

Weltentsagung, Skepsis und Modernitätskritik. Arthur Schopenhauer und Franz Overbeck¹

Andreas Urs SOMMER (Basel)

Als Franz Overbeck (1837–1905) im Jahr 1870 zum Professor für Neues Testament und Alte Kirchengeschichte an die Universität Basel berufen wurde², verstand er sich als „strammer, ja selbst bornirter Tübinger“. ³ Damit spielte er auf die sogenannte Jüngere Tübinger Schule an. Deren Begründer, Ferdinand Christian Baur (1792–1860), hatte zum einen das „Recht“ erfochten, „das Urchristenthum rein historisch, d.h. wie es wirklich gewesen, darzustellen“ (ChT², 4), zum andern aber auch Hegels dialektische Geschichtsphilosophie für die kirchenhistorische Betrachtung fruchtbar gemacht. Anstatt wie zu Zeiten des theologischen Rationalismus mittels „pragmatischer Methode“ Ereignis um Ereignis zu hubern, wollte Baur Entwicklungen begreifen und ordnete die Ereignisse zu diesem Zweck in hegelianischen Schemata an. Was kann nun ein junger Theologieprofessor, der sich Ferdinand Christian Baur verpflichtet fühlte (ohne je sein persönlicher Schüler gewesen zu sein) und somit im Geruch hegelianischer Geschichtsmetaphysik stand, mit Arthur Schopenhauer zu schaffen haben? Vielleicht gerade, dass bei Hegel Overbecks Baur-Verständnis an seine Grenzen stieß: „So kam ich denn auch nie in ein anderes als ein nur sehr ‚freies‘ Verhältniss zu seiner [sc. Baur's] Meisterschaft, das mir selbst in einem so zu sagen nur allegorischen Sinne mich einen ‚Tübinger‘ zu nennen gestattete. Völlig fremd blieb mir stets bei diesem Verhältniss Baur's auf Hegel sich gründende Religionsphilosophie.“ (ChT², 3) ⁴ Overbeck, obwohl bei der vorurteilslosen Beschäftigung mit der Geschichte des (frühen) Christentums durchaus „bornirter Tübinger“ (der übrigens nie in Tübingen studiert hatte und aus Jena nach Basel kam), setzte sich also in der Schweizer Grenzstadt ohne den Harnisch einer festgeschmiedeten „Religionsphilosophie“, ohne den Panzer metaphysischer Gewissheiten aus Hegels dialektischer Alchimistenküche neuen Eindrücken aus. Den nachhaltigsten dieser Eindrücke sollte er seinem Basler Hausgenossen, einem sieben Jahre jüngeren Altphilologieprofessor verdanken.

I.

Zum ersten Mal erwähnt wird dieser Kollege in einem Brief, den Overbeck am 1. Januar 1871 einem Freund aus Jenenser Zeit, dem Orientalisten und Romancier Georg Ebers (1837–1898) schickt: „Besagter Nietzsche ist als Nachbar hier mein täglicher und Hauptumgang.“

¹ Überarbeitete Fassung eines Vortrages, der unter dem Titel „Urchristliche Weltentsagung versus Modernitätskonformität. Franz Overbecks Zeitkritik auf dem Hintergrund Arthur Schopenhauers“ am 25. Mai 1998 auf Einladung der Schopenhauer-Stiftung in Frankfurt gehalten wurde. Ich danke Herrn Norbert Hofmann (Bristol), dem Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung und der Theodor Engelmann-Stiftung (Basel).

² Zu den Details vgl. C. P. Janz, Die Berufung Franz Overbecks an die Universität Basel 1870, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 92 (1992) 139–165.

³ F. Overbeck, Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, 2. um eine Einleitung und ein Nachwort vermehrte Auflage (Leipzig 1903) 3 (= ChT²). Die *Christlichkeit* ist neu ediert in: F. Overbeck, Werk und Nachlass, hg. von E. W. Stegemann u. a. (Stuttgart 1994 ff.) (= OWN) 1: Schriften bis 1873, hg. von E. W. Stegemann und N. Peter, wo die Originalpaginierung jeweils angegeben wird.

⁴ Eingehend analysiert N. Peter, Im Schatten der Modernität. Franz Overbecks Weg zur „Christlichkeit unserer heutigen Theologie“ (Stuttgart / Weimar 1992) 58–105 Overbecks Verhältnis zu Baur.

Sie werden von ihm ohne Zweifel durch Ritschl's⁵ schon gehört haben. Er ist ein sehr interessanter und wird vielleicht ein sehr bedeutender Mensch. Zur Zeit steckt er wenigstens den Meisten noch zu voll jugendlicher und ausschweifender Schwärmerei. Vor allem bezieht sich diese auf Schopenhauer und Wagner, und hier steht freilich unserer Sympathie in dem einen Falle meine Unkenntniss im andern meine Antipathie entgegen.“⁶ Friedrich Nietzsche heißt also jener Mann, dessen „Einfluss“ Overbeck, wie er rückblickend sagt, als „der stärkste der Art [...] auf [s]einer Wanderschaft durch das Leben, und zwar *nel mezzo del cammin* getroffen“ (ChT², 13) habe.⁷ Der zitierte Brief an Ebers umreißt das geistige Beziehungsnetz, in das der „bornirte Tübinger“ und Theologe liberalaufklärerischen Zuschnitts mit seiner Übersiedlung nach Basel eintrat. Daneben wären, als altansässige Basler Bürger, noch Jacob Burckhardt⁸ und Johann Jakob Bachofen zu nennen.⁹ Richard Wagner, der im Brief als die eine Referenzgröße Nietzsches erscheint, war Overbeck schon von früher her persönlich bekannt; von dort rührt seine „Antipathie“, die ihn später freilich nicht hindern sollte, durch Nietzsches Vermittlung in Verbindung mit den Wagners zu treten und sogar als Kassier des Bayreuther-Vereins in Basel zu amtieren.¹⁰ Wir wollen uns hier aber mit der zweiten Koryphäe beschäftigen, der Nietzsches „ausschweifende Schwärmerei“ gegolten habe: Arthur Schopenhauer, dessen Werk Overbeck – so zumindest der Brief an Ebers – 1871 mit „Unkenntniss“ gegenüberstand. Eine Aufzeichnung im Nachlass spricht allerdings eine etwas andere Sprache: Overbeck hatte, wie er dort notiert, schon „in Berlin im Sommer 1860 *mit größter Begeisterung und Hingeringheit Schopenhauers* Parerga und Paralipomena gelesen. Dann gerieth ich aber, nach Leipzig im Frühjahr 1861 zurückgekehrt, in die politischen Kreise Treitschkes [...], fiel jammervoll (vgl. Hebr. 6, 4ff.) ab und vergaß für ein paar Jahre

⁵ Der Altphilologe Friedrich Ritschl (1806–1876) war Nietzsches akademischer Lehrer; seiner Fürsprache verdankte sich die Berufung des fünfundzwanzigjährigen Gelehrten auf eine Basler Professur 1869.

⁶ Der Brief ist unveröffentlicht (Nachlass Ebers in der Bibliothek Preußischer Kulturbesitz, Berlin) und wird vollständig abgedruckt in: OWN 8: Briefe, hg. von N. Peter und A. U. Sommer (in Vorbereitung).

⁷ Zu Overbecks und Nietzsches „Waffengenossenschaft“ in ihren frühen Jahren siehe z.B. A. U. Sommer, *Der Geist der Historie und das Ende des Christentums. Zur „Waffengenossenschaft“ von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck*. Mit einem Anhang unpublishierter Texte aus Overbecks „Kirchenlexikon“ (Berlin 1997).

⁸ Zu Burckhardt und Schopenhauer meint Overbeck rückblickend: „Frau *El. Foerster's* Aufführung *Schopenhauers* neben *Wagners* als eines der ursprünglichsten Anlässe der Trennung *Burckhardt's* und *Nietzsches's* ist vollkommen absurd. Aus meiner Bekanntschaft mit beiden Männern, weiß ich das Gegentheil, dass Schopenhauer's Gedanken ein ursprüngliches Gebiet ihrer Begegnung gewesen ist. War doch *Burckhardt* ein schwärmerischer Bewunderer von Schopenhauer.“ F. Overbeck, *Kirchenlexikon*. Texte. Ausgewählte Artikel A-I. In Zusammenarbeit mit M. Stauffacher-Schaub hg. von B. von Reibnitz = OWN 4, 119.

⁹ Zu den Gemeinsamkeiten im kulturkritischen Impetus von Bachofen und Overbeck siehe L. Gossman, *Anti-Theologie und Anti-Philologie: Overbeck, Bachofen und die Kritik der Moderne in Basel*, in: R. Brändle / E. W. Stegemann (Hg.), *Franz Overbecks unerledigte Anfragen an das Christentum* (München 1988) 17–46 und ferner L. Gossman, *Basle, Bachofen and the Critique of Modernity in the Second Half of the Nineteenth Century*, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 47 (1984) 136–185. Gossman verbindet auf bestechende Weise geistes- mit sozial- und mentalitätsgeschichtlichen Fragestellungen.

¹⁰ Was Overbeck nicht davon abhielt, in Wagner den „Typus eines dionysisch erregten Schulmeisters“ (F. Overbeck, *Kirchenlexikon*. Texte. Ausgewählte Artikel J-Z. In Zusammenarbeit mit M. Stauffacher-Schaub hg. von B. von Reibnitz = OWN 5, 633) verkörpert zu sehen und in seinem „Sieg [...] einen Unfall zumal unserer deutschen Kultur“ (Brief an Heinrich Köselitz vom 27. Januar 1889, abgedruckt in: F. Overbeck / H. Köselitz [P. Gast], *Briefwechsel 1877–1905*, hg. und kommentiert von D. M. Hoffmann, N. Peter und T. Salfinger [Berlin / New York 1998] 219).

gewissermaßen, wovon ich mich eben erst vollgesogen.“¹¹ Heinrich von Treitschke (1834–1896), nationalliberaler Historiker und Staatsmann, Verfechter der Machtpolitik Bismarcks, war als Mentor und Freund Overbecks kaum der Mann, der eine Schopenhauer-Begeisterung hätte teilen können. Doch davon später.¹²

Stellt man Overbecks Herkommen aus dem Dunstkreis Ferdinand Christian Baur und Heinrich von Treitschkes in Rechnung, dann kann es nicht erstaunen, dass Overbeck der „Schwärmerei“ seines neuen Freundes Nietzsche zunächst reseviert gegenüberstand. Ein gutes Jahr nach dem ersten Nietzsche betreffenden Brief lässt Overbeck Georg Ebers am 27. März 1872 allerdings wissen, er beabsichtige in den Semesterferien nicht nur eine neue Vorlesung zu schreiben (über Augustins *De civitate dei*¹³), sondern habe sich vorgenommen, „endlich nähere Kenntniss von der Schopenhauer'schen Philosophie zu erlangen, letzteres vorzüglich auf Anregung Nietzsches's mit dem ich überhaupt einen an inneren Anregungen reichen Winter verlebt habe.“¹⁴ Tatsächlich hat sich Overbeck, wie aus dem „Accessionscatalog“ seiner Bibliothek¹⁵ hervorgeht, erst Anfang der Siebzigerjahre (und nicht schon 1860) etliche Werke von und über Schopenhauer angeschafft.¹⁶ Es blieb, wie sich bald zeigen sollte, allerdings nicht bei einer folgenlosen Lektüre von Schopenhauers Schriften.

II.

1873 erscheint, als „Zwilling“ (vgl. ChT², 18) zu Nietzsches *Erster unzeitgemäßer Betrachtung* gegen David Friedrich Straußens neuheidnisches „Bekennntniss“ *Der alte und der neue Glaube* (1872), Overbecks Pamphlet *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*. Overbeck, der „die Lection der ‚Geburt der Tragödie‘“ (ChT², 15) sehr wohl gelernt hatte¹⁷, sollte mit dieser Analyse der „Christlichkeit“ zeitgenössischer, ja aller Theologie seine Zunft schwer brüskieren. Obwohl man Overbeck weiterhin zugestand, ein hervorragender Kenner der frühen Christentumsgeschichte zu sein, stand er künftig doch im Rufe eines abwegigen Sonderlings. Seine Schrift denunziert nämlich nicht nur die modischen Zeitströmungen der „apologetischen“ und der „liberalen“ Theologie, sondern stellt die Legitimität aller Formen von Theologie grundsätzlich in Frage. Overbeck wendet *avant la lettre* das Verfahren einer „kritischen Historie“ an, wie sie Nietzsche in seiner *Zweiten unzeitgemäßen Betrachtung: Über Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* ein Jahr später projektieren sollte: Der Kirchenhistoriker läßt eine Götzendämmerung über alle Versuche hereinbrechen, das Christentum mit der modernen Welt, mit der Kultur zu amalgamieren. Die *Christlichkeit* strengt den Nachweis an, dass die Theologie letztlich ein unchristliches Unterfangen sei. Denn mit

¹¹ Nachlass Franz Overbeck, Universitätsbibliothek Basel (= NLO), A 239: „Treitschke (Heinrich von) und Fichte“, zitiert bei A. Pfeiffer, Franz Overbecks Kritik des Christentums (Göttingen 1975) 141f., Fn. 1.

¹² Zu Overbecks Freundschaft mit Treitschke vgl. N. Peter, Im Schatten der Modernität, 105–118.

¹³ Vgl. A. U. Sommer, Augustinus bei Franz Overbeck. Ein Rekonstruktionsversuch, in: Theologische Zeitschrift 54 (1998) 125–150.

¹⁴ Der Brief ist unveröffentlicht (Nachlass Ebers in der Bibliothek Preußischer Kulturbesitz, Berlin); er wird vollständig abgedruckt in OWN 8.

¹⁵ „Accessionscatalog meiner Bibliothek“, in: NLO, A 334.

¹⁶ Siehe die Zusammenstellung bei A. Pfeiffer, Franz Overbecks Kritik des Christentums, 162, Fn. 82.

¹⁷ Dazu N. Peter, Im Schatten der Modernität, 121–140 und A. U. Sommer, Der Geist der Historie, 75–83. Ob Nietzsches Mythosverständnis tatsächlich so stark auf Overbeck eingewirkt hat, wie Peter, a.a.O., 140–163, 193 und 202–210 annimmt, wage ich zu bezweifeln (Sommer, a.a.O., 86–88). Zur *Geburt der Tragödie* siehe B. von Reibnitz, Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche, „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ (Kap. 1–12) (Stuttgart / Weimar 1992).

dem frommen Nachbeten bestimmter Lehrsätze und Glaubensvorstellungen oder mit deren liberalprotestantischer Reduktion auf allgemeine Humanitätsprinzipien sei „Christlichkeit“ mitnichten zu erlangen. Vielmehr gehe der Theologie gerade das Wesentliche, nämlich die pessimistische Lebens- und Weltanschauung der Urchristen vollständig ab. Nach Overbecks Diagnose sind die „Mythen und Dogmen“ (ChT², 71) des Christentums nicht von dessen Grundeinstellung dem Dasein gegenüber ablösbar¹⁸ – eine Grundeinstellung, die gerade der Theologie, namentlich der „heutigen“ fehle. Ohne den Drang zur Weltflucht, dem sich der christliche Glaube verdanke, würde dieser völlig sinnentleert. Overbeck stellt demnach entschieden in Abrede, dass die „Mythen und Dogmen“ des Christentums unter allen historischen Umständen gültige und brauchbare Antworten auf die menschlichen Fundamentalfragen böten. Christlich glauben kann nach Overbeck letztlich nur, wer tatsächlich mit jener „Lebensansicht“ ausgestattet ist, die die Urchristen besaßen. Der kritische Historiker misst also die vielfältigen Erscheinungsformen des Christentums an seinem (prätendierten,) ganz auf Eschatologie und Askese konzentrierten Ursprung. Die absolute Normativität des Uranfänglichen, der „Urgeschichte“ lässt Transformationen ausschließlich als Verfallssymptome gelten. Man kann gegen Overbecks Geschichtskonstruktion – auch ohne selber von theologischen Interessen affiziert zu sein – einwenden, in ihrem Ursprungsdenken sei es ihr (im Unterschied zur hegel-baurschen Dialektik) unmöglich, Entwicklungen verstehbar zu machen. Vielmehr gerate jede Entwicklung in den Geruch des Authentizitätsverlustes. Folgerichtig kann Overbeck im Entstehen einer Theologie, die die religiöse „Lebensansicht“ rationalisieren will, am Ende nur ein Dekadenzphänomen erkennen. „Daher ist auch das Tun jeder Theologie, sofern sie den Glauben mit dem Wissen in Berührung bringt, an sich selbst und seiner Zusammensetzung nach ein irreligiöses, und kann keine Theologie jemals entstehen, wo nicht neben das religiöse Interesse sich diesem fremde stellen.“ (ChT², 25) Es verhalte sich vielmehr so, „dass die Theologie das Christentum als Religion problematisch macht, d. h. als solche überhaupt in Frage stellt“ (ChT², 35). „So betrachtet ist aber die Theologie nichts anderes als ein Stück der Verweltlichung des Christentums, ein Luxus, den es sich gestattete, der aber, wie jeder Luxus, nicht umsonst zu haben ist.“ (ChT², 34)

Prämisse dieser Expektorationen ist die prinzipielle Unvereinbarkeit von Wissen und Glauben, wobei die Theologie das von vornherein zum Scheitern verurteilte Experiment verkörpert, das Wissen mit dem Glauben in Harmonie zu bringen. Spätestens hier hat Overbeck das Fundament der liberalen Theologie, der er sich früher verbunden gefühlt hatte, verlassen – erst recht das Fundament der Tübinger Schule, die ja mit hegelianischen Kunststücken noch jeden Gegensatz und erst recht den von Glauben und Wissen synthetisieren zu können wähnte. Wo bis anhin Dialektik prächtige Brücken zimmerte, sieht Overbeck einen unüberwindbar garstigen Graben klaffen, der einem nur die Wahl zwischen dem Entweder der Wissenschaft und dem Oder des Glaubens lässt. Die zaghaften Schritte am Ende der *Christlichkeit* in Richtung einer „kritischen Theologie“, die, ohne Glauben und Wissen wirklich zu vermitteln, diesen Glauben wenigstens vor den unverfrorensten Anmaßungen des gemeintheologischen Synthetisierungswahns und des Wissens beschützen soll, – diese Schritte werden für Overbeck schließlich von selbst hinfällig. Das unversöhnliche Entweder-Oder fordert am Ende eine unbedingt Wahl – und meiner Meinung nach ist klar, dass sich Overbeck, aller vorsichtigen Skepsis zum Trotz, auf die Seite der Wissenschaft und der Auf-

¹⁸ In seinem Zettelkasten notiert sich Overbeck schon eine Passage aus den *Parerga und Paralipomena*, wonach es der „eigenthümlichste Nachtheil“ des Christentums sei, auf „Historie“, einer „Reihe von Begebenheiten“, einem „Komplex von Thatsachen, von Handlungen und Leiden individueller Wesen“ zu beruhen, und dass es „eben diese Historie“ sei, die „das Dogma“ ausmache, an das zu glauben selig mache (OWN 4, 211).

klärung schlägt. Die „Lebensansicht“, auf die der christliche Glaube gründet, ist nach Overbecks Analyse nicht oder höchstens in seltensten (und zweideutigen) Ausnahmefällen (Blaise Pascal!¹⁹) für die neuzeitlichen Menschen reproduzierbar. Overbeck macht keine Anstalten, sich einer asketischen Praxis der Weltwillensverneinung zu verschreiben. Seine Skepsis gebietet ihm, in der metaphysischen Ortlosigkeit auszuharren.

III.

Die Rekapitulation der Zentralgedanken von Overbecks *Christlichkeit* hätte zwei Fahrten legen sollen, denen wir etwas weiter, nämlich zu Schopenhauer nachgehen wollen. Zum einen erinnert die Diastase von Glauben und Wissen stark an schopenhauersche Vorgaben, zum andern tut dies die Annahme eines prinzipiell weltflüchtigen Charakters des frühen Christentums.

Zum Ersten: Bestimmt ist ein Ausschließungsverhältnis von Glauben und Wissen kein Postulat, das sich ausschließlich in Schopenhauers Werk fände. Allerdings ist es ein Gedanke, der beim frühen Nietzsche, soweit ich sehe, gerade fehlt, obwohl ihm die zerstörerische Macht des Wissens für die Religion vor Augen steht. Zu sehr gleicht Nietzsches Frühwerk jedoch einem religionsstifterischen Unternehmen, als dass er auf den Overbeck gänzlich entgegengesetzten Anspruch verzichtet hätte, Wissenschaft wieder in Glauben, in Weltanschauung zu überführen, die Welt zu remythisieren. Es liegt also nahe, Overbecks Gegensatzpaar zurück zu Schopenhauer zu verfolgen, wo die Dinge freilich auch wieder etwas anders liegen. Ein „Glauben und Wissen“ überschriebener Abschnitt im zweiten Band der *Parerga und Paralipomena* trennt die beiden Sphären nach kantischem Muster: Das nicht im strengen Sinne Wissbare fällt der Glaubenssphäre zu. Philosophie nun habe es ausschließlich mit dem Wissbaren zu tun, wobei „das Wissen aus einem härteren Stoff ist, als der Glaube, so dass, wenn sie gegen einander stoßen, dieser bricht“.²⁰ Trotz dieser Überlegenheit konzidiert Schopenhauer: „Jedenfalls sind Beide von Grund aus verschiedene Dinge, die, zu ihrem beiderseitigen Wohl, streng geschieden bleiben müssen, so dass jedes seinen Weg gehe, ohne vom andern auch nur Notiz zu nehmen.“²¹ Einige Seiten später nehmen Schopenhauers Reflexionen allerdings eine hegelianisierende Wendung: „Die Menschheit wächst die Religion aus, wie ein Kinderkleid; und da ist kein Halten: es platzt. Glauben und Wissen vertragen sich nicht wohl im selben Kopfe: sie sind darin wie Wolf und Schaaf in Einem Käfig; und zwar ist das Wissen der Wolf, der den Nachbar aufzufressen droht.“²² Schopenhauer erwartet also, dass sich das Wissen, die Philosophie die Religion einverleibt, womit er die Vision eines schließlichen Triumphierens seiner eigenen Metaphysik in ein drastisches Bild packt: Welches Schaf könnte einem seiner Sache (das heißt: seiner Beute) so sicheren Wolf widerstehen? Am Ende soll die Menschheit das prächtige Ornat Schopenhauerischer Philosophie tragen, nachdem sie, dem religiösen Kinderkleid entwachsen, vermutlich auch noch eine Phase kümmerlichster Nacktheit hat überstehen müssen. Nietzsche wird dieses eschatologisch-optimistische Schema, den Kurs auf seine eigene Philosophie hin justiert, gleichfalls anwenden, nicht ohne jener Periode der Nacktheit doch we-

¹⁹ Nietzsches nähere Beschäftigung mit Pascal könnte sich durchaus Overbecks Anregung verdanken (vgl. A. U. Sommer, *Der Geist der Historie*, 97–99).

²⁰ A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, Bd. 2/2, § 175 = A. S., *Werke* in 10 Bänden. Zürcher Ausgabe (Zürich 1977) Bd. 10, 398.

²¹ *Ibd.*

²² A. a. O., § 181, 432.

nigstens einen klingenden Namen quasi als Feigenblatt umzuhängen: Nihilismus sollte dieser Name lauten. Aber das ist eine andere Geschichte.

Wichtig für uns ist vorerst nur, dass sich Overbecks „Antagonismus des Glaubens und des Wissens“ (genauso wie derjenige von „Religion“ und „Cultur“²³) zwar bei Schopenhauer vorgezeichnet findet, nicht aber unbedingt und in allen Stücken als „ein beständiger und durchaus unversöhnlicher“ (ChT², 22). Overbeck macht mit dem Antihegelianismus noch ernster als Schopenhauer (vgl. auch OWN 4, 590f.), der an der zitierten Kinderkleidstelle geschichtsphilosophische Vorurteile des Deutschen Idealismus reproduziert. Der antitheologische Theologieprofessor lebt seine Theologiekritik ohne die Ausflucht in eine überwölbende metaphysische Alternative zur (christlichen) Religion – eine Alternative, die bei Schopenhauer erst noch das geheime Telos der Säkularisierung zu sein schien. Vielleicht liegt Overbecks Schweigen zu einer Überführbarkeit von Religion in Metaphysik nicht nur in seiner Skepsis gegenüber Welttotalerklärungsansprüchen begründet, sondern auch darin, dass er in der *Christlichkeit unserer heutigen Theologie* (noch!) als Theologe, wengleich als „kritischer“, spricht und nicht als Religionsphilosoph oder Metaphysiker. Teilte er die Überzeugung, die christliche, ja überhaupt alle Religion transformiere sich dereinst in Metaphysik, bräuchte er den Zwitter Theologie nicht wirklich ins Visier zu nehmen, da sich mit dem Lauf der Zeiten, nämlich mit dem Verschwinden des Glaubens auch die vererblichen Synthetisierungen von Glauben und Wissen erledigten. Overbecks „Wissen“ beschränkt sich demgegenüber bescheiden auf das innerweltlich Wissbare und erstreckt sich nicht auf die Fragen, für die die Religion Antworten bereithält.²⁴ Vorerst sollte Overbecks „kritische Theologie“, sowenig sie selber ein *sacrificium intellectus* zu begehen bereit ist, diesen Bereich des Glaubens von dem des Wissens abschotten, um die Wolfsgelüste des Wissens abzukühlen. Darin zeigt sich Overbeck nun mitnichten als Schopenhauerianer.

Zum Zweiten: Der Maßstab, an dem Overbeck den Verfallscharakter der Theologie alter und neuer Machart aufweist, ist das weltverneinende Urchristentum. Es sei „in diese Welt“ getreten „mit der Ankündigung ihres demnächst geschehenden Untergangs“ (ChT², 27) und habe anfänglich in keiner Weise mit irdischer Zukunft gerechnet – am wenigsten für sich selbst. Dennoch seien die Christen „verhältnismäßig bald dazu“ gekommen, „mit einer Welt sich zu vertragen, die sie nicht vernichten konnten“; sie suchten „eine Stütze da [...], wo sie sonst nur gefährliche Feindschaft sahen“ (ibd.). Der ursprüngliche Charakter des Christentums war also nicht so sehr ein asketischer, als vielmehr ein eschatologischer – eine Erkenntnis, die die Theologie erst seit Albert Schweitzer wirklich zur Kenntnis zu nehmen sich bemüßigt fühlte. In einem Vortrag *Über die Anfänge des Mönchthums*, den Overbeck noch als Privatdozent 1867 in Jena gehalten hatte, wird bereits geschildert, wie die enttäuschte Naherwartung und die Allianz der Großkirche mit dem vormals ‚heidnischen‘ Staat zum Rückzug einzelner Personen und Personengruppen aus dem Weltgetriebe in die Wüste führten –, wie sich Eschatologie scheinbar nahtlos in Askese verwandelte. „Das Christentum hatte seine ersten Bekenner freilich auch abgesondert von der Welt, aber in dem kühnen und schönen Glauben die Welt neu zu machen. Das Mönchthum empfindet bei seiner Entstehung richtig und tief, wie wenig dies dem Christentum in dem absoluten Sinne den es der Theorie nach immer mehr erstrebte, gelungen war. Wenn es aber nun an der Welt verzweifelnd seinerseits wiederum den wahren Christen aus der Welt heraus und in die Einsamkeit treibt, so begreift sich leicht, dass und warum die Weltflucht des Mönchthums *nun ei-*

²³ Siehe dazu das frühe Exzerpt OWN 4, 170.

²⁴ Vgl. aber die frühe Aufzeichnung im Nachlass: „Um an das Christentum nur zu glauben wissen wir zu viel davon, und um im Sinne der Kirche davon zu wissen, beruht zuviel davon nur auf Glauben.“ (OWN 4, 211)

nen Zug finsteren Welt- und Menschenhasses erhält, der der Weltentsagung des jungen Christenthums durchaus fremd ist.“²⁵ Obwohl Overbecks erste Schopenhauer-Lektüre bei der Niederschrift seines Vortrages sieben Jahre zurücklag und deren Eindruck durch die Freundschaft mit Treitschke arg getrübt wurde, kann diese aus dem Munde eines protestantischen Theologen unerhörte Schätzung des asketischen Mönchtums eine nachhaltige Beeinflussung durch Schopenhauer kaum verleugnen. In der *Christlichkeit*, nach abermaliger, diesmal sehr intensiver Schopenhauer-Lektüre avanciert zwar nicht die mönchische, wohl aber die urchristliche Weltverleugnung zur Schlüsselkategorie, in die sich die Theologie und alle Formen modernen Christentums eben nicht mehr integrieren lassen, weswegen diesen „Christlichkeit“ rundweg abzusprechen sei.

Schopenhauer hatte die Parallele der frühchristlichen Askese zu seiner eigenen Lehre von der Willensverneinung mehrfach unterstrichen: „nicht allein die Religionen des Orients, sondern auch das wahre Christenthum hat durchaus jenen asketischen Grundcharakter, den meine Philosophie als Verneinung des Willens zum Leben verdeutlicht; wenn gleich der Protestantismus, zumal in seiner heutigen Gestalt, dies zu vertuschen sucht. Haben doch sogar die in neuester Zeit aufgetretenen offenen Feinde des Christenthums ihm die Lehren der Entsagung, Selbstverleugnung, vollkommener Keuschheit und überhaupt Mortifikation des Willens, welche sie ganz richtig mit dem Namen der ‚antikosmischen Tendenz‘ bezeichnen, nachgewiesen und dass solche dem ursprünglichen und ächten Christenthum wesentlich eigen sind gründlich dargethan. [...] Allerdings ist im ächten und ursprünglichen Christenthum, wie es sich, vom Kern des Neuen Testaments aus, in den Schriften der Kirchenväter entwickelte, die ‚asketische‘ Tendenz unverkennbar: sie ist der Gipfel, zu welchem Alles emporstrebt.“²⁶ Schopenhauer fährt fort, die „asketische Richtung“ trete „später entschiedener auf, als Anfangs, wo das Christenthum, noch Anhänger suchend, seine Forderungen nicht zu hoch spannen durfte.“²⁷ Auf den folgenden Seiten bemüht sich Schopenhauer, mit Zitaten aus den Kirchenvätern diese asketische Tendenz des Christentums zu beweisen, um zu folgern, „[i]n Wahrheit“ sei „nicht das Judenthum [...], sondern Brahmanismus und Buddhismus [...], dem Geiste und der ethischen Tendenz nach, dem Christenthum verwandt. [...] Ich gebe daher den Glauben nicht auf, dass die Lehren des Christenthums irgendwie aus jenen Urreligionen abzuleiten sind.“²⁸

Die offenkundigen Parallelen zwischen Overbeck und Schopenhauer können allerdings eines nicht verschleiern: So sehr Overbeck ein weltentsagendes Christentum zur Norm seiner Kritik an zeitgenössischer Theologie und lascher zeitgenössischer Frömmigkeit macht, so wenig predigt er selber Askese oder Welt- und Willensverneinung. Er ist weit davon entfernt, aus der Tatsache, dass sich die christliche Religion einst weltflüchtig gebärdet hat, abzuleiten, wir hätten nun, mit den Urchristen, mit den Anachoreten oder mit Schopenhauer auf diese Welt Verzicht zu leisten. Vielmehr ist es ihm, soweit seine *Christlichkeit* darüber Aufschluss gewährt, nur darum zu tun, den performativen Selbstwiderspruch der Theologie zu entlarven, die sich als Treuhänderin einer Sache, nämlich des Christentums ausgibt, dessen „Lebensansicht“ ihr gerade kontradiktorisch entgegengesetzt ist. Overbeck will also mitnichten in praktischer Absicht die urchristliche Askese rehabilitieren oder ihr gar mit Scho-

²⁵ F. Overbeck, Über die Anfänge des Mönchthums. Vorlesung gehalten in der Rose d. 6. Febr. 1867, in: OWN 1, 13–37; 15. „Das Mönchthum ist mithin eine Selbstbehauptung des Christenthums in einem historischen Moment, da es sonst besorgt verschlungen zu werden.“ (19)

²⁶ A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. 2/2, Buch 4, Kapitel 48 = Zürcher Ausgabe, Bd. 4, 720 f.

²⁷ A. a. O., 722.

²⁸ A. a. O., 730.

penhauerischer Metaphysik ein zeitgemäßeres Gewand schneiden. Die an Schopenhauer angelehnte Annahme eines weltentsagenden ‚Wesens‘ des wahren Christentums ist bei Overbeck kein Postulat der praktischen Philosophie, sondern eine Waffe gegen den theologisch verwässerten Zeitgeist. Überdies darf man auch nicht vergessen, dass für Overbeck weniger die Askese als eben die Eschatologie im Zentrum der ur- und frühchristlichen Verkündigung stand. Erst sekundär scheint sie sich in Askese verwandelt zu haben (vgl. oben Schopenhauer, Fußnote 26).

IV.

Nach dem Misserfolg der *Christlichkeit unserer heutigen Theologie* sollte sich Overbeck in der Öffentlichkeit fortan nur noch mit eigentlich fachwissenschaftlichen Arbeiten zu Wort melden, die freilich sein kritisches Anliegen zum Tragen bringen, die Kirchengeschichte als Geschichte der „Diskontinuität“²⁹, des fortwährenden Miss- und Falschinterpretierens der Ursprünge zu verstehen. Schopenhauer kommt in diesen Publikationen nirgends namentlich vor (auch in der *Christlichkeit* wird er nicht genannt). Hingegen hat sich Overbeck in seinem sehr umfangreichen wissenschaftlichen Nachlass, der nun in wesentlichen Stücken sorgfältig ediert vorliegt (OWN, Bde. 4–6), gelegentlich zu Schopenhauer geäußert. Bevor ich darauf näher eingehe, seien einige briefliche Reflexe von Overbecks Schopenhauer-Lektüre nachgetragen, die ein Schlaglicht auf seine keineswegs ganz naive Rezeption werfen.

Ziemlich entnervt bezieht Overbecks alter Freund Heinrich von Treitschke am 28. Oktober 1873 gegen Nietzsches *Erste unzeitgemäße Betrachtung* Position, nachdem er sich schon nicht hatte darein finden können, dass Overbeck in seiner *Christlichkeit* die „Größe“ des Christentums nicht wie er selbst „in seiner Entwicklungsfähigkeit“³⁰ zu erkennen vermöge. Treitschke kann Overbeck nicht zugestehen, dass er für Nietzsches Streitschrift eintreten wolle:

„Eintreten kann man nur für seine eigenen Taten, und Du mit Deiner Billigkeit und Bescheidenheit konntest so nicht schreiben, schon weil Du niemals ein Schopenhauerianer werden kannst [...]. Die ganze Welt der Liebe war jenem bösen, neidischen, durchaus kleinen Menschen [sc. Schopenhauer] verschlossen, und so hat seine Alt-Junggesellen-Philosophie in seinen Bekennern auch nie etwas anderes erzeugt als unfruchtbaren Hochmut und ruchlosen Pessimismus [...]. Glaube mir, lieber Freund, unsere Nation ist reicher an geistigen Kräften, als Ihr denkt. Ihr sitzt dort in der Ecke, seht nichts, einfach gar nichts von dem, was die Nation bewegt, außer den dürftigen und ihrer Natur nach trivialen Zeitungsberichten, und maßt Euch doch an, über Euer Volk zu zetern!“³¹

Overbeck antwortet darauf prompt, am 14. November 1873:

„Du meinst auch ich könnte nie Schopenhauerianer werden. Ich kann Dir nur sagen, dass mir dazu nur zweierlei fehlt: Gründliche Kenntniss der Schriften des Philosophen und der Beruf mit meiner Person Schule dafür zu bilden. Auch weiß ich wohl: Du bist ein Gläubiger des Optimismus, aber nicht sein Apologet. Als der letztere wärest Du mein Freund nicht, Deinen Glauben tastete ich nicht an, auch wenn Du mein Freund nicht wärest und ich sonst dazu Neigung hätte. Optimismus und Pessimismus

²⁹ N. Peter, Overbeck, Franz Camille (1837–1905), in: Theologische Realenzyklopädie, hg. von G. Krause und G. Müller, Bd. 25 (Berlin / New York 1995) 563–568; 564.

³⁰ Overbeckiana. Übersicht über den Franz-Overbeck-Nachlass der Universitätsbibliothek Basel. I. Teil: Die Korrespondenz Franz Overbecks. Verzeichnisse, Regesten und Texte, hg. von E. Staehelin in Zusammenarbeit mit M. Gabathuler (Basel 1962) 106.

³¹ *Ibd.*

sind so alt wie die Menschenwelt, ihr Streit ist nicht jünger – worin ich meinerseits schon ein Argument für den Pessimismus sehe –, beide sind gleicher Ruchlosigkeit fähig, beide haben sich immer fruchtbar erwiesen, und ich wenigstens bekenne mich zur Meinung der größeren Fruchtbarkeit des Pessimismus. Aber um den Streit beider zu entscheiden fehlen menschlicher Erkenntniss alle Mittel, und so wird er denn im Handumdrehen zum Pfaffenzank. Ueberdieß genügte ja die laute Art, wie er augenblicklich geführt wird, um einem alle sonst etwa bestehende Lust daran zu nehmen. Also darüber streite ich nicht, und auch nicht gewinnen will ich Dich für Schopenhauer, er bleibe Dir meinestwegen selbst antipathisch – wenn ich Deinen Urtheilen über ihn mich widersetze, so geschieht es nur in der warmen Ueberzeugung, dass Du Dich damit einem ungeheuren Stück Menschenleben verschließest, dass Du im Drange einer nach anderen Seiten gerichteten wahrhaft riesigen Thätigkeit dieser Sache nur wenig beschauliches Nachdenken hast widmen können und andernfalls auch als Gegner doch ganz anders reden würdest. Mein eigenes Urtheil über Schopenhauer hat ja seit meiner ersten flüchtigen Berührung mit seinen Schriften, welche vor 13 Jahren stattfand, genug geschwankt. Ich weiß wohl, dass es hier sehr hässliche Dinge zu überwinden giebt, – ich meine an der Person Schopenhauer's – und stehe nicht an Dir hierin viel, sehr viel zuzugeben. Nur wenn Du den Mann ‚durchaus klein‘ findest kann ich nur widersprechen und sagen: ich finde ihn durchaus groß. Er ist ein großer Mensch, groß in seinen Tugenden und Gaben, groß in seinen Fehlern, und dass er in beidem so deutlich vor uns steht, das danken wir der Tugend die er vor allem und wie kaum Einer besaß, seiner Wahrhaftigkeit. – Dank dieser ist er unserer Gattung wie wenige gegeben, dass sie sich daran kennen lerne, nicht nur, wie sonst wohl bei großen Männern, dass sich ausnahmsweise Gebildete an ihm wiedererkennen. Schopenhauer ist wirklich vom Holze aus dem sonst auch wohl Geisseln der Menschheit geschnitten worden sind. Dass ein Wohlthäter derselben aus ihm geworden setzt einen wunderbaren und erhabenen Adel seiner Begabung voraus. Dass er keinen Sinn für Staat und Geschichte hatte, theilt er nur mit einigen der Größten seiner Zunft, und auch den Staat kann man ja jedenfalls zu ernst nehmen. Dass seine Philosophie in ihren Bekennern nie etwas Anderes erzeugt als unfruchtbaren Hochmuth und ruchlosen Pessimismus, dagegen habe ich meine unzweifelhafteste Erfahrung. Nicht dass ich daran dächte alle ‚Schopenhauerianer‘ gegen Dich zu vertreten, – ausser Schopenhauer selbst sind die ‚Schopenhauerianer‘ die größten Steine des Anstoßes seiner Sache – aber ich kenne Menschen von ungewöhnlicher Herzengüte und von seltener Kindlichkeit und Treuherzigkeit der Gesinnung, welche sich unbedingt zu Schopenhauer bekennen und sich nicht zu fassen wüssten, wenn sie hörten, dass seine Philosophie ‚das Göttliche im Menschen ertödtete‘, oder dass ihr ‚die ganze Welt der Liebe‘ verschlossen sei. Sie wollen in mir völlig glaubwürdiger Weise das Gegentheil erfahren haben. Was mich selbst insbesondere betrifft, so habe ich die zwei Grundgedanken meiner Schrift – Verhältniss von Glauben und Wissen und Wesen des Christenthum – nicht aus Schopenhauer, wohl aber, Dank seiner Darstellung, die leuchtende Evidenz, die sie für mich haben.“³²

Nicht weniger fulminant fällt Overbecks Verteidigung von Nietzsche und seiner Schrift aus. Deutlich geworden ist allemal, dass sich der kritische Kirchenhistoriker nicht als orthodoxer Schopenhauerianer vereinnahmt sehen will und er für die beiden vorhin besprochenen Analogien in der *Christlichkeit* und Schopenhauers Werken, nämlich für das Verhältnis von

³² C. A. Bernoulli, Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft, Bd. 1 (Jena 1908) 89–91 (wird neu ediert in OWN 8).

Glauben und Wissen und den asketischen Charakter des Christentums, geistiges Eigentumsrecht anmeldet, nicht ohne indessen einzuräumen, bei Schopenhauer „die leuchtende Evidenz“ für seine Annahmen gefunden zu haben. Overbeck verteidigt nicht so sehr die Metaphysik des Philosophen, sondern einen allgemeinen „Pessimismus“, für dessen Fruchtbarkeit er meint bürgen zu können.³³ „Ruchlos“ sei er jedenfalls nicht.³⁴ Auch in einem Brief vom 1. November 1874, in dem Overbeck die Bedeutung von Nietzsches *Dritter unzeitgemäßer Betrachtung: Schopenhauer als Erzieher* expliziert, will er den unverbesserlichen Optimisten Treitschke nicht zum Schopenhauerianismus bekehren, ihm aber doch den Wert des Schopenhauerschen Denkens anschaulich machen.³⁵ Dem entspricht, wenngleich nicht im Ton, so doch in der Sache, was Overbeck schon am 22. April 1872 Nietzsche meldet: „Zu Tisch war ich bei Heitz³⁶ mit Gerlach³⁷ und Eucken³⁸. Zweistündige Disputation über Schopenhauer, den ich mit einiger Hitze, aber nach Gerlachs Zeugnis ‚ritterlich‘ vertreten habe, und allerdings habe ich einige schöne Paradebewegungen gegen meine nur mit Nadeln und Keulen bewaffneten Gegner ausgeführt. Es war eine höchst heitere Komödie.“³⁹

³³ Vgl. zum Thema im Spannungsfeld von Nietzsches *Erster unzeitgemäßer Betrachtung* gegen Strauß: A. U. Sommer, „Wenn die Welt ein Ding ist, das besser nicht wäre, ei so ist ja auch das Denken des Philosophen, das ein Stück dieser Welt bildet, ein Denken, das besser nicht dächte.“ Zur Karriere eines polemischen Argumentes gegen Schopenhauer, in: Schopenhauer-Jahrbuch 77 (1996) 199–210. Overbeck äußert im *Kirchenlexicon* die Meinung, in der „Kritik der Religion“ sei „der Gegensatz von Pessimismus und Optimismus der Lebensanschauung indifferent“ (ediert in: A. U. Sommer, *Der Geist der Historie*, 139).

³⁴ Thomas Mann zitiert und glossiert diese Stelle aus Overbecks Brief an Treitschke übrigens in seinen *Betrachtungen eines Unpolitischen*, siehe A. U. Sommer, Thomas Mann und Franz Overbeck, in: *Wirken des Wort. Deutsche Sprache und Literatur in Forschung und Lehre* 46 (1996) 32–55, 35. Vgl. auch die späte *Kirchenlexicon*-Aufzeichnung: „Romantik, alle Romantik scheint mir Denk- und Gefühlsweise dessen was Schopenhauer ‚ruchlosen Optimismus‘ nannte, zu sein bei welchem allein der Wahn möglich ist, mit irgend welcher ‚Sehnsucht‘ sei überhaupt in der Welt auszukommen.“ (OWN 5, 417)

³⁵ „Doch sagte ich ja, weil ich Dir nicht sagen kann, wie sehr es mein Herzenswunsch ist, nicht Dich für eine solche Betrachtung der Dinge gewinnen oder Dich zum Schopenhauerianer zu machen, wozu ich gar keinen Beruf habe, sondern Dich eben nur diese unbedingte Ablehnung verlassen zu sehen, und meinerseits bei nichts im Wege zu sein mag was dazu etwas thun kann. Schopenhauer ist gewiss noch nie so dargestellt worden, wie in Nietzsches letzter Betrachtung. Ich kann mir gar nicht denken, dass Du für eine solche Betrachtungsweise so unbedingt unzugänglich sein solltest um nach wie vor von Schopenhauer in gar keinem anderen Tone zu reden, als es wieder in einer Stelle Deiner letzten Aufsätze geschieht, wie ich sie nicht ohne Wehgefühl lesen kann. Ich weiss wohl, wie Schopenhauer missbraucht werden kann und wird, kann mir Deine Abneigung wohl erklären, bin aber so überzeugt dass bei allen helldenkenden Leuten allmählich sich ein billigeres und sehr verschiedenes Urtheil Bahn machen wird, dass Du es mir nicht verdenken kannst, wenn ich mich nur ungern darein finde meinen guten Herzensfreund vielleicht unter den letzten Nachzüglern beim Siege dieses Urtheils und vielleicht nicht einmal da zu sehen.“ (NLO, wird publiziert in OWN 8) Vgl. dazu Treitschkes Brief an Wilhelm Gaß vom 24. November 1874: „Mein lieber Baseler Freund [sc. Overbeck] gerät leider immer mehr unter den unseligen Einfluss Nietzsches [...]. Es wäre zu traurig, wenn dieser geistvolle und im Grunde lebenswürdig bescheidene Mann in den rohen Hochmut der Schopenhauerianer sich gewaltsam hineinarbeitete.“ (zitiert nach: *Overbeckiana*, I. Teil, 115 f., Fn. 3.)

³⁶ E. Heitz-Schönbein († 1874) war Professor der Nationalökonomie in Hohenheim und lebte danach als Ruheständler in Basel.

³⁷ Franz Dorotheus Gerlach (1793–1876) war Professor der klassischen Philologie in Basel.

³⁸ Rudolf Eucken (1846–1926) war von 1871–1874 Professor für Philosophie in Basel, danach in Jena. 1908 erhielt er für seine neudealistischen Werke den Literaturnobelpreis.

³⁹ F. Nietzsche, Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe, hg. von G. Colli und M. Montinari (Berlin / New York 1975 ff.) Abt. 2, Bd. 2, 589 f.

V.

Was nun Overbecks Schätzung von Schopenhauers Christentumsbild anlangt, so nimmt die Sache bald einmal eine andere Wendung. Am 26. Oktober 1880 lässt Overbeck Hans Paul von Wolzogen (1848–1938), den Herausgeber der *Bayreuther Blätter*, wissen, dass er nicht gedenke, an Wagners Propagandablatt mitzuarbeiten:

„Entjüdung des Christenthums“, das ist die Formel, die Sie dem Thema geben, über welches auch ich mich zu vernehmen lassen hätte, die ich aber von vornherein nicht acceptiren kann. Ich glaube nicht an Schopenhauers Deutung des Christenthums, wenn ich auch wohl einsehe, dass er für ein Element desselben ein geschärftes Auge hatte, welches aus allerhand Gründen unter seinen Bekennern gern übersehen wird. Die Art, wie es aber Schopenhauer historisch erklärt halte ich für grundfalsch und welche Fußangeln auf dem Wege für den liegen, welcher ernstlich zu beweisen sich anschickt, was Schopenhauer für den Historiker nur behauptet hat, dafür sind mir Wagners Ausführungen S. 283 ff. ein besonders sprechender Beweis, zB seine Auslegung der Einsetzungsworte (S. 283)⁴⁰ oder sein Zweifel an der jüdischen Herkunft Jesu (S. 285⁴¹). Doch dieß wie gesagt nur beispielsweise. Was ich überhaupt gegen die Verkenning des Antheils des Judenthums am Christenthum in den eben gemeldeten Ausführungen einzuwenden hätte, kann ich ja nicht in einem Briefe darlegen. Für jetzt genügt das Bekenntniss meines Unglaubens an die vermeintlich reformatorische These Wagners.“⁴²

Diese „These“ – dass nur mit Vegetarismus Welt und Religion zu retten seien – stützt sich auf Schopenhauer als Kardinalsreferenz, der, wie wir gesehen haben, die innere Verwandtschaft von Christentum mit Buddhismus und Brahmanismus zuungunsten seiner jüdischen Wurzeln herausstreicht.⁴³ Overbeck ist diese Indienstnahme Schopenhauers für Wagners antisemitische Agitation nicht geheuer und sie veranlasst ihn, über Schopenhauers religionsgeschichtliche Spekulationen noch einmal nachzudenken. Overbeck hatte nie – im Unterschied zu Nietzsche⁴⁴ – irgendwelcher Versuchung nachgeben, zwischen Buddhismus

⁴⁰ Die Paginierung bezieht sich auf die September-Nummer der *Bayreuther Blätter* 1880, gemeint ist folgende Stelle: „Unter den Ärmsten und von der Welt Abgelegensten erschien der Heiland, den Weg der Erlösung nicht mehr durch Lehren, sondern durch das Beispiel zu weisen: sein eigenes Fleisch und Blut gab er, als letztes höchstes Sühnungsoffer für alles sündhaft vergossene Blut und geschlachtete Fleisch dahin, und reichte dafür seinen Jüngern Wein und Brot zum täglichen Mahle: – ,solches allein genießet zu meinem Angedenken.' Dieses das einzige Heilamt des christlichen Glaubens: mit seiner Pflege ist alle Lehre des Erlösers ausgeübt. Wie mit angstvoller Gewissensqual verfolgt diese Lehre die christliche Kirche, ohne dass diese sie je in ihrer Reinheit zur Befolgung bringen könnte, trotzdem sie, sehr ernstlich erwogen, den allgemein fasslichsten Kern des Christenthums bilden sollte. [...] Vielleicht ist schon die eine Unmöglichkeit, die unausgesetzte Befolgung dieser Verordnung des Erlösers durch vollständige Enthaltung von thierischer Nahrung bei allen Bekennern durchzuführen, als der wesentliche Grunde des so frühen Verfalles der christlichen Religion als christliche Kirche anzusehen.“ R. Wagner, Religion und Kunst, in: Ders., Gesammelte Schriften und Dichtungen, Bd. 10 (Leipzig 1898) 211–253; 230 f.

⁴¹ Es bleibe „mehr als zweifelhaft, ob Jesus selbst von jüdischem Stamme gewesen sei“ (A. a. O., 232).

⁴² Der Brief ist unpubliziert (NLO) und wird in OWN 8 erstmals vollständig ediert.

⁴³ Overbeck spricht an anderer Stelle von einer eigentlich „Bekehrung“ Wagners „zum Christenthum Schopenhauers“ (OWN 5, 632).

⁴⁴ Vgl. z. B. F. Nietzsche, Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum [1888], in: F. N., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, hg. von G. Colli und M. Montinari (München / Berlin / New York 1988) Bd. 6, 165–254, § 31, 202; vgl. dazu A. U. Sommer, Friedrich Nietzsches „Der Antichrist“. Ein philosophisch-historischer Kommentar (Basel 2000).

und Christentum Verbindungslinien zu ziehen. Im Anschluss an eine schopenhauerkritische Reflexion in Nietzsches Nachlasskompilation *Der Wille zur Macht* äußert Overbeck in seinem *Kirchenlexicon*, dem Zettelkasten seiner Aufzeichnungen, ums Jahr 1902:

„Was Schopenhauer vom asketischen Grundcharacter des Christenthums fabelt, hängt in der That nur an seinem Grundirrtum über die Stammverwandtschaft von Christenthum und *Buddhismus* und der daran hängenden Verkennung der Stammverwandtschaft von Christenthum und *Judenthum*. Das haben, als ich die ‚Christlichkeit unserer heutigen Theologie‘ schrieb, weder ich noch *Rohde*⁴⁵ noch wahrscheinlich *Nietzsche* selbst schon durchschaut. Gegenwärtig bin ich vielmehr mit Nietzsche vollkommen überzeugt, dass das Christenthum wirklich ein potenziertes Judenthum und aus der gedrückten Denkweise der jüdischen Diaspora zu erklären ist, demgemäß auch in Wahrheit (ganz anders als der *Buddhismus*) in Wirklichkeit ein *irdisch* gemeinter Eudaemonismus ist.“ (OWN 4, 165)

Freilich grenzt sich Overbeck in demselben Notat auch wieder von Nietzsche ab, der an der fraglichen Stelle die Beziehung des Christentums zur Askese als eine bloß äußerliche beschreibe: „Das Urchristenthum war eine Denkweise, die in der Welt nur durch Verfolgung ‚siegen‘ konnte, und eben darum *asketisch* werden *musste*, d. h. das Christenthum hatte die Askese trotz allem gewissermaßen im Leibe.“ (OWN 4, 166) In einem ähnlichen Kontext merkt Overbeck an, „dass Nietzsche im Grunde nur der Corrector der von Schopenhauer entdeckten und behaupteten Verwandtschaft von Christenthum und *Buddhismus* ist“ (OWN 4, 178; vgl. auch 4, 215). Diese Reflexionen lassen erlassen, wie Overbeck nach einem durch Wagners widerwärtige Umtriebe geweckten Misstrauen Schopenhauers religionsgeschichtlichen Behauptungen gegenüber nicht zuletzt inspiriert durch Nietzsches Schopenhauer-Kritik auf Distanz zu seinen eigenen Postulaten vom unbedingt asketischen Charakter des ‚wahren‘ Christentums geht und unter dem Druck auch der nietzscheschen Verwirrungen (vgl. OWN 4, 167) eine elaboriertere Rekonstruktion der christlichen Frühgeschichte entwirft.⁴⁶ Schopenhauers *Buddhismus*-Analogie fällt dabei als ganz und gar unhaltbar Overbecks Rasiermesser zum Opfer. Ein Opfer, dass Overbeck umso leichter bringen kann, als er selbst ja nie Propagandist eines wie auch immer gearteten Asketismus gewesen ist.⁴⁷

VI.

Der Brief an Wolzogen hatte durchschimmern lassen, dass Overbeck die Inanspruchnahme Schopenhauers für Wagners konfuses, vegetaristisches Christentum missbilligt. Freilich steht Wagners Vorgehen keineswegs singulär da, sei es doch, wie Overbeck 1904 schreibt, „eine Manier des heutigen Christenthums, in seiner Art sich der Welt zu geben,

⁴⁵ Erwin Rohde (1845–1898) war Professor für Philologie zuletzt in Heidelberg und ein Studienfreund Nietzsches.

⁴⁶ Schon in den 70er Jahren stellt Overbeck allerdings dezidiert fest, dass Schopenhauer „die wahre Bedeutung der christlichen Askese“ verkannt habe; siehe die Publikation des entsprechenden *Kirchenlexicon*-Lemmas bei A. U. Sommer, *Der Geist der Historie*, 123.

⁴⁷ Auch den von Wagner adaptierten Vorwurf Schopenhauers, das Christentum habe sich „von der Thierwelt losgerissen“ und dem Menschen „alles Gefühl seiner engen Verbindung mit der Thierwelt, alles Mitgefühl mit ihr geraubt“, kommentiert Overbeck lakonisch: „Vielleicht macht man dem Christenthum seine Abkehr von der Thierwelt mit Unrecht zum Vorwurf. Darin spräche sich weniger eine sonderliche Hartherzigkeit gegen die Thiere aus [...] als die innerste Tendenz des Christenthums auf die Erlösung des Menschen, seine Concentrirung darauf, worauf die übrige Welt zunächst weiter nichts als dahingestellt bleibt.“ (OWN 4, 263)

oder ein darin beliebter Sport, wenn sich in der modernen Welt kein bedeutender Mensch als Antichrist mehr geben kann, ohne mit Vorliebe für das Christenthum aufgerufen zu werden“ (OWN 4, 239). Namentlich Schopenhauer (aber auch Wagner selbst) sei es so ergangen.

In den späten Jahren hat ein Buch die erneute Beschäftigung Overbecks mit Schopenhauer angeregt – nämlich Johannes Volkelt's (1848–1930) *Schopenhauer*⁴⁸. Overbeck legt von dieser Lektüre in seinem *Kirchenlexicon* umständlich Rechenschaft ab, nicht ohne sich gleichzeitig (nämlich im Oktober 1900) in einer parallelen Aufzeichnung zu fragen, was denn Schopenhauers Invektiven gegen die Philosophieprofessoren genutzt hätten, und darauf zu antworten, nur „auf den ersten Blick ungeheuer viel“ (OWN 5, 424), weil heute doch alle „Popularphilosophen auf unseren Kathedern“ zu Schopenhauers Füßen lägen. „Doch eben die Art dieser Prostration beweist vielmehr wie wenig jener Aufsatz [sc. Schopenhauers gegen die Philosophieprofessoren] genützt hat außer sich selbst mit dem Recht, das er sich erobert und allerdings behalten hat. Denn die Huldigungen jener modernen Schopenhauerverehrer lassen in ihnen Allen in Wahrheit nur die intimsten Verräther ihres Gottes erkennen.“ (ibd.) Es gehe diesen Philosophieprofessoren – genannt werden neben Volkelt auch Friedrich Paulsen (1846–1908) und Theobald Ziegler (1846–1918) – letztlich nur darum, einen Zipfel des Ruhmes zu erhaschen, dessen Schopenhauer mittlerweile theilhaftig geworden ist.

Bei den „Popularphilosophen“ seiner Zeit, nicht nur den schopenhauerianisierenden, sieht Overbeck eine Tendenz zur Verwischung der Grenzen von Philosophie und Religion am Werk, gegen die er Schopenhauers strenge Scheidung ins Treffen führt, wonach die Philosophie es nur mit der Welt, nicht mit den Göttern zu tun habe. „So ist es: der Philosoph sei nur darauf bedacht für die Philosophie zu sorgen und überlasse die Religion des Volks den Priestern, die sie angeht. Statt dessen vermag es auch Volkelt⁴⁹ mit so manchem anderen Popularphilosophen der Gegenwart, nicht zu unterlassen mit den Theologen zu concurriren und derselben Unbilligkeit zu verfallen, die als die auszeichnende Eigenschaft der Theologen ihnen überlassen werden könnte.“⁵⁰ Overbeck gerät in Rage über Volkelt's Frage, was die „Bedeutung Schopenhauers für die religiöse Entwicklung“ sei⁵¹. Der kritische Diagnostiker moniert, diese Frage gehe Schopenhauer „nichts an, er dürfte sie einfach ablehnen“.⁵² Die Erkundigung nach Schopenhauers Stellung zur Religion und nach den immanenten Widersprüchen dieser Stellung werde bei Volkelt einem eigenen religionsstifterischen Interesse untergeordnet, was diesen hinwiederum veranlasse, in Schopenhauer eine Schätzung der Religion hineinzuprojizieren, die sich dort gar nicht fände. „Was Volkelt hier vertritt ist in der Tat nicht Schopenhauer's ‚Stellung‘ zur Sache sondern seine eigene, und zwar sein ihn von Schopenhauer trennendes Interesse für die religiösen Reformbestrebungen der modernen Theologie.“⁵³ Was Schopenhauer wollte, sei „weder Förderung noch Schädigung der Religion, sondern Verständniß ihrer Bedeutung in der Welt“⁵⁴ gewesen. Overbeck verteidigt mit anderen Worten die Weltlichkeit des Schopenhauer'schen Denkens gegen die Anmaßungen einer auf dem Gebiete der Religion freischülernden „Popularphilosophie“. Damit will Overbeck aber keineswegs die Reichweite der Philosophie schmälern, die vielmehr, soweit sie ernstzunehmen sei, „Anspruch darauf erheben“ müsse, „dem Leben Gesetze zu geben“,

⁴⁸ J. Volkelt, Arthur Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube (Stuttgart 1900).

⁴⁹ Nämlich in: J. Volkelt, Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. Gehalten zu Frankfurt a.M. im Februar und März 1891 (München 1892).

⁵⁰ Ediert in: A. U. Sommer, Der Geist der Historie, 140.

⁵¹ J. Volkelt, Arthur Schopenhauer, 353.

⁵² Ediert in: A. U. Sommer, Der Geist der Historie, 141.

⁵³ A. a. O., 147.

⁵⁴ Ibid.

und erst zeige, was sie wert sei „durch den Einfluss, den sie auf das Leben übt“ (OWN 5, 248). Gerade Schopenhauer spiele nicht den „praktischen Prediger seiner Weltweisheit“, vielmehr habe er „einen so unvergleichlichen Schlüssel zum Weltverständnis, das er darstellt, an sich selbst“ (ibid.) gehabt. „[G]egen den oft gehörten Tadel gegen Schopenhauer, sein Leben und seine Philosophie fielen besonders disharmonisch auseinander, muss vielmehr behauptet werden, dass sie sich in seltener Weise decken und ihre Harmonie nur in vorzüglicher Weise seinen Anspruch darauf begründet ein Meister der Philosophie zu sein“ (OWN 5, 249). Overbeck macht aus seiner Zustimmung keinen Hehl, wenn er an anderer Stelle aus den *Parerga* zitiert: „Die Religionen sind wie die Leuchtwürmer: sie bedürfen der Dunkelheit um zu leuchten. Ein gewisser Grad allgemeiner Unwissenheit ist Bedingung aller Religionen, ist das Element in welchem allein sie leben können.“ (OWN 5, 328; vgl. ferner 5, 589)

Wir haben also den vielleicht auf Antrieb paradoxen Befund, dass der Theologieprofessor den Philosophen vor den theologisierenden Philosophieprofessoren in Schutz nimmt und unerbittlich sowohl die umfassende Wirkungssphäre als auch die Weltlichkeit der Philosophie verteidigt. Bei aller Bewunderung Schopenhauers mündet dies bei Overbeck nicht in eine Absolutsetzung Schopenhauerischen Denkens. Über die eigentlich metaphysischen Kerngedanken schweigt sich Overbeck aus; wir finden weder in den Nachlasstexten noch in den Briefen irgendeinen Anhaltspunkt, dass er sich mit der Willensmetaphysik näher angefreundet hätte. Vielmehr ist ihm Schopenhauer in allererster Linie eine Waffe gegen die Theologie und einen „ruchlos optimistischen“ Zeitgeist.

Overbeck macht – abschließend und zur Markierung ihrer beider Eigenständigkeit bemerkt – auch keine Anstalten, „Schopenhauers Hinrichtung der Geschichte“ für mehr als einen „Excess“ (OWN 4, 355) zu halten. „An alle Zeitlichkeit soll die Philosophie nicht bevor sie der Vergangenheit angehört und in den Zustand historischer Reife übergegangen ist sich machen.“ (ibid.) Die Popularphilosophen wie Volkelt biederten sich bei der Gegenwart viel zu sehr an, während Schopenhauer aus Gegenwartsverachtung der Geschichte überhaupt den Laufpass gebe. „Gewiss ist, dass die Gegenwart Zukunft noch nicht und Vergangenheit nicht mehr ist. Dadurch ist sie in der Welt der Zeitlichkeit nichts und für die Philosophie in der That eine quantité négligeable. Ein entgegengesetztes Verhalten zu ihr bedroht die Philosophie mit Verwirrung, aber selbst die Geschichte mit Verkennung.“ (ibid.) Und eben eine solche „Verkennung“ habe sich Schopenhauer zuschulden kommen lassen: Er habe die „Gegenwart zu schwer genommen und darum seine Geringschätzung auf alle Zeitlichkeit, d. h. auf den ganzen Verlauf der menschlichen Entwicklung übertragen“ (ibid.) Dieser Einwand entkräftet freilich Schopenhauers Hypothese noch nicht, Geschichte könne als Akkumulation von Kontingenz niemals wissenschaftsfähig werden, weil in ihr keine allgemeinen Gesetze walteten.⁵⁵

Overbecks Kirchengeschichte der Diskontinuitäten leugnet nicht prinzipiell die Möglichkeit, Historie als Wissenschaft, als Erkenntnis immanenter Gesetzmäßigkeiten zu begreifen – nur sind es eben Gesetze der Verzerrung, der Disgregation. Selbst die Geschichte von Missverständnissen ist eine Entwicklungsgeschichte. Insofern bleibt Overbeck „strammer, ja selbst bornirter Tübinger“ – unter negativen Vorzeichen. Seine Geschichte ist keine profane Heilsgeschichte, kein dialektischer Weg zum Licht, sondern ein säkulares „Memento Mori“: Geschichte führt die Endlichkeit des Menschseins vor Augen, auch was dessen Erkenntnis- und Selbsterlösungsfähigkeit anlangt. Nicht nur in dieser Einschätzung erweist sich Overbeck als skeptischer Humanist.

⁵⁵ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 2/2, Buch 3, Kapitel 38 = Zürcher Ausgabe, Bd. 4, 516–525. Vgl. A. U. Sommer, *Der Geist der Historie*, 21: 48–50 und *passim*.