

„Nietzsche im christlichen Denken – am Beispiel Bernhard Weltes“¹

VON KLAUS KIENZLER

I. Einleitung

Welte hat im SS 1948 eine Publik-Vorlesung mit dem Titel: „Nietzsche und das Problem des Atheismus“ gehalten². Er hat seine Vorlesung folgendermaßen eröffnet:

„Karl Jaspers bezeichnet in seiner unlängst erschienenen Schrift: ‚Nietzsche und das Christentum‘ Nietzsche als das einschneidendste philosophische Ereignis nach dem Ende des philosophischen Idealismus in Deutschland. Ich möchte es offen lassen, ob es nicht doch vielleicht noch einschneidendere und stillere, ‚taubenfüßigere‘ Ereignisse und Ankömmlinge des Geistes seither gab. Aber soviel ist nicht zu bezweifeln: Nietzsche gehört zu den großen Ereignissen des Geistes in unserer Zeit, ein Ereignis zudem, das noch keineswegs vergangen ist ... Wir müssen, wenn wir redlich in der uns zugewiesenen Stunde der Geschichte leben wollen, mit ihm ins Reine kommen“ (1).

„Mit Nietzsche ins Reine kommen“ – dieser Aufgabe stellte sich B. Welte nicht nur in der Vorlesung von 1948, sondern bei näherem Zusehen über die ganzen Jahre seines Denkens³. Unter dem Titel „Nietzsche und Kierkegaard“ hielt er im Jahre 1951 an der TU Karlsruhe eine Vorlesung für interessierte Studenten. Aus diesen Vorlesungen ist ein Vortrag geworden, den er in den 50er Jahren in Basel, Berlin und Darmstadt gehalten hat. Schließlich gingen diese Vorarbeiten in überarbeiteter Form in seine kleine Schrift „Nietzsches Atheismus und das Christentum“ (1958) ein⁴. Später hat er sich noch einmal ausführlich zu Nietzsche geäußert in dem Artikel: „Nietzsches Idee vom Übermenschen und seine Zweideutigkeit“ in der Zeitschrift „Concilium“ (1981)⁵. Darüber hinaus nimmt die Gestalt Nietzsches im Denken Weltes eine unübersehbare Rolle ein, und zwar über die gesamte Zeit seines Schaffens, wie – um nur einige Beispiele zu nennen – seine eigenen Hinweise in „Über das Böse“ (1951 bzw. 1959), in „Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit“ (1967), in der „Religionsphilosophie“ (1978) oder auch in der kleinen Veröffentlichung „Das Licht des Nichts“ (1980) bekunden⁶.

¹ Der folgende Artikel gibt den Vortrag wieder, der am 18. November 1990 in der Katholischen Akademie Freiburg aus Anlaß einer Nietzsche-Tagung gehalten wurde.

² Die Vorlesung liegt in Handschrift im Institut für Religionsphilosophie an der Universität Freiburg. Die Seitenangaben im folgenden Text beziehen sich auf die Seiten dieses Manuskriptes.

³ An wissenschaftlichen Arbeiten und Beiträgen zu B. Welte seien genannt: Die Angewiesenheit der Theologie auf das philosophische Fragen. Hrsg. B. Casper. Mit Beiträgen von B. Casper, K. Hemmerle, P. Hünermann und B. Welte (Schriftenreihe Akademie Freiburg). München 1982. – I. Feige, Geschichtlichkeit. Zu B. Weltes Phänomenologie des Geschichtlichen auf der Grundlage unveröffentlichter Vorlesungen (FThSt 138). Freiburg 1989. – Fragend und lehrend den Glauben weit machen. Zum Werk Bernhard Weltes anlässlich seines 80. Geburtstages. Hrsg. K. Hemmerle (Schriftenreihe Akademie Freiburg). München 1987. – K. Kienzler, Bernhard Welte und der philosophische Glaube bei Karl Jaspers, in: Hemmerle (Hrsg.) 29–56. – K. Kienzler, Zum Dialog von B. Welte mit K. Jaspers, in: ThPh 58 (1983) 346–362. – St. Kusar, Dem göttlichen Gott entgegendenken. Der Weg von der metaphysischen zu einer nachmetaphysischen Sicht Gottes in der Religionsphilosophie Bernhard Weltes (FThSt 133). Freiburg 1986. – H. Lenz, Mut zum Nichts als Weg zu Gott. B. Weltes religionsphilosophische Anstöße zur Erneuerung des Glaubens (FThSt 139). Freiburg 1989. – A. Tischinger, Das Phänomen der Schuld. Das menschliche Dasein zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit in der Religionsphilosophie B. Weltes, Freiburg 1988.

⁴ Darmstadt 1958; auch in: „Auf der Spur des Ewigen“, Freiburg 1965, 128–161.

⁵ Conc(D) 17 (1981) 397–401; „Zwischen Zeit und Ewigkeit“, Freiburg 1982, 158–175.

⁶ Religionsphilosophie, 159 ff.; Licht, 38 ff.

II. Kontexte von Weltes Nietzsche-Interpretation

Die Wirkungsgeschichte Nietzsches ist eng verflochten mit der Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts. Dies aber auf unterschiedliche Weise⁷. Die erste bedeutsame Rezeption fand in der Literatur statt, um nur an Stefan George, Gottfried Benn, Alfred Döblin, Thomas Mann u. a. zu erinnern. Auch die Psychologen am Anfang des Jahrhunderts wie Klages, Freud, Adler oder Jung reagierten auf Nietzsche. Die eigentlich philosophische Rezeption dagegen setzte mit den Studien von Karl Löwith (1935 ff.)⁸, mit dem „Nietzsche“-Buch von Karl Jaspers (1936)⁹ und mit den umfangreichen Vorlesungen Martin Heideggers (1936–41)¹⁰ ein.

1. Nietzsche in der katholischen Theologie

Anders die Rezeption in der Theologie¹¹. Die Rezeption in der evangelischen Theologie war weitgehend vorgezeichnet durch eine „Singularität“ (E. Troeltsch), nämlich durch die persönliche Bekanntschaft Franz Overbecks mit Nietzsche¹². Der evangelische Kirchenhistoriker Franz Overbeck muß wohl immer dann genannt werden, wenn vom Verhältnis Nietzsches zur Theologie die Rede sein soll. Denn zum einen scheint festzustehen, daß Franz Overbeck zu seinen Überzeugungen vom Ende der traditionellen Christenheit schon gekommen war, bevor er Nietzsche kennenlernte, er also bezeugen kann, daß Nietzsches Vermutungen auch in der Theologie keine Monstrositäten waren, zum anderen hat derselbe Franz Overbeck die entscheidenden kritischen Anfragen theologischer Art schon persönlich an Nietzsche gestellt. Diese Bekanntschaft zwischen Nietzsche und F. Overbeck spielte in der evangelischen Theologie bekanntlich eine bedeutsame Rolle, in der katholischen Theologie soviel wie gar keine. Für die evangelische Theologie wären Namen wie Adolf von Harnack, Ernst Troeltsch, Max Weber, Paul Tillich oder Karl Barth zu nennen¹³.

In der katholischen Theologie gab es kaum ein Echo auf Franz Overbeck; um so mehr aber geharnischte Attacken gegen den Feind und Widersacher des christlichen Glaubens par excellence, den „atheistischen Philosophen“ schlechthin: Friedrich Nietzsche. Mir ist aus der frühen Zeit eigentlich nur eine Ausnahme bekannt, und das ist Hermann Schell, der 1901 in Berlin ein Seminar über Nietzsche abhielt. Eine ernsthaftere Beschäftigung ist im katholischen Bereich erst in den 30er Jahren festzustellen, um die Namen von Joseph Bernhart, Hans Urs von Balthasar oder Erich Przywara zu nennen oder herausragend im französischen Bereich Henri de Lubac. Aber dies waren Ausnahmen und eigentlich keine Nietzsche-Interpretationen, sondern globale Gesamt-

⁷ Zur Rezeptionsgeschichte F. Nietzsches sei auf die Literatur hingewiesen wie: Nietzsche heute. Die Rezeption seines Werkes nach 1969. Hrsg. S. Bauschinger, Bern 1988. – 90 Jahre Philosophische Nietzsche-Rezeption. Hrsg. A. Guzzoni, Königstein 1986. – Nietzsche und die deutsche Literatur. 2 Bde., Hrsg. B. Hillebrand, Darmstadt 1978. – Nietzsche. Hrsg. J. Salaguarda (Wege der Forschung 521). Darmstadt 1980. – Nietzsche und die philosophische Tradition. 2 Bde., Hrsg. J. Simon, Würzburg 1985.

⁸ K. Löwith, Nietzsche Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, Berlin 1935.

⁹ K. Jaspers, Nietzsche und das Christentum, München 1938; Ders., Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin 1936.

¹⁰ Vgl. die entsprechenden Bände in der Gesamtausgabe, sodann: M. Heidegger, Nietzsche. 2 Bde., Pfullingen 1961. – Ders., Nietzsches Wort „Gott ist tot“, in: Holzwege, Frankfurt 1959, 193 ff. u. a.

¹¹ P. Köster, Nietzsche-Kritik und Nietzsche-Rezeption in der Theologie des 20. Jahrhunderts, in: NS 10/11 (1981/82), 615–685. – U. Willers, „Aut Zarathustra aut Christus“. Die Jesus-Deutung Nietzsches im Spiegel ihrer Interpretationsgeschichte. Tendenzen und Entwicklungen von 1900–1980, in: ThPh 60/61 (1985/86) 239 ff.; 418 ff. bzw. 236 ff. – P. Balmer, Erhöhte Praxis, neues Leben. Nietzsches musikalische Werke-Welt, in: Experiment Religionsphilosophie I, Düsseldorf 1987, 191.

¹² C. A. Bernoulli, F. Overbeck und F. Nietzsche. Eine Freundschaft. 2 Bde. Jena 1908.

¹³ Köster 637 ff.

sichten des Phänomens Nietzsche¹⁴. Das Gespräch der katholischen Theologie mit Nietzsche haben eigentlich erst Johannes Baptist Lotz und eben Bernhard Welte begonnen: J. B. Lotz mit einem Artikel in der Zeitschrift „Scholastik“ von 1949 und mit einer kleinen Schrift „Nietzsche und das Christentum“ von 1953¹⁵, und Bernhard Welte mit den schon genannten Vorlesungen und Veröffentlichungen¹⁶. Beide, die sich ja gut kannten, dachten von einer gleichen Herkunft her; sie waren ohne Zweifel von Martin Heideggers Aussagen angeregt. Lotz folgte dabei von Anfang an offensichtlich mehr der ontologischen Interpretation Heideggers, während Welte einen doch anderen Weg einschlägt.

Als ein Echo auf dieses Verhältnis von Katholischer Theologie und Nietzsche, das ein Un-verhältnis war, wird man noch die ersten Aussagen Weltes in seiner kleinen „Nietzsche“-Schrift ansehen können:

„Es ist auch ein ganz spezielles christliches Anliegen, Nietzsche und seinen Atheismus in aller Besonnenheit auf sein in ihm verborgenes wahres Wort hin zu prüfen. Die Auseinandersetzung der Christen mit Nietzsche ist nicht gut beraten, wenn sie sich ausschließlich und primär auf die Polemik Nietzsches mit dem, was er als Christentum verstand, beschränkt. Die Polemik vereinfacht allzusehr, und Polemik gegen Polemik ist noch immer eine bisweilen zwar unvermeidliche, im ganzen ziemlich fruchtlose Sache gewesen. Wir müssen als Christen den Versuch wagen, das wirkliche und positive Wort Nietzsches zu vernehmen und zu verstehen, und nicht nur seine vielen polemischen und ungerechten Gegenworte. Und wir müssen es zunächst ganz einfach zu verstehen suchen, in seinem Sinne und in seinen Gründen. Nur so sind wir auch als Christen mit der geistigen Wirklichkeit Nietzsches im Kontakt des Gesprächs, aus dem wir die Frucht einer Einsicht auch in Sachen des Christentums erhoffen dürfen.“¹⁷

Mit anderen Worten war sich Welte wohl bewußt, daß es galt, mit gebührendem Ernst das Gespräch mit Nietzsche erst einmal zu beginnen, und er sich diesem riskanten Unternehmen widmen wollte¹⁸.

2. Weltes Interpretation Nietzsches neben jenen von Jaspers und Heidegger

Um sich die Bedeutung der Gedanken Weltes über Nietzsche nicht nur für die katholische Theologie, sondern auch im Kontext der damaligen philosophischen Nietzsche-Auslegungen klar zu machen, muß man sich, wie ich denke, in die damalige Zeit nach dem 2. Weltkrieg zurückversetzen und sich der Publikationslage zu Nietzsche bewußt werden. Das ist deshalb notwendig, weil dann die monumentale Nietzsche-Interpretation Heideggers, die zweibändig 1961 erschienen ist, die Lage gründlich veränderte. Das war im Jahre 1948 noch anders, als Welte seine nicht weniger vielbeachtete öffentliche Vorlesung in Freiburg hielt. Zwar hatte Heidegger nach 1936 in verschiedenen Vorlesungen das Thema Nietzsche in extenso behandelt, woraus dann sein

¹⁴ Köster 628 ff. u. Willers, „Aut Zarathustra...“.

¹⁵ „Entwurf einer Ontologie bei Friedrich Nietzsche“, in: Schol. 20–24 (1949) 1–29; Ders., Zwischen Seligkeit und Verdammnis. Ein Beitrag zu dem Thema Nietzsche und das Christentum, Frankfurt 1953.

¹⁶ Köster 632 ff.

¹⁷ „Nietzsche“-Schrift, 11.

¹⁸ An neuerer Literatur, die sich mit dem Thema Nietzsche und Christentum befaßt, sei genannt: E. Biser, „Gott ist tot“. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins, München 1962 (die erste der vielen Studien des Autors zu Nietzsche). – R. Bucher, Nietzsche Mensch und Nietzsches Gott. Das Spätwerk als philosophisches Programm, Bern 1987. – R. Margreiter, Ontologie und Gottesbegriff bei Nietzsche, Meisenheim 1978. – M. Pernet, Das Christentum im Leben des jungen F. Nietzsche, Opladen 1989. – H. Pfeil, Von Christus zu Dionysos. Nietzsches religiöse Entwicklung, Meisenheim 1975. – P. Valadier, Nietzsche et la critique du christianisme, Paris 1974. – U. Willers, F. Nietzsches anti-christliche Christologie, Innsbruck 1988.

zweibändiges Buch entstanden ist, aber öffentlich war Heideggers Nietzsche-Interpretation noch nicht. So kann Welte noch 1958 seine kleine Nietzsche-Schrift einführen:

„Die wichtigsten Anregungen zum Verständnis Nietzsches verdanke ich dem Buch von Karl Jaspers, ‚Nietzsche‘ (1936) ... und den verschiedenen Äußerungen von Martin Heidegger zur Sache Nietzsches, insbesondere seine Abhandlung: ‚Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘ in: Holzwege (1950)“¹⁹.

Die Bemerkungen Weltes hinsichtlich der philosophischen Anregungen zu Nietzsche sind sehr aufschlußreich. Jaspers „Nietzsche“-Buch war weithin bekannt und es hatte in der philosophischen Öffentlichkeit einen großen Nachhall. Auch Jaspers „Nietzsche“-Interpretation geriet dann in den Schatten von Heideggers Nietzsche-Auslegung. Jedenfalls war die Position Jaspers zu Nietzsche 1948 klar und öffentlich und auch später keiner größeren Veränderung mehr ausgesetzt. Sie hat Welte in Maßen beeinflusst. Es ist allerdings interessant zu bemerken, daß Welte nur das große Nietzsche-Buch nennt, nicht aber auch dessen kleine Schrift „Nietzsche und das Christentum“ (1938) – sei es daß er es nicht gekannt, sei es daß er der Interpretation des Verhältnisses Nietzsches zum Christentum durch Jaspers distanziert gegenüberstand, was wahrscheinlicher ist. Was sind die Grundzüge von Jaspers Nietzsche-Interpretation? Es ist später immer wieder kritisiert worden, Jaspers habe Nietzsche stark mit seinen eigenen philosophischen Augen gelesen. Das wird in etwa deutlich aus einer Stelle seines Buches, die ich exemplarisch zitieren will und wo Jaspers den Aufbau seiner Interpretation selbst vorstellt.

„Wenn nach dem Bruche des fraglosen Ganzen von Gott, Seele und Welt die Scheidung von rational Allgemeinem und existentieller Geschichtlichkeit gefühlt und bewußt wird, dann rücken in den Vordergrund des Rationalen die Fragen des Zweifels bei Nietzsche: was der Mensch sei [1. Kapitel], was Wahrheit sei [2. Kapitel] was die Geschichte und das gegenwärtige Zeitalter bedeute [3. Kapitel] ... In diesen Fragen des Zweifels ist für Nietzsche der schon positiv erfüllende Antrieb: die Liebe zum adligen Menschenwesen, die am Menschen in jeder wirklichen Gestalt verzweifelt; der unerbittliche Ernst einer Wahrhaftigkeit, die die Wahrheit selbst in Frage stellt; die Erfüllung mit historischen Gestalten, die an der Sinn- und Ziellosigkeit der Geschichte strandet.“²⁰

Erkennbar sind hier die Jaspers eigenen Fragen nach Mensch, Wahrheit und Geschichtlichkeit, die er in umfangreichen Untersuchungen behandelt hat und die er nun an das Werk Nietzsches anlegt.

Für sehr korrekt halte ich auch Weltes Bemerkung zu den Anregungen, die er von Heidegger erhielt: In der Tat dürfte es vor allem Heideggers Aufsatz „Nietzsches Wort: ‚Gott ist tot‘“ (in „Holzwege“ 1950 veröffentlicht) gewesen sein, den er als beständig empfand. Dem möchte ich folgende Vermutung hinzufügen: Es ist bekannt, daß Heidegger seinen vielleicht bedeutsamsten ersten Hinweis auf Nietzsche in der Rektoratsrede von 1933 über die „Selbstbehauptung der deutschen Universität“ gegeben hat, und zwar mit folgenden Worten: „Und wenn gar unser eigenstes Dasein selbst vor einer großen Wandlung steht, wenn es wahr ist, was der leidenschaftlich den Gott suchende letzte deutsche Philosoph, Friedrich Nietzsche, sagt: ‚Gott ist tot‘ –, wenn wir Ernst machen müssen mit dieser Verlassenheit des heutigen Menschen inmitten des Seienden ...“²¹. Diese Passage war ohne Zweifel der Auftakt der bald kommenden, sich über Jahre erstreckenden „Nietzsche“-Vorlesungen Heideggers (1936–1945)²². Meines Wissens war Welte bei dieser Rede anwesend. Ich vermute, daß er von dieser starken Aussage des Wortes ‚Gott ist tot‘ durch Heidegger beeindruckt war. Ich kann es vorwegnehmen, Welte hat dieses Wort Nietzsches ‚Gott ist tot‘ als zentrale These

¹⁹ „Nietzsche“-Schrift, Vorbemerkung.

²⁰ Jaspers, Nietzsche 121 ff.

²¹ O. Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers, Pfullingen 1963, 105.

²² Zu der zunehmenden Bedeutung Nietzsches für Heidegger in diesen Jahren vgl. W. Müller-Lauter, Das Willenswesen und der Übermensch. Ein Beitrag zu Heideggers Nietzsche-Interpretation, in: NS 10/11 (1981/82) 132–178.

der Philosophie Nietzsches überhaupt festgehalten und zur Mitte seiner Interpretation gemacht.

Heidegger selbst hat sich aber bald mehr der Metaphysik Nietzsches unter dem Stichwort des „Willens zur Macht“ als dem religionskritischen Wort vom toten Gott zugewandt. Um kurz an einige Grundzüge von Heideggers Nietzsche-Auslegung zu erinnern: Heidegger hält Nietzsches Denken für eine unumgängliche und verwerfliche Konsequenz der gesamten bisherigen Philosophiegeschichte. In ihm komme ans Licht, was es mit der traditionellen Philosophie überhaupt auf sich hat: Die abendländische Geschichte wäre nach Heidegger insgesamt von der Metaphysik getragen und angeführt worden. In der Metaphysik tritt der Mensch dem Seienden im ganzen denkend gegenüber. Wird das Seiende aber denkend vorgestellt, erscheint es vom Denken abhängig. In der Abhängigkeit des Seienden von der Macht des Denkens erfährt sich der Mensch als Subjekt. Da die bisherige Philosophie als Metaphysik beanspruchte, alles, was überhaupt ist, im Denken erschließen zu können, mußte ihr im Laufe der Entwicklung immer mehr das Seiende überhaupt als vom Willen des Denkens abhängig Vorgestelltes erscheinen. Der ‚Wille zur Macht‘ ist demnach eine Art inneres Gesetz der Metaphysik, die an ihrem Ende, wo sich der ‚Wille zur Macht‘ selbst einsichtig wird, überall nichts anderes mehr finden kann als menschliche Machenschaft. Die Metaphysik zwingt sich aus ihrem eigenen Ansatz heraus zu totaler Herrschaft, weil sie mit ihrem Ansatz die Wahrheit des Seins als unverborgene Anwesenheit verloren hat. Wahrheit als totales Verfügen der im ‚Willen zur Macht‘ kulminierenden Subjektivität ist so der Tiefpunkt dessen, was dem Menschen in der Philosophie eigentlich übertragen worden ist. In Nietzsche kommt diese Tendenz bisheriger abendländischer Metaphysik zum Vorschein. Nicht daß Nietzsche expressis verbis Metaphysik betrieben hätte, vielmehr ist in Nietzsche prophetisch angesagt, wohin die abendländische Philosophie führen werde.

III. Weltes Vorlesung „Nietzsche und der Atheismus“ von 1948

Im folgenden möchte ich Weltes Vorlesung von 1948 zugrunde legen, um daraus einige seiner Gedanken zu Nietzsche vorzutragen. Dies erscheint angebracht, da hier Weltes Gedanken zu Nietzsche zum ersten Mal umfassend vorliegen und die Auseinandersetzung und Begegnung der Gedanken äußerst frisch und lebendig erscheinen, wogegen Weltes spätere Schrift „Nietzsche und der Atheismus“ sozusagen nur die Früchte eines langen Gespräches und Weges wiedergeben. Ich will versuchen, wenigstens dadurch, daß ich Welte selbst reichlich zu Wort kommen lasse, etwas von der Frische und Lebendigkeit der Vorlesung von 1948 wieder aufleben zu lassen.

A. Der Ausgang von Weltes Nietzsche-Interpretation: „Gott ist tot“

Welte begann seine Vorlesung 1948:

„Als was zeigt sich uns Nietzsches Atheismus? – Er zeigt sich in der These, daß ‚Gott tot ist‘, eine These, die sich, je länger sich ein bedachtsames Studium beim Ganzen Nietzsches aufhält, als dessen zentrale These erweist“ (17).

Damit hat Welte gleich zu Beginn die entscheidende Aussage zu Ansatz, Interpretation und Methode seines Nietzsche-Verständnisses gemacht. Denn es ist offensichtlich für jede Nietzsche-Interpretation wichtig, eine Option, eine Perspektive zu wählen, ihn zu interpretieren – wie es übriges Nietzsches Verhalten in der späten Zeit selbst entspricht, das Ganze jeweils neu perspektivisch zu entwerfen und zu sehen:

Der Ausgangspunkt der Nietzsche-Interpretation Weltes bei dessen „Atheismus“ oder seinem Wort „Gott ist tot“ – ist ein philosophisch-theologischer Ansatz. Der Ansatz geht aufs Ganze. Der jeweilige Ansatz entscheidet offensichtlich darüber, ob das ‚Ganze‘ von Nietzsches Philosophie zur Sprache kommt oder nicht. Wie gesehen ist Jaspers gerade deswegen kritisiert worden: er unterlege dem Werk Nietzsches seinen eigenen systematischen Ansatz: seine Fragen zum ‚Menschen‘, zum Wesen von ‚Wahrheit‘, zum ‚Geschichtlichen‘ (K. Löwith). Heidegger schloß sich damals diesem Vor-

wurf gegen Jaspers an und meinte, bei Jaspers existenzphilosophischem Ansatz würden wichtige Aussagen Nietzsches wie die Aussagen vom ‚Übermensch‘ oder vor allem auch von der ‚Ewigen Wiederkehr‘ ausgeblendet oder verkürzt. Heidegger selbst be ruft sich bekanntlich vor allem auf Nietzsches philosophischen Nachlaß und erkennt als dessen Kern den ‚Willen zur Macht‘. Den ‚Willen zur Macht‘ macht er so zum Ausgangspunkt seiner ontologischen Interpretation und entwickelt aus ihm alle wichtigen philosophischen Themen wie den ‚Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen‘, der ‚Wahrheit‘ als ‚Kunst‘ und ‚Erkenntnis‘, des ‚Nihilismus‘ oder des ‚Übermenschens‘²³.

Welte stellt sich nicht weniger dem Anspruch, das Ganze des Gedankens Nietzsches in den Blick zu bringen. Er folgt dabei offensichtlich weder Jaspers – mit der Existenz im Mittelpunkt – noch Heidegger – mit dem Zentrum des ‚Willens zur Macht‘. Seine zentrale These ist die ‚Gott-ist-tot‘-Erfahrung Nietzsches. Er will diese These im Laufe seiner Vorlesung bestätigen. Nebenbei gesagt war Welte mit den beiden möglichen zentralen Thesen der beiden von ihm hochgeschätzten Philosophen sehr vertraut. So hat er zum Beispiel die Krönerschen Bände des ‚Nachlasses‘ Nietzsches ‚Willen zur Macht‘ im Anschluß an das Manuskript seiner Vorlesung sehr detailliert exzerpiert, und doch spielt dieser Ansatz nicht die gleiche Rolle wie bei Heidegger. Ohne auf die äußerst umstrittene Frage nach der Bedeutung des ‚Nachlasses‘ Nietzsches einzugehen, so fällt doch auf, daß Welte im Gang seiner Vorlesung zwar daraus zitiert, das überwiegende Interesse aber offensichtlich auf den Schriften Nietzsches zuvor liegt.

Wie sehr sich Welte des hohen Anspruchs einer angemessenen Nietzsche-Interpretation bewußt war, macht sofort die Fortsetzung seiner Eingangsthese deutlich:

„Aus dieser [These] aber wachsen wiederum als innere Auslegung alle wesentlichen Themen Nietzsches hervor [S. 3 werden genannt: ‚Wille zur Macht‘, der ‚Übermensch‘, ‚Jenseits von Gut und Böse‘]... Und wenn auch der darin zum Ausdruck kommende Sinn des Todes Gottes überall im Ganzen und als Ganzes lebendig und nahe ist, die angedeuteten Stufen also nicht einfach auseinander liegen, auch nicht zeitlich, so wird es doch nützlich sein, mit unserem Gedanken Stufe um Stufe zu betrachten, um zu sehen, was dort sei und schließlich das Gesamt dieses Atheismus aus seinen inneren Wurzeln zu begreifen (17–18).

Welte will also keine Sonderthese zu Nietzsche vortragen, sondern erhebt den Anspruch, von Nietzsches Wort aus, daß ‚Gott tot ist‘, alle wesentlichen Gedanken Nietzsches fassen zu können.

B. Nietzsches Atheismus – Das Wesen des Atheismus

Welte macht sich nach der Festlegung seiner Ausgangsthese sofort daran herauszuarbeiten, was unter Nietzsches Atheismus zu verstehen sei. Und er tut es auf seine unverwechselbare Weise, am Text Nietzsches entlang, sorgfältig, bedächtig und doch verpackend und erhellend – wie übrigens über die gesamte Vorlesung hinweg. Welte hat innerhalb der Vorlesung einmal von der „Phänomenologie des Religiösen“ (67) gesprochen. Ich denke, er hat damit gut die Methode und Weise charakterisiert, mit der er Nietzsche interpretiert. Unverkennbar etwa, wie er Nietzsches Atheismus artikuliert:

„Dies setzt allerdings das vielleicht Anstößige voraus: daß sich in uns, wenn auch zu meist undurchsicht und unentschieden, sich etwas Wesentliches finde, das keinen Gott wolle, daß also Atheismus in irgendeiner Gestalt, mit dem Wesen dessen, was wir sind, zu tun habe und sich darin finde, zumindest als Möglichkeit, oft genug aber als eine heimliche, halbe, uneingestandene Wirklichkeit. Weist nicht schon die aufmerksame Erfahrung in diese Richtung? Ist nicht auch in den Gläubigen ein Element von Atheismus, entweder als – vom Glauben überschwangene – Möglichkeit, oder als eine unentfaltete und darum halbe Wirklichkeit? In jedem bloß äußerlich – in ir-

²³ Pöggeler 104 ff.

gundeinem Sinne – festgehaltenen Theismus blieb der Grund des Selbstseins, das Selbstsein Selbst außerhalb desselben, ‚atheos‘ ... Gilt nicht das geistvolle Wort Henri de Lubacs: ‚On peut être athée en faisant profession de croire en Dieu, on peut être croyant en se disant athée‘“ (13–14).

Aber Welte geht der Abwesenheit Gottes nicht nur in der einzelnen Existenz nach, sondern vor allem auch in den großen kulturgeschichtlichen Erscheinungen, und er kommt für die heutige Zeit zu dem Ergebnis:

„Aber was ist dies dann in sich selbst, der Tod Gottes? Es heißt, daß das, was Gott genannt wird, in der Zeit nirgends lebendig erscheint. Lebendig erscheint, was aus eigenem Ursprung entgegenkommt und in diesem Entgegenkommen gegenwärtig wird“ (20). Und dann Weltes gewaltiges Wort, das er so oder leicht verändert immer wieder gebraucht hat: „Das Nicht-anwesen, der Tod Gottes ist nicht nichts! Er ist etwas Ungeheueres!“ (24)

C. Das ‚atheistische‘ Selbst – ‚Gott in uns‘

Nach dem Feststellen des Ereignisses, daß ‚Gott tot ist‘, geht Welte mit seinen Hörern einen eigenartigen Gang. Er hat diesen Gang auch später immer wieder den Weg „vom negativen zum positiven Atheismus“ (26) genannt. Was ist damit gemeint? Die Abwesenheit Gottes ist nur die eine Seite. Gott tritt auf andere unerwartete Weise in dem atheistischen Selbst in Erscheinung: als ‚Gott in uns‘. Welte verfolgt bei Nietzsche diese Entwicklung:

„In der Offenheit vor dem Ungeheueren des Todes Gottes öffnet sich Unendlichkeit, von ihr selbst her, aber fragwürdigen, zweideutigen und befremdlichen Wesens, vor dem Blick des Geistes“ (33). Der Gott, der nach außen hin verleugnet wird, meldet sich – so Welte – ‚in‘ Nietzsche. Welte findet bei Nietzsche dazu die Bestätigung in Selbstaussagen wie im 4. Buch ‚Zarathustra‘: „Irgendein Gott in dir bekehrte dich zu deiner Gottlosigkeit“ (43); oder: „Wer das Große nicht mehr in Gott findet, findet es überhaupt nicht mehr, – er muß es leugnen (und damit zugrunde gehen) oder schaffen“ (40).

Welte ist ohne Zweifel fest davon überzeugt, daß das Wort vom ‚Gott in mir‘ die Kehrseite jenes ersten Nietzsche-Wortes ‚Gott ist tot‘ sei. Er ist so sehr davon überzeugt, daß er diese Einsicht nun unverkennbar in seine zentrale Ausgangsthese zur Philosophie Nietzsches mit aufnimmt. Ja, er ist davon überzeugt, daß er damit den eigentlichen Schlüssel zu den großen Themen des Nietzsche gefunden hat:

„Nietzsche ... vernimmt den Gott in sich und so denn ist er gottlos in einem positiven Sinne, d. h. aus einem positiven und ursprünglichen Impuls. Es wird sich zeigen, daß alle wesentlichen Themen Nietzsches aus der Entfaltung dieses Impulses zu begreifen sind: vom ‚Dionysos‘, das ‚Jenseits von Gut und Böse‘, die ‚Unschuld des Werdens‘, der ‚Übermensch‘ oder der ‚Wille zur Macht‘, bis zur ‚Ewigen Wiederkehr‘.“ (44)

In der Vorlesung von 1948 sieht Welte darin den ‚Grundimpuls‘ des Atheismus Nietzsches, wie er ihn nennt. Damals legte er diesen fundamentalen und positiven Grundimpuls auf das ‚Selbst‘ hin aus, nämlich als „Selbstbesitz und Einheit“ des Selbst (46). In seiner Nietzsche-Schrift von 1958 hat er dafür eine andere an Heidegger gewonnene Begrifflichkeit gefunden und verwandt: Im atheistischen Selbst äußert sich das Wesen des „Daseinswillens“ des Menschen (25 ff.), in ihm werde der „sonst in seiner Apriorität verborgene Daseinswille“ offenbar, „in Nietzsche [kommt] etwas zur Aussage, was im Daseinsgrunde des Menschen überhaupt ruht“.

Die zentralen Gedanken Nietzsches werden von Welte als Entfaltung dieses apriorischen Daseinswillens interpretiert. Im ‚Gedanken der Ewigen Wiederkehr des Gleichen‘ zeigt sich nach ihm etwa der universale Identitätswille des Menschen als „der festliche Triumph der großen Einheit des Daseins“ (33) oder „Dionysos“ stellt für ihn „den Gipfel des Seins als des ewigen, unausschöpflichen, lebendigmächtigen Einsseins“ dar (34). Ich kann die Interpretamente dieser großen Gedanken Nietzsches durch

Welte nur andeuten, nicht ausführen. Welte selbst widmet ihnen in der Vorlesung dichte Ausführungen.

Auch Weltes große Analysen des „Selbst“ im Anschluß daran, nämlich die zwei großen Bewegungen des Selbst zu beschreiben als [1.] „Mut und Trotz gegen die Bedrohung des Nichts“ (48) und [2.] „das durch nichts gehemmte Spiel der Freiheit des Selbst“ im Daseinswillen aufzudecken (52), will ich hier nur nennen. Sie sind für Weltes spätere Phänomenologie des Menschen offensichtlich sehr wichtig geworden.

D. „Die wesentliche Ambivalenz der Fülle des Menschen“ (76ff.)

Für Welte ist die Rede Nietzsches vom Tode Gottes die „vielleicht größte Gestaltwerdung des Daseinswillens“ (34). In ihr wird das Göttliche im Menschen manifest. Welte stellt die Möglichkeit dieser ambivalenten Weise des Göttlichen im Menschen fest, wie es Nietzsche verkörpert: der „Mensch Nietzsche will Gott nicht und begrüßt den ‚Tod Gottes‘ gerade wegen des Gottes in ihm“ (37). Die Wurzeln von Nietzsches Atheismus liegen letztlich tief im Wesen des Menschen selbst, vor allem in seinem Willen: „Weil der Mensch Gott will, will er, daß kein Gott sei“ (37).

In Nietzsche zeigt sich für Welte jene typische „Aporie und Dialektik“ des Menschen bzw. seines Daseinswillens, die darin besteht, daß der Mensch mehr will, als er als endlich immer je ist, aber doch auch nichts will als sich selber (39).

„Eine besonnene Überlegung zeigt uns innerhalb jener ursprünglichen Seinsfindung des Menschen drei konstituierende Elemente: das erste ist das, worin der Mensch sich unmittelbar als wirklich findet. Er findet sich in diesem Leib, auf dieser Erde, in diesem Jetzt, und dies macht die Unmittelbarkeit seiner Wirklichkeit aus. Das zweite ist der Entwurf seines vollen Daseins. Als Entworfenen zeigt es sich nicht in unmittelbarer Wirklichkeit, sondern als ein Gesolltes: so sollte es sein. Diese beiden Elemente zeigen sich als aufeinander bezogen, und in diesem Bezug in einer Distanz, einer Ferne zueinander: Wir messen die Unmittelbarkeit unserer Wirklichkeit an dem Wesensentwurf unserer Fülle und entbehren der Fülle in unserer Wirklichkeit: der Wesensfindung auf Unendlichkeit begegnet überall die Grenze der Wirklichkeit, der Wesenswille zur Einheit findet sich gespalten, und in der sich findenden Gegenwart ist doch die Fülle nicht gegenwärtig. Im gegenwärtigen Wirklichen findet sich keine Fülle und in der entworfenen Fülle findet sich keine Gegenwart“ (78–79).

Welte hat im Anschluß an diese Grundsätze vom Menschen zwei für sein gesamtes Werk bedeutsame phänomenologische Aussagen zum Wesen des Menschen entwickelt und ausgeführt. Für ihn ist die Ambivalenz des Menschlichen und Göttlichen im Menschen konstitutiv. Er zeichnete auch später den Menschen [I.] „Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit“ (76 ff.) und er hat die dramatische Struktur der menschlichen Freiheit in der Vorlesung als Auseinandersetzung [II.] des „großen Guten und des großen Bösen“ (86 ff.) zum Ausdruck gebracht.

E. Der „Übermensch“ und das christliche Heil (96ff.)

Welte hat in seiner Vorlesung die dramatischen Aussagen Nietzsches zum Menschen, seine Forderung nach ungestüher Freiheit und seinen Appell nach einem Leben jenseits von Gut und Böse bewegt verfolgt. Er würdigt darin Nietzsches Leidenschaft, beläßt es aber nicht bei der Verwunderung, sondern gibt Nietzsches engagierter Philosophie eine erstaunliche Wendung:

„Es ist ein immer wieder eindrucksvolles Bild, die Flamme der wesentlichen Leidenschaft Nietzsches zu betrachten und den leuchtenden Widerschein, mit der er im Hier und Jetzt seines leibhaftigen Daseins nach ... seiner Unendlichkeit und Ewigkeit und seiner ungebrochenen Einheit und Gegenwärtigkeit mit sich selber greift ... Aber diese Flamme unseres Wesenswillens hat als *eine* ein doppeltes Antlitz ... Die Züge dieses Wesenswillens finden sich ebenso in der großen Gestalt des Bösen wie in der großen Gestalt des Guten. Und in dieser Doppelheit kündigt sich uns das eigentliche

Problem des Atheismus an, seine positive Wesenswurzel. In jedem Falle lebt, wofern wir nicht hinter den Ursprungsmaßen unseres Lebens zurückbleiben, in uns Unendlichkeit und Ewigkeit, rein mit sich eins und sich gegenwärtig [und nun zögert Welte nicht zu ergänzen] lebt in uns göttliches Leben, aber in dem, wie wir es ergreifen und aus ihm uns selbst und alles, was wir mit uns im Dasein anfangen, darin liegt die Ambivalenz, die das göttliche Leben in uns in entgegengesetzte Bedeutungsrichtungen auseinanderreibt. Wir können das Göttliche, [Welte besteht offensichtlich auf seiner starken Aussage] es vollziehend, sein, indem wir die Gegenwärtigkeit ergreifen in der Partikularität unserer augenblicklichen Wollungen und der Leibhaftigkeit unserer konkreten Weltausgangssituation, unserer Erde, und von da aus, von uns aus, von der Partikularität unserer Gegenwärtigkeit aus alles beanspruchen, das Umfassende, das Grenzenlose, kein Dagegenstehendes an Recht und Anspruch gelten lassend, indem wir von uns aus, von unserer gegenwärtigen Partikularität aus, die ewige Tiefe mit unbegrenzter Bedeutung des so von uns Vollzogenen fordern und postulieren, und ebenso von uns aus die innere Einheit des ungeteilten Ja herstellen in einer Verwerfung aller Bedenklichkeiten, sei es des Gewissens oder was auch immer. Dann hat sich mein Wille in seiner Partikularität des Gottes in ihm bemächtigt, sich selbst vergöttlicht, und es gibt dann keinen Gott mehr für ihn, vom Inneren dieses Vollzugs aus gesehen: er ist selbst absolut, allumfassend, nichts außer sich lassend, von sich aus“ (96–7).

Damit hat Welte die Gestalt von Nietzsches „Übermensch“ vorgezeichnet. Der Übermensch ist für ihn mit Fug und Recht die Möglichkeit, die im Wesen des Menschen verborgen liegt:

„Der Übermensch ist nicht ein beiläufiger Einfall Nietzsches, er ist sein Symbol für dieses ursprüngliche Streben in uns, und wenn dieses Symbol auch noch so sehr zum Schild für unermeßlich viel Böses gedient hat auf Erden, so ist es doch vielleicht sein lautester und höchster, wenn auch wieder zweideutiger und schrecklich mißverständlicher Einfall“ (102).

Aber Welte interpretiert Nietzsches „Übermensch“ noch einmal auf eine tiefere Sicht hin. „Schrecklich mißverständlich“ ist seine Gestalt, wenn er ‚realistisch‘ genommen wird. Welte weist dagegen auf die eigentliche Absicht der Rede vom Übermensch bei Nietzsche etwa im 4. Buch Zarathustra hin: „Der Übermensch liegt mir am Herzen, der ist mein erstes und einziges – und nicht der Mensch ... – nicht der Mensch: nicht der Nächste, nicht der Ärmste, nicht der Leidendste, nicht der Beste“ (105).

Der „Über-Mensch“ ist nach Welte ‚Nicht-mehr-Mensch‘, er nennt ihn das reine „Über“: „Denn der Übermensch meint im Grunde die reine Erscheinung dessen, was im Menschen lebt, und in allen menschlichen Vollzügen vom Grunde her gemeint ist, und doch niemals rein und ungemindert durch den Menschen als Menschen vollzogen und entfaltet zu werden vermag“ (105). „[Aber] es tritt die Botschaft vom Übermensch in ihre Wahrheit nur, wenn sie entschieden bleibt als das reine Über, enthoben allem Niederen, allem Menschlich-Allzumenschlichen und damit aller Verfügbarkeit und Gewaltsamkeit des Wollens und Schaffens. Solcher Gestalt entläßt die Hoffnung das Übermenschlich-Menschliche, das Heil als unverfügbares, unendliches Geheimnis des Seins, damit es rein und unverwirrt ‚von oben‘ sei, an das Geheimnis des Ursprungs, dessen Bild in den Grund des Menschen eingezeichnet ist“ (113).

Für Welte wird Nietzsches Gestalt des Übermenschens zum Symbol der „Gnade“. Ja, Welte bestätigt und unterstreicht den symbolischen Gehalt des Übermenschens mit unübersehbarem Nachdruck:

„Ist nicht der Mensch als Mensch in dieser Situation in bezug auf sein Höchstes, sein Göttliches? Ist nicht dies seine höchste Sehnsucht und seine höchste Macht, – nicht seine Schwäche – des Empfangens mächtig zu sein? Ist nicht das Menschliche als Menschliches und in seinem Allzumenschlichen – es ist schwer, hier nicht ein bibliisches Bild zu gebrauchen – geschmückt wie eine Braut für ihren Bräutigam? Geschmückt mit der Hoffnung ihres tiefsten Wesens?“ (114)

F. Ergebnis

Zum Schluß der Vorlesung von 1948 faßt Welte noch einmal die wesentlichen Ergebnisse seiner Interpretation zusammen und führt sie zugleich in eine letzte Dimension, die dem Christen nicht mehr gleichgültig sein kann, nämlich in den Ausblick auf mögliches ‚christliches Heil‘, das so bei Nietzsche einen, wenn auch zuerst verborgenen Anhalt hat:

„1. Nietzsche fordert von uns, zuerst aus aller verschleiernnden Halbheit in die volle Dimension des Menschlichen uns zu befreien, es ist die Dimension des unendlichen Lebens, der göttliche Raum. Wir dürfen ihn nicht lesen und vergessen, als ginge uns das nicht oder nur als etwas Ästhetisches an. 2. Aber dann fordert er von uns, diese göttliche Dimension aus dem verzweifelten Bann der unglücklichen, fordernden und gerade darin wirklichkeitslosen Selbstverfügung mit aller Kraft des Geistes zu lösen, das unendliche Leben ... im Dunkel seines Geheimnisses walten zu lassen und sein zu lassen, über uns und in uns ... 3. Aber auch damit ist der Gedanke Nietzsches noch nicht ganz in seiner Wahrheit (121) ... Löst man den Gedanken aus der Entzündung der verzweifelten, aber wesenhaften Leidenschaft Nietzsches, so wird er zum Gedanken der übermenschlichen Gnade des unendlichen dunklen Lichtes, die von oben her die dunkle Distanz aufheben und das Menschliche rein und hoch mit sich vermählen und damit erlösen könnte, indem es ihn verwandelte (122f.). Und er [der Leser] wird, wenn er sich dazu entschließt, vielleicht mit Erstaunen jene letzte Seite der neutestamentlichen Botschaft lesen [das 21. Kapitel der Geheimen Offenbarung des Johannes], in welcher ihm etwas wie das Urbild dessen begegnen wird, was sich in umgekehrter Spiegelung in den dunklen Gewässern von Nietzsches großer, aber im Grunde doch verzweifelter Geste gezeigt hat: Die kristallene Stadt der übermenschlichen Vollendung des Menschlichen: ... rein von oben, ... darin die Menschen, die den Namen und das Siegel Gottes auf ihrer Stirn tragen: sie sind selbst göttlich, ... darin der Baum der Ewigkeit, ... darin das große Ja-und-Amen-Lied, das nicht endet (124)“. „In der himmlischen Stadt gibt es auch etwas, was wie ein geheiligtes Gegenbild des Atheismus von Nietzsche erscheint. „Einen Tempel sah ich nicht darin; denn Gott der Herr, der Allbeherrscher sowie das Lamm, das ist der Tempel“. In der himmlischen Stadt bedarf Gott keines abgegrenzten und dem Leben der Menschen gegenüber gesonderten Bezirkes. Die Menschen leben überall und unmittelbar im göttlichen Licht, das alles durchdringend waltet. Niemand braucht auf ein anderes ihn Teilendes oder Begrenzendes oder Drohendes zu blicken, um der göttlichen Fülle teilhaft zu sein“. ²⁴

Dieses ist eine Vision der einfachen gegenwärtigen offenen Freiheit des Daseins und seiner allgegenwärtigen göttlichen Kostbarkeit, in seine Fülle gekommen aus der Gnade des verklärenden Gottes. Es ist das große Bild der durch Jesus verkündeten und grundgelegten vollkommenen gnadenhaften Einheit des Göttlichen und Menschlichen, der ewigen und himmlischen Hochzeit, die das einst Getrennte ewig vereint“ (ebd.).

IV. Spuren der Nachwirkungen Nietzsches in Weltes Werk

Die Vorlesung Weltes von 1948 fand nach der Aussage damaliger Hörer großen Anklang. Welche Nachwirkungen sie hatte, ist schwer abzuschätzen. Ebenso wichtig dürfte die Frage sein, welche Wirkungsgeschichte Überlegungen dieser Art im Werk eines Autors selbst gehabt hat. Im Anschluß an das Bisherige will ich deshalb kurz die Spuren der Nachwirkungen Nietzsches im Denken Weltes verfolgen. Wenn man unter diesem Gesichtspunkt das Werk Weltes durchgeht, scheint Nietzsche in der Tat beträchtliche Folgen im Denken Weltes gehabt zu haben. Da ist zuerst natürlich die kleine Schrift zu nennen:

²⁴ „Nietzsche“-Schrift, 64.

„Nietzsches Atheismus und das Christentum“ (1958)

Ich habe mich für meine Ausführungen hier nicht zuerst auf diese Veröffentlichung Weltes bezogen, weil ich meine, daß die lebendige Auseinandersetzung Weltes mit Nietzsche besser aus seiner Vorlesung ersichtlich wird. Der Wille Weltes in dieser Schrift ist es, sich auf die wesentlichen Grundzüge seiner Nietzsche-Interpretation zu beschränken und zusammenzufassen. Deshalb erscheint die Publikation gegenüber der Vorlesung eher als notwendiges, aber kompaktes ‚Abstract‘. Darüber hinaus sind jetzt die Einflüsse Heideggers stärker präsent. Das betrifft vor allem die Begrifflichkeit. Die Auseinandersetzung um das ‚Selbst‘ des Menschen ist nun als Ausdruck des ‚Daseinswillens‘ formuliert und die ‚Ambivalenz‘ dieses ‚Selbst‘ zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit und Gut und Böse wird als konstitutive Dialektik eben dieses Daseinswillens vorgetragen. Diese Überarbeitung der ursprünglichen Ausführungen macht den Gedanken gewiß konsequenter, verrät aber nicht mehr die Frische der denkerischen Auseinandersetzung, die sich dahinter verbirgt.

Geblichen ist aber nichtsdestoweniger auch noch 1958 das verdienstvolle Engagement Weltes um ein christliches Gespräch mit Nietzsche:

„Wenn wir so als Christen und vom Christlichen her und auf dieses hin hier eine Deutung Nietzsches versuchen ... So muß die Deutung Wagnis bleiben. Aber das Wagnis muß redlichen, wenn auch bescheidenen Sinnes gewagt werden um der philosophischen Gemeinschaft des Geistes willen, die nie ganz abreißen darf, und um des Christentums willen, das sich durch Nietzsche in eine neue Frage gestellt sieht und zugleich von seinem Ursprung her in die Weisung, auch dem großen Infragesteller in offener und denkender Bruderschaft des Geistes zu begeben“.²⁵

„Über das Böse. Eine thomistische Untersuchung“ (1959)

Dem aufmerksamen Leser des Werkes Weltes wird bald eine denkwürdige Konstellation bewußt werden. Ich meine die Weise, wie Welte offensichtlich Nietzsche und Thomas von Aquin gleichzeitig gelesen und interpretiert hat. Ich denke, diese Gleichzeitigkeit blieb in der Tat nicht ohne Folgen. Denn in dem Jahr, als Welte in Freiburg seine Vorlesung über Nietzsche hielt, erschien seine Habilitationsschrift: „Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie“. Schon dort hatte er über Jaspers hinaus die Frage nach der menschlichen Freiheit im Anschluß an Thomas von Aquins Quästionen „über das Böse“ vorgetragen²⁶. Ob dies für ihn der Anlaß war, der Dramatik der menschlichen Freiheit bei Nietzsche im Kampf zwischen dem ‚großen Guten‘ und dem ‚großen Bösen‘ besondere Aufmerksamkeit zu schenken, kann ich nicht beurteilen, jedenfalls ist dieser Darstellung, wie gezeigt, in der Vorlesung ein zentraler Ort zugefallen. Aber diese Linie führt weiter. In die Zeit der Vorlesung oder kurz danach muß sodann die eindringliche Beschäftigung mit Thomas von Aquin und den entsprechenden Quästionen fallen, aus der im Jahre 1951 zuerst ein Artikel in der Zeitschrift „Gregorianum“ geworden ist, der wiederum die Grundlage bildete für eine ohne Zweifel der schönsten und wichtigsten Schriften Weltes, nämlich das Buch „Über das Böse. Eine thomistische Untersuchung“ (1959). Wenn man über Weltes Verständnis des Menschen und seine radikale Auslegung menschlicher Freiheit Aufschluß bekommen will, so wird man zu dieser Schrift greifen. Dann aber darf man auch sagen, Weltes Verständnis des Menschen ist ihm wohl auch in seiner Arbeit an Nietzsche zugewachsen.

Übrigens hat Welte auf diese Zusammenhänge zwischen Nietzsche und Thomas von Aquin, wenigstens soweit sie die Frage nach dem Wesen des Menschen und seine Beschäftigung mit dieser Frage betreffen, selbst immer wieder hingewiesen. So in der 1959 erschienenen Schrift ‚Über das Böse‘:

„Ich habe über den hier behandelten Fragenkreis seither auch in manchem anderen

²⁵ Ebd. 11 f.

²⁶ Der philosophische Glaube, 164 ff.

Zusammenhang nachgedacht. Einiges davon findet der interessierte Leser in dem kleinen Buch: ‚Nietzsches Atheismus und das Christentum‘ (1958).²⁷ „Die im folgenden dargestellte Dialektik habe ich von Thomas von Aquin ausgehend und unter teilweise anderen Gesichtspunkten darzustellen versucht in dem Aufsatz ‚Über das Böse‘ ...“²⁸

„Im Spielfeld von Unendlichkeit und Endlichkeit“ (1967)

Bernhard Welte hat in den 60er Jahren zwei wichtige Schriften veröffentlicht: „Determination und Freiheit“ (1968) und „Im Spielfeld von Unendlichkeit und Endlichkeit“ (1967). Beide Schriften sind aus öffentlichen Vorlesungen hervorgegangen. Der Schrift „Determination und Freiheit“ ging eine Tagung mit Verhaltensforschern, unter ihnen Konrad Lorenz, voraus, auf der Welte vor allem auch seine Thesen „Über das Böse“ vorstellte. Den Titel der anderen Schrift „Im Spielfeld von Unendlichkeit und Endlichkeit“ kennen wir bereits als feste Formulierung und eigenen Abschnitt aus der Nietzsche-Vorlesung. Auf diese Weise hatte er Nietzsches Leidenschaft für den Menschen charakterisiert. Welte spricht in seinem Vorwort selbst davon:

„Eine eigentliche Auseinandersetzung mit anderen Autoren, die ähnliche Themen behandelt haben, war nicht beabsichtigt. An einigen Stellen des Textes ist wenigstens angedeutet, daß sein leitender Gedanke eine lange Beschäftigung mit Denkern wie Pascal, Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger voraussetzt. Einige Gedanken, die hier ausgesprochen werden, habe ich an anderen Stellen zum Teil ausführlicher behandelt. Dazu gehören vor allem die Arbeiten über das Böse und über Nietzsche“ (7f.).

Religionsphilosophie (1978)

Für Welte ist die Frage des Atheismus zu einem seiner Standardthemen geworden, zu dem er sich oft geäußert hat. Er hat die Möglichkeiten und Formen des Atheismus historisch und in der Gegenwart studiert und sich über seine Grundzüge Klarheit zu verschaffen versucht. In seiner ‚Religionsphilosophie‘ stellen Überlegungen zu den Ausdrucksweisen des Atheismus ein eigenes Kapitel dar. Weltes Urteil über Nietzsches Atheismus ist darin klar umschrieben:

„Es ist offenbar, daß dieser positive Atheismus [Nietzsches] die reinste und sozusagen wahrste, weil am wenigsten verhüllende Gestalt des Atheismus ist. Er ist zugleich jene Gestalt, welche die verborgene Wurzel aller Atheismen an den Tag bringt. Was wir in den anderen Gestalten im Verborgenen treiben sahen, das tritt hier offen ins Unverborgene.“²⁹

„Das Licht des Nichts“ (1980)

Wenn wir nach einer Gesamteinschätzung Nietzsches durch Bernhard Welte gegen Ende seines Lebens Umschau halten, so dürften seine Aussagen in dem schönen Bändchen „Das Licht des Nichts“ die zutreffendsten sein und zugleich ausdrücken, welchen veränderten und nun auch kritischen Stellenwert Nietzsche im christlichen Denken Weltes im Lauf der Zeit eingenommen hat:

„Ferner müssen wir besonders auf Friedrich Nietzsche als großen Zeugen der Erfahrung des Nichts hinweisen. Gerade er darf, an der Schwelle unseres Jahrhunderts stehend, als der wichtigste prophetische Denker dieser unserer Zeit und Welt verstanden werden ... Nietzsche verkündet allerdings angesichts dieses Nihilismus, dieser Nichts-Erfahrung, den Übermenschen und den zu ihm gehörigen Willen zur

²⁷ Über das Böse, 5–6.

²⁸ „Nietzsche“-Schrift, 40.

²⁹ Religionsphilosophie, 162.

Macht ... Aber inzwischen hat sich noch mehr gezeigt, eine Grenze nämlich, an die zu denken Nietzsche noch nicht gegeben war. Der übermenschliche Wille zur Macht hat die Menschen in die großen und schrecklichen Gestalten der neuzeitlichen Totalitarismen getrieben. Er hat sich damit selber entlarvt als die große Katastrophe alles Menschlichen. Und die großen Grenzerfahrungen der rational-technischen Organisation unserer Welt haben uns inzwischen darüber belehrt, daß man mit dieser übermenschlichen Bemühung zwar vieles machen kann, aber gerade das für die Menschen Entscheidende nicht.

So muß für uns nach den Erfahrungen dieses Jahrhunderts Nietzsches Idee vom Übermenschlichen und vom Willen zur Macht verblassen und zur Seite treten.³⁰

Bernhard Weltes Nietzsche-Interpretation hat Beachtung gefunden, teils Zustimmung, teils Kritik, letztere, weil er Nietzsche zu positiv und zu christlich gelesen habe³¹. Diese Auseinandersetzung war durchaus nach seinem Willen, wie er ihn im Vorwort seiner Nietzsche-Schrift geäußert hatte:

„So wagen wir den Versuch nicht als ein letztes Wort, sondern als einen Beitrag in dem uns alle verbindenden Gespräche um das, was der Mensch sei. Der Beitrag wartet auf Antworten, die ihn zurechtrücken und weiterführen.“³²

³⁰ Licht, 39f.

³¹ Vgl. die Darstellungen bei *Bucher, Köster, Willers* (s. oben).

³² „Nietzsche“-Schrift, 12.