



Isabelle Wienand

Significations de la Mort de Dieu  
chez Nietzsche d'*Humain, trop humain*  
à *Ainsi parlait Zarathoustra*





Isabelle Wienand

Significations de la Mort de Dieu  
chez Nietzsche d'*Humain, trop humain*  
à *Ainsi parlait Zarathoustra*



# Nietzsche als Aufklärer – Vorwort

Nietzsches Kritik der christlichen Religion gewinnt ihr Profil in seiner mittleren Phase, d.h. seit den Notizen zu einem Werk *Die Pflugschar*, die dann später im ersten Teil von *Menschliches – Allzumenschliches* ihren definitiven Ort finden. In der Religionskritik, die sich in der *Morgenröte* und in der *Fröhlichen Wissenschaft* fortsetzt und die sich in die Visionen eines lachenden und tanzenden Gottes von Nietzsches Spätzeit verwandelt, präsentiert sich Nietzsche als Aufklärer. Die Metaphorik der Pflugschar antizipiert und variiert das Bild einer Philosophie als Vivisektion, die mit spitzen Klingen ins Leben und ins eigene Fleisch schneidet. Es ist der Aufklärer Nietzsche, auf den bereits Walter Kaufmann in seiner 1950 erschienenen Studie eindringlich hinwies, der den Krieg gegen das Christentum vorbereitet und eröffnet – ein Krieg, der schließlich im *Antichrist* eskalieren wird. Dass Nietzsche dem Antichrist einen Namen zu geben versucht und diesen auf den Namen des Gottes Dionysos tauft, ist bekannt. Weniger bekannt ist die in der Arbeit von Isabelle Wienand dargelegte Nuance, dass Nietzsche in seiner Arbeit an den psychologischen Irrtümern und Selbstmissverständnissen, die dem Christentum zugrunde liegen, auch am Erbe der Aufklärung feilt und dieser eine veränderte Gestalt verleiht. Es handelt sich um eine zweite Aufklärung, in der nicht die ratio triumphiert, sondern in der die Philosophie versucht, die Grenzen der Vernunft aufzuzeichnen, kurz: um eine Aufklärung nach Kant, der die Grenzen einer von aller Sinnlichkeit getrennten Vernunft dargelegt hat, und eine Aufklärung nach Schopenhauer, der den Intellekt als sekundäres Organ des Willens zum Leben verstanden hat. In Heideggers Sprache hieße das: Bei Nietzsche gewinnt die Besinnung über den Ort der Vernunft Oberhand über eine Wissenschaft, die nicht (über sich selber) nachdenkt. Nietzsche wird die aufklärerische Besinnung über die biologischen, historischen und grammatikalischen Schranken des Intellekts fortsetzen. Die Gedankenexperimente über ein Ende der Religion und ein Ende der Kunst, welche Nietzsche in seiner mittleren Periode beschäftigen, sind eng verbunden mit einer melancholischen Erinnerung daran, was Religion und Kunst bedeuteten und bewirkten, nämlich eine vorübergehend wohlthuende und tief prägende Illusion sowie ein anhaltendes, nicht zu stillendes Bedürfnis nach Erlösung. Im Unterschied zu Schopenhauer wird Nietzsche das metaphysische Bedürfnis

nicht als anthropologische Konstante gelten lassen, sondern als Teil jener Krankheit diagnostizieren, die das Christentum selber hervorbrachte.

Ein weiterer Zug des Aufklärers Nietzsches ist seine Bereitschaft, gegen sich selber Partei zu ergreifen – eine Fähigkeit, die den Philosophen vom routinierten Parteipolitiker unterscheidet und das Denken zu einer Lust der Erkenntnis führt, die auch fremde und feindliche Perspektiven in sich aufnimmt. So kann Nietzsche sogar gegen seine Lieblingsdoktrin vom amor fati den Selbsteinwand formulieren, dass es sich dabei vielleicht noch um einen Ableger des Vorsehungsgedankens handle. Keine „Doktrin“ bleibt bestehen, ohne dass ihre Kehrseiten und Keime zur Selbstaufhebung bedacht würden. Damit erfolgt die Abgrenzung von der Aufklärung als einem epochalen Begriff, vom Vorurteil, die Aufklärung sei – zumindest was die Kritik der Religion betreffe – bereits abgeschlossen und es gehe darum, rüstig zu anderen Gegenständen der Kritik überzugehen. Diese Auffassung ist nicht nur unter den Junghegelianern des 19. Jahrhunderts, sondern selbst unter Nietzsche-Forschern der Gegenwart verbreitet, welche die Nase rümpfen über die Fortsetzung der Religionskritik bei Nietzsche, weil sie diese für wenig originell und als Projekt des 18. Jahrhunderts oder allenfalls noch als Projekt Feuerbachs und einiger Jungehegelianer für historisch abgeschlossen und erledigt halten. Sie teilen den Optimismus einer oberflächlichen Aufklärung, der besagt, dass Gott nicht nur tot, sondern gleichsam ein toter Hund ist, der nicht mehr beisst. Dabei werden nicht nur die tiefenpsychologischen Wurzeln der Religion in der Traumlogik und verwandten okkulten Fähigkeiten ignoriert, sondern auch die soziokulturellen Rahmenbedingungen, welche die Vorurteile der Moderne inspirierten und weiterhin nähren: der Glauben an eine Gleichrangigkeit der Menschen und der Kult der Humanität bzw. die Selbstanbetung der menschlichen Spezies, die von Auguste Comte explizit als modernes Äquivalent des alten Gottesglaubens postuliert wurde. Der Schatten Gottes verschwindet nicht mit der Einsicht in einige psychologische Irrtümern bezüglich der Wirkungen von Unterwerfung und Askese. Er verbirgt sich nicht nur in der Tiefengrammatik der Sprache, die für jedes Ereignis einen Täter und einen Schuldigen erfindet, sondern auch in den unbewussten und unstillbaren Wünschen, die weiterhin nach Gewissheiten und Sicherheiten suchen in einem Universum, das nur provisorische Orte der Geborgenheit zu bieten hat. Geht es bei Nietzsche um eine Aufklärung über die Aufklärung, so kommt das in seiner Kritik am Begehren nach Sicherheit und Vollkommenheit zum Ausdruck, das noch für Descartes als Ausgangspunkt eines Gottesbeweises galt, nach

dem Muster der rhetorischen Frage: Wie könnte ein Ideal von Vollkommenheit in einem unvollkommenen Wesen entstehen? Dass der Begriff des Vollkommenen vielleicht in sich selber widersprüchlich oder jedenfalls unverständlich ist und dass er als Produkt einer kompensierenden Imagination entstehen kann, will Descartes nicht gelten lassen. Nietzsche relativiert und diskreditiert dieses Begehren nach Vollkommenheit mit einem raffinierten Vergleich zwischen Suche nach Gott und Suche nach Gold. Der Abschnitt 204 der *Morgenröte* „Danae und Gott im Golde“ wird von Isabelle Wienand im Sinne einer indirekten Kritik an Descartes analysiert.

Die Aufklärung über die partielle Blindheit der ersten Aufklärung führt zu einer zweiten Aufklärung, die das Element der Kritik mit jenem der Selbstkritik verbindet. Dieser Figur einer Kritik, welche ihre eigenen Schatten und Grenzen thematisiert, bleibt Nietzsche treu. Niemals hat er „Gott ist tot“ als eine buchstäbliche Gegen-Verkündigung verstanden, sondern auch und vor allem als eine Anregung zur Reflexion über den metaphorischen Charakter der Sprache – über einen metaphorischen Gott und seinen metaphorischen Tod. Einer Aufklärung, die sich bewusst bleibt, dass ihre Sätze keine extralinguistische Realität treffen, sondern Teile eines Bekenntnisses und einer teilweisen Selbst-Aufklärung sind, müsste die extravertierte Polemik im Halse stecken bleiben. Dies mag einer der Gründe sein, warum die Verfasserin dem *Antichristen* kein eigenes Kapitel widmet. So interessant dieser Text sein mag, wie der im Jahr 2000 erschienene gelehrte und kritische Kommentar von Andreas Urs Sommer zeigt, so wenig Neues hat *Der Antichrist* gegenüber dem in der mittleren Phase entwickelten Repertoire an Argumenten und Bildern hinzuzufügen. Gleichwohl bleiben die späteren Texte aufschlussreich und werden in dieser Abhandlung auch hinreichend gewürdigt.

Meines Erachtens ist ein wichtiger Beitrag des *Zarathustra* darin zu sehen, dass die Figur des Propheten Zarathustra und des Antichristen Übermensch fiktionalisiert und parodiert wird. Es gibt nur noch fiktionale Priester – oder solche, die sich selber für Dichter und Narren halten. Im *Zarathustra* findet sich Nietzsches fabelhaftes Bestiarium. Mehr als sonst zählen Gestalten und Gesten – etwa Zarathustra, der dem hässlichsten Menschen oder dem letzten Papst die Hand reicht. Die sog. „Lehren“ Zarathustras werden von seinen emblematischen Tieren herunter geleiert; der Übermensch im letzten Kapitel wird durch den emblematischen lachenden Löwen verkörpert. Es scheint, als wolle er die Gattungsform des „Physiologus“ entmoralisieren. Es wird keine „neue Religion“ gestiftet und kein

„fünftes Evangelium“ verkündet; vielmehr werden die literarischen Formen der Prophetie und der Verkündigung travestiert, die überlieferten Formen der religiösen Autorität durch Offenbarung und Inspiration sowie der Idee einer institutionellen Verwaltung und Erzwingung von Glaubensinhalten als Ausgeburten des Willens zur Macht demaskiert. Damit bin ich längst dort angelangt, wo sich meine eigenen Gedanken mit jenen der Autorin vermischen...

Jean-Claude Wolf

# Introduction

## 1. Structure et problématique

Ce travail essaie de rendre compte de la critique nietzschéenne du christianisme dans les œuvres suivantes: *Humain, trop humain I et II*, *Aurore*, *Le Gai savoir* (en particulier le texte 125) et *Ainsi parlait Zarathoustra*. Chaque œuvre constitue un chapitre de cette étude. Ainsi la spécificité de l'articulation de la critique propre à chaque œuvre est mise en valeur et analysée dans ses détails. Ce découpage souligne la nouveauté ou la récurrence de thèmes dans sa critique, mais aussi l'élaboration d'un autre idéal esquissé et développé à partir des «erreurs lourdes et significatives des représentations morales, religieuses et métaphysiques»<sup>1</sup>. Les quatre œuvres choisies suivent toutes le même schéma de construction: la critique de la conception chrétienne de Dieu, de la morale du christianisme et l'élaboration d'un «anti-idéal» dont le nom varie au fil des œuvres: «Mon évangile», «La philosophie de l'Esprit libre» dans *Humain, trop humain*; «Religion nouvelle» à l'époque d'*Aurore*, «Notre nouvel <Infini>», «une croyance» à celle de *Le Gai savoir*, le Surhumain, «Le dieu de la danse» dans *Le livre pour tous et pour personne*.

L'ordre des chapitres correspond à la chronologie d'édition des œuvres, laquelle suit la logique de sa critique dans son évolution, même s'il est évident qu'elle n'a pas une seule et unique visée, à savoir la Mort de Dieu. La critique nietzschéenne s'articule aussi autour de nombreux autres pôles, comme par exemple les thèmes de la santé, de l'argent, du goût, de la musique, de la danse. Les interconnexions qui en résultent seront d'ailleurs abordées. En effet, si ces thèmes semblent à première vue relever d'une autre problématique, ils donnent en fait un éclairage sur l'omniprésence des «ombres de Dieu» et par conséquent sur la portée peut-être «trop grande»<sup>2</sup> de la Mort de Dieu pour les hommes.

L'annonce de la Mort de Dieu par le personnage de l'Insensé dans *Le Gai savoir* (125) constitue certes un point culminant. Cependant, ce personnage énigmatique ne résume nullement sa critique sur la Mort de Dieu,

1 WS 350, KSA 2.702 (p. 321): «[...] jene schweren und sinnvollen Irrthümer der moralischen, der religiösen, der metaphysischen Vorstellungen [...]»

2 FW 125, KSA 3.125: «Ist nicht die Grösse dieser That zu gross für uns?»

puisque dans de nombreux textes antérieurs, tel *Aurore* notamment, l'inexistence de Dieu est déjà traitée comme un fait acquis.<sup>3</sup> Donc c'est ailleurs que se situent l'importance de ce texte de *Le Gai savoir* de même que l'intérêt d'*Ainsi parlait Zarathoustra*: il s'agit de la signification métaphorique que Nietzsche attribue à la formule «Dieu est mort», en ce qu'elle exprime l'écart essentiel entre le discours sur le monde et la réalité infinie de celui-ci, en ce qu'elle indique que la vérité n'est ni de ce monde ni de l'autre, enfin en ce qu'elle implique une conception perspectiviste de l'existence.

C'est précisément la raison pour laquelle l'annonce de la Mort de Dieu est soit incomprise, soit raillée, soit parodiée, comme si elle était incompréhensible, alors que paradoxalement elle est proférée devant ceux et celles «qui ne croient pas en Dieu». De plus, la critique en amont de *Le Gai savoir* et d'*Ainsi parlait Zarathoustra* souligne à de nombreuses reprises que la volonté de croyance constitue une caractéristique centrale de l'homme<sup>4</sup> et par conséquent un obstacle difficilement franchissable à l'avènement de la Mort de Dieu. La volonté de croyance est alors définie comme une faiblesse de la volonté désirant réduire le monde à soi, établir un «monde plus vrai» en niant la distance incommensurable entre l'interprétation et la réalité, et s'inventer une généalogie divine. Nietzsche indique par cette annonce deux choses qui semblent contradictoires. D'une part, il entérine la critique religieuse de l'*Aufklärung*, alors que d'autre part, il soutient que la Mort de Dieu est un préjugé, qu'elle a été annoncée de manière superficielle, qu'elle n'a pas eu véritablement lieu, qu'elle n'aura peut-être jamais lieu, si elle n'est pas dépassée au niveau individuel. En ce sens, la Mort de Dieu est moins une affirmation qu'une exhortation, qu'un souhait. Nietzsche insiste sur le fait que la portée de cet événement n'a pas été pensée jusqu'au bout, précisément parce que les conclusions qu'il faudrait en tirer sont indésirables.

La signification que Nietzsche donne à la Mort de Dieu est beaucoup moins spectaculaire qu'on ne le pense traditionnellement, puisqu'elle n'entraîne pas automatiquement une substitution de Dieu par le Surhumain, ni une objectivation du monde. Au contraire, elle rend d'abord manifeste le caractère nihiliste du principe des valeurs suprêmes. Elle reflète la volonté de néant à l'œuvre dans la croyance. Autrement dit, Nietzsche n'entérine

3 Cf. *M* 92, 93, 95, 96, KSA 3.

4 Par exemple *FW* 108, KSA 3.467: «Gott ist todt: aber so wie die Art der Menschen ist, wird es vielleicht noch Jahrtausende lang Höhlen geben, in denen man seinen Schatten zeigt.»

pas seulement la critique des Lumières, mais il montre en quoi la conception chrétienne de Dieu est non seulement anthropomorphique, mais anti-religieuse<sup>5</sup>. Il ne s'agit pas d'en déduire hâtivement que Nietzsche serait un penseur religieux. En conclure cependant qu'il pense la réalité comme un infini (et non qu'il est un penseur de l'infini), qui change de forme, d'éclairage, de couleur, c'est-à-dire d'interprétation selon les époques et les individus est une thèse plausible.

Cela signifie alors que l'existence et la Mort de Dieu sont aussi une interprétation de l'infini, une «conjecture»<sup>6</sup>, que l'infini dont on ne sait rien<sup>7</sup>, est toujours au-delà des valeurs qui lui sont attribuées. Cette distance, cet écart incommensurable entre la réalité et toutes les analogies, comparaisons, oppositions, valeurs qui en sont faites, constitue le cœur de l'annonce de la Mort de Dieu. «Dieu est mort» ne peut par conséquent être pris dans un sens littéral, mais métaphorique. En effet, Nietzsche ne prétend pas dire ce qui est, mais affirme par la Mort de Dieu que l'essence des choses nous est inaccessible. La pertinence de cette lecture se confirme eu égard à la critique nietzschéenne du langage telle qu'elle est formulée dans *Vérité et Mensonge au sens extra-moral*, et dans sa philosophie de l'Esprit libre. Il reprend à son compte des termes tels «Evangile», «Religion nouvelle», «dieu dansant» *et cætera*, et les réinvestit d'un nouveau sens, exprimant à la fois sa critique et son idéal. Ainsi souligne-t-il que la désignation n'est pas la réalité, mais un découpage subjectif qui ne saurait avoir une prétention de vérité.

Cette interprétation de la Mort de Dieu comme métaphore de notre rapport à la réalité et à nous-mêmes s'applique aussi à la signification que Nietzsche donne à la vie. La *Lebensphilosophie* de Nietzsche a la particularité de laisser aux théologiens et métaphysiciens de penser l'impensable, c'est-à-dire de définir l'origine, le sens et le but de l'existence, de la juger bonne ou mauvaise, vraie ou fausse. Nietzsche cherche à dégager l'existence de toute valeur, de toute définition et justification métaphysiques. L'affirmation inconditionnelle de l'existence signifie simultanément ac-

5 Cette critique de la compréhension réductrice, utilitariste de Dieu rappelle et rejoint celle de Spinoza. Dans l'appendice de la première partie de *L'Éthique* intitulée «De Dieu», Spinoza attribue ces préjugés à l'imagination et à l'ignorance. Voir Spinoza, *L'Éthique*, Paris, 1954, pp. 108-109.

6 *AsZ II*, KSA 4.109, «Auf den Glückseligen Inseln»: «Gott ist eine Muthmaassung [...]»

7 Cf. *FW* 108, 374, KSA 3.

cepter le caractère absurde, insensé de l'existence, c'est-à-dire dépasser et renoncer aux «arrière-mondes» sans pour autant en conclure que l'existence dans ces conditions désespérantes ne vaut pas alors la peine d'être vécue. L'affirmation de l'existence comme la Mort de Dieu se rejoignent en ce que le dépassement de soi (*Selbstüberwindung*) occupe une place centrale, lequel s'inscrit par ailleurs dans la tradition mystique et philosophique occidentale de la transcendance de soi<sup>8</sup>. Ce travail s'achève sur le commentaire d'une sentence de Zarathoustra, «Je ne croirais qu'en un dieu, qui à danser s'entendît».<sup>9</sup> Cette phrase souligne aussi que «danser dans les chaînes de l'existence» sous-entend non pas un désir de devenir un dieu, mais un dépassement, un déplacement de l'ancienne croyance.

## 2. Etat de la recherche

La triple approche, chronologique, thématique et analytique de la signification de la Mort de Dieu dans les œuvres choisies se distingue des études menées jusqu'à présent sur ce thème. Trop souvent, la problématique de la Mort Dieu se résume à l'analyse du paragraphe 125 dans *Le Gai savoir*<sup>10</sup>. C'est accorder une place mineure à la Mort de Dieu dans la philosophie de Nietzsche. Soit elle est traitée de manière thématique et un tel choix méthodologique a l'énorme avantage de donner une vue générale et détaillée des significations de la Mort de Dieu, mais l'inconvénient de ne pas toujours prendre en compte l'évolution du thème au fil des œuvres<sup>11</sup>. Il va sans dire

8 Cf. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 1981.

9 *AsZ I*, KSA 4.49, «Vom Lesen und Schreiben». Je renvoie au chapitre IV.4.4 de ce travail.

10 Il est intéressant de remarquer que le paragraphe 125, un classique présent dans toutes les anthologies de textes philosophiques, est sans aucun doute le plus ambigu et difficile parmi les textes qui traitent de la Mort de Dieu. C'est d'ailleurs ce texte qui le plus souvent sert de prétexte à des interprétations extravagantes comme par exemple celle d'I. Gobry, *Nietzsche ou la compensation*, Paris, 1997.

11 L'ouvrage intéressant d'A. Kee en est une illustration. La table des matières montre les limites de cette approche thématique: on comprend mal par exemple pourquoi le deuxième chapitre intitulé «The Death of God» est si éloigné des neuvième et dixième chapitres respectivement intitulés «Nietzsche's Faith» et «The Noble God», ou encore pourquoi le chapitre 8, «Eternal Recurrence» est traité après le chapitre consacré à la transvaluation de toutes les valeurs, alors que dans la pensée de Nietzsche, la pensée

que ce travail n'aurait pu naître et prendre forme sans les thèses, interprétations, commentaires, articles utilisés pour son élaboration et son argumentation.

La thèse de doctorat d'Etat de Paul Valadier sur la critique du christianisme<sup>12</sup> ainsi que ses autres publications relatives à ce thème<sup>13</sup> constituent une référence centrale. Les différentes cibles de la critique nietzschéenne du christianisme, comme le protestantisme, la figure du prêtre, «l'invention du christianisme» par Paul de Tarse, et Jésus sont analysées avec précision, clarté et un grand souci de probité dans *Nietzsche et la critique du christianisme*. Un moindre espace est consacré aux rapports entre la critique nietzschéenne du christianisme et sa philosophie, par exemple le lien entre la Mort de Dieu et l'Eternel Retour, ou encore entre sa critique du christianisme et celle plus générale de la volonté de croyance, laquelle se retrouve particulièrement dans des thèmes apparemment périphériques, tels celui de l'argent, de la santé, de l'art, de la science *et cætera*. En outre, son approche thématique n'accorde pas assez d'importance à *Humain, trop humain*, ouvrage qui, dans son ensemble joue cependant un rôle majeur dans l'élaboration de la critique nietzschéenne. Dans ce présent travail, j'ai voulu mettre l'accent sur l'élaboration de sa critique dans les textes et œuvres choisis eu égard à sa philosophie; à la différence du point de vue théologique de Paul Valadier, ce travail philologique et philosophique a cherché, relevé et expliqué les textes dans le but de restituer le plus justement possible sa critique et d'appuyer ma thèse selon laquelle la Mort de Dieu exprime autre chose qu'une ultime preuve de l'inexistence de Dieu.

L'analyse d'Eric Blondel<sup>14</sup> de la Mort de Dieu est importante; elle montre que le caractère soit-disant nihiliste de la pensée de Nietzsche s'applique peut-être, voire particulièrement à l'interprétation chrétienne de Dieu et que les questions et les problèmes d'interprétation que la Mort de Dieu soulève («Qui est ce Dieu mort?», «De quoi Dieu est-il mort?», «Quel Dieu est mort?», «Quel Dieu est vivant?»<sup>15</sup>) ne peuvent se résoudre catégoriquement. L'importance de la nuance nietzschéenne soulignée dans cette analyse fine de la Mort de Dieu a servi de principe à ce travail. J'ai tenté d'étoffer

---

de l'Eternel Retour précède la transvaluation. A. Kee, *Nietzsche Against the Crucified*, London, 1999.

12 P. Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, 1974.

13 Je renvoie à la bibliographie à la fin de ce travail.

14 E. Blondel, *Nietzsche: Le «cinquième <Evangile>»?*, Paris, 1980.

15 *Ibid.*, pp. 91-149.

l'étude d'Eric Blondel en présentant d'une part chronologiquement les différentes étapes du thème de la Mort de Dieu, et de l'autre en montrant que la complexité sémantique de la Mort de Dieu est une constante pendant la période choisie. J'ai également insisté sur une autre constante peu développée dans l'analyse d'Eric Blondel: la critique et l'élaboration d'un anti-idéal sont durant cette période concomitantes.

C'est la conception et représentation judéo-chrétiennes de Dieu que Nietzsche critique spécifiquement dans la période choisie pour ce travail. Nietzsche les compare tour à tour au polythéisme grec, au bouddhisme, à l'hindouisme. Mes remarques sur ces autres religions sont donc ponctuelles et doivent être complétées par des études plus approfondies.<sup>16</sup> Bien que ma perspective ne soit pas théologique, je considère néanmoins qu'un travail sérieux sur la Mort de Dieu ne peut exclure d'emblée les lectures et critiques juives et chrétiennes. La critique de Martin Buber est examinée dans ce travail<sup>17</sup>. La réflexion intéressante de Hans Küng sur les rapports entre nihilisme et athéisme dans la pensée de Nietzsche<sup>18</sup> a nourri ce travail. Les «lectures chrétiennes» présentées et commentées par Yves Ledure<sup>19</sup>, notamment celle d'Henri de Lubac et de Max Scheler m'ont semblé importantes en ce que leurs critiques, parfois dogmatiques et biaisées<sup>20</sup>, soulèvent néanmoins des questions quant à la justesse et aux limites de la critique nietzschéenne du christianisme. Yves Ledure cherche à rendre justice à Nietzsche en soulignant, comme par exemple dans la question de

16 Consulter par exemple les études de H. Cancik, *Nietzsches Antike*, Stuttgart, 1995 et de F. Mistry, *Nietzsche and Buddhism*, Berlin, 1981.

17 Pour une étude plus large et systématique sur la réception juive de Nietzsche, je renvoie entre autres à l'ouvrage de M. Buber, *Gottesfinsternis*, Zürich, 1953 aux articles de D. Bourel, «De Lemberg à Jérusalem: Nietzsche et Buber», in *De Sils-Maria à Jérusalem*, Paris, 1991, pp. 121-130 et de J. Golomb, «Nietzsche's Judaism of Power», in *Revue des Etudes juives*, vol. CXLVII, fasc. 3/ 4 (1988), pp. 353-385.

18 H. Küng, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München, 1978.

19 Y. Ledure, *Lectures «chrétiennes» de Nietzsche*, Paris, 1984.

20 Les interprétations dogmatiques sont nombreuses. Outre l'interprétation d'H. de Lubac, une autre lecture plus récente est celle de l'interprétation d'E. Drewermann, lequel critique précisément le dogmatisme moral du christianisme. Dans un article, j'ai tenté de rendre compte du caractère problématique de son approche: I. Wienand, «The Nietzschean Legacy in Drewermann's Critique of Christian Theology: A disappointing promise», in *The Journal of Nietzsche Studies* 19 (2000), pp. 44-56. Voir également P. Köster, «Nietzsche-Kritik und Nietzsche-Rezeption in der Theologie des 20. Jahrhunderts», in *Nietzsche-Studien* 10/ 11 (1981-2), pp. 615-685 et du même auteur, *Der verbotene Philosoph. Studien zu den Anfängen der katholischen Nietzsche-Rezeption in Deutschland (1890-1918)*, Berlin, 1998.

l'athéisme posée par Henri de Lubac, les *a priori* du discours théologique: «L'homme n'est lui-même que parce que sa face est illuminée d'un rayon divin». C'est pourquoi de Lubac qualifie la formule nietzschéenne, la Mort de Dieu de «malentendu tragique»: Nietzsche n'aurait pas vu le lien caché et sacré entre Dieu et l'être humain. Selon Henri de Lubac<sup>21</sup>, la critique de Nietzsche concerne seulement le Dieu des philosophes, c'est-à-dire Dieu comme vrai, et non le «vrai Dieu». Son analyse ressortirait d'une philosophie de la religion. Cette lecture a tendance à réduire la philosophie à la théologie, et ainsi à défendre la conception théologique de la condition ancillaire de la philosophie. A vouloir prendre le propos de la révélation chrétienne comme unique et immédiat paramètre épistémologique, n'en revient-on pas à une conception théologique de la philosophie? Sa seule utilité consistant à conforter logiquement le discours théologique.

Dans les nombreuses études comparées, celles d'Henri Birault et de James Dionne ont retenu mon attention. Leurs travaux sur Pascal et Nietzsche montrent les rapprochements et les différences tout en soulignant l'originalité de son athéisme «a-thée».<sup>22</sup>

En Allemagne et dans les pays germanophones, les travaux convaincants d'Eugen Biser<sup>23</sup>, Johann Figl<sup>24</sup>, Jörg Salaquarda<sup>25</sup> ont brillamment montré la spécificité de la critique nietzschéenne du christianisme, explicité la genèse et la particularité de l'athéisme nietzschéen dans le contexte historique, culturel propre à la deuxième moitié du dix-neuvième siècle, sa

21 H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, 1983.

22 H. Birault, «Nietzsche et le pari de Pascal», in *Pascal e Nietzsche*, Padova, 1962; J. Dionne, *Pascal et Nietzsche: études historique et comparée*, New York, 1974. L'étude comparée entre *Frédéric Nietzsche et la petite Thérèse* (Paris, 1988) de B. Avrain, illustre les écueils de la comparaison entre deux auteurs n'ayant en commun véritablement que la contemporanéité. Nietzsche est présenté ici comme la victime de son époque matérialiste et athée. Son propre naufrage signerait «une gigantesque confusion», Thérèse de Lisieux, elle témoignerait «de la résonance céleste de l'humanité». S'agit-il vraiment d'une étude comparée?

23 E. Biser, *«Gott ist tot»... Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins*, München, 1962; *Nietzsche für Christen. Eine Herausforderung*, Freiburg/Breisgau, 1983 et *Nietzsche – Zerstörer oder Erneuerer des Christentums?*, Darmstadt, 2002.

24 J. Figl, ««Tod Gottes» und die Möglichkeit «neuer Götter»», in *Nietzsche-Studien* 29 (2000), pp. 82-101; «Geburtstagsfeier und Totenkult. Zur Religiosität des Kindes Nietzsche», in *Nietzscherforschung* 2 (1995), pp. 21-34.

25 J. Salaquarda, «Dionysos gegen den Gekreuzigten. Nietzsches Verständnis des Apostels Paulus», in *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 26 (1974), pp. 97-124.

position complexe à l'égard du «fondateur du christianisme», et éclairé la formule «Dionysos contre le «Crucifié»». Mon travail s'inspire des résultats de leurs recherches et le complète par l'étude aussi systématique que possible des textes qui traitent de Dieu, des formes larvées de Dieu, de la critique du christianisme et de l'élaboration d'un anti-idéal.

Les études sur la fonction de métaphore dans la philosophie de Nietzsche sont nombreuses, celles d'Eric Blondel<sup>26</sup>, d'Angèle Kremer-Marietti<sup>27</sup> et de Sarah Kofman<sup>28</sup>, pour ne citer qu'eux. Je me suis appuyée sur leurs travaux, sur un essai de Wilhelm Esterhuyse<sup>29</sup>, ainsi que sur l'ouvrage de Paul Ricœur, *La métaphore vive*<sup>30</sup> pour montrer que la Mort de Dieu a une signification métaphorique, et non pas seulement parabolique ou métonymique. Nietzsche n'a pas recours à la métaphore pour dire les choses autrement, mais pour dire autre chose. S'il est indéniable que Nietzsche critique radicalement d'une part Dieu comme l'Être, la cause et l'essence de toutes choses, et Dieu comme alibi de la faiblesse et du désir d'autre part, il est en revanche moins sûr que la Mort de Dieu ne signifie que cela. La mort de Dieu suit un raisonnement syllogique et aboutit à la conclusion suivante: Dieu représente le nihilisme des valeurs. Or, Dieu est mort. Donc le nihilisme des valeurs est mort. Cette assertion ne peut donc être nihiliste, mais elle ne dit cependant pas clairement pourquoi, au nom de quoi le nihilisme des valeurs doit disparaître. En résulte que la Mort de Dieu doit engendrer des valeurs qui affirment l'existence, peut-être même un nouveau, un ancien dieu, des dieux. Autrement dit, la Mort de Dieu pointe vers un nouvel horizon, une nouvelle philosophie sans en donner de précisions.

26 E. Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, Paris, 1986.

27 A. Kremer-Marietti, *Nietzsche et la rhétorique*, Paris, 1992.

28 S. Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, Paris, 1972.

29 W. P. Esterhuyse, «Nietzsche se Duiding van die Metafisika as 'n Geslote Sisteem van Gestolde Metafore», in *South African Journal of Philosophy*, 12/ 2 (1993), pp. 38-47.

30 P. Ricœur, *La métaphore vive*, Paris, 1975.