

## Nietzsches Gründe gegen Gott.

Von Univ.-Prof. DDr. Hans Pfeil (Würzburg).

---

Da Nietzsche nicht Intellektualist und Syllogistiker, sondern Intuitionist und Aphoristiker gewesen ist und keine systematischen Lehrbücher, sondern programmatische Kampfschriften verfaßt hat, begegnet man häufig dem Mißverständnis, seinem Denken fehle der innere Zusammenhang und noch mehr die logische Begründung. In bezug auf seinen Atheismus herrscht diese Auffassung vor; eine genauere Untersuchung der Begründung seines Atheismus wurde trotz des überaus großen und allgemein zugestandenen Einflusses Nietzsches auf die Religionsphilosophie unserer Tage meines Wissens noch nicht durchgeführt. Man nimmt entweder an, die Begründung sei „spärlich“, wie sich z. B. R. Richter<sup>1)</sup> ausgedrückt hat, oder man denkt sogar wie G. Siegmund: „Niemals sehen wir Nietzsche damit beschäftigt, sachliche Gründe für oder wider eine göttliche Wirklichkeit abzuwägen und eine Entscheidung zu treffen“<sup>2)</sup>. Beide Auffassungen sind jedoch falsch; dem Atheismus Nietzsches fehlt nicht ein lückenloser Begründungs Zusammenhang; diesen aufzuzeigen und auf jeder Stufe durch Aussprüche Nietzsches zu belegen, ist das Ziel dieser Abhandlung, die in Verehrung und Dankbarkeit Joseph Geysers gewidmet ist, der das philosophische Gottesproblem in seiner Bedeutung erkannt und von der Jugendschrift *Das philosophische Gottesproblem in seinen wichtigsten Auffassungen* (1899) bis zur jüngsten Abhandlung *Zur Frage der theistischen Metaphysik und ihrer Erkenntnistheorie* (in: „Wissenschaft und Weisheit“, 1939) oft zum Gegenstand tief schürfender Untersuchungen gemacht hat.

---

<sup>1)</sup> Raoul Richter, *Friedrich Nietzsche. Sein Leben und sein Werk*. 4. Aufl., Leipzig 1922, S. 278.

<sup>2)</sup> Georg Siegmund, *Nietzsche der „Atheist“ und „Antichrist“*. 3. Aufl., Paderborn 1938, S. 48.

Zunächst finden sich bei Nietzsche die drei wichtigsten Argumente, die schon vor ihm im Kampf gegen den Gottesglauben vorgebracht wurden: das historische, das metaphysische und das dysteleologische Argument.

a) Das historische Argument beruft sich darauf, daß der Gottesglaube nicht durch vernünftige und beweisbare Überlegungen, sondern durch Gefühle und Strebungen aller Art zustande gekommen sei, und schließt von dieser Grundlage aus ohne weiteres auf die Falschheit des Gottesglaubens. „Die historische Widerlegung als die endgültige. — Ehemals suchte man zu beweisen, daß es keinen Gott gebe, — heute zeigt man, wie der Glaube, daß es einen Gott gebe, entstehen konnte und wodurch dieser Glaube seine Schwere und Wichtigkeit erhalten hat: dadurch wird ein Gegenbeweis, daß es keinen Gott gebe, überflüssig. — Wenn man ehemals die vorgebrachten ‚Beweise vom Dasein Gottes‘ widerlegt hatte, blieb immer noch der Zweifel, ob nicht noch bessere Beweise aufzufinden seien als die eben widerlegten: damals verstanden die Atheisten sich nicht darauf, reinen Tisch zu machen“ (3a, 79—80)<sup>3)</sup>.

b) Das metaphysische Argument nimmt die Welt für schlechthin absolut; die Welt sei selbst der hinreichende Grund ihrer Existenz und bedürfe zu ihrer Erklärung keines persönlichen, von ihr wesensverschiedenen Gottes. „Die neue Weltkonzeption. — Die Welt besteht; sie ist nichts, was wird, nichts, was vergeht. Oder vielmehr: sie wird, sie vergeht, aber sie hat nie angefangen zu werden und nie aufgehört zu vergehn, — sie erhält sich in beidem . . . Sie lebt von sich selber: ihre Exkremente sind ihre Nahrung“ (6, 694). „Der ‚Wille zur Macht‘ kann nicht geworden sein“ (6,468).

c) Das dysteleologische Argument weist auf die zahllosen Übel, Leiden und Zweckwidrigkeiten hin, die in der Welt anzutreffen sind, und folgert, daß mit einer solch schlechten Welt die Existenz eines unendlich weisen, gütigen und mächtigen Gottes nicht vereinbar sei. „Die Natur ansehen, als ob sie ein Beweis für die Güte und Obhut eines Gottes sei; die Geschichte interpretieren zu Ehren einer göttlichen Vernunft, als beständiges Zeugnis einer sittlichen Weltordnung und sittlicher Schlußabsichten; die eigenen Erlebnisse auslegen, wie sie fromme Men-

<sup>3)</sup> Die Angaben von Band und Seite erfolgen nach der achtbändigen Dünndruckausgabe von *Nietzsches Werken*, herausgegeben von Alfred Baumler, Alfred Kröner Verlag, Leipzig.

schen lange genug ausgelegt haben, wie als ob alles Fügung, alles Wink, alles dem Heil der Seele zuliebe ausgedacht und geschickt sei: das ist nunmehr vorbei, das hat das Gewissen gegen sich, das gilt allen feineren Gewissen als unanständig, unehrlich, als Lüge, Feminismus, Schwachheit, Feigheit, — mit dieser Strenge, wenn irgend womit, sind wir eben gute Europäer und Erben von Europas längster und tapferster Selbstüberwindung“ (3b, 263—264). „ . . . In praxi hat sich derselbe Gott angesichts der wirklichen Beschaffenheit der Welt als Gott der höchsten Kurzsichtigkeit, Teufelei und Ohnmacht erwiesen: woraus sich ergibt, wieviel Wert seine Konzeption hat“ (6,173).

Allen drei Argumenten, die den kategorischen Atheismus mit seiner Lehre „es gibt keinen Gott“ begründen sollen, kommt jedoch in Nietzsches Philosophie nur eine durchaus untergeordnete Bedeutung zu. Wie aus seinem gesamten Schrifttum eindeutig hervorgeht, ist sein Atheismus weniger ein kategorischer als vielmehr ein postulatorischer gewesen, dessen Grundsatz lautet: es darf keinen Gott geben! Während Kant einen moralisch-postulatorischen Theismus vertreten hat, bekannte sich Nietzsche zu einem biologisch-postulatorischen Atheismus. Gemeinsam ist beiden Denkern der Ausgang vom Menschen, bei dessen Wesens- und Sinnbestimmung sie sich allerdings unterscheiden. Nach Kants Moralismus ist der Mensch ein sittliches Wesen, das das Sittengesetz erfüllen soll; nach Nietzsches Heroismus ist der Mensch ein Lebewesen, das Herr werden soll. Von diesen Grundlagen aus fordert Kant, daß Gott existiere, und Nietzsche, daß Gott nicht existiere. Hierbei ist die Forderung, daß Gott existiere, nach Kant eine Forderung des sittlichen Menschen, ein moralisches Postulat, während nach Nietzsche die entgegengesetzte Forderung eine Forderung des gesunden Menschen, ein biologisches Postulat, ist.

Kant hat argumentiert:

Der Mensch soll das Sittengesetz erfüllen.

Der Gottesgedanke gehört zu den Voraussetzungen des Sittengesetzes.

Folglich ist der Gottesgedanke anzunehmen.

Nietzsches Argumentation läßt sich so formulieren:

Der Mensch soll durch die Bejahung der Welt zum Herrn werden.

Der Gottesgedanke führt durch die Verneinung der Welt zur Versklavung des Menschen.

Folglich ist der Gottesgedanke abzulehnen.

Zum Obersatz von Nietzsches Argumentation:

Er gehört zu den Grundgedanken von Nietzsches heroischer Welt- und Lebensbetrachtung. (Ich hoffe, Nietzsches Heroismus, über den an diesem Ort, da der Raum bemessen ist, einige Andeutungen genügen müssen, bald in einem Buch ausführlich schildern und beurteilen zu können, wie daselbst auch seine Gründe gegen Gott in den Zusammenhang seiner gesamten Religionsphilosophie hineingestellt und auf ihren Wert hin untersucht werden sollen.) Für Nietzsche ist es ein oberstes Faktum, daß der physiologisch Gesunde nach Größe, Macht und Herrschaft strebt und Welt und Leben bejaht, und in diesem Grundwillen des physiologisch Gesunden erblickt Nietzsche zugleich den obersten Imperativ für jegliche Betätigungsweise eines jeden Menschen, so daß er die beiden Grundsätze aufstellt: 1. Der Mensch soll Herr werden und 2. Um der Herrschaft des Menschen willen ist die Welt zu bejahen. Diese Grundgedanken seiner heroischen Philosophie waren für Nietzsche nicht ein Ergebnis gedanklicher Überlegungen, sondern von vornherein seine Optik gegenüber den Dingen, sie schienen ihm Ausdruck der Gesundheit zu sein, während er alle gegenteiligen Lehren als Symptome des Niedergangs und der *décadence* betrachtete. Daher ist er ihnen auch, entgegen der Legende vom ewig sich Wandelnden, von Anfang bis Ende treu geblieben; seine Entwicklung ist nur eine beständig fortschreitende und in zweifacher Richtung sich vollziehende Vertiefung seines ursprünglichen Glaubens. Einerseits galt es, alle antiheroischen Lehren zu bekämpfen, und andererseits, die eigene heroische Überzeugung auszubauen und zu sichern. Zu jeder Zeit hat sich Nietzsche beiden Aufgaben unterzogen, obschon bald die negative bald die positive im Vordergrund stand und die von ihm veröffentlichten Schriften überwiegend die Zerstörungsarbeit bekunden, während die nachgelassenen Schriften in erhöhtem Maß Ergebnisse der Aufbauarbeit enthalten. Durch die fortschreitende Bewältigung beider Aufgaben wurde aber aus dem kulturphilosophisch orientierten Neuhumanisten allmählich ein Philosoph größten Stils und eine Entscheidung für Europa.

### Zum Untersatz und Schlußsatz:

Bei der Vernichtungsaktion gegen alles Antiheroische wandte sich Nietzsche gegen Liberalismus, Sozialismus und Demokratie, gegen Schopenhauer, Strauß und Wagner, gegen Darwinismus und Positivismus, gegen Lust- und Humanitätsmoral und nicht zuletzt gegen den Gottesgedanken und das Christentum. Nietzsche war der Meinung, der Gottesgedanke führe 1. zur Verneinung der Welt und dadurch auch 2. zur Versklavung des Menschen. Die Versklavung des Menschen sei die Folge von der Verneinung der Welt. Die Verneinung der Welt sei aber eine dreifache, insofern der Gottesgedanke das Sosein, das Dasein und das Wertsein der Welt verneine. Nietzsches Meinung läßt sich so formulieren:

Der Gottesgedanke führt zur Versklavung des Menschen

- a) durch die essentielle Verneinung der Welt, insofern er ihr Sosein,
- b) durch die existentielle oder logische Verneinung der Welt, insofern er ihr Dasein, und
- c) durch die moralische Verneinung der Welt, insofern er ihr Wertsein verneint.

Nun wollte aber Nietzsche, daß der Mensch Herr werde und darum die Welt bejahe. Infolgedessen wurde ihm jede der drei zur Versklavung des Menschen führenden Verneinungen der Welt zu einem Grund, die schärfste Ablehnung des Gottesgedankens zu fordern: es darf keinen Gott geben! Sein Heroismus wurde die Grundlage eines postulatorischen Atheismus, der auf drei Wegen voranschreitet, die es im einzelnen zu betrachten gilt.

#### *a) Der Gottesgedanke und die essentielle Verneinung der Welt.*

Die Welt (durch deren Bejahung der Mensch Herr werden soll) ist (hinsichtlich ihres Soseins) Wille zur Macht. Der Gottesgedanke ertötet den Willen zur Macht (und führt durch diese essentielle Verneinung der Welt zur Versklavung des Menschen).

Folglich ist der Gottesgedanke abzulehnen.

#### Zum Obersatz:

Auf die Frage: Was ist die Welt hinsichtlich ihres Soseins? sind von der Philosophie sehr verschiedene Antworten gegeben worden. Während die Lehre vom Stufenreich des

Seins mehrere Soseinsschichten der Welt unterscheidet und der Dualismus zwei verschiedene Soseinsschichten annimmt, bekennt sich der Monismus, der ein materialistischer, biologischer, spiritualistischer, voluntaristischer, identitätsphilosophischer usw. sein kann, zu einem einzigen Baumaterial, aus dem die ganze Welt bestehen soll. Nietzsche beantwortet das Problem im Sinn eines voluntaristischen oder biologischen Monismus; er lehrt: die Welt besteht aus einem einzigen Baumaterial, sie ist in allen ihren Teilen wesentlich Wille zur Macht.

Es war eine Wesensbetrachtung des Organischen, die Nietzsche zu dieser Auffassung geführt hat. Schon Zarathustra erklärt: „Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht“ (4a, 124). In *Jenseits von Gut und Böse* heißt es, daß „Leben eben Wille zur Macht ist“ (4b, 200). *Zur Genealogie der Moral* erklärt, „daß alles Geschehen in der organischen Welt ein Überwältigen, Herr-werden“ (5a, 73) sei. Im *Anti-christ* wird gesagt: „Das Leben selbst gilt mir als Instinkt für Wachstum, für Dauer, für Häufung von Kräften, für Macht“ (5b, 194). Und im Mittelpunkt des nachgelassenen Hauptwerkes *Der Wille zur Macht* steht die Überzeugung: „Was ist Leben? Hier tut also eine neue, bestimmtere Fassung des Begriffs ‚Leben‘ not. Meine Formel dafür lautet: Leben ist Wille zur Macht“ (6, 184).

Bei dieser Wesensbestimmung des Organischen ist aber Nietzsche nicht stehen geblieben, sondern von dieser Grundlage aus dazu übergegangen, sowohl die über als auch die unter dem Organischen gelegenen Seinsschichten als Wille zur Macht aufzufassen. Die auf dem Organischen aufruhende und ihm übergeordnete Schicht des Psychischen ist durch das Bewußtsein charakterisiert. Nietzsche untersucht es und gelangt zu dem Ergebnis, daß es der Eigenbedeutung entbehre und als Werkzeug im Dienste des Lebens und seiner Machterweiterung zu verstehen sei. „Die animalischen Funktionen sind ja prinzipiell millionenfach wichtiger als alle schönen Zustände und Bewußtseins-Höhen: letztere sind ein Überschuß, soweit sie nicht Werkzeuge sein müssen für jene animalischen Funktionen. Das ganze bewußte Leben, der Geist samt der Seele, samt dem Herzen, samt der Güte, samt der Tugend: in wessen Dienst arbeitet es denn? In dem möglichster Vervollkommnung der Mittel (Ernährungs-, Steigerungsmittel) der animalischen Grundfunktionen: vor allem der Lebenssteigerung“ (6, 450). Die Be-

wußtheit ist nichts Ursprüngliches, sondern nur „die letzte und späteste Entwicklung des Organischen und folglich auch das Unfertigste und Unkräftigste daran“ (3b, 42). Hieraus folgert Nietzsche, daß alle Tatbestände des bewußten Seelenlebens, gleich den Tatbeständen des organischen Lebens, im Grunde nichts anderes seien als Wille zur Macht. Er fordert eine „Einheitskonzeption der Psychologie“ (6, 464): die primitive Affektform ist „der Wille zur Macht“ und alle anderen Affekte sind „nur seine Ausgestaltungen“ (6, 465), alles Streben ist „Streben nach Macht“ (6, 467), alles Geschehen aus Absichten geht zurück „auf die Absicht der Mehrung von Macht“ (6, 443), das Gedächtnis ist „ein aktives Nicht-wieder-los-werden-Wollen“ (5a, 50), die Vergeßlichkeit ist eine „Kraft“, „ein aktives, im strengsten Sinne positives Hemmungsvermögen“ (5a, 49), der Wille zur Wahrheit ist „Wille zur Macht“ (4a, 122), alles Wertschätzen ist „Wille zur Macht“ (6, 452), „die Ursache der heiligen Lüge“ in den Religionen ist „Wille zur Macht“ (6, 108) und Philosophie ist „der geistigste Wille zur Macht“ (4b, 15).

Wenn somit alles, was auf dem Organischen zu ruhen und ihm übergeordnet zu sein scheint, im Grunde, gleich dem Organischen, nur Wille zur Macht ist, liegt da die Frage nicht nahe, ob nicht auch der dem Organischen scheinbar untergeordnete materielle Seinsbereich als Wille zur Macht aufzufassen sei? „Der Wille zur Akkumulation von Kraft ist spezifisch für das Phänomen des Lebens, für Ernährung, Zeugung, Vererbung, — für Gesellschaft, Staat, Sitte, Autorität. Sollten wir diesen Willen nicht als bewegende Ursache auch in der Chemie annehmen dürfen? — und in der kosmischen Ordnung?“ (6, 466) In der Tat hält es Nietzsche „vom Gewissen der Methode aus“ für „geboten“, die sogenannte materielle Welt zu verstehen „als eine Art von Triebleben, in dem noch sämtliche organische Funktionen, mit Selbst-Regulierung, Assimilation, Ernährung, Ausscheidung, Stoffwechsel, synthetisch gebunden ineinander sind, — als eine Vorform des Lebens“ (4b, 47—48). So hat Nietzsche die Lehre vom Willen zur Macht „auf den Gesamtcharakter des Daseins“ (6, 467) ausgedehnt. Alles, was in der Welt vorhanden ist, ist hinsichtlich seines Soseins im Grunde als Wille zur Macht verstanden, wie es der letzte Aphorismus (1067) im *Willen zur Macht* in einzigartiger Weise zum Ausdruck bringt; er schließt mit den Worten: „Wollt ihr einen

Namen für diese Welt? Eine Lösung für alle ihre Rätsel? Ein Licht auch für euch, ihr Verborgenen, Stärksten, Uner-schrockensten, Mitternächtllichsten? — Diese Welt ist der Wille zur Macht — und nichts außerdem! Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht — und nichts außerdem!“ (6, 697)

Die Eigenart dieser biologistisch-monistischen Lösung des Soseins-problems von der Welt tritt durch einen Vergleich mit sonstigen Ant-worten, die das 19. Jahrhundert gegeben hat, besonders deutlich hervor. Ein schroffer Gegensatz besteht zwischen Nietzsche und den englischen Eudämonisten (Bentham, Mill u. a.), die alles Leben als ein fort-währendes Streben nach Lust oder Glück aufgefaßt hatten. Nietzsche macht gegen sie geltend, daß die Bäume des Urwaldes nicht mitein-ander um Glück, sondern um Macht kämpfen (vgl. 6, 476); auch die Tiere streben nach einem Maximum im Machtgefühl, sie gehen den Weg der Macht und nicht des Glücks, sondern zumeist des Unglücks (vgl. 5a, 110); und „der Mensch sucht nicht die Lust und vermeidet nicht die Unlust: man versteht, welchem berühmten Vorurteile ich hiermit wider-spreche. Lust und Unlust sind bloße Folge, bloße Begleiterscheinung, — was der Mensch will, was jeder kleinste Teil eines lebenden Organismus will, das ist ein Plus von Macht“ (6, 473). Zarathustra ekelt sich vor den letzten Menschen, die sagen: „Wir haben das Glück erfunden“ (4a, 14). Wie er von sich bekennt: „Trachte ich denn nach Glücke? Ich trachte nach meinem Werke!“ (4a, 363), so wünscht er auch seinen Jün-gern „die Stunde der großen Verachtung“, in der sie sprechen: „Was liegt an meinem Glücke! Es ist Armut und Schmutz und ein erbärm-liches Behagen“ (4a, 9—10). Da Nietzsche die Macht eines Willens dar-nach bemißt, „wieviel von Widerstand, Schmerz, Tortur er aushält und sich zum Vorteil umzuwandeln weiß“ (6, 260), haßt er „das allgemeine grüne-Weide-Glück der Herde“ (4 b, 54) und preist das gefährliche Leben, er möchte das Leiden nicht abschaffen, sondern vermehren und wünscht allen „die Zucht des großen Leidens“, die allein „alle Erhöhungen des Menschen bisher geschaffen hat“ (4 b, 150). „Solchen Menschen, welche mich etwas angehn, wünsche ich Leiden, Verlassenheit, Krankheit, Miß-handlung, Entwürdigung, — ich wünsche, daß ihnen die tiefe Selbst-verachtung, die Marter des Mißtrauens gegen sich, das Elend des Über-wundenen nicht unbekannt bleibt: ich habe kein Mitleid mit ihnen, weil ich ihnen das einzige wünsche, was heute beweisen kann, ob Einer Wert hat oder nicht, — daß er standhält“ (6, 613).

Gleich der eudämonistischen Auffassung erfahren auch verschiedene reaktivistische Interpretationen des Lebens eine scharfe Ablehnung. So hatte Spinoza behauptet, das Wesen des Lebens bestehe im Trieb nach Selbsterhaltung. „Aber der Satz ist falsch, das Gegenteil ist wahr. Gerade an allem Lebendigen ist am deutlichsten zu zeigen, daß es alles tut, um nicht sich zu erhalten, sondern um mehr zu werden. . . . Nicht Selbstbewahrung, sondern Aneignen-, Herr-werden-, Mehr-werden-, Stär-ker-werden-wollen. . . . Nichts will sich erhalten, alles soll summiert und akkumuliert werden“ (6, 465—467). Leben ist nicht Selbsterhaltung, sondern Wille zur Macht; Selbsterhaltung ist nur „eine der indirekten



und häufigsten Folgen davon" (4 b, 20), oft genug stellt aber auch das Leben um der erstrebten Machterweiterung willen die Selbsterhaltung in Frage und opfert sie (vgl. 3 b, 247). Auch Spencers Definition vom Leben als einer Anpassung innerer Bedingungen an äußere wird abgelehnt, da sie die Aktivität des Lebens verkenne und eine Aktivität zweiten Ranges, eine bloße Reaktivität, an ihre Stelle setze. „Damit ist aber das Wesen des Lebens verkannt, sein Wille zur Macht; damit ist der prinzipielle Vorrang übersehen, den die spontanen, angreifenden, übergreifenden, neu-auslegenden, neu-richtenden und gestaltenden Kräfte haben, auf deren Wirkung erst die ‚Anpassung‘ folgt; damit ist im Organismus selbst die herrschaftliche Rolle der höchsten Funktionäre abgeleugnet, in denen der Lebenswille aktiv und formgebend erscheint" (5 a, 75). Das Leben strebt nicht, dem Äußern sich anzupassen, sondern es sich zu unterwerfen und einzuverleiben (vgl. 6, 458). Darum lehnt Nietzsche auch Darwins Lehre vom Kampf ums Dasein ab und bekennt sich zum Kampf um Macht. „Der Kampf ums Dasein ist nur eine Ausnahme, eine zeitweilige Restriktion des Lebenswillens; der große und kleine Kampf dreht sich allenthalben ums Übergewicht, um Wachstum und Ausbreitung, um Macht, gemäß dem Willen zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist" (3b, 248). Wie alle Teleologie nicht das mechanische Produkt eines Kampfes ums Dasein ist, sondern eine Folge des Willens zur Macht, ein „Anzeichen davon, daß ein Wille zur Macht über etwas weniger Mächtiges Herr geworden ist und ihm von sich aus den Sinn einer Funktion aufgeprägt hat" (5a, 73), so ist alle Entwicklung nicht ein Fortschritt, eine Höherentwicklung auf Ziele hin, sondern „die Aufeinanderfolge von mehr oder minder tiefgehenden, mehr oder minder voneinander unabhängigen, an ihm sich abspielenden Überwältigungs-Prozessen, hinzugerechnet die dagegen jedesmal aufgewendeten Widerstände, die versuchten Form-Verwandlungen zum Zweck der Verteidigung und Reaktion, auch die Resultate gelungener Gegenaktionen" (5 a, 74).

Ferner bestehen zwischen Nietzsches und Schopenhauers voluntaristischer Weltinterpretation so beachtliche Unterschiede, daß Nietzsche von „Schopenhauers Grundmißverständnis des Willens" (6,63) gesprochen hat und ihm für die Philosophie dieses Denkers nichts charakteristischer erschienen ist, „als daß das eigentliche Wollen in ihr fehlt" (6,70). Während Schopenhauer den Weltgrund für einen einzigen Willen gehalten hat, der sich erst in der Erscheinungszeit in eine Vielheit aufteilt, bekennt sich Nietzsche zu unzählig vielen Willenseinheiten; wie nach ihm der Leib ein „Herrschaftsgebilde" (6, 441), der Organismus ein „nach Wachstum von Machtgefühlen ringender Komplex von Systemen" (6,475) und der Mensch „eine Vielheit von ‚Willen zur Macht‘" (7b, 97) ist, so besteht die ganze Welt aus unzähligen „Willens-Punktationen, die beständig ihre Macht mehren oder verlieren", und nicht die große, sondern die kleinste Welt ist „an Dauer die dauerhafteste" (6, 483). Diese Auffassung könnte an die Monologie des Leibniz erinnern, wenn nicht, abgesehen von inhaltlichen Abweichungen, der grundsätzliche Unterschied bestände, daß Leibniz die Monaden für Substanzen gehalten hat, während Nietzsche die Willenspunktationen als Geschehnisse betrachtete, die sich beständig im Werden,

in der Veränderung, im Kampf befinden. — Sodann war Schopenhauer der Meinung, der Wille sei in seinem Wesen frei und in der Welt der Erscheinungen unfrei; Nietzsche jedoch wendet sich gegen „die hundertfach widerlegte Theorie vom ‚freien Willen‘“ (4b, 24) ebenso wie gegen die „Mythologie“ vom unfreien Willen und lehrt: „Im wirklichen Leben handelt es sich nur um starken und schwachen Willen“ (4b, 29). Diese Lehre muß richtig verstanden werden. Sie ist nur „ein Gleichnis, das irreführen kann“ (6, 34). Da es für Nietzsche, wie wir eben hörten, überhaupt keinen Willen, sondern nur Willenspunktationen gibt, gibt es „folglich weder einen starken, noch schwachen Willen. Die Vielheit und Disgregation der Antriebe, der Mangel an System unter ihnen resultiert als ‚schwacher Wille‘; die Koordination derselben unter der Vorherrschaft eines einzelnen resultiert als ‚starker Wille‘; — im erstern Falle ist es das Oszillieren und der Mangel an Schwergewicht; im letztern die Präzision und Klarheit der Richtung“ (6, 34—35). — Schließlich ist in der Auffassung vom Willen selbst ein doppelter Unterschied festzustellen. Zunächst tritt an die Stelle des Schopenhauerschen Willens zum Dasein bei Nietzsche der Wille zur Macht.

„Der traf freilich die Wahrheit nicht, der das Wort nach ihr schoß vom ‚Willen zum Dasein‘: diesen Willen — gibt es nicht! Denn: was nicht ist, das kann nicht wollen; was aber im Dasein ist, wie könnte das noch zum Dasein wollen!

Nur, wo Leben ist, da ist auch Wille: aber nicht Wille zum Leben, sondern — so lehre ich's dich — Wille zur Macht!“

(4a, 125)

Mit dieser Ersetzung des Willens zum Dasein durch den Willen zur Macht ist ein zweiter Unterschied gegeben. Für Schopenhauer war der Wille ein zielstrebiges Geschehen, ein Unbefriedigtsein und Streben und Begehren nach Dasein; Nietzsches Wille aber hat, wie Alfred Baeumler zeigen konnte, „kein Ziel, das außer ihm läge“<sup>4)</sup>, er ist kein Unbefriedigtsein und kein Streben oder Begehren nach Macht, er ist, genau genommen, nicht Wille „zur“ Macht, sondern Wille „als“ Macht. Nietzsches Wollen ist „nicht ‚begehren‘, streben, verlangen: davon hebt es sich ab durch den Affekt des Kommandos“ (6, 447; vgl. 4b, 25); es ist „ein Kommandieren“ (6, 342); es verlangt nicht, wie das Schopenhauersche Wollen, nach Dasein, es verlangt aber auch nicht nach Macht, sondern läßt seine Macht an etwas aus. Wille zur Macht ist mit Macht, Stärke, Leben gleichzusetzen, und Leben „ist wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwingung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens Ausbeutung“ (4b, 199). Von Nietzsches Wille läßt sich mit Baeumler (gemäß 7b, 119) sagen: „Wollen ist Befehlen, Befehlen aber ist ein Affekt, und dieser Affekt ist eine ‚plötzliche Kraftexplosion‘ . . . Alles Wollen ist in Wahrheit ein Können; es ist ein Probieren der Kraft“<sup>5)</sup>.

<sup>4)</sup> Alfred Baeumler, *Nietzsche der Philosoph und Politiker*. 3. Aufl., Reclam o. J. S. 47.

<sup>5)</sup> Ebd. S. 47—48.

Schließlich sei Nietzsches Wille zur Macht dem Welt- und Lebensprinzip J. M. Guyaus, des französischen Nietzsche, gegenübergestellt. Guyau hat gemeint, daß alles Leben seinem Wesen nach Wille sei, aber ein Wille, der intensiv und expansiv gerichtet ist und dem Gesetz der moralischen Fruchtbarkeit untersteht, welches besagt, daß das Leben „sich nur erhält, indem es sich hingibt, daß es nur reicher wird, wenn es sich verschwendet“<sup>6)</sup>. In seinem Hauptwerk „Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction“ (1885) heißt es: „Nun wird das reichste Leben sich auch am verschwenderischsten ausgeben, sich gewissermaßen opfern, sich gleichsam aufteilen wollen. Daraus folgt, daß der vollkommenste Organismus auch der mitteilksamste sein wird und daß das Ideal des individuellen Lebens das Leben in der Gemeinschaft ist“<sup>7)</sup>. Wie sehr Nietzsche von dieser Auffassung abweicht, geht aus der Bemerkung zu dieser Stelle hervor, die er an den Rand seines Handexemplars der „Esquisse . . .“ geschrieben hat: „Aber das ist die vollkommene Verdrehung! Sekretion und Exkremeinte beiseite, will alles Leben vor allem Macht auslassen“<sup>8)</sup>. Für Nietzsche ist das Leben zwar auch Wille, aber nicht, wie für Guyau, Wille zur Hingabe, zur Liebe und Solidarität, sondern Wille zum Kampf, zum Sieg und zur Herrschaft.

Zum Untersatz:

Im Rahmen seiner heroischen Weltbetrachtung ist es für Nietzsche eine Selbstverständlichkeit, dem Willen zur Macht ein unbedingtes Ja entgegenzubringen. „Ich lehre das Ja zu allem, was stärkt, was Kraft aufspeichert, was das Gefühl der Kraft rechtfertigt“ (6, 41). Während aber Nietzsche im Interesse der Größe und Herrschaft des Menschen den Willen zur Macht bejaht, ist er zugleich der Meinung, daß der Gottesgedanke, gerade umgekehrt, den Willen zur Macht verneine, lähme, ertöte und dadurch den Menschen, der an ihm festhalte, versklave „Unter den heiligsten Namen zog ich die zerstörerischen Tendenzen heraus; man hat Gott genannt, was schwächt, Schwäche lehrt, Schwäche infiziert . . . Man hat es Gott genannt, . . . daß man die Menschheit verdarb und verfaulen machte . . . Man soll den Namen Gottes nicht unnützlich führen“ (6, 42). Diese Auffassung, der Gottesgedanke sei der Tod für den Willen zur Macht, hat Nietzsche durch eine Reihe gleichgeordneter, nebeneinander herlaufender Gedankengänge zu begründen gesucht.

Aus dem Gottesgedanken ergibt sich zunächst der Gedanke der göttlichen Vorsehung, der Glaube, „daß alles in

<sup>6)</sup> Hans Pfeil, *Jean-Marie Guyau und die Philosophie des Lebens*. Augsburg 1928, S. 143.

<sup>7)</sup> Ebd. S. 144.

<sup>8)</sup> Ebd. S. 208.

guten Händen ist, nämlich in der ‚Hand Gottes‘“ (6, 222). Gott ist es, der den Gang aller Dinge bestimmt und in jeder Situation für uns sorgt, der „eine sorgenvolle und kleinliche Gottheit“ ist, „welche selbst jedes Härchen auf unserem Kopfe persönlich kennt und keinen Ekel in der erbärmlichsten Dienstleistung findet“ (3 b, 182), „der zur rechten Zeit vom Schnupfen kuriert, oder der uns in einem Augenblick in die Kutsche steigen heißt. wo gerade ein großer Regen losbricht“, und „als Dienstbote, als Briefträger, als Kalendermann“ (5 b, 261—262) fungiert, so daß „uns alle, alle Dinge, die uns treffen, fortwährend zum Besten reichen“ (3 b, 181—182). Dem Vorsehungsglauben liegt somit, meint Nietzsche, die Überzeugung zugrunde, „als ob es eben nicht auf uns ankomme, wie alles geht“ (6, 172). Diese Überzeugung, von der er glaubt, daß sie auch noch in modernen Auffassungen von Natur und Fortschritt und in den Lehren des Darwinismus und Fatalismus enthalten sei, lähmt aber im Menschen den Willen zur Macht; sie führt dazu, alles Zukünftige Gott (bezw. der Entwicklung, dem Leben oder dgl.) zu überlassen und von Gott (bezw. irgendwelchen Ersatzformen Gottes) zu erwarten, selbst aber auf kraftvolles Handeln zu verzichten und die Hände untätig in den Schoß zu legen. Im *Willen zur Macht* heißt es: „Nachzudenken: Inwiefern immer noch der verhängnisvolle Glaube an die göttliche Providenz — dieser für Hand und Vernunft lähmendste Glaube, den es gegeben hat — fortbesteht; inwiefern unter den Formeln ‚Natur‘, ‚Fortschritt‘, ‚Vervollkommnung‘, ‚Darwinismus‘, unter dem Aberglauben einer gewissen Zusammengehörigkeit von Glück und Tugend, von Unglück und Schuld immer noch die christliche Voraussetzung und Interpretation ihr Nachleben hat. Jenes absurde Vertrauen zum Gang der Dinge, zum ‚Leben‘, zum ‚Instinkt des Lebens‘, jene biedermännische Resignation, die des Glaubens ist, jedermann habe nur seine Pflicht zu tun, damit alles gut gehe — dergleichen hat nur Sinn unter der Annahme einer Leitung der Dinge sub specie boni. Selbst noch der Fatalismus, unsre jetzige Form der philosophischen Sensibilität, ist eine Folge jenes längsten Glaubens an göttliche Fügung, eine unbewußte Folge: nämlich als ob es eben nicht auf uns ankomme, wie alles geht (— als ob wir es laufen lassen dürften, wie es läuft: jeder einzelne selbst nur ein Modus der absoluten Realität —)“ (6, 172). Während der Gottesgläubige z. B. auf eine „Wunder-Erziehung“ wartet, wird „das Interesse an der Erziehung . . .

erst von dem Augenblick an große Stärke bekommen, wo man den Glauben an einen Gott und seine Fürsorge aufgibt“ (2a, 198).

Weiterhin ist mit dem Gottesgedanken der Gedanke von Gottes Gleichschätzung aller Menschen verbunden, der im Christentum eine zentrale Stellung einnimmt und selbst in modernen Systemen, wie im Sozialismus oder in der liberalen Demokratie, wo er zur Theorie der gleichen Rechte umgeformt wurde, von grundsätzlicher Bedeutung ist (vgl. 6, 509). Auch dieser Gedanke ertötet nach Nietzsche den Willen zur Macht und führt zur Versklavung des Menschen, denn die theoretische Gleichschätzung der Schwachen und Starken, der Feigen und Tapferen verhindert in der Praxis ein Emporkommen der Starken. „Vor Gott wurden alle ‚Seelen‘ gleich: aber das ist gerade die gefährlichste aller möglichen Wertschätzungen! Setzt man die einzelnen gleich, so stellt man die Gattung in Frage, so begünstigt man eine Praxis, welche auf den Ruin der Gattung hinausläuft . . .“ (6, 175). Die geistig Beschränkten haben jetzt eine Möglichkeit, sich an allen Starken und Wertvollen zu rächen. „Es tut ihnen im Grunde ihres Herzens wohl, daß es einen Maßstab gibt, vor dem auch die mit Gütern und Vorrechten des Geistes Überhäuften ihnen gleich stehn: — sie kämpfen für die ‚Gleichheit aller vor Gott‘ und brauchen beinahe dazu schon den Glauben an Gott. Unter ihnen sind die kräftigsten Gegner des Atheismus“ (4 b, 143). Noch verhängnisvoller wirkt es sich aus, wenn auch die starken und wertvollen Naturen meinen, „daß es auch bei den geringen, unterworfenen, geistesarmen Menschen Tugenden gibt und daß vor Gott die Menschen gleichstehn: was das non plus ultra des Blödsinns bisher auf Erden gewesen ist! Nämlich die höheren Menschen maßen sich selber schließlich nach dem Tugend-Maßstab der Sklaven — fanden sich ‚stolz‘ usw., fanden alle ihre höheren Eigenschaften als verwerflich“ (6, 595—596). Wie viel Unheil ist durch diese verkehrten Wertschätzungen angerichtet, welch erbärmlicher Menschentyp ist durch den Glauben an Gott gezüchtet worden! „. . . Menschen, nicht vornehm genug, um die abgründlich verschiedene Rangordnung und Rangkluft zwischen Mensch und Mensch zu sehn: — solche Menschen haben, mit ihrem ‚Gleich vor Gott‘, bisher über dem Schicksale Europas gewaltet, bis endlich eine verkleinerte, fast lächerliche Art, ein Herdentier, etwas Gutwilliges, Kränkliches und Mittelmäßiges herangezüchtet ist, der heutige Europäer . . .“ (4 b, 76). Gegen diese Mittelmäßigen,

nur Ruhe und Glück Erstrebenden, die sich erhalten, aber nicht überwinden wollen, diese Herdentiere der Demokratie und des Sozialismus, empört sich Zarathustras Drang nach heroischer Lebensgestaltung. Zarathustra geht es um die höheren Menschen, in denen der Wille zur Macht lebendig und stark ist. Wenn darum der Pöbel den höheren Menschen blinzelnd zuruft:

„Ihr höheren Menschen, . . . es gibt keine höheren Menschen, wir sind alle gleich, Mensch ist Mensch, vor Gott — sind wir alle gleich!“ (4a, 318),

was bleibt Zarathustra da anders übrig als den höheren Menschen die Botschaft zu verkünden: Gott ist tot!

„Vor Gott! — Nun aber starb dieser Gott! Ihr höheren Menschen, dieser Gott war eure größte Gefahr.

Seit er im Grabe liegt, seid ihr erst wieder auferstanden. Nun erst kommt der große Mittag, nun erst wird der höhere Mensch — Herr!

Verstandet ihr dies Wort, o meine Brüder? Ihr seid erschreckt: wird euren Herzen schwindlig? Klafft euch hier der Abgrund? Klafft euch hier der Höllenhund? Wohlan! Wohlauf! Ihr höheren Menschen! Nun erst kreißt der Berg der Menschen-Zukunft. Gott starb: nun wollen wir, — daß der Übermensch lebe“ (4a, 318).

Sodann ergeben sich aus dem Gottesgedanken moralische Vorschriften, die sich allem Schaffen ins Große entgegenstemmen. Im gesunden Menschen lebt der Wille zur Macht, und dieser Machtwille bedingt einen ewigen Kampf, ein Überwältigen, Unterdrücken, Beherrschen alles Schwächeren, ein beständiges Stärker- und Mächtigerwerden. Wie verhält sich aber zu diesem Mächtigerwerden die vom Gottesgedanken sanktionierte Moral? Ist sie ihm förderlich? Oder ist sie ihm hinderlich? „So daß gerade die Moral daran schuld wäre, wenn eine an sich mögliche höchste Mächtigkeit und Pracht des Typus Mensch niemals erreicht würde? So daß gerade die Moral die Gefahr der Gefahren wäre?“ (5a, 10) In der Tat erblickt Nietzsche in der traditionellen, auf den Gottesgedanken sich berufenden Moral die größte Gefahr für den ins Große schaffenden Menschen, den Tod für seinen Willen zur Macht. „Die wider-natürliche Moral, das heißt fast jede Moral, die bisher gelehrt, verehrt und gepredigt worden ist, wendet sich umgekehrt gerade gegen die Instinkte des Lebens, — sie ist eine bald heimliche, bald laute und freche Verurteilung dieser Instinkte. Indem sie

sagt ‚Gott sieht das Herz an‘, sagt sie nein zu den untersten und obersten Begehungen des Lebens und nimmt Gott als Feind des Lebens . . . Der Heilige, an dem Gott sein Wohlgefallen hat, ist der ideale Kastrat“ (5 b, 104—105). Wer darum ins Große schaffen will, muß sich über die Moral hinwegsetzen. Er muß besser und böser werden (vgl. 6, 599), weil „jeder hohe Grad von Macht Freiheit von Gut und Böse ebenso wie von ‚Wahr‘ und ‚Falsch‘ in sich schließt und Dem, was Güte will, keine Rechnung gönnen kann“ (6, 173). Er muß sich gegen die Moral und damit gegen Gott, in dessen Namen die Moral auftritt, auflehnen, wie sich auch schon bisher alle schaffenden Naturen als Aufrehrer gegen Gott gefühlt haben (vgl. 6, 592).

Schließlich hat Nietzsche den Gottesgedanken als einen Generalangriff auf den machtvoll wollenden Menschen empfunden, weil die Existenz Gottes, wie er es in *Also sprach Zarathustra* in dem Abschnitt „Auf den glückseligen Inseln“ dichterisch zum Ausdruck gebracht hat, allem Schaffenden den Eifer, den Glauben und den Sinn entziehen würde. — Der gesunde Mensch, der ganz erfüllt ist vom Drang nach Schaffen und Stärkerwerden, beschäftigt sich in seinem Denken und Planen allein mit möglichen Zielen seines Schaffens. Wie er alles, was sich dem Stärkerwerden in den Weg stellt, niederzuringen sucht, so schlägt er sich alle Mutmaßungen, die nicht zu Zielen seines Schaffens oder seines denkenden Weltgestaltens erhoben werden können, aus dem Kopf, weil sie nur geeignet wären, den Eifer seines Willens zur Macht zu lähmen. Aus diesem Grunde lehnt er auch den Gottesgedanken ab.

„Gott ist eine Mutmaßung; aber ich will, daß euer Mutmaßen nicht weiter reiche, als euer schaffender Wille. Könntet ihr einen Gott schaffen? — So schweigt mir doch von allen Göttern! Wohl aber könntet ihr den Übermenschen schaffen.

Nicht ihr vielleicht selber, meine Brüder! Aber zu Vätern und Vorfahren könntet ihr euch umschaffen des Übermenschen: und Dies sei euer bestes Schaffen! —

Gott ist eine Mutmaßung: aber ich will, daß euer Mutmaßen begrenzt sei in der Denkbarkeit.

Könntet ihr einen Gott denken? — Aber dies bedeute euch Wille zur Wahrheit, daß alles verwandelt werde in Menschen-Denkbares, Menschen-Sichtbares, Menschen-Fühlbares! Eure eignen Sinne sollt ihr zu Ende denken!

Und was ihr Welt nanntet, das soll erst von euch geschaffen werden: eure Vernunft, euer Bild, euer Wille, eure Liebe soll es selber werden! Und wahrlich, zu eurer Seligkeit, ihr Erkennenden!

Und wie wolltet ihr das Leben ertragen ohne diese Hoffnung, ihr Erkennenden? Weder ins Unbegreifliche dürftet ihr eingeboren sein, noch ins Unvernünftige“ (4 a, 90—91). —

Der beständig nach größerer Macht und Stärke strebende Mensch lebt oft der Überzeugung, sich an der Spitze der Entwicklung zu befinden oder der Spitze doch nicht mehr ferne zu sein. Zumindest hat er den Glauben, die Spitze der Entwicklung, die vollendete Macht, erreichen zu können, und gerade dieser Glaube ist Voraussetzung und Antrieb seines Schaffens. „Im Theages Platos steht es geschrieben: ‚Jeder von uns möchte Herr womöglich aller Menschen sein, am liebsten Gott‘. Diese Gesinnung muß wieder da sein“ (6, 640). Der gesunde, machtvolle Mensch läßt sich auch diese Gesinnung nicht rauben; es hieße doch, seinen Willen zur Macht quälen und töten, wollte man ihm den Glauben nehmen, je die vollendete Macht erlangen zu können. Nun würde ihm aber der Gottesgedanke den Glauben an die Erreichbarkeit des Höchsten entreißen, denn die vollendete Macht bliebe ihm, wenn ein Gott oder mehrere Götter existierten, für ewig unerreichbar. Folglich muß Gott von Zarathustra im Namen aller Schaffenden hinwegargumentiert werden.

„Aber daß ich euch ganz mein Herz offenbare, ihr Freunde: wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein! Also gibt es keine Götter.

Wohl zog ich den Schluß; nun aber zieht er mich. —

Gott ist eine Mutmaßung! aber wer tränke alle Qual dieser Mutmaßung, ohne zu sterben? Soll dem Schaffenden sein Glaube genommen sein und dem Adler sein Schweben in Adler-Fernen?“ (4a, 91) —

Aller Wille zu höherer Macht setzt voraus, daß die höhere Macht noch nicht verwirklicht ist, sondern erst durch Schaffen verwirklicht werden muß. Ein Streben nach bereits erreichter Macht wäre sinnlos. Würde darum nicht allem Schaffen der Sinn genommen, wenn das letzte Ziel des Schaffens, die vollendete Macht, bereits wirklich vorhanden wäre? Was bliebe denn dann noch zu schaffen?



„Hinweg von Gott und Göttern lockte mich dieser Wille; was wäre denn zu schaffen, wenn Götter — da wären! Aber zum Menschen treibt er mich stets von neuem, mein inbrünstiger Schaffens-Wille; so treibt's den Hammer hin zum Steine“ (4 a, 92) —

So raubt der Gottesgedanke allem Schaffen den Eifer, den Glauben und den Sinn. Darum wendet sich Zarathustra vom Gottesgedanken ab und dem Gedanken des Übermenschen zu, der seinem Schaffen als höchste Aufgabe vor Augen steht.

„Des Übermenschen Schönheit kam zu mir als Schatten. Ach, meine Brüder! Was gehen mich noch — die Götter an!“ (4 a, 93)

Zum Schlußsatz:

Nietzsches Argumentation läßt sich nunmehr zusammenfassen: Gäbe es einen Gott, so würde dieser den Willen zur Macht ertöten und den Menschen versklaven, denn seine Vorsehung bestimmte den Gang aller Dinge, seine Gleichschätzung aller Menschen verhinderte ein Emporkommen der Starken, seine moralischen Vorschriften stemmten sich allem Schaffen ins Große entgegen und seine Existenz entzöge allem Schaffen den Eifer, den Glauben und den Sinn. Nun darf aber der Wille zur Macht nicht ertötet und der Mensch nicht versklavt werden. Folglich muß Gott sterben! Es darf keinen Gott geben! Es muß „der Besieger Gottes“ kommen, „der den Willen wieder freimacht, der der Erde ihr Ziel und dem Menschen seine Hoffnung zurückgibt“ (5a, 97), und nach dem Sieg über Gott darf nicht geduldet werden, daß noch irgendwo an ihn geglaubt werde. „Gott ist tot“, heißt es in der *Fröhlichen Wissenschaft*, „aber so wie die Art der Menschen ist, wird es vielleicht noch jahrtausendlang Höhlen geben, in denen man seinen Schatten zeigt. — Und wir — wir müssen auch noch seinen Schatten besiegen!“ (3b, 126)

Diesen Schluß ziehen allerdings nicht die „weltmüden Feiglinge und Kreuzspinnen“ (4a, 212), die kranken Menschen, welche die Müdigkeit des Nicht-mehr-wollens und Nicht-mehr-schaffens überfallen hat (vgl. 4a, 92). Nur die Gesunden lehnen Gott ab; sie allein bejahen den Willen zur Macht, nur in ihnen lebt die selige Selbstsucht, die alles bekämpft, was sich dem eigenen Stärkerwerden in den Weg stellt (vgl. 4a, 211).

(Schluß folgt.)