

ders Nietzsche. Eintritt bei den Prêtres du Sacré-Cœur de Saint-Quentin. Assistent an der philosophischen Fakultät des Institut Catholique in Paris. Mitglied der Nationalen Akademie Metz. Veröffentlichungen (außer zahlreichen Artikeln):

Nietzsche et la religion de l'incroyance (1973); Si Dieu s'efface (1975); Conscience religieuse et pouvoir politique (1979). Anschrift: Institut St. Clément, F-91170 Viry Châtillon, Frankreich.

Analysen

Bernhard Welte

Der Übermensch Nietzsches und seine zweideutige Fragwürdigkeit

Wir fragen: Was bedeutet die Gestalt des Übermenschen bei Nietzsche? Es ist das entscheidende Thema vor allem des Zarathustrabuches.

1. Der Übermensch in Nietzsches Zarathustra

1. Was sagt das Wort vom Übermenschen im Kontext des Zarathustrabuches? Es sagt und nennt etwas, was *über* dem Menschen ist und was doch *zum* Menschen gehört. «Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr getan ihn zu überwinden?» (I, 279¹). Und im selben Zusammenhang sagt Zarathustra weiter, der Mensch solle für den Übermenschen sein: «ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham» (a.a.O.). Wer also den Übermenschen im Sinn hat wie Zarathustra, stößt sich mit Verachtung vom faktischen Menschen ab.

Im zweiten Teil des Zarathustra, dem Stück, das überschrieben ist: «Auf den glückseligen Inseln», lesen wir (II, 345): «Ach, ihr Menschen, im Steine schläft mir ein Bild, das Bild meiner Bilder! Ach, daß es im härtesten, häßlichsten Steine schlafen muß!» Wenn der Übermensch im häßlichsten Stein, nämlich im Stein des faktischen Menschen schläft, dann steckt es in ihm und will aus ihm herauskommen.

Der Mensch hat also einen Weg zu gehen, um von seinem gegenwärtigen Status aus zum Übermenschen zu gelangen und dadurch den Sinn seines Menschentums zu erreichen, ja um den Sinn der Erde, d. h. der ganzen gegenwärtigen Welt zu erreichen (II, 280).

Dieser Weg, der zurückzulegen ist, wird mit unterschiedlichen Bildern beschrieben. Gegen Ende der Vorrede lesen wir (II, 290): «Den Schaffenden, den Erntenden, den Feiernden will ich mich zugesellen: den Regenbogen will ich ihnen zeigen und alle die Treppen des Übermenschen.» Die Treppen, d. h. die Stufen, die vom gewöhnlichen Menschen hinaufführen zum Übermenschen, erscheinen hier im Bild des Regenbogens. Der Regenbogen ist eine schimmernde Verheißung, aber man kann ihn nicht betreten. Der Weg zum Übermenschen erscheint verheißungsvoll und schön, aber auch unmöglich. Er erscheint wie ein schöner Traum oder gelegentlich wie ein Schatten. In dem hymnischen Stück im 3. Teil des Zarathustra, das überschrieben ist «Von der großen Sehnsucht», heißt es: «– hin zu dem güldenen Wunder, dem freiwilligen Nachen und zu seinem Herrn: das ist der Winzer, der mit diamantenum Winzermesser wartet, –» (II, 469). Wenn das güldene Wunder wirklich ein Wunder ist, dann kann man es nicht machen. Dann ist es, wie dieser Text sagt, «freiwillig», d. h. es kann erblühen aus seiner eigenen Freiheit.

Dem steht allerdings gegenüber, daß häufig auch vom Schaffen des Übermenschen die Rede ist. Im zweiten Teil (II, 345) lesen wir: «Schaffen – das ist die große Erlösung vom Leiden und des Lebens leichtwerden.» Und auf derselben Seite ein wenig weiter: «Aber so will's mein schaffender Wille, mein Schicksal. Oder, daß ich's euch redlicher sage: Solches Schicksal gerade – will mein Wille.» Mit diesem Schaffen hängt also der Wille zusammen. Darum lesen wir im zweiten Teil in dem Stück «von der Erlösung» (II, 396):

«Höheres als alle Versöhnung muß der Wille wollen, welcher der Wille zur Macht ist –: doch wie geschieht ihm das? Wer lehrte ihn auch noch das Zurückwollen?»

Aber was ist dieses Schaffen, was ist der zu ihm gehörige Wille zur Macht? An der oben zitierten Stelle ist von dem schaffenden Willen als dem Schicksal die Rede. Also scheint es, daß der Wille zur Macht zwar Wille ist, aber zugleich Schicksal.

2. Fragen wir weiter nach dem, was die Chiffre des Übermenschen bedeutet. Der ersehnte und erhoffte Übermensch kennt keine überirdische Hoffnung. Darum die Aufforderung: «Bleibt der Erde treu!» (Vorrede II, 280). Der Übermensch kennt auch keine Vorschriften und Gebote, nach denen er sich zu richten hätte. Er «zerbricht ihre Tafeln der Werte, er ist der Brecher, der Verbrecher – aber er ist der Schaffende» (II, 289). Darum lebt der Übermensch konsequent «jenseits von Gut und Böse».

Der Übermensch will insbesondere nichts wissen von den «Gläubigen», seien sie welcher Art auch immer. Darum heißt es am Ende des ersten Teils der Reden Zarathustras, daß Zarathustras Jünger ihn selber nicht verehren sollen. Sie sollen nicht an ihn glauben. «Ihr sagt zwar ihr glaubt an Zarathustra? Aber was liegt an Zarathustra? Ihr seid meine Gläubigen: aber was liegt an allen Gläubigen!» (II, 340). Zarathustra oder der Übermensch, der aus ihm spricht, will auch mit «Tugend» nichts zu tun haben. Dies kann man in dem Stück «Von den Tugendhaften» (II, 351) lesen. Und besonders will er nichts mit Gehorchen und mit Kniebeugen und mit Herr-sagen zu tun haben (II, 468).

Was bedeuten diese temperamentvollen Negationen? Sie weisen alle Teilung und Spaltung und Entfremdung vom Menschen ab. Die Teilung in irdische und überirdische Hoffnung wird als Entfremdung und Zerspaltung empfunden. Das Beachten von Geboten, die dem eigenen Willen Weisung geben, ist Fremdbestimmung und also Entfremdung. Die Verächter des Leibes entfremden sich von ihrem eigenen leiblichen Dasein. Die Glaubenden oder Gehorchenden bestimmen sich von einem anderen und Fremden her, und sei es Zarathustra. Die Tugendhaften und besonders die, die für Tugend auf Lohn hoffen, handeln um eines fremden Gesichtspunktes willen.

In diesem Sinne erhebt sich die Idee des Übermenschen über alle Zerspaltenheit und Zerrissenheit und Verfremdung des faktischen Men-

schen. Oft wird seine Stärke betont. Es wird von einer inneren Kraft des Seins gesprochen, von einer Kraft der sich selbst vollziehenden Identität des Seins, die, ihrer selbst sicher, durch nichts zu beirren oder zu verwirren ist. Darum ist diese Kraft oder Stärke des Seins auch Furchtlosigkeit. Der Übermensch hat aus innerer Stärke heraus nichts zu fürchten und kann alles bestehen. Er badet nackt und mit Lust in dem Sonnenbrand der Weisheit, vor dem die Weisen und Wissenden flüchten (II, 398).

3. Die Vision des Übermenschen hat es auch mit Gott oder den Göttern zu tun. Denn die Chiffre des Übermenschen erscheint dort, wo der Tod Gottes eingetreten ist. Sie steht an dem Ort, an dem Gott verschwunden ist.

Und dies scheint hinter der Devise zu stecken: «Tod sind alle Götter: Nun wollen wir, daß der Übermensch lebe» – dies sei einst am großen Mittage unser letzter Wille! (II, 240). Dies ist der Abschluß des ersten Teils des Zarathustra. Das Leben des Übermenschen soll dort aufleben, wo die Götter oder Gott gestorben sind. Und am Anfang des zweiten Teils des Zarathustra, in dem Stück mit der Überschrift «Auf den glückseligen Inseln» lesen wir: «Einst sagte man Gott, wenn man auf ferne Meere blickte; nun aber lehrte ich euch sagen: Übermensch». Dasselbe liest man noch mehrfach. Gelegentlich wird es noch radikaler ausgesprochen. «Wenn es Götter gäbe, wie hielte ich es aus, kein Gott zu sein!» (II, 344). Demnach steht der Übermensch so an der Stelle des entschwundenen Gottes, daß er selber göttlich sein will und daß also Gott oder das göttliche Leben kein fremdes ihm gegenüber mehr wäre.

II. Versuch einer Deutung des Übermenschen

Was bedeutet dieser ganze Zusammenhang von Gedanken, die in visionären Bildern ausgesprochen sind?

1. Hier ist offenbar vom Sein der Menschen die Rede. Und dieses Sein ist als Vollzug begriffen. Der Mensch ist diesem Gedanken gemäß, indem er sein Sein vollzieht. So ist der einzelne Mensch, aber so und mehr noch ist auch jenes umfassende Geschehen begriffen, das wir die Geschichte der Menschen nennen.

Also ist zu fragen: Was geschieht, indem der Mensch geschieht? Indem der Mensch geschieht, geschieht Identität, denn die Menschen vollziehen sich selbst, indem sie lebendig da sind. Aber der Selbstvollzug als Identität findet sich in

Schwierigkeiten, er hört zwar nicht auf, aber er entdeckt in sich selber eine lästige und immer wieder störende Differenz. Differenz im Vollzug der Identität.

Denn den Menschen geht es immer darum, sie selbst zu sein. Um sie selbst sein zu können, greifen sie aber immer über sich hinaus. Sie wollen mehr haben, als sie haben, und mehr können, als sie können usw. Sie suchen das Mehr, um mit Hilfe dieses Mehr die Differenz zu überwinden zwischen dem, was sie sind, und dem, was sie sein möchten.

Dies ist der Antrieb jedes menschlichen Lebens. Und dies ist auch der Antrieb der Geschichte der Menschen. Denn die Geschichte wird angetrieben von dem Bewußtsein jeder Generation, daß der faktische Zustand nie gut genug ist, und daß man sich also nie ganz mit ihm identifizieren kann, und so also das geschichtliche Leben über sich hinausstrebt, um seine Identität zu finden.

2. Diese Differenz in der Identität, die zur Natur des Menschen gehört, ist aber in der neueren Geschichte zu einer ganz ungewöhnlichen Gestalt herangewachsen. Dies erscheint deutlich in der modernen Wissenschaft und der ihr folgenden Technologie. Denn worum geht es darin? Es geht in der Wissenschaft darum, keine Grenze des Wissens als definitive anzuerkennen und also immer über sie hinauszustreben.

Man kann von dieser Beobachtung aus und im Blick auf Nietzsches Gedanken fragen: Worum geht es eigentlich in dieser modernen übermenschlichen Bemühung? Es scheint um das zu gehen, was man mit Nietzsche den Willen zur Macht nennen kann, und was Heidegger in seinen Nietzsche-Abhandlungen so eindringlich als das Wesen der Neuzeit beschrieben hat (M. Heidegger, Nietzsche, Pfullingen 1961).

Geht es nicht im Grunde, wenn auch zumeist nicht ausdrücklich, um *Allwissenheit* und *Allmacht*? Ist nicht dies das antreibende Ziel, auch wenn es nie ganz erreicht werden sollte? In diesem Sinne geht es also darum, selber und aus eigener Kraft wie Gott zu sein. Es scheint in der Tat um das zu gehen, was Horst Eberhard Richter in seinem Buch «Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen» psychologisch gedeutet hat (Reinbek bei Hamburg 1979).

Von daher ist es dann auch erklärlich, daß Gott überflüssig wird und «getötet» wird, denn er hat ja keinen Raum mehr vor dem Allmachtswillen

des Menschen. Dies scheint der tiefste Antrieb in der neuen Zeit zu sein, ungeachtet der Tatsache, daß wir alle ohne Technik und Wissenschaft nicht leben könnten.

Dabei geht es im selben Zug doch auch immer darum, alle Entfremdung zu überwinden. Sich also von niemandem befehlen zu lassen, vor niemanden das Knie zu beugen, niemandem blind Gefolgschaft zu leisten. Es geht um die Autonomie des Menschen.

Der Mensch ist so dazu gekommen, sich selbst zum Gott zu machen, d.h. zum allmächtigen und allwissenden Wesen, zu einem Übermenschen, und dies aus eigener Kraft und eigener Intelligenz. Aber daraus sind offenbar auch die modernen europäischen Totalitarismen hervorgegangen als Formen absoluter Herrschaft über Leben und Tod, über gut und böse.

Dies ist die eine Interpretation des Nietzsche'schen Übermenschen, die sich tatsächlich in unserer Geschichte ereignet hat und teilweise noch ereignet. Das Erschütternde daran ist aber, daß diese geschichtlich reale Interpretation in der Geschichte selber widerlegt worden ist. Die wichtigsten Totalitarismen sind in einem schrecklichen geschichtlichen Prozeß gescheitert, denn sie haben im Namen der Freiheit die Menschen noch mehr versklavt und noch mehr von sich entfremdet als einst der ethische Gott.

Ist also Nietzsches Idee vom Übermenschen durch die Geschichte widerlegt? Sie ist insofern nicht widerlegt, als die angedeutete Interpretation des Übermenschen eine große geschichtliche Mächtigkeit entfaltet hat und noch entfaltet. Insofern hat Nietzsche mit seiner Idee die Wahrheit unserer Geschichte prophetisch ausgesprochen.

Wenn dies aber auf eine so schreckliche und bedenkliche Weise in Frage gestellt wurde durch den Fortgang der Geschichte, dann bleibt doch weiter zu fragen, ob diese mythische Vision des Übermenschen nicht auch noch eine andere Interpretation zulasse, ja schließlich ernöte.

2. Ein halbes Jahrhundert vor der Zeit Nietzsches und vor den modernen Totalitarismen und vor dem «Gotteskomplex» der modernen Rationalität haben bedeutende Denker schon genauer gesehen. Schelling hat im Jahre 1809 seine «Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände» herausgegeben (Gesamtausgabe I, 7, S. 364). Darin erscheint schon ein Vorrang des Willens, ähnlich wie bei

Nietzsche. Aber wie erscheint die Differenz? Wir lesen: «Indem die Seele lebendige Identität beider Prinzipien (des «Dunkels» und des «Lichtes», oder des Grundes und der Entfaltung des Grundes, oder des Willens als eines Partikularen und des universalen Willens) ist, ist sie Geist; und Geist ist in Gott. Wäre nun im Geist des Menschen die Identität beider Prinzipien ebenso unauflöslich wie in Gott, so wäre kein Unterschied, d. h. Gott als Geist würde nicht offenbar. Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich ist, muß also im Menschen zertrennlich sein – und dies ist die Möglichkeit des Guten und des Bösen.»

Die Stelle steht in einem umfassenden Zusammenhang, der hier nicht erörtert werden kann. Für unseren Zusammenhang ist wichtig: Auch hier ist der menschliche Selbstvollzug als Differenz in der Identität begriffen und mit Vorzug vom Willen her. Die Differenz ist als Differenz zwischen «Dunkel» und «Licht» beschrieben. Das dürfte heißen: In der Identität des Selbstvollzugs gibt es das Streben des Selbst nach sich selbst und darin nach reiner und undifferenzierter Identität, und zwar durch sich und für sich. Es gibt im Unterschied dazu den sich ins Unbegrenzte ausbreitenden Willen, der auch Licht genannt wird. Diese Weite und Freiheit wird auch Geist genannt und mit Gott in Verbindung gebracht.

Es wird aber weiter betont, und dies geht nun entscheidend über Nietzsche hinaus, daß die Identität dieser Differenz im Menschen instabil oder «auflöslich» ist. Der Mensch will freilich über sich hinaus ins Unendliche. Aber weil er in sich instabil ist, kann er diese göttliche Weite seines Geistes auf selbstische Weise wollen. Dann wird die Identität umgekehrt oder sie kippt um und es entsteht das Böse im Unterschied zum Guten. Der Mensch sucht überall und absolut sich selbst, ohne Rücksicht auf alles andere.

Aber demgegenüber gibt es auch die andere Möglichkeit, nämlich, daß die Selbstheit als partikularer Wille ruhig im Grunde bleibt und daß das Licht der göttlichen Universalität sich ausbreitet, und das wäre dann das Gute. Der Mensch ist aber nach Schelling dadurch charakterisiert, daß diese doppelte Möglichkeit für den Menschen notwendig eine doppelte und damit eine schwebende und unentschiedene bleibt. Damit aber wird die antreibende Kraft der Idee des Übermenschlichen oder des Göttlichen im Menschen ambivalent und zweideutig. In diesem

Gedanken ist auf klassische Weise der labile Stand der endlichen Freiheit beschrieben und damit die Zweideutigkeit der Idee des Übermenschlichen.

Auch Kierkegaard hat dies gesehen und auf seine Weise ausgesprochen. In der «Krankheit zum Tode» hat er davon gesprochen (Ges. Werke, übersetzt von Emanuel Hirsch, Düsseldorf 1954, 24. u. 25. Abt., S. 8 oder Originalausgabe XI, S. 127). Diese Ambivalenz der Idee des Übermenschlichen, die sowohl Schelling wie Kierkegaard gesehen haben, konnte Nietzsche nicht mehr sehen. Und auch dies nicht ohne Zufall. Denn diese Ambivalenz hat sich im Fortschreiten der Geschichte in der Tat selbst verhüllt. Und in dieser Verhüllung entstand die Unsicherheit und das Schwanken in den Versuchen Nietzsches, das Verhältnis des Menschen zum Übermenschlichen zu bestimmen. Daraus entsprang aber auch jene äußerste Spannung, die wir bei Nietzsche in der Idee des Übermenschlichen fanden.

Diese Unsicherheit und dieses Schwanken bestimmten auch das ganze Zeitalter. Und so kam es dazu, daß nicht mehr deutlich zu sehen ist, ob der Mensch sich aus eigener übermenschlicher Anstrengung zum Gott machen soll und im Zuge dieses Machens den Gott über sich abschaffen soll, oder ob er, seinen Eigenwillen bändigend und schließlich überwindend, von dem übermenschlichen Gott sich das Geschenk seiner Übermenschlichkeit erhoffen soll, nachdem seine Seele immer schon ausschaut.

Nietzsches Idee des Übermenschlichen sagt also die Wahrheit unseres Zeitalters der menschlichen Geschichte auf eine großartige und zugleich fragwürdige Weise aus. Aber das Mißtrauen, das gegen diese Wahrheit inzwischen aufgetreten ist, und der Schrecken, der auch aufgetreten ist, kann die Nachdenklichen nun darüber belehren, daß die Übermenschlichkeit, die aus eigenem «Willen zur Macht» erwächst, nicht gut sein kann. Wenn aber gleichwohl diese Idee des Übermenschlichen nicht aufgegeben werden darf, weil sie zutiefst in der Seele des Menschen begründet ist, dann muß sie schließlich in Glaube und Hoffnung ihre Realisierung als das Geschenk erwarten, das ihr verheißen ist. In der Tat lesen wir in der Offenbarung des Johannes (22, 4): «Sein Name ist auf ihre Stirn geschrieben». Dieses Wort sagt eben dieses: Daß Gottes Name, d. h. der übermenschliche und göttliche Glanz auf die Stirn des Menschen geschrieben ist, also als Glanz des Menschen selber. Er besagt die echte

Übermenschlichkeit des Menschen. Aber nicht hervorgehend aus der Selbststeigerung des endlichen Willens, vielmehr als reine Gabe aus der Höhe, im Rahmen der Stadt, von der es heißt, daß sie vom Himmel, von Gott herniedersteigt und also nicht von unten aufgebaut wird.

Dies ist die einzige Auflösung des Rätsels des Menschen, der den Übermenschen im Herzen trägt, die schließlich bestehen kann. Und die einzige Wahrheit dieser Idee Nietzsches, der auf so große und fragwürdige Weise die neue Zeit gesehen hat.

¹ Nietzsche wird im folgenden zitiert nach der Ausgabe von Karl Schlechta, Friedrich Nietzsche. Werke in drei Bänden, München 1965/66, jeweils mit Band- und Seitenzahl.

BERNHARD WELTE

1906 in Meßkirch, Baden, geboren. 1929 Priesterweihe in der Erzdiözese Freiburg i. Br. 1938 Dr. theol. 1946 in Freiburg in der Theologischen Fakultät habilitiert für Grenzfragen zwischen Philosophie und Theologie. Seit 1951 an derselben Theologischen Fakultät Professor für Christliche Religionsphilosophie. Seit 1973 emeritiert. Zahlreiche Publikationen über Karl Jaspers, über Nietzsche, über Thomas von Aquin, über Meister Eckhart, über Kant, Heidegger und viele andere. Ständige Bemühung, den christlichen Gedanken zu konfrontieren mit dem neuzeitlichen Denken. Und zugleich Bemühungen, vergessene Traditionsmomente wieder lebendig zu machen. Erwähnt seien nur die folgenden Buchveröf-

fentlichungen: Nietzsches Atheismus und das Christentum (Darmstadt 1958); Über das Wesen und den rechten Gebrauch der Macht (Freiburg i. Br. 1960); Heilsverständnis. Philosophische Untersuchungen einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums (Freiburg i. Br. 1966); Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit (Frankfurt 1967); Dialektik der Liebe (Frankfurt 1973); Die Würde des Menschen und die Religion (Frankfurt 1977); Religionsphilosophie (Freiburg/Basel/Wien 1978); Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken (Freiburg/Basel/Wien 1979); Das Licht des Nichts. Gedanken zur religiösen Erfahrung heute (Düsseldorf 1980); Vortragsreisen durch Argentinien, Chile und Peru, Kurse in Religionsphilosophie in Jerusalem und in Rom. Dr. theol. h.c. der Theologischen Universität Cordoba/Argentinien. Zahlreiche religionsphilosophische Aufsätze, teilweise mit französischen oder englischen Übersetzungen. Vereinzelt auch Übersetzungen in andere Sprachen (Niederländisch, Italienisch, Kroatisch, Spanisch, Portugiesisch, Neuhebräisch, Koreanisch). Anschrift: Silberbachstraße 24, 7800 Freiburg i. Br.

Eugen Biser

Nietzsches Verhältnis zu Jesus

Ein literarisch-psychologischer Vergleich

Wenn die Wirkungsgeschichte Nietzsches etwas ans Licht gebracht hat, dann die Vielgesichtigkeit und Vieldeutigkeit dieser Sphinxgestalt an der Schwelle zur Gegenwart. Im Unterschied zur Sphinx der Ödipus-Sage befragt aber Nietzsche nicht nur, indem er alle traditionellen Wertsetzungen und Denksysteme in Frage stellt; vielmehr will er auch selbst befragt werden. Auf

ihrer gesamten Erstreckung ist seine Wirkungsgeschichte begleitet vom Schatten der Frage, die für ihn selbst trotz aller Bestimmungsversuche zuletzt doch unbeantwortet blieb: der Frage nach seiner Identität. Nicht umsonst geht von ihm von Anfang an ein Anreiz aus, ihn mit anderen, wirklich oder vermeintlich bekannteren Gestalten der Geistesgeschichte in Vergleich zu ziehen¹.

Der Bogen der mit Nietzsche gegenübergestellten Vergleichsgestalten ist überraschend weit gespannt, nicht zuletzt aufgrund der Affinitäten, in die ihn das grelle Licht seiner Haß-Liebe selbst versetzt. Er führt von Hölderlin, dessen Typenähnlichkeit schon den Zeitgenossen aufgefallen war, zurück zu Pascal (Vaglia), Dante (Biser) und Sokrates (Sandvoss), und vorwärts zu Kierkegaard (Jaspers), Heine (Spencer), Dostojewskij (Schestow), Kafka (Sokel) und Thomas Mann (Pütz), der seinerseits signifikante Elemente der