



Title	Zum Problem der Religion bei Nietzsche : Die folgenreiche Kritik und eine neue Religiosität
Author(s)	Shibasaki, Masako
Citation	年報人間科学. 1987, 8, p. 29-46
Version Type	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/10576">https://doi.org/10.18910/10576</a>
rights	
Note	

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

Faculty of Human Sciences, Osaka University, Feb. 1987

*Annals of Human Sciences*, Vol.8, pp.29-46

**Zum Problem der Religion bei Nietzsche  
Die folgenreiche Kritik und eine neue Religiosität**

**Masako Shibasaki**

# Zum Problem der Religion bei Nietzsche

## Die folgenreiche Kritik und eine neue Religiosität

Bei der Reflexion der Geschichte im Hinblick auf die Zukunft denkt Nietzsche immer an Deutschland und Europa. Das trifft auch auf seine Religionskritik zu. Zur Zielscheibe macht er allem voran das Christentum und die von diesem bestimmte Kultur in Europa. Besagt das dann, daß die Christenmuskritik von dem angeblichen „guten Europaer“ für einen Non-Christen, einen Non-Europäer, keinen Sinn hat? Darf ein Buddhist in Fernost z. B. Nietzsches Verurteilen der Christen als Außenstehender sehen? Sicher wendet sich Nietzsche gegen nichts anderes als das Christentum. Bei näherem Hinsehen aber reicht die Tragweite seiner kritischen Überlegungen bis zu den anderen Religionen hin, sogar zu den verschiedensten Formen der Quasi-Religionen. Das soll sich im ersten Abschnitt erhellen. Der zweite befaßt sich mit der Religiosität, die für Nietzsche nach dem Tode Gottes besteht. Bei ihrer Interpretation wird zugleich der Anschauungsunterschied von Religion in Japan und Europa deutlich.

### I.

Die Kritik der christlichen Dogmen ist nicht neu. Seit dem 17. Jahrhundert hat der Theismus nur noch den „Gott der Philosophen“ anerkannt, der nicht mehr dem kirchlichen Glauben entspricht. Selbst in Japan sagte schon am Anfang des 18. Jahrhunderts noch schroffer als Theisten Hakuseki Arai – ein Gelehrter und Politiker, der im Verhör eines in Haft gehaltenen Jesuitenmissionars über die Glaubenslehre informiert worden war –, daß diese absurd, oberflächlich und nicht der Rede wert sei<sup>(1)</sup>. Gegen das Dogma von Gott als Schöpfer erhob Hakuseki Arai einen naheliegenden Einwand: „Wenn es nach dieser Lehre ginge, wer hätte den Gott erschaffen, als Himmel und Erde noch nicht da war? Wenn der Gott schon vermocht hätte, sich selbst zu zeugen, warum hätte denn auch Himmel und Erde nicht von sich werden können?“<sup>(2)</sup>

Auch Nietzsche persifliert die Dogmen, indem er beispielsweise Gott mit einem Gefängniswärter, Menschen mit Gefangenen und Jesus mit dem Sohn des Gefängniswärters vergleicht, der seinen Vater um die Befreiung der Gefangenen bitten will, wenn diese ihm glauben<sup>(3)</sup>. Ferner lehnt er die Unsterblichkeit der Seele ab und entwickelt daraus eine

folgeschwere Ansicht der „Seele als Subjekts-Vielheit“<sup>(4)</sup>. Jedoch dreht sich seine Kritik des Christentums nicht um die Glaubenssätze, um deren Absurdität und Unglaubwürdigkeit. „Das grösste neuere Ereigniss, – dass ‚Gott todt ist‘, dass der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist“<sup>(5)</sup>, gilt Nietzsche als ein schon festgestelltes Faktum. Nun geht es ihm um das Residuum des Christentums, um die christliche Moral, die sich durch Bekämpfung der Glaubenslehre noch lange nicht beseitigen läßt. „Dergestalt gieng das Christenthum a l s D o g m a zu Grunde, [ . . . ] dergestalt muss nun auch das Christenthum a l s M o r a l noch zu Grunde gehn, – wir stehen an der Schwelle d i e s e s Ereignisses.“<sup>(6)</sup>

Was versteht Nietzsche unter dem Christenthum als Moral? Moral bedeutet bei ihm System der Werturteile. „Umwertung aller Werte“ rufend, setzt er sich mit dem christlichen Werturteilen auseinander, insbesondere mit der sklavischen Wertschätzung von Gut und Böse und mit den asketischen Idealen.

Die Sklavenmoral des Christentums führt Nietzsche auf „Ressentiment“ zurück, auf „das Ressentiment solcher Wesen, denen die eigentlichen Reaktion, die der That versagt ist, die sich nur durch eine imaginäre Rache schadlos halten [ . . . ] er [der Mensch des Ressentiment] hat ‚den bösen Feind‘ concipirt, ‚d e n B ö s e n‘, und zwar als Grundbegriff, von dem aus er sich als Nachbild und Gegenstück nun auch noch einen ‚Guten‘ ausdenkt – sich selbst! . . .“<sup>(7)</sup> Weil die Schwachen und Machtlosen nicht wagen, den starken Herren direkt zu widerstehen, so finden sie Trost in ihrer eingebildeten Überlegenheit, daß sie gute Menschen seien, während die mächtigen Herrscher böse seien. Da setzt man nicht nur seinen Gegner herab, sondern man tarnt auch seine Schwäche und Ohnmächtigkeit als schöne und wünschenswerte Sache. „Die Ohnmacht, die nicht vergilt, [wird] zur ‚Güte‘ [umgelogen] ; die ängstliche Niedrigkeit zur ‚Demuth‘; die Unterwerfung vor Denen, die man hasst, zum ‚Gehorsam‘ (nämlich gegen Einen, von dem sie sagen, er befehle diese Unterwerfung, – sie heissen ihn Gott)“<sup>(8)</sup>. Außerdem glauben die dem Ressentiment verhafteten Menschen, daß ihnen als guten Menschen nach dem jüngsten Gericht ein seliges Leben im Reich Gottes beschert werde, während die irdischen Herren als böse in der Hölle ewige Qualen erleiden müßten. Die Schwachen gönnen den sie unterwerfenden Starken solches Leiden nach dem Tode. In Gut und Böse, in der Sklavenmoral, entdeckt Nietzsche tödlichen Haß der unzufriedenen Schwachen gegen die Stärkeren und Mächtigeren. Der Haß ist so blind, daß er um der Rache willen sogar ein Jenseits und die Unsterblichkeit der Seele erdichtet.

Auf der Ansicht Nietzsches beruhend, wendet Scheler trotzdem gegen diesen ein, daß dem Kern der echten christlichen Moral kein Ressentiment zugrunde liegt, daß vielmehr die

moderne Moral aus dem Ressentiment stammt<sup>(9)</sup>. Dazu kann man hinzufügen, daß sich ein Ressentimentphänomen keineswegs auf das Abendland und die Neuzeit beschränkt. In vielen anderen Religionen werden „Güte“, „Demut“, „Gehorsam“ zu den unerläßlichen Tugenden gezählt, die sich auch Ressentiment begründen können. Nietzsche schätzt zwar den Buddhismus viel höher als das Christentum. „Im Ideal des Buddh<ismus> erscheint das Loskommen, auch von Gut und Böse wesentlich“<sup>(10)</sup>. „Z u m p s y c h o l o g i s c h e n P r o b l e m d e s C h r i s t e n t h u m s D i e t r e i b e n d e K r a f t b l e i b t: das Ressentiment, der Volksaufstand, der Aufstand der Schlechtweggekommenen (mit dem Buddhismus steht es anders: er ist nicht g e b o r e n aus einer R e s s e n t i m e n t s-Bewegung. Er bekämpft dasselbe, weil es zum Handeln antreibt.“<sup>(11)</sup> Aber in Japan hat einmal eine buddhistische Sekte sehr eng mit dem Volksaufstand zusammengehungen. Nach der Vorstellung einer anderen Sekte sollten alle Glaubenden der übrigen Sekten in die Hölle kommen.

Nietzsche behauptet, daß die vom Christentum geförderte Sittlichkeit dem Ressentiment entspringt. Ressentimenthaft ist jedoch keine äußerlich bestimmte Tugend an sich, sondern das Innere der Personen, die diese Tugenden in sich aufnehmen. Die einen können ohne Ressentiment gut, demütig und gehorsam sein, die anderen verhalten sich aber aus Ressentiment wie „blonde Bestie“ jenseits von Gut und Böse, wie uns die deutsche Geschichte nach Nietzsche demonstriert hat. Die Ressentiment-Theorie von Nietzsche ist, nur als Christenumskritik betrachtet, einseitig und lückenhaft. Aber sie erschöpft sich nicht darin. Als „psychologisches Problem“, wie es sich im oben angeführten Zitat zeigt, stellt sie eine unheilbringende Neigung heraus, der jeder in und außer dem Christentum verfallen kann.

Jetzt ist die Frage der asketischen Ideale zu behandeln. Sie heißen für Nietzsche „dieser Hass gegen das Menschliche, mehr noch gegen das Thierische, mehr noch gegen das Stoffliche, dieser Abscheu vor den Sinnen, vor der Vernunft selbst, diese Furcht vor dem Glück und der Schönheit, dieses Verlangen hinweg aus allem Schein, Wechsel, Werden, Tod, Wunsch, Verlangen selbst“<sup>(12)</sup>. In ihnen sieht Nietzsche „einen Willen zum Nichts, einen Widerwillen gegen das Leben“<sup>(13)</sup> und dieser Wille nimmt eine verklarte Gestalt im christlichen Gott an. „In Gott dem Leben, der Natur, dem Willen zum Leben die Feindschaft angesagt! (. . .) In Gott das Nichts vergöttlicht, der Wille zum Nichts heilig gesprochen! . . .“<sup>(14)</sup>

Hier ist zu beachten, daß Nietzsche die asketischen Ideale als eine Willensform begreift. Den Idealisten wird oft vorgehalten, daß sie kein Verständnis für Menschlichkeiten haben und die Wirklichkeit nicht akzeptieren, wie sie ist. Er wiederholt aber nicht nur solche Vorwürfe. Er bringt einen in den asketischen Idealen verborgenen Willen zur Macht ins

Licht. Das schlägt sich in dem Satz nieder, der als Motiv im ersten Abschnitt der Abhandlung: „was bedeuten asketische Ideale?“ steht und am Ende derselben mit fast gleicher Formulierung wiederkehrt: „eher will er (der Mensch) noch d a s N i c h t s wollen, als n i c h t wollen.“<sup>(15)</sup> Auch wenn ein asketisches Ideal lebensfeindlicherweise zur Preisgabe der Begierde führt und frei von „Wollen“ zu sein scheint, es ist und bleibt immer noch an einen Willen zur Macht gebunden. Wie im Ressentimentphänomen die Schwäche zu etwas Wünschenswertem verkehrt und verschönert wird, ohne als solche anerkannt zu werden, so stellt sich der Wille zur Macht in den asketischen Idealen verzerrt dar. Was Nietzsche an der christlichen Moral kritisiert, ist gerade solche Abgebogenheit und Perversität.

Nietzsche schlägt aber nicht einfach vor, nach Instinkten und Lust zu leben. Denn aus seiner Sicht beschränkt sich die Asketischen nicht auf sogenannte Asketen wie Fastende. Er sieht auch den Glauben an die Wahrheit als eine Art von Asketismus an: „jener Stoicismus des Intellekts, der sich das Nein zuletzt eben so streng verbietet wie das Ja, jenes Stehenbleiben-w o l l e n vor dem Thatsächlichen, dem factum b r u t u m [ . . . ] jenes Verzichtleisten auf Interpretation überhaupt (auf das Vergewaltigen, Zurechtschieben, Abkürzen, Weglassen, Ausstopfen, Ausdichten, Umfälschen und was sonst zum W e s e n alles Interpretirens gehört) – das drückt, in’s Grosse gerechnet, ebensogut Ascetismus der Tugend aus, wie irgend eine Verneinung der Sinnlichkeit (es ist im Grunde nur ein Modus dieser Verneinung). Was aber zu ihm z w i n g t, jener unbedingte Wille zur Wahrheit, das ist der Glaube an das asketische Idealselbst, wenn auch als sein unbewusster Imperativ, man täusche sich hierüber nicht, – das ist der Glaube an einen m e t a p h y s i s c h e n Werth, einen Werth an sich der W a h r h e i t, wie er allein in jenem Ideal verbürgt und verbrieft ist (er steht und fällt mit jenem Ideal).“<sup>(16)</sup> Den schon selbstverständlich gewordenen Willen zur Wahrheit stellt Nietzsche in Frage: warum wollen wir überhaupt Wahrheit und nicht lieber Unwahrheit? Er ist sich dabei bewußt, daß diese Frage selbst dem redlichen Willen zur Wahrheit entspringt. Zugleich bedingt sie seine Skepsis gegen die menschliche Erkenntnisfähigkeit oder, umgekehrt gesagt, seine Anschauung der logisches Denken übertreffenden Lebensfülle. Nach seiner Ansicht können wir mit unseren begrenzten Sinnesvermögen keine Tatsache wahrnehmen, wie sie ist. Auch das Denken, da es sich nur im engen Rahmen von Begriffen und logischen Regeln bewegen kann, bringt Verzerrung, Verkürzung und Vereinfachung der Wirklichkeit mit sich. Gesetzt, wahr ist ein durch menschliche Bedingungen nicht gefärbtes Ding an sich, dann bleibt das, was wir für wahr zu halten pflegen, scheinbar und falsch. Solange der Mensch im Glauben an solche absolute und göttliche Wahrheit lebt, irrt er sich. Wenn

man also trotzdem um jeden Preis die Wahrheit sucht und sich und andere nicht täuschen will, führt es zur Verneinung des Lebens. „Denn man frage sich nur gründlich: ‚warum willst du nicht täuschen?‘ namentlich wenn es den Anschein haben sollte, – und es hat den Anschein! – als wenn das Leben auf Anschein, ich meine auf Irrthum, Betrug, Verstellung, Blendung, Selbstverblendung angelegt wäre (. . .) Es könnte ein solcher Vorsatz vielleicht, mild ausgelegt, eine Don-Quixoterie, ein kleiner schwärmerischer Aberwitz sein; er könnte aber auch noch etwas Schlimmeres sein, nämlich ein lebensfeindliches zerstörerisches Princip. . . ‚Wille zur Wahrheit‘ – das könnte ein versteckter Wille zum Tode sein.“<sup>(17)</sup> Der bedingungslos erstrebte Wille zur Wahrheit, die immer erwünschte Redlichkeit enthüllt sich nun als Leben negierendes Prinzip.

Insofern sich Nietzsches Kritik der asketischen Ideale zugleich gegen den Glauben an die göttliche Wahrheit, gegen den Willen zur Wahrheit richtet, ist ihre Tragweite sehr groß. Außerhalb der Christen ist dieser Glaube und Wille überall zu finden. In der Tat gibt es kaum Religionen und Weltanschauungen, die nicht ein Bild von Mensch und Welt als absolute Wahrheit lehren. Da ist kein Unterschied, ob man einen einzigen Gott oder mehrere Götter in den Vordergrund rückt, oder das immanente, alles ordnende Prinzip des Universums. „Die ‚heilige Lüge‘ – dem Confucius, dem Gesetzbuch des Manu, dem Muhamed, der christlichen Kirche gemeinsam: sie fehlt nicht bei Plato. ‚Die Wahrheit ist da‘: dies bedeutet, wo nur es laut wird, d e r P r i e s t e r l ü g t . . .“<sup>(18)</sup> Da die Existenz der von menschlichen Begrenzungen und Verzerrungen freien Wahrheit und der Willen zur Wahrheit in Zweifel gezogen wird, dann müssen ebenso wie das Christentum auch der Glaube an Brahman, Dharma, Tao und so weiter erschüttert werden. Dem können auch Atheisten nicht entkommen, die das Christentum als unvernünftig bezeichnen und doch unter der Fahne der objektiven Wahrheit das eigene Ideal, die eigene Ideologie propagieren. „Alle diese blassen Atheisten, Antichristen, Immoralisten, Nihilisten“ sind „noch lange keine freien Geister: denn sie glauben noch an die Wahrheit.“<sup>(19)</sup> Den Standpunkt Nietzsches verdeutlicht der Vergleich mit dem Feuerbachs. Dieser behauptet: „*Das göttliche Wesen ist nichts anderes als das menschliche Wesen oder besser: das Wesen des Menschen, gereinigt, befreit von den Schranken des individuellen Menschen, verobjektiviert, d. h. angeschaut und verehrt als ein anderes, von ihm unterschiedenes, eignes Wesen* – alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind darum menschliche Bestimmungen.“<sup>(20)</sup> Obwohl Feuerbach die göttlichen Eigenschaften auf die zum Menschen als Gattungswesen gehörigen reduziert, hält er doch immer noch an ihrer Göttlichkeit fest. Das gesteht er auch ein: „indem ich die Theologie zur Anthropologie erniedrige, erhebe ich vielmehr die Anthropologie zur Theologie“<sup>(21)</sup>. So gibt Feuerbach dem Wesen der Mensch-

heit die bisher in Gott projizierten Eigenschaften zurück, die er ohne weiteres als Wahrheit verherrlicht. Nietzsche dagegen stellt die Frage nach dem Wert dieser Eigenschaften als solcher und ferner leugnet er die absolute Wahrheit überhaupt.

Eine so radikale Verneinung alles Christlichen wie bei Nietzsche kann man noch bei Stirner entdecken<sup>(22)</sup>, der bereits sarkastisch Feuerbach widersprochen hat. Er hat erkannt, daß das Christentum als Moral immer noch vorherrscht: „ein › Sittlicher ‹ (. . .), der heutigen Tages häufig mit Gott fertig zu sein meint, und das Christentum als eine Verlebtheit abwirft“, bleibt nach Stirner noch „ein *sittlicher* Christ. In der Form der Sittlichkeit hält ihn das Christentum gefangen, und zwar gefangen unter dem *Glauben*.“<sup>(23)</sup> Dazu lehnt er auch etwas Absolutes und Wahres ab. „Ob dann der einige oder dreieinige Gott, ob der luthersche Gott oder être suprême oder Gott gar nicht, sondern›der Mensch ‹ das höchste Wesen vorstellen mag, das macht für den durchaus keinen Unterschied, der das höchste Wesen selbst negiert, denn in seinen Augen sind jene Diener eines höchsten Wesens insgesamt – fromme Leute: der wütendste Atheist nicht weniger als der gläubigste Christ.“<sup>(24)</sup> „Solange Du an die Wahrheit glaubst, glaubst Du nicht an Dich und bist ein – *Diener, ein – religiöser Mensch*.“<sup>(25)</sup> Aber die Verneinung der Wahrheit bleibt bei Stirner noch innerhalb des sittlichen Rahmens, während sie sich bei Nietzsche weiter bis in den Bereich der Tatsachenerkenntnisse erstreckt. Daher kommt es bei diesem sogar auf die Wissenschaftskritik an.

In den Augen Nietzsches gehört zu den asketischen Idealen der Glaube an die Wahrheit, der sich wieder an die Wissenschaft anschließt. „Diese Beiden, Wissenschaft und asketisches Ideal, sie stehen ja auf Einem Boden (. . .) nämlich auf der gleichen Überschätzung der Wahrheit (richtiger : auf dem gleichen Glauben an die Unabschätzbarkeit, Unkritisierbarkeit der Wahrheit)“<sup>(26)</sup>. Die Wissenschaft beruht auf dem „unbedingten Glauben (. . .) , dass Wahrheit wichtiger sei als irgend ein andres Ding, auch als jede andre Ueberzeugung“<sup>(27)</sup>. Was die Wissenschaft entwickelt hat, ist der Wille, die Wahrheit kein Opfer scheuend zu erzielen. Er stützt sich seinerseits auf „jene(n) Christen-Glaube(n), der auch der Glaube Plato's war, dass Gott die Wahrheit ist, dass die Wahrheit göttlich ist“<sup>(28)</sup> und auf die als christliche Moralität geförderte Redlichkeit.

Mit dieser Einsicht grenzt sich Nietzsche von den Atheisten ab, die denken, daß die Wissenschaft voraussetzungslos sei und deshalb nichts mit dem Christentum oder irgendeinem Glauben zu tun hätte. Auch Nietzsche weist zwar oft auf die Gegensätzlichkeit von Christentum und Wissenschaft hin. Aber das ist kein wesentlicher Gegensatz. Die Wissenschaft verdankt in Wirklichkeit gerade dem Christentum die Kraft, gegen diesen Widerspruch zu erheben; wie ein Kind seinen Eltern trotzt, die es bis dahin gepflegt und erzogen



haben.

Nietzsche erblickt also im Triumph des Atheismus nichts anderes als die Selbstüberwindung der Christlichkeit. „Man sieht, was eigentlich über den christlichen Gott gesiegt hat: die christliche Moralität selbst, der immer strenger genommene Begriff der Wahrhaftigkeit, die Beichtväter-Feinheit des christlichen Gewissens, übersetzt und sublimiert zum wissenschaftlichen Gewissen, zur intellektuellen Sauberkeit um jeden Preis.“<sup>(29)</sup> Der redliche Wille zur Wahrheit, den das Christentum lange Zeit entfaltet hat, stellt schließlich die Unwahrheit dieser Religion bloß und führt dann so weit, daß er sich den Glauben an Gott verpönt. Diesen Vorgang formuliert Nietzsche mit dem lakonischen Wort: Gott ist tot. Nach dem Tode Gottes will und prognostiziert Nietzsche das Fortschreiten dieser geschichtlichen Bewegung. Der Wille zur Wahrheit, der seinen Pflegevater, das Christentum, übertrifft, soll sich jetzt, um die Wahrheit zu erkennen, fragen, was er eigentlich bedeutet. Seiner Wahrhaftigkeit gemäß erweist er sich nun als Willen zum Nichts, zum Tode. Als der Wille zum Nichts in dem lebenden Menschen gerät er in einen inneren Widerspruch. Er soll sich aufheben.<sup>(30)</sup> „An diesem Sich-bewusst-werden des Willens zur Wahrheit geht von nun an – daran ist kein Zweifel – die Moral zu Grunde: jenes grosse Schauspiel in hundert Akten, das den nächsten zwei Jahrhunderten Europa's aufgespart bleibt, das furchtbarste, fragwürdigste und vielleicht auch hoffnungsreichste aller Schauspiele. . .“<sup>(31)</sup> Solange der Glaube an jene Wahrheit, die keine Verstellung des menschlichen Subjekts impliziert, und der Wille zur Wahrheit bleiben, muß alles, was man für wahr hält, zum Irrtum und Schein erniedrigt werden. Wenn aber dieser Glaube und Wille fallengelassen wird, ist es nicht mehr als falsch und scheinbar zu bezeichnen. „Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht? . . . Aber nein! mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!“<sup>(32)</sup> Wenn die durch das Christentum vergöttlichte Wahrheit vernichtet und damit der von der christlichen Moral entwickelte Wille zur Wahrheit sinnlos wird, dann verschwindet der wesentliche Gegensatz von wahr und falsch, fließt das Leben schlechthin, ohne durch ihn verzerrt oder zum Irrtum herabgesetzt zu werden.

Nach dieser Logik Nietzsches dürfte auch Gott auferstehen, nachdem der diesen tötende Wille zur Wahrheit entkräftet worden ist. Alle Religionen, Morale und Ideale, seien es ressentimenthafte, seien es asketische, dürfte man als eine Erscheinung des Lebens mehr oder weniger billigen. Wenigstens könnte man sie nicht deshalb beseitigen, weil sie falsch sind. In Nietzsche taucht in der Tat das Denken der dionysischen Bejahung des Lebens auf, der Bejahung von allem einschließlich der Christen. Auf der anderen Seite besteht er doch auf der Verneinung alles Christlichen, indem er sich „Dionysos gegen den Gekreuz-

zigten“ nennt. Nietzsches Philosophie oder Religion, die er unter dem Namen nicht mehr der Wahrheit sondern des Lebens vorbringt, ist in ihren beiden Aspekten zu begreifen.

## II.

In Nietzsches Schriften ist der Lebensbegriff, der mit dem Christentum in Feindschaft liegt, hervorragender. Der eigentliche Grund für seine Kritik alles Christlichen besteht nicht in seiner Falschheit, sondern vielmehr in seiner Lebenswiderigkeit. Nach Nietzsche, der nicht mehr an die Wahrheit glaubt, bilden alle Religionen gleichermaßen eine Fiktion. Aber unter ihnen wird das Christentum am unerbittlichsten attackiert, weil es eine schlechte Fiktion ist, die sich „Vergiftung, Verleumdung, Verneinung des Lebens, die Verachtung des Leibes, die Herabwürdigung und Selbstschändung des Menschen durch den Begriff Sünde“<sup>(33)</sup> zum Ziel setzt. Nietzsche sieht es als besonders lebensfeindlich an, weil die christliche Moral zugunsten der Schwächeren und Gemeineren die Stärkeren und Vornehmeren hat zugrunde gehen lassen.

Das ergibt, andersherum, was für Nietzsche das Leben ausmacht. Seiner Ansicht nach gibt es im Leben eine eiserne Rangordnung der Macht; die Höheren dürfen über die Niedrigeren verfügen. „Leben selbst ist w e s e n t l i c h Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwingung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens, Ausbeutung“<sup>(34)</sup>. Leben ist nichts anderes als Wille zur Macht, und zwar ein gewalttätiger. Die Höheren heißen für Nietzsche die Vornehmen, die sich als „werthbestimmend“ und „wertheschaffend“<sup>(35)</sup>, glücklich und voll von Macht fühlen. Sie sind sich ihrer Höhe bewußt und halten es deshalb für selbstverständlich, daß die anderen zu ihren Diensten stehen. Leben ist also nach Nietzsche das Entwickeln der Macht vom vornehmen Menschen, d. h. vom Übermenschen.

Nietzsche verdammt so die christliche Sklavenmoral und will sie durch die Herrenmoral ersetzen, da diese lebensgemäßer sei. Nun kommt statt des von den Schwächeren aufgestellten „Gut und Böse“ das von den Stärkeren bestimmten „Gut und Schlecht“ zum Vorschein. Gut ist „Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht“ und schlecht ist „Alles, was aus der Schwäche stammt“<sup>(36)</sup>. Nachdem die absolute Wahrheit abgeschafft worden ist, wird der Wert für das Leben am wichtigsten. „Die Falschheit eines Urtheils ist uns noch kein Einwand gegen ein Urtheil ; darin klingt unsre neue Sprache vielleicht am fremdesten. Die Frage ist, wie weit es

lebenfördernd, lebenerhaltend, Art-erhaltend, vielleicht gar Art-züchtend ist<sup>(37)</sup>. Nietzsche hat zwar die Polarität wie „Gut und Böse“, „wahr und falsch“, abgelegt, aber zugleich die neuen wie „Stärkere und Schwächere“, „Herren und Sklaven“ und „vornehm und gemein“ eingeführt. Er denkt dabei, daß das Leben eigentlich in der Bewegung zum Stärkeren, Vornehmeren, Mächtigeren besteht.

Vor allzu eindringlichem Zweifel an die Wahrheit verliert der Schatten von Zarathustra allen seinen Lebenszweck, während Nietzsche selbst, der sowohl die wahre als auch die scheinbare Welt abgeschafft hat, alles um des Lebens, der Macht, willen schaffen und bestimmen will. „Die eigentlichen Philosophen aber sind Befehlende und Gesetzgeber: sie sagen ‚so soll es sein!‘, sie bestimmen erst das Wohin? und Wozu? des Menschen und verfügen dabei über die Vorarbeit aller philosophischen Arbeiter, aller Überwältiger der Vergangenheit, (...) Ihr ‚Erkennen‘ ist Schaffen, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung, ihr Wille zur Wahrheit ist – Wille zur Macht.“<sup>(38)</sup> Das menschliche Leben kontrolliert kein Gott mehr, sondern der Mensch, und zwar der übermenschliche Philosoph. Die von Gott gegebenen Normen sind lebensfeindlich, dagegen gibt der Philosoph anhand der von Wissenschaftlern gesammelten Erkenntnisse Gesetze, um den Wert des Lebens zu erhöhen und die Macht zu vergrößern. Nietzsche will nämlich alles regeln, damit die Menschheit zum stärkeren und höheren Typ aufwachsen kann; denn dies ist doch für ihn die natürliche Bewegung des Lebens.

Wie Stirner einmal auf Feuerbach anspielend sagte: „›der Mensch‹ ist der heutige Gott“<sup>(39)</sup>, so ist auf Nietzsche zu erwidern, daß das Leben, das Erhöhen des Lebens, sein Gott ist. Man hat aufgrund der Liebe zu Gott, der Gerechtigkeit Gottes, Ketzer verfolgt. In gleicher Weise will Nietzsche um des Lebens willen den Schwachen Autodafé antun. „Die Schwachen und Missrathnen sollen zu Grunde gehn: erster Satz u n s r e r Menschenliebe. Und man soll ihnen noch dazu helfen“<sup>(40)</sup>. Er scheint an einen dem Leben immanenten Zug, an „das Gesetz der n o t h w e n d i g e n ‚Selbstüberwindung‘ im Wesen des Lebens“<sup>(41)</sup> in ähnlicher Weise zu glauben, wie man Gottes Gesetz glaubt.

Doch sind die Schwachen und Mißrathnen auch am Leben. Ihre Sklavenmoral ist auch eine Erscheinung des Lebens. Nietzsche selbst sagt, daß „auch jene W i d e r n a t u r v o n M o r a l, welche Gott als Gegenbegriff und Verurtheilung des Lebens fasst, nur ein Werthurteil des Lebens ist“<sup>(42)</sup>. Wie es im ersten Abschnitt erwähnt war, begreift er Ressentimentphänomene und die asketischen Ideale auch als ein Gebilde des Willens zur Macht. Hieraus geht hervor, daß „Leben“ oder „Wille zur Macht“ wenigstens zweideutig sind. Auf der einen Seite nennt Nietzsche die Bewegung zur stärkeren, vornehmeren Phase

das Leben oder den Willen zur Macht, auf der anderen Seite versteht er unter denselben Worten alles, was ist. Auf jenen engeren Lebensbegriff stützt er die Verurteilung, daß die christliche Moral lebensfeindlich sei. Dieser weitere aber schließt das Leben der Schwachen und Niedrigen in sich ein, ja sie behalten da sogar die Oberhand.

Nietzsche bemerkt es schon und gibt die Gründe auch dafür an, warum die Menschen, die er stärker findet, sich in der Geschichte den Schwächeren unterworfen haben: „die Stärksten und Glücklichsten sind schwach, wenn sie organisirte Heerdeninstinkte, wenn sie die Furchtsamkeit der Schwachen, der Überzahl gegen sich haben.“<sup>(43)</sup> Aber was für Gründe er auch anführt, der Zug des Lebens, den er als natürlich und eigentlich apostrophiert, stimmt nicht mit der geschichtlichen Wirklichkeit überein. Wenn man dem Faktum, „daß die niederen [Organismen] durch die Menge, durch die Klugheit, durch die List im Übergewicht sind“<sup>(44)</sup>, ins Auge sieht, entlarvt sich der engere Lebensbegriff, die Bewegung zur immer größeren Macht, als Ideal von Nietzsche selbst. Diese Bewegung läßt sich zwar im Unterschied zur Seligkeit im Himmelreich diesseits vollziehen, jedoch macht sie kein notwendiges Gesetz des Lebens aus, sondern sie bleibt ein Glaube, den Nietzsche trotz der Überhandnahme der Schwächeren auf Erden hegt.

Die Interpretation wäre leichter, wenn Nietzsche in solchem Glauben nichts anderes als Fluch über die Schwachen und Mißbratenen geschrieben hätte. Er hätte dann den Glauben an die Wahrheit nur durch den ans aufsteigende Leben ersetzt. Doch hat er auch eine Frage gestellt: „und möchten wir eigentlich eine Welt, wo die Nachwirkung der Schwachen, ihre Feinheit, Rücksicht, Geistigkeit, B i e g s a m k e i t fehlte? . . .“<sup>(45)</sup> Außerdem ist Nietzsche von Natur aus kein Fanatiker, der die eigene Überzeugung, den eigenen Glauben, nicht im geringsten anzweifelt. Er läßt nur die „Überzeugung als M i t t e l“ zu, die er nach dem erreichten Ziel wegwirft.<sup>(46)</sup> Es ist wohl kaum zu denken, daß er den engeren Lebensbegriff völlig abgelegt hat, er hat aber zugleich eine andere Idee entwickelt.

In der Tat klingt die Lehre von Zarathustra, als ob sie Nietzsches Fieber nach dem immer höheren Menschen mit kaltem Wasser übergießen wollte: „dass alle Dinge ewig wiederkehren und wir selber mit, und dass wir schon ewige Male dagewesen sind, und alle Dinge mit uns.“<sup>(47)</sup> Als ob es Nietzsches Diktat der Vernichtung der Schwachen zu untergraben meinte, lautet das Wort: „Ewig kehrt er wieder, der Mensch, dass du müde bist, der kleine Mensch“<sup>(48)</sup>.

Die ewige Wiederkehr des Gleichen heißt, daß sich jegliches Geschehnis nach einer bestimmten Frist, bis in die Einzelheiten unverändert, wieder und immer wieder periodisch ereignet. Nietzsche versucht noch, diese Lehre als ein Kriterium aufzuzeigen, nach dem die

Schlechtweggekommenen ausgemerzt und die Wohlgeratenen ausgesiebt werden können. Er setzt damit den Menschen ein neues Ziel: man solle jeden Moment so inhaltsreich leben können, daß man ihn ohne Reue unendlich oft wieder erfahren will. Doch besagt die Lehre, daß alles ewig wiederkehrt, unabhängig davon, ob man es ertragen kann oder nicht. Daraus folgt ihre andere Deutung. Sofern sich nach ihr alles in einer Periode ohne geringste Veränderung der Reihe und des Sachverhalts ereignet, wird jedes Geschehnis unersetzlich und notwendig. „Die Fatalität seines (des Menschen) Wesens ist nicht herauzulösen aus der Fatalität alles dessen, was war und was sein wird. Er ist n i c h t die Folge einer eignen Absicht, eines Willens, eines Zwecks, [. . .] Man ist nothwendig, man ist ein Stück Verhängniss, man gehört zum Ganzen, man i s t im Ganzen“<sup>(49)</sup>. Obwohl dieses Wort sich negativ und fatalistisch anhört, denkt doch Nietzsche, daß er daraus einen positivsten Schluß gezogen hat, d. h. Liebe des Fatums. „Amor fati: das sei von nun an meine Liebe! Ich will keinen Krieg gegen das Hässliche führen. Ich will nicht anklagen, ich will nicht einmal die Ankläger anklagen. W e g s e h e n sei meine einzige Verneinung! Und, Alles in Allem und Grossen: ich will irgendwann einmal nur noch ein Ja-sagender sein!“<sup>(50)</sup> Hier zeigt sich eine totale Bejahung aller Lebensformen, aller Geschehnisse im Kosmos, ein „dionysisch(e)s J a s a g e n zur Welt, wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl“<sup>(51)</sup>.

Die Lehre der ewigen Wiederkehr und amor fati kann man religiös nennen, wie sich das aufsteigende Leben und das Wachstum der Macht für Nietzsche zum religiösen Glauben steigert. In Bezug auf eine solche komplizierte Religiosität nach dem Tode Gottes ist es nun bemerkenswert, daß die Interpretationen und Wertschätzungen zwischen den westlichen, mit dem Christentum vertrauten Forschern und den mahayana-buddhistischen japanischen von einander abweichen. Die Äußerungen von Nietzsche sind so widersprüchlich und fehlen an einem klaren einheitlichen Bild, daß sie vielleicht gewissermaßen als Rorschachtest funktionieren könnte.

Vom christlichen Gesichtspunkt aus besteht die Religiosität Nietzsches darin, daß er kein glaubensloser Außenstehender bleibt, sondern sich ernst mit dem christlichen Gott auseinandersetzt. Da deckt er sich mit dem „tollen Menschen“, der „am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: ‚Ich suche Gott! Ich suche Gott!‘“<sup>(52)</sup> Die Entwürfe des Übermenschen und der ewigen Wiederkehr werden dagegen als satirisch verwandelte christliche Lehre gering geschätzt. Dumoulin z. B. sagt: „Wie der Übermensch als ‚der Sinn der Erde‘(Z) die Stelle Gottes besetzt, so öffnet die ewige Wiederkehr den Glauben ans ewige Leben nach der Wiedergeburt nach“<sup>(53)</sup>. Er sieht in den neuen Ideen Nietzsches nur einen „Irrweg, der mit Humanität unvereinbar ist“<sup>(54)</sup>. Letzten

Endes mündet solche Interpretation nicht nur bei Dumoulin sondern bei Siegmund<sup>(55)</sup> in den Beweis für die Existenz Gottes, der sich auf den Untergang von Nietzsche begründet. Der arme Nietzsche wäre durch Einsamkeit gequält worden, hätte seltsame Gedanken vorgebracht und würde schließlich wahnsinnig, weil er Gott unbedingt verneint hätte; also gäbe es doch den lieben Gott. Wenn Heidegger<sup>(56)</sup> auch nicht so weit geht, so hat er doch auch in Nietzsche einen Gott Suchenden gesehen, dessen Ernsthaftigkeit ein tragisches Ende hat. Interessanterweise erblickt Benz<sup>(57)</sup> in dem eindrucksvollen Jesus-Bild, das Nietzsche gemalt hat, eine echte Religiosität. Er schlägt sogar vor, sie als Anlaß zur Erneuerung der Kirche umzudeuten. Sie läßt sich aber Nietzsche selbst nicht zuschreiben.

Andererseits halten die buddhistischen Forscher das ressentimentlose Leben und die totale Bejahung des Lebens für den Ausdruck einer Religion und schätzen diese sehr hoch. Z. B. betont Sonoda, ein Germanist und Mönch: „die Lage, wo man die vom Bewußtsein gebildete Hülle abzieht und nackt in den eigentlichen Fluß des Lebens hineinspringt, der Zustand, wo das Leben in seiner unverzerrtesten und heilsten Gestalt steht — nur da ist die Religion Nietzsches zu erkennen, die hinten aus seiner Religionsvertreibung von sich hinaustritt.“<sup>(58)</sup> Die in der christlichen Kultur tabuisierte Vergöttlichung des Lebens ist hier positiv anerkannt. Auch Nishitani, ein Religionsphilosoph und Zen-Buddhist, sagt: „Dionysos heißt die religiöse Bejahung des Lebens, (. . .) Eine der auffallendsten Eigentümlichkeiten solcher Religion Nietzsches wäre Lachen, das durch diese hindurch halt (. . .) Außer dem Zen-Buddhismus gibt es keine Religion, nach der in dieser Weise gelacht werden kann. Man könnte neben dem Lachen ‚Narrheit‘ zu den Eigentümlichkeiten der neuen Religion Nietzsches zählen. Das ‚Kind‘, zu dem er zu werden rät, was er seine Unschuld nennt, das heißt Spielen im Weltspiel. Das heißt auch wieder Lachen und ‚Narrheit‘“<sup>(59)</sup>. Nach der Rede Zarathustras von den drei Verwandlungen trägt das „Kind“ kein Joch des Sollens mehr wie das „Kamel“, kein Wollen aus Unzufriedenheit mehr wie der „Löwe“; es „ist“ schlechthin, im freien Spiel des Schaffens. Nishitani hat solches heile und heilige Leben als die Religiosität Nietzsches begriffen.

Wie die Forscher in der mahayana-buddhistischen Tradition behaupten, läßt sich eine Reihe von Aussagen Nietzsches als Belege dafür erbringen, daß er um das eigentliche und unmittelbare Leben weiß, das den herrschenden Vorstellungen unverhaftet bleibt. Die Philosophie Nietzsches verdankt ihre Erhellung dieser Art nichts anderem als der Freiheit von den theistischen Vorurteilen. Aber diese Freiheit sollte sich nicht über die düstere Kehrseite von Nietzsche hinwegsetzen.

Das eigentliche Leben, wie es der Zen-Buddhismus als nicht beschreibbare Sache im unmittelbaren Erleben bewahrt, drückt Nietzsche in einer Formulierung aus, die zwischen

den Extremen schwankt. Unter dem echten Leben versteht er einerseits eine aufsteigende Bewegung des Lebens, die mittels der Vernichtung der Schwachen auf das Zeugen der höheren Menschen zielt. Da ist kein unschuldiges Spiel des Kindes zu finden, sondern Zucht und schonungslose Führung der Menschheit. Andererseits meint er mit dem wirklichen Leben die ewig wiederkehrende Welt. Da heißt das Leben kein Weltspiel, kein Werden mit unendlichen Möglichkeiten, sondern eine endlose Wiederholung der gleichen Geschehnisse. Da verliert nicht nur der Unterschied zwischen Stärkeren und Schwächeren den Sinn, sondern auch der zwischen dem eigentlichen und dem verzerrten Leben. Nietzsche hat wohl ein gottloses aber zugleich lebendiges und fröhliches Leben entdeckt, aber es ist nach seinen Schriften nicht zu leugnen, daß er dieses Leben als ein Leben empfindet, das im Schatten Gottes, also im gegensätzlichen Verhältnis zwischen Gott und Mensch, zu verstehen ist.<sup>(60)</sup>

Aus der neuzeitlichen Geistesgeschichte arbeitet Richter<sup>(61)</sup> eine neurotische Tendenz heraus, als äußerste Reaktion der Ohnmacht im Mittelalter den Gegenpol, die Allmacht des Menschen, zu behaupten. Solche Gesinnung, die im starren Entweder-Oder steckenbleibt und kein Zwischenstadium zwischen Allmacht und Ohnmacht kennt, nennt Richter „Gotteskomplex“. Wie er diagnostiziert, stellt die Idee des Übermenschen sicher ein typisches Symptom für Gotteskomplex dar. Und dazu noch scheint auch die Lehre der ewigen Wiederkehr sich auf den Gotteskomplex zu beziehen. Denn zum einen beweist nach Nietzsche diese Lehre, oder genauer gesagt, das Wollen-können dieser Lehre, die größte Macht des Menschen. Zum anderen hat die ewige Wiederkehr als Faktum die Anerkennung der Notwendigkeit und Unveränderlichkeit aller Geschehnisse zur Folge. Solche Haltung berührt sich mit der mittelalterlichen Hörigkeit gegen Gottes Vorsehung. Wie positiv der Unterton, der die *amor fati* hat, auch sein mag, sie gleicht doch der Ohnmächtigkeit des Menschen vor Gott schlechthin, wenn man nämlich Ressentimentphänomene oder Barbareien der blonden Bestien als unverbesserlich hinnimmt und dagegen nichts unternimmt. So fällt Nietzsche meistens von einem Extrem ins andere, vom positivsten Schaffen ins passivste Akzeptieren des Schicksals, von Allmacht in Ohnmacht des Menschen.

Was Nietzsche zum Bekämpfen des Christentums, zum Abschaffen der absoluten Wahrheit antreibt, ist seine Erfahrung des eigentlichen, dynamischen Lebens, das jede Feststellung und jede Bestimmung übertrifft. Nach buddhistischen Vorstellungen kann dies eine echte religiöse Erfahrung sein. Jedoch hat Nietzsche aus dem so freigelegten Leben wieder unter dem Gotteskomplex die extremen Ideen gebildet. Wie dem auch sei, seine radikale

Christentumskritik gibt jedem „Gläubigen“, sei es dem der Religion, sei es dem der Wissenschaft, oder sei es dem der Ideologie, einen Anlaß zur Selbstreflexion, denn sie trifft die Sklavenmoral und die asketischen Ideale im üblichen Sinn und weiter sogar die Wissenschaft, den Glauben an die Wahrheit und den Willen dazu. Ein genauerer Vergleich der östlichen und westlichen Deutungen der Religiosität Nietzsches wird außer dem tieferen Verständnis seiner Philosophie auch noch einen anderen fruchtbaren Erfolg ernten.

## ANMERKUNGEN

Nietzsches Hauptwerke werden mit Titel und Aphorismennummer (und, wenn es nötig ist, Überschrift des Abschnitts) zitiert, nach: Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin 1980.

Die dabei verwendeten Siglen beziehen sich auf Folgende:

MAM I, II 1,2	Menschliches, Allzumenschliches I, II (1., 2. Abt.)
FW	Die fröhliche Wissenschaft
Z I—IV	Also sprach Zarathustra, I—IV
JGB	Jenseits von Gut und Böse
GD	Götzen-Dämmerung
AC	Der Antichrist

Für die nachgelassenen Fragmente werden Entstehungszeit und Nummer zur Kennzeichnung angegeben.

(1) Hakuseki Arai, *Seiyō kibun*, Tōkyō 1980, S.84.

(2) *ibid.*, S.85.

(3) MAM II, 2,84.

(4) JGB 12. Vgl. Michel Haar, La critique nietzschénne de la subjectivité, in: *Nietzsche-Studien, Bd. 12*, Berlin und New York 1983, S.80—110.

(5) FW 343.

(6) GM III, 27.

(7) GM I, 10.

(8) GM I, 14.

(9) Vgl. Max Scheler, Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, in: *Vom Umsturz der Werte*, Bern 1972, S.33—147.

(10) Herbst 1887 10[190].

(11) November 1887—März 1888 11[240]. Über das Verhältnis zwischen Nietzsche und Buddhismus zieht Freny Mistry das Fazit: „Nietzsche and the Buddha spoke differently, but their message is recognisably affiliated and attests to the proximity of their ethical philosophy.“ (*Nietzsche and Buddhism*, Berlin und New York 1981, S.9). Mir fällt aber vielmehr das auf, was der säkularisierte Buddhismus



mit dem von Nietzsche angegriffenen Christentum teilt. Er wußte nur von der urbuddhistischen Lehre, als er notierte: „Der Buddhist handelt anders als der Nichtbuddhist; der Christ handelt wie alle Welt und hat Christentum der Ceremonien und der Stimmungen—“ (November 1887—März 11(244)). In Wahrheit gibt es auch einen Buddhist, der wie alle Welt handelt und einen Buddhismus der Zeremonien und Stimmungen hat. Ein Japaner kann ein Lied davon singen, während sich der deutsche Philosoph im 19. Jahrhundert keinesfalls einen buddhistischen Mönch vorstellen konnte, der nach der Stechuhr sein Monatsgehalt empfängt und seine Frau und Kinder ernährt.

- (12) GM III,28.
- (13) GM III,28.
- (14) AC 18.
- (15) GM III,1.
- (16) GM III,24
- (17) FW 344.
- (18) AC 55.
- (19) GM III,24
- (20) Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Frankfurt a.M. 1976, S.32.
- (21) *ibid.*, S.407.
- (22) Keiji Nishitani weist darauf hin, daß Nietzsche und Stirner trotz der Differenz des denkerischen Charakters manche gemeinsame Gedanken haben. (*Nihilizumu*, Tōkyō 1974, S.130ff.).
- (23) Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart 1972, S.48f.
- (24) *ibid.*, S.42.
- (25) *ibid.*, S.397.
- (26) GM III,25.
- (27) FW 344.
- (28) FW 344.
- (29) FW 357.
- (30) Gerd-Günther Grau sieht in Nietzsche den „Umschlag der redlichen Frage nach Gott in die Frage nach der Redlichkeit Gottes“ und meint dementsprechend, daß „in dieser Wiederaufnahme der (eigentlichen) Fragestellung Hiobs Nietzsches Infragestellung des Christentums ihren eigentlichen (bislang kaum beachteten) Höhepunkt hat.“ (*Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit*, Frankfurt a.M. 1958, S.251 und 267). Sicher ist im Rahmen des Christentums die Frage nach der Redlichkeit Gottes eine der wichtigsten, aber es geht Nietzsche darum, alles Christliche völlig zu überwinden, indem er den Glauben an die Wahrheit und den Willen dazu beseitigt.
- (31) GM III,27.
- (32) GD, Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde, 6.
- (33) AC 56.
- (34) JGB 259.
- (35) JGB 260.
- (36) AC 2.
- (37) JGB 4.
- (38) JGB 211.
- (39) Stirner, *ibid.*, S.203.
- (40) AC 2.
- (41) GM III,27.
- (42) GD, Moral als Widernatur, 5.
- (43) Frühjahr 1888 14(123).

- (44) Frühjahr 1888 14(123).
- (45) Frühjahr 1888 14(140).
- (46) AC 54.
- (47) Z III, Der Genesende, 2.
- (48) Z III, Der Genesende, 2.
- (49) GD, Die vier grossen Irrthümer, 8.
- (50) FW 276.
- (51) Frühjahr–Sommer 1888 16(32).
- (52) FW 125.
- (53) Heinrich Dumoulin, Nietzsches Religiosität, in: *Nietzsche-Forschungen*, hrsg. von Hideo Hikami, Tōkyō 1952, S.154f.
- (54) *ibid.*, S.160.
- (55) Vgl. Georg Siegmund, *Nīche no senkoku „kami no shi“*, übers. von Yasushi Taniguchi, Tōkyō 1965, S.97ff.
- (56) Vgl. Martin Heidegger, Nietzsches Wort ›Gott ist tot‹, in: *Holzweg*, Frankfurt a.M. 1980, S.262f.
- (57) Vgl. Ernst Benz, *Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche*, Leiden 1956, S. 175ff.
- (58) Kōkun Sonoda, *Doitsu bungaku ni okeru tōhō shōkei*, Tōkyō 1975, S.152.
- (59) Nishitani, *ibid.*, S.126ff.
- (60) Seiichi Yagi, ein Christ mit reichen Kenntnissen des Buddhismus, sagt, indem er die beiden Seiten von Nietzsche ins Auge faßt: „In Nietzsche knüpft sich die Entdeckung der Unmittelbarkeit des Lebens an die Kritik der Vernunft. Hieraus enthüllt sich die Welt als ewiges Werden und in Wahrheit wird nur da die Unmittelbarkeit des Lebens von Zielen und Selbstbewußtsein befreit und überwindet den durch Bedrohung der Nichtigkeit verursachten Verfall des Lebens. Aber andererseits hat Nietzsche die gerade so entdeckte Unmittelbarkeit des Lebens nicht in ihrer puren und unbefleckten Form begriffen; er hat sie mit dem Egoismus vermischt.“(*Nihilizumu wa ika ni shite kokufuku sareuru ka*, in: *Iesu to nihilizumu*, Tōkyō 1979, S.102).
- (61) Vgl. Horst E. Richter, *Der Gotteskomplex*, Reinbek 1979.
- (62) *ibid.*, S.51ff.