lässt, dass die Herausgeber nicht dazu geneigt waren, die Autorschaft Maragalls zu belegen. Dahingegen wird die erste Schrift vom Mai 1893 in direkten Zusammenhang gestellt mit dem dritten Beitrag Maragalls, eine Rede zum Tod Nietzsches, die er 1900 im *Ateneu* gehalten hatte. Durch diese Textzusammenstellung entsteht der Eindruck, es handele sich um eine zusammenhängende Studie über Nietzsche, denn über beiden Artikeln steht nur ein Titel, nämlich *Federico Nietzsche*, und die beiden Texte werden als Teil „I“ bzw. Teil „II“ präsentiert. Zu alledem macht diese Darstellung nicht transparent, dass der erste Artikel zu Lebzeiten Maragalls nie ans Licht der Öffentlichkeit gelangte.

Sowohl für die Entstehungszeit des ersten spanischen Artikels, als auch für den Nachweis der Autorschaft des zweiten katalanischen Beitrags liefert die Korrespondenz Maragalls jedoch wichtige Daten. In einem Brief an seinen Freund Antoni Roura bekennt er sich offen zu dem im katalanischen Artikel angegebenen Pseudonym: „El número de «l’Avenç» que va amb el present, te l’envio perquè vegis l’estat del meu pensament en l’article «Nietzsche» que va firmat «Pamphilos», que soc jo.“<sup>122</sup> Andererseits, so haben wir festgestellt, nennt er explizit eine Informationsquelle, aus der er thematisch für seine Beiträge über Nietzsche schöpfte. Am siebzehnten Mai 1893 teilt er seinem Freund Soler i Miquel begeistert mit: „N’he trobat un estudi a la «Deutsche Rundschau» que el rebenta bastant, però exposa las seves idees [...]“.<sup>123</sup> Rein chronologisch gesehen kann es sich

<sup>120</sup> Valentí i Fiol (1973): Joan Maragall: modernista i nietzscheà, op.cit., S. 140.

<sup>121</sup> Valentí i Fiol (1973): Joan Maragall: modernista i nietzscheà, op.cit., S. 140.

<sup>122</sup> Brief an Antoni Roura, 29-IX-1893, OC I, S. 1110 f. - Allerdings schreibt er in diesem Brief ‚Pamphilos‘.

<sup>123</sup> Brief an Josep Soler i Miquel, 17-V-1893, OC I, S. 1150.

dabei nur um die zwischen März und Mai 1893 erschienene Abhandlung *Friedrich Nietzsches Weltanschauung und ihre Gefahren* handeln, die wir als einzige explizit genannte Quelle für Maragalls Nietzsche-Rezeption verzeichnen können. Kurz nach dieser Mitteilung bestätigt er demselbigen: „Ja he fet el article de Nietzsche“.<sup>124</sup>

Ein genauer thematischer Vergleich wird zeigen, dass Maragalls Darstellung zum größten Teil auf Steins Informationen beruht, obwohl gewisse Diskrepanzen anzeigen, dass hintergründig auch andere Informationsquellen präsent sind, die Maragalls Nietzsche-Bild entscheidend prägen. Diese aufzuzeigen ist mithin unsere Absicht. Um eine tiefer gehende Einsicht in Maragalls erste Nietzsche-Rezeption zu gewinnen möchten wir also, ausgehend von einer thematischen Analyse der beiden Artikel Maragalls und der Abhandlung von Ludwig Stein, aufzeigen, welche Aspekte von Nietzsches Denken Maragall aus diesem Beitrag übernimmt, welche Themen er besonders hervorhebt oder eher meidet und welche anderen Quellen ungenannt mit einfließen.<sup>125</sup> Dabei wird sich sicher auch die Frage stellen, in was für einem intellektuellen Umfeld sich diese Kritiker bewegen und was für ideologische Tendenzen durch die jeweilige Nietzsche-Kritik vermittelt werden. Auch diese Fragestellung wurde bei der Erforschung des Nietzsche-Einflusses auf Maragall bisher ignoriert und auf die allgemeine Feststellung beschränkt, Maragall sei zu diesem Zeitpunkt nur mit Nietzsche-Texten aus Sekundärquellen in Berührung gekommen. Dass diese Quellen aus zweiter Hand aber stark vorgeprägte positive bzw. negative Nietzsche-Bilder vermitteln, mit denen sich Maragall bei seiner Lektüre auseinanderzusetzen hatte, wurde bisher kaum in Betracht gezogen.

Es sei an dieser Stelle nochmals auf Maragalls differenzierende Leseabsicht verwiesen mit der er an Steins Beitrag herangeht: er will zwischen dessen Negativkritik, „que el reventa bastant“, und den resümierten Inhalten zu Nietzsches Denken, „exposa les seves ideas, que és lo que m'engresca“<sup>126</sup>, bewusst unterscheiden. Natürlich kommt Maragall bei seiner Lektüre nur mit den Ideen Nietzsches in Kontakt, die Stein schwerpunktmäßig in seiner Studie zitiert. Ob dabei immer so klar zwischen Kommentar und Primärtext differenziert werden kann und ob die Hervorhebung bestimmter

<sup>124</sup> Brief an Josep Soler i Miquel, 1-VI-1893, OC I, S. 1151.

<sup>125</sup> Valenti hatte die Frage nach eventuellen anderen Einflüssen in seinem Beitrag angesprochen, wenn auch nicht weiter verfolgt und meint „L'exposició [...] és rigorosa i cenyida: si no és extreta d'alguna altra font, que jo desconec, es tracta d'un resum molt ben elaborat per Maragall sobre el difús estudi de Stein. Conté les idees principals de l'antropologia i sociologia nietzscheanes, o, en tot cas, les més aptes a cridar l'atenció en aquells moments.“ (Valenti i Fiol, 1973, Joan Maragall: modernista i nietzscheà, op.cit., S. 141).

<sup>126</sup> Brief an Josep Soler i Miquel, 17-V-1893, OC I, S. 1150.

thematischer Aspekte und subjektive Auswahl der entsprechenden Nietzsche-Zitate, nicht schon seine Rezeption vorprägten, sei zunächst dahingestellt.

Verfolgen wir die Mitteilung an Soler i Miquel weiter, so scheint besonders ein Thema Maragalls Aufmerksamkeit zu fesseln:

„[...] l'aristocràcia dels forts, dels que viuen la vida forta i tenen major receptivitat que la majoria pel goig de viure, els que tenen la voluntat del poder, i hi disfruten, i oprimeixen per gust, segueixen el ple instint menyspreant la complicació intel·lectual (això refresca): són els «lleons que riuen» (aquesta imatge és felicíssima i m'engresca a més no poder) ¿Com m'ho arreglaria jo per a explicar tot això en el «Brusi» afegint que tota predicació de *renoncement* inicia una decadència, que Sòcrates era un esclau neula i que el cristianisme és un platonisme *ad usum plebis*? ¿Que s'ha de ser immoralista, etc.“<sup>127</sup>

Maragall zeichnet hier ein komprimiertes Bild von Nietzsches Vitalismus, wie er in *Götzendämmerung* und *Jenseits von Gut und Böse* Ausdruck findet. Aber wie kommt er bereits im Mai 1893 zu einem solchen Resümee, wenn wir davon ausgehen, dass er die entsprechenden Werke nicht gelesen hatte? – Die Antwort findet sich offensichtlich in seiner Lektüre von Ludwig Steins Nietzsche-Studie. Er hatte im zweiten Teil seiner Kritik nachdrücklich darauf verwiesen, die Begriffe »Herrenmoral« und »Skavenmoral« seien das Hauptthema von Nietzsches „geschichtsphilosophischem Roman“, wie er dessen Werk allgemein herabwürdigend bezeichnete. Einerseits dürften diese Ideen in ihrer überwältigenden Kolossalität den Katalanen so beeindruckt haben, dass er sie »in nuce« an seinen Freund weitergeben wollte, andererseits wird sein Interesse sicher auch von Steins Bemerkung geleitet, es handele sich bei diesen Begriffen um das zentrale Nietzsche-Thema. Nicht zu übersehen sind in dieser Mitteilung aber auch drei markante, ganz persönliche Kommentare, die er mit einfließen lässt: einerseits das befreiende Gefühl, das ihm Nietzsches Abneigung gegen einen überzogenen Intellektualismus vermittelt, andererseits der köstliche Genuss, den er beim Bild der »lachenden Löwen« in seinem Inneren verspürt, so als habe er darin die best gelungene Metapher für ein wunschvolles Glück gefunden. Über dieser Begeisterung steht jedoch wie ein Schatten die Sorge, all diese unglaublichen Gedanken im *Brusi* zu äußern. Aufgrund des Resümées im oben genannten Brief und der thematischen Gestaltung seiner Nietzsche-Artikel von 1893 wurde das Thema „l'aristocràcia dels forts“<sup>128</sup> von der Kritik meistens als Leitgedanke der

<sup>127</sup> Brief an Soler i Miquel, 17-V-1893, OC I, S. 1150.

<sup>128</sup> Vgl. Brief an Soler i Miquel, 17-V-1893, OC I, S. 1150. - Verwiesen sei hier auf einen offensichtlichen nietzscheanischen Hintergrund in den kurz vor Mai 1893 verfassten Beiträgen Maragalls.

Maragallschen Nietzsche-Rezeption herausgestellt, so als handele es sich um die Essenz seiner von Nietzsche assimilierten Gedanken. Die thematische Ausrichtung der Studie von Ludwig Stein und Maragalls Selbstkommentar in seiner ganzen Unbeholfenheit hat man darüber vergessen.

Udo Rukser, der noch meint, Maragall habe im Februar 1893 einen Aufsatz über Nietzsche veröffentlicht, hatte in einer Zusammenfassung des ersten in spanischer Sprache verfassten Artikels den oben angesprochenen Aspekt der „aristocràcia dels forts“ besonders hervorgehoben, ohne jedoch thematisch auf die Notiz an Soler i Miquel einzugehen. Seine Darstellung von Maragalls Nietzsche-Präsentation fokussiert er folgendermaßen:

Er [Nietzsche] verkünde den Willen als den großen, schöpferischen Antrieb jeden Lebens und bejahe die Ungleichheit aller Menschen ebenso wie die Privilegien der Auserwählten, denen die Leitung gebühre. Alles Übel komme daher, daß man nicht das Gesetz des Starken anerkennen wolle.<sup>129</sup>

Die Hervorhebung des »Starken« hat sicherlich auch in den nachfolgenden Kommentaren zu Maragalls Nietzsche-Rezeption nachgewirkt, sodass Trias feststellen muss, Maragalls Nietzsche-Lektüre würde in der Kritik meistens auf den Nietzsche des *Willens zur Macht* zentriert. Dass dieses Bild nicht aus einer Primärlektüre hervorgegangen ist, fand bisher wenig Beachtung und das Konzept des »Starken«, beispielsweise, bleibt völlig verschwommen. Es ist zur Gewohnheit geworden, Maragalls erste Auseinandersetzung mit Nietzsche kommentarlos als eindeutige Begeisterung dahinzustellen und anzunehmen, der Poet habe sich darum zu diesem Zeitpunkt mit bestimmten Ideen Nietzsches besonders identifiziert. Bei einer differenzierteren Rezeptionsanalyse kann man freilich beobachten, dass bei seinem ersten intensiven Kontakt mit Nietzsches Gedanken, wie der oben genannte Brief aufgezeigt hat, Maragall zunächst einmal auf einen gewaltigen Eindruck reagiert, den verschiedene Informationen über Nietzsche, versetzt mit einzelnen Nietzsche-Zitaten, in ihm hinterlassen hatten; denn das Gigantische dieser Ideen, die unglaubliche Macht, die sie ausüben, veranlassen ihn dazu, auch betroffen von Nietzsches Brutalität zu sprechen. Aus seinen ersten Reaktionen auf die angelesenen Informationen spricht ein Bemühen hinter dem kuriosen Denken Nietzsches Sinn zu erkennen, ihn verstehen zu wollen. In dieser Phase von assimilierten thematischen Aspekten im Sinne von »Nietzsche

---

<sup>129</sup> Rukser (1962), op.cit., S. 34.

in Maragall« zu sprechen, einfach nur, weil er diese den katalanischen Lesern präsentiert, scheint uns problematisch.

Sowohl der in spanischer Sprache als auch der auf Katalanisch geschriebene Artikel ist formal so angelegt, dass vor der Präsentation von Nietzsches Denken jeweils ganz knappe, quasi einführende Sätze stehen, die sich in den jeweiligen Fassungen allerdings voneinander unterscheiden. Beide Artikel schließen mit einem »Kommentar« unterschiedlicher Länge und Inhaltes. Mit der Ankündigung, Nietzsche werde bald der »Modephilosoph und Dichter-Soziologe« sein, hatte Maragall, genau wie Ludwig Stein, seinen ersten Aufsatz begonnen. Während jedoch Stein Nietzsches Kulturkritik dadurch zu entschärfen versucht, dass er sie als alt bekanntes Phänomen kultureller Entwicklungen abtut und dazu mit dem Etikett der intellektuellen Schwäche kennzeichnet, können wir bei Maragall eine durchaus affirmative Haltung erkennen. Für ihn repräsentiert Nietzsche „una idea nueva, [...] remozada de la vida, [...] trascendentalmente sana y optimista“, etwas Erfrischendes, das die dekadente Generation, voller „inteligencias resacas [...] trabajadas por pesimismo y sutilezas“, gierig aufnehmen werde. Maragall sieht in Nietzsches Haltung eine Reaktion auf die zeitgenössische Kultur, die er als „civilizaciones excesivamente refinadas y cansadas de intelectualismo“ beschreibt.<sup>130</sup> Eine plötzliche Wendung hin zum Primitiven, Rudimentären oder gar Brutalen der Natur, so Maragall, sei ein typisches Phänomen, welches immer auftreten könne. Diese Tatsache dient ihm zur Legitimierung von Nietzsches kritischem Diskurs gegen die Dekadenz seiner Zeit. Dementgegen ist Ludwig Steins stark psychologisierende Argumentation ganz anders ausgerichtet: Er definiert Nietzsches Denken nicht einmal als Reaktion auf die Dekadenten, sondern will darin eine durch Überforderung hervorgerufene Reaktion auf die zeitgenössische „blühende Hochkultur“ erkennen:

„Wenn nämlich die Culturfortschritte in allzu hastigem Tempo auf einander folgen, so daß die betreffende Generation, welche diese Fortschritte miterlebt, Mühe hat, mitzukommen, Alles in sich aufzunehmen und zu verarbeiten, ohne Zeit zum Athemholen zu gewinnen, dann entsteht ein allgemeines Mißbehagen, ein Gefühl der geistigen Überladung und Übersättigung mit Cultur.“<sup>131</sup>

---

<sup>130</sup> Vgl. Nietzsche (I,1)

<sup>131</sup> Ludwig Stein (Januar-Februar-März 1893), op.cit., S. 396.

Er stilisiert ihn damit zum nutzlosen Dekonstruktivisten, der für den menschlichen Fortschritt eher eine Gefahr darstellt.<sup>132</sup> Urs Marti, der sich intensiv mit Ludwig Steins philosophischer Haltung und dem dahinter stehenden Weltbild in einer längeren Studie auseinandergesetzt hat, meint, dass Stein als Philosophiehistoriker glaube, er könne die Bedrohung, die Nietzsche darstelle, mit dem Nachweis abwenden, er sei eben nur ein später Nachkomme der sophistischen und kynischen Schule der Moralkritiker und Kulturverächter, ein „Neo-Cyniker“ also, und seine Lehre sei mithin keineswegs originell und längst schon widerlegt“<sup>133</sup>. Zur weiteren Abschwächung und Bagatellisierung von Nietzsches Ideen fügt er hinzu: Dieser längst bekannte Habitus der Kulturverachtung sei überhaupt nicht verwunderlich, denn ein gewisser „Culturüberdruß“ pflege sich immer als „ständig auftretende Begleiterscheinung blühender Hochculturen“ einzustellen. Man müsse sich allerdings mit ihm befassen, betont Stein gleich zu Anfang seiner Ausführungen, nicht nur, weil Nietzsche Philosoph sei, sondern „weil er Symptom ist, weil er dem instinctiven Culturüberdruß zahlreicher Gebildeter einen berausenden Ausdruck gegeben hat, weil er nahe daran ist, der philosophische Held des Tages, der Modephilosoph zu werden.“<sup>134</sup>

Beide, Stein und Maragall, akzeptieren Nietzsche also als »Symptom der Zeit«, auch wenn sie aus anscheinend gegensätzlichen Positionen sprechen. Sein Denken definieren sie als Reaktion auf eine kulturelle Problematik, der eine mit der Absicht der Legitimierung,

<sup>132</sup> An anderer Stelle räumt Stein (März 1893) zwar ein, dass man sich im „Zeitalter der Naturwissenschaft an der von dieser beigebrachten erdrückenden Fülle von Thatsachen nach und nach dermaßen gesättigt [habe], daß den lechzenden Gaumen wieder einmal nach Ursachen dürstet“, proklamiert jedoch gleich anschließend Nietzsches Untauglichkeit für diese regenerative Aufgabe: „Wie viel Erfrischendes könnte eine gesunde, dem krankhaften Pessimismus abgekehrte philosophische Durchbildung für unsere etwas lahm gewordene Generation haben, und wieviel Unheil wird statt dessen der auf den Kopf gestellte Schopenhauerianismus Nietzsche’s voraussichtlich wieder anrichten!“ (Stein, op.cit. S. 407 f.).

<sup>133</sup> Urs Marti: Ludwig Steins Nietzsche-Kritik. In: Nietzsche-Studien, Bd. 16, Berlin u. New York: de Gruyter, 1987, S. 353-381. - An dieser Stelle sei auf Martis Zusammenfassung von Ludwig Steins „wissenschaftlicher“ Widerlegungsstrategie Nietzsches verwiesen, die aufgrund hyper-positivistischer Manier in ihrer Beweisführung schon wieder banal und lächerlich wirkt. Stein gelange zu „folgendem Ergebnis: in schroffem Gegensatz zum bisher gültigen Kulturideal bezeichnet Nietzsche [...] die Überwältigung der Urinstinkte als Verhängnis, als Ursache der physiologischen Degeneration der Menschheit. Es gilt also zu fragen, ob Nietzsche der Nachweis der ‚logischen Unhaltbarkeit des bisherigen Kulturverlaufs‘ gelungen sei. Die Antwort fällt negativ aus: Nietzsche steht nach Steins Verdikt nicht auf der Höhe der zeitgenössischen Sozialwissenschaften; seine Hypothese ist willkürlich, ‚weder durch empirisches Material noch durch zwingende logische Deduction‘ unterstützt; schließlich - dies ein ganz wichtiger Einwand - liegen gar keine statistischen Angaben über den Gesundheitszustand jener Helden der Urzeit vor, die es Nietzsche angetan haben [...]. Dessen gesamte Kultur- und Moralkritik ist mithin entkräftet, weil die These von der physiologischen Degeneration nicht zu beweisen ist.“ (S. 355) - Weiter meint Marti: „Die Gefahr der neuen Lehre liegt für ihn nicht in ihrem theoretischen Gehalt, sondern in ihrer Verführungskraft auf ein geistig undiszipliniertes mangelhaft gebildetes Publikum, das bereits durch die ‚socialistische Agitation‘, durch die Infragestellung von Eigentum und Staat verwirrt ist.“ (S. 355 f.).

<sup>134</sup> Ludwig Stein (Januar-Februar-März 1893), op.cit., S. 395. Stein betont: Das Unheilvolle von Nietzsches Kulturtheorie liege darin, dass sie „nie wieder ignoriert werden“ könne. Damit räumt Stein dem deutschen Denker jedenfalls eine wirkungsästhetische Legitimation ein.



der andere, um ihm seinen Gültigkeitsanspruch abzusprechen. Wir können jedoch davon ausgehen, dass der wissenschaftliche Diskurs Steins und die offensichtliche Pedanterie seiner mehr soziologisch als philosophisch geprägten Beweisführung dem katalanischen Literaten Maragall völlig fremd blieb.

Trotzdem scheint es uns von Interesse, etwas näher auf Stein einzugehen und die Frage zu stellen, wer sich hier gegen Nietzsches Kulturkritik empört und im Namen welcher Werte, denn schon die Auswahl bestimmter Aspekte von Nietzsches Denken, die er diskutiert, ist interessengesteuert und kann durchaus auf seine zugrunde liegende Weltanschauung verweisen. Abgesehen von seiner wissenschaftlichen Pedanterie also könnten wir uns fragen, ob durch Steins Diskurs zur Ideenwelt Nietzsches nicht vielleicht gerade das Maragall nahe kam, was jener in Nietzsche ablehnte. Der Stein-Kritiker Urs Marti beschreibt Steins Abneigung gegenüber Nietzsche folgendermaßen: „In Nietzsche erblickte er einen romantischen Kulturfeind, der sich zurücksehnt in den Zustand einer urzeitlichen Barbarei. Dessen hauptsächliches Anliegen, die Überwindung des Nihilismus, ist ihm zweifellos fremd geblieben.“<sup>135</sup> Das angebliche romantische »Zurücksehen« verwirft Stein als ein Zurück zur »blonden Bestie« und damit als Ausstieg aus der menschlichen Zivilisation. Dass Nietzsches Kulturkritik freilich nicht als ein fatales »Zurück«, sondern vielmehr als ein konstruktives »Hinauf«<sup>136</sup> verstanden sein wollte, hatte Maragall offensichtlich ganz gut nachvollziehen können, sodass der in Steins Augen zu verwerfende »Kulturfeind« Nietzsche als »Freund« einer neuen zukünftigen Kultur sicherlich Maragalls Sympathie gewinnen musste. Das Beispiel macht deutlich, wie sich Maragall von Steins rhetorischer Verzettelung, die allein der Desqualifizierung von Nietzsches Kulturkritik dienen sollte, zu distanzieren weiß und die gewonnene Informationen in einen neuen Kontext stellt.<sup>137</sup>

---

<sup>135</sup> Marti, op. cit., S. 356.

<sup>136</sup> Ludwig Stein hatte sich selbst dazu verwendet, in seinem abwertenden Diskurs die entsprechende Nietzsche-Referenz zu diesem Thema aus ‚Götzen-Dämmerung‘ anzuführen: „Auch ich rede von ‚Rückkehr zur Natur‘, obwohl es eigentlich nicht ein Zurückgehen, sondern ein H i n a u f k o m m e n i s t - hinauf in die hohe freie, selbst furchtbare Natur und Natürlichkeit.“ (KSA 6, S. 150). - Wir hatten bereits darauf hingewiesen, dass Maragall sicherlich klar vor Augen hatte, dass der Weg zum symbolischen ‚Übermenschen‘, dieses Hinaufkommen, von dem Nietzsche spricht, nur als eine sich selbst überwindende Aufwärtsbewegung hin zu einem höheren idealischen Sein bedeutet und kein reales Ziel im Menschen selbst haben kann.

<sup>137</sup> Da sich Ludwig Stein im ersten Teil seiner Publikation fast ausschließlich nur darum bemüht, den philosophischen Rang Nietzsches zu bestimmen bzw. ihm jeglichen Anspruch auf „auch nur ein bescheidenes Plätzchen in der Geschichte der Philosophie“ abzusprechen, geht Maragall auf den Themenbereich der ersten Publikation nur wenig ein, denn ihn interessieren ja, wie er sagt, nur die Zusammenfassungen von Nietzsches Gedanken, die er vor allem im zweiten Teil von Steins Publikation in

Ganz anders als in diesem ersten Beitrag formuliert Maragall die Einleitung des zweiten Artikels im *L'Avenç*. Die Hinführung zu Nietzsche gestaltet sich hier ganz und gar vitalistisch: Anstatt der Präsentation des Denkers als »Modephilosoph« beginnt er mit einem schwungvollen Ausruf: „Que n'hi hà maneres d'entendre la vida, de sentir-la!“ und gibt zunächst einmal eine fast postmodern anmutende Beschreibung des Zeitgeistes seiner Lebenswelt: nichts mehr ist absolut, alles ist relativ: „Tú deus tenir raó, i tu també, i tu també, perquè tots en podeu tenir“, lässt er lakonisch nachklingen und stellt seinen Artikel unter das Lema eines Paradigmawechsels im zeitgemäßen Denken. Es sei der neuen Generation würdig, sich von absoluten Wahrheitsansprüchen zu befreien. Viele Weisen gäbe es, das Leben zu verstehn und alle würden etwas von jenem „aroma immortal qu'és el gran secret de les coses“ ahnen lassen.<sup>138</sup> Der intellektuelle Habitus, „aquesta disposició d'esperit“, habe sich verändert: „Avui el nostre esperit, obert als quatre vents, és indulgent amb una indulgència robusta [...] més forta i més sanitària que tots els dogmes i tots els axiomes [...]“.<sup>139</sup>

So losgelöst vom „horrible besoin d'affirmer“ – Maragall zitiert hier Paul Bourget – sehe man sich jetzt im Rausch der vielfältigen Sichtweisen, die jeglichen Wahrheitsanspruch relativierten, die weder Zustimmung noch Ablehnung verlangten, sondern lediglich Sympathien bzw. Antipathien hervorriefen, deren „mitja rialla“, ob frömmelnd oder ironisch, zur erhabenen Distanz einladen. – Und, Maragall versteht sich als Kind dieser Zeit, wenn er sagt: „Nosaltros, omes d'avui.“ – Sein Ton mutet hymnisch an, er möchte etwas von jenem großen befreienden Gefühl mitteilen, welches die Idee einer ersehnten absoluten Freiheit spüren lässt: „Viure, viure tot lo qu'és pugui en extensió i en intensitat“. Dass dieser stürmerische Lebensdrang der neuen Generation mit der

---

der Deutschen Rundschau (April-Mai-Juni 1893) vorfindet. Der philosophische Diskurs Steins bleibt ihm völlig fremd.

<sup>138</sup> Nietzsche (I, 2), op.cit., S. 195.

<sup>139</sup> Nietzsche (I, 2), op.cit., S. 195. - Maragall bezieht sich hier auf Paul Bourget, der 1883 in seiner Schrift „Essais de psychologie contemporaine“ eine Theorie der Decadence formuliert hat. Auf ihn bezieht sich Nietzsche, der den Begriff anlässlich seiner Polemik gegen Richard Wagner in die deutsche Debatte einführte. 1888 definierte er in „Der Fall Wagner“ die „litterarische decadence“ mit den Worten: „Womit kennzeichnet sich jede litterarische decadence? Damit, dass das Leben nicht mehr im Ganzen wohnt. Das Wort wird souverain und springt aus dem Satz hinaus, der Satz greift über und verdunkelt den Sinn der Seite, die Seite gewinnt Leben auf Unkosten des Ganzen - das Ganze ist kein Ganzes mehr. Aber das ist das Gleichniss für jeden Stil der decadence: jedes Mal Anarchie der Atome, Disgregation des Willens, „Freiheit des Individuums“, moralisch geredet, - zu einer politischen Theorie erweitert „gleiche Rechte für Alle“. Das Leben, die gleiche Lebendigkeit, die Vibration und Exuberanz des Lebens in die kleinsten Gebilde zurückgedrängt, der Rest arm an Leben. Überall Lähmung, Mühsal, Erstarrung oder Feindschaft und Chaos: beides immer mehr in die Augen springend, in je höhere Formen der Organisation man aufsteigt. Das Ganze lebt überhaupt nicht mehr: es ist zusammengesetzt, gerechnet, künstlich, ein Artefakt.“ (Der Fall Wagner, KSA 6, S. 27).

Lebenshaltung anderer Generationen kollidiert, ist verständlich, denn alle unterliegen jener „missió que duien en l'evolució umana“.<sup>140</sup> – Diese Idee der festgelegten »Mission«, die nach Maragall nicht nur jeder Generation, sondern im Grunde genommen auch jedem Einzelnen im Weltgeschehen und in der Entwicklung der Menschheit a priori zugeschrieben ist, macht die neue Geisteshaltung zum verkündenden Organ. In diesem Sinne könnte Maragalls Artikel schließlich auch als Manifest einer jungen Generation gelesen werden, wenn er schreibt: „la grandesa d'avui, la nostra, consisteix, no en morir per una idea, sinó en viure per totes.“<sup>141</sup>

Dieses Zitat, aus dem sich gegebenenfalls auch die anarchistische Losung »Tu, was du willst« herauslesen ließe, hat in der Maragall-Forschung besondere Aufmerksamkeit gefunden, denn es bietet sich an, darin Maragalls pro anarchistische Ader Anfang der neunziger Jahre zu erkennen, wobei jedoch die durchaus ernst zu nehmende Willensbekundung und Realisierung des anarchistischen »Tu, was du willst«, im Sinne von »nehme deinen Willen ernst« oft zu einer verhängnisvollen und Nietzsches Ideen fremden Fehlinterpretation dieses Satzes nach der Art »Tu, wozu du Lust hast« abzugleiten scheint. Wir können davon ausgehen, dass Maragall diese Auslegung sicher nicht intendierte als er die Haltung einer neuen Generation, entgegen der erwähnten „resecas inteligencias de nuestra generación trabajadas por pesimismo y sutilezas“<sup>142</sup> des ersten Artikels, skizzierte. Er setzt hier Rezeptionsbedingungen aus der Perspektive eines offenen Zeitgeistes, in dem das individuelle Kriterium zum Maßstab der Akzeptabilität von Werten wird.

Eine Theorie des Menschen und der Gesellschaft nennt Maragall Nietzsches Denken und die Beschreibung, die er von Nietzsches Person gibt, ist prägnant: „anima poetica i poderosa“<sup>143</sup>. Anders als im ersten Beitrag erwähnt er hier die Krankheit des Philosophen. Damit stellt er keine Ausnahme dar, sondern folgt der allgemeinen Tendenz, Nietzsches

<sup>140</sup> Nietzsche (I, 2), op.cit., S. 195.

<sup>141</sup> Nietzsche (I, 2), op.cit., S. 195. – In einer Rezension von 1897 zu Maurice Barrès' ‚Déracinés‘, dem ersten Band der Romantrilogie ‚Le Roman de l'énergie nationale‘, die die Vielheit der Ideen, aber auch die Zersplittertheit einer Generation, vor Augen führt, exponierte Maragall nochmals den Kerngedanken des „impulso de nuestra generación“, den die beiden Romanfiguren Roemerspacher und Sturel in ihrer Auseinandersetzung mit dem Philosophen Hippolyte A. Taine (1828-1893) kommentieren. Maragall zitiert daraus: „El respetable programa de M. Taine –vivir para pensar– supone el abandono de una parte muy importante de nuestro deber integral: ¡ser lo más posible! No me basta poseer una concepción del mundo; quiero que esta concepción sea para mí un motivo de obrar, que dé dirección a mis fuerzas, y que el objeto de esta dirección me inspire un amor superior al de mí mismo.“ (S. 195). Obwohl Maragall zu verstehen gibt, dass der Roman kritisch hinterfragt werden müsse, drängt sich trotz allem der Aufruf „¡ser lo más posible!“ , der sich hier als Verpflichtung, eine neue Verbindlichkeit mit sich selbst und dem Leben einzugehen, verstehen lässt, als Diktum in den Vordergrund.

<sup>142</sup> Nietzsche (I, 1), op.cit., S. 136.

<sup>143</sup> Nietzsche (I, 2), op.cit., S. 196.

Krankheit schon vor seinem Tod immer stärker zu thematisieren. Er sei verrückt geworden, schreibt Maragall, und befinde sich jetzt „derrera les parets d’un manicomi“, doch betont er nachdrücklich, dass diese Tatsache den Wert seines Werkes nicht mindere. Sein Denken sei im intellektuellen Ambiente verankert: „fanatisant an el jovent alemany. Es un furor qu’està fent en els cercles de la gent jove“.<sup>144</sup> Maragall bezieht also eine klare Position, die ihn von anderen Kritikern unterscheidet. Auf den ersten Blick scheint es, dass er sich hier Steins Darstellung folgend gegen die wendet, die vom „pathologischen Charakter der Schriften Nietzsches faseln“<sup>145</sup>. Nach Steins Auffassung spiegelt sich der Krankheitszustand Nietzsches keinesfalls in dessen Schriften, auch nicht in den allerletzten. Damit hatte der Systemphilosoph Stein freilich auch – wie Maragall – zu verstehen gegeben, man könne Nietzsches Schriften trotz Krankheit ruhig ernst nehmen. Der Sinn und Zweck dieser Anerkennung ist freilich ein anderer: erstens ist sie die notwendige Voraussetzung für seinen Verriss und den Nachweis der Gefährlichkeit von Nietzsches Weltanschauung; denn ein kranker Philosoph wäre leichter zu entschuldigen. Und zweitens kann er den Philosophen Nietzsche dadurch besser verwerfen, dass er ihm volle Gesundheit und Bewusstheit nur »als Schriftsteller« beimisst:

„Je grundsätzlicher und nachdruckvoller ich die gesamte Weltanschauung Nietzsches zu bekämpfen mich gedrungen fühle, desto williger und rüchhaltloser räume ich ein, daß seine Werke, auch wo sie wegen ihres cynischen Inhalts abstoßen, schriftstellerisch zu dem Vornehmsten und Erlesensten gehören, was die Weltliteratur hervorgebracht hat.“<sup>146</sup>

Aus diesen Worten spricht Überheblichkeit und Zynismus, den Maragall bei seiner Lektüre ruhig übersehen konnte, interessierte ihn ja die philosophische Beweisführung Steins recht wenig; die Bestätigung aber, dass Nietzsche ein exzellenter Schriftsteller sei, konnte ihm darum nur recht sein.

Die längere Einleitung des katalanischen Artikels, in der er die neue „disposició d’esperit“ seiner Generation nachhaltig betont, hat eindeutig einen stärkeren Suggestivwert als der erste Beitrag, wobei uns jedoch der Aspekt des Perspektivenwechsels, der sich im zweiten Artikel ankündigt, substantiell wichtiger erscheint: Er schreibt nicht mehr primär aus der Perspektive des Steinschen Textes, sondern wird thematisch autonom, produziert spontaner aus einer eignen intellektuellen Haltung heraus. Interessant ist, dass Maragall in

<sup>144</sup> Nietzsche (I, 2), op.cit., S. 196.

<sup>145</sup> Ludwig Stein (Januar-Februar-März 1893), op.cit., S. 406.

beiden Texten Nietzsche nicht nur einfach präsentiert, sondern gleich zu Beginn seiner Artikel einen Erklärungsversuch bzw. Legitimationsversuch startet. Der katalanische Beitrag wirkt in dieser Hinsicht entschiedener und sicherer als der für den *Brusi* geschriebene, in dessen Argumentationweise noch ein rechtfertigender Unterton spürbar wird.

Vor diesem Hintergrund expliziert Maragall im nachfolgenden Abschnitt die Grundideen Nietzsches im Umkreis des »Willens zur Macht« und des Verhältnisses von »Herren- und Sklavenmoral«, die Stein als »sociologische Mythologie« bezeichnet hatte; „haber tomado la vida al revés“, darin sehe Nietzsche den Grund für das Unbehagen in der modernen Gesellschaft und daraus seien jene Demokratien entstanden, „esos dominios de las mayorias que parten de un concepto absolutamente falso de la vida“. Darum proklamiere Nietzsche den freien Willen, „la voluntad como gran agente impulsor de la vida.“<sup>147</sup>

Schon im April 1892 hatte Jean de Néthy<sup>148</sup> in der *Revue blanche* geschrieben, im Spiegel von Zarathustras Worten zentriere sich bei Nietzsche alles auf eine existentielle Grundidee, die das Leben als *Willen zur Macht* definiere, denn „vivre, c’est le désir de la puissance“.<sup>149</sup> Er verkünde eine neue Moral der „élite d’hommes forts“, die in einer triumphierenden Selbstbejahung wurzele. Und auch von der Tribüne des *Mercure de France* hatte Henri Albert im Januar 1893 verlauten lassen: Unser von Instinkten geleitetes Leben „dépend d’une des formes fondamentales de la volonté de puissance“.<sup>150</sup> – Ein ähnlicher aus der Perspektive von Heinrich Köselitz’ Vorwort zu *Also sprach Zarathustra* geprägter Diskurs ist kurz danach auch in Maragalls Text festzustellen: „Nietzsche aixeca bandera devant de l’idea determinista pessimista democratica ... i afirmant la lliure voluntat humana, desencadena la *Wille zur Macht* (voluntat pel poder) com a gran força impulsora de la vida.“<sup>151</sup> – Der Wille sei das Existenzgesetz jedes Einzelnen und die unterschiedlich ausgeprägte Willenskraft der Grund für die Ungleichheit der Menschen. Wer von stärkster Willenskraft und Lebensintensität geprägt ist, zählt zu den »höheren Menschen«, die er dementsprechend als „el heroe, moral, fuerte, libre, irresistible“<sup>152</sup> beschreibt. Diese

<sup>146</sup> Ludwig Stein (Januar-Februar-März 1893), op. cit., S. 407.

<sup>147</sup> Nietzsche (I, 1), op.cit., S. 136.

<sup>148</sup> Jean de Néthy: Nietzsche-Zarathustra. In: La Revue blanche, Bd. 2, April 1892, S. 206-212. Hier: S. 207.

<sup>149</sup> Néthy, op.cit., S. 207. Der Kritiker liefert unter dem Aspekt des ‚Willen zur Macht‘ eine Zusammenstellung von den - in seinen Augen - wichtigsten Grundthesen Nietzsches.

<sup>150</sup> Albert (Januar 1893), op.cit., S. 64.

<sup>151</sup> Nietzsche (I, 2), op.cit., S. 196.

<sup>152</sup> Nietzsche (I, 1), op.cit., S. 136.

höheren Menschen oder Helden sind die wenigen Erwählten, die Aristokraten der Welt, schreibt er, die regieren und unterdrücken dürfen, wenn ihr Instinkt es verlangt: „Son los leones que rien“. Leben heißt für diese »lachenden Löwen« Macht und ihr Reich ist das der physischen Kraft und üppigen Gesundheit. Sie messen sich an allem, was stark, frei und fröhlich ist:

„para ellos vivir es poder, y su imperio es el de la fuerza corporal, de la salud rica, floreciente, exuberante, que se desparrama en guerras, aventuras, cacerías, danzas y juegos, en todo aquello que es fuerte, libre y alegre. Cuando la vida sube, instinto es igual a felicidad y el goce la ley universal.“<sup>153</sup>

Unter ihnen befindet sich die Mehrheit: die Masse der Sklaven, die Schwachen und Schüchternen im Dienste der Privilegierten. – Bei dieser Textstelle ist nicht mehr zu ersehen, ob es sich um ein Nietzsche-Zitat oder um einen Kommentar Maragalls handelt. Auch in der katalanischen Fassung betont Maragall am Anfang seiner Darstellung den »Willen« „com grand força impulsora de la vida“<sup>154</sup>, verbindet diesen Aspekt hier allerdings deutlicher mit dem ihm befremdlichen Thema der »Demokratie«, so als legitimiere sich die Freilegung des *Willens zur Macht* erst im Kampf gegen „l'idea determinista pessimista democratica“. Interessant ist, dass Maragall hier den Begriff *Wille zur Macht* auf Deutsch einführt und in Klammer übersetzt, während er im ersten Beitrag diesen Begriff noch nicht explizit benutzte. Ausgehend von einem völlig falschen Lebenskonzept, hieß es im ersten Beitrag, habe die Sklavenkultur eine Art „degeneración fisiológica“ verursacht. Das Gesetz der Welt aber sei der Egoismus, das Gesetz des Starken, „del rico de instintos“. Als Reaktion auf die dekadente kulturelle Entwicklung würde sich zur Ausrottung der Sklavenkultur darum eine „época guerrera“ ankündigen, damit diese wenigen Erwählten „que han de ser los héroes europeos, los señores de mañana“<sup>155</sup> in Erscheinung treten könnten. Damit schließt Maragall im ersten Artikel das Resümee von Nietzsches „pensamiento“, dem ein noch längerer, ausführlicher Kommentar folgt.

<sup>153</sup> Nietzsche (I, 1), op.cit., S. 136 f. - In Maragalls Text verwischen sich die Grenzen zwischen Kommentar und Nietzsche-Zitat, welches auch Stein angeführt hatte. Der kurze Satz „cuando la vida sube, instinto es igual a felicidad“ stammt aus ‚Götzen-Dämmerung‘. - Im Gegensatz zu Maragall hatte Ludwig Stein, sowohl im ersten Teil (März 1893) als auch im zweiten Teil (April, Mai, Juni 1893) seiner Anhandlung, den kompletten Satz zitiert: „Die Instinkte bekämpfen m ü s e n - das ist die Formel für *décadence*: so lange das Leben a u f s t e i g t, ist Glück gleich Instinkt.“ (KSA 6, S. 73).

<sup>154</sup> Nietzsche (I, 2), op.cit., S. 196.

<sup>155</sup> Nietzsche (I, 1), op.cit., S. 137.

### 3.2.1 Die Welt ein »Hospital«

Im katalanischen Essay gibt er dieselbe Begründung für das skizzierte gesellschaftliche Unbehagen, das zusammen mit dem Thema des überdimensionalen Menschentyps den Kern seiner beiden Beiträge darstellt: „s’ha pres la vida al revés“, wiederholt er. Im Namen der Gleichheit aller Menschen, die nichts mehr als ein Hirngespinnst sei, eine »abstracció«, werde der Schwache als »ome-tipo« oder »ome-ideal« hingestellt. Zu seinen Gunsten habe sich eine Moral aufgebaut, die die berauschte menschliche Urkraft der »blonden« Bestie domestizieren, die Herren zu Sklaven und die Sklaven zu Herren machen will. Und diese verkehrte Welt, fügt er hinzu, „ha transformat el món en un ospital ont no hi hà més que malalts i cuida-malalts [...]“.<sup>156</sup> Die Welt sei also nur noch eine Art »Krankenhausgesellschaft«, ein Hospital mit Kranken und Krankenpflegern. Dieses Bild, das hier für Degeneration und Unbehagen in der Kultur steht, hatte Maragall im ersten Artikel nicht verwendet.

Es handelt sich, wie im Falle der »lachenden Löwen«, um eine ausdrucksvolle Methapher, die natürlich viel plastischer auf die Leser wirkt als die Formulierung „nuestra época de intellectualismo y de degeneración fisiológica“.<sup>157</sup> Da sich dieses Bild in Ludwig Steins Text nicht nachweisen lässt, ist anzunehmen, dass Maragalls Formulierung auf einer anderen Quelle beruht. Dabei käme freilich erst einmal Nietzsche selbst in Frage. Bezüglich des Zustandes unserer Kultur hatte er geschrieben: „Da hilft man sich gegenseitig, da ist Jeder bis zu einem gewissen Grade Kranker und Krankenwärter.“<sup>158</sup> Da es, wie bereits bemerkt, sehr unwahrscheinlich ist, dass Maragall diesen Satz aus Nietzsches *Götzen-Dämmerung* im Originaltext gelesen hatte, käme demnach nur eine Sekundärquelle<sup>159</sup> in Frage, in der Nietzsches Methapher zitiert bzw. sprachlich mit verarbeitet wurde.

Auffallend ist, dass Maragall den Ausdruck „hospital“ benutzt, obgleich wir bei Nietzsche weder das Wort »Krankenhaus« noch »Hospital« finden. Hatte Maragall also diese Umschreibung des Kulturzustandes seiner Zeit beliebig um das Wort »Hospital« erweitert, mit der Absicht, im *L’Avenç* noch eindrucksvoller auf die Leser zu wirken? –

<sup>156</sup> Nietzsche (I, 2), op.cit., S. 196.

<sup>157</sup> Nietzsche (I, 1), op.cit., S. 137.

<sup>158</sup> Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 137.

<sup>159</sup> Als Maragall seine Artikel verfasste, lagen teilweise schon übersetzte Zitate und Textfragmente aus ‚Götzen-Dämmerung‘ in französischer Sprache vor. Eine zitierte Version dieses Satzes aus dem Original konnte bezüglich des analysierten Materials aber nicht nachgewiesen werden.

Diese Erklärung wäre sicher nicht von der Hand zu weisen, wenn genauere Analysen der in Frage kommenden Sekundärquellen nicht gezeigt hätten, dass genau diese Metapher in Anlehnung an Nietzsches Satz sowohl im bereits erwähnten Aufsatz von Victor Cherbuliez, alias Georges Valbert, als auch im Vorwort<sup>160</sup> zu *Also sprach Zarathustra* von Heinrich Köselitz, zu finden wäre. Köselitz beschreibt mit dem genannten Bild ein Zeitsymptom: Eine Zeit, die sich dem „Weichen, Lauen, Nachgiebigen, Lüsternen, kleinlich-Lästerlichen und Menschen-Anbröckelnden“ verschrieben habe, wettet er, eine Zeit, „in der es als grösste Tugend gilt, sich zu verlieren, sich an andere (und zwar nicht an Höhere, sondern an Niedere, Leidende) zu verlieren, muss nothwendig den Menschen potentiell herabsetzen“<sup>161</sup>. Diesen krankhaften Zustand beschreibt er nun in Anlehnung an Nietzsche mit der Methapher »Hospital«. Der deutsche Philosoph habe dieses Bild, so Köselitz, eindeutig von Goethe übernommen und kommentiert: „Immer wahrer wird, was Goethe beim Erscheinen des III. Theils von Herder’s ‚Ideen‘ ausrief: ‚Siegt diese Art Humanität, dann, fürcht’ ich, wird endlich die Welt ein grosses Hospital sein, und Einer des Andern humaner Krankenwärter!‘“<sup>162</sup> Goethe habe diesen Gedanken zu Herders Humanitätsideal in einem Brief aus Neapel, vom siebendundzwanzigsten Mai 1787, an Frau von Stein mitgeteilt. Diese Quellenangabe, so konnten wir feststellen, stimmt allerdings nicht. Es handelt sich vielmehr um einen langen Brief, den Goethe am achten Januar 1787 von Rom aus an Charlotte von Stein gesendet hatte. Dort heißt es:

„Auf Herders dritten Theil freu ich mich sehr, hebe mir ihn auf, biß ich sagen kann wo er mir begegnen soll. Er wird gewiß den schönen Traumwunsch der Menschheit, daß es dereinst besser mit ihr werden möge trefflich ausgeführt haben. Auch muß ich selbst sagen halt ich es für wahr, daß die Humanität endlich siegen wird, nur fürcht ich daß zu gleicher Zeit die Welt ein großes Hospital und einer des andern humaner Kranckenwärter werden wird.“<sup>163</sup>

Köselitz zitiert Goethes Brief offensichtlich sehr frei, nur können wir festhalten, dass er die Phrase «die Welt ein großes Hospital» übernimmt und wortgetreu in seinen Kommentar einfügt. Der Sinn von Goethes Worten, freilich, hat sich in Köselitz’ Zitat geändert: Hatte doch Goethe affirmativ vorangestellt, dass er an Herders Humanitätsideal glaube, so spricht aus Köselitz’ neuer Version ein unüberhörbarer Zweifel: „Siegt diese Art

<sup>160</sup> Die im Rahmen dieser Arbeit erschlossenen Quellen geben leider keine Antwort auf die Frage, ob Heinrich Köselitz’ Vorwort im Mai bzw. vor Juli 1893 auch schon in französischer Sprache verfügbar war.

<sup>161</sup> Gast (d.i. Heinrich Köselitz): Vorbemerkung des Herausgebers, op.cit., S. XIII.

<sup>162</sup> Gast (d.i. Heinrich Köselitz): Vorbemerkung des Herausgebers, op.cit., S. XIII.

<sup>163</sup> Goethe an Frau von Stein, 8-VI-1787, WA IV, 8, S. 234.



Humanität, dann, fürcht' ich, wird endlich die Welt ein grosses Hospital sein“. Die Wortkombination »Kranker und Krankenwärter«, wie Nietzsche sie benutzt hatte und wie sie ebenfalls in Maragalls Text mit „malalts i cuida-malalts“ zu finden ist, kommt in Köselitz' Einleitung jedoch nicht vor. Ganz dem Goethschen Kontext enthoben taucht diese Metapher Nietzsches nun aber wieder auf bei Georges Valbert (d.i. Victor Cherbuliez), dessen Augenmerk, wie es scheint, ebenfalls auf die besagte Stelle in Nietzsches *Götzen-Dämmerung* gefallen war: „Nous ne sommes plus qu'une société de malades et de garde-malades, et nous nous croyons bien portants quand nous avons perdu les vices nécessaires à la santé.“<sup>164</sup>

Es wäre durchaus denkbar, dass auch Cherbuliez zuerst durch das bekannte Vorwort von Köselitz auf dieses einprägsame Bild aufmerksam wurde und, wie viele andere, den Primärtext zu einem späteren Zeitpunkt herangezogen hatte. Das indirekte Verwenden der Metapher – der Autor sagt »société«, nicht »Welt« – ließe sich gegebenenfalls darauf zurückführen, dass er schon Ende 1892 mit Köselitz' Vorwort – bzw. mit dem Separatdruck (Ende 1892) – der kompletten »zweiten Auflage« des *Zarathustra* (Impressum 1893) in Kontakt gekommen war. Bei genauerer Betrachtung können wir feststellen, dass Maragall das Bild von »malalts i cuida-malalts« genau wie Cherbuliez in seinem Artikel übernimmt, woraus zu schließen ist, dass er offensichtlich den Beitrag des französischen Kritikers oder Nietzsches Text gelesen hatte. Aber wie gesagt, zu diesem Zeitpunkt hatte Maragall noch kein Exemplar des *Zarathustra* in Besitz. Auffallend ist nun aber, dass er nicht, wie der Franzose, von einer kranken Gesellschaft spricht, sondern genau wie Heinrich Köselitz, in Anlehnung an Goethe, die Wörter »Welt« und »Hospital« benutzt:

„De tot això la culpa ja ve de Socrates, i la té principalment el cristianisme, que no és més qu'un platonisme *ad usum plebis*, i qu'ha transformat el món en un ospital ont no hi hà més que malalts i cuida-malalts, i la miseria i la mortificació són els que fan la llei.“<sup>165</sup>

Diese verblüffende Ähnlichkeit zwischen Maragalls und Köselitz' Formulierung, die weder in Ludwig Steins Text, noch in anderen Beiträgen vor dem Erscheinen von Maragalls Artikel im *L'Avenç* nachzuweisen sind, veranlasst zur Annahme, dass der katalanische Dichter, auf welche Weise auch immer, mit dem besagten Vorwort des ersten

<sup>164</sup> Valbert (d.i. Cherbuliez), op.cit., S. 49.

<sup>165</sup> Nietzsche (I, 2), op.cit., S. 196.

Herausgebers von *Also sprach Zarathustra* in Kontakt gekommen war, bevor er in seinem persönlichen Exemplar die entsprechende Stelle im Vorwort markierte. Zum anderen erkennen wir im selben Abschnitt von Maragalls Text einen Schlüsselsatz, „el cristianisme, que no és més qu'un platonisme *ad usum plebis*“, den wir ebenfalls wieder bei Cherbuliez in französischer Sprache finden. Er schreibt: „Le christianisme n'est à ses yeux qu'un platonisme accommodé à l'usage de la populace... et il l'accuse d'avoir abêti l'Europe.“<sup>166</sup>

Werfen wir erneut einen Blick auf Maragalls Formulierungen, so wird deutlich, dass in seinem Text sowohl aus Peter Gasts Vorwort als auch aus Georges Valberts Artikel transparent werden. Wenn wir davon ausgehen, dass er selbst Nietzsches *Götzen-Dämmerung* im Original noch nicht kannte, als er seinen zweiten Nietzsche-Artikel schrieb, so erklärt sich hier nur der Einfluss von Heinrich Köselitz' und Victor Cherbuliez' Texten. Diese Ähnlichkeit in den Formulierungen ist wohl kaum zufallsbedingt, auch wenn die Kulturkritiker noch am Ende des neunzehnten Jahrhunderts gewöhnlich die stereotype Antinomie von »gesund« und »krank« für ihre epochale Zeitdiagnose heranzogen. Um die Epoche jedoch aus der Dekadenz zu befreien, kommentiert der Chronist Maragall abschließend, sollte man alles daran setzen, ihre Symptome nicht zu hemmen, sondern noch zu beschleunigen, damit ihr System zusammenbreche. Trotz der Misere, aber, sei eine „albada guerrera“ im Aufzug, Aristokraten der Natur, europäische Helden von morgen.

Im Kommentar des ersten Beitrags, der auf die Präsentation der Ideenwelt des deutschen Philosophen, „más o menos incompleto“, folgt, vergleicht Maragall die Wirkung von Nietzsches Denken mit einer »Welle gesunder Luft voller poetischer Düfte«, ein Bild, das er zum Teil aus Steins Artikel entliehen hat. Dort heißt es, Nietzsche habe es verstanden, seinem Unbehagen einen „bezaubernden, berückenden“ Ausdruck zu vermitteln, doch der „poetische Duft“, der die „Sinne umschmeichelt, die Phantasie umnebelt“, stelle in seinem verführerischen Zauber die wirkliche Gefahr dar, weil seine „Stilkünstlerschaft“ hypnotisierend wirke. Nietzsche sei darum ein „literarischer Dynamitard. Er fabricirt geistige Bomben“.<sup>167</sup> Die zugrunde liegenden Ideen jedoch seien unschädlich, weil sie sich, einmal der poetischen Hülle entkleidet, nur als geistige Utopien entpuppten.

Hier wird nochmals deutlich, dass Maragall Steins Kritik keineswegs übernimmt und sie sogar – wie unser Beispiel zeigt – ins Gegenteil wendet: Für ihn wird der »poetische

<sup>166</sup> Valbert (d.i. Cherbuliez), op.cit., S. 45.

<sup>167</sup> Ludwig Stein (Januar-Februar-März 1893), op.cit., S. 396.

Duft« nicht zur Gefahr, sondern zum Mittel gegen das tendenziös dekadente Ambiente der Zeit: «una oleada de aire sano cargado de fuertes aromas de poesia», die die moderne Atmosphäre von Pessimismus mit sich hinwegschwemmt. Wir sehen also, dass Maragall von Anfang an, den literarischen Aspekt des Dichter-Philosophen besonders hervorhebt und nicht erst in einer späteren Rezeptionsphase zu einer literarischeren Sicht Nietzsches wechselt. Neben dieser philologisch literarischen Darstellung steht freilich auch – und das sollte nicht übersehen werden – der ideologische Aspekt, welcher sich aus der vehementen Dekadenzkritik ableitet: Die Ablehnung der Demokratie als Produkt einer amorphen Masse „qu’avui es respira, i que, a copia de ser respirat, ja hi hà pulmons que comencen a trobar-lo un xic impur i carregós“.<sup>168</sup>

In starkem Kontrast zu diesem ideologischen Hintergrund beschreibt er die in starke Bilder gefasste Denkwelt Nietzsches, wie gesagt, als „torrent de poesia“, dessen Dynamik etwas von jenem „misteri immens“ zu vermitteln scheint, das schon beim geringsten Durchbruch den Menschen auf wundersame Weise ergreift. Diese ästhetische Wirkung, also, die Ludwig Stein als Philosoph entschieden zurückwies, macht Maragall zum Leserlebnis: Auf eine Phase intellektueller Überspanntheit folge nun automatisch eine erfrischende Gegenreaktion, eine plötzliche Rückkehr zur „grossa simplicitat de la Natura“<sup>169</sup>, so als stünden wir auf dem Gipfel eines Berges und würden in tiefen Zügen eine nach Pinien duftende befreiende Höhenluft einatmen. Mit diesem Aspekt der Natürlichkeit – sowohl im Sinne von »normal« als auch im Sinne von »naturegebunden« – hatte er den unveröffentlichten Artikel eingeleitet, um zu zeigen, dass ein Denker wie Nietzsche zu den „moviments naturals de l’umanitat“ gehört.

Bezeichnend ist jedoch, dass Maragall an dieser Stelle und aufgrund der antidemokratischen Tendenz dieser Reaktion, die Notwendigkeit verspürt, bestimmte Aspekte in Nietzsches Denken klarzustellen, die seines Erachtens zu einem Missverständnis führen könnten. Er warnt darum geradezu vor oberflächlichen Auslegungen von Nietzsches Begriff der »Herrenmoral«, fokussiert damit aber auch die Figur des gebildeten »Erwählten« :

„A dónde iríamos a parar? Entendido superficialmente, cualquier faquín podría creerse con misión para ser Rey del mundo; cualquier adorador de Baco o de Venus se sentiría de repente riquísimo de los signos precursores instinto y con ánimo de cometer toda suerte de barbaridades; y no faltaría quien sostuviera que esos varones fuertes de que

<sup>168</sup> Nietzsche (I, 2), op.cit., S. 197.

<sup>169</sup> Nietzsche (I, 2), op.cit., S. 197.

nos habla Nietzsche son ni más ni menos que las clases populares en masa, libres de intelectualismos y afanosas de placeres.“<sup>170</sup>

Um Nietzsche verstehen zu können, bedarf es nach Maragall also eines gewissen Grades an geistiger Größe, denn die Gefährlichkeit dieser Ideen liege in den falschen Auslegungen. Das besondere Merkmal des »höheren Menschen« sei eben gerade seine Seltenheit, denn es handele sich ja um jene „contados seres naturalmente privilegiados“, die ab und zu, wie Napoleon oder César Borgia, in das Weltgeschehen vordringen.

Am Ende seines Kommentars im ersten Artikel insistiert Maragall nochmals, er wolle mit seinen Ausführungen kein neues »Credo« verkünden, sondern folge nur einem unwiderstehlichen Impuls, „nacido de la emoción que nos ha causado el concepto sociológico-poético de Nietzsche“. Diesem Konzept, so Maragall, folge man fast instinktiv, da Nietzsche vor allem ein Dichter sei, dessen Ideen keinem philosophischen System angehörten, sondern eher wie „profecías, ditirambos inspirados por poética intuición“ erscheinen.<sup>171</sup> Der dichterische Aspekt in Nietzsches Werk diene Ludwig Stein jedoch als ein herabwürdigendes und die philosophische Kompetenz Nietzsches entkräftendes Argument. Nietzsches Werk sei ein „genial concipirter, mit virtuoser stilistischer Feinheit durchgeführter und namentlich in ihren prophetischen Ausblicken von dichterischer Kraft zeugender SOCIOLOGISCHER ROMAN.“<sup>172</sup>

Auch hier ist zu erkennen, dass die abschätzigste Bewertung Steins Maragalls Ausführungen nicht berührt, sondern ganz im Gegenteil eine positive Umwertung erfährt. Während Ludwig Stein also versucht, Nietzsches Philosophie als »gefährlich« zu desqualifizieren, indem er sie als poetisch schön verkleideter, aber an sich nichtigen Inhalt darstellt, betont Maragall die positive Wirkung dieses poetischen Stils und fordert eine

---

<sup>170</sup> Nietzsche (I, 1), op.cit., S. 137.

<sup>171</sup> Nietzsche (I, 1), op.cit., S. 137.

<sup>172</sup> Ludwig Stein (April-Mai-Juni 1893), op.cit., S. 235. - Diese kritische Sentenz könnte - insofern Maragall auch Teil IV von Steins Aufsatz gelesen hat - Maragalls Interesse in besonderem Maße geweckt haben. - An anderer Stelle meint Stein, man könne Nietzsches Theorie von Herren- und Sklavenrasse nur als „sociologische Mythologie“ behandeln, denn es gäbe doch gar keine „statistischen Nachweise über den Gesundheitszustand“ und keine Anhaltspunkte über das „Leben und Treiben“ jener Helden der Urzeit, für die sich Nietzsche so begeistere und die er nur aus griechischen und nordischen Sagen kenne. Stein bringt hier seine naturalistische Argumentation zum Extrem: Einen wissenschaftlichen Nachweis dafür, ob jemals gewisse Herrenrassen, „gleichsam von der Natur als fleischgewordene Verwirklichung des Willens zur Macht prädestinierte Völkerschaften“ existierten, gebe es nicht. (Vgl. S. 241). Ironisierend meint er dann, dass die von Nietzsche aufgespürte „physiologische Entartung“ nicht allzu tragisch zu nehmen sei, wenn man, anstatt die Beispiele für den heutigen Menschen auf den „Pariser Boulevards“ zu suchen, sich einmal die „preußische Garde“ ansehe! – Spätestens hier wird Steins Banalisierung von Nietzsches Denken offensichtlich: mehr Abwertung als Widerlegung. Insgesamt will Stein, aufgrund fehlenden statistischen

angemessene Interpretation, um die Ernsthaftigkeit der von Nietzsche vermittelten Inhalte zu versichern.

Maragall kommt zum Schluss nochmals auf das Thema des Heranwachsens der Demokratie und der gesellschaftlichen Situation zu sprechen, und zwar konkret auf die angeblich laut gewordenen Proteste „contra el orden social existente en lo que este tiene de falso, de vacío, de formal, de cuerpo sin alma“<sup>173</sup>. Besonders verwerflich am Begriff der Demokratie sei, was als Phänomen der »abstracción« verstanden werden muss. Das habe schon Spencer erkannt, aber auch Renan, Ibsen, Tolstoi. In seiner ablehnenden Haltung, der er im Artikel klaren Ausdruck verleiht, scheint ihm der aristokratische Radikalismus Nietzsches, inklusive seiner „genial brutalidad“, wie er sagt, ein erfrischendes, trostbringendes und stärkendes Element. Die Wirkung Nietzsches ist im Sinne einer »Globalwirkung« von Originalität und Stil, als Symptom eines Paradigmawechsels der menschlichen Zivilisation zu verstehen. Folglich bezeichnet er auch Nietzsches Existenz mit „aparición“, die er, ungeachtet irgendeiner wertenden Analyse, als regenerierend präsentiert und spricht von einer neuen Phase der menschlichen Entwicklung. Rudolf Steiner hatte seiner Zeit auf diese Schwellensituation und den paradigmatischen Wandel im Menschen hingewiesen: „Wir gehen in das neue Jahrhundert hinüber mit wesentlich anderen Gefühlen, als sie unsere im Christentum erzogenen Vorfahren hatten. Wir sind wirklich ‚neue Menschen‘ geworden [...]“<sup>174</sup>

Bei unserem Textvergleich konnten wir in Maragalls Artikel sowohl fast wörtlich zitierte Passagen aus Steins Beiträgen als auch inhaltliche Inkongruenzen feststellen. Die sich entsprechenden Textabschnitte befinden sich größtenteils in der zweiten Publikation von Steins Abhandlung, in der er stärker auf Aspekte von Nietzsches Kulturkritik<sup>175</sup>

---

Materials, die „Grundvoraussetzung“ für Nietzsches „Cultur- und Moraltheorie“ als nicht haltbar nachgewiesen haben. (Vgl. S. 242).

<sup>173</sup> Nietzsche (I, 1), op.cit., S. 138.

<sup>174</sup> Rudolf Steiner: Die Hauptströmungen der deutschen Literatur von der Revolutionszeit (1848) bis zur Gegenwart. In: Rudolf Steiner-Gesamtausgabe, op.cit., Bd. 33 (1992), S. 129. [Zuerst erschienen 1897/98].

<sup>175</sup> Ludwig Stein (April-Mai-Juni 1893) greift entschieden Nietzsches Kulturtheorie an: Nach Nietzsche habe die bestehende Kultur den ursprünglichen Menschen domestiziert und degeneriert. Er fordert für dieses „tollkühne Unterfangen“ eine Beweisführung darüber, warum der „bisherige Culturzustand ein unhaltbarer“ und der von Nietzsche vorgeschlagene Weg ein „durchführbarer“ sei. Nietzsche aber beschränke sich - wie im Falle von ‚Gut‘ und ‚Schlecht‘ - auf etymologische Nachweise, die er gar als „etymologische Gewaltakte“ bezeichnet. Nur eine naive Leserschaft könne sich von „dieser Nietzsche’schen Lösung blenden lassen“ (S. 234). - Nietzsche bringe sogar die noch ungebrochene „Blonde Bestie“, mit einem ursprünglichen Begriff des Guten, im Sinne von „edel“, „seelisch-vornehm“ in Verbindung. Steins vernichtende Kritik, Nietzsche habe keine akzeptable wissenschaftliche Methode und seine „Ableitung unserer heutigen Cultur aus der antiken“ würde sich „vollends ins Abenteuerliche und Romanhafte“ steigern (S. 235), bewirkte eher das Gegenteil: Maragall distanzierte sich vom systemphilosophischen Standpunkt Steins und wendete sich kulturkritischen und literarischen Aspekten in Nietzsche zu.

eingeht. Die Analyse von Maragalls Stein-Lektüre und die Neuverarbeitung der Inhalte des Steinschen Beitrags in Maragalls Artikeln mag freilich zunächst wie ein epistemologisches Verwirrspiel anmuten, es zeigt jedoch auf, dass Maragall zwar den Beitrag in gewisser Weise »ausschlachtet«, gleichzeitig aber seine eigene Position, nachweislich sogar als Gegenposition, manifestiert. Es scheint uns darum unzureichend, weiterhin den in der *Deutschen Rundschau* veröffentlichten, viel zitierten Artikel Ludwig Steins als primäre Einflussquelle für Maragalls Artikel über Nietzsche anzuführen, insbesondere wenn der Textvergleich nahelegt, dass die Präsentation Nietzsches in Maragalls Artikeln inhaltlich nur sehr wenig mit Steins Ausführungen zu tun hat. Als Inspirationsquelle kommt diese Studie also höchstens auf rein informativer Ebene in Betracht, nämlich als relativ sichere Quelle von Primärtexten im Original und Zusammenfassungen der Ideen aus der Feder eines nativen Kritikers. Ein substantieller Einfluss von Steins Meinung bei der Herausbildung von Maragalls Nietzsche-Bild kann allerdings nicht nachgewiesen werden. Das Nietzsche-Verständnis Maragalls wird in diesem Falle weniger vom negativ wertenden Kommentar Ludwig Steins als vielmehr vom positiv motivierten Leser Maragall geprägt.

Die ersten beiden Artikel Maragalls sind stark an diesem »soziologischen« Nietzsche ausgerichtet, daran besteht kein Zweifel. Er folgt damit auch den Spuren anderer Nietzsche-Leser, die an die von der Politik des Nietzsche-Archivs beeinflusste erste Rezeptionsphase gebunden ist. Bemerkungen wie, Maragall sei für gewisse stereotype Darstellungen in seinen ersten beiden Artikeln eben selbst verantwortlich, wenn die Kritik seine Nietzsche-Rezeption auf Übermenschkult und durch den Begriff der Herrenmoral bestimmte Kulturkritik abhebe, tragen zur Bestimmung und Differenzierung seines Nietzsche-Interesses nur wenig bei. Hier kann man nicht von Selbstverantwortung sprechen, sondern muss Maragalls Bemühungen innerhalb der komplexen ersten Rezeptionsbedingungen analysieren, unter denen seine Lektüre sich vollzog.

Der Kulturkritiker Nietzsche war ein erster wichtiger Anhaltspunkt für Maragalls kultur- und zivilisationskritischen Diskurs: Losgelöst aus ihrem Kontext entwickelt Maragall einzelne Aspekte inhaltlich weiter, sodass ihre Konturen mit den eigenen Vorstellungen verschmelzen. Das beste Beispiel für dieses Zersetzen von Konzepten ist Nietzsches »Übermensch«, was freilich nicht verwechselt werden darf mit der Vielfalt von widersinnigen Auslegungen und Verzerrungen von Nietzscheanischen Übermensch-Idee, wie wir an anderer Stelle bereits erwähnt haben. Maragall entwickelt beispielsweise auf

der Basis seines Übermensch-Verständnisses darüber hinausgehende Vorstellungen von Persönlichkeitsbildungen, die konzeptuell eine positive Entwicklung der Zivilisation und Kultur bewirken sollen, nämlich die der großen Persönlichkeiten, die nicht in ihrer physischen Stärke und geistigen Größe – in ihrem enormen »Volumen« also – gefasst und bestimmt werden sollen, sondern in ihrer unendlichen »Tiefe«.

### 3.2.2 Im Bann der *lachenden Löwen*<sup>176</sup>

Ausgehend vom Unbehagen in der Kultur, das Nietzsche davon ableite, dass Moral und Recht in den Dienst der Sklavenschicht gestellt wurden und so jene Gesellschaftsformen entstanden, „que parten de un concepto absolutamente falso de la vida“<sup>177</sup>, expliziert Maragall in beiden Beiträgen nun, wie sich Nietzsche in seinem „radicalismo brutal“ gegen dieses, seines Erachtens »verkehrte Leben« auflehnt. Die verächtliche Sklavenkultur versuche, die vom Instinkt geprägte und vom Genuss geborene Herrschernatur des „hombre de presa“ mit allen Mitteln zu bändigen. Maragall fasst dabei, wie oft, formelhaft zusammen: „para ellos vivir es poder“. Dem entgegen hatte Ludwig Stein zu verstehen gegeben, dass diese so definierten Idealmenschen Nietzsches, einmal der herrschenden Geisteskultur entledigt, nun den Prinzipien der Bosheit und Grausamkeit folgten, ähnlich jener „blonden Bestien“ der Vorzeit, „welche nach ihm die ganzeren Menschen waren“<sup>178</sup>.

In dem auf Katalanisch verfassten Text beschreibt Maragall, ausgehend von der Ungleichheit der Menschen, den höheren Menschentyp, jene „lleons riallers“, mit „senyors“ und nicht mit „hombre superior“ und wiederholt: „Per ells viure és poder, poder és disfrutar, i el llur imperi és el de la força corporal florida i exuberant que s’esbrava en jogs i en festes, en crids i en guerres, en tot lo qu’és fort, lliure i alegre.“<sup>179</sup> Die Fortsetzung des Textes, „cuando la vida sube, instinto es igual a felicidad y el goce la ley universal“, aus dem ersten Beitrag kontextualisiert er jetzt allerdings ganz anders: Diesen vitalistischen Schlüsselsatz fügt er weiter unten im Text ein, und zwar mit einer fast unauffälligen Veränderung, mit der er sich stärker dem Originaltext nähert. Während er im ersten Beitrag schrieb: „instinto es igual a felicidad“ findet hier eine Umkehrung statt, „felicitat és igual a instint“, die ihm erlaubt, nun auch den Begriff der Moral mit

<sup>176</sup> Vgl. Also sprach Zarathustra (Teil IV): „[...] lachende Löwen müssen kommen!“, KSA 4, S. 351.

<sup>177</sup> Nietzsche (I, 1), op.cit., S. 137.

<sup>178</sup> Ludwig Stein (April, Mai, Juni 1893), op.cit., S. 237.

<sup>179</sup> Nietzsche (I, 2), op.cit., S. 196.

einzuführen: „Quand la vida puja, felicitat és igual a instint, i l'instint la moral dels forts dels que tenen receptivitat per la vida, dels únics que *viuen*.“<sup>180</sup>

Das Ende des Satzes „[...] y el goce la ley universal“, aus dem ersten Artikel, wurde an dieser Stelle weggelassen und, als Nietzsche-Zitat gekennzeichnet, gleich am Anfang eines Abschnitts in einer neuen Phrase aufgelöst. Dort heißt es: „El fi de la vida és el goig, la satisfacció dels instints; el medi per a disfrutar-la, la força, el poder.“<sup>181</sup> Da die Aufteilung des komplexen Satzes aus dem ersten Artikel nicht nur explikativer, sondern auch emphatisierend wirkt, erreicht Maragall zum einen ein besseres Verständnis, das gleichzeitig sein eigenes Verstehen transparent macht, zum anderen wird dieser formalhafte Grundgedanke zur Kernaussage.

Bei Ludwig Stein finden wir diesen zentralen Satz aus *Götzen-Dämmerung* – beabsichtigt oder nicht – sowohl im ersten Teil als auch im zweiten Teil seiner Kritik, doppelt zitiert also. Zuerst im Kontext seiner Ausführungen über Nietzsches Kritik am „sokratisch-platonischen Idealismus“: Platon habe, verführt durch Sokrates, die Gleichsetzung von „Vernunft gleich Tugend, gleich Glück“ vollzogen; denn: „die Instincte bekämpfen müssen – das ist die Formel für *décadence*; so lange das Leben aufsteigt, ist Glück gleich Instinct.“<sup>182</sup> So lautet die Grundformel Nietzsches, meint Stein. – Dass dieser Satz auch schon vor Ludwig Steins Artikel zur Leitidee der Dekadenzkritik geworden war, belegt der im Mai 1892 in *Le Banquet* erschienene Beitrag von Robert Dreyfus *La Philosophie du Marteaux*.<sup>183</sup> Der Autor bedient sich ebenfalls Nietzsches Kernsatz und übersetzt: „Le devoir de dominer les instincts: formule pour *décadence*; tant que la vie s'accroît, le bonheur lui-même est un instinct.“<sup>184</sup>

Im zweiten Teil seines Beitrags zitiert Stein dann noch einmal diesen Grundgedanken konkret im Zusammenhang von „Morphologie und Entwicklungslehre“ des *Willens zur Macht* und schreibt: „Man müsse eben unser gesamtes Triebleben erklären, als die Ausgestaltung und Verzweigung e i n e r Grundform des Willens – ,nämlich des

<sup>180</sup> Nietzsche (I, 2), op.cit., S. 196.

<sup>181</sup> Nietzsche (I, 2), op.cit., S. 196.

<sup>182</sup> Vgl. Ludwig Stein (April, Mai, Juni 1893), op.cit., S. 235. - Wie bereits erwähnt zitiert Stein den kompletten Satz aus ‚Götzen-Dämmerung‘ [Das Problem des Sokrates], KSA 6, S. 73.

<sup>183</sup> Robert Dreyfus: *La Philosophie du Marteaux*. In: *Le Banquet*, 1ère année, n° 3, Mai 1892, S. 65-74. - Der Untertitel lautet: *Le crépuscule des faux dieux*. Par Frédéric Nietzsche. Leipsig [sic]: C. G. Naumann, 1889. - Die vorgestellten Textfragmente stammen aus ‚Götzen-Dämmerung‘ (unter anderem ‚Aphorismes et Dards‘, ‚Problème de Socrate‘, ‚la raison en philosophie‘, ‚Comment le «véritable univers» a fini par devenir une fable‘).

<sup>184</sup> Dreyfus, op.cit., S. 70.



Willens zur Macht, wie es mein Satz ist“<sup>185</sup>. Besonderes Kennzeichen dieses Willens sei eine „mächtige Leiblichkeit“:

„Die ritterlich-aristokratischen Werthurtheile haben zu ihrer Voraussetzung eine mächtige Leiblichkeit, eine blühende, reiche, selbst überschäumende Gesundheit, samt dem, was deren Erhaltung bedingt, Krieg, Abenteuer, Jagdt, Tanz, Kampfspiele und alles überhaupt, was starkes, freies frohemuthes Handeln in sich schließt.“<sup>186</sup>

Dass die Instinkte bekämpft werden sollen, so resümiert Maragall im zweiten Artikel, sei eine „deplorable formula de decadencia“.<sup>187</sup> Damit vervollständigt er das oben angeführte Nietzsche-Zitat Steins.<sup>188</sup> Wir können also nachvollziehen wie Maragall das komplette Steinsche Zitat zergliedert und neu kontextualisiert, einerseits um die Ideen expliziter darstellen zu können, doch auch nicht ohne neue Schwerpunkte und Akzentuierungen zu setzen.

Im von Stein angeführten Zitat setzt Nietzsche die »mächtige Leiblichkeit« als Voraussetzung der ritterlich-aristokratischen Werthurtheile, also als besondere Ausprägung des beschriebenen Willens; diese komplex abstrakte Darstellung umgeht Maragall, indem er in beiden Artikeln einen konkreten Bezug herstellt und die resümierende Metapher der »lachenden Löwen« – „para ellos vivir es poder“ bzw. „per ells viure és poder“ – zum Subjekt aller Aussagen macht. Damit vereinfacht er die Zusammenhänge und distanziert sich von philosophischen Rasonnements. Außerdem scheint ihn das Bild dieser »lachenden Löwen«, wie wir bereits feststellten konnten, über alle Maßen zu faszinieren. Ja, man könnte sagen, dass diese Metapher zum Leitfaden bzw. die »lachenden Löwen« zu Protagonisten seiner Darstellung werden. Im ersten Beitrag verwendet er für sie eine Fülle von Synonymen: „hombre superior“, „hombres fuertes“, „héroes europeos de mañana“, „varones fuertes“, „seres naturalmente privilegiados“, „dominador“, „esos pocos“, „escogidos“, „aristócratas“, „hombre de presa“ usw. – Im zweiten Beitrag nennt er sie außer „senyors“, auch noch „egoistes sublims“ und das deutsche Original zitierend „blonde

<sup>185</sup> Ludwig Stein (April, Mai, Juni 1893), op.cit., S. 235. - Das Zitat stammt aus ‚Jenseits von Gut und Böse‘.

<sup>186</sup> Ludwig Stein (April, Mai, Juni 1893), op.cit., S. 236. Stein zitiert aus ‚Genealogie der Moral‘. - In Maragalls erstem spanischen Beitrag heißt es: Leben ist Macht und ihr Reich ist „el de la fuerza corporal, de la salud rica, floreciente, exuberante, que se desparrama en guerras, aventuras, cacerías, danzas y juegos, en todo aquello que es fuerte, libre y alegre.“ (Nietzsche I, 1, S. 136 f.) Ähnlich im späteren katalanischen Beitrag: Für sie ist Leben Macht und ihr Reich ist „el de la força corporal florida i exuberant que s’esbrava en jogs i en festes, en cridis i en guerres, en tot lo qu’és fort, lliure i alegre.“ (Nietzsche I, 2, S. 196).

<sup>187</sup> Nietzsche (I, 2), op.cit., S. 196.

bestie“. Nach dieser Beschreibung skizziert er das Gegenbild, das der Schwachen, der „pasta umana“<sup>189</sup>, die die Herrschaft übernommen hat, und daher – so Maragall im zweiten Artikel – die leidlichen „qüestions socials“ hervorgerufen habe.

Wie sind jedoch diese großen Figuren zu verstehen? – Maragall hatte in seinem Kommentar davor gewarnt, sie aus einer oberflächlichen Betrachtung heraus als spektakuläre Jahrmarktsfiguren zu verstehen, vielleicht gerade auch als Erwiderung auf Steins Charakterisierung der Nietzscheanischen Idealmenschen. In seiner Studie hieß es: „[...] so erwuchs ihm die unabweisliche Pflicht, ein Bild solcher Idealmenschen zu entwerfen, die mit herkulischer Kraft den festgefahrenen Culturkarren wieder flott zu machen und in ein sicheres Geleise hinüberzuführen geeignet sind“.<sup>190</sup> Maragalls Bedenken bezüglich der Auslegung jener „varones fuertes de que nos habla Nietzsche“, ihre schamlose Gleichsetzung mit der physischen Kraft protzender Herkules-Gestalten – wie sonst sollte man die Metapher verstehen? – beschäftigen den feinfühligem Denker auch noch viel später. In dem 1902 veröffentlichten Artikel *A propósito de un poema* schreibt er:

„[...] Nietzsche ha sido mal comprendido, y se han formado falsos discipulos de él. No es una simple exaltación de la bestialidad su vitalismo exasperado. El hombre de Nietzsche, desea perecer para que aparezca el superhombre; y este renunciamento no puede producir una mera bestie hermosa como se ha supuesto [...].“<sup>191</sup>

Diese doch sehr überlegene Haltung Maragalls ist also nicht als Konsequenz einer Distanzierung von einer anfänglichen Phase der Nietzsche-Begeisterung zu verstehen, sondern ist schon 1893 in seinem ersten Artikel als warnender Hinweis angelegt. Damit wird deutlich, dass Maragall von Anfang an keine über alle Maßen exaltierte Rezeption an den Tag legt, die ihn zum Verehrer des *Willens zur Macht* in seinen größten Auslegungen abstempelt, sondern dass er schon sehr früh jenes Auslegungsproblem *in nuce* erkennt und explizit darauf hinweist, Nietzsche sei falsch verstanden worden. Ob Maragall dazu den notwendigen rezeptiven Überblick hatte, um ein solches Urteil abzugeben, sei dahingestellt, jedenfalls scheint er die Insistenz des Herausgebers Heinrich Köselitz

<sup>188</sup> Ludwig Stein (April, Mai, Juni 1893) zitierte: „die Instincte bekämpfen müssen - das ist die Formel für *décadence*; so lange das Leben aufsteigt, ist Glück gleich Instinct.“ (S. 235).

<sup>189</sup> Vgl. Nietzsche (I, 1), op.cit., S. 137: „debajo de éstos hay la mayoria, la masa de los naturalmente esclavos, los débiles, los tímidos [...]“ - Vgl. Nietzsche (I, 2), op.cit., S. 196: „Dessota d’aquêts pocs [...] hi ha la pasta humana [...]“.

<sup>190</sup> Ludwig Stein (April, Mai, Juni 1893), op.cit., S. 245 f.

<sup>191</sup> *A propósito de un poema*, 8-V-1902, OC II, S. 185.

diesbezüglich wohl bemerkt zu haben: „Nietzsche lebte das Leben seines Zarathustra [...] Er lehrte ihn für ganz Wenige. Was man bisher über Nietzsche geschrieben hat zeigt, dass die Meisten nicht mit ihm können, sich selbst ausschließen müssen, also ihn nicht verstehen.“<sup>192</sup>

Der erste Herausgeber von Nietzsches Werken, Heinrich Köselitz, hatte schon 1893 nachdrücklich darauf hingewiesen, dass der Begriff »Herrenmensch« nur den Menschen bezeichne, der „Herr über sich selbst“ sei, dadurch dass er seine Triebe und Instinkte veredelt. Zur Verkündung einer neuen Moral in *Also sprach Zarathustra* meint er:

„Sie lehrt nicht: nun dürfe gelogen, gestohlen, getötet werden; sie befasst sich nicht mit dieser niederen Stufe der Moral, die selbst einem Hunde anzudressieren ist (...) Sie wendet sich an die Edelmütigsten, an jene Menschen der großen Seelen-Erbchaft und Instinkt-Sicherheit, an jene ehrfurchtsvollen, die ihren Geist befreien und alle jene Irrtümer und Vorurteile überwältigen dürfen, welche sich aus der Vergangenheit lebensgefährdend in die Zukunft hinüberfristen möchten! Zarathustra will verhüten, daß diese bedeutenden Menschen sich selber im Lärm der Zeit überhören. (...) Zarathustra zeigt, wie der großangelegte Mensch s i c h s e l b s t finde und sein Selbst erziehe: - Selbsterziehung des großen Menschen heißt B e f r e i u n g von all den anerzogenen Durchschnitts- und Allerweltsschätzungen, durch die gerade seine Größe, seine Eigenart von Jugend auf vernichtet werden sollte; Selbsterziehung eines solchen geistig und moralisch Erbreichen heißt B e j a h u n g s e i n e s S e l b s t : er steht damit im Gegensatz zu den übrigen, die sich, besser und mit gutem Grunde, die Selbstverneinung predigen.“<sup>193</sup>

Bei näherer Betrachtung dieser Interpretationsversuche wird deutlich, dass man, ausgehend von dem soziologisch ausgerichteten Begriff »Herrenmensch«, im Grunde genommen zu dem eher psychologisch bestimmten Individualbegriff »Übermensch« tendiert, den der Erhöhung des „großangelegten“ Menschen, der Aspekt des Über-sich-Hinauswachsenden durch Selbsterziehung, die Einlösung der „Bejahung seines Selbst“. Später erklärt Köselitz, er habe den »Übermenschen« absichtlich »mikrokosmisch« ausgelegt, um eine bestimmte Interpretationsrichtung vorzugeben. Zunächst aber ist zu beobachten, dass seine Ausführungen im oben zitierten Text dazu tendieren, die Konturen des Konzeptes »höherer Mensch« mit der Idee des »Übermenschen« zu verwischen.

Bleibt zu erwähnen, dass Maragall die Bezeichnung »Übermensch«, beziehungsweise „sobre-home“, wie er 1898 in seinen *Zarathustra*-Fragmenten übersetzt, in den Artikeln überraschenderweise so gar nicht benutzt, sondern verschiedene Synonyme dafür anführt. Unter anderem finden wir dort die Ausdrücke „hombre superior“, im ersten,

<sup>192</sup> Gast (d.i. Heinrich Köselitz): Vorbemerkung des Herausgebers, op.cit., S. XIII.

und „sobreumà“ im zweiten katalanischen Artikel. Die erste Bezeichnung ist identisch mit dem Titel eines französischen Beitrags von Hugues Rebell, *L'homme Supérieur*<sup>194</sup>, während der katalanische Ausdruck eher an die Übersetzung von Henri Albert erinnert, die er Anfang des Jahres 1893 in seinem zweiteiligen Artikel über Nietzsche im *Mercure de France* verwendet und folgendermaßen kommentiert: „Surhomme, homme surhumain, je me servirai du terme ‘Surhumain’.“<sup>195</sup> In seinen abschließenden „notes“ vermerkt er, dass schon Ruskin und Emerson von dieser Art Selbsterhöhung des Menschen sprechen würden, die Idee des Übermenschen schaffe nämlich reale »Höhere Menschen«: „Les grands hommes dont parle Emerson correspondent tout simplement aux «hommes supérieurs» de la quatrième partie de *Zarathoustra* – ces hommes supérieurs qui ne sont que la promesse du Surhumain».“<sup>196</sup>

Die von Maragall verwendeten Ausdrücke reflektieren, je nach Auslegung des Begriffs »Herren- bzw. Übermensch«, die gängigen Übersetzungsvarianten in der französischen Presse zum Zeitpunkt der Entstehung seiner beiden Artikel. Obwohl wir nicht explizit nachweisen können, dass Maragall diese Beiträge gelesen hatte, so ist doch anzunehmen, dass ihm, wenn auch nicht unbedingt *L'Ermitage*, so doch wenigstens der *Mercure de France* bekannt waren. Auffallend ist, zum Beispiel, dass Maragall in seinem ersten Artikel die zitierten „hombres fuertes“ mit dem aus *Also sprach Zarathustra* entliehenen Bild der »lachenden Löwen« beschreibt und mit »leones que rien«<sup>197</sup> übersetzt. Dieses Bild konnte bei Ludwig Stein weder im ersten noch im zweiten Kapitel seiner Abhandlung nachgewiesen werden. Demnach sollten wir davon ausgehen, dass in Maragalls Artikel auch andere Informationsquellen mit eingeflossen sind.<sup>198</sup>

Was das Bild der »lachenden Löwen« betrifft, so sollte man zunächst in Erwägung ziehen, ob Maragall vor oder während der Niederschrift seiner Artikel unter Umständen den schon im Herbst 1891 fertig gestellten, aber erst im Frühjahr 1892 erschienenen »vierten Teil« des *Zarathustra*, in dem dieses Bild erstmals auftaucht, eingesehen hatte.

<sup>193</sup> Gast (d.i. Heinrich Köselitz): Vorbemerkung des Herausgebers, op.cit., S. XXX.

<sup>194</sup> Hugues Rebell: De l'homme supérieur. In: *L'Ermitage*, n° 6, Januar-Juni 1893, S. 263-271. Im selben Band erschien noch ein weiterer Nietzsche-Beitrag von Henri Mazel: Nietzsche et le présent.

<sup>195</sup> Albert (Januar 1893), op.cit., S. 64.

<sup>196</sup> Henri Albert: Notes. In: Frédéric Nietzsche: Ainsi parlait Zarathoustra: un livre pour tout le monde et personne. Traduit par Henri Albert, Paris: Société du Mercure de France, 1898. - Hier zitiert nach der Ausgabe von 1903 (6. Aufl.), S. 481.

<sup>197</sup> Nietzsche (I, 1), op.cit., S. 136.

<sup>198</sup> Maragalls Exemplar von ‚Also sprach Zarathustra‘, mit Impressum 1894, kommt als Informationsquelle noch nicht in Frage und eine komplette französische Übersetzung lag noch nicht vor, sodass wir davon

Das von den anderen Teilen separat gedruckte Bändchen<sup>199</sup> war aufgrund seiner Publikationsgeschichte für Nietzsche-Begeisterte ein besonderes Ereignis, nachdem die wenigen 1885 gedruckten Privatexemplare vergriffen waren und der Druck durch den Widerstand von Nietzsches Mutter und Schwester hinausgezögert wurde. Dieser bereits im Herbst 1891 fertiggestellte, aber erst im Frühjahr 1892 im Buchhandel erschienene »vierte Teil«<sup>200</sup> beinhaltete offensichtlich schon eine kurze thematische Einführung in den Themenkreis des *Zarathustra* vonseiten eines anonymen Herausgebers. So spricht beispielsweise Henri Albert in dem bereits erwähnten Nietzsche-Beitrag vom Februar 1893 von einer „Note introductive de M. Gast (anonyme) à cette IV. Partie“<sup>201</sup>, die der Herausgeber, »Monsieur Gast«, dem Bändchen hinzugefügt habe.<sup>202</sup> Aufgrund seiner guten Beziehungen zum Nietzsche-Archiv wusste Albert anscheinend, wer sich hinter der anonymen Herausgeberschaft verbarg. Es handelte sich um Heinrich Köselitz, der unter dem von Nietzsche selbst geprägten Pseudonym »Peter Gast« veröffentlichte. Nachdem sich Köselitz mit Nietzsche in Basel angefreundet hatte, fungierte er als eine Art Sekretär, half bei der Erstellung der Druckmanuskripte und griff sogar stellenweise in Nietzsches Texte ein. Alberts ausdrücklicher Hinweis auf die besagte Einführung zum vierten Teil des *Zarathustra* bezeugt den enormen Bekanntheitsgrad und Wirkungskreis von Heinrich Köselitz' Editionsarbeit.

Ob Maragall diesem vierten Teil vor dem Erwerb seines persönlichen Exemplars von 1894 je begegnete, kann – wie auch viele andere Lektüren – nicht explizit nachgewiesen werden, was jedoch nicht davon abhalten soll, Maragalls ersten Kontakt mit Nietzsche-Texten und die impliziten Spuren des Gast'schen Einflusses in Maragalls

---

ausgehen können, dass Maragall das Bild der lachenden Löwen einer sekundären Informationsquelle entnommen hat.

<sup>199</sup> Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen: Vierter und letzter Theil*. Leipzig: Naumann, 1891.

<sup>200</sup> Henri Lichtenberger kommentiert bezüglich dieses vierten Teils: „*primère édition pour le public parue en mars 1892*“ (vgl. *La philosophie de Nietzsche*. 3. Aufl., Paris: Alcan, 1899 [1898], S. 192).

<sup>201</sup> Albert (Februar 1893), op.cit., S. 192.

<sup>202</sup> Nach Angaben des Nietzsche-Archivs (GSA, Weimar) enthält die dort vorliegende Einzelausgabe des vierten Teils von 1891 (erschieden 1892) kein Vor- oder Nachwort. Mit Henri Alberts (Februar 1893) expliziten Bemerkung wird diese Information aber in Frage gestellt. - Als Erläuterung zum vierten Teil des ‚Zarathustra‘ übersetzte Albert (Februar 1893) folgende Textpassage aus der „note introductive de M. Gast (anonyme); à cette IVe partie“: „Neuf figures, où sont personnifiés, sous leurs diverses faces, les prototypes de la culture européenne, élèvent le cri de détresse sur leur propre insuffisance, réclament l'exaltation et l'achèvement de leur être. Zarathustra résiste à la compassion envers leur douleur et la peine de leur âme. Les désespérés se redressent à l'aspect de sa dureté imperturbable; son regard, cependant, cherche des aides plus héroïques, mieux doués pour accomplir son plan: l'anoblissement de l'humanité“ (S. 168). - Anscheinend enthielten einzelne Exemplare des getrennt erschienen vierten Teils - ähnlich wie im Falle der kompletten 2. Aufl. von ‚Also sprach Zarathustra‘ - doch ein Vorwort von Peter Gast.

Lektüre von Sekundärtexten zu suchen, bevor er 1894 in seinem persönlichen Exemplar von *Also sprach Zarathustra* das Vorwort von Heinrich Köselitz selbst genaustens liest und mit Randmarkierungen versieht. – Wenn wir also von der Wahrscheinlichkeit einer expliziten Rezeption des Primärtextes *Also sprach Zarathustra (Teil IV)* zunächst einmal Abstand nehmen, da Maragall die entsprechende Textpassage gegebenenfalls auch nicht in Paul Lauterbachs französischer Nietzsche-Anthologie vorgefunden hätte, und uns den potentiellen sekundären Zeitschriftenquellen zuwenden, so können wir feststellen, dass vor allem Victor Cherbuliez diese Metapher in seinem Artikel nicht nur rhetorisch verarbeitet, sondern auch die entsprechende Textstelle komplett aus dem deutschen Originaltext<sup>203</sup> übernimmt und folgendermaßen übersetzt: „Les hommes que j’attends, ce sont les forts, les victorieux, les joyeux, ceux qui sont carrés de corps et d’âme; ce sont les lions qui rient.“<sup>204</sup> Diese Textstelle aus dem vierten Teil des *Zarathustra*, dem Maragall auch im Rahmen der Fragmentenauswahl für seine Übersetzung von 1898 keine Aufmerksamkeit schenkt, finden wir auch wieder in Henri Alberts zweiteiligem Artikel von Anfang 1893, wo er ebenfalls das Bild der »lachenden Löwen« hervorhebt: „L’erreur de Zarathustra a été courte, ces hommes supérieur ne sont que décadence et transition. Il en attend «de plus forts, de plus hauts, joyeux et victorieux, ils seront rectangulaires de corps et d’âme. Le rire

<sup>203</sup> Vgl. *Also sprach Zarathustra (Teil IV, Die Begrüssung)*, KSA 4, S. 351: „–Nein! Nein! Drei Mal Nein! Auf A n d e r e warte ich hier in diesen Bergen und will meinen Fuss nicht ohne sie von dannen heben, - auf Höhere, Stärkere, Sieghaftere, Wohlgemuthere, Solche, die rechtwinklig gebaut sind an Leib und Seele: L a c h e n d e L ö w e n müssen kommen!“

<sup>204</sup> Valbert (d.i. Victor Cherbuliez), op.cit., S. 56. - Cherbuliez zitiert an dieser Stelle ebenfalls aus dem von Peter Gast (d.i. Heinrich Köselitz) im Herbst 1891 separat herausgegebenen vierten Teil des ‚Zarathustra‘. - Nur Personen, die in näherem Kontakt zum Nietzsche-Archiv standen, kannten die Umstände der Veröffentlichung des vierten Teils und wussten, dass das Buch bereits im Herbst 1891 fertiggestellt war, aber aufgrund des Protestes von Nietzsches Mutter und Schwester erst im Frühjahr 1892 an die Öffentlichkeit kam und dass Heinrich Köselitz zu den Publikationen von Nietzsches Werken nach dessen Zusammenbruch jeweils viel zitierte »Einleitungen« schrieb. - Es ist darum anzunehmen, dass sowohl Henri Albert als auch Victor Cherbuliez außerdem das von Peter Gast schon im Herbst 1892 verfasste Vorwort zu der als »2. Auflage« bezeichneten kompletten Zarathustra-Ausgabe kannten. Der Druck dieser »2. Auflage« des Zarathustra war, dem Briefwechsel zwischen Gast und Franz Overbeck zufolge, im Herbst 1892 bereits fertiggestellt, obwohl das Impressum mit »1893« angegeben ist. Allerdings enthielten nicht alle Exemplare dieser Ausgabe das besagte Vorwort, wie aus der von uns mit dem Nietzsche-Archiv geführten Korrespondenz hervorgeht. - Es ist jedoch offensichtlich, dass sowohl Victor Cherbuliez als auch Henri Albert mit dem oft zitierten Vorwort von Peter Gast aufgrund ihrer persönlichen Kontakte bzw. durch Drittpersonen vertraut waren und es als Quelle der Nietzsche-Interpretation für ihre Studien (Cherbuliez im Oktober 1892 und Albert im Januar und Februar 1893) herangezogen hatten. - Durch ihre Artikel könnten somit inhaltliche Aspekte aus Gasts Vorwort auch an unseren katalanischen Leser gekommen sein. Maragalls persönliches Exemplar mit Impressum 1894, das als »3. Auflage« bezeichnet wird, enthält ebenfalls die Einleitung von Peter Gast, aber wie gesagt, diese Ausgabe war - obwohl der Druck ebenfalls schon im Herbst 1893 fertig war - noch nicht in Maragalls Händen, als er seine beiden Artikel im Mai und Juni schrieb. Trotz allem gibt es inhaltliche Tendenzen, die stark an Heinrich Köselitz’ Vorwort erinnern. - Vgl. auch Robert Dreyfus: Frédéric Nietzsche et Peter Gast. In: *Le Banquet*, 1ère Année, n° 6, November 1892, S. 161-167.

des lions doit encore venir»<sup>205</sup>. Diese neuen Menschentypen, schreibt Albert am Ende des ersten Teils seiner Abhandlung, würden die Schöpfer neuer Werte sein und damit vollziehe sich langsam „la grande métamorphose de l’humanité“ und der letzte Mensch, der Übermensch, würde alsbald in Erscheinung treten, denn „le surhumain est le sens du monde“.<sup>206</sup>

### 3.3 Das heimlich Christliche in Nietzsche: Maragalls Nietzsche-Nekrolog von 1900

„Le malheureux Nietzsche a achevé de mourir“.<sup>207</sup> Mit diesen Worten beginnt Theodor de Wyzewa seinen Nachruf auf den am fünfundzwanzigsten August 1900 in Weimar verstorbenen Philosophen. Während der Kritiker in seinem ersten Nietzsche-Beitrag vom November 1891 noch erklärt hatte, in Frankreich würde ihn noch niemand kennen, so gibt er nun zu verstehen, Nietzsche sei bei der jüngeren Generation schon in Vergessenheit geraten, auch wenn man in den zahlreichen Nekrologen seinen Tod zum Anlass genommen habe, „pour célébrer le génie du malheureux *sur-homme*“.<sup>208</sup> Der »unglückliche« Nietzsche in Kontrast zu seinem eigenen Konstrukt des »strahlenden« Übermenschen, rückt somit in den Mittelpunkt der Hommage. Um 1900 und besonders in den Nachrufen auf Nietzsches Tod werden die relativierenden Stimmen der Kritiker zum Spiegel einer Veränderung in der Nietzsche-Rezeption. Maragalls gemäßiger Ton, beispielsweise, der in der Kritik oft als Distanzierungsmoment angesehen wird, stellt demnach keine Ausnahme dar, sondern folgt offensichtlich der allgemeinen Tendenz einer Neubewertung von Nietzsches Leben und Werk.

„La vida y la muerte de este hombre tienen algo de trágico, algo que espanta y apiada“.<sup>209</sup> Mit diesen Worten beginnt Maragall seinen dritten und letzten Beitrag zu Nietzsche, den er Mitte September, also kurz nach Nietzsches Tod, im *Diario de Barcelona* veröffentlichte. Die angesprochene Tragik des Denkers gründe in einem

<sup>205</sup> Albert (Februar 1893), op.cit., S. 168. – Vgl. ‚Also sprach Zarathustra‘ (Teil IV): ‚Auf Andere warte ich hier in den Bergen [...] - auf Höhere, Stärkere, Sieghaftere, Wohlgemuthere, Solche, die rechtwinklig gebaut sind an Leib und Seele: I a c h e n d e L ö w e n müssen kommen!‘ (KSA 4, S. 351).

<sup>206</sup> Albert (Januar 1893), op.cit., S. 64.

<sup>207</sup> Theodor de Wyzewa: A propos de la mort de Nietzsche. In: *Revue des deux Mondes*, année 70, Bd. 161, September-Oktober 1900, S. 697-708.

<sup>208</sup> Wyzewa (1900), op.cit., S. 698.

<sup>209</sup> Federico Nietzsche, 19-IX-1900, OC II, S. 138-139. Hier: S. 138. [Erstveröffentlichung: J. Maragall: Nietzsche, *Diario de Barcelona*, núm. 262, 19. September 1900]. - Im Unterschied zum Text in OC II finden wir im Text der Erstveröffentlichung eine zusätzliche Fußnote mit Daten zu Leben und Werk des Philosophen. - Im Weiteren zitieren wir den in OC II aufgenommenen Text mit ‚Federico Nietzsche (II)‘.

existentiellen Irrweg: Obwohl ihm eigentlich nach dem Absoluten und Gott dürstete, wollte er sich nicht herablassen, an der Quelle des Glaubens zu trinken, und musste verdursten. Diese physiologische Kurzbeschreibung, mit der Maragall die Tragik des Falles »Nietzsche« auf eine Formel zu bringen versucht und die die Dimension von Nietzsches Werk und Person auf einen popularistisch anmutenden Erklärungsversuch reduziert, lässt sich spiegelbildlich mit Nietzsches eigenen Worten kontrastieren. In *Götzen-Dämmerung* schreibt er: „Das Verlangen nach einem starken Glauben ist nicht der Beweis eines starken Glaubens, vielmehr das Gegenteil.“<sup>210</sup> Das angebliche Verlangen, der »Durst« nach Gott, den Maragall Nietzsche unterstellt, wäre also, den Worten des Philosophen folgend, wahrlich ein Beweis für dessen Unglauben, oder umgekehrt: Nietzsches vehementer Atheismus impliziert im Grunde genommen, sozusagen kontrapunktisch, eine Gottes-Sehnsucht. Sein Gottes-Durst wäre also zu verstehen als natürliche, ja sogar notwendige Konsequenz seines Atheismus.

Eine ähnliche Argumentationsweise finden wir auch bei Rudolf Steiner, für den das Jahr 1900 „ein turbulentes Nietzsche-Jahr“ war.<sup>211</sup> Seine neuen Betrachtungen zu Nietzsche, bei denen nun ein kranker, widersprüchlicher Denker in den Mittelpunkt der Diskussion rückt, stehen in starkem Kontrast zu seinem Nietzsche-Buch von 1895. Kurz nach seinem Nachruf auf den verstorbenen Philosophen<sup>212</sup> erscheint in der *Wiener klinischen Rundschau* sein zweiter Aufsatz<sup>213</sup> zu psychopathologischen Aspekten bei Nietzsche. Darin spreche Steiner von einer bei Nietzsche kontinuierlich vorhandenen „Verdoppelung des Selbstbewusstseins“, von einer „Zweiteilung seines Ichs“, kommentiert Hoffmann. Goethes Satz „zwei Seelen wohnen, ach! In meiner Brust“ würde bei Nietzsche ans Pathologische grenzen. Und eigentlich habe er nur seine eigenen Wahnbilder bekämpft.<sup>214</sup> – Im Zusammenhang unserer Untersuchungen zu Maragalls Nietzsche-Nekrolog scheint uns ein Aspekt dieser Argumentation besonders wichtig, nämlich dass Steiner in Nietzsches Kampf gegen sich selbst auch religiöse Aspekte geltend macht: „Auch seine Kämpfe gegen Philologie, Idealismus und Christentum“, resümiert David

<sup>210</sup> *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 119.

<sup>211</sup> Die nachfolgenden Ausführungen stützen sich auf die Arbeit von David Marc Hoffmann: *Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs*: Elisabeth Förster-Nietzsche, Fritz Koenig, Rudolf Steiner, Gustav Naumann, Josef Hofmiller; Chronik, Studien, Dokumente. Berlin u. New York: de Gruyter, 1991. [=Supplementa Nietzscheana, 2]. Hier: S. 473 f.

<sup>212</sup> Schon drei Tage nach Nietzsches Tod veröffentlichte Rudolf Steiner einen Nachruf: Friedrich Nietzsche, gestorben am 25. August 1900. In: *Unterhaltungsblatt des Vormärz*, Berlin 28. August 1900, S. 658 f.

<sup>213</sup> Rudolf Steiner: Friedrich Nietzsche's Persönlichkeit und die Psycho-pathologie. In: *Wiener klinische Rundschau*, 16. September 1900, S. 738-741. [Vgl. Rudolf Steiner-Gesamtausgabe, op.cit., Bd. 5, S. 153-170].

<sup>214</sup> Vgl. Hoffmann, op.cit., S. 480.



Hoffmann, „seien nur gerichtet gegen das Philologische, das Idealistische und das heimlich Christliche in ihm.“<sup>215</sup> – Diese Vorstellung vom versteckt Religiösen in Nietzsche, die das neue Nietzsche-Verständnis prägt, entspricht durchaus Maragalls Bild des nach Gott dürstenden Nietzsche.

Die Betrachtungen aus klinischer Sicht, nämlich dass Nietzsches Weltanschauung nur durch den Zusammenhang mit pathologischen Begriffen zu erklären sei, haben in Maragall offensichtlich keinen Niederschlag gefunden, der pathologische Aspekt interessiert ihn kaum. Trotzdem beschreibt auch der katalanische Kritiker in Nietzsche ein sich widersprechendes Selbst, dessen »Zwei Seelen« er jedoch nicht als fatales Krankheitssymptom versteht, sondern als ein Spannungsverhältnis, in dem das Subjekt seine Extreme auspolzt, dem jedoch ein Wunsch nach Ganzheit zugrunde liege.

Maragalls Kommentar wirkt zunächst kritisch und zurechtweisend: Nietzsche habe das verstehen wollen, was man nicht verstehen könne, „lo que hay que presentir y adorar con humildad“.<sup>216</sup> Sicher fällt es nicht schwer, Maragalls Diskurs an dieser Stelle mit einer religiösen Auslegung von Nietzsches Scheitern in Verbindung zu bringen, besonders wenn man seine Hauptsentenz liest: „[Nietzsche] negó todo lo que no comprendía, e intentó crear un mundo a su imagen y semejanza. Un hombre que quiere hacerse Dios, ¡tragedia terrible y grande!“<sup>217</sup> Doch neben einer rein christlich-orthodoxen Interpretation, die in letzter Konsequenz zur Verurteilung des Antichristen führen müsste, drängt sich unseres Erachtens eine viel tiefer greifende und stärker philologisch ausgerichtete Sichtweise ins Blickfeld. – Dass eine solche Anmaßung nicht ungetadelt vonstatten gehen kann und unwillkürlich in einer Kathastrophe enden muss, hatte auch schon Prometheus erfahren, denn sich mit Göttern zu messen bzw. anzustreben, selbst das Ebenbild der großen Schöpfer zu sein, hatte für ihn ebenso tragische Konsequenzen. Doch leuchtet aus jener Tragik auch des Titanen eiserne Wille: „Hier sitz ich, forme Menschen / Nach meinem Bilde / Ein Geschlecht, das mir gleich sei“<sup>218</sup>, trotzte er in die Welt. In seiner Unabhängigkeit gegenüber Zeus in seiner totalen Selbstbestimmung und errungenen Freiheit liegt seine Größe.

Nietzsche als *Prometheus-Figur*, also? Jedenfalls anerkennt Maragall nicht nur den Aspekt des Tragischen, sondern betont auch die darin erkennbare Größe und Erhabenheit:

<sup>215</sup> Hoffmann, op.cit., S. 480.

<sup>216</sup> Federico Nietzsche (II), op.cit., S. 138.

<sup>217</sup> Federico Nietzsche (II), op.cit., S. 138.

<sup>218</sup> Goethe: Prometheus, HA 1, S. 44.

„¡tragedia terrible y grande!“ – Der erhobene Zeigefinger, die Rüge, die zwischen den Zeilen mitschwingt, aber, erinnert allzusehr an Goethes selbst konstruierte Mäßigung, die er in seinem Gedicht *Grenzen der Menschheit* versucht: Kein Mensch soll sich mit Göttern messen, heißt es dort, denn was Götter von Menschen unterscheidet, ist, „daß viele Wellen, vor jenen wandeln, ein ewiger Strom: Uns hebt die Welle, verschlingt die Welle, und wir versinken“<sup>219</sup>. Nietzsches physischer Untergang im psychisch Kranken wäre aus dieser Sicht verständlich, denn das Geniale in ihm, „la potencia que había en su espíritu“, machte ihn blind: „No vio la altísima dignidad que encierra esa humildad humana.“<sup>220</sup> Er widersetzte sich den Grenzen der Sinne und der Vernunft, um ruhelos nach dem Menschen zu suchen, der als „puramente humano“ zu identifizieren sei.

Nietzsche wird somit zum »Suchenden« deklariert, der in faustischem Eifer durch die Welt der Menschheitsgeschichte zieht und dabei immer unsättlicher seinen Willen ausschreit: „¡Más! ¡más! – le grita su sed de Dios“. Und so ist er innerlich genötigt, immer weiter zu suchen: „Avanza por la tierra [...] y esparce con portentoso genio ante los ojos deslumbrados del hombre de hoy, a quien desprecia en nombre del superhombre que quiere formar y que ha de ser el *sentido de la tierra*.“<sup>221</sup> Aber auch als er sein großes Ideal, den Übermenschen, gefunden hat, kann er sich nicht zufrieden geben, denn jener „grito interno“, seine uneingestandene Sehnsucht nach Gott, „su gran tormento“, hallt in ihm weiter. Die innere Unruhe sei auch in *Also sprach Zarathustra* zu spüren: „Es el optimismo exasperado de un grandísimo poeta que quiere deslumbrarse [...] la hermosura de lo terreno para no ver el abismo de eternidad que le atrae.“<sup>222</sup> – Sollte man also sein Werk *Zarathustra* nicht doch als Reflex eines psychologischen Problems, eine Sublimation von existentiellen Ängsten, interpretieren?

Maragall nimmt in seinem Nekrolog offensichtlich bewusst Abstand vom Tagesthema der Epoche, nämlich Nietzsches Krankheit bzw. Wahnsinn, und unterscheidet sich damit von Stellungnahmen wie denen Rudolf Steiners. Auf die konkreten Zusammenhänge von Nietzsches Krankheitsgeschichte geht er nicht ein und sein Nachruf wirkt nicht ablehnend oder gar verwerfend, sondern eher mitfühlend: Das Widersprüchliche, das Unvollkommene oder Offen-Gebliedene in Nietzsches Existenz, die Akzeptanz der unermüdlichen Suche, die zur »ewigen Wiederkunft des Gleichen« im

<sup>219</sup> Goethe: *Grenzen der Menschheit*, HA 1, S. 146 f.

<sup>220</sup> Federico Nietzsche (II), op.cit., S. 138.

<sup>221</sup> Federico Nietzsche (II), op.cit., S. 139.

<sup>222</sup> Federico Nietzsche (II), op.cit., S. 139.

eigenen Leibe wird, aber auch der damit verbundene Wille zur Weiterbewegung, das alles macht seine Größe aus. Der religiöse Schluss am Ende von Maragalls Diskurs, stellt diesbezüglich keinen Widerspruch dar und der Verweis auf die erlösende Ruhe, „nuestro corazón está inquieto hasta que en Tí descansa“, fordert aufs Neue Verständnis ein für den „desventurado filósofo alemán“, denn als großer Zerstörer – „su soberbia fue como satánica“ – gehört er zu jenen „grandes despreciadores“, die Zarathustra verehrt, denn sie sind „los grandes veneradores y flechas del anhelo hacia la otra orilla“.<sup>223</sup> Mit dieser zugewiesenen Symbolkraft wird Nietzsche nicht geschmälert, sondern noch erhöht, denn er wird im Spiegel von Zarathustras Worten zum Verkünder seiner selbst. Es ist ein ästhetisch abgerundeter Rahmen, in den Maragall sein Schlusswort setzt und möglicherweise überspannt unsere Sichtweise Maragalls diskursive Absicht in diesem Nekrolog; führt man seinen Gedankengang jedoch weiter, so stößt man unwillkürlich auf jenes Nietzsche-Bild, das Elisabeth Förster-Nietzsche schon sehr früh als Schutzschild gegen die aufstellte, die in ihm den kranken Philosophen sahen, und mit dem sie versuchte, ihren Bruder zur »Lichtgestalt« von universaler Bedeutung zu erhöhen.<sup>224</sup>

Wie Wyzewa<sup>225</sup> spricht Maragall aber auch von einem »unglücklichen« Nietzsche, darin unterscheidet er sich nicht von anderen Kritikern um 1900. Eindeutig tritt der »Mensch« Nietzsche vor das »Werk« Nietzsches, sein persönliches Schicksal steht im Vordergrund, wobei man das Geniale an ihm auch weiterhin schätzt. Auffallend ist freilich, wie die reale Person mit der fiktiven Figur des Zarathustras bzw. mit bestimmten Aspekten aus diesem Werk verwoben wird. Die aufgedeckten Widersprüche in Nietzsche, die um 1900 allgemein zu einer Neubewertung führen und die ebenfalls Maragall in seinem Artikel anspricht, scheinen jedoch nicht seine Grundeinstellung zu Nietzsche zu erschüttern; auch wenn sich seine thematische Perspektive verändert und – ähnlich der ersten Rezeptionsphase des Modephilosophen Anfang der neunziger Jahre – nun dem zeitgemäßen Diskurs um 1900 entspricht. Nietzsches Widersprüche sind für Maragall aber kein pathologischer Befund, sondern ein Beweis für seine „absoluta sinceridad“. Nietzsche

<sup>223</sup> Federico Nietzsche (II), op.cit., S. 139.

<sup>224</sup> Elisabeth Förster-Nietzsche verbietet im Herbst 1893 Heinrich Köselitz, Nietzsches Biographie zu schreiben (vgl. Guthke, op.cit., S. 543).

<sup>225</sup> In Wyzewas anti-deutschem Diskurs wird Nietzsche erneut zum Spielball der deutsch-französischen Beziehungen: die Art und Weise, wie man ihn jetzt darstelle, sei das beste Beispiel dafür, „de quelle singulière façon la plupart des Allemands ont coutume de pratiquer le culte des grands hommes.“ (Wyzewa, 1900, op.cit., S. 698). - Man bewundere sie nur „en bloc“, aber „en détail“ desqualifiziere man sie. So hebe man einerseits besonders Nietzsches Genialität hervor, sobald es jedoch um seine Theorien ginge, würde man diese als gefährlich oder gar absurd dahinstellen.

bleibt darum für ihn Wegweiser zu einer anderen geistigen Welt, die jenseits jeder Logik auch eine andere Wahrheit birgt. Sogar die Fremdheit, die Nietzsches „caminos extraviados“ für den bürgerlichen Maragall darstellten, sind für ihn offensichtlich annehmbar, denn: „[Nietzsche] despreció muchas cosas por repugnancia a lo convencional, a lo mezquino: por amor a lo grande, a lo nuevo, a lo que mueve al hombre a altas empresas“.<sup>226</sup> Wodurch sollte man also hier veranlasst sein, eine substantielle Distanzierung Maragalls von diesem deutschen Denker anzunehmen?

Die im Nekrolog vertretene Ansicht über Nietzsche entspricht genauso auch der Wertschätzung in den ersten beiden Artikeln von 1893, die eingekleidet in den vitalistischen Diskurs der ersten Nietzsche-Welle und im Bann beindruckender, nie ausgesprochener Ideen, doch vor allem eines erkennen ließ: Maragalls Interesse an neuen substantiellen Gedankenbildern, die ihm bei der Beantwortung seiner Fragen um die Identität von Mensch und Menschheit eine Hilfe sein konnten. Maragall kehrt sich nicht von Nietzsche ab, sondern folgt dem europäischen Fluss der Nietzsche-Rezeption, in der sich zu diesem Zeitpunkt zweifelsohne auch das psychologisierende Nietzsche-Bild von Lou Andreas-Salomés Buch bemerkbar macht, das, von Steiner in den neunziger Jahren noch verworfen, nach und nach eine größere Wirkung erlangte. Bei all diesen Relativierungen kommt es zwar nicht zu einer Verurteilung Nietzsches, doch spricht David Hoffmann bei Rudolf Steiner von einer „radikalen Neubewertung von Leben und Werk des Philosophen“<sup>227</sup>, mit der er zeigen wolle, dass die Gedankenwelt eines hypersensiblen Schizophrenen wie Nietzsche als Grundlage für das neue Zeitalter sicher „unbedeutend, ja gefährlich“ sei.<sup>228</sup> Zwei Jahre danach erscheint auch P. J. Möbius' Buch *Über das Pathologische bei Nietzsche*.<sup>229</sup> Er hatte aber Steiners Aufsätze nicht zur Kenntnis genommen.

<sup>226</sup> Federico Nietzsche (II), op.cit., S. 139.

<sup>227</sup> Hoffmann, op.cit., S. 481.

<sup>228</sup> Vgl. dazu Rudolf Steiner: Die Philosophie Friedrich Nietzsche's als psycho-pathologisches Problem. In: Rudolf Steiner-Gesamtausgabe, op.cit., Bd. 5, S. 127-152. [Erstveröffentlichung: Wiener klinische Rundschau, 29. Juli u. 5. August 1900, S. 598-600 u. 618-621]. - Steiner habe den Wiederkehrgedanken für das erste Krankheitszeichen in Nietzsche gehalten. Doch habe er Nietzsche angeblich nicht schaden, sondern einen Beitrag zur Erkenntnis und Beurteilung von Nietzsches Denken liefern wollen. Er spreche jedoch von Nietzsches „Mangel an objektivem Wahrheitssinn“ (vgl. Hoffmann, op.cit., S. 475). Der Philosoph gebe der schönen (ästhetischen) Darstellung gegenüber der wahren (logischen) den Vorzug. - Im zweiten Teil seiner Ausführungen spreche er vom „Zerstörungstrieb Nietzsches“ und in Teil III seiner Studie beschreibe er eine „gewisse Inkohärenz der Vorstellungen“ bei Nietzsche; denn nach Steiner beruhten Nietzsches Gedanken nur auf „Klangähnlichkeit der Worte oder auf metaphorischen Beziehungen“, kommentiert Hoffmann (op.cit., S. 476).

<sup>229</sup> P. J. Möbius: *Über das Pathologische bei Nietzsche*. Wiesbaden: J.F. Bergmann, 1902.

Theodor de Wyzewa hatte in seinem Nachruf auf den deutschen Philosophen ebenfalls Nietzsches Erbe angedeutet, indem er die Meinung eines Professors zitierte, der Nietzsche einst zum Schüler hatte und der bezeichnenderweise bekennen müsse: „[...] je ne puis accepter sa manière de penser [...]. Mais en dépit de tout cela, j’ai l’impression que sa direction d’esprit était voisine de celle de Goethe: et c’est de quoi, aujourd’hui, nous avons le plus besoin. Nous avons besoin de *plus de Goethe!*“<sup>230</sup> – Die Formulierung „plus de Goethe!“ sei der Titel einer kürzlich in Deutschland erschienen Broschüre, die viel Aufsehen erregt habe. Nietzsches Professor, setzt Wyzewa fort, habe bei seinem Zitat allerdings den Untertitel des Bandes vergessen, und die wirkliche Forderung laute: „Plus de Goethe! Et moins de Nietzsche!“<sup>231</sup> – Hier stellt sich nun die Frage, ob Wyzewas nachdrücklicher Hinweis auf die deutsche Broschüre einen Moment der Ablösung zwischen Nietzsche und Goethe ankündigt, oder ob beide Denker und Dichter zusammen auf die Waagschale einer neuen Ideologie gelegt werden sollen?

Eine nachdrückliche Bezugnahme auf Goethe finden wir auch in Henri Alberts Nekrolog vom Oktober 1900:

„Est-ce un de ces prodigieux hasards de la destinée qui fit mourir le poète de Zarathoustra précisément dans la même ville où vécut et mourut Goethe? Il y a plus d’un point commun entre le vieil Olympien et le rénovateur du culte de Dionysos. Tous deux, ils avaient aimé la vie et ils avaient aimé la vie et ils avaient considéré, tous deux, que l’homme est infiniment perfectible et que le but dernier, le but suprême de l’existence humaine, est de perfectionner le type homme.“<sup>232</sup>

Das Verbindungsstück, das Albert zwischen Nietzsche und Goethe fügt, umfasst hier die Idee der Vervollkommnung des „type homme“, als höchstes Ziel der Menschheit: Goethe und Nietzsche vereint im deutschen Bildungsideal, könnte man also schließen. Doch gerade im Konzept der deutschen Bildung, „cette éducation bizarre, faite de byzantinisme et de demi-barbarie“<sup>233</sup>, wie er die deutsche Variante dieses Ideals herabwürdigend

<sup>230</sup> Wyzewa (1900) op.cit., S. 699. - Wyzewa gibt weder den Namen des Professors an noch nennt er die Quelle seines Zitates.

<sup>231</sup> Wyzewa bezieht sich in diesem Zusammenhang offensichtlich auf den folgenden Band: Rudolf Huch: Mehr Goethe. Leipzig u. Berlin: G. H. Meyer, 1899, bzw. auf den diesbezüglichen Werbetext, in dem zu lesen sei: „Mehr Goethe! Weniger Nietzsche! Abrechnung mit der Moderne! Gegen das Berlinertum in der Literatur! Gegen die Überweiber! Für Goethe und Gottfried Keller, Luther und Bismarck und für deutsche Art.“ (zitiert nach Justus H. Ulbricht: Goethe und Bismarck. Varianten eines deutschen Deutungsmusters. In: Lothar Ehrlich u. Justus H. Ulbricht (Hg.): Carl Alexander von Sachsen-Weimar: Erbe, Mäzen und Politiker. Köln: Böhlau, 2004, S. 91-128. Hier: S. 103.

<sup>232</sup> Henri Albert: Frédéric Nietzsche. In: Mercure de France, Bd. 36, n° 130, Oktober 1900 (gez. Mit „14 septembre 1900“), S. 44-49. Hier: S. 45 f.

<sup>233</sup> Albert (1900), op.cit., S. 46 f.

beschreibt, sieht Albert den differenzierenden Aspekt, durch den sich Nietzsche angeblich vom deutschen Denken unterscheidet. Seinen Diskurs des Menschheitsideals, hält er aber aufrecht, indem er Nietzsche sozusagen »geographisch« umleitet: „C'est sur la tradition française [...] que Nietzsche veut baser l'édifice de sa culture nouvelle. [...] Son idéal de force n'a rien de commun avec la brutalité des nations populacières, l'Angleterre impérialiste et l'Allemagne bismarckienne.“<sup>234</sup> Damit macht er für Nietzsche seine Variante von Bildung, die französische »education«, geltend. In Nietzsches „bons Européens“ erkennt er zwar dessen „prétendu internationalisme“, der sich aber sogleich in der Antwort auf die Frage „[...] quels seront les pays qui participeront à leur enfantement?“ im nationalistischen Diskurs Alberts aufzulösen scheint: „En sorte que la bonne Europe de Nietzsche ne saurait être que la France“.<sup>235</sup>

An dieser Stelle wird deutlich, wie sehr sich Maragalls Sichtweise von solchen groben Auslegungen unterscheidet. Maragall brachte Nietzsches „idéal de force“ nicht mit äußerer Brutalität in Zusammenhang. Maragall verstand anscheinend, wie Albert, die Härte gegen sich selbst und gegen andere – nach Albert der zentrale Kern in Nietzsche – als eine Art Perseveranz der Willenskraft, als Garantie dafür, dass sich der Mensch nicht verliere und so zu jener Freiheit gelange, „qui naît d'une victoire sur soi-même“<sup>236</sup>. Diese Kraft-Definition impliziert aber auch jene dionysische Grundkraft der Natur, wie sie in den Leidenschaften zum Ausdruck kommt. In der frühen Schrift *Richard Wagner in Bayreuth* (1876) schreibt Nietzsche:

„dass die Leidenschaft besser ist, als der Stoicismus und die Heuchelei, dass Ehrlichsein, selbst im Bösen, besser ist, als sich selber an die Sittlichkeit des Herkommens verlieren, dass der freie Mensch sowohl gut, als böse sein kann, dass aber der unfreie Mensch eine Schande der Natur ist, und an keinem himmlischen, noch irdischen Troste Antheil hat; endlich, dass Jeder, der frei werden will, es durch sich selber werden muss, und dass Niemandem die Freiheit als ein Wundergeschenk in den Schooss fällt.“<sup>237</sup>

Genau diese Stelle übersetzt Henri Albert ins Französische und stellt sie zusammen mit einem signifikativen Zitat aus *Also sprach Zarathustra* ans Ende seines Nekrologs: „N'est-

<sup>234</sup> Albert (1900), op.cit., S. 48.

<sup>235</sup> Albert (1900), op.cit., S. 47.

<sup>236</sup> Albert (1900), op.cit., S. 47.

<sup>237</sup> Nietzsche: Unzeitgemäße Betrachtungen IV, KSA 1, S. 506 f.

ce pas le moment de rappeler ces paroles de Zarathoustra: „Mais c’est pour le héros que la beauté est la chose la plus difficile. La beauté est insaisissable pour tout être violent“.<sup>238</sup>

### 3.4 *Vull passos que ressonin.*<sup>239</sup> **Zarathustra-Fragmente im *L’Avenç***

Kurz nach Erscheinen von Maragalls katalanischem Artikel über Nietzsche veröffentlicht die Zeitschrift *L’Avenç* im November 1893 eine Übersetzung von Fragmenten aus Nietzsches *Zarathustra*. Wiederum tritt das Pseudonym in Erscheinung, diesmal aber – versehentlich oder absichtlich – mit „m“ geschrieben. Die Herausgeber hatten einleitend erklärt, in der letzten Juliausgabe habe ihr Mitarbeiter „Pamphilos“ in einem gehaltvollen Beitrag Nietzsche vorgestellt und jetzt gäbe man der Leserschaft eine entsprechende Kostprobe aus dem Werk des originellen Denkers:

„En el numero de Juliol ultim el nostro collaborador Pamphilos, en una substanciosa noticia, va presentar en Nietzsche an els lectors de L’AVENÇ. Are s’ofereix a la llur consideració alguns fragments de les obres d’aquell modern pensador alemany [...]“.<sup>240</sup>

Damit wird die erste katalanische Nietzsche-Übersetzung in direkte Verbindung zum im Juli erschienenen Artikel Maragalls gesetzt. Ob allerdings Maragall auch der ungenannte Übersetzer sei, blieb bisher eine Streitfrage, vielleicht aufgrund der Formulierung, „are s’ofereix a la llur consideració“, die die Identität des Subjekts, des Übersetzers also, offen lässt. Weiter heißt es: Der Autor habe als Quelle für seine Übersetzung das kleine Bändchen *A través l’oeuvre de Frederic Nietzsche*<sup>241</sup> benutzt. Diese Angabe ist richtig, denn durch einen ausführlichen Textvergleich konnten wir feststellen, dass sich der Übersetzer ganz genau nach dieser Anthologie richtete.

<sup>238</sup> Albert (1900), op.cit., S. 48 f.

<sup>239</sup> Vgl. *El coneixement pur*, op.cit., S. 14.

<sup>240</sup> Fragments de les obres de Frederic Nietzsche. In: *L’Avenç*, any V, núm. 20-21, 31. Oktober - 15. November 1893, S. 305-309.

<sup>241</sup> *A través l’oeuvre de Frédéric Nietzsche: extraits de tous ses ouvrages*. Par P. Lauterbach et Ad. Wagnon: Paris: A. Schulz u. Florence: Loescher&Seeber, 1893. - Die Kapitelüberschriften entsprechen den Werktiteln, aus denen übersetzt wurde: 1. La Naissance de la Tragédie, 2. Considérations inopportunes, 3. Humain, trop humain, 4. Aurore, 5. La Gaia Scienza, 6. Ainsi parla Zarathustra, 7. Au delà du Bien et du Mal, 8. Les Préfaces, 9. De la Généalogie de la Morale, 10. Le Cas Wagner, 11. Le Crépuscule des Faux-Dieux, 12. Dithyrambes de Dionysos.

Die in *L'Avenç* erschienenen *Zarathustra*-Fragmente von 1893 entsprechen bis auf drei Weglassungen<sup>242</sup> genau den Fragmenten der französischen Vorlage und die katalanische Übersetzung folgt wortwörtlich dem französischen Text. Auch die vorgegebene Gliederung der Absätze wird genaustens eingehalten. Dass diese Übersetzung kein Meisterstück ist, liegt auf der Hand: Der katalanische Text klebt Wort für Wort an der französischen Vorlage und gibt freilich kein gutes Zeugnis für den Übersetzer ab, besonders in einer Zeit, da man bemüht war, das Übersetzen jenseits der greifbaren Worte als eine Tätigkeit der Vermittlung jenes globalen Sinnes zu definieren, den zuvor die Seele des Verfassers sozusagen in das Schriftstück hineingelegt hatte.

Unter diesem Vorzeichen konnte man sich der übersetzten *Zarathustra*-Fragmente also nicht rühmen. Die Buchstabentreue der Übertragung, welche freilich auch als erster Schritt für einen Übersetzer hilfreich sein kann, wurde sicher als mangelnde Kreativität verworfen. Damit wäre das Bemühen, so schnell wie möglich dem durch den Nietzsche-Artikel motivierten, neugierigen Lesern des *L'Avenç* auch eine Kostprobe aus Nietzsches Werk liefern zu wollen, ein strategischer »faux pas«, mit dem man den katalanischen Dichter nicht gerne in Verbindung bringen möchte. Die mimetische Vorgehensweise wirkt unbefriedigend und passt nicht so recht in das Bild des Intellektuellen Maragall. Dazu kommt, dass eine Übersetzung aus zweiter Hand keine Vorzeigeleistung ist, auch wenn es zu diesem Zeitpunkt nur wenige gibt, die den Originaltext als Vorlage hätten benutzen können.

Andererseits kennen wir keine zurückweisende Stellungnahme Maragalls – etwa in seiner Korrespondenz –, in der er sich gegebenenfalls empört dagegen ausgesprochen hätte, der potentielle Übersetzer zu sein.<sup>243</sup> Sieht man einmal davon ab, dass es sich bei der Schreibweise »pamphilos« vielleicht um einen Rechtschreibfehler handelt, so könnte man das auf den ersten Blick fälschliche „m“ auch als ironische Distanzierung zum ersten Übersetzungsversuch des Nietzsche-Essayisten »panphilos«, also Maragall selbst, ansehen. denn in einem Brief an seinen Freund Roura vom September 1893 – also einen Monat vor dem Erscheinen der *Zarathustra*-Fragmente – hatte er ja, wie wir bereits feststellen konnten, das mit »m« geschriebene Pseudonym verwendet und damit seine Autorschaft

<sup>242</sup> Weggelassen wurden: ‚Ire. Partie‘ der französischen Vorlage: zwei Abschnitte und ‚Ile. Partie‘ der französischen Vorlage: ein Abschnitt.

<sup>243</sup> Aus seinen Schriften geht auch keine Beschwerde hervor, dass sein im Juli benutztes Pseudonym ‚panphilos‘ nun von einem unbekanntem Übersetzer aufgegriffen worden sei.



bezüglich des im *L'Avenç* zuvor erschienenen Nietzsche-Artikels belegt.<sup>244</sup> Wer sonst also könnte sich dieses Wortspiel zu Eigen gemacht haben, als Joan Maragall selbst? – Trotzdem gibt es auch in jüngster Zeit Stimmen, die eine Autorschaft Maragalls ablehnen und meinen, diese Übersetzung, „no signada i manllevada“<sup>245</sup>, sei Maragall keinesfalls zuzuschreiben: „No hi ha indicis suficients per pensar que aquesta versió al català – versió sui generis – fós deguda a Maragall o promoguda per ell directament [...], meint Bilbeny.“<sup>246</sup>

Den im Juli erschienenen, mit dem Pseudonym »Panphilos« gezeichneten, aber viel repräsentativeren Nietzsche-Artikel identifiziert man dagegen ohne Bedenken mit dem Namen Joan Maragall, während man sich auch weiterhin von der Annahme distanziert, Maragall könne tatsächlich der Übersetzer dieser ersten katalanischen Fragmente sein. Vielmehr wird darauf verwiesen, Maragall habe es gar nicht nötig gehabt, aus dem Französischen zu übersetzen, denn Pijoan habe immer wieder betont – so betont zum Beispiel Bilbeny –, dass der junge Katalane schon vor seiner Heirat sehr gute Deutschkenntnisse besaß: „va aprendre l'alemany fins entendre'l a la perfecció.“<sup>247</sup> Dementgegen wirkt Maragalls Selbsteinschätzung bezüglich der deutschen Sprache in seinen Selbstzeugnissen eher zurückhaltend und selbstkritisch, wie aus seinen eigenen Worten hervorgeht. Selbst geschriebene Texte, so gestand er offen, könne er nur mit viel Geduld und durch wiederholtes Lesen entziffern.<sup>248</sup> Die Gesamtbedeutung, den Sinn eines Satzes oder eines ganzen Textes, konstruiert er sich vor allem mit Hilfe des Wörterbuchs. Um das Verständnis der Bedeutungszusammenhänge zu sichern, hätte also eine französische Übersetzung sicherlich sehr hilfreich sein können.

Die Schlussfolgerung „tot fa pensar que va traduir Nietzsche directament de l'alemany“<sup>249</sup>, die belegen soll, Maragall habe sich schon 1893, aufgrund ausreichender Kenntnisse der deutschen Sprache, kaum dazu verwendet, aus dem Französischen

<sup>244</sup> Vgl. Brief an Roura, 29-IX-1893, OC I, S. 1110: „El número de 'l'Avenç' que va amb el present, te l'envio perquè vegis l'estat del meu pensament en l'article 'Nietzsche' que va firmat «Pamphilos», que soc jo;“. Maragall identifiziert sich hier mit dem gleichlautenden Pseudonym der übersetzten Nietzsche-Fragmente vom November 1893; dass er damit indirekt auf einen 'lapsus calami' der Zeitschrift *L'Avenç* aufmerksam machen wollte, scheint eher unwahrscheinlich. Insgesamt aber entsteht der Eindruck, dass das Wortspiel die Autorschaft des Nietzsche-Artikels (Juli 1893) mit der der Nietzsche-Übersetzung (November 1893) assoziiert.

<sup>245</sup> Vgl. Bilbeny, op. cit., S. 118.

<sup>246</sup> Bilbeny, op. cit., S. 118.

<sup>247</sup> Josep Pijoan: *El meu Don Joan Maragall*. Barcelona: Llibreria Catalònia, o.J. [1927], S. 30.

<sup>248</sup> Vgl. Kapitel 1.2.1 dieser Arbeit; insbesondere den zitierten Brief an Pere Bosch Gimpera, 18-XI-1911, OC I, S. 933.

<sup>249</sup> Bilbeny, op. cit., S. 118.

übersetzte Fragmente zu veröffentlichen, scheint uns als Argument der Widerlegung irrelevant, da die Frage nach Maragalls Deutschkenntnissen in diesem Zusammenhang zweitrangig ist. Im Vordergrund steht vielmehr das Erscheinen der Fragmente im *L'Avenç*, die Tatsache also, dass im Oktober und November 1893, in voller Erwartung entsprechender Resonanz, überhaupt *Zarathustra*-Fragmente an die katalanische Leserschaft herangetragen wurden.

Dieses wirkungsästhetische Motiv hätte Maragall, unseres Erachtens, zu diesem Zeitpunkt sicherlich mehr interessiert als die übersetzungstechnische Infragestellung der ausgewählten Fragmente. Er befindet sich in diesem Moment noch in der Initialphase seiner Nietzsche-Rezeption, was er sucht, ist eine erste Annäherung an die Primärtexte, das hatte er bezüglich Ludwig Steins Artikel klar zu verstehen gegeben: „[...] el rebenta bastant, però exposa la seves idees, que és lo que m'engresca [...]“.<sup>250</sup> Maragall ist zu diesem Zeitpunkt im Begriff, sich nach und nach, sozusagen fragmentarisch, die Denkwelt Nietzsches zu erschließen, sei es mit Hilfe übersetzter Primärtexte, die sowohl in französischen Artikeln über Nietzsche als auch durch die von Ludwig Stein zitierten Textpassagen aus Nietzsches Werk bzw. deren inhaltliche Resümees zu finden waren.

Im Zeitraum der Entstehung seiner beiden Nietzsche-Artikel und dem Erscheinen der Fragmente im Herbst 1893 hatte Maragall noch kein eigenes deutsches Exemplar von *Also sprach Zarathustra* zur Hand. Die heute im Maragall-Archiv vorhandene deutsche *Zarathustra*-Ausgabe hat das Impressum von 1894, war aber schon im Herbst 1893 erhältlich, wie uns das Weimarer Nietzsche-Archiv bestätigte.<sup>251</sup> Zudem waren von dieser Auflage nur wenige Exemplare aus dem Verlag gegangen, denn schon im September 1893 war Elisabeth Förster-Nietzsche endgültig nach Deutschland zurückgekommen und entzog Köselitz nach fünf erschienenen Bänden die Herausgeberschaft der ersten Gesamtausgabe. Rein theoretisch könnte Maragall sein Leseexemplar also schon Ende 1893 erworben haben. Es wird jedoch angenommen, dass der Dichter sein persönliches Exemplar erst im Laufe des Jahres 1894 oder vielleicht sogar Ende 1894 erhielt.<sup>252</sup> Sollte wider Erwarten

<sup>250</sup> Brief an Josep Soler i Miquel, 17-V-1893, OC I, S. 1150.

<sup>251</sup> Der Druck der 3. mit der 2. gleichlautenden Auflage (d.i. Maragalls Leseexemplar) war nach Angaben des Nietzsche-Archivs (GSA, Weimar), ähnlich wie bei der vorgehenden 2. Auflage, viel früher, d.h. schon im Herbst 1893 fertiggestellt. Nur wenige Exemplare dieser Ausgabe seien aus dem Verlag gegangen, denn schon im September 1893 war Elisabeth Förster-Nietzsche endgültig nach Deutschland zurückgekommen und entzog Köselitz nach fünf erschienenen Bänden die Herausgeberschaft der ersten Gesamtausgabe von Nietzsches Werken. Sie ließ die ‚Gastsche Ausgabe‘ abbrechen, zurückrufen und einstampfen.

<sup>252</sup> Vgl. dazu Moreta, op.cit., S. 112. - Auf der entsprechenden im Maragall-Archiv befindlichen Quittung dieses Buchkaufs wurde kein Datum eingetragen; Moreta schließt aber aufgrund der Aufbewahrung dieses

vielleicht ein genauso Nietzsche begeisterter Freund zu diesem Zeitpunkt bereits ein deutsches Exemplar von *Also sprach Zarathustra* besessen haben, das auch Maragall hätte einsehen können und das für eventuelle Übersetzungen verfügbar war, dann stellt sich freilich die Frage, warum er dies entgegen seiner angenommenen Übersetzungskompetenz nicht tat, obgleich er in seinem vorausgehenden Artikel die Propagierung Nietzsches besonders hervorgehoben hatte: In Deutschland habe er unter den jungen Intellektuellen für großes Aufsehen gesorgt und bald werde man auch hier mehr erfahren.<sup>253</sup> Diese implizite Vorschau könnte unter Umständen auch mit den drei Monate später im *L'Avenç* erschienenen Fragmenten zu tun haben. Giuseppe Grilli, zum Beispiel, ist der Auffassung, dass die Übersetzung von Maragall stamme.<sup>254</sup>

Mit Bezugnahme auf das Datum, „Leipscic, Mai 1893“, welches Paul Lauterbach unter seine einleitenden Worte geschrieben hatte, können wir annehmen, dass die Anthologie bereits in der Zeit erschienen war, als Maragall seine ersten beiden Nietzsche-Artikel verfasste. Die Vorstellung, dass Maragall, vom eigenen Wissensseifer geleitet, sehr wohl zu diesen französischen *Zarathustra*-Fragmenten griff, bevor er fünf Jahre später eine Übersetzung anfertigte, aus der eindeutig die intensive Beschäftigung mit dem deutschen Originaltext spricht, scheint uns im Rahmen seiner ersten Annäherung an den deutschen Philosophen durchaus annehmbar.

Bisher wurde die besagte Anthologie zwar wiederholt als Quelle der 1893 im *L'Avenç* erschienenen *Zarathustra*-Fragmente zitiert, aber man forschte nicht weiter nach deren Herkunft und übersah dabei, dass einer der beiden Übersetzer, nämlich Paul Lauterbach (1860-1895), der als eigentlicher Herausgeber des Bändchens anzusehen ist, zu einer der Schlüsselfiguren der ersten Nietzsche-Rezeption zählte.<sup>255</sup> Er war nicht, wie man vielleicht annehmen sollte, Franzose bzw. gebürtiger Elsässer, der Nietzsche ins Französische übertrug, sondern er war Deutscher, und zwar einer der ersten überzeugten Nietzsche-Anhänger in Deutschland. Ludwig Stein, dessen Artikel Maragall ja vor Erscheinen der übersetzten Fragmente gelesen hatte, erwähnte den Namen Lauterbach im

---

Dokumentes zusammen mit einer weiteren Quittung derselben Buchhandlung aus dem letzten Quartal von 1894, dass auch der Kauf des *Zarathustra*-Bandes zur gleichen Zeit stattgefunden haben muss.

<sup>253</sup> Vgl. Nietzsche (I, 2), op.cit., S. 196.

<sup>254</sup> Vgl. Giuseppe Grilli: *El mite laic de Joan Maragall: el Comte Arnau en la cultura urbana de pricipis de segle*. Trad. d'Alvar Valls. Barcelona: La Magrana, 1987, S. 61.

<sup>255</sup> Paul Lauterbach habe Naturwissenschaften studiert und „auf weiten Reisen profunde Kenntnisse vieler Länder und Sprachen“ erworben, schreibt Hoffmann. Er „verdeutschte Schriften aus dem Griechischen, Lateinischen, Französischen, Italienischen, Englischen, Türkischen und Russischen.“ (Hoffmann, op.cit., S. 244 f.). Mit fünfunddreißig Jahren starb Lauterbach infolge eines Rückenmarkleidens. Sein Nachlass liegt heute in der Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek Basel.

Kontext der aufsteigenden Schar von Nietzsche-Anhängern und meinte: „Lauterbach, Brodtbeck, Kaatz [...] sind einige von den vordersten Fahnenträgern des Neo-Cynismus.“<sup>256</sup>

Lauterbach verkehrte, vermittelt durch seinen Freund Heinrich Köselitz seit ca. 1890 im Hause Nietzsche und wollte Nietzsche, der damals zwar als Schriftsteller schon berühmt war, aber noch nicht als bedeutender Philosoph galt, als den großen Nachfolger und einzig wahren Überwinder Max Stirners vorstellen. Zunächst verbreitete er dieses Nietzsche-Bild in der Einleitung zu der 1893 in Reclams Universalbibliothek erschienenen und von ihm betriebenen Neuauflage von Stirners *Der Einzige und sein Eigentum*.<sup>257</sup> Neben Hartmann und dem Stirner-Biographen Mackay dürfte er wohl derjenige gewesen, der die Stirner-Renaissance in dieser Zeit am meisten vorangetrieben hatte. Er sah seinen energischen Einsatz dafür, dass Stirners *Einzigster* als Reclamband weite Verbreitung finden sollte, als erste Etappe einer strategisch geplanten Kampagne pro Nietzsche. Lauterbach wollte in seinem Vorwort die geistige Gefahr, die er im *Einzigsten* sah, exponieren, um dem Leser Nietzsche als denjenigen zu empfehlen, der Stirner bannen könne. – Überraschend war, dass der Name Stirner bei Nietzsche nirgendwo auftauchte. Laut Hoffmann hatte Paul Lauterbach mit Heinrich Köselitz über zwei Jahre einen herzlichen Briefwechsel gepflegt, in dem auch das Thema Nietzsche-Stirner angesprochen wurde. Doch wusste auch der mit Nietzsche sonst recht vertraute Köselitz auf diese Frage nicht klar zu antworten.<sup>258</sup>

Dass Lauterbach zuerst die Absicht hatte, im Winter 1890 in Leipzig Vorlesungen über Nietzsche zu halten, interessierte auch Professor Franz Overbeck.<sup>259</sup> Er erkundigt sich darum am 24. September 1890 gleich bei Heinrich Köselitz über das Vorhaben des „Leipziger Privatdocenten Lauterbach“.<sup>260</sup> Dieser antwortet ihm daraufhin klarstellend:

<sup>256</sup> Ludwig Stein (Januar-Februar-März 1983), op. cit., S. 400 f.

<sup>257</sup> Max Stirner: *Der Einzige und sein Eigentum*. Leipzig: Reclam (Universalbibliothek), o. J. [1893]. Darin: „Kurze Einführung“ von Lauterbach, S. 3-10. - Diese Ausgabe stand am Anfang der eigentlichen Wiederentdeckung Stirners in den 1890er Jahren.

<sup>258</sup> Vgl. Hoffmann, op.cit., S. 245. - Trotzdem, so Köselitz, sei „die Verwandtschaft zwischen Stirner und Nietzsche [...] frappant!“ (Köselitz an Overbeck, 17-II-1893. In: Briefwechsel Franz Overbeck - Heinrich Köselitz [Peter Gast]. Hg. und kommentiert von David Marc Hoffmann, Niklaus Peter u. Theo Salfinger, Berlin u. New York: de Gruyter, 1998. [=Supplementa Nietzscheana, 3], S. 377.

<sup>259</sup> Franz Camille Overbeck (1837-1905) war Theologe an der Universität Basel, wo er Nietzsche kennen lernte. Seine enge Freundschaft mit Nietzsche ist durch seinen regen Briefwechsel mit dem Philosophen belegt. Overbeck stellte sich vehement gegen die Verklärung Nietzsches durch dessen Schwester Elisabeth und weigerte sich, ihr die Korrespondenz auszuhändigen.

<sup>260</sup> Overbeck an Köselitz, 24-IX-1890, Briefwechsel, op.cit., S. 316.

„Lauterbach ist nicht Privatdocent, wie Frau Pastor schrieb: er ist Privatgelehrter. Er wollte diesen Winter öffentlich aus Nietzsche vortragen; Naumann und er selbst schrieb mir aber, die im Saale des Hôtel de Prusse angestellte Probe (vor einer Anzahl Freunden) sei nicht gelungen. Er nimmt jetzt Unterricht bei einem Schauspieler. Aus einem mir mitgetheilten Manuscript hatte ich einen guten Eindruck von ihm. Er kennt Nietzsche auf's Gründlichste; nur ist er noch nicht ausgereift; seine Verehrung ist jugendlich. Was ihm hauptsächlich fehlt, ist der Humor. So bekommen seine tiefen Einsichten etwas gar zu Düstres, mitunter selbst Hoffnungsloses. Ich vermuthe, dass er einst einer der tüchtigsten Nietzsche-Commentatoren sein wird. Ich verkehre ziemlich offen und schonungslos mit ihm, was ihm gerade recht zu sein scheint.“<sup>261</sup>

Professor Overbecks Urteil über den jungen Privatgelehrten viel jedoch im Nachhinein nicht allzu positiv aus, als er schließlich auch noch erfahren musste, dass Lauterbach mithin für die Verzögerung der Publikation des vierten Teils von *Also sprach Zarathustra* verantwortlich war, weil er „höchst taktlos“ bei einem Besuch bei Nietzsches Mutter und Schwester in Naumburg den Streit um die Veröffentlichung des vierten Teils noch geschürt habe.<sup>262</sup> Überhaupt, meint Overbeck, wüssten viel zu viele Leute im Voraus um die Sache, „wobei ich an Lauterbach denke“, fügt er hinzu. Durch diese Angelegenheit sei ihm Lauterbachs „Interesse an Nietzsche [...] sehr verdächtig geworden“.<sup>263</sup> Trotz dieser Vorfälle bleibt Heinrich Köselitz bei seiner positiven Beurteilung des jungen Nietzscheaners. Auch noch vier Jahre später, in einem Brief an den Leipziger Nietzsche-Verleger, Gustav Naumann, lobt er ihn über alle Maßen:

„Lassen Sie sich den begabtesten und ohne Zweifel geistreichsten, radikalsten Verehrer Nietzsche's, unsern bedrängten Herrn Lauterbach innig empfohlen sein. (...) Jede Unterhaltung mit Lauterbach vertiefte meinen Eindruck, daß er der an Überblicken, Analysen, Thesen und Synthesen reichste Psycholog sei, den ich außer Nietzsche kennen lernte.“<sup>264</sup>

<sup>261</sup> Köselitz an Overbeck, 14-XI-1890, Briefwechsel, op.cit., S. 318.

<sup>262</sup> Besonders die Mutter Nietzsches, „Frau Pastor“, hatte sich gegen eine Veröffentlichung des vierten Teils von ‚Also sprach Zarathustra‘ ausgesprochen. Dazu äußert sich Köselitz missmutig: „Ich hatte zwar geschrieben, in diesem Zarathustra IV. erginge es dem lieben Gott auch nicht schlimmer, als in den 3 ersten Theilen: es ist aber nicht völlig wahr. Die Litanei - eine Parodie auf Offenb. Joh. 7, 12 – geht über das Frühere dieser Art weit hinaus“. (Köselitz an Overbeck, 12-X-1891, Briefwechsel, op.cit., S. 343) - Köselitz sprach von einer „verstandlosen Gefangensetzung des Zarathustra“ und „Missachtung Ihrer [Overbecks] und meiner [...] Entschließung zur Herausgabe [...] vertrage ich kaum.“ (Köselitz an Overbeck, 3-VIII-1891, Briefwechsel, op.cit., S. 340). - Anlässlich seines Besuches beim kranken Nietzsche am 31. März 1891 machte Paul Lauterbach offenbar einige beunruhigende, saloppe Bemerkungen über ein mögliches Einschreiten des Staatsanwalts gegen die Veröffentlichung von ‚Zarathustra‘ IV. In der Folge verhinderten Franziska Nietzsche und Pastor Edmund Oehler als Vormünder die Ausgabe dieses Werkes, das dadurch erst ein Jahr später erscheinen konnte.

<sup>263</sup> Overbeck an Köselitz, 4-IV-1891, Briefwechsel, op.cit., S. 331.

<sup>264</sup> Zitiert nach Hoffmann, op.cit., S. 245. - Gustav Naumann selbst gedachte später in einem längeren Nachruf („Paul Lauterbach zum Gedächtnis“) des jung verstorbenen Freundes.

Für unsere Untersuchungen bleibt also festzuhalten, dass Paul Lauterbach seiner Zeit die volle Anerkennung der Person zuteil geworden war, die mit Vorworten und Einleitungen zu den Veröffentlichungen von Nietzsches Werk nach dessen Zusammenbruch für bestimmte Tendenzen der ersten Nietzsche-Rezeption verantwortlich war und wegweisende thematische und interpretatorische Maßstäbe setzte. Paul Lauterbach gehörte aufgrund seiner Freundschaft mit Köselitz sicherlich auch zu dem Kreis, der dieses Nietzsche-Bild propagierte. Obwohl Lauterbach in der Geschichte der Nietzsche-Rezeption und über die Grenzen der Geschichte des *Nietzsche-Archivs* hinaus, sicher kein nennenswerter Platz zuzuschreiben ist, war er, in bescheidenem Umfang, doch auch eine agile Mittlerfigur, ähnlich wie Köselitz, die das Nietzsche-Bild des Momentes nachhaltig prägte. Die Wirkung seiner Nietzsche-Anthologie ist nicht zu unterschätzen. Seine Textauswahl konstituiert eine der ersten Lektüren von Nietzsches Werk, die dem französisch lesenden Publikum im Ausland zur Verfügung stand. Zuvor schon hatte Köselitz – zurückgreifend auf Nietzsches Wunsch, endlich in französischer Sprache veröffentlicht zu werden – völlig überzeugt mitgeteilt: „Sobald Nietzsche französisch erscheint, gehört er dem Buchhandel der ganzen Welt an.“<sup>265</sup>

Lauterbachs Anthologie war unter anderem auch in Italien bekannt und nahm dort Einfluss auf die Nietzsche-Rezeption der italienischen Zeitgenossen, vielleicht auch mit Unterstützung von Köselitz, der sich oft längere Zeit in Italien aufhielt. So wird beispielsweise angenommen, dass auch D’Annunzio zuerst durch Lauterbachs Anthologie mit Primärtexten Nietzsches in Berührung kam.<sup>266</sup> Ob und wie eine solche Verbreitung der Anthologie im hispanischen Raum stattgefunden hat, wurde bisher nicht untersucht. Bekannt ist allerdings, dass Heinrich Köselitz, zum Beispiel, während eines seiner zahlreichen Aufenthalte in Venedig den dort lebenden spanischen Maler Mariano Fortuny<sup>267</sup> kennen gelernt hatte und einen Nachmittag mit ihm verbrachte.<sup>268</sup> Kontakte, wie wir sehen können, gab es also zweifelsohne.

<sup>265</sup> Köselitz an Overbeck, 21-IX- 1890, Briefwechsel, op. cit., S. 312.

<sup>266</sup> Vgl. Guy Tosi: D’Annunzio découvre Nietzsche [1892-1894]. In: *Annali di Italianistica*, II-III, September-Dezember 1973, S. 481-513. - Tosi nimmt an, dass D’Annunzio, der durch die französischen Übersetzungen mit Nietzsche in Berührung kam, auch die Anthologie von Paul Lauterbach und Adrien Wagnon kannte.

<sup>267</sup> Es handelt sich um Mariano Fortuny Madrazo (1871-1941), den Sohn des bekannten Malers Marià Fortuny i Marsal (1838-1874). - Fortuny Madrazo war von Richard Wagner begeistert.

<sup>268</sup> Vgl. Köselitz an Overbeck, Venedig 3-VIII-1891, Briefwechsel, op.cit., S. 340: „[...] nachmittags war ich mit dem spanischen Maler Fortuny zusammen, der Nachts mit den Seinigen nach Bayreuth abreiste [...]“ – Aufgrund der Kontakte zwischen einzelnen Personen, die als kulturelle Multiplikatoren auftraten, können wir annehmen, dass die genannte Anthologie auch unter den Intellektuellen im hispanischen Raum bekannt

Die kleine Anthologie machte Nietzsche also zunächst durch Auszüge aus seinem Werk bekannt, bevor die ersten Exemplare der Gastschen Gesamtausgabe, zu der auch Maragalls deutsche Ausgabe von 1894 gehört, in Umlauf kamen. Aufgrund des intellektuellen Austauschs zwischen den beiden Nietzsche-Anhängern, können wir annehmen, dass Lauterbach auch die Inhalte von Köselitz' Einleitungen zu Nietzsches Werken kannte, bevor sie einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich waren und somit wiederum an Drittpersonen gelangten. Es handelt sich also bei der Anthologie nicht um ein unbedeutendes Bändchen, sondern um ein einflussreiches Medium, das viele intellektuelle Querverbindungen offenlegt. Es ist darum nicht auszuschließen, dass gegebenenfalls auch mündliche Quellen der Weitervermittlung das Nietzsche-Bild Maragalls mitbestimmten.

Lauterbach, beispielsweise, verweist in einem kurzen Vorwort sogar explizit auf Heinrich Köselitz und empfiehlt den Lesern nachdrücklich die „préfaces documentaires“ des Herausgebers und Nietzsche-Kenners »Peter Gast«:

„Nous nous estimons heureux de pouvoir donner à feuilleter, sous forme d'abrégé, la future édition française de l'oeuvre de Frédéric Nietzsche, au moment même où, après l'art et la littérature, la science et la politique allemandes commencent à subir son influence.

Quel est l'ordre moral, par conséquent social, et ainsi le chapitre d'histoire, latent en cette oeuvre? Tout notre effort a été de la faire répondre elle-même, directement ou indirectement, à ces questions, tout en laissant entrevoir, d'un côté l'unité, de l'autre la genèse de la pensée Nietzschéenne. Cette interprétation du moraliste par lui-même n'a cependant pu être réalisée qu'en partie, par la simple raison que son oeuvre publiée jusqu'à ce jour embrasse plus de trente volumes tels que notre recueil. Nous aurons pu tracer, tout ou plus, une «sente à travers un continent» découvrant les horizons qu'on ne saurait ignorer. Il n'était pas compatible avec notre but de faire précéder le texte d'une interprétation étrangère quelconque de la philosophie Nietzschéenne et cela au profit même de la plupart de ces interprétations. Enfin nous n'avons certes pu faire le même emploi de l'original, qu'une partie de la critique allemande en a fait jusqu'ici par voie d'extraits, surtout pas dans le cas de la «Généalogie de la Morale», en tant qu'elle traite le problème sociologique de manière à paraître s'éloigner de la tendance générale de l'oeuvre.

Notre traduction offre une garantie spéciale. Notre collaborateur français, M. Adrien Wagnon, docteur en philosophie, a bien voulu la vérifier en la confrontant avec l'original et la débarrasser de nombreuses imperfections. Nous ne terminerons pas sans renvoyer nos lecteurs aux préfaces documentaires de l'édition allemande en publication, écrites ou à écrire par son éditeur, M. Peter Gast, l'ami du philosophe et son interprète le plus autorisé.

Leipsic, Mai 1893      PAUL LAUTERBACH<sup>269</sup>

---

wurde. - Weitere Nachforschungen zur Rezeption Lauterbachs im hispanischen Raum sind im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, wären aber für die erste Nietzsche-Rezeption in Spanien durchaus aufschlussreich.

<sup>269</sup> Paul Lauterbach: Préface. In: À travers l'oeuvre de Frédéric Nietzsche: extraits de tous ses ouvrages, op.cit.

Lauterbach legitimiert somit Heinrich Köselitz als Nietzsches „interprète le plus autorisé.“ Unter dem Titel der übersetzten Fragmente finden wir auch den genauen bibliographischen Hinweis auf die von den Übersetzern benutzte deutsche Ausgabe des *Zarathustra*, womit nochmals der Name »Peter Gast« deutlich in Erscheinung tritt:

Ainsi parla Zarathustra  
Un livre pour tous et pour personne  
[IV Parties, 1883-5 (465 p.). Nouv. Éd. Av. Portr., Lettre-facs. et  
Préf. P. Peter Gast, 1892.]

Diese bibliographische Angabe entspricht genau der Auflage, unter der zum ersten Mal komplett alle vier Teile von *Also sprach Zarathustra* erschienen, und die verwirrenderweise als »2. Auflage« bekannt ist. Lauterbach gibt jedoch das Erscheinungsjahr mit 1892 an, wohingegen das offizielle Impressum dieser Auflage mit 1893 angegeben wird. Sicherlich, würde man annehmen, handelt es sich hierbei um einen Irrtum des Übersetzers. Doch, wie gesagt, Paul Lauterbach kannte Heinrich Köselitz gut und wusste, dass dieser das besagte Vorwort schon während des Jahres 1892 verfasst hatte und dass auch der Druck der »2. Auflage« schon im Herbst 1892 fertiggestellt war. Lauterbach irrt sich also keineswegs. – Dieses anscheinend belanglose Faktum gewinnt insofern Wichtigkeit für unsere Untersuchung, als wir davon ausgehen können, dass das besagte Gastsche Vorwort nicht erst in der »dritten Auflage von 1894« zu finden war – wovon die meisten Kritiker ausgehen –, sondern schon spätestens im Herbst 1892 zirkulierte, wenigstens in Frankreich.<sup>270</sup>

---

<sup>270</sup> Eine erste Anfrage im Nietzsche-Archiv (Weimar) ergab zunächst, dass erst die ‚dritte Auflage‘ von 1894 das besagte Vorwort von Peter Gast enthielt. Aufgrund unserer Nachforschungen war jedoch ein früheres Erscheinen unbedingt anzunehmen, was schließlich auch durch weitere Nachfragen des Nietzsche-Archivs anhand eines in der Deutschen Nationalbibliothek (Berlin) nachgewiesenen Exemplars der ‚2. Auflage‘ bestätigt werden konnte. Offensichtlich gab es also wirklich einzelne Exemplare, die bereits in der zweiten Auflage (fertiggestellt Herbst 1892; Impressum 1893) mit dem Vorwort von Peter Gast vorlagen. Die allgemeine Nietzsche-Bibliographie (GSA, Weimar) informierte bisher lediglich über jene Exemplare, die das Gastsche Vorwort nicht enthielten.



### 3.5 Heinrich Köselitz: Nietzsches *interprète le plus autorisé*<sup>271</sup>

Die Feststellung der Existenz und Verfügbarkeit der besagten Einleitung zu Nietzsches *Zarathustra* noch vor dem Jahre 1893 wird zur wichtigen Voraussetzung, wenn es darum geht, nicht nur einzelne thematische Tendenzen in der französischen Nietzsche-Rezeption dieser Zeit nachzuweisen, sondern auch deren Einfluss über die Frankreich hinaus, zu erhellen. Wäre der besagte Kommentar erst mit dem Erscheinen der dritten Auflage von *Also sprach Zarathustra* in Umlauf gekommen, so wäre die Konsituierung des Nietzsche-Bildes, wie es bestimmte französische Kritiker in Anlehnung an Gasts Formulierungen propagierten und wie es Joan Maragall durch die Lektüre französischer Beiträge indirekt rezipierte und auch zum Teil in seinen Nietzsche-Beiträgen und anderen Artikeln übernahm, nicht so früh zustande gekommen. – Auch wenn sich Nietzsches Schwester und Nachlasshüterin Elisabeth anfänglich mit Köselitz überworfen und ihm im Herbst 1893 die Leitung der bereits begonnenen ersten Gesamtausgabe von Nietzsches Werken entzogen hatte, so dürfen wir doch nicht vergessen, dass es Köselitz ist, der später – wieder ins *Nietzsche-Archiv* zurückgeholt – zusammen mit Elisabeth Förster-Nietzsche die umstrittene aus verschiedenen Fragmenten zusammengestückelte Nachlasskompilation *Der Wille zur Macht* (1899 ff) als angeblich »theoretisch-philosophisches Hauptwerk« Nietzsches herausgab, von dem noch der bekannte Nietzsche-Forscher Montinari sagte: „Der Wille zur Macht hat gewirkt. *Echtes Problem* – der gesamten N(ietzsche)-Rezeption (und Interpretation) *bis heute!*“.<sup>272</sup>

Auch wenn sich der Beginn des umstrittenen Editionsprojektes *Der Willen zur Macht* und die Nietzsche-Rezeption Anfang der neunziger Jahre zeitlich nicht ganz überschneiden, so sollte doch die Aufnahme bestimmter thematischer Schwerpunkte in den Kapitelüberschriften, wie zum Beispiel „Der grosse Mensch“, „Der höchste Mensch als Gesetzgeber der Zukunft“<sup>273</sup>, die mithin auch schon in seinen Vorworten keimen, nicht übersehen werden. Der Einfluss der vermittelten Inhalte von Heinrich Köselitz

<sup>271</sup> Lauterbach: Préface, op.cit.

<sup>272</sup> Vgl. Dieter Fuchs: *Der Wille zur Macht: Die Geburt des 'Hauptwerks' aus dem Geiste des Nietzsche-Archivs*. In: *Nietzsche-Studien*, Bd. 26, Berlin u. New York: de Gruyter, 1997, S. 384-404. Hier: S. 384 f.

<sup>273</sup> Vgl. Fuchs, op.cit., S. 401 f. „Diese Formulierungen stammen zwar von Nietzsche, waren als Überschriften aber vom Autor nicht vorgesehen. Die Kompilatoren gewannen sie aus zur Disposition stehenden Aufzeichnungen, die diese Ausdrücke beinhalten.“ Fuchs meint, das Resultat des Verfahrens von Förster-Nietzsche und Gast sei „eine komprimierte „Sammlung a u s d r ü c k l i c h e r W o r t e“ bereits auf der ersten Seite des ‚Hauptwerks‘ - als Inhaltsangabe! - Die Inhaltsangabe wurde somit zu einer Übersicht des philosophischen Systems, das Elisabeth Förster-Nietzsche so wichtig war.“ Der Begriff ‚Der große Mensch‘ wurde dabei besonders in den Vordergrund gehoben.

einführenden Texten ist bei vielen französischen Nietzsche-Kommentatoren offensichtlich. Auf seine Einleitungen wurde immer wieder verwiesen und seine Kommentare, durch zahlreiche Kontakte im intellektuellen Feld begünstigt, waren bekannt. Bei der Verbreitung des Nietzsche-Bildes eines »Peter Gast« und auch des später gegründeten *Nietzsche-Archivs* spielen demnach die persönlichen Kontakte unter den Kritikern eine nicht zu unterschätzende Rolle, andererseits sind es die bibliographischen Hinweise, die – wie im Falle von Lauterbachs Anthologie – nachdrücklich auf jene Kommentierung aufmerksam machen.

So ist es kaum verwunderlich, dass Robert Dreyfus, Mitarbeiter der Zeitschrift *Le Banquet*, im November 1892 einen Artikel mit dem Titel *Frédéric Nietzsche et Peter Gast*<sup>274</sup> veröffentlichte. Der Untertitel dazu lautet: „Einleitung zu Friedrich Nietzsche’s Also sprach Zarathustra, von Peter Gast. Leipzig, C.-G. Naumann, 1892.“ – Gleich zu Beginn seines Beitrags informiert der Autor: „Il vient de paraître en Allemagne une petite brochure de trente-cinq pages, qui est destinée à servir d’introduction au Zarathustra de Frédéric Nietzsche.“<sup>275</sup> Diese Notiz bestätigt erneut, dass Peter Gasts Einleitung zu Nietzsches *Zarathustra* wirklich schon im Herbst 1892 vorlag und sogar schon als Separatdruck<sup>276</sup>, in Form einer kleinen Broschüre, verfügbar war. Mit Robert Dreyfus’ resümierendem Beitrag wird nun der Name Peter Gast, den man in der Juni-Ausgabe von *Le Banquet* noch anonym als „un savant ami de Frédéric Nietzsche“<sup>277</sup> vorgestellt hatte, nicht nur offiziell in die französische Leserschaft eingeführt, sondern auch legitimiert. Keiner könne über Nietzsche besser urteilen als Peter Gast, denn er sei „naturellement désigné pour parler de Nietzsche“:

„C’est M. Peter Gast qui corrigeait en ces dernières années les épreuves des livres de Nietzsche, et l’éditeur Naumann, de Leipzig, nous écrivait, il ya aujourd’hui près d’un an, à M. Daniel Halévy et à moi, que M. Peter Gast est à Nietzsche ce que fut Eckermann à Goethe.“<sup>278</sup>

<sup>274</sup> Robert Dreyfus: *Frédéric Nietzsche et Peter Gast* (November 1892), op.cit.

<sup>275</sup> Dreyfus (November 1892), op. cit., S. 161.

<sup>276</sup> Nach Angaben des Nietzsche-Archivs sei erst im Rahmen der Veröffentlichung der 3. Auflage (1894) ein Separatdruck der Einleitung von Heinrich Köselitz erschienen, was aufgrund der Angaben von Robert Dreyfus in Frage zu stellen ist.

<sup>277</sup> Unter der Rubrik ‚Varia‘ hatte die Zeitschrift *Le Banquet* im Juni 1892 eine Kurzbiographie Nietzsches veröffentlicht, die aus der Korrespondenz zwischen Heinrich Köselitz und Daniel Halévy stammte.

<sup>278</sup> Dreyfus (November 1892), op.cit., S. 162.

Zu Peter Gasts Auslegungen und Nietzsche-Bild meint er weiter: „L'introduction de M. Peter Gast est instructive, nourrie, exacte et complète. C'est, en quelque manière, un document; c'est presque une pièce officielle et qui mérite en beaucoup d'endroits d'être tenue pour définitive“.<sup>279</sup> Aus diesen Worten spricht mehr als nur Anerkennung und Lob, denn der französische Kritiker macht den Kommentar zum vertrauensvollen Dokument und erhebt Heinrich Köselitz zur legitimen Autorität in Sachen »Nietzsche« überhaupt. So darf es kaum verwundern, dass die Gastsche Einleitung zu *Also sprach Zarathustra* immer wieder einschlägig zitiert wird und somit an Bedeutung gewinnt. Besonders, wenn es darum geht, Nietzsche nicht als »Kulturpessimisten« zu definieren, wie Ludwig Stein es tat, sondern ihn als vitalen »Zukunftsoptimisten« bekannt zu machen, gewinnt Gasts Vorwort an Gewicht.

Daniel Halévy, hatte ebenfalls diesen »positiven« Nietzsche 1892 von der Tribüne des *Banquet* aus propagiert, mit der Absicht, besonders „Monsieur Téodor de Wyzewas“ nihilistischen Nietzsche zu widerlegen: „La vie – voilà en effet le *mot* de la philosophie de Nietzsche. Loin d'être pessimiste, il est le philosophe de la confiance, de la santé, de la joie“.<sup>280</sup> Fünf Jahre später insistiert er nochmals in *La Revue blanche*, diesmal mit Nietzsches eigenen Worten aus *Menschliches Allzumenschliches*: „je m'étais pénétré de tous les pessimismes... voici que mon oeil s'ouvre à l'idéal contraire – je veux l'homme le plus orgueilleux, le plus vivant, le plus affirmatif“.<sup>281</sup> Dieses Zitat, mit dem Halévy Nietzsches Wendung hin zu einem idealischen Optimismus belegen will, stellt eine klare Verbindung her zum Wunsch nach der Existenz einer stolzen vitalen Figur, die jeden Pessimismus bzw. Nihilismus zu überwinden vermag.

In Maragalls Artikel *Alrededor de un drama*<sup>282</sup> nimmt diese Vorstellung eines „hombre de acción“ im Protagonisten von Ibsens *Volksfeind* konkrete Gestalt an: „El hombre fuerte, so Maragall, „viene cuando ha de venir a dar sentido a las cosas“.<sup>283</sup> Das Erscheinen einer solchen Figur ist offensichtlich nicht voraussehbar oder andersweitig bestimmbar, „viene cuando ha de venir“, sie unterliegt also einer gewissen zyklischen Willkür, doch hat diese Gestalt eine klare Mission, nämlich die, den Dingen Sinn zu

<sup>279</sup> Dreyfus (November 1892), op.cit., S. 162.

<sup>280</sup> Halévy u. Gregh (April 1892), op.cit., S. 33.

<sup>281</sup> Daniel Halévy u. Robert Dreyfus: Frédéric Nietzsche: étude et fragments. In: *La Revue blanche*, Bd. 12, 1<sup>r</sup> semestre, 1897, S. 57-68.

<sup>282</sup> *Alrededor de un drama*, 22-IV-1893, OC II, S. 354-357.

<sup>283</sup> *Alrededor de un drama*, op.cit., S. 356.

verleihen. In diesem Akt der Sinngebung sah Köselitz Nietzsches Begriff der »Vornehmheit« begründet:

„was sich vielleicht auch ohne angeborene Vornehmheit [...] lernen läßt: daß nämlich die Dinge dieser Welt erst d u r c h u n s wertvoll werden, an sich aber, wie sie sind, zu unserm Glücke nichts beitragen. Was jemand von sich an die Dinge abgeben kann – d a s i s t's, was ihren Wert für ihn ausmacht! Dazu gehört freilich, wenn nicht Höhe, so doch Reichtum des Geistes und der Seele: und das Abgeben ist heute nicht jederdmanns Sache mehr [...]“<sup>284</sup>

Die Projektions- bzw. Einwirkungskraft des Einzelnen und seine geistige Größe werden hiermit zum Garanten des Weltsinns erklärt. Die Ausstrahlung dieser individuellen Kraft, das »Abgeben«, wie Köselitz formuliert, und – in einem weiteren Schritt – das »Hineinlegen« in die Dinge, wirkt sinnstiftend und projiziert Werte. Diese Erkenntnis reflektiere die Vornehmheit, von der Nietzsche spreche.

Auch Robert Dreyfus hatte in seinen Beiträgen immer wieder Wyzewas Nietzsche-Bild angegriffen und kritisiert, Wyzewa wolle aus Nietzsches ganzem Werk nur ein „Manuel du parfait nihiliste“<sup>285</sup> machen, wo doch Nietzsche sein ganzes Leben damit verbracht habe, gegen Nihilismus und Pessimismus zu kämpfen. Ausgehend von dieser optimistisch-vitalistischen Perspektive beginnt nun Robert Dreyfus<sup>286</sup> die Zusammenfassung von Peter Gasts Einleitung und beschreibt den Prototyp des Ja-Sagers, jenen vornehmen richtungsgebenden Menschen: „Les grands hommes doivent imprimer leurs propres tendances à leur siècle, car la masse n'est pas capable de créer elle-même les grands impératifs“.<sup>287</sup> Diese herausragenden monumentalen Individualisten hatte Köselitz in den Mittelpunkt seines Kommentars gestellt: „Den geistigen Gehalt, die Tendenz eines Zeitalters“, schrieb er, „müssen hohe Menschen angeben“, sonst käme es zum Verfall, wie es am Beispiel des Demokratismus offenkundig sei, denn es fehle vor allem „an grosser Gesinnung“.<sup>288</sup> Auch andere Kritiker übernehmen den Diskurs der »grands hommes«, die sich als Ausnahmemenschen der amorphen Masse entgegenstellen und allein fähig sind, in

<sup>284</sup> Gast (d.i. Heinrich Köselitz): Vorbemerkung des Herausgebers, op.cit., S. XXXIII.

<sup>285</sup> Dreyfus (Mai 1892), op.cit., S. 66.

<sup>286</sup> Dreyfus (November 1892) erwähnt den kurz vorher erschienen Artikel von Georges Valbert (Revue des deux Mondes, Oktober 1892) und bemerkt: „M. Stein, l'éminent recteur de cette Université de Bâle où Nietzsche professa [...] la philologie classique“, habe ein Buch über Nietzsche in Vorbereitung.- Offensichtlich handelt es sich hier um den im März und Mai 1893 in der ‚Deutschen Rundschau‘ veröffentlichten Beitrag von Ludwig Stein, den Maragall später lesen wird und der unter anderem auch in Buchform erschien.

<sup>287</sup> Dreyfus (November 1892), op.cit., S. 162.

<sup>288</sup> Vgl. Gast (d.i. Heinrich Köselitz): Vorbemerkung des Herausgebers, op.cit., S. I. - Dort heißt es weiterhin: „[...] fehlen solche [große Menschen], dann wird das Völkerleben kopf- und ziellos.“

die Höhe zu wachsen: „ce sont les forts, les solitaires, les vainqueurs, à eux est l’Avenir“<sup>289</sup>, schreibt Henri Albert. Das Lebensziel dieser Ausnahmemenschen orientiere sich allerdings, nach Nietzsches Auffassung, nicht wie üblich am Wunsch nach einem harmonischen Glückszustand, sondern das Höchste, was ein solcher Mensch erreichen könne, spiegele sich in einem heroischen Leben, „une vie de lutte difficile, pour une cause qui, d’une façon ou d’autre, servira à tous.“<sup>290</sup>

Dass diese Individuen für die Zeitgenossen nicht nur als Motor des Fortschritts zu verstehen sind, sondern schon in sich die Idee des Fortschritts tragen, expliziert Maragall in seiner Kritik an Henry Georges *Progress and Poverty* (1879) unter dem Vorzeichen seiner kurz vorher verfassten Nietzsche-Artikel. In Georges Ideologie könne man trotz allem eine „vaga aurora de héroes“ intuieren, „héroes que condensan en sí y representan por sí solos todo progreso humano.“<sup>291</sup>

Köselitz hatte zuvor in seinem Kommentar nachdrücklich auf diesen Unterschied hingewiesen und erklärte, Nietzsche habe sich eine Menschenklasse vorgestellt, „die den Sinn des Lebens nicht in der möglichsten Vervollkommnung des Komforts und ihr geistiges Ideal nicht im Gelehrten“ suche, „sondern in der höchsten Intensität ihrer Willens- und Geistesbethätigung, – kurz eine heroische Menschenklasse, einen neuen Adel! Seinen sublimsten Ausdruck findet dieser Gedanke in Zarathustras Lehre vom ‚Uebersmenschen‘“.<sup>292</sup> – An dieser Stelle endet eine von vielen Randmarkierungen im Leseexemplar von Joan Maragall, die Köselitz Auslegung des »hohen Menschen« beinhaltet. Maragall, so können wir schließen, hatte das Vorwort offensichtlich ausführlich studiert und die ihm wichtigen Themen markiert, vielleicht auch, weil er mit gewissen inhaltlichen Aspekten schon vorher in Kontakt gekommen war und sie nun im Original wieder erkannte.

Heinrich Köselitz’ Diskurs des »großen Menschen« zieht sich über mehrere Seiten und mündet schließlich in einem zentralen Zitat des Philosophen:

*„Das Ziel der Menschheit – ruft Nietzsche – liegt nicht an ihrem Ende: - sondern in ihren höchsten Exemplaren!.. Daß der große Mensch immer wieder entstehe und unter euch leben könne: - dies sei der Sinn eures Erdenmühens!“*<sup>293</sup>

<sup>289</sup> Albert (Januar 1893), op.cit., S. 53.

<sup>290</sup> Albert (Januar 1893), op.cit., S. 54.

<sup>291</sup> Progreso y miseria, op.cit., S. 412.

<sup>292</sup> Gast (d.i. Heinrich Köselitz): Vorbemerkung des Herausgebers, op.cit., S. III.

<sup>293</sup> Gast (d.i. Heinrich Köselitz): Vorbemerkung des Herausgebers, op.cit., S. XVIII.

Der Nutzen, den der Rest der Menschheit aus der positiven Ausstrahlung dieser Lebenshelden ziehen kann, verpflichte also dazu, alles daran zu setzen, das Hervorbringen jener »großen Menschen« zu begünstigen. Nietzsche selbst habe darauf hingewiesen, meint auch Henri Albert und zitiert: „L’humanité doit travailler continûment à engendrer des grands hommes, cela et rien autre doit être sa tâche“.<sup>294</sup> Diese »höheren Menschen« seien, über alle nationalen Grenzen hinweg, einander ebenbürtig und vereint, sie seien die »guten Europäer« einer neuen Kultur, „la caste future qui règnera sur l’Europe“, und all dies verkünde Zarathustra, der große „visionnaire de l’avenir idéal“.

Zusammenfassend können wir feststellen, dass sich in Alberts Worten genau das Anliegen widerspiegelt, welches Peter Gast in seinem Kommentar zum Ausdruck brachte, nämlich Nietzsche als Seher und Verkünder einer neuen Lebenslehre bekannt zu machen. Der entsprechende Abschnitt, in dem der Herausgeber Gast dieses große zivilisatorische Projekt in Nietzsche verkündet, wurde von Maragall ebenfalls deutlich markiert. Nietzsche, so heißt es dort, habe sich geradezu als „Inkarnation des Willens zur Menschheitserhöhung“ empfunden. „Und er war tatsächlich diese Inkarnation“, meint Köselitz nachdrücklich:

„Er war ein notwendiger Mensch, eine Entscheidung im Schicksal der Menschheit. Seine ungeheure Zukunfts-Vision schuf ihm so schöpferische Augen für die Analyse alles bisherigen Menschlichen: - nur wer aus so leidenschaftlichem Herzen die Genesung der Völker und Einzelnen wollte, konnte so tiefe Aufschlüsse über ihr Sinken erhalten.“<sup>295</sup>

Mitte 1893 publiziert auch die Zeitschrift *L’Ermitage* eine längere Übersetzung mit Fragmenten aus *Also sprach Zarathustra*. Die Überschrift lautet: *De l’homme supérieur*.<sup>296</sup> Auf den ersten Blick hat man den Eindruck, dass es sich dabei um eine Auswahl aus dem Textumfang des ganzen Werkes handelt, denn die beiden Übersetzer Hugues Rebell und Ph. Otten weisen nicht explizit darauf hin, dass sie dem Leser nur Fragmente aus dem vierten und letzten Teil des *Zarathustra* vorstellen, in dem die Beschreibung des höheren Menschen, des »homme supérieur«, zwar im Vordergrund steht, aber nur ein Kapitel mit „Vom höheren Menschen“ überschrieben ist. Im Kontrast dazu verwenden die Übersetzer für »Übermensch«, ähnlich wie Maragall, das Wort „surhomme“.

<sup>294</sup> Albert (Januar 1893), op.cit., S. 54. - Albert übersetzt diesen Satz aus ‚Unzeitgemäße Betrachtungen III‘.

<sup>295</sup> Gast (d.i. Heinrich Köselitz): Vorbemerkung des Herausgebers, op.cit., S. XVII.

<sup>296</sup> Hugues Rebell: *De l’homme supérieur* (Januar-Juni 1893), op.cit.

Durch die gewählte Überschrift erfährt der Begriff »höherer Mensch« nun eine besondere Hervorhebung und erscheint außerdem in einer kurzen, der Übersetzung vorangestellten Bemerkung in einem ganz bestimmten thematischen Rahmen: *Also sprach Zarathustra* sei das „testament intellectuel du grand penseur“, und die von ihm verkündete Moral richte sich ausschließlich an die „aristocrates de la pensée“, die, seinem Aufruf folgend, so ihre eigene Geisteskraft offenbaren könnten:

„une morale qui s’adresse aux aristocrates de la pensée, et qui ne s’occupe point du bonheur de la multitude... Le désintéressement, le noble amour, la réelle charité de l’Homme Supérieur seront toujours méconnus de la foule... Aussi n’avons-nous pas à craindre que Nietzsche devienne populaire... Que ce coup d’archet du génie éveille donc toute la musique endormie des cordes, que les âmes qui chanteront à son appel révèlent ainsi leur spiritualité!“<sup>297</sup>

Diese Kontextualisierung des höheren Menschen als eine elitäre Schicht von Denkaristokraten verkörpert in überzogener Form die Idee des geistigen Ausnahmemenschen, in einer Zeit „où l’homme qui s’élève vers la Beauté est regardé comme un criminel, où l’on traite d’égoïstes ceux qui vivent pour une Idée“.<sup>298</sup> Die spezifischen Eigenschaften „désintéressement“, „noble amour“ und „réelle charité“, die nach Rebell diesen höheren Menschen charakterisieren, lassen jene „Utopie des veredelten Menschen“ erkennen, der gelernt hat, seine Triebe und Instinkte so zu veredeln, dass er, wie Köselitz formulierte, zum Menschen der „großen Seelen-Erbschaft und Instinkt-Sicherheit“ werden konnte.<sup>299</sup>

Im Zeichen dieser »vornehmen Seele«<sup>300</sup> sah Heinrich Köselitz in Nietzsche den „erhabensten Lehrer der Menschheit“ und seine Schriften nannte er „die höchste Schule der Vornehmheit, die es bis jetzt auf Erden giebt“.<sup>301</sup> Nietzsches Freund Franz Overbeck übte diesbezüglich starke Kritik, als er das Vorwort begutachtete. Auch gefiel ihm nicht, dass Köselitz Nietzsche mit *Zarathustra* identifizierte.<sup>302</sup> Da viele Kritiker aus der Reihe

<sup>297</sup> Rebell: Vorwort zu ‚De l’homme supérieur‘, op.cit., S. 263.

<sup>298</sup> Rebell: Vorwort zu ‚De l’homme supérieur‘, op.cit., S. 263. - Der stark ausgeprägte Individualismus dieses idealtypischen Menschen wurde auch oft als ‚Egoismus‘ bezeichnet. Arthur Dix hatte einen Sammelband mit dem Titel ‚Der Egoismus‘ (Leipzig: Freud & Wittig, 1899) herausgegeben, in dem auch Rudolf Steiner einen Beitrag (‚Der Egoismus in der Philosophie‘) veröffentlichte.

<sup>299</sup> Vgl. Gast (d.i. Heinrich Köselitz): Vorbemerkung des Herausgebers, op.cit., S. XXX.

<sup>300</sup> Vgl. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 233.

<sup>301</sup> Gast (d.i. Heinrich Köselitz): Vorbemerkung des Herausgebers, op.cit., S. I.

<sup>302</sup> Overbeck meinte, die Literarizität der Zarathustra-Gestalt bewahre davor, Nietzsche vorschnell zum Heiligen und zum übermenschlichen Propheten zu machen. Er hatte Bedenken, Nietzsches Schriften die ‚höchste Schule der Vornehmheit‘ zu nennen und kritisierte auch das Herunterspielen von Nietzsches

der Philosophen, wie zum Beispiel Ludwig Stein, in Nietzsche meistens ein fehlendes System bemängelten, erklärte Köselitz den Zusammenhalt der Nietzscheanischen Gedankenwelt, in Bezugnahme auf dessen Ablehnung jeglicher „Systemmacherei“, als eine Einheit, die „in seinem Charakter und seiner titanischen Tendenz“ wurzele: „Bei Nietzsche war Leben und Lehre Eins“<sup>303</sup>, insistierte er. Die titanische Größe und Wirkung, die er in Nietzsche sah, brachte er unter anderem in einem Brief an Overbeck zum Ausdruck, in dem er seine Übermensch-Faszination mit einem Goethe-Zitat bis ins Lächerliche steigerte. Pathetisch identifiziert er seine Position mit dem Gedicht *Grenzen der Menschheit*, und das sicherlich im Bewusstsein seiner eigenen Begrenzung: „Der Übermensch ist mir bis jetzt nur ein Abstractum geblieben, und doch wie gerne: *Küsst ich den letzten / Saum seines Kleides / kindliche Schauer / treu in der Brust.*“<sup>304</sup> – Hier wird deutlich mit welcher monumentalen Verehrung Heinrich Köselitz’ Nietzsche-Bild zustande kam und wie er mit seinem Nietzsche-Kult versucht, sein eigenes vom Misserfolg gezeichnetes Leben zu kompensieren.<sup>305</sup>

Die Hervorhebung der Thematik des »höheren Menschen« bei Köselitz und anderen Kritikern der Epoche setzt freilich jenen anderen ursächlichen Aspekt voraus, mit dem man den reduzierten, verkleinerten Menschen<sup>306</sup> als Symptom der Zeit erkannt hatte. „Wir stellen unsern Stuhl in die M i t t e“, sagte Zarathustra und schließt mit den Worten: „Diess aber ist – Mittelmässigkeit“<sup>307</sup>, jene nichts sagende graue Zone des menschlichen Charakters, die Maragall bis auf den Grund seiner Seele verabscheut, denn in ihr verdichten sich, geschürt durch Hass, Neid und „todo bajo interés“<sup>308</sup>, niederträchtige Gefühle wie Feigheit und Heuchelei, die in seinen Augen eine innere Leere kennzeichnen. Diese Eigenschaft des Menschen ist eine ständige Herausforderung und muss immer

---

eigenen Ängsten vor einem möglichen Wahnsinn (Vgl. Overbeck an Köselitz, 17-10-1892, Briefwechsel, op.cit. S. 360).

<sup>303</sup> Gast (d.i. Heinrich Köselitz): Vorbemerkung des Herausgebers, op.cit., S. V.

<sup>304</sup> Köselitz an Overbeck, 14-XI-1893, Briefwechsel, op.cit., S. 153.

<sup>305</sup> Da Heinrich Köselitz als Komponist kaum Erfolg verzeichnen konnte, versuchte Nietzsche, besonders Köselitz’ Oper „Der Löwe von Venedig“, durch seine Kontakte zu fördern. Der Erfolg als Musiker aber blieb aus. Dazu wurde Köselitz auch von Nietzsches Schwester zeitweise sehr gedemütigt. Seine Verherrlichung Nietzsches wirkt letztendlich wie eine Selbstlegitimation (vgl. z.B die Kritik von . C.P. Janz).

<sup>306</sup> Vgl. dazu „Also sprach Zarathustra“ (,Von der verkleinernden Tugend‘): „Ich gehe durch diess Volk und halte die Augen offen: sie sind k l e i n e r geworden und werden immer kleiner: - d a s a b e r m a c h t ihre Lehre von Glück und Tugend.“ (KSA 4, S. 213).

<sup>307</sup> Also sprach Zarathustra, KSA 4, S. 214 f.

<sup>308</sup> Fantasia sobre motivos, 28-XI-1905, OC II, S. 710 ff.



wieder überwunden werden, denn wie Nietzsche sagt: „Der kleine Mensch kehrt ewig wieder!“<sup>309</sup>

In diesem Szenario der Mittelmäßigkeit ertönt nun Zarathustras Aufruf „Werde, der du bist“<sup>310</sup>, mit dem ein entschiedener Diskurs der Rekonstruktion und Sanierung des »Ich« geführt werden soll. Man sucht darum nach einem Weg, auf dem der entfremdete Mensch wieder wachsen kann und der ihn wieder ein Gefühl von Ganzheit ahnen lässt. Je steiniger dieser Weg angelegt ist, umso gehaltvoller sein Resultat: „Immer schlimmer und härter sollt ihr es haben!“, zitiert Köselitz aus *Zarathustra*, „So allein wächst der Mensch in die Höhe!“<sup>311</sup> Diese Vorstellung des »höheren Menschen«, wie er im vierten Teil des Zarathustra in Erscheinung tritt, wird bei Nietzsche allerdings zum notwendigen Weg des Untergangs: In unahnbarer Höhe wird der »höhere Mensch« zerbrechen. Sein Untergang ist die Voraussetzung für den Aufstieg des »Übermenschen«. Da aber Köselitz diesen Ausruf Zarathustras von diesem Kontext isoliert, entsteht der Eindruck einer Steigerung, durch deren Perfektibilität der Mensch sich selbst bestätigt. Und dieses Wachsen verleiht ihm einen neuen individuellen Wert, der, je höher er angelegt ist, umso mehr auch den allgemeinen Wert der Welt mitbestimmen kann, so argumentiert auch Rudolf Steiner<sup>312</sup>. Dieses Konzept verlangt nach totaler Identität und setzt die unbedingte Bejahung des Selbst voraus, die qualitativ noch über der Forderung der Selbstachtung steht. Diese konsequente Selbstbejahung ist bei Nietzsche aber auch nur eine Voraussetzung und kein Ziel.

Zarathustra zeige, so Köselitz, „wie der großangelegte Mensch sich selbst finde und sein Selbst erziehe: – Selbsterziehung des großen Menschen heißt Befreiung von all den anezogenen Durchschnitts- und Allerweltsschätzungen, durch die gerade seine Größe, seine Eigenart von Jugend auf vernichtet werden sollte.“<sup>313</sup> Selbstfindung definiert Köselitz als „Entwicklung und Vertiefung des Inneren“ im Menschen und identifiziert diesen individuellen Prozess mit der Generierung von Kultur überhaupt: „Die wahre Kultur bezieht sich stets und allem voran auf die innere Welt des Menschen.“<sup>314</sup> Es fehle „am

<sup>309</sup> Also sprach Zarathustra, KSA 4, S. 274.

<sup>310</sup> Also sprach Zarathustra, KSA 4, S. 297.

<sup>311</sup> Gast (d.i. Heinrich Köselitz): Vorbemerkung des Herausgebers, op.cit., S. XV. - Das Zitat stammt aus dem Kapitel ‚Vom höheren Menschen‘ (KSA 4, S. 359). Dort heißt es allerdings: „[...] ihr sollt es immer schlimmer und härter haben. So allein - so allein wächst der Mensch in die Höhe, wo der Blitz ihn trifft und zerbricht: hoch genug für den Blitz!“

<sup>312</sup> Vgl. Rudolf Steiner: Lyrik der Gegenwart. Ein Überblick. In: Rudolf Steiner-Gesamtausgabe, Bd. 33, S. 162 ff.

<sup>313</sup> Gast (d.i. Heinrich Köselitz): Vorbemerkung des Herausgebers, op.cit., S. XXX.

<sup>314</sup> Gast (d.i. Heinrich Köselitz): Vorbemerkung des Herausgebers, op.cit., S. XXXII.

Besten! an Menschen! an Männern! an wahrhaft Großen!“ – Was jetzt Kultur hieße, sei „beinahe nichts als eine Abhaltung von der wahren Kultur“, ein „Hindernis, zur wahren Kultur zu gelangen“.<sup>315</sup> Diesen thematischen Abschnitt finden wir in Maragalls Leseexemplar besonders markiert. Zweifelsohne ist die Überzeugung, „dass es besser stehen würde, wenn Jeder bei sich anfinge, und nicht beim andern“<sup>316</sup> ein Maragall verwandter Gedanke, genauso wie Gasts markanter Satz: „Er [Nietzsche] suchte nach Menschen, und nicht nur nach Köpfen. Seine Tendenz geht viel weniger darauf aus, die Welt so und so zu verstehen, als darauf, sie so und so zu gestalten“.<sup>317</sup>

Das bildungspsychologische Projekt, welches Köselitz aus Nietzsches *Zarathustra* herauskristalisiert, findet bei den Kritikern, die ein positives Nietzsche-Bild propagieren, besonderen Zuspruch. Erst so wird erklärlich, dass das Ziel der Menschheit nur im Rahmen der Herausbildung »höherer Menschentypen« abgesteckt werden kann. Die von Köselitz projizierte Selbsterziehung wird jedoch erst auf der Grundlage einer großen individuellen Freiheit vorstellbar, die den Menschen zu einer „normenlosen, individuellen Ethik“ führt. Diese „Utopie des veredelten Menschen“, die auch Rudolf Steiners Vorstellungen vom Übermenschen entspricht, steht der Idee des Übermenschen substantiell näher.<sup>318</sup>

Obwohl in diesem Zusammenhang immer wieder Begriffe wie Erziehung und Bildung herangezogen werden, um diesen Erhöhungs- und Aufwertungsprozess zu umschreiben, bleibt im Grunde genommen die Bestimmung der Moral des höheren Menschen in der irrationalen Kraft der Instinkte verankert, denn in ihnen läge „die Quelle des moralischen Handelns“<sup>319</sup>, auch wenn der weiter nicht explizierte Begriff »Veredelung« an bewusstes und vernunftgeleitetes Wollen denken lässt: Der Große habe die biologisch richtige Wertungsweise, „bei der das aufsteigende Leben bejaht wird“.<sup>320</sup> Maragall hatte ebenfalls, wie wir bereits feststellen konnten, in seinen beiden Beiträgen besonders hervorgehoben, Nietzsche deklariere den freien Willen des Menschen als „gran agente impulsor de la vida“ und allein diese Kraft gelte als Existenzgesetz. Diese neue Moral dürfe aber nicht mit einer niederen Stufe der Moral verwechselt werden, „die selbst einem Hunde anzudressieren ist“<sup>321</sup>, meint Köselitz.

<sup>315</sup> Gast (d.i. Heinrich Köselitz): Vorbemerkung des Herausgebers, op.cit., S. XXXII.

<sup>316</sup> Gast (d.i. Heinrich Köselitz): Vorbemerkung des Herausgebers, op.cit., S. XIII.

<sup>317</sup> Gast (d.i. Heinrich Köselitz): Vorbemerkung des Herausgebers, op.cit., S. V.

<sup>318</sup> Vgl. Hoffmann, op.cit., S. 454.

<sup>319</sup> Hoffmann, op.cit., S. 449.

<sup>320</sup> Gast (d.i. Heinrich Köselitz): Vorbemerkung des Herausgebers, op.cit., S. XIX.

<sup>321</sup> Gast (d.i. Heinrich Köselitz): Vorbemerkung des Herausgebers, op.cit., S. XXX.

Nur wirklich „vorbereitete“ Menschen könnten mit einer absoluten Freiheit richtig umgehen, meint auch Rudolf Steiner, denn in der Hand der Unvorbereiteten würde diese zum „Unmenschen“ und zu einer „Verbrechermoral“ führen.<sup>322</sup> Die „Heilighaltung der eigenen Person“ findet in Rudolf Steiners Begriff des „ethischen Individualismus“ eine radikale Formulierung:

„Ein Mensch der sich bloß seinen sinnlichen Instinkten überläßt, handelt *wie ein Tier*; ein Mensch, der seine sinnlichen Instinkte unter fremde Gedanken stellt, handelt *unfrei*; erst der Mensch, der sich selbst seine moralischen Ziele schafft, handelt *frei*. Die moralische Phantasie fehlt in Nietzsches Ausführungen.“<sup>323</sup>

Mit dem Begriff der »moralischen Phantasie« wollte Steiner Nietzsches Kriterien zur Bestimmung des Übermenschen ergänzen. Er versteht darunter „das Vermögen, rein gedankliche Triebfedern des Handelns zu schaffen“, die anscheinend als geistiges Pendant zu dem physiologisch determinierten Begriff der Instinkte stehen sollen. Die »moralische Phantasie« entspräche somit der Veredelung der sinnlichen Instinkte, denn „zur wirklich freien Persönlichkeit gehört [...] nicht nur ein gesund entwickeltes individuelles Triebleben, sondern auch die Fähigkeit, sich die gedanklichen Antriebe für das Leben zu schaffen“.<sup>324</sup> Walter Kaufmann<sup>325</sup> hatte allerdings darauf hingewiesen, dass die von Steiner mit dem Begriff »moralische Phantasie« vorgeschlagene Ergänzung eigentlich nicht unbedingt notwendig war, da Nietzsches Idee des Übermenschen, so wie er sie vermittelte, sehr wohl eine angemessene Differenzierung hinsichtlich physischer und psychischer Stärke zuließe.

In diesem Zusammenhang ist festzuhalten, dass auch Maragall, wie fast alle Zeitgenossen, das starke Individuum unter dem Aspekt der Gesundheit betrachtet und sowohl einen physischen als auch einen psychisch-seelischen Bewertungsmaßstab anlegt: „omes forts, de cos sà i anima sana; aristocrates de la Natura“.<sup>326</sup> Das Aristokratische verweist dabei nicht nur auf den Aspekt der Selektion, der Auserwählten, sondern impliziert auch die Integration seelischer und physischer Bedingungen, nicht im Sinne von Ausgleich oder Kompensation, sondern als integrativer Bestandteil eines

<sup>322</sup> Vgl. Hoffmann, op.cit., S. 454. – Steiner legt den ‚Willen zur Macht‘, ähnlich wie Köselitz, als ‚Wille zur Macht über sich selbst‘ aus. (Vgl. Hoffmann, op.cit., S. 449).

<sup>323</sup> Steiner: Friedrich Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit, op.cit., S. 91 f. - [Vgl. Hoffmann, S. 448].

<sup>324</sup> Steiner: Friedrich Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit, op.cit., S. 91 f. - [Vgl. Hoffmann, S. 448].

<sup>325</sup> Vgl. Walter Kaufmann: Nietzsche: Philosoph-Psychologe-Antichrist. Aus dem Amerik. übers. von Jörg Salaquarda. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.

<sup>326</sup> Nietzsche (I, 2), op.cit., S. 197.

Ganzheitsstrebens, einer »großen Gesundheit«, in der Körper und Geist sich gegenseitig bedingen und durchdringen. Maragall zentriert diese Einheit, diese Verschlingung von innerer und äußerer, physischer und psychischer Natur in einem Bild, mit dem er Nietzsches „aristocratismе grandios“ verständlich machen wollte: „el seu naturalisme tot nu, ens dóna la mateixa sensació que si aguessim pujat an el cim de la serra i allí respiressim a grans pitrades l'aire lliure de les altures carregat d'oxigene i de fortor de pins.“<sup>327</sup>

Die Atmung als Symbol der Freiheit und die Bergspitze als »geistige Höhe« sind in diesem Bild, das sicher mehr sein will als Metapher, wie durch eine Nabelschnur verbunden, so als habe die Natur im Geist ihren Platz gefunden und der Geist in die Natur moralisch eingewirkt. Mit den eingeatmeten Sauerstoffpartikeln wird Natur eingesogen, ein Akt der Fusion also, mit dem jene Kantsche Erhabenheit, mit der sich das Subjekt kompensatorisch aus seiner Kleinheit gegenüber der allmächtigen Natur zu befreien suchte, im Hintergrund verblasst, denn das Individuum versteht sich nun selbst als projizierende und absorbierende Kraft, weil es sich die volle Freiheit seiner inneren psychischen Natur zugesteht und sich nicht davor scheut, sich jenseits von Gut und Böse mit der Natur zu konfrontieren. Maragall sprach in seinem ersten Beitrag vom »brutalen« Radikalismus Nietzsches als Reaktion auf den überspannten geistigen Zustand der zeitgenössischen Kultur, eine Reaktion, die selbst ein Zurück „a lo brutal [...] de la Naturaleza“<sup>328</sup> implizieren könne. Erst im Rahmen des erörterten Perspektivenwechsels in der moralischen Bestimmung des Menschen wird dieses Zugeständnis verständlich, denn die gelassene Akzeptanz, mit der Maragall das Brutale der Natur erwähnt, kann nur einem höheren Verständnis von Gut und Böse entspringen. Die brutale Natur ist als Reaktion, als Konsequenz oder auch als Antrieb in uns und bedingt unser Handeln. Sie muss deshalb auch in uns ihre Lösung und Erlösung finden.<sup>329</sup>

Dass dieses neue Bewusstsein der höheren Menschen nicht verwechselt werden darf mit dem Konzept des Übermenschen war vielen Zeitgenossen nicht eindeutig klar. Insofern ist Steiners Diskurs der »moralischen Phantasie« besonders auch als ein Bemühen um Klarstellung zu verstehen. In den Anmerkungen zu seiner *Zarathustra*-Übersetzung von

<sup>327</sup> Nietzsche (I, 2), op.cit., S. 197.

<sup>328</sup> Nietzsche (I, 1), op.cit., S. 136.

<sup>329</sup> Dass dieser moralische Perspektivenwechsel dem Massenmenschen allerdings fremd bleiben würde, hatte auch Nietzsche betont. Hinsichtlich der Schlussfolgerung aber, Nietzsches Ideen würden deshalb sicherlich nicht populär, hatte sich Rebell freilich geirrt.

1898 betont auch Henri Albert, dass die großen Menschen aus dem vierten Teil des *Zarathustra* nicht mit dem Konzept des »Übermenschen« verwechselt werden sollten:

„Un des chapitres des *Modern Painters* de John Ruskin s'intitule «of the Superhuman Ideal» (vol. II, chap.v.). Cet «idéal superhumain», que Ruskin cherche dans l'art, correspond à peu près à cet autre idéal de Surhumanité que Nietzsche voudrait introduire dans la vie pour y amener l'homme. C'est donc bien à tort que M. Jean Izoulet a donné le titre de *Les Sur-Humains* à sa traduction des *Representative Men* d'Emerson, en indiquant spécialement que les «types» du penseur américain sont «à beaucoup d'égards les «surhommes» de Nietzsche». Les grands hommes dont parle Emerson correspondent tout simplement aux «hommes supérieurs» de la quatrième partie de *Zarathoustra* – ces hommes supérieurs qui ne sont que la promesse du Surhumain.<sup>330</sup>

Albert veranschaulicht hier sehr gut die interpretative Verzettelung der Kritiker, die sehr oft aufgrund einer fehlenden Differenzierung zwischen den Begriffen »Übermensch« und »hoher Mensch« bei den Übersetzungen zum Ausdruck kommt. Die Idee des Übermenschen aber schaffe reale höhere Menschen, im Sinne von Emersons Konzept, sozusagen als Vorstufe, als erster Schritt des Übergangs.

Unverkennbar ist jedoch auch, dass man sich ernsthaft darüber Gedanken machte, was dieser Übermensch eigentlich bedeute, dabei jedoch immer wieder ungewollt in einen Denkmechanismus glitt, der am Ende eine reale Gestalt vor Augen führte, deren Charakterisierung zweifelsohne weniger dem Nietzscheanischen Konzept als vielmehr dem Persönlichkeitsdiskurs des neunzehnten Jahrhunderts verpflichtet war. An anderer Stelle geht Henri Albert sogar noch einen Schritt weiter und macht Nietzsche selbst zum Gegenstand dieses Persönlichkeitsdiskurses: In Schopenhauer, beispielsweise, habe der deutsche Philosoph einen Erzieher gegen jene „invasion du vulgaire“ gesucht, „un guide qui lui indique la voie vers sa propre personnalité“.<sup>331</sup> Die Auslegung von Nietzsches Werk als »Selbstsuche« verdichtete sich einige Jahre später, besonders in den Nekrologen um Nietzsches Tod.

Gegen eventuelle missverständliche Auslegungen wandte sich Heinrich Köselitz auch in seinen Vorworten, Nietzsches Absicht sei gewesen, dass der Mensch sich zuerst

<sup>330</sup> Vgl. Henri Albert: notes. In: Frédéric Nietzsche: Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre pour tous et pour personne. Traduit par Henri Albert, Paris: Société du Mercure de France, 1898, S. 477-483. - Albert führt vergleichsweise auch D'Annunzios Sichtweise des nietzscheanischen ‚Übermenschen‘ an: „Dans la préface italienne du *Triomphe de la Mort*, préface qui n'a pas été traduite en français, M. Gabriel d'Annunzio évoque cette ombre du Surhumain, comme une vision de l'avenir. Er erwähnt, wie Lauterbach, der Begriff Übermensch komme auch schon bei Goethe vor. (Albert, op.cit., S. 481).

<sup>331</sup> Albert (Januar 1893), op.cit., S. 53.

„selbst in die Gewalt bekomme“. In einem Brief an Overbeck, der gerade den Text des Vorwortes durchgelesen hatte, sprach Köselitz über seine Absicht, die er mit diesem Vorwort zur ersten kompletten *Zarathustra*-Ausgabe verfolgte:

„Dass das Vorwort zur 2. Auflage des Zarathustra von Ihnen gelesen worden ist, ehrt und freut mich. Ich glaube, dies Vorwort klärt manchen Herankommenden, der sich in das Wirrsal von Aphorismen etc. nicht hineinfinden kann, über N.s Absichten auf. Ich habe namentlich die Eine Seite von N.s Lehre accentuirt, - dass der Mensch zuerst sich selbst in die Gewalt bekomme: die Herren-Moral innerhalb der Trieb-Welt des einzelnen Menschen.“<sup>332</sup>

Köselitz' Erklärungen lassen schon in diesen Zeilen, wenn nicht eine dämagogische, so doch zumindest eine manipulative Absicht erkennen. Im weiteren Verlauf des Briefes nehmen sie jedoch eine erschreckende Dimension an: „die Eine Seite von N.s Lehre“, die der geforderten Selbsterziehung des Individuums<sup>333</sup>, wird nachfolgend gegen eine totalitär ausgerichtete Interpretation ausgespielt, in der ein brutaler pro-faschistischer Ton nachhallt: „Das Übrige – Herr der Anderen werden – ergibt sich dann von selbst“.<sup>334</sup> Im gleichen Atemzug offenbart er Overbeck seine Interpretationsstrategie und dämagogische Wirkungsabsicht:

„Den „Übermenschen“ habe ich einstweilen zu einer Qualität, zu einem Abstractum gemacht, - obwohl ich weiss, dass N. die Sache auch noch anders meinte. Ich möchte erst ein Jahrzehnt verlaufen und die Leser N.s sich an diese Auffassung gewöhnen lassen, ehe ich von den grossen Zuchtmeistern rede, die N. für nöthig hielt.“<sup>335</sup>

Welch eine Lüge und Manipulation also, die Köselitz hier mit seinen völkischen Hintergedanken verrät. Ein solches Vorgehen hätte zweifellos auch bei den Zeitgenossen Empörung ausgelöst, wenn dieses Eingeständnis über den Kreis der Eingeweihten hinaus bekannt geworden wäre. Doch Köselitz' Kommentare zeigten während der ersten Rezeptionsphase ihre volle Wirkung und übten auf das Nietzsche-Bild Anfang der 1890er Jahre einen entscheidenden Einfluss aus. Man glaubte an »Peter Gasts« Vorwort und – wie wir feststellen konnten – man legitimierte es als »wahrste« Auslegung Nietzsches.

<sup>332</sup> Köselitz an Overbeck, 29-X-1892, Briefwechsel, op.cit., S. 363.

<sup>333</sup> Köselitz intendiert eine mikrokosmische Ausrichtung des Begriffs „Herren-Moral“ („Herr werden über sich“; „Selbsterziehung“ etc.).

<sup>334</sup> Köselitz an Overbeck, 29-X-1892, Briefwechsel, op.cit., S. 363. - In seinem Vorwort schrieb Köselitz: „Und wer wahrhaft Herr der Niederen wird, erhebt sie zu seiner Höhe und führt sie höher und höher, auf jene Bergscheitel, wo Titanen und Halbgötter, mit den Göttern selbst, um die Weltherrschaft streiten... - Gleich Philoktet, ruft Zarathustra von seinem Eiland herüber: „Ohne meinen Bogen wird kein Ilion erobert!“ (S. XXXII).

### 3.6 Maragalls Zarathustra-Fragmente von 1898

Wenden wir uns nun den Fragmenten aus *Also sprach Zarathustra* zu, die Maragall im Februar und November 1898 den katalanischen Lesern in der Zeitschrift *Catalònia* vorstellte.<sup>336</sup> Zwischen der ersten anonym im *L'Avenç* publizierten Fragmentensammlung, die buchstäblich der Anthologie von Paul Lauterbach folgte, und den Übersetzungen von 1898 liegen fünf Jahre intensiver europäischer Nietzsche-Rezeption, wobei die verschiedenen internationalen Beiträge auch einzelne Fragment-Übersetzungen beinhalteten, die entweder in Form kurzer Zitate oder auch in größeren Abschnitten Nietzsches Werk im intellektuellen Feld bekannt machten.

Konzentrieren wir uns dabei auf die französische Presse, so sind vor allem die Übersetzungsleistungen der Mitarbeiter von *La Société nouvelle*, *Le Banquet*, *Revue blanche*, *Revue des Deux Mondes* und *Mercure de France* zu nennen, die über das Jahr 1892 verteilt, außer der kompletten Übersetzung *Le cas Wagner*, auch immer wieder Kostproben hauptsächlich aus *Jenseits von Gut und Böse*, *Götzen-Dämmerung* und *Also sprach Zarathustra* lieferten. Erst 1895 finden wir zum ersten Mal einen Text Nietzsches in der Zeitschrift *La Société nouvelle*, der bis dahin noch nicht die Aufmerksamkeit der Kritiker auf sich gezogen hatte: *L'Antéchrist*, übersetzt von Henri Albert, der schließlich auch im Herbst 1898 den französischen Lesern eine komplette *Zarathustra*-Übersetzung vorlegte. Da Maragall *Zarathustras Vorrede* nicht, wie man annehmen sollte, an den Anfang, sondern als drittes und letztes Fragment an das Ende seiner Publikationsreihe stellte, könnte ein punktueller Vergleich der katalanischen Version *Troços del Prefaci* mit dem kurz zuvor erschienenen, von Henri Albert übersetzten kompletten *Zarathustra*-Text auch weitere Aufschlüsse über die Textgestaltung von Maragalls *Vorrede*-Fragment geben.

Lauterbachs Anthologie aus der ersten Phase der Nietzsche-Rezeption, seinerzeit die umfangreichste Textsammlung aus Nietzsches Werken, hatte nur eine relativ kleine Auswahl aus den vier Teilen des *Zarathustra* geboten. Seine Textsammlung begann er unvermittelt mit der Kunde vom Übermenschen, dem Kernthema aus dem dritten Kapitel

<sup>335</sup> Köselitz an Overbeck, 29-X-1892, Briefwechsel, op.cit., S. 363.

<sup>336</sup> Die Fragmente ‚A l’anar a sortir el sol‘ und ‚El coneixement pur‘ erschienen am 25. Februar 1898; ‚Troços del Prefaci‘ am 15. November 1898. - Die übersetzten Fragmente entsprechen den markierten Textstellen in Maragalls Leseexemplar ‚Also sprach Zarathustra‘. In den ‚Obres Completes‘ (Selecta) erscheinen sie unter dem Titel ‚Així parlà Zarathustra. (Fragments)‘. (Vgl. OC I, S. 485-488).

der *Vorrede*: „Je vous enseigne le Superhomme...“.<sup>337</sup> Auch die im *L’Avenç* veröffentlichte, katalanische Version setzt an mit Zarathustras Worten: „Us ensenyó el Super-ome...“ und folgt somit der von Lauterbach vorgeschlagenen Übertragung des Begriffs »Übermensch«. Nachfolgend präsentiert die französische Anthologie zwei Fragmente, die auch Joan Maragall in seine Übersetzungen von 1898 aufnahm. Es handelt sich dabei erstens um eine relativ kurze, aber prägnante Textstelle aus dem Kapitel *Von der unbefleckten Erkenntnis* (Teil II des Werkes) die Lauterbach wie folgt übersetzte: „Aimer et mourir, voilà ce qui s’accorde depuis des éternité. Vouloir aimer, c’est aussi vouloir mourir. C’est ainsi que je vous parle, lâches!“.<sup>338</sup>

Schließlich finden wir auch ein längeres Fragment aus dem Kapitel *Vor Sonnen-Aufgang* aus dem dritten Teil des *Zarathustra*, das in Maragalls Fragmentenauswahl ebenfalls ein zentrales Thema signalisiert:

„Enfin je suis celui qui bénit et celui qui affirme : et je luttai longtemps, en rude jouëteur, enfin que j’eusse un jour les mains libres pour bénir.

Et voici ma bénédiction : Être au-dessus de toute chose comme son propre ciel, comme sa voûte immuable, sa coupole d’azur, son éternelle sécurité : - et béni est celui qui bénit ainsi !

Car toutes choses sont baptisées sur les fonts de l’éternité, au delà du bien et du mal; le bien et le mal sont des ombres fuyantes, et des brumes d’affliction, et des nuées au vent.

En vérité, c’est bénir et ce n’est point blasphémer, si j’enseigne ceci: «au-dessus de toute chose s’étend le ciel Hasard, le ciel Innocence, le ciel Imprévu, le ciel Outrecuidance».

«De par hasard», - voilà le titre de noblesse le plus ancien du monde; je le rendis à toutes choses, j’affranchis toutes choses du joug de la finalité.

Et cette liberté et cette sérénité célestes, je les étendis sur toutes choses, comme une coupole d’azur, lorsque j’enseignai que ni au-dessus d’elles, ni en elles, aucune «volonté éternelle» ne veut.<sup>339</sup>

Aufgrund dieses ersten vergleichenden Überblicks können wir sagen, dass alle drei thematischen Schwerpunkte der von Maragall 1898 übersetzten Fragmente aus *Zarathustras Vorrede*, *Von der unbefleckten Erkenntnis* und *Vor Sonnen-Aufgang*, zwar nicht alle vollständig, aber doch thematisch in Lauterbachs Anthologie repräsentiert waren. Den Kernsatz, dass der »Übermensch« der »Sinn der Erde« sei, wie Nietzsche formulierte,

<sup>337</sup> In der Fußnote heißt es bei Lauterbach: „Veut-on apprécier un esprit créateur? Qu’on observe, d’où cet idéal fut tiré: Goethe, Faust, sc. Ière: ‚Da bin ich! – Welch erbärmlich Grauen fasst Uebermenschen dich!‘ - Pour plusieurs raisons, on n’a pu adopter la traduction ‚Surhomme‘.“ (Lauterbach, op.cit., S. 40).

<sup>338</sup> Lauterbach, op.cit., S. 44.

<sup>339</sup> Lauterbach, op.cit., S. 46



und damit verbunden Zarathustras Aufruf »bleibt der Erde treu«, hatte Lauterbach allerdings nicht in seine Anthologie aufgenommen.

Als Henri Albert aber im Januar und Februar 1893 Nietzsches Leben und Werk vorstellt, gibt er im Februar-Heft des *Mercure de France* neben wichtigen bibliographischen Referenzen (Jean de Néthy und Victor Cherbuliez) auch seine ersten *Zarathustra*-Übertragungen zum Besten. Für ihn ist *Ainsi parlait Zarathustra*<sup>340</sup> mit seinen „lumineux symboles“ ein „chef-d’oeuvre qui plane au-dessus des temps, comparable à *Faust* peut-être, mais combien plus chargé de pensées!“<sup>341</sup> – Bevor er im zweiten Teil seiner Studie eine größere Textauswahl präsentiert, schließt er, nicht ohne Nachdruck, den ersten Teil mit Nietzsches Satz: „le Surhumain est le sens du monde“<sup>342</sup> aus *Zarathustra*’s *Vorrede*, und hebt damit jenen Textabschnitt hervor, den Lauterbach nicht in seine Anthologie aufgenommen hatte, dem jedoch Maragall besondere Aufmerksamkeit schenkte.

Anders als bei Lauterbach und der katalanischen Übersetzung im *L’Avenç* zieht Albert für den Begriff »Übermensch« zwei Übersetzungsmöglichkeiten in Erwägung: „surhomme“ bzw. „homme surhumain“ und entscheidet sich schließlich für die Bezeichnung „Surhumain“. Ob Maragall seine Übersetzungsvariante unter Umständen aus Alberts Abwägungen gewonnen hatte oder nicht, soll hier nicht weiter zur Debatte stehen, jedenfalls wählt er 1898 für die Veröffentlichung seiner Fragmente in der Zeitschrift *Catalònia* definitiv die katalanische Variante „sobre-home.“<sup>343</sup>

### 3.6.1 Das Fragment »Troços del prefaci«<sup>344</sup>

Im Unterschied zu Lauterbach beginnt Maragall sein im November 1898 publiziertes Fragment aus *Zarathustras Vorrede*, ähnlich wie Henri Albert (1893), weniger pamphletisch, also nicht mit den bei den Zeitgenossen sehr beliebten Worten: „Ich lehre euch den Übermenschen“, sondern übersetzt auch den Anfang der Rede: „Als Zarathustra

<sup>340</sup> In seiner *Zarathustra*-Übersetzung im Rahmen der ‚Oeuvres complètes de Frédéric Nietzsche‘ ändert Albert die Schreibweise und ersetzt „Zarathustra“ durch „Zarathoustra“.

<sup>341</sup> Albert (Januar 1893), op.cit., S. 61.

<sup>342</sup> Albert (Januar 1893), op.cit., S. 64. - Im Original lautet die entsprechende Textstelle aus der ‚Vorrede‘ Zarathustras: „Der Übermensch ist der Sinn der Erde“ (KSA 4, op.cit, S. 14) - Im ersten Teil hatte Albert auch aus ‚Le Voyageur et son Ombre‘, dem Anhang zu ‚Menschliches allzu Menschliches‘, übersetzt.

<sup>343</sup> Zwei Jahre später gibt Maragall diese Übersetzungsvariante auf und benutzt in seinem Nachruf auf den verstorbenen Philosophen (in spanischer Sprache) die Bezeichnung ‚superhombre‘.

<sup>344</sup> Die Überschrift folgt der Schreibweise der Erstveröffentlichung: Troços del prefaci, *Catalònia*, 1<sup>a</sup> sèrie, núm. 18, 15. November 1898, S. 269-271.

dreißig Jahre alt war [...]“<sup>345</sup>. Während Maragall jedoch den ersten Abschnitt der *Vorrede* fast komplett ins Katalanische übertrug, brach Henri Albert seine erste Übertragung von 1893 nach den ersten Eingangszeilen ab und leitete sogleich, den Inhalt kurz resümierend und ungeachtet der Thematik im zweiten Kapitel der *Vorrede* (Tod Gottes), wieder zur zentralen Stelle der Übermensch-Thematik des dritten Buches über, wo er Zarathustras Kunde fast vollständig wiedergibt: „le *Surhumain* est le sens du monde. Je vous en conjure, mes frères, restez fidèle à la terre“<sup>345</sup>, schreibt er 1893. In seiner Übersetzung *Ainsi parlait Zarathoustra*<sup>346</sup> von 1898, die alle vier Teile enthält, distanziert er sich von dieser ersten Übersetzungsversion und entscheidet sich für die dem Original näher stehende Variante „sens de la terre“<sup>347</sup>. Maragall präsentiert in seiner katalanischen Fassung desselben Fragments ebenfalls die dem Original nahe Version „sentit de la Terra“, die im Kontext allerdings etwas appellativer wirkt: „»Escolteu! Jo us predico el Sobre-home. »El Sobre-home és el sentit de la Terra. »Vostra voluntat ha de dir: Siga l Sobre-home l sentit de la Terra! »Vos conjuro, germans, a restar fidels a la Terra.“<sup>348</sup>

Der neue Mensch ist zu verstehen als ein Neugestalter seiner selbst, dessen Aufgabe es ist, sich dem idealischen Übermenschen zu nähern. Darum muss er lernen, sich selbst zu überwinden. Die Menschen jedoch haben diese Notwendigkeit noch nicht erkannt. Maragall, der nur spärlich aus dem dritten Abschnitt der *Vorrede* übersetzt hatte, konzentrierte sich auf diese oft zitierte zentrale Textstelle<sup>349</sup>: „L’home és quelcom que ha d’èsser sobrepasat. ¿Què heu fet vosaltres per a sobrepasar-lo? Tots els éssers han creat

<sup>345</sup> Albert (Februar 1893), op.cit., S. 164.

<sup>346</sup> Die als Einzelband erschienene Übersetzung ‚Ainsi parlait Zarathoustra‘ (1898) übernahm Albert später in die von ihm herausgegebene französische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken. (Vgl. *Oeuvres complètes de Frédéric Nietzsche*. Publiées sous la direction d’Henri Albert. Paris: Société du Mercure de France, ca.1899 ff. - Bis 1903 waren folgende Bände erschienen: *Ainsi parlait Zarathoustra* (Henri Albert); *L’origine de la tragédie* (trad. Jean Marnold et Jacques Morland); *Humain, trop humain*. 1ère partie (trad. A.-M. Desrousseaux); *Aurore* (trad. Henri Albert); *La gai savoir* (trad. Henri Albert); *La Généalogie de la morale* (trad. Henri Albert); *Le crépuscule des idoles*, *Le cas Wagner*, *Nietzsche contre Wagner*, *L’Antéchrist* (trad. Henri Albert); *Par delà du bien et du mal* (trad. L. Eiscopff et G. Art).

<sup>347</sup> Vgl. *Ainsi parlait Zarathoustra* (Albert, 1898), op.cit., S. 12.

<sup>348</sup> Troços del prefaci, op.cit., S. 270.

<sup>349</sup> Bei der Übersetzung unterläuft Maragall ein Referenzfehler. Nietzsche schreibt: „Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr getan, ihn zu überwinden? Alle Wesen bisher schufen etwas über sich hinaus: und ihr wollt die Ebbe dieser großen Flut sein und lieber noch zum Tiere zurückgehn, als den Menschen überwinden?“ (KSA 4, S. 14). Im Abschnitt ‚Alle Wesen [...] schufen etwas über sich hinaus‘ verweist das Pronomen ‚sich‘ auf das Subjekt ‚Alle Wesen‘, während Maragall dieses Pronomen auf die in den vorhergehenden Zeilen genannte Referenz ‚Der Mensch‘ bezieht: ‚Tots els éssers han creat quelcom per damunt d’ell‘, wodurch sich die Bedeutung des Satzes verändert. Die Aussage wäre jetzt: Alle Wesen [...] schufen etwas über ihn (den Menschen) hinaus.

quelcom per damunt d'ell i vosaltres voleu ésser el reflux d'aquesta mar alta, i recular vers la bèstia en compte de sobrepasar l'home.<sup>350</sup>

Gleich anschließend und ohne besondere Markierung geht er zum vierten Teil der *Vorrede* über, sodass der Eindruck entsteht, es handele sich um einen fortlaufenden Text: „L'home és una corda lligada de la bestia al Sobre-home“.<sup>351</sup> Albert (1893) hatte diese Textpassage auf ähnliche Art und Weise verkürzt und somit thematisch verdichtet, doch bleibt er bei den ausgewählten Sätzen insgesamt näher am Original und markiert durch die Ankündigung einer neuen Rede Zarathustras eine Zäsur zwischen Kapitel III und IV der *Vorrede*:

„»Je vous en conjure, mes frères, restez fidèles à la terre, et ne croyez pas en ceux qui vous parlent d'espoirs surterrestres. Ce sont des empoisonneurs, qu'ils le sachent ou non... » Puis Zarathustra dit encore: «L'homme est une corde liée entre la bête et le *Surhumain*, une corde sur l'abîme.»<sup>352</sup>

Hier wird deutlich, wie sehr sich die beiden Übersetzer voneinander unterscheiden. Auch wenn die thematische Fokussierung dieselbe ist, hebt Maragall doch bestimmte Kernsätze deutlicher aus dem Gesamttext hervor und erreicht mit deren Zusammenstellung eine neue Textgestaltung, die schließlich eine eigene thematische Kohärenz gewinnt. Wir finden bei ihm keine Abgrenzung der Kapitel und keine Zitatreferenzen. Seine Themenzentrierung ist allerdings in Alberts Fragmenten von 1893 schon deutlich vorbestimmt. Insgesamt lässt sich beobachten, dass Alberts Präsentation narrativer wirkt als die nur bezuglos aneinandergereihten Fragmente in Lauterbachs Anthologie. Andererseits tendiert Maragalls Textübertragung wiederum, im Kontrast zu Henri Albert, stärker zu einer poetisierenden Textintention. Hinsichtlich eines thematischen Vergleichs wäre also zu beachten, dass die thematische Zentrierung der von Maragall ausgesuchten Textstellen offensichtlich mit den vergleichbaren Beispielen aus der Feder von Henri Albert übereinstimmen, wir aber trotzdem nicht davon ausgehen können, dass der Katalane Henri Alberts erste französische Fassung von 1893 als verpflichtende Übersetzungsvorlage benutzt hatte, auch wenn sie ihm gegebenenfalls als Orientierungshilfe diene.

Am Anfang der *Vorrede*, beispielsweise, übersetzt Albert den Satz „[...] verließ er seine Heimat und den See seiner Heimat [...]“ wortgetreu mit „il quitta sa patrie et le lac de

<sup>350</sup> Troços del prefaci, op.cit., S. 270.

<sup>351</sup> Troços del prefaci, op.cit., S. 270.

<sup>352</sup> Albert (Februar 1893), op.cit. S. 164.

sa patrie [...]“<sup>353</sup>, während Maragall eine auffallende Veränderung vornimmt, die Zarathustras geographischen Lebensraum verlagert, denn aus dem „See seiner Heimat“ wird bei Maragall „el mar de la patria“. – Ob der Übersetzer hier die Szene von Zarathustras Rückzug ins Gebirge bewusst in den Kontext einer mediterranen Landschaft bringen wollte, oder ob es sich hier um einen groben Übersetzungsfehler handelt, bei dem schlicht und einfach eine semantische Verwechslung vorliegt, ist fragwürdig. Wäre er neben dem Original der französischen Vorlage gefolgt, so wäre ihm vielleicht der Unterschied zwischen »die See« und »der See« bewusst geworden. Allerdings scheint uns auch die These der geographischen Neusituierung nicht unbedingt verwerflich, er könnte durchaus auch im Vergleich mit Alberts Übersetzung, bewusst eine neue Variante gewählt haben, denn mit Bezugnahme auf das mediterrane Bild von »Berg und Meer« wird ein Rahmen nationaler Identität fixiert, in dem Zarathustras Kunde nun aufgeht. Würde man sich eher geneigt zeigen, in der katalanischen Übersetzungsvariante eine semantische Verwechslung anzunehmen, so müsste man freilich bei einem solchen Übersetzungsvorhaben insgesamt Maragalls linguistische Kompetenz bezüglich des Originaltextes in Frage stellen.

Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass bei der Aufnahme des ursprünglichen Textes aus *Catalònia* in die Gesamtausgabe von *Editorial Selecta*, vielleicht aufgrund stilistischer Korrekturen, nochmals eine Veränderung stattfand: Aus dem Satz „deixà la pàtria i el mar de la pàtria“ wurde jetzt vereinfacht „deixà la pàtria i el mar“<sup>354</sup>, eine Version, die sich eindeutig noch weiter vom Originaltext entfernt. „El mar“ – soweit könnten wir dieser freieren Übersetzungsvariante vielleicht zustimmen – hat natürlich für den mediterranen Poeten, über den Begriff »Heimat« und nationale Identität hinaus, eine weit größere Bedeutung. Das »Meer« steht hier gleichberechtigt neben dem Begriff »pàtria«, ist nicht nur Teil der Heimat, sondern gleichzeitig ein selbständiges Identitätstheorem, das über die geographische Landschaft hinaus, auf eine »innere Heimat« verweist, eben genau wie der »See« bei Nietzsche, jedoch auf eine andere Art und Weise: Die Oberfläche des Sees und die Oberfläche des Meeres reflektieren die existentielle Oberfläche des Lebens, die uns bekannte Identität, die eine unbekannte Tiefe nur ahnen lässt; der Berg dagegen ist der Ort der Erhöhung, der zur geistigen Tiefe initiiert. Der See

<sup>353</sup> Ainsi parlait Zarathoustra (Albert, 1898), op.cit., S. 7. [Vgl. Also sprach Zarathustra, KSA 4, S. 11].

<sup>354</sup> Així parlà Zarathustra (Trossos del Prefaci), OC I, S. 487.

der Heimat<sup>355</sup> bei Nietzsche identifiziert die abgeschlossene Phase von Zarathustras Leben, das Bekannte, von dem er sich nun in einer Art inspirierter Selbstbesinnung distanziert.

Neben dieser kurzen epischen Einführung übersetzte Maragall das erste und zweite Kapitel der *Vorrede* komplett, wie gesagt, nicht ohne eigene thematische Schwerpunkte anzudeuten. So wie das große Gestirn, dessen alltägliche Lichtgabe erst durch die Nehmenden in der Höhle Sinn erlangt, so braucht auch Zarathustra abnehmende Hände für seine ihm überschüssige Weisheit: „Jo voldria donar-la i fer-ne parts“. Für seine Berufung aber muss Zarathustra „in die Tiefe steigen“ wie die Sonne am Abend, die „noch der Unterwelt“ Licht bringt: „I jo, com tu, haig de *pondre-m*: així ne diuen els homes vers quins jo vull devallar“.<sup>356</sup> Dass dieses »Hinabsteigen« zu den Menschen aber auch gleichzeitig ein »Hineingehen« in eine existentielle Tiefe impliziert, bleibt in der katalanischen Version verschwommen, denn Maragall übersetzt zwar »untergehen« entsprechend dem von Nietzsche verwendeten Bild der untergehenden Sonne, kann aber im weiteren Verlauf des Textabschnitts die Doppeldeutigkeit des Begriffs »Untergang« nicht angemessen übertragen und schreibt am Ende dieses ersten Spruches: „Així comença l devallament de Zarathustra“. Mit dem Ausdruck „devallament“ expliziert er allerdings nur Zarathustras Abstieg, das »Hinuntergehen« zu den Menschen, sein eigenes Scheitern und Ende, sowie der notwendige Untergang aller Menschen zugunsten des »Übermenschen«, bleibt an dieser Stelle unausgesprochen.<sup>357</sup>

In der nachfolgenden Begegnung des Protagonisten mit dem Gott verehrenden Greis treffen wir nun auf eine Textstelle, die von der Kritik ohne Ausnahme als Beispiel einer Textmanipulation vonseiten Maragalls zitiert wird, um zu belegen, dass der gläubige Katholik nicht einmal in seiner Eigenschaft als Übersetzer gewagt habe, Nietzsches Deklaration vom »Tod Gottes« auszusprechen, und darum formuliert habe: „Aquest vell<sup>358</sup> sant en el seu bosc encara no ha sentit a dir-ne res de que l seu Déu és mort!“.<sup>359</sup> Maragall gibt Nietzsches Satz, „daß *Gott tot* ist!“, nicht originalgetreu wieder, das ist offensichtlich. Es scheint uns aber angemessen, diese Geste über die Feststellung hinaus, Maragall habe

<sup>355</sup> Vgl. Nietzsche: Die Fröhliche Wissenschaft [Aphorismus 342: Incipit tragoedia], KSA 3, S. 571: „Als Zarathustra dreissig Jahre alt war, verliess er seine Heimath und den See Urmi und gieng in das Gebirge.“

<sup>356</sup> Troços del prefaci, op.cit., S. 269. - Dem Bild der untergehenden Sonne entsprechend übersetzt Maragall das Verb ‚untergehen‘ mit ‚pondre-se‘.

<sup>357</sup> Diese Diskrepanz wird durch die Wiederaufnahme von ‚devallar‘ am Anfang des zweiten Abschnitts noch verstärkt: „Zarathustra va devallar tot sol per les montanyes [...]“ (Troços del Prefaci, op.cit., S.269).

<sup>358</sup> Es sei an dieser Stelle auf einen orthographischen Fehler in der Selecta-Werkausgabe hingewiesen. Dort heißt es „b[sic]ell sant...“ (OC I, S. 488).

<sup>359</sup> Troços del prefaci, op.cit., S. 270.

die »singularisierende« Übersetzungsvariante darum gewählt, um die Sentenz vom Tod des »kollektiven« christlichen Gottes zu umgehen<sup>360</sup>, näher zu beleuchten, insbesondere, wenn man von jenem exaltierten Individualismus der Jahrhundertwende ausgeht, der nach Neuformulierung moralischer Werte verlangt. – Vorab sei jedoch auf einen textimmanenten Aspekt hingewiesen, der im Zusammenhang mit Maragalls Übersetzungsvariante bisher keine Beachtung fand: Die vorausgehende Rede des Greises implizierte bereits eine Konkretisierung des Gottesbegriffs in Form einer Singularisierung, denn der Heilige beteuerte: „Mit Singen, Weinen, Lachen und Brummen lobe ich den Gott, der mein Gott ist“.<sup>361</sup> Maragall übersetzte demgemäß: „Am cants i rialles i plants i bruels alabo an el Déu que és el meu Déu“.<sup>362</sup> In der asketischen Entsagung des Greises, in seiner Abwendung vom Menschen, der ihm zu unvollkommen ist, hat er die Spontanität seiner Empfindungen abgelegt und in reiner Kontemplation sublimiert.

In einer längeren Untersuchung zu *Zarathustras Vorrede* kontextualisiert Andreas Honneth den Alten „im Walde moralischer Weltverneinung“<sup>363</sup> und interpretiert dessen Gottesverehrung im Spiegel von Nietzsches Kritik an Schopenhauer. Die Aussage des Alten zielt auf Schopenhauers Ästhetik<sup>364</sup>, auf den Grundgedanken von „interesseloser Seligkeit“ bzw. „Seligkeit des willenslosen Wohlgefallens“<sup>365</sup> und offenbare sich als Kritik an dessen „religiös-moralischer Menschen- und Weltdeutung“.<sup>366</sup> Honneth führt an, dass sich Schopenhauer, wie Nietzsche in *Streifzüge eines Unzeitgemässen* formulierte, der „grössten psychologischen Falschmünzerei“<sup>367</sup> schuldig gemacht hatte, und zwar „durch seinen ‚bösaartig genialen Versuch zugunsten einer nihilistischen Gesamtabwertung des

<sup>360</sup> Vgl. dazu Quintana, op.cit., S. 270.

<sup>361</sup> Also sprach Zarathustra, KSA 4, S. 13.

<sup>362</sup> Troços del Prefaci, op.cit., S. 270.

<sup>363</sup> Andreas Honneth: Das Paradox des Augenblicks. Zarathustras Vorrede und Nietzsches Theorem der ewigen Wiederkunft des Gleichen. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004, S. 138.

<sup>364</sup> Schon zu Beginn der Begegnung zwischen dem Alten und Zarathustra, meint Honneth, sei Schopenhauers Begriff der ‚ästhetischen Kontemplation‘ (vgl. ‚Die Welt als Wille und Vorstellung‘, Drittes Buch) thematisiert worden. Gegenstand der Kunst sei, zitiert er, „[Die] ‚Auffassung der Idee (...) in der Seligkeit und Geistesruhe des von allem Wollen und dadurch von aller Individualität und der aus ihr hervorgehenden Pein befreiten reinen Erkennens‘, in dem ‚rein erkennendes Subjekt und erkannte Idee als Objekt zugleich und unzertrennlich (sind)‘. Auf diesen zentralen Gedanken der Schopenhauerschen Ästhetik zielt die Aussage des Alten, daß er durch sein Singen, Weinen, Lachen und Brummen (...) Gott (lobt), bzw. den Gott, der mein Gott ist. (Honneth, op.cit., S. 139)

<sup>365</sup> Vgl. Honneth, op.cit., S. 140.

<sup>366</sup> Vgl. Honneth, op.cit., S. 139.

<sup>367</sup> Nietzsche: Götzen-Dämmerung [Streifzüge eines Unzeitgemässen], KSA 6, S. 125.

Lebens gerade die Gegeninstanzen, die großen Selbstbejahungen des ‚Willens zum Leben‘, die Exuberanz-Formen des Lebens in’s Feld zu führen“<sup>368</sup>.

In der Begegnung Zarathustras mit dem Greis entsteht ein Gegenbild zu Nietzsches Inanspruchnahme aller lebensbejahenden Theoreme, die er dem Alten abspricht. Seine Art, Gott zu loben, zu betrachten, zu bewundern, zu verehren, wird für die großen Selbstbejahungen aus finisekulärer Perspektive uninteressant. Die emphatisierende Verwendung des Possesivpronomens in der Phrase „Aquest vell sant en el seu bosc encara no ha sentit a dir-ne res de que l seu Déu és mort!“<sup>369</sup> vermittelt vor allem Distanz, Distanz zur religiösen Haltung des Alten und seiner individuellen Gottesverehrung, eben zu »dessen« Gott. Aus dieser textimmanenten Sicht wird Maragalls Übersetzungsmodus kohärenter, auch wenn dadurch nicht abzuweisen ist, dass er Nietzsches Textintention sozusagen thematisch umgeleitet hat. Dennoch möchten wir davon Abstand nehmen, in dieser thematischen Modifikation ein simples Ausweichmanöver des gläubigen Katholiken zu sehen. Mit seiner Entscheidung, die Sentenz vom »Tod Gottes« auf den individuellen, aber auch exemplarischen Fall des Greises zu reduzieren, führt er Nietzsches Kritik, die diese Figur in *Also sprach Zarathustra* impliziert, konsequent weiter. Indem Maragall durch seine Formulierung das »Abgestorbene« in jenem Gottesbild des Alten hervorhebt, richtet er unwillkürlich den Blick auf den kontrastiven Aspekt des »Lebendigen«, ein individuell differenziertes vitales Gottesbild.

Aus der abweisenden Rede Zarathustras könnten wir in gedanklicher Weiterführung also vernehmen: Der Gott des alten Heiligen in seinem »Kultur-Walde« ist tot, es lebe »mein« Gott in meiner Welt! – Diese implizite Rückbestätigung würde auch heißen, dass ein Gottesbegriff – linguistisch formuliert – ohne identifizierendes Possesivpronomen bzw. ohne differenzierende persönliche Determination, sowieso nichtssagend, bedeutungslos, also leer bleiben würde. Wenn wir berücksichtigen, dass Maragall sich im selben Jahr neben der Übersetzung der *Zarathustra*-Fragmente auch mit Goethes *Iphigenie* beschäftigte, drängt sich uns ein vielleicht unüblicher Vergleich mit den religiösen Vorstellungen der exilierten Griechin auf: Den ihr sinnlos gewordenen griechischen Göttern hält sie ihr selbstgeprägtes Gottesbild entgegen. Im Prolog zu seiner Übersetzung schreibt Maragall: „ja són uns altres que els déus grecs [...] són els déus que parlen al cor,

<sup>368</sup> Honneth, op.cit., S. 139. - Der Autor bezieht sich auf ‚Streifzüge eines Unzeitgemässen‘: „Schopenhauer [...] ist für einen Psychologen ein Fall ersten Ranges: nämlich als böse genialer Versuch zu Gunsten einer nihilistischen Gesamt-Abwerthung des Lebens gerade die Gegen-Instanzen, die grossen Selbstbejahungen des ‚Willens zum Leben‘, die Exuberanz-Formen des Lebens in’s Feld zu führen“ (KSA 6, S. 125).

que ja han vingut<sup>370</sup>, schreibt Maragall und verweist damit auf jene Individualisierung des Gottesbildes, das Iphigenie als freies Subjekt definiert. Aus ihren Worten „Rettet mich, und rettet euer Bild in meiner Seele!“<sup>371</sup> spricht nicht nur ein hilfloses Flehen, sondern auch eine moralische Umwertung: Nicht mehr die Götter determinieren die Gottesfurcht Iphigenies, sondern sie selbst bestimmt, ob »diese« Götter in ihrer Seele wohnen dürfen und definiert damit ihren persönlichen Glauben. Nietzsches abstrakter Gott und der spezifische Gott des Heiligen in seinem Walde sind vielleicht tot, wie die grausamen, für Iphigenie abstrakt gewordenen Götter der Griechen, wohingegen der Vertrauen stiftende, verinnerlichte »subjektive Gott« jedes Einzelnen, der neu zu definierende, der kommende Gott, aber, lebt, denn er wird zum Bestandteil der eigenen Identität. Goethes Iphigenie ist sich selbst treu geblieben als sie die alten Götter auf den Prüfstand ihrer Seele erhob. Somit wird der Glaube eingebunden in die Suche und Bestimmung einer neuen Subjektivität. Das oberste Gebot der Selbsttreue expliziert Zarathustra an anderer Stelle mit den Worten:

„Ihr sagt, ihr glaubt an Zarathustra? Aber was liegt an Zarathustra! Ihr seid meine Gläubigen: Aber was liegt an allen Gläubigen! Ihr hattet euch noch nicht gesucht: da fandet ihr mich. So thun alle Gläubigen; darum ist es so wenig mit allem Glauben. Nun heisse ich euch, mich verlieren und euch finden; und erst wenn ihr mich Alle verleugnet habt, will ich euch wiederkehren.“<sup>372</sup>

Zarathustra fordert also vom Menschen zunächst ein konsequentes Loslösen und Heraustreten aus allen ihn beeinträchtigenden festen Bezügen, ein Verleugnen aller bisher akzeptierten Werte, um sich selbst zu suchen und neu zu definieren. Diese Selbstfindung kann aber nichts anderes sein als sich zunächst der Aufgabe hinzugeben, der Idee des Übermenschen den Weg zu bereiten. Zarathustra hatte verkündet, der Mensch sei nicht länger ein Endziel, müsse überwunden werden und also untergehen, was ihm bleibt ist seine Selbstwahrnehmung als Verbindungsstück zwischen Tier und Übermensch: „L’home és una corda lligada de la bestia al Sobre-home“<sup>373</sup>, übersetzt Maragall aus Nietzsches Text; und der Mensch sei eine „Brücke und kein Zweck“, das mache ihn groß und sympathisch. Während man bei der Übertragung der Wörter »Brücke« und »Zweck«

<sup>369</sup> Troços del prefaci, op.cit., S. 270.

<sup>370</sup> Maragall: La Ifigènia de Goethe [Vorwort zu ‚Ifigènia a Tàurida‘], OC I, S. 300-302. Hier: S. 301.

<sup>371</sup> Goethe: Iphigenie auf Tauris, HA 5, S. 54.

<sup>372</sup> Also sprach Zarathustra [Von der schenkenden Tugend], KSA 4, S. 101.

<sup>373</sup> Troços del prefaci, op.cit., S. 270.



problemlos auf deren französische bzw. katalanische Entsprechungen, »pont«<sup>374</sup> und »but« bzw. »arribada« zurückgreifen konnte, stellten die Begriffe »Übergang« und »Untergang« in ihrer Verdichtung von Form und Inhalt eine gewisse Schwierigkeit dar: „Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein *Übergang* und ein *Untergang* ist“.<sup>375</sup>

1893 verzichtete Albert noch auf den letzten Teil dieses Satzes, übersetzte aber 1898 originalgetreu: „l’homme [...] est un *passage* et un *déclin*“.<sup>376</sup> Maragall distanziert sich dagegen von der objektiven Bedeutung der beiden Begriffe und versucht Nietzsches Idee auf ganz andere Weise zu fassen: Mit den sich entgegen stehenden Himmelsrichtungen »Osten« und »Westen« projiziert er ein Bild von Licht und Dunkelheit, von aufgehender und untergehender Sonne: „Lo gran en l’home és això: esser un Llevant i un Ponent“.<sup>377</sup> Damit greift er im Text zurück auf den Vergleich zwischen dem Gestirn und Zarathustra, der ausruft: „I jo, com tu, haig de pondre-m [...]“.<sup>378</sup> Maragalls Bild der auf- bzw. untergehenden Sonne wird in diesem Sinne kohärent und vermag gleichzeitig die andere Bedeutung des Wortes »Untergang«, die des definitiven Verschwindens, des Sich-Auflösens und Sterbens, zu symbolisieren.

Der Westen ist Symbol des Todes, so wie der Osten als Quelle des Lichtes und des aufgehenden Lebens zu verstehen ist. Sonnenaufgang und Sonnenuntergang repräsentieren allerdings nichts in sich definitiv Abgeschlossenes, sondern verkörpern eine zyklische Bewegung, einen Ablauf oder Kreislauf, der in seiner Symbolik auch Nietzsches Idee der »ewigen Wiederkunft des Gleichen« spiegelt. In Maragalls Natur-Bild wird deutlich, dass der Mensch immer wieder, der Sonne gleich, untergehn muss, um als neuer Sonnenaufgang, als »neu Gewordener« wieder aufzugehen. Zarathustra wollte den Menschen mit seiner Botschaft vom Sinn stiftenden Übermenschen ein Geschenk machen. Doch, wie wir bereits erörtert haben, kann der Mensch selbst nicht Übermensch sein, sondern nur die Idee desselbigen als einzig gültiges Lebensprinzip annehmen. Da das »Kleine« im Menschen nicht auszurotten ist und immer wiederkehrt, muss der Mensch

<sup>374</sup> Es scheint uns wichtig, diesbezüglich auf einen groben Fehler in der Selecta-Gesamtausgabe (OC I, S. 488) hinzuweisen: Im Text ‚Trossos del Prefaci‘ wurde das von Nietzsche verwendete Wort „Brücke“ (pont) mit „punt“ wiedergegeben, was im besten Falle auf einen Schreibfehler zurückzuführen ist: „Lo gran en l’home és això: esser un punt i no una arribada.“ Dadurch verändert sich freilich der Sinn von Nietzsches Aussage erheblich, sodass der Leser Gefahr läuft, entweder Maragall eine völlige falsche Übersetzungsweise zuzuschreiben oder seine fälschliche Variante inadäquat zu interpretieren.

<sup>375</sup> Also sprach Zarathustra, KSA 4, S. 16 f.

<sup>376</sup> Ainsi parlait Zarathoustra (Albert 1898), op.cit., S. 14.

<sup>377</sup> Troços del prefaci, op.cit., S. 270.

<sup>378</sup> Troços del prefaci, op.cit., S. 269.

bereit sein, sich ständig zu annullieren und zu überwinden, damit er wieder neu gestaltet in Erscheinung treten kann: „[...] esser un Llevant i un Ponent“. Dieser Prozess des ewigen Werdens verläuft jedoch nicht linear, sondern realisiert sich in einem unendlichen Zeit-Kreis, dem jedoch ein begrenztes Kombinationspotential zugrunde liegt. Alles muss deshalb gezwungenermaßen wiederkehren, immer und immer wieder.

Die Leere, das Absurde dieses Wiederholungsablaufs muss der Mensch als »conditio sine qua non« seiner Existenz konsequent bejahen, um überhaupt an der Idee des Übermenschen teilhaben zu können. Er muss seinen ganzen Willen auf die Idee des Übermenschen und somit auf die Konstruktion dieses neuen irdischen Sinnes richten: „Vostra voluntat ha de dir: Siga l Sobre-home l sentit de la Terra!“<sup>379</sup>, übersetzt auch Maragall. An anderer Stelle erklärt der Philosoph: „Ein höheres Wesen als wir selber sind zu schaffen, ist unser Wesen. Über uns hinaus schaffen! Das ist der Trieb der Zeugung, das ist der Trieb der That und des Werkes“.<sup>380</sup> Demnach wird dem Menschen ein Wesen vorausgesetzt, „das nicht da [ist], das aber den Zweck seines Daseins abgibt. Dies ist die Freiheit allen Willens!“<sup>381</sup>, erklärt Nietzsche. Die grenzenlose Bejahung gegen alles entwertende und verneinende des Lebens wird also getragen von einem immer wollenden Willen:

„Der Wille zur Macht ist für Nietzsche das Wesen des Seienden. ‚Wesen‘ ist aber nicht zu verstehen in dem Sinne von ‚essentia‘, [...], es meint vielmehr ‚wesen‘ im verbalen Sinne, meint die *Bewegtheit* des Seienden. [...] Erst der Hinblick auf die Bewegtheit alles kommenden und gehenden, alles steigenden und sinkenden Seienden, welche Bewegtheit Nietzsche mit dem Begriff des ‚Lebens‘ anzielt, führt zur Erkenntnis des Willens zur Macht. [...] Der Wille kann nicht zurückwollen. Er ist an den Lauf der Zeit gefesselt. Er muß mit ihr mitlaufen, immer nach vorwärtswollen – und nie zurück. Der Wille zur Macht gründet im Lauf der Zeit.“<sup>382</sup>

Auf diese Definition des irdischen Sinnes folgt nun eine Liste der Eigenschaften, die den Menschen paradoxerweise liebenswert machen, weil sie die Bereitschaft zur Selbstüberwindung ankündigen. Maragall hatte die meisten davon in sein Fragment mit aufgenommen. So liebt Zarathustra diejenigen, „welche nicht zu leben wissen, es sei denn als Untergehende, denn es sind die Hinübergehenden“.<sup>383</sup> In der katalanischen Übersetzung schreibt Maragall: „Aimo an aquells que no saben massa viure: són com Ponents, perquè

<sup>379</sup> Troços del prefaci, op.cit., S. 270.

<sup>380</sup> Nietzsche: Nachgelassene Fragmente 1882-1884, KSA 10, S. 209.

<sup>381</sup> Nietzsche: Nachgelassene Fragmente 1882-1884, KSA 10, S. 209.

<sup>382</sup> Eugen Fink: Nietzsches Philosophie. 6. Aufl., Stuttgart: Metzler, 1992 [1960], S. 83 f.

<sup>383</sup> Also sprach Zarathustra, KSA 4, S. 17.

són Llevants“.<sup>384</sup> Auch hier fasst Maragall wieder den Menschen im Bild des aufgehenden bzw. untergehenden Lichtes und emphatisiert dabei unwillkürlich das sich gegenseitige Bedingen der beiden Seins-Momente: Die Tatsache, dass der Sonnenaufgang nur nach einem vorausgehenden Sonnenuntergang erfolgen kann. In *Also sprach Zarathustra* finden wir eine Textstelle, die mit Maragalls Übersetzungsvariante stärker korrespondiert und ihm unter Umständen als Bildvorlage diente. Dort heißt es: „Das ist der große Mittag, da der Mensch auf der Mitte seiner Bahn steht zwischen Tier und Übermensch und seinen Weg zum Abende als seine höchste Hoffnung feiert: denn es ist der Weg zu einem neuen Morgen“.<sup>385</sup> Den Weg zum „Abend“, also den Weg des »Untergehenden«, nennt Zarathustra einen hoffnungsvollen Weg, denn er ist der Weg des »Hinübergehenden« zu einem neuen „Morgen“. Diesen interpretatorischen Hintergrund hatte Maragall in seiner Übersetzung offensichtlich mit aufgenommen.

Während bei Nietzsche hier zunächst noch der transitorische Aspekt des Menschen als „Hinübergehender“, der „Weg zu einem neuen Morgen“, thematisiert wird, kommt es in Maragalls Übersetzung zu einer gewissen thematischen Steigerung: Der Übersetzer bezieht sich nicht nur auf den Weg hin zu einer qualitativen Veränderung des Menschen, sondern der sich selbst überwindende Mensch wird durch die Bezeichnung „Llevant“ schon qualitativ bestimmt, er bewegt sich nicht nur auf eine strahlende Morgensonne zu, sondern wird selbst als Sonnenaufgang bezeichnet und rückt damit unweigerlich in den Mittelpunkt einer Lichtquelle, die sich im Menschen selbst zu entfalten scheint. Der Mensch wird nicht nur als ein Wesen auf dem Weg zu einer neuen Seins-Quelle, zu „einem neuen Morgen“ dargestellt, sondern selbst mit »Osten« identifiziert, eine Himmelsrichtung, in der das immer wiederkehrende Licht angesiedelt ist.

Der Symbolwert von Osten und Westen, von Sonnenaufgang und Sonnenuntergang, fand bei Maragall auch Eingang in sein dichterisches Schaffen: In seinem Gedicht *En la mort d'un jove*, zum Beispiel, ist es der Moment eines „ponent dolcíssim“, der den Tode des jungen Mannes umfängt. Dagegen betont er im Gedicht-Fragment *La sirena* das den Tag umfangende, lebensbringende Licht, das im Sonnenaufgang nicht nur geboren, sondern im ewigen Sphärenlauf<sup>386</sup> immer »wiedergeboren« wird: „comença al cel l'eterna provatura de la llum renaixent.“<sup>387</sup>

<sup>384</sup> Troços del prefaci, op.cit., S. 270.

<sup>385</sup> Also sprach Zarathustra, KSA 4, S. 102.

<sup>386</sup> Vgl. dazu Goethe: Faust I [Prolog im Himmel].

<sup>387</sup> La Sirena, OC I, S. 165.

Noch einer weiteren Eigenschaft des »hinübergewandenen« Menschen schenkt Maragall besondere Beachtung: Zarathustra sagt, er liebe die großen »Verachtenden«, denn, so übersetzt Maragall, „ells són els grans veneradors i fletxes de l’anhel vers l’altra riba“.<sup>388</sup> Wie immer präsentiert Nietzsche auch hier den untergehenden Menschen antithetisch: so wie die Selbstauflösung im Untergang als seine »größte Hoffnung« gelobt wird, wird er hier als Verächter und Verehrer bezeichnet. Die Paradoxie des Ich-überschreitenden Untergangs sieht Honneth „in der Evidenz des dionysischen Augenblicks als Pfeile der Sehnsucht nach dem anderen Ufer metaphorisiert“.<sup>389</sup>

Das Bild der Sehnsuchts-Pfeile „nach dem andern Ufer“ wurde von vielen Kritikern immer wieder in den Mittelpunkt von Maragalls Nietzsche-Rezeption gestellt, leider oft seines eigentlichen Zusammenhangs entrissen und entfremdet.<sup>390</sup> – Was aber verbirgt sich hinter dieser unbekannt Dimension, die das »andere Ufer« symbolisiert, wenn wir darin mehr als den Hinweis auf das Jenseits verstehen wollen? – Das Bild des Pfeils impliziert, so Honneth, auch das des Bogens: Pfeil und Bogen bedürfen einander, denn trotz ihrer Zweiheit, bilden sie eine Einheit: „Während der fliegende Pfeil blind trifft wie die Leidenschaft, so wird der ruhig und mit offenen Augen gehaltene Bogen [...] zum Symbol von Zurückhaltung. [...] Erst durch ihre Verbindung geben sie einander Kraft [...]“.<sup>391</sup>

Die Gleichsetzung von Mensch mit »Pfeil der Sehnsucht«, legt also zwei grundlegende Kräfte im Menschen offen: Trieb und Zurückhaltung. In ihrer Einheit verweisen Pfeil und Bogen auf das innere Verhältnis von Trieb und Triebkontrolle, aus dem gleichermaßen, sozusagen als Sekundäreffekt, auch ein Verlangen nach »Überschreitung« hervorgeht. Dieser Wunsch nach Transgression entspringe dem übermenschlichen Ideal einer Schönheit, die Sinnlichkeit mit Vernunft, Leidenschaft mit Besonnenheit verbinden möchte, so Honneth. Dadurch würde dieses starke Verlangen zur

<sup>388</sup> Troços del Prefaci, op.cit., S. 270. - Den Ausdruck ‚Pfeile der Sehnsucht nach dem andern Ufer‘ übersetzte Henri Albert (Februar 1893) zuerst mit: „les piliers du désir vers l’autre rive“ (S. 164). - Diesen groben Lexik-Fehler (Verwechslung mit ‚der Pfeiler‘) hatte er in seiner Übersetzung von 1898 korrigiert und dem Original entsprechend mit „les flèches“ übersetzt. Trotzdem bleibt seine Version „les flèches du désir“ weiter vom Original entfernt als die katalanische Variante „fletxes de l’anhel“.

<sup>389</sup> Honneth, op. cit., S. 192.

<sup>390</sup> Bilbeny, op.cit., S. 124. Der Verfasser schreibt am Ende seines Beitrags: „Maragall havia trobat en Nietzsche la possibilitat d’expressar les seves idees modernistes amb la més alta intensitat espiritual. Traduint-ho del mateix Nietzsche, d’expressar-les com a «fletxes de l’anhel vers l’altra riba».“ In einer Fußnote gibt der Autor lediglich die bibliographische Referenz an: „la frase pertany al Pròleg, § 4, d’Així parlà Zarathustra.“ - Da dieses Nietzsche-Zitat sowieso meistens für Maragalls Distanzierung zu dem deutschen Philosophen und als Beweis seiner religiösen Haltung angeführt wird, indem man den Ausdruck „Sehnsucht nach dem andern Ufer“ als Gottessehnsucht auslegt, kann eine solche thematische Einbindung dieser Textstelle nicht unbedingt erhellend für Maragalls Nietzsche-Rezeption sein.

<sup>391</sup> Honneth, op.cit., S. 193.

schmerzenden Wunde der Sehnsucht, „deren brennender Pfeil, wie der Blitz des Übermenschen [...] die undurchdringliche Fassade des positiv Gegebenen durchquert und zerreißt [...]“. Dieser Pfeil, der „hinter den Vorhang der sichtbaren Welt“ blickt, initiiert nun dadurch einen Schaffensprozess, dass er „das ästhetische Bewusstsein vom Perspektivismus, von der Relativität des Augenscheins“ erzeugt. Dieser Perspektivismus wird somit „als fragmentarisch-zerrissener Ausdruck der durch ihn sich interpretierenden Affektivität“ relevant.<sup>392</sup> Darauf verweise das „als Telos der Sehnsuchts-Pfeile“ ausgewiesene „andere Ufer“, erklärt Honneth, es sei das Bild

„einer durch die Triebsemiotik ermöglichten inneren Vision von Welt, die [...] aus den Ruinen der zusammenstürzenden, vermeintlich objektiven Realität des Positivismus auftaucht. Deren Infragestellung durch die der Traumlogik entsprechende Rückverwandlung der Dinge in Bilder, Zitate und Zeichen ermöglichen dem Bewusstsein die Partizipation an dieser anderen, unsichtbar-abwesenden Dimension des affektiven Unbewußten ausgehend von der Erfahrung des dionysischen Augenblicks als Ich-auflösender Untergang und Leer- und Schnittstelle der Indifferenz von Subjekt und Objekt, Beobachter und Welt, als Immanenz des Beobachterstandpunkts bei der Genese einer neuen Form der Subjektivität, der Wiederkunft, als Innen-Welt des ursachlosen Geschehens reiner Energie.“<sup>393</sup>

Honneths Ausführungen zu dieser offensichtlich von Nietzsche ersehnten „Genese einer neuen Subjektivität“ machen deutlich, wie stark man bei der Ausschau nach neuen Selbsterfahrungsmöglichkeiten den Blick auf das verlockende »Unbewusste« richtete, welches in seiner affektiven Dimension, befreit von Kausalzwängen, auch extatisches Potential, reines Energie-Sein, verborgen hält. Zarathustras Schlussworte des vierten Kapitels der *Vorrede*, die Maragall in seine Fragmente aufgenommen hatte, mit denen er pathetisch die Ankunft des neuen Ideals verkündet: „Aimo a tots aquells que són com pesantes gotes que cauen solitaries dels nuvols negres pendants damunt dels homes; perquè ells anuncien que ve l llamp i cauen com precursors.“<sup>394</sup>

Der kommende Blitz, mit dem die Übermensch-Idee gleichgesetzt wird, kündigt sich in der tragischen Szenerie der aus dunklen Wolken fallenden schweren Tropfen an bzw., wie Honneth meint, im dionysischen Augenblick „als Ich-auflösender Untergang“. Es ist

<sup>392</sup> Honneth, op.cit., S. 193.

<sup>393</sup> Honneth, op.cit., S. 193. - Der Autor erwähnt an dieser Stelle „Kubins phantastischen Roman von 1909: ‚Die andere Seite‘ (1909)“. Dieser Hinweis erscheint uns insofern bemerkenswert, als in Kubins Roman nicht nur Traum und Realität nahtlos ineinander laufen, sondern auch die Zusammengehörigkeit der Gegensätze thematisiert wird: In einem Urgewalten ähnlichen Titanen-Kampf zwischen dem Protagonisten Patera und seinem Widersacher Herkules Bell, findet eine Art Fusion statt, denn beide verlieren im Verlauf des Kampfes ihre spezifischen Konturen und wachsen zu einer ununterscheidbaren Masse ineinander.

<sup>394</sup> Troços del prefaci, op.cit., S. 270.

der Moment einer Bewusstseinsveränderung im Menschen, in der er sich nur noch »geschehen« lassen kann, also »un-bewusst« wird, in der „Innen-Welt des ursachlosen Geschehens reiner Energie“.<sup>395</sup>

### 3.6.2 Die Fragmente »A l'anar a sortir el sol« und »El coneixement pur«

Von einem solchen reinen Energiepotential sprechen auch die Fragmente, die Maragall dem bis hier besprochenen Fragment der *Vorrede* einige Monate vorausgeschickt hatte. Ende Februar 1898 veröffentlichte er – wie bereits erwähnt – in der Zeitschrift *Catalònia* zwei Fragmente<sup>396</sup> aus dem zweiten und dritten Teil des Werkes: *A l'anar a sortir el sol* (Vor Sonnen-Aufgang) und *El coneixement pur* (Von der unbefleckten Erkenntnis). Entgegen der thematischen Abfolge in Nietzsches *Zarathustra* stellte er allerdings das Fragment *Vor Sonnen-Aufgang* aus dem dritten Teil des Werkes vor das Fragment *Von der unbefleckten Erkenntnis* aus dem zweiten Teil. In den ausgesuchten Textstellen des Fragments *A l'anar a sortir el sol* finden wir eine gewisse Verbindungslinie zu den bisher angesprochenen Themen, doch zeichnet sich sowohl in der formalen Textgestaltung als auch in der inhaltlichen Zusammenstellung eine Akzentuierung des poetischen Aspekts ab. Schon in der Überschrift wird der Morgenhimmel protagonisiert und die überströmende Lichtquelle des »Llevant« angerufen:

„Oh cel que estas sobre meu! Oh cel  
pur! Oh cel profon!  
Abim de llum!“<sup>397</sup>

Die nachfolgenden Zeilen folgen dieser poetisierenden Form der Satzanreihung, die aus den Fragmenten eine Art Prosa-Gedicht entstehen lassen. Der angerufene Himmel ist ein »Licht-Abgrund«, in dessen Reinheit und Tiefe sich das Subjekt hineinsehnt, und der nun zum Komplizen des selbstüberwundenen Menschen geworden ist.

<sup>395</sup> Vgl. Honneth, op.cit., S. 193.

<sup>396</sup> Vgl. *Catalònia*, 1<sup>a</sup> sèrie, núm. 1, 25. Februar 1898, S. 13-15.

<sup>397</sup> *A l'anar a sortir el sol* (*Catalònia*), op.cit., S. 13.

„No ns parlem, perquè sabem massa coses:  
 ens callem l'un a l'altre; i sols ens som-  
 riem la saviesa.  
 Tot ho hem après plegats.  
 Plegats ho hem après el superar-nos  
 i el desennuolat mig-riure:  
 el brill serè dels ulls que s mig-riuen desde  
 llunys infinits al través d'enterboliments  
 de pluja.“<sup>398</sup>

Den »hoch« stehenden Himmel benennt Nietzsche gleichzeitig mit „Reiner! Tiefer!“<sup>399</sup>. Seine Höhe, im Sinne erhabener Größe, steht auch als Sinnbild der großen Persönlichkeit und so suchen Zarathustra und die Menschen in seiner »Höhe« ihre eigene innere Dimension, das heißt ihre »Tiefe«: „Llençar-me a tes altures, que són ma profunditat“<sup>400</sup>, übersetzt Maragall. Das voluminöse Große des Himmels und die darin ruhende Tiefe einer inneren Welt assoziieren Anziehung und Begierde des Betrachters nach eigener Größe und Tiefe, sodass unwillkürlich ein Fusionswunsch entsteht: „Tot mon voler és volar, volar endins de tu“<sup>401</sup>. Das Verschmelzen mit der Lichtabundanz des Himmels bedeutet Auflösen ins unbegrenzte Weite, die angesprochene »Reinheit« birgt die Unschuld des Seins.

Die Eörterung des Fragments macht deutlich, dass hier eine psychologische Dimension angesprochen wird, die den Erfahrungsraum des Subjekts öffnen und erweitern will: „Der Denker ist der dem weiten Lichthimmel Geöffnete. Die Tiefe seines Denkens hängt davon ab, wie weit er hinauszustehen vermag in das Offene des Lichts, das über alle Dinge im Licht immer noch hinausliegt, hinausglänzt.“<sup>402</sup> Alles, was diesen Fusionwunsch behindert, wird verworfen: Die Wolken mit ihrem „pas furtiu i silenciós“ werden zum feindlichen Prinzip: „robant-nos lo que és teu i meu: l'enorme afirmació sés limits“<sup>403</sup>. Da, wo der Mensch das „ungeheure unbegrenzte Ja- und Amen-sagen“<sup>404</sup> verwirklichen kann und sich so der Erfahrung des abgrundtiefen Lichtes preisgibt, indem er ausruft „...duc mon sí beneidor per damunt de tots els abismes“<sup>405</sup>, da wird »Welt« immanent:

<sup>398</sup> A l'anar a sortir el sol (Catalònia), op.cit., S. 13.

<sup>399</sup> Vgl. Also sprach Zarathustra, KSA 4, S. 207.

<sup>400</sup> A l'anar a sortir el sol (Catalònia), op.cit., S. 13.

<sup>401</sup> A l'anar a sortir el sol (Catalònia), op.cit., S. 13.

<sup>402</sup> Fink, op.cit., S. 90.

<sup>403</sup> A l'anar a sortir el sol (Catalònia), op.cit., S. 13.

<sup>404</sup> Also sprach Zarathustra, KSA 4, S. 208.

<sup>405</sup> A l'anar a sortir el sol (Catalònia), op.cit., S. 13.

„Wo Welt gedacht wird“, erklärt Fink, „verschwindet ‚Schuld‘ und ‚Strafe‘, [...], verschwindet das Zürnen der Götter, ihre Lenkung der Welt“.<sup>406</sup>

Ouranos, der alle Dinge wie eine „azurne Glocke“ überwölbt, schafft Ganzheit, indem er das „viele Zerstreute“ sammelt und einigt.<sup>407</sup> Er ist der Himmel „Übermuth“, der Himmel „Unschuld“ und vor allem der Himmel „Zufall“.<sup>408</sup> Die vierte Bezeichnung Nietzsches, „der Himmel Ohngefähr“ lässt Maragall aus, vielleicht weil er die dem Wort zugrundeliegende Bedeutung der »Unbestimmtheit« nicht genau von der des »Zufalls« zu differenzieren wusste, beide Bezeichnungen als Synonyme empfand oder, wie so oft, willkürlich die Aufmerksamkeit auf einen Begriff, hier den des Zufalls, richten wollte. Jedenfalls übersetzte er auch nachfolgend „Ohngefähr“ mit »Zufall«: „L’atzar és la noblesa més antiga d’aquest món“.<sup>409</sup>

Interessant ist, dass Henri Albert, bezüglich dieser Textpassage, in seiner vollständigen Übersetzung von 1898 ebenfalls geschrieben hatte: „«Par hasard» – c’est là la plus vieille noblesse du monde [...]“.<sup>410</sup> Er insistiert also auch bezüglich des Begriffs »Zufall«, obwohl er hier das zuvor mit „à peu près“ übersetzte „Ohngefähr“ hätte einsetzen können. Da wir jedoch zunächst davon ausgehen, dass Maragall zum Zeitpunkt der Übersetzung seiner im Februar zuerst veröffentlichten Fragmente Henri Alberts komplette *Zarathustra*-Übersetzung noch nicht vorliegen hatte, könnte es durchaus auch sein, dass beide Übersetzer hier einen thematischen Schwerpunkt setzten, der sich an einer anderen Textstelle des *Zarathustra* orientierte: „[...] aber diese selige Sicherheit fand ich an allen Dingen: dass sie lieber noch auf den Füßen des Zufalls – *tanz en*“.<sup>411</sup>

Mit diesem dionysischen Hymnus auf die Willkür des Zufalls, dem alle Dinge unterliegen sollen, schließt das Kapitel *Vor Sonnenaufgang*. Der Tag bricht an und Zarathustra muss sich von Ouranos trennen, so als würde der »Tag« der tiefen Erfahrung des Protagonisten vor dem Sonnenaufgang nicht standhalten: „Die Welt ist tief –: und

<sup>406</sup> Fink, op.cit., S. 90.

<sup>407</sup> Vgl. Fink, op.cit., S. 90.

<sup>408</sup> Vgl. Also sprach Zarathustra, KSA 4, S. 209.

<sup>409</sup> A l’anar a sortir el sol (Catalònia), op.cit., S. 14. - Durch die Umbenennung verändert sich leicht der Sinn der Aussage: Den Dingen wird nicht nur eine gewisse Unbestimmtheit zurückgegeben, sondern er legt dem Zufall wieder alle Dinge in den Schoß: „retorno an ell [l’atzar] totes les coses, deslliurant-les de la servitud d’un fi.“

<sup>410</sup> Ainsi parlait Zarathoustra (Albert, 1898), op.cit., S. 238. - Albert hatte Nietzsches Ausdruck „Von Ohngefähr“ originalgetreu mit „le ciel à peu près“ übersetzt: „Sur toutes choses, se trouve le ciel hasard, le ciel innocence, le ciel à peu près, le ciel pétulance.“ (S. 238)

<sup>411</sup> Also sprach Zarathustra, KSA 4, S. 209. - Maragall (1898) übersetzte diese Textstelle wie folgt: „En les coses trobo jo aquesta seguretat benhaurada: que totes dancen amb peus d’atzar“ (S. 14) und Henri Albert



tiefer, als je der Tag gedacht hat. Nicht alles darf vor dem Tage Worte haben.“<sup>412</sup> Der »Tag« wird hier – in romantischer Tradition – metaphorisch an der Oberfläche der menschlichen Existenz angesiedelt, während die Tiefe der Welt jenseits aller Begrenzungen der Tag-Welt zu suchen ist. Der Himmel steht für einen unbegrenzten Bereich von Weite und Ferne, von Unbestimmtheit und Schicksal, auf den die große Sehnsucht zielt. Dieser „alle Dinge überstehende Himmel ist der Zeitraum und die Raumzeit der Welt“,<sup>413</sup> erklärt Eugen Fink und verweist damit auf die Gleichheit von Ewigkeit und Zeitlichkeit: „als Ewige Wiederkunft ist die Zeit das Ewige“.<sup>414</sup> Der Lauf der Dinge in der Zeit ist in Nietzsches Konzept von der »Ewigen Wiederkunft des Gleichen« zu verstehn als ein Bewegtsein, ein Tanz, „in dem sich alles ringt und reiht“.<sup>415</sup> Wie ein alles umfassender Ring oder ein sich schließender Kreis wirkt auch das Ende dieses Fragmentes, wenn Zarathustra wiederholt Uranos anruft: „Oh cel que estas sobre meu! Cel pur! Cel alt!“ und die Reinheit des Himmels zum Spielbrett des Zufalls macht: „La teva pureza, per mi, és no tenir terenyines de raó i el ser un trespol de dansa pera l diví atzar, i la taula divina pera ls divins daus i jugadors de daus.“<sup>416</sup>

Die Höhe des Übermenschen gründet im Wissen um das Phänomen »Zeit«. Der Wiederkunftsgedanke an sich ist allerdings ein „erstickender Gedanke“, doch das Überstehen bzw. Durchstehen desselbigen „bringt die entscheidende Verwandlung des Daseins, bringt die Verwandlung alles Ernstes und aller Schwere in die Leichtigkeit, in die übermenschliche Leichtigkeit des Lachens“<sup>417</sup>, betont Fink. Die Art »dieses« Lachens verhält sich aber nunmehr zu dem Bild der »lachenden Löwen«, die mit ihrem kraftvollen Lachen vor allem ihren Willen und das »heilige Nein« auszusprechen wagen, wie eine Potenzierung: Im Fluss des kontinuierlichen Werdens, hat das Leben „die Tendenz des Steigens“ und gleicht damit einem „ungeheuerlichen, sich immer mehr auftürmenden

---

(1898) schrieb in seiner französischen Fassung: „mais j'ai trouvé dans toutes choses cette certitude bienheureuse: elles préfèrent *danser* sur les pieds du hasard.“ (Albert, op.cit., S. 238)

<sup>412</sup> Also sprach Zarathustra, KSA 4, S. 210. - An dieser Stelle sei nochmals auf die Ähnlichkeit der Übersetzungsvarianten von Henri Albert und Joan Maragall verwiesen, die beide von den aktuellen spanischen und katalanischen Übersetzungen abweichen. Sanchez Pasqual (1973), beispielsweise, übersetzt: „No a todas las cosas les es lícito tener palabras antes del día“ (Friedrich Nietzsche: Así habló Zarathustra. Un libro para todos y para nadie. Introducción, traducción y notas de Andrés Sanchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 1990 [1972], S. 236). Henri Albert dagegen schreibt: „Il y a des choses qu'il faut taire devant le jour (S. 238). Auch Maragall überträgt die im Original temporal kontextualisierte Präposition „vor“ mit „no tot pot tenir veu davant del dia“, gebraucht also auch die Präposition in ihrer lokalen Bedeutung. Unterdessen erinnert die katalanische Variante „no tot.“ direkt an den Originaltext „nicht alles“.

<sup>413</sup> Fink, op.cit, S. 90.

<sup>414</sup> Fink, op.cit, S. 90.

<sup>415</sup> Fink, op.cit, S. 90.

<sup>416</sup> A l'anar a sortir el sol (Catalònia), op.cit., S. 14.

„Turm, der wächst und wächst“.<sup>418</sup> Das Wesen des schaffenden und sich schaffenden Menschen ist darum immer die Überwindung jeweils endlicher Stufen und endlicher Willensziele. Dabei „zerbricht er, was er war, und sucht, was er noch nicht ist“<sup>419</sup>, meint Fink. Anders ausgedrückt heißt dies:

„Der Schaffende ist immer unterwegs, ist zwischen Untergang und Aufgang, er steht nicht nur in der Zeit, er spielt das Spiel der Weltzeit mit, ist nach Heraklits Wort ein ‚spielendes Kind‘.“<sup>420</sup>

Was Eugen Fink hier verdeutlicht wird auch in Hans-Georg Gadamer's Aufsatz *Nietzsche–der Antipode. Das Drama Zarathustras*<sup>421</sup> zum zentralen Gedanken. Bezugnehmend auf die dritte Verwandlung des Geistes, also die Verwandlung in den Geist des Kindes<sup>422</sup>, der der „Geist der Unschuld, des Spielens“ ist, betont Gadamer, es handele sich bei dieser „höchsten Form des Geistes“ um Zarathustras wahrhaftige Botschaft. Das unschuldige „Ich bin“ des Kindes werde hier beschworen und das sei „etwas, was man nicht sollen oder wollen kann“.<sup>423</sup> Darin besteht die Freiheit und existentielle Leichtigkeit des kindlichen Seins, die auch den höheren Menschen noch nicht gegeben ist:

„Selbst die freien Geister, die höheren Menschen, sind solche Suchende und Leidende, die den Geist der Schwere nicht abwerfen können. Es ist die Leichtigkeit des Kindes, sein leichtes Vergessen, seine Zeitlosigkeit, sein Aufgehen im Da des Augenblicks, sein Spielen, das sie alle übertrifft. Das ist Gesang.“<sup>424</sup>

Im Kontext dieser kindlichen Leichtigkeit des Seins und eingebunden in die Akzeptanz des „Spiels der Weltzeit“ und „sich immer übersteigender Willensziele“ geschieht die „menschlich-übermenschliche Freiheit des Schaffenden“, kommentiert Eugen Fink. Der so definierte Schaffende verkörpere freilich gleichsam die Grundzüge des Lebens allgemein, denn in der Veränderung zum Übermenschen „stellt sich Geist und Freiheit in die Erde

---

<sup>417</sup> Fink, op.cit., S. 89.

<sup>418</sup> Fink, op.cit., S. 80 - In seinem Kommentar zum Kapitel ‚Von der Selbstüberwindung‘ definiert Fink den Prozess der Selbstüberwindung als eine Charakteristik des sich selbst steigernden Lebens, das er mit einem „sich immer mehr auftürmenden Turm“ vergleicht, „der wächst und wächst“. Er unterscheidet diese vertikale Bewegung jedoch vom „Wellenspiel des Meeres, wo sich Gebilde erheben und wieder versinken.“ (S. 80)

<sup>419</sup> Fink, op.cit., S. 76.

<sup>420</sup> Fink, op.cit., S. 76.

<sup>421</sup> Hans-Georg Gadamer: *Nietzsche–der Antipode. Das Drama Zarathustras* (1984). In: *Gesammelte Werke*, Bd. 4 (Neuere Philosophie II), Tübingen: Mohr, 1987, S. 448-462.

<sup>422</sup> Vgl. Also sprach Zarathustra, KSA 4, S. 31.

<sup>423</sup> Gadamer, op.cit., S. 461 f.

<sup>424</sup> Gadamer, op.cit., S. 453 f.

zurück, erkennt sich als einen Teil der Erde, als eins mit ihr“.<sup>425</sup> Fink gibt zu bedenken, dass der Begriff »Erde«, wie ihn Nietzsche gebraucht, nur schwer zu fassen ist, insistiert aber, dass der Philosoph den Begriff keinesfalls als etwas „Bloß-Vorhandenes“ denkt, sondern „als die Bewegung der Hervorbringung, aus welcher das viele vereinzelt und verendlichte Seiende hervorkommt [...]“. Genau wie der Mensch in Nietzsches Denken in seiner „schaffenden Freiheit“ bestimmt werde, so werde auch die Erde von ihm als „schaffende Macht, als POIESIS, gedacht“. Deswegen könne er „vom schaffenden Menschen aus den Durchblick gewinnen in das schaffende Wesen der Erde und – damit in das kosmische Prinzip aller Dinge.“<sup>426</sup>

Das im Bild des Tanzes gefasste „Spiel des Seins“<sup>427</sup> zeichnet am Ende von Maragalls Fragment *A l'anar a sortir el sol*, aus dem dritten Teil des *Zarathustra*, jene kosmologische Szenerie, die zum nachfolgenden Fragment, *El coneixement pur*, aus dem zweiten Teil des *Zarathustra*, überleiten soll. Entgegen des Originaltextes hatte sich Maragall, wie bereits erwähnt, für eine Umstellung in der Abfolge der beiden Fragmente entschieden und damit den Themenfluss verändert. Nachdem im vorausgehenden Fragment, *Vor Sonnen-Aufgang*, der Seinsgrund einer übermenschlichen Existenz in Erfahrung gebracht wurde, steht nun die produktive Seite dieser Existenz im Vordergrund, nämlich das Erzeugen, das Schaffen des freien Geistes, „der sich allein der leidenschaftlichen Erkenntnis verpflichtet weiß“, kommentiert Beatrix Himmelmann.<sup>428</sup> Damit unterscheidet er sich von den »Erhabenen« und »Gebildeten«, von denen, „die leugnen wollen, daß alle Erkenntnis in irdischen Bestrebungen wurzelt“.<sup>429</sup> Diese „Rein-Erkennenden!“, wie Zarathustra sie nennt, seien „empfindsame Heuchler“ und „Lüsterne“, denen er das Gleichnis des »unredlichen Mondes« widme, der lautlos wie ein Kater über die Dächer schleiche und dessen Wesensart Zarathustra widerlich findet, denn er „mag alle leisetretenden Mannsfüße nicht, an denen auch nicht ein Sporen klirrt. Jedes Redlichen Schritt redet; die Katze aber stiehlt sich über den Boden weg“.<sup>430</sup>

Auch den Gelehrten, die „Uhrwerken“ und „Mühlwerken“<sup>431</sup> gleich ihren monotonen Dienst verrichten, und alle, die glauben, das Glück der Erkenntnis bestehe im

<sup>425</sup> Fink, op.cit., S. 76.

<sup>426</sup> Fink, op.cit., S. 77.

<sup>427</sup> Vgl. Fink, op.cit., S. 91.

<sup>428</sup> Beatrix Himmelmann: *Zarathustras Weg*. In: Volker Gerhardt (Hg.): *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra*. Berlin: Akademie Verlag, 2000, S. 17-45. Hier: S. 30.

<sup>429</sup> Himmelmann, op.cit., S. 30.

<sup>430</sup> Also sprach Zarathustra, KSA 4, S. 156.

<sup>431</sup> Vgl. Also sprach Zarathustra, KSA 4, S. 161.

„enthaltensam sich gebenden willenslosen Anschauen der Dinge“<sup>432</sup>, gilt Zarathustras und damit Nietzsches Kritik. Eine ähnlich kritische Haltung gegen jeden falschen Intellektualismus, Abstraktion und Überbetonung eines vernunftgeleiteten Erkennens finden wir freilich in vielen Zeitgenossen und besonders auch in Maragall, der bevorzugt eine kreativ schöpferische Erkenntnissuche über Kants „abstracto subjetivismo“<sup>433</sup> stellt und – wie er sagt – jene „vaguedades de una razón abstracta“<sup>434</sup> grundsätzlich ablehnt.

Die „Rein-Erkennenden“ sind nun insofern zu verachten, als sie die im Menschen angelegten ursprünglichen instinkthaften Gefühle leugnen, denn auch sie liebten die Erde und das Irdische, meint Zarathustra: „ich errieth euch wohl! – aber Scham ist in eurer Liebe und schlechtes Gewissen, – dem Monde gleicht ihr!“<sup>435</sup> Diese Falschheit gründe schließlich im Verdrängen des Begehrens, der Unschuld der Begierde, denn sie würden nicht ihrem »Bauche« folgen: „Oh sensuales hipocrites, us manca l'ignocencia del desig!“, übersetzt Maragall. Auch die Erkenntnis, so stellt Beatrix Himmelmann in ihrem Beitrag klar, sei bei Nietzsche Ausdruck des Willens zur Macht: „Im Blick auf das Schaffen-Wollen und Zeugen-Wollen hat sie ihren Sinn“.<sup>436</sup> Während sich der „Rein-Erkennende“ gegenüber der Welt ausschließlich kontemplativ verhält, so als läge er vor den Erscheinungen „wie ein Spiegel mit hundert Augen“, und damit seine absolute Willenlosigkeit bekundet, verweist der kognitive Habitus der „Werdelustigen“ – entgegen dieser „unbefleckten Erkenntnis“ – gerade auf ein leidenschaftliches, begehrendes Schauen, das sich als kreativer Akt im Prozess des Über-sich-Hinausschaffens einbringt.<sup>437</sup>

In seiner Studie *The Mask of Enlightenment* verbindet Stanley Rosen Nietzsches Ausführungen zur »unbefleckten«, auf einer „will-less sublimity“ basierenden Erkenntnis mit Nietzsches Kritik an „Platonist surrender to pure perception that is detached from life“.<sup>438</sup> Die „Rein-Erkennenden“, die „kalt und aschgrau am ganzen Leibe“<sup>439</sup> sind, werden damit als die vom Leben Entfremdeten definiert. Denjenigen, mit „erstorbenem Willen“, bleibt eine das Selbst verändernde ästhetische Lebenserfahrung verschlossen. Die

<sup>432</sup> Himmelmann, op.cit., S. 30.

<sup>433</sup> El hecho y el derecho, 21-III-1901, OC II, S. 624.

<sup>434</sup> Economía psicológica, op.cit., S. 626.

<sup>435</sup> Also sprach Zarathustra, KSA 4, S. 156.

<sup>436</sup> Himmelmann, op.cit., S. 30.

<sup>437</sup> Also sprach Zarathustra, KSA 4, S. 157.

<sup>438</sup> Stanley Rosen: *The Mask of Enlightenment: Nietzsche's Zarathustra*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, S. 162. - Rosen betont, diese Kritik der „pure perception“ kulminiere im Kapitel ‚Von der unbefleckten Erkenntnis‘: „the pivotal accusation occurs in «Of Unspotted Knowledge» (wittily translated by Kaufmann as «Of Immaculate Perception»“), S. 162.

<sup>439</sup> Also sprach Zarathustra, KSA 4, S. 157.

vitale Transformation des Gesehenen, von Bildern, in geistiges Potential, aber, das sich allein mit dem Begriff der Verinnerlichung nicht mehr fassen lässt, bedeutet eine ganz neue Bedingtheit des Subjekts. Dieses perzeptive und kognitive Grundprinzip wird auch in anderen Schriften Maragalls transparent.

In seinem Artikel *La virgen de agosto* aus dem Jahre 1905 schreibt er beispielsweise: „si sabemos llenar nuestros ojos de la belleza del mundo y sus imágenes, nuestro espíritu se nutrirá del alma del mundo y perdurará en lo que no es imagen“.<sup>440</sup> Diese Art des »Schauens«, konkretisiert in der Formulierung „si sabemos llenar nuestros ojos“, bedeutet hier aktives Beteiligtsein des Subjekts, dem ein entschiedenes Wollen zugrunde liegt. Das Subjekt »will« eine substantielle Erhöhung des Gesehenen »erleben«, will nicht nur einfach erhabener Spiegel sein, sondern sich selbst in das »Geschaute« einbringen und ihm eine neue Substanz verleihen, damit das aufgenommene äußere Bild nicht einfach nur »Bild« bleibe, wie Nietzsche im Kapitel *Von der unbefleckten Erkenntnis* zu verstehen gab. Das ist der »Große Mittag« der Erkenntnis, den Zarathustra verkündet, die Akzeptanz des bedingungslosen Sich-Einbringens in die Welt, die große Transformationskraft, verherrlicht im Bild der mittäglichen Sonne. „Wo ist Schönheit?“, fragt Zarathustra und antwortet sogleich: „Wo ich mit allem Willen wollen muss; wo ich lieben und untergehn will, dass ein Bild nicht nur Bild bleibe. Lieben und Untergehn: das reimt sich seit Ewigkeiten.“<sup>441</sup> – Die Grundessenz von Leidenschaft könnte wohl kaum kompakter ausgedrückt werden als in dieser Nietzscheanischen Kernformel. In ihr ruht die absolute Bejahung des Lebens, „das verführerisch Affirmative der «jasagenden Affekte»“<sup>442</sup>, wie Habermas zusammenfasst.

Als »schön« wird also das bestimmt, das sich bewegt und einem ununterbrochenen Gang des Werdens und Auflösens unterliegt. Im Bild des Sonnenaufgangs und -untergangs hatte Maragall in seiner Übersetzung von Zarathustras Vorrede diesen Prozess gefasst. Was zunächst aussah als handele es sich um eine weniger gelungene Übersetzungsversion, wird jetzt verständlich: Maragalls Blick hatte sich auf diesen affirmativen Aspekt in Zarathustras Botschaft gerichtet: Dass das »Annehmen« zu lernen sei. Das »Lieben«, von

<sup>440</sup> *La virgen de agosto*, 15-VIII-1905, OC II, S. 692.

<sup>441</sup> Also sprach Zarathustra, KSA 4, S. 157.

<sup>442</sup> Jürgen Habermas: Nachwort. In: Friedrich Nietzsche: Erkenntnistheoretische Schriften. Hg. von H. Holz. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1968. - Habermas erklärt: „Nietzsches Werk hat zwischen den Kriegen, zumal in Deutschland, eine eigentümliche Faszination ausgeübt. Das Pathos seiner Urteile und seiner Vorurteile, die einprägsamen Formeln seiner Philosophie der Dekadenz und das verführerisch Affirmative der «jasagenden Affekte» haben den geistigen Duktus [...] einer ganzen Generation [...] bestimmt“ (Habermas, op.cit., S. 237).

dem schließlich Zarathustra spricht, ist folglich nicht zu verstehen als Qualität einer zwischenmenschlichen Beziehung – Nächstenliebe ist ihm verhasst –, sondern wird zum Paradigma des Bezugs zwischen Mensch und Welt. Jenes »Amor fati«, aber, erschöpft sich nicht im resignierten Akzeptieren des Gegebenen, sondern fordert heraus, stimuliert Schaffenslust und weckt Leidenschaft:

„Ignocent és el voler fecundador,  
Ignocent i pur.  
El voler creador no s’accontenta  
amb imatges, sino amb aimar i morir...  
Aimar i morir: acoblament etern.“<sup>443</sup>

Mit dieser Übertragung zentriert, synthetisiert und poetisiert Margall Nietzsches Grundformel auf seine Weise. Die unbeschreibliche Kraft dieser Leidenschaft kulminiert im Bild der dürstenden Sonne, die sich in dionysischem Spektakel voller Erotik über dem Meer erhebt. Ihre ungeheuerliche Präsenz scheint dem Wunsch Zarathustras nach »redenden« Schritten Stand zu halten. „No em plauen passos quiets i avellutats: Vull passos que ressonin am dringants esperons“, übersetzte Maragall, „passos que parlin“.<sup>444</sup> Mit dem tösenden Auftreten der »dürstenden« Sonne, die das Meer in sich aufsaugen möchte, enden die „leisetretenden“ Schritte des Mondes und Eros wird zum Mittelpunkt eines großen Fusionsgedankens:

„¿No sentiu ja l’ardenta alenada  
del seu amor, la seva set?  
Vol abeurar-se en el mar,  
Absorbir-lo tot ell cap a l’altura...  
I el mar frenetic sos mil pits aixeca.  
Vol ser besat, aixugat per la set del sol.  
Vol ser aire i altura i camí de llum,  
I vol ser llum...“<sup>445</sup>

Die Szene erinnert unmittelbar an die in *Die Geburt der Tragödie* exponierte „Wonnebefriedigung des Ur-Einen“<sup>446</sup>, die sich im Rausche offenbare. – Diese große Szenerie des sich Sehns nach Auflösung und Seinsveränderung des Meeres hin zur Lichtquelle der Sonne, mit der Nietzsches Zarathustra seine Liebe zum Leben beschreibt

<sup>443</sup> El coneixement pur (Catalònia), op.cit., S. 14.

<sup>444</sup> El coneixement pur (Catalònia), op.cit., S. 14.

<sup>445</sup> El coneixement pur (Catalònia), op.cit., S. 14 f.

<sup>446</sup> Friedrich Nietzsche: Die Geburt der Tragödie, KSA 1, S. 30.

und die damit die Quintessenz des Übergangs zu einer höheren Seinstufe verbildlicht, hatte Maragall bewusst an das Ende seiner Fragmentenübersetzung gestellt:

„Cert que com aima l sol, jo aimo la vida  
i tota mar profunda...  
Tot lo que és fondo a mi! A la meva altura!“<sup>447</sup>

Allzu klar ist, dass in dieser hymnischen Schlussrede das Wesen einer neuen Erkenntnisweise, eines neuen Denkens – Maragall übersetzt Erkenntnis mit *pensament* – zum Ausdruck kommt, und zwar die des »Werdelustigen«. Die letzten Worte des Fragments verweisen nochmals auf die beiden vertikalen Dimensionen »Höhe« und »Tiefe«, die trotz ihres diametralen Richtungsverlaufs im Selbstschaffungsprozess des Individuums eine untrennbare Einheit bilden, denn durch das Schöpfen aus der Tiefe wächst das Subjekt immer wieder über sich hinaus.

Die Konstruktion einer pyramidalen Persönlichkeitsgröße, die auf dem Prozess kontinuierlicher Selbstüberwindung basiert, wird nur möglich durch die bedingungslose Akzeptanz der Innenwelt des Subjekts, in ihrer ganzen Fülle. Im Prozess von Konstruktion und Destruktion »trinkt« das Individuum aus sich selbst, aus seiner Tiefe, wird sich seines kreativen inneren Potentials bewusst. Aus jedem so durchlebten Sinnabschnitt entsteht der Grund für einen neuen und hebt das Individuum auf eine höhere Selbsterfahrungsstufe: „Alles Tiefe soll hinauf – zu meiner Höhe!“, darin liegt für Maragall die Faszination von Zarathustras Worten. Nietzsches Philosophie der „*afectos que dicen sí*“, von denen Jürgen Habermas sagte, dass sie wohl die zentrale Wirkung auf die Zeitgenossen ausübten, hat auch Maragalls Nietzsche-Rezeption nachhaltig beeinflusst.

Seine Nietzsche-Lektüre und sein Verständnis zeigen sich in den 1898 übersetzten Fragmenten ausgesprochen fundiert und die neu gestalteten Texte beinhalten nicht nur *in nuce* Nietzsches Grundgedanken von *Also sprach Zarathustra*, sondern verweisen auch auf eine entsprechende in den Diskurs der Jahrhundertwende eingebundene Auslegung des deutschen Philosophen. Gerade aus diesem Grunde scheint es uns unumgänglich nochmals auf den jüngsten Beitrag zum Thema Nietzsche und Maragall hinzuweisen und uns dazu zu verwenden, einige Klarstellungen vorzunehmen. Bilbeny, der in seinem Beitrag *L'enorme afirmació sense limit* nachweisen möchte, warum Maragall gerade diese und keine anderen Fragmente ausgesucht hatte, bemerkt ganz richtig, dass das Fragment *Von der unbefleckten*

---

<sup>447</sup> El coneixement pur (Catalònia), op.cit., S. 15.

*Erkenntniss* Maragall wohl am nachhaltigsten beeindruckt hatte.<sup>448</sup> Umso unschlüssiger scheint uns die nachfolgende Auslegung dieses Fragments aus der Perspektive des katalanischen Dichters. Abgesehen davon, dass der Kritiker das Besondere der Maragallschen Übersetzungsversion lediglich mit »pro domo sua« charakterisiert und Maragalls Textneugestaltung auf dessen „entusiasme que el gèni nietzscheà li desvetlla“ zurückführt, scheint uns Bilbenys Erklärungsversuch nicht überzeugend: Er stützt seine Argumentation auf den Aspekt der „palcació de la bellesa de la terra solament amb els ulls“<sup>449</sup> und bezieht sich damit auf eine Textstelle, die sich im Original auf die Falschheit der „empfindsamen Heuchler“ bezieht, welche sich wähnen, „die Erde zu lieben, wie der Mond sie liebt, und nur mit dem Auge allein ihre Schönheit zu betasten“.<sup>450</sup> Im Original ist also die Phrase „nur mit dem Auge allein“ negativ belegt und impliziert Nietzsches Kritik an der von ihm formulierten »unbefleckten« Erkenntnis, die die Erkenntnis der Willenlosen ist und die Zarathustra verachtet.

Mit dieser aus dem Kontext gelösten Textstelle will Bilbeny allerdings implizit auf einen in der Kritik für Maragall oft verwendeten Topos hinweisen, nämlich den des »poeta de la mirada«, eine Bezeichnung, die in anderem Zusammenhang sicherlich auf Maragall zutrifft, hier jedoch zu einer falschen Deutung führt: Diejenigen des „coneixement immaculat“ seien jene, „que s’amaguen del plaer i de la voluntat de poder en els ideals ascètics [...]“, schreibt Bilbeny. Soweit sind keine Einwände einzubringen; nachfolgend kommt es jedoch zu einer grundlegenden Verwechslung, wenn er kommentiert, diejenigen des „coneixement immaculat“ seien jene, „que s’avergonyeixen i coneixen per les entranyes“.<sup>451</sup> Diese Auslegung entspricht nun wirklich nicht Nietzsches Text, denn Zarathustra hatte ja gerade als großen Irrtum bemängelt, dass die »Willensmüden« gar nicht ihrem Bauche folgten: „Wagt es doch erst, euch selber zu glauben – euch und euren Eingeweiden! Wer sich selber nicht glaubt, lügt immer“.<sup>452</sup> Demnach gehört die positive Einsicht, erst einmal sich selbst und seinem Bauche zu folgen, zum Habitus der »Willensstarken«. Diese definiert nun Bilbeny aber folgendermaßen: „Els altres, en canvi,

<sup>448</sup> Vgl. Bilbeny, op.cit., S. 119 f.

<sup>449</sup> Bilbeny, op.cit., S. 120. Bilbeny zitiert aus der katalanischen Übersetzung: Així parlà Zarathustra. Traducció de Manuel Carbonell. Barcelona: Edicions 62, 1983, S. 115.

<sup>450</sup> Also sprach Zarathustra, KSA 4, S. 157.

<sup>451</sup> Bilbeny, op.cit., S. 120.

<sup>452</sup> Also sprach Zarathustra, KSA 4, S. 158.



els qui mostren la innocència del desig, coneixen *pels ulls*, i doncs tenen la facultat del *coneixement pur*.“<sup>453</sup>

Der katalanische Kritiker definiert irrtümlicher Weise den Begriff „*coneixement pur*“ als Opposition zu „*coneixement immaculat*“ und übersieht dabei, dass Nietzsche die beiden Begriffe als völlig identische verwendet, wenn er die „Heuchler“, die Nicht-Schaffenden mit „Rein-Erkennende“ paraphrasiert: „Aber das soll euer Fluch sein“, spricht Zarathustra, „ihr Unbefleckten, ihr Rein-Erkennenden, dass ihr nie gebären werdet“<sup>454</sup>. Die Adjektive »rein« und »unbefleckt« verwendet Nietzsche also synonym. Dadurch, dass Bilbeny nun die Charakteristik „*coneixen pels ulls*“ als Habitus des Willensstarken und Schaffenden darstellt, kommt es zur endgültigen Verwirrung. Geblendet vom Konzept des »poeta de la mirada«, verwandelt er Nietzsches Negativaussage, „nur mit dem Auge allein ihre Schönheit zu betasten“, in die positiv affirmative Sichtweise eines „*coneixedor pur*“, indem er in Ahnlehnung an Carbonells<sup>455</sup> katalanische Übersetzung, „*estimar la terra, [...], i solament amb els ulls palpar la seva bellesa*“, jene Textstelle aus ihrem thematischen Zusammenhang löst und zu verstehen gibt, Maragall ginge es hier vor allem um den Aspekt der „*palpació de la bellesa de la terra solament amb els ulls – per cert silenciades en la traducció – [...]*.“<sup>456</sup>

Warum sich Maragall davon distanziert, das Wort »Auge« an dieser Stelle wörtlich zu übersetzen und lieber auf den Begriff »cos« zurückgreift, bleibt bei Bilbeny aber unangesprochen. Maragall hatte mit der Formulierung „*tastar-ne l’espectacle de bellesa amb el cos apagat*“<sup>457</sup> in seine Übersetzung genau die Bedeutung hineingelegt, die Nietzsche seiner propagierten Erkenntnisweise zugrunde legte, dass es nämlich darum ginge, dem »Leibe« zu folgen und nicht „nur mit dem Auge allein“, „wie Hundert Spiegel“, willenlos in die Welt hineinzusehen. Es scheint als habe der katalanische Dichter ein ganzes Stück besser Nietzsche verstanden, als sein Kommentator, denn die Selbstprojektion des Menschen in die Welt bestimmt Nietzsche als Wechselspiel von Seele und Leib, die sich gegenseitig „zu immer neuen Kreationen des Kunstwerks Individuum herausfordern“<sup>458</sup>, das hatte Maragall sehr wohl verstanden. – Die Thematik des Organs »Auge« als Fenster der Seele bzw. als Paradigma von äußerem und innerem Licht ist an

<sup>453</sup> Bilbeny, op.cit., S.120.

<sup>454</sup> Also sprach Zarathustra, KSA 4, S. 157 f.

<sup>455</sup> Així parlà Zarathustra (Carbonell, 1983), op.cit., S. 115.

<sup>456</sup> Bilbeny, op.cit., S. 120.

<sup>457</sup> El coneixement pur (Catalònia), op.cit., S. 14.

dieser Stelle nicht primär intendiert. Darum entschied sich Maragall sicher auch für die Formulierung „amb el cos apagat“, die Nietzsches Beschreibung der ohne „Schöpfer-Begier“ und nur mit „feigen Augen“ schielenden Unbefleckten prägnant zusammenfasst.

Die Wucht und Kraft, die das Bild der »hallenden«, »sprechenden« Schritte hier vermittelt, findet ihren unmittelbaren Niederschlag auch in der individuellen und gesellschaftlichen Lebensgestaltung. In seinem Artikel *La emigración alegre* aus dem Jahre 1905 schreibt Maragall: „Ya veis mi idea. En cada acto de nuestra pequeña vida de burgueses acomodados, quisiera despertar los gérmenes de una gran vida de parias; vivir siempre fuertemente, en una palabra [...]“.<sup>459</sup> Im Hintergrund dieser Worte klingen Zarathustras Worte nach, und nichts, was Maragall durch seine intensive Auseinandersetzung aus diesem Werk aufgenommen hatte, scheint verblasst: „vivir siempre fuertemente“, das ist der Tonus einer von Grund auf durchdachten Lebenskonzeption, die immer wieder neue „Kreationen des Kunstwerks Individuum“ anstrebt und auf Veränderung drängt, und zwar auf eine Art, bei der der ununterbrochen über sich hinausarbeitende Wille garantieren soll, „dass ein Bild nicht nur Bild bleibe“.<sup>460</sup>

Aus dieser Konstellation ergibt sich nach Nietzsche eine neue ästhetische Vorstellung: Schönheit ist da, wo das Individuum sich gestaltet und gestaltend in die Welt tritt. In seinem Artikel konstruiert Maragall eine interessante Gegenüberstellung: Die abenteuerliche Erfahrungswelt der „trágicos emigrantes de cara a la vida nueva“ in anderen Kontinenten im Gegensatz zur bürgerlichen Miniaturwelt, in der nichts Unbekanntes, Unerwartetes anzutreffen ist. Doch wozu diese Gegenüberstellung? – Emigrant oder auch Reisender stehen hier symbolisch für eine neue Erfahrungswelt, in der sich das Unbekannte, Unberechenbare, aber auch das Hoffnungsvolle, in den Vordergrund drängen. Obgleich viele Unsicherheitsfaktoren seine Existenz bedingen, wird die leidvolle Erfahrung des Zurücklassens zu einem erlösenden Vergessen, das Leichtigkeit und kindliche Heiterkeit stimuliert:

„Después la fiebre de la marcha, y el cruzar tierras, y el olvidar... Olvidar cuanto se va dejando atrás; éste es el bello privilegio del viajero, del emigrante, y en esto se parecen al niño; ¿por qué?, porque todos ellos van de cara a la esperanza: y una sola

<sup>458</sup> Annemarie Pieper: Zarathustra als Verkünder des Übermenschen und als Fürsprecher des Kreises. In: Gerhardt, op.cit., S. 93-122. Hier: S. 100.

<sup>459</sup> *La emigración alegre*, 18-VII-1905, OC II, S. 689.

<sup>460</sup> Also sprach Zarathustra, KSA 4, S. 157.

esperanza basta para matar cien recuerdos. Ir de cara a lo nuevo, a lo desconocido, a lo impensado.<sup>461</sup>

Im Bild des Emigranten transferiert Maragall Zarathustras Konzept von »Untergang« und »Übergang« bzw. seine Übertragung in »ponent« und »levant«: Die Liebe, die der sich selbst überwindende Mensch trotz der Leidenserfahrung der ewigen Wiederkehr des Gleichen seinem Schicksal entgegenbringt, findet hier Ausdruck in der beschriebenen Heiterkeit des Reisenden, die sich nur dadurch erklärt, dass er sich ausschließlich für den Aspekt des »Neuen« als solchem begeistert und die konkreten Umstände keinen Einfluss auf sein positives Erleben ausüben: „¿Qué puede esperar sino nuevos trabajos y dolorosos esfuerzos [...]? ¿Qué puede esperar sino nuevas derrotas? Y, no obstante, su alma pone felicidad en la vida nueva, sólo porque es nueva [...]“.<sup>462</sup> Der Aspekt des Novums im Erlebnismoment wirkt selbstentgrenzend und befreiend, wird zum einzig interessanten Lebensprinzip und damit zur Notwendigkeit für eine Identitätsbestimmung, deren Koordinaten sich im Spannungsfeld von kreativem „aimar“ und auflösendem bzw. überwindendem „morir“, von Konstruktion und Dekonstruktion, bewegen. Maragall sieht die Stärke für eine solche vitale Lebensführung im Menschen selbst begründet, denn die menschliche Natur trage in sich selbst eine unerschöpfliche, Hoffnung schaffende Lebensquelle, die schießlich sogar stärker sei als der Tod.

Wie lässt sich nun dieses positiv ausgerichtete Lebensbild der „emigración alegre“ auf die Lebensrealität des Barceloniner Bürgertums übertragen? Die räumliche Distanz, die der Emigrant auf seiner Reise ins Unbekannte überwindet, wird in der beschriebenen Lebenswelt zur Miniatur: An die Stelle des Emigranten tritt der bürgerliche Sommerfrischler, der für ein paar Wochen seine gewohnte Umgebung verlässt. Die Reise dieser Leute freilich, meint Maragall, geht bestimmt nicht ins Unbekannte, doch gibt er ihnen den guten Rat mit, sich so weit wie überhaupt möglich ins Reich des Unbekannten, „a lo más desconocido“, vorzuwagen. Seine Kritik richtet sich auf die ermüdenden Gewohnheiten selbstzufriedener Bürger, die sich in der Monotonie des immer Gleichen wohlfühlen: „el mismo tipo de hotel, el mismo tipo de sociedad, [...] el mismo tipo de paisaje“. An diese mikrokosmische Lebenswelt, in der das Bekannte vorherrscht und die Vertrautheit der Dinge bevorzugt werden, appelliert der Chronist jedoch: „no os lo

<sup>461</sup> La emigración alegre, op.cit., S. 688.

<sup>462</sup> La emigración alegre, op.cit., S. 688.

recomiendo“ und insistiert: „aconsejo la variación“.<sup>463</sup> Was er ihnen vorwirft, ist Lebensstatik:

„En lo que encontráis igual os encerráis en una sentimentalidad mezquina, y lo poco que varia es muy expuesto a impresiones desagradables: el amigo que ha muerto durante el invierno, la amiga que se ha casado, el gracioso que se ha vuelto impertinente, el interesante que ya no interesa; y todo esto, lo igual por ser igual, y lo variado por variar, os hace sentir demasiado el paso del tiempo, os hace viejos; y al fin parece que no salís de casa; no hay fermento, no os rejuvenecéis.“<sup>464</sup>

Mit diesen Worten skizziert Maragall eine grundlegende Persönlichkeits- und Gesellschaftskritik. Eine erneuernde Kraft kann nur zustande kommen, wenn ein neuer Erfahrungshabitus fruchtbar werden kann, der einerseits, ähnlich einem Gärungsprozess, »organisch wachsen« soll, andererseits selbst ein Treibmittel der Selbstüberwindung und Selbstkonstruktion darstellt, denn die durch die Spannung des Neuen freigesetzten Gefühle und Erwartungen sind „fermento“ oder, anders gesagt, kreatives Potential, welches Wohlempfinden und Freude generiert. Darum fordert er auf: „agítad la levadura de alegría de lo desconocido“ und lädt ein zu einem befreienden spielerischen Umgang mit dem Leben, so als würde in seinen Worten das Echo von Zarathustras »lachenden Löwen« nachhallen:

„Gozad el paisaje que os sorprende, gozad el primer contacto de las almas que no se conocen, gozad la pureza de las primeras impresiones. Y después, marchaos sin apurar la copa, sin haber alzado del todo vuestro, sin acabar el idilio empezado. Marchad sin volver la cabeza, llevándoos toda la riqueza ideal del paisaje, de les gentes, de aquella vida fugaz.“<sup>465</sup>

Maragalls Aufruf zum positiven Leben, das nur dann sinnvoll wird, wenn es gewollt fragmentarisch bleibt, beinhaltet eine Verherrlichung der individuellen Erfahrung, in der er den Keim für ein großes Leben erkennt und welches sich jenes „vivir siempre fuertemente“ zum Grundsatz macht. – Gleichzeitig wird man in Maragalls Ausführungen auch eines Aspektes gewahr, der im Kontrast von »Erinnern« und »Vergessen« fassbar wird und damit das Empfinden von »Zeit« zum Thema macht. Sowohl das vergessende Hinter-sich-lassen des ins Unbekannte Reisenden, das Loslassen des Emigranten, als auch die aus dem idealen Moment der ersten Begegnung, des ersten Blicks, „de aquella vida fugaz“

---

<sup>463</sup> La emigración alegre, op.cit., S. 688.

<sup>464</sup> La emigración alegre, op.cit., S. 688 f.

<sup>465</sup> La emigración alegre, op.cit., S. 689.

gewonnen Erinnerungen, gehören zum Menschen. „Estos recuerdos os acariciarán eternamente“, meint Maragall, sie sind eine wertvolle Substanz im großen Werdeprozess des Individuums, des Selbstüberwinders, der loslässt, also untergeht, um wieder aufs Neue kreativ zu werden und so wie die Sonne aufzugehen. Das ist der unendliche Weg zum Übermenschen. – Schon 1883 hatte Nietzsche diese Richtung angegeben: „Als ich den Übermenschen geschaffen hatte, ordnete ich um ihn den großen Schleier des Werdens und ließ die Sonne über ihm stehen im Mittag.“<sup>466</sup> Am idealischen Charakter des Augenblicks, an seiner unmittelbaren Echtheit und Reinheit, an der empfundenen Spontaneität und Unberechenbarkeit des Unbekannten, hat Maragall Wohlgefallen, empfindet „alegría“, und definiert damit eine ästhetische Lebenserfahrung, die, bezogen auf den Weg der Menschheitsentwicklung, wieder hin will zum Reinen, Undefinierten, Ursprünglichen.

---

<sup>466</sup> Nietzsche: Nachgelassene Fragmente 1882-1884, KSA 10, S. 210.

