

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 17 (1961)
Heft: 6

Artikel: Über Formengeschichte in der Kirchengeschichte
Autor: Tetz, Martin
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878720>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 17.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Über Formengeschichte in der Kirchengeschichte¹

Als E. Schwartz 1908 seinen Göttinger Akademievortrag «Über Kirchengeschichte» hielt, wies er weit von sich, Methodologisches abhandeln zu wollen. «Denn – lautet die Begründung – das Geschichteschreiben ist und bleibt eine Kunst, bei der das methodische Wissen zwar überall dasein, aber das Schaffen doch das Beste tun muß.»² Diesem Satz hätte auch derjenige Gelehrte zugestimmt, dem Schwartz in der genannten Abhandlung Fragestellung und Blickrichtung verdankte: *Franz Overbeck*. Er hätte es jedoch nur getan, wofern Schaffen nicht mit Arbeiten gleichgesetzt würde. Nicht umsonst notierte er sich grollend für A. Ritschl dessen Satz aus Göttingen: «Hier kann man nur arbeiten oder man vergeht»³, und für A. Harnack: «Die Arbeit entscheidet» (und dazu schrieb er dann ein Lob der Faulheit).⁴ Das Schaffen Overbecks ist nun in einzigartiger Weise mit der Sache meines Themas verknüpft, und wenn ich also im folgenden, zu meinem bescheidenen Teile dem Satze von Schwartz nachkommend, das Thema nicht als ein lediglich methodologisches abhandeln werde, so ist das in eben dieser Verknüpfung begründet.

¹ Habilitationsvorlesung, am 25. Februar 1961 in Bonn gehalten.

² E. Schwartz, *Gesammelte Schriften*, I (1938), S. 110.

³ F. Overbeck, *Christentum und Kultur*, hrsg. von C. A. Bernoulli (1919), S. 162.

⁴ Ebd., S. 203f. – Allerdings ist folgender Satz nur ein Produkt der Editionstechnik Bernoullis: «Diese Unerbittlichkeit des Fleißes verscheucht aus der Atmosphäre des Gelehrten alle übrigen Götter, während es sich doch eben, um die Gediegenheit der Arbeit sicher zu stellen, ernstlich empfehlen dürfte, auch der Faulheit in einer Seitennische ein Altärchen zu errichten»; denn im Nachlaß Overbecks heißt es: («Einstweilen wäre es doch so übel nicht, sich durch die Erkenntniß etwas ‚constristieren‘ zu lassen, daß unter den Danaergeschenken, mit welchen ausgestattet der Gelehrte auf die Welt kommt und ohne welche er darin vielleicht nicht existieren mag, der Fleiß nicht das unbedenklichste und am wenigsten fragwürdigste ist. Ich höre, daß Harnack nächstes Jahr [1904] mit einer größeren Gesellschaft deutscher Professoren nach Nordamerika reist, wo sich diese europäischen Primadonnen auf der Weltausstellung von St. Louis hören lassen wollen.) Vielleicht schafft die Muße der gegenwärtig immerhin noch mindestens fünftägigen Reise auf dem Ocean in ihren Meditationen unter anderen auch Raum für den Ge-

Ein paar technische Bemerkungen seien vorausgeschickt. 1) Indem ich hier auf einen in seiner Weise berechtigten Usus, nämlich zunächst auf die Sekundärliteratur und damit gewissermaßen auf die Überlieferung einzugehen, verzichte, behaupte ich den von einem bestimmten Zeitpunkt an für Overbecks Arbeiten aufschlußreichen und einheitlichen Aspekt, nämlich den formengeschichtlichen, herauszustellen, der – soviel ich sehe – noch nirgends solchermäßen beachtet ist. Sei es nun, daß dieser für zu selbstverständlich gehalten wurde, was er in der Tat nicht ist, oder sei es, daß er nur in einer Schrift, insbesondere an einem Satz abgelesen und damit isoliert wurde – was immer es auch gewesen sein mag, das die Stellung der formengeschichtlichen Frage in ihrer Bedeutung für Overbecks Schaffen übersehen ließ, sie ist nicht mit ihm gestorben; sie hat ihre Wirkungsgeschichte auch gerade dort, wo sie heute kaum noch vermutet wird (von dieser wird gelegentlich, wenn auch nur kurz, noch die Rede sein). 2) Ich halte mich im folgenden nur an die von Overbeck im Druck selbst überwachten Publikationen. Das hat bestimmte Gründe, die sich aus der Darstellung ergeben werden. 3) Ich werde viel zitieren müssen, jedoch nicht in der Meinung, daß die Hauptsache durchs Zitieren in jedem Falle zur Sprache kommen müsse. War schon der Anspruch etwas Neues zu sagen erhoben, so kann das für einen Historiker als Letztes bedeuten, original «auf eigene Hand» zu sein. Aber nicht nur um diesen Schein zu meiden, sehe ich mich zum Zitieren veranlaßt, sondern auch weil ich in einem Vortrag keine andere Möglichkeit sehe, jenem Urteil zu entkommen, das H.-J. Iwand einmal angesichts der Hollschen Luther-Aufsätze in folgendem Satz formulierte: «Die Hauptsache... steht unter dem Text.»⁵

Es soll im folgenden diejenige Spanne von Overbecks Schaffen, die von der ersten bis zur zweiten Erscheinung seiner Schrift «Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie», also *von 1873 bis 1903* reicht, ins Auge gefaßt werden. Die Begründung zu dieser Begrenzung wird in einer Vorgeschichte gegeben.

danken, daß dem Gedächtnisse des Gelehrten sich auch der Altar der Faulheit ernstlich empfiehlt und nicht nur der des Molochs Fleiß, der, mit unbedachtsamer Ausschließlichkeit verehrt, nur zu geneigt wird, alle übrigen Götter aus der Atmosphäre des Gelehrten für immer zu verscheuchen und dessen auch mächtig ist. Oder gedenkt Harnack nach der Rückkehr von der anderen Seite des Weltmeeres mit der alten Heftigkeit den Wedel der Production von ‚Reden und Aufsätzen‘ zu handhaben, um die Fliege der Contristation von sich wegzuscheuchen? Nun so mag er denn für sich zusehen, wie weit er es so verfahren bringt, uns Anderen muß die Bitte um Ver Schonung mit solcher Unerbittlichkeit des Fleißes für uns gestattet sein.» Bedenken gegen die Bernoulli'schen Editionen aus dem Overbeck-Nachlaß sind aber nicht nur hierdurch begründet.

⁵ H.-J. Iwand, Zur Entstehung von Luthers Kirchenbegriff: Festschrift für Günther Dehn, hrsg. von W. Schneemelcher (1957), S. 145 (Sperrung von Iwand).

1.

Schon in seinem ersten Studienjahre war Franz Overbeck von dem Werkchen Carl Schwarz' «Zur Geschichte der neuesten Theologie» fasziniert worden⁶, welches sich mit der Forderung einer «historisch-speculativen Behandlung der Theologie»⁷ einerseits eine *historisch-philologische* Methode, wie sie unter Theologen annähernd von den «Tübingern» gepflegt wurde⁸, und andererseits die *speculative* Theologie insbesondere Richard Rothes zum Vorbild gewählt hatte, um sich so gerüstet gegen einen «Practicismus» zu wenden, «der ohne ideale Zielpunkte nur für den Tag und das nächste Bedürfnis lebt, nur auf bequeme und feste Einrichtung in kirchlichen Formen dringt»⁹. Dieses Büchlein von Schwarz hat bei Overbeck zeit seines Lebens einen Ehrenplatz nicht nur in seiner Bibliothek eingenommen, doch hat es ihn nicht dazu gebracht, in Tübingen bei Baur oder in Heidelberg bei Rothe zu studieren.

Beginnend mit einer überlieferungsgeschichtlichen Studie über Hippolyts Schrift *De Antichristo*¹⁰ und damit verbundenem Studium der Kirchenväterliteratur und ihrer Diskussion durch Rothe, Baur und Bunsen, bearbeitete er ab 1868 den de Wette'schen *Acta*-Kommentar neu. 1870 rechtfertigte er eine Neugliederung in dessen Einleitung damit, daß es für die Entscheidung über «die Natur der Geschichtserzählung der AG. sehr wichtig sei, die Künstlichkeit ihrer *Formen* schon ganz unabhängig von der Frage nach dem tieferen Zweck und Charakter des Buches zur Evidenz zu brin-

⁶ C. Schwarz, *Zur Geschichte der neueren Theologie* (1. Aufl. 1856).

⁷ Ebd., S. 435.

⁸ Beachte dabei besonders die von Schwarz (A. 6) an Baurs dogmengeschichtlichen Untersuchungen geübte Kritik, S. 168 (Sperrungen von Schwarz): «Das Dogma schwebt... gleichsam in der Luft, ist losgelöst von den unmittelbaren Mächten des Lebens, aus denen es seine Impulse empfängt, aus denen es wie die Pflanze aus dem mütterlichen Boden der Erde hervorwächst. Und es fehlt dieser Behandlung der Dogmengeschichte gerade das, was wir an einem andern Werke sonst verwandter Richtung, an der berühmten Literaturgeschichte von Gervinus vorzugsweise zu bewundern haben; ich meine die enge und nothwendige Beziehung zwischen der Geschichte der Cultur und der Literatur, vermöge welcher die Literatur nur als die reife Frucht von dem Baume der wirklichen Lebensverhältnisse, der sittlichen Zustände und Vorstellungen abgeplückt wird.»

⁹ Schwarz (A. 6), S. 435f.

¹⁰ F. Overbeck, *Quaestionum Hippolytearum Specimen* (1864).

gen»¹¹. Es ist von anderer Seite darauf hingewiesen¹² und von noch anderer Seite allerjüngst übersehen worden¹³, daß Overbeck diesen methodischen Grundsatz hier zwar nicht durchgeführt hat, aber damit seine späteren formengeschichtlichen Aspekte vorwegnahm und programmatisch formulierte, «was Dibelius mit der Anwendung der formgeschichtlichen Methode auf die Apostelgeschichte erreichen wollte»¹⁴. Es handelt sich hier in der Tat um das erste Aufblitzen eines methodischen Gedankens, der für Overbeck schon sehr bald in eigentümlicher Fassung entscheidend werden sollte. 1870 ging er nach Basel in dem Bewußtsein, ein «Tübinger» zu sein, freilich «in einem so zu sagen nur allegorischen Sinne»¹⁵, da ihn – Schwarz getreu – nur die historische Methode Baur interessiert. So lautet denn auch das Thema seiner Antrittsvorlesung: «Über Entstehung und Recht einer rein historischen Betrachtung der neutestamentlichen Schriften in der Theologie», welche noch in ihrem Bestreben, «die innere Harmonie zwischen unserem Glauben und unserem wissenschaftlichen Bewußtsein herzustellen»¹⁶, in Wirklichkeit – wie Nigg richtig bemerkt – «gleichsam eine Abschiedsvorlesung gegenüber der neueren Theologie»¹⁷ war, denn schon bald sollte Overbeck ganz anders sprechen lernen. Mit diesem anderen (schon wortstatistisch ablesbaren) Sprechen beginnt nun gleichzeitig der formengeschichtliche Aspekt wirksam zu werden.

Bemerkenswert für den Bruch in der methodologischen Terminologie scheint mir seine in zwei Auflagen 1872 und 1875 erschienene Untersuchung des Briefs an *Diognet* zu sein¹⁸. In ihr war die kühne These aufgestellt worden, daß der Brief an *Diognet* erst

¹¹ W. De Wette & F. Overbeck, *Kurze Erklärung der Apostelgeschichte*, 4. Aufl. (1870), S. XVI (hier kursiviert).

¹² P. Vielhauer, *Franz Overbeck und die neutestamentliche Wissenschaft: Ev. Theol.* 10 (1950/51), S. 193–207. Diesem Vortrag verdanke ich die Anregung, der formengeschichtlichen Methode Overbecks nachzugehen.

¹³ U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen* (1961).

¹⁴ Vielhauer (A. 12), S. 199.

¹⁵ Overbeck, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, 2. Aufl. (1903), S. 2f.

¹⁶ *Über Entstehung und Recht* (ich benutze die 2. unveränderte Auflage von 1875), S. 32.

¹⁷ W. Nigg, *Franz Overbeck. Versuch einer Würdigung* (1931), S. 12.

¹⁸ *Über den pseudojustinischen Brief an Diognet. Universitäts-Programm Basel 1872: Studien zur Geschichte der alten Kirche*, 1 (1875), S. 1–92.

nach dem Beginn des 4. Jahrhunderts entstanden sein könne, jedenfalls war dies für die rezensierenden Fachkollegen das Anstößige daran. 1875 schreibt er in einem Nachtrag, allein Th. Zahn habe «den Zusammenhang der äußeren und der inneren Begründung» seiner «Kritik des Briefs an Diognet erfaßt und begriffen..., daß es sich im Streit über diesen Brief zunächst gar nicht um die Zeit seiner Entstehung handelt, ... sondern um seine *Form*, daß man zunächst gar nicht zu fragen hat ob er im zweiten oder in einem anderen Jahrhundert entstanden ist, sondern ob seine apologetische Form echt oder willkürlich gewählt ist, eine Frage, deren Beantwortung sich natürlich nur aus Vergleichung der altkirchlichen Apologetik gewinnen läßt»¹⁹. Das Bemerkenswerte an diesem Nachtrag ist, daß Overbeck hier ganz geläufig und wie selbstverständlich von der apologetischen Form des Briefs an Diognet zu reden weiß, nun mit dem Ergebnis, daß wohl eine enge Verwandtschaft mit der apologetischen Literatur in Einzelheiten, dagegen in Methode und Grundideen eine fundamentale Divergenz zu konstatieren sei, so daß «Form und Inhalt des Briefs ein zufälliges Verhältnis zu einander haben und die Parallelen des Briefs mit der Apologetik im einzelnen zu seiner willkürlich gewählten Form gehören» würden²⁰. Das war gewiß, allerdings nicht so klar, der Sache nach schon in dem 1872 erschienenen Aufsatz vertreten worden, die methodologische Terminologie aber wirkt in ihrer Präzision und Verfestigung neu. Die hierfür entscheidende Wendung muß also zwischen 1872 und 1875 erfolgt sein.

In diese Zeit fällt die erste Auflage von Overbecks kritischer Schrift «Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie» vom Jahre 1873. In ihr ist nun in der Tat schon der formengeschichtliche Aspekt auf höchst interessantem Wege zur Wirkung gebracht. Wenn ich richtig sehe, *beginnt* also mit ihr und *endet* eigentümlicherweise in der zweiten, 1903 erschienenen Auflage – der letzten noch von Overbeck im Druck überwachten Publikation überhaupt – seine bewußt formengeschichtliche Arbeit.

Um eine wesentliche und von Overbeck unausgesprochen gebliebene Voraussetzung ihrer Fragestellung miteinzubeziehen, muß ich auf eine Konzeption seiner Zeit näher eingehen, für die schon

¹⁹ Studien (A. 18), S. 89 (hier kursiviert).

²⁰ Ebd., S. 86.

durch C. Schwarz' Büchlein die Tür geöffnet wurde: es ist die Konzeption *R. Rothes*. Rothe hielt 1865 bei der Gründung des badischen wissenschaftlichen Predigervereins einen Vortrag unter dem Thema: «Das Bedürfnis der Teilnahme an den wissenschaftlich-theologischen Arbeiten der Gegenwart für den praktischen Geistlichen.»²¹ Dieses Referat ist hier besonders interessant, weil Overbecks Ausführungen darauf vor allem einzugehen scheinen.

Rothe kommt seiner Aufgabe, das im Thema genannte Bedürfnis zu verdeutlichen, unter zwei Gesichtspunkten nach: 1) theologische Arbeit sei zur augenblicklichen Zeit für praktische Geistliche von Berufs wegen erforderlich, 2) solche theologische Arbeit könne nur als eine gemeinsame erfolgreich betrieben werden.

Besondere Aufmerksamkeit widmet Rothe dem ersten Punkt, daß der praktische Geistliche sich theologischer Arbeit eifrigst zu unterziehen habe, denn sie sei kein «Luxus», sondern sei zu allen Zeiten ein Bedürfnis der Kirche gewesen, die «nicht ohne Wissenschaft» wissen könne, «was sie ist und was sie will».

Wenn nun der Grad des Bedürfnisses zu den verschiedenen Zeiten der Kirche verschieden war, so liege das nach Rothe daran, daß in der Geschichte zweierlei Zeiten zu unterscheiden seien, einmal diejenigen, in welchen ein schon fest begründeter Zustand fortgesetzt wird, gewissermaßen die von Überlieferung lebenden, zum anderen jene, in denen schon angebahnte neue Zustände hervorbrechen und sich ausgestalten wollen. Solche Zeiten können in der Kirche – meint Rothe – «nicht ausbleiben, wenn anders das Christentum (oder unmißverständlicher: der Herr Christus) eine geschichtlich wirk-same Macht ist»²². Es gelte zu erkennen, daß solches nur unter Zertrümmerung des Voraufgehenden Platz greifen könne. In diesen Zeiten – und die eigene Zeit sei solche Zeit – «gilt es ja nicht mehr bloß die lebendige Fortüberlieferung desjenigen, was man als unbezweifelte Wahrheit besitzt, sondern vor allem die Umbildung des Überlieferten in neue Formen, nämlich in solche, die sich dem neuauftretenden Geschlecht als wirkliche Formen für den in sie hineingelegten Gehalt erproben, als klar verständliche und in sich bestandhaltige»²³. Folglich müsse sich eine neue lebenskräftige Theologie vermöge ihrer wissenschaftlichen Arbeit herausgestalten und die morsche alte verdrängen – dies die eine Aufgabe; die andere: ihre Ergebnisse seien allgemein zugänglich zu machen. Die Kirche habe bisher rein nichts getan, «die Gemeinde von dem Vorhandensein... ihrer inneren Krisis in Kenntnis zu setzen, sie über die geschichtlichen Motive und Zusammenhänge bei derselben aufzuklären»²⁴. Wie hat sich der Pfarrer angesichts dessen in seiner

²¹ R. Rothe, *Gesammelte Vorträge und Abhandlungen aus seinen letzten Lebensjahren*, eingel. von F. Nippold (1886), S. 169–181.

²² Ebd., S. 171.

²³ Ebd., S. 171 (Sperrungen von Rothe).

²⁴ Ebd., S. 173.

Gemeinde zu verhalten? Sie erwarte doch von ihm, daß er ihr mit der subjektiven Gewißheit seiner Überzeugung das sei, was er ihr nur sein könne, nämlich ein ehrlicher Mann, der eine «eigene auf unverdrossener und furchtloser wissenschaftlicher Arbeit ruhende persönliche Überzeugung von den christlichen Dingen»²⁵ habe. Nicht ein Priester, sondern «ein berufsmäßiger Sachkundiger, ein Experte... hinsichtlich derjenigen Dinge, welche den Gegenstand des Glaubens der Kirche ausmachen»²⁶. Es ist deutlich: theologische Arbeit ist eine für die Praxis unmittelbare Berufsaufgabe.

Der zweite, hier weniger ergiebige Teil, wonach theologische Arbeit nur erfolgreich in gemeinsamer Bemühung sein könne, darf an dieser Stelle wohl beiseite bleiben, wenn auch der Fall, daß dieses hinsichtlich der Ausführungen Overbecks so sein darf, genügend zu denken geben mag.

2.

Overbecks Schrift *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* (1873) behauptet nun nahezu in allem genau das Gegenteil. In der Hauptsache veranlaßt durch die eigene Situation als eines theologischen Lehrers, schreibt Overbeck über das Problem des Verhältnisses von Christentum und Bildung vornehmlich im Hinblick auf Theologen, «die auf den Kathedern stehen und Bücher schreiben»²⁷. Diese für seine weitere Arbeit folgenreiche und charakteristische Eingrenzung umschreibt seine Ausrichtung auf die Frage nach der Legitimität und Möglichkeit eigenen theologischen Schaffens als Lehrer und Schriftsteller.

Overbeck fragt zunächst in die Kirchengeschichte, ob Theologie jemals wirklich christlich gewesen sei. Die Antwort ist: «das Christentum <hat sich> mit einer Theologie ausgestattet, erst als es sich in einer Welt, die von ihm eigentlich verneint wird, selbst möglich machen wollte»²⁸. Damit aber ist der Glaube dem Wissen unterlegen, sofern er nämlich, als Religion in den Formen der Welt erscheinend, das auf seine Schwächen erpichte Wissen nicht fernzuhalten vermochte und seinen Wahrheitsanspruch in Frage stellen ließ. Overbeck zeigt den Weg, der vom geschichts- und theologiefremden Christentum zu der mit der Welt und Kultur sich vertragenden, wenn auch Scheu vor sich selbst empfindenden Theologie

²⁵ Ebd., S. 174.

²⁶ Ebd., S. 174.

²⁷ Overbeck, *Über die Christlichkeit* (1873; im folgenden nach der 2. Aufl. 1903 zitiert), Vorwort zur 1. Aufl., S. XI.

²⁸ Ebd., S. 33.

in der Kirche führt (ein voller Akzent fällt dabei auf Clemens Alexandrinus und Origenes). Darum ist für Overbeck Theologie «ein Stück der Verweltlichung des Christenthums, ein Luxus, den es sich gestattete, der aber, wie jeder Luxus, nicht umsonst zu haben ist»²⁹. Nun verhält sich Religion aber nicht gleichgültig «gegen ihre eigenthümlichen Formen»³⁰. Deshalb ist denn auch die lebendige, mythenbildende Kraft der christlichen Religion dahin, seit es eine Theologie gibt und seit der christliche Mythos im Kanonisationsprozeß seiner Urkunden zur Tradition erstarrte. Allerdings habe dabei die alte Kirche noch nicht den modernen Aberglauben kultiviert, man könne auf historischem Wege die Religion reproduzieren. Habe man dort in der allegorischen Exegese noch ein Surrogat für das nicht mehr Lebendige gehabt, so hege man hier ein völlig verflachtes Verständnis von Glauben und Wissen, indem man die mythischen Formen unterschätze und die historischen Grundlagen der Religion und damit das Historische überhaupt in der Theologie überschätze. Aber das zeige nur, wie das Christentum von der modernen Theologie zu etwas vollständig anderem gemacht worden sei, was aber dadurch, daß Theologie sich immer auf Unchristliches einlassen müsse, nun nicht mehr überraschen könne.

Von dieser Basis aus können dann die apologetische und die liberale Theologie aufs Korn genommen werden, wobei stets «die Bedeutung der *Formen* (hier kursiviert) für die Religion» im Auge behalten wird. Muß Overbeck – und das Bild ist, wie später noch klarer wird, bezeichnend – «der apologetischen Theologie vorwerfen, von der Sache, die sie vertritt, nur noch die Schale ohne den Kern in Händen zu haben»³¹, so ergibt sich ihm bei der Stellung der liberalen Theologie zu Mythen und Dogmen das Urteil von selbst, daß diese «mit dem Kern auch die Schalen des Christenthums von sich geworfen hat»³². Es ist interessant zu sehen, wie trotz dieser Unterschiede Overbeck von seinem – ich glaube so jetzt schon sagen zu dürfen – «formengeschichtlichen» Verständnis des Christenthums her die beiden theologischen Parteien (z. T. samt D. F. Strauß) in eins sehen kann. Die Feststellung, daß moderne Bildung die scheinbaren Gegensätze apologetischer und liberaler Theologie nivelliert, basiert

²⁹ Ebd., S. 34.

³⁰ Ebd., S. 35.

³¹ Ebd., S. 72.

³² Ebd., S. 73.

auf der Voraussetzung, daß bei einem ernsthaften Gegensatz «Culturen von fundamentaler Verschiedenheit»³³ entstehen müßten. Der Aspekt hierbei ist charakteristisch: «Bleiben wir – schreibt er – nur bei der Litteratur stehen: Schreiben unsere Apologeten anders als ihre Gegner? Nein, rechts und links erkennt man, was überhaupt heutzutage in der Literatur herrscht: die Zeitung. Gehen sie haushälterischer mit den Schätzen, die sie zu verwalten vorgeben, um, haben sie größere Scheu, sie auf den Markt zu tragen?»³⁴ Overbeck fragt nach Ort, Art und Wirkung ihres Auftretens und sieht sich zu sarkastischen Antworten genötigt. Er vergleicht die moderne Theologie und ihre Wirksamkeit mit der Reformation. Dort die große Tat der Losreißung von Rom, und hier? «Wir lassen uns vorerzählen, daß fast das ganze Neue Testament ein Gewebe von Fiktionen ist, greifen nicht in die alte Kirche, sondern ins Urchristenthum zurück und rufen nicht Paulus, sondern Jesus selbst auf, und es geschieht gar nichts.»³⁵

Ich nenne aus den folgenden Kapiteln der Schrift in Kürze noch das Wichtigste. Overbeck beschreibt mit wenigen Strichen in Auseinandersetzung mit dem Bekenntnis von Strauß (*Der alte und der neue Glaube*) eine kritische Theologie, «welche diese ihre kritische Beschaffenheit vor Allem an sich selbst darzustellen» habe und so keine Mißverständnisse über den «nicht rein religiösen Charakter ihrer Ziele» übrig lasse, nämlich «der Weltbildung eine Stätte neben dem Christenthume möglich zu machen»³⁶. Gegenüber der Gleichgültigkeit der apologetischen und liberalen Theologie gegen die weltverneinende Lebensbetrachtung des Christentums bringe sie es zwar zu keiner Identifizierung, aber zu einem Mitempfinden mit dessen Lebensbetrachtung. Woraufhin jedenfalls der individualistische Entwurf Straußens, der allem wahrhaft menschlichen Dasein und der tatsächlichen Hilflosigkeit des Einzelnen widerspreche, abgewiesen werden kann.

Zum Schluß der Schrift setzt sich Overbeck mit Paul de Lagardes Reformvorschlägen auseinander, die eine Aufteilung der theologischen Disziplin in zwei getrennte Disziplinen wissenschaftlicher und praktischer Richtung erstreben, und untersucht die Frage nach der Möglichkeit kritischer Theologie, praktischen Bedürfnissen zu dienen. Hierin findet, wiederum charakteristisch für ihn, das Ordinationsgelübde und der Lizentiateneid seine ungeteilte Aufmerksamkeit. Hierbei kommt es unter Rückgriff auf die alte Kirche zur «Unterscheidung eines esoterischen und eines exoterischen Standpunktes des

³³ Ebd., S. 64.

³⁴ Ebd., S. 64.

³⁵ Ebd., S. 98f.

³⁶ Ebd., S. 109.

wissenschaftlich gebildeten Theologen»³⁷, mit der Begründung: 1) entvölkere die Kirchen, «daß man es in ihrem Gottesdienst so viel mit den persönlichen Ansichten ihrer Prediger zu thun» habe³⁸, und 2) nutze der beständige Anspruch des Amtes an die Person des Geistlichen denselben ab, zumal dadurch, daß er in der Hauptfunktion seines Amtes, in «der Predigt, so ausschließlich Lehrer und gar nicht Priester»³⁹ sei. Am Schluß der Schrift wird den Kirchenleitenden um des kirchlichen Friedens willen empfohlen, in kritischer Erkenntnis der Theologie deren «Resultate maaßvoll und weise anzuwenden»⁴⁰.

Overbecks Schrift von 1873 ist nicht in allem so klar, wie sie sich gibt und wie es vielleicht zur Darstellung kam. Doch was unter meinem Thema interessiert, dürfte deutlich sein: die Auseinandersetzung mit Rothe und ein gewisses Verhaftetbleiben an dessen Fragestrukturen. Das Problem der «Umbildung des Überlieferten in neue Formen» wird nun von Overbeck ausdrücklich aus der Situation des lehrenden und schriftstellernden Universitätstheologen unter historischem und zeitkritischem Aspekt angegangen und zu einer in eigentümlicher Schwebe verbleibenden Antwort geführt, welche ganz deutlich die Fragesituation Overbecks selbst widerspiegelt.

Über das, was den Umbruch in seinem Denken und Reden herbeigeführt hat, gibt seine Einleitung zur 2. Auflage der «Christlichkeit» Aufschlüsse. Dort erzählt er, daß zwei Faktoren gleich zu Anfang und für die Entstehung der Schrift in Basel von Eindruck auf ihn gewesen seien: der Basler Pietismus und seine Freundschaft mit F. Nietzsche⁴¹. Sie wirkten sich denn auch in eigenartiger Weise auf seine formengeschichtliche Konzeption aus. Die Relevanz der Form für den Inhalt, und d. h. in der Overbeckschen (historischen) Fragestellung: die Relevanz der Theologie, insbesondere ihrer Literatur, für ihre «Christlichkeit» – und in dieser Fassung also das Problem: Christentum und Kultur – wird religionshistorisch und philologisch gesehen. Die großen pietistischen Bewegungen, speziell das Mönchtum, können neu betont werden, weil sie in ihrer Lebensbetrachtung der des Neuen Testaments nahestehen, und die altphilologische, von F. A. Wolf herkommende Methode der Gattungs-

³⁷ Ebd., S. 139.

³⁸ Ebd., S. 139f.

³⁹ Ebd., S. 140.

⁴⁰ Ebd., S. 147.

⁴¹ Ebd., S. 12f.

geschichte wird wohl durch die Begegnung mit Nietzsche zumindest intensiver gepflegt. (Das von diesem zwar erst 1874/75 gehaltene Kolleg über «Geschichte der griechischen Litteratur»⁴² dürfte ungefähr den gemeinten Hintergrund abstecken. Einen Satz möchte ich daraus hier nur zitieren: «Im Allgemeinen stirbt eine Gattung ab, wenn ihre Art Publikum abstirbt, das versteht sich von selbst.»)⁴³ – Doch solange der wissenschaftliche Nachlaß in Basel noch ungenutzt ist, möchte ich es hier bei diesen vorläufigen Bemerkungen belassen⁴⁴.

3.

Von der so gewonnenen Fragestellung aus ist es nur konsequent, wenn Overbeck beim *Kanonisationsprozeß* der neutestamentlichen Schriften einsetzt, 1877 beginnend mit der Untersuchung «Über die Auffassung des Streits des Paulus mit Petrus in Antiochien (Gal. 2, 1 ff.) bei den Kirchenvätern»⁴⁵. Da sich die Erinnerung der Kirche an ihre Anfänge im neutestamentlichen Kanon erschöpfe, könne – so führt Overbeck aus – der allgemeine Satz über die Lehrharmonie des Neuen Testaments nicht älter als der Kanon sein, und er erkläre sich aus den Formen der Dogmatik, die eben diesen Kanon beanspruchte. Das wird in einer auslegungsgeschichtlichen Untersuchung «der Art und Formen seiner ursprünglichen Vertheidigung»⁴⁶ nachgewiesen. Unter *formengeschichtlichem* Aspekt führt er damit die Auslegungsgeschichte eines neutestamentlichen Textes vor, um einer historisierenden Apologetik über die dogmatischen

⁴² F. Nietzsche, Werke, 18, 3, 2, hrsg. von O. Crusius (1912), S. 1–198.

⁴³ Nietzsche (A. 42), S. 149 (Sperrung vom Hrsg.). – Vgl. daneben aber die oben 8 von C. Schwarz erwähnte Methode von G. G. Gervinus.

⁴⁴ Eine genauere Untersuchung des interessanten Verhältnisses von Overbeck zu R. Rothe und den Tübingern einerseits und zum Pietismus und den philologischen Traditionen andererseits behalte ich mir vor. Ein catalogue raisonné des wissenschaftlichen Nachlasses wird im Frühjahr 1962 unter dem Titel «Overbeckiana, 2. Teil: Der wissenschaftliche Nachlaß» erscheinen (als Teil 1 geben Prof. Dr. E. Staehelin und Dr. M. Gabathuler die Korrespondenz heraus). Außerdem ist die Veröffentlichung einiger wichtiger Stücke, zunächst der Vorlesung über Geschichte der christlichen Litteratur bis Eusebius, von mir ins Auge gefaßt.

⁴⁵ Universitäts-Programm Basel 1877.

⁴⁶ Ebd., S. 5.

Formen den Kanon betreffender, traditioneller Sätze die Augen zu öffnen, um sie zur Selbsterkenntnis über das Unsachgemäße ihrer Methoden zu bringen.

Ich übergehe hier die beiden 1880 erschienenen Untersuchungen zur Geschichte des Kanons, um zu dem berühmten Aufsatz von 1883 «*Über die Anfänge der patristischen Literatur*» zu kommen⁴⁷. A. Harnack hat ihn in einer schlechthin begeisterten Anzeige unter Verzicht auf genauere Mitteilungen propagiert, «denn eine Verkürzung seiner Ausführungen wäre nicht ratsam»⁴⁸. Dennoch muß ich den Versuch unternehmen, wenigstens das Wichtigste zu streifen – bei der Dichte Overbeckschen Stils hier ein besonderes Risiko. Beginnend mit einer Zurückführung der Patristik auf ihre eigenen, d. h. auf den Traditionsbeweis abgestimmten, dogmatischen Maße und mit der Abweisung eines ebenso dogmatischen, katalogartigen Verfahrens in ihr, kommt er bei der Frage nach dem «historischen Zusammenhang in einer Patristik» zu dem viel zitierten, darum aber wohl auch meist unverstanden gebliebenen Satz: «Ihre Geschichte hat eine Literatur in ihren Formen, eine *Formengeschichte* (hier kursiviert) wird also jede wirkliche Literaturgeschichte sein.»⁴⁹ Der Satz überrascht nach dem bisher Gesagten nicht. Jedenfalls beruht er nicht auf einer plötzlichen Eingebung, was zu zeigen die unausgesprochene Nebenabsicht der bisherigen Ausführungen war und was mich auch hier darauf dringen läßt, seinen Zusammenhang streng zu wahren, zumal den der Gesamtfragestellung Overbecks. Denn daß man sehr bald an dem zum Programm erhobenen Satz den Geschmack verlieren kann, sofern man ihn isoliert, dafür gibt es erlauchte Beispiele: ich nenne A. Harnack, G. Krüger, C. A. Bernoulli. Und wenn H. Jordan 1911 eine «Geschichte der altchristlichen Literatur» nach ihren Formen zu schreiben unternimmt, so braucht man nach dem Bisherigen nur von ihm zu hören, man verdanke Overbeck die Erkenntnis, «daß die altchristliche Literaturgeschichte in erster Linie eine Geschichte der literarischen Formen sein müsse»⁵⁰, um zu erkennen, daß diese Interpretation Overbeck geradewegs ins Gesicht schlägt. Denn mit der Aus-

⁴⁷ Über die Anfänge der patristischen Literatur: Hist. Zeitschr. 48 (1882), S. 417–472; ich zitiere nach der Sonderausgabe der Wiss. Buchgem. (1954).

⁴⁸ A. von Harnack, Zeitschr. f. Ki.gesch. 6 (1884), S. 120–122.

⁴⁹ Anf. d. patr. Lit. (A. 47), S. 12.

⁵⁰ H. Jordan, Gesch. der altchristl. Literatur (1911), S. 23f.

schließlichkeit und Weite des Overbeckschen Satzes stehen und fallen seine Ergebnisse, die nur durch sie gewonnen worden waren.

Der Aufsatz ist hervorgewachsen aus einem 1881 in Basel gehaltenen Aula-Vortrag⁵¹. Auf dem Wege eines Vergleichens der «Formen der neutestamentlichen und patristischen Literatur» erkennt Overbeck, daß es hier keinen literarhistorischen Zusammenhang gibt, wie solcher auch von der Kirche nie behauptet worden ist, denn die Formen der Schriften des Neuen Testaments sind einerseits als die Uniform der Briefe nicht wirklich Literatur und andererseits als wirkliche Formen (Evangelien, Apostelgeschichte, Apokalypse, katholische Briefe) abgestorben, bevor sich eine Literatur der Kirche etablieren konnte. Sie kommen also als Keimformen für die patristische Literatur nicht in Frage. So ist denn der neutestamentliche Kanon der Totenschein einer sog. «Urliteratur», deren vornehmste Reste durch ihn erhalten sind. Da nun die Formen dieser Urliteratur fern von denen der profanen und der patristischen Literatur sind, kann Overbeck die patristische als die «griechisch-römische Literatur christlichen Bekenntnisses und christlichen Interesses» definieren, weil nämlich in ihr «das Christentum nur im Anschluß an die vorhandene Weltliteratur es selbst zu einer lebensfähigen Literatur gebracht hat»⁵². Das spürbare Bewußtsein der kirchlichen Schriftsteller, sich hier auf etwas Fremdes eingelassen zu haben, schlägt sich denn auch in ihrer gezeigten Scheu, in der betonten Glanzlosigkeit und Unzulänglichkeit ihres Schreibens nieder: «Kirchenväter sind Schriftsteller, die es nicht sein wollen.»⁵³

Es habe begonnen mit der in Notzeiten geborenen apologetischen Literatur, die sich an Nichtchristen wenden und in der schriftlichen Form ihre wesentliche, aber eben auch verdächtige Bedeutung haben mußte. Doch mit der Notzeit habe auch diese Literatur ihr Ende gefunden. Bei Irenäus seien die profanen Formen noch nicht eindeutig übernommen, da er als Ketzerbekämpfer sich wohl an Christen, aber gegen ihre Feinde wendete. Erst bei Clemens Alexandrinus sieht Overbeck die «christliche Literatur profaner Form» als die auf «eigene, innere und bleibende Bedürfnisse der Kirche

⁵¹ Titus Flavius Klemens von Alexandria, *Die Teppiche*. Deutscher Text nach der Übersetzung von Franz Overbeck, hrsg. von C. A. Bernoulli & L. Früchtel (1936), S. 25.

⁵² Anf. d. patr. Lit. (A. 47), S. 37f.

⁵³ Ebd., S. 41.

selbst» gegründete⁵⁴. Die Eigentümlichkeit der Form seines dreiteiligen, nur in den Einzelteilen betitelten Werkes wird von Overbeck in bezeichnender Weise behandelt. Bernoulli hat m. E. recht, wenn er Overbeck an die Seite des Clemens stellt⁵⁵. Dort hat er – das spricht aus jeder Zeile – sich selbst gesehen. Mit welchen verhaltenen Emotionen hier, insbesondere an den Stromateis, die vibrierende Spannung des theologischen Schriftstellers ausgehalten wird, der zwar weiß, in welche Richtung er aufzubrechen hat, aber das Ziel noch nicht kennt und nicht weiß, wo es hinausführen wird, das vermag ich nicht hier in ein paar Sätze zu raffen. Overbeck gerät über der scheinbaren Formlosigkeit an den mystischen Sinn, über die gewollt formlose Form an den durch sie verhüllten, mysteriösen Inhalt der christlichen Überzeugungen. Die Wahrheit – sagt er nach einem Bilde des Clemens – «soll, wie der eßbare Kern der Nuß... nur dem, der die harte Schale zu erbrechen versteht, sich dem Leser seines Werkes erschließen»⁵⁶. So wird Overbeck zum Hüter der Formen, argwöhnisch achthabend, wenn sich jemand ihnen naht. Er notiert 1898/99: «Denn mit dem Problem der literarischen Form der Evangelien ist das religiöse Geheimniß, das eigentliche Mysterium dieser Bücher berührt. Theologen sollen die Hand davon lassen.»⁵⁷

Die Schlußbemerkungen des Aufsatzes ziehen seine aufgenommenen Linien noch aus: neben der Entwicklung der christlichen Literatur bis zu Clemens wird die koinzidente Veränderung des Publikums beachtet, wie auch das Entstehen der patristischen Literatur mit dem Werk des Clemens konstatiert wird. Die historische Bedeutung der christlichen Urliteratur liegt also nicht darin, daß sie weiter nichts als der Anfang der christlichen Literatur wäre. Mit dem Kanon als Norm hat die patristische Literatur gewagt, über Apologetik und Polemik hinauszugehen, und daneben sich noch eine exegetische Literatur geschaffen. Von hier aus erst werden alle ihre wichtigsten Formen dann ableitbar.

Selbst an diesem glänzend klar geschriebenen, seine Konzeption von 1873 detaillierenden Aufsatz bemerkt man die von Nigg

⁵⁴ Ebd., S. 49.

⁵⁵ Die Teppiche (A. 51), S. 57ff.

⁵⁶ Anf. d. patr. Lit. (A. 47), S. 63.

⁵⁷ Univ.-Bibl. Basel, Overbeck-Nachlaß A 222: «Evangelien (Litteraturform).»

beobachtete Verhüllungstendenz der Overbeckschen Schriften⁵⁸, wie sie besonders aus seiner Solidarität mit Clemens Alex. verständlich wird. Es ist die Scheu, nicht womöglich seine Haut, denn darum war er unbesorgt wie selten einer, sondern die Wahrheit zu Markte zu tragen und diese vom Journalismus zerschwatzt zu sehen. Deshalb wird Overbeck in der Entscheidung über die Form seiner Publikationen in zunehmendem Maße bewußter. Das beginnt bei der Titelwahl und endet mit Erscheinungsfolge und -ort seiner Abhandlungen.

Die Reflexion über die Formen in der Kirchengeschichte wird in der Folgezeit intensiviert. Dies beweist die in den Jahren 1887/88, 1891 und 1893 gehaltene und von Bernoulli 1917 herausgegebene Vorlesung über «Vorgeschichte und Jugend der mittelalterlichen Scholastik», die streng nach Overbeckschen formengeschichtlichen Gesichtspunkten durchgeführt ist.

Besonders jedoch galt Overbecks Interesse der Kirchengeschichte *Eusebs*. Hatte man sie bis dahin hauptsächlich auf ihren Inhalt und nicht auf ihre Form angesehen, so untersucht er sie jetzt nicht als Quelle, sondern als «Denkmal» der kirchlichen Historiographie. Das geschieht in dem Universitätsprogramm «Über die Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung»⁵⁹, in dem er Eusebs Anspruch, der Verfasser der ersten Kirchengeschichte zu sein, mit dem Maßstab antiker Geschichtsschreibung prüft und für richtig befindet. Eine wichtige Rolle spielt hierbei die altchristliche Chronographie als Voraussetzung für Eusebs Kirchengeschichte. Overbeck entdeckt ihr «Geheimnis» in Eusebs Selbstverweis auf seine Chronik. Danach wird es ihm leicht, mit solchem «Schlüssel zur Kirchengeschichte des Eusebius auch die Keime historischer Betrachtungsweise der Kirche»⁶⁰ in der altchristlichen, mit Hilfe chronologischer Tabellen um Beweise für das Alter des Christentums bemühten Apologetik zu finden, deren ganzes Interesse dem Erweis der Urzeitigkeit des Mose und des Christentums als der Urreligion galt. Freilich hatte Kirchengeschichte in solchen Weltchroniken keinen eigenen Platz. So wird Euseb denn nun zu dem entscheidenden und neuen Schritt gedrängt, die christliche Rubrik aus der Chronik herauszulösen und

⁵⁸ Nigg (A. 17), S. 26.

⁵⁹ Universitäts-Programm Basel 1892.

⁶⁰ Ebd., S. 24.

ausführlicher vorzulegen. Mit der «Grundform» von Buch 1–7 des Eusebschen Werkes ist darum die «Grundauffassung des Gegenstandes» aus der Chronik abzuleiten⁶¹, denn es handele sich für Euseb um die Geschichte des Christenvolkes neben der der anderen Völker, zumal sie entsprechende Rubriken habe: Dynastien (Apostel-Bischöfe), Kriegsgeschichte (Verfolgungen, Märtyrer), Auf-rührer (Häretiker) und viri illustres (vornehmlich Schriftsteller). Das war natürlich alles für Euseb erst möglich, nachdem Christen von einer bestimmten geschichtlichen Situation an es für geboten hielten, sich mit den anderen Völkern zu messen. Nur leicht modifizierend führt Overbeck diese Untersuchungen in einem weiteren Programm (von 1898) fort, indem er die fundamentale Bedeutung der Bischofslisten als der einzig kontinuierlich durchgehaltenen Rubrik – der Rubrik der christlichen Dynasten – in der Eusebschen Kirchengeschichte erweist. – Vergleicht man diese beiden Aufsätze mit dem anfangs zitierten, heute weithin für kompetent erachteten Vortrag von Ed. Schwartz⁶², erkennt man, was und wieviel dieser von Overbeck gelernt hat.

4.

Als E. Vischer 1941 die sogenannten Selbstbekenntnisse Overbecks aus den Jahren 1897 bis 1900 herausgab⁶³, die wohl vor allem der These des Herausgebers von der Ungläubigkeit Overbecks dienen sollten, waren sie bereits in ihren Hauptpartien, jedenfalls soweit sie Overbecks Wirksamkeit als eines theologischen Lehrers betrafen, durch diesen selbst überholt. Das war geschehen in der 2. Auflage seiner *Christlichkeit* vom Jahre 1903. Wie es auch immer um das Verhältnis der Selbstbekenntnisse zu den Nachträgen zur Christlichkeit in der 2. Auflage bestellt sein mag, sie sind verarbeitet und von Overbeck noch selbst der Öffentlichkeit übergeben worden, als er seiner Schrift von 1873 eine Einleitung über seinen theologischen Werdegang bis zur Entstehung der «Christlichkeit» und ein Nachwort über Folgen und Aktualität derselben beigab. Die Schilderung seiner Anfänge wurde im Vorhergehenden z. T. schon benutzt. Im Nachtrag wird über das mangelnde Echo auf seine Schrift reflek-

⁶¹ Ebd., S. 41.

⁶² Siehe Anm. 1.

⁶³ Franz Overbeck, *Selbstbekenntnisse*, hrsg. von E. Vischer (1941).

tiert und der Grund dafür im Autor selbst gesucht und gefunden: «mein Schriftchen ist ein *Monolog*», sagt er⁶⁴ und beweist das mit Umständlichkeit, indem der «Gesammtcharakter» der Schrift erhärten muß, daß er darin im Grunde wirklich nur an sich denke, und was er darin erarbeite, nur auf seine «Bedürfnisse berechne und daher das Muster eines für andere nur schwer genießbaren Monologs liefere»⁶⁵.

Wenn es mir darum ging, im Schaffen Franz Overbecks den formengeschichtlichen Aspekt in seiner Bedeutung und zunehmenden Intensivierung aufzuzeigen, so liegt ein Beweis hierfür im Nachtrag zur «Christlichkeit» in eindeutiger Form vor, jedoch dies so, daß er sich in Overbecks verschnörkelter und durch Formreflexionen sich selbst hindernder Weise fast grotesk ausnimmt. Zwei Themen sind es vor allem, die von den rankenden Ausführungen umspinnen werden: einmal das Verhältnis des in seiner Person vereinten theologischen Lehrers und Schriftstellers zu dem entsprechend unterschiedenen Publikum der Schüler und Leser, und zum anderen die große Enttäuschung und Erbitterung seines Lebens: die in aller Breite und lautstark angetretene sogenannte «moderne Theologie», die er – Harnack nur als deren Repräsentanten nennend – jetzt mit der apologetischen und liberalen Theologie unter das Verdikt seiner Schrift von 1873 stellt. Hat sich ein Lehrer (in zuverlässiger, aber doch im Hinblick auf die Schüler mitunter sogar im Verschweigen statthabender Auswahl des zu Lehrenden) seinen Schülern zu akkommodieren, so hat der Schriftsteller sich seinem ihm unbekannten und erst zu suchenden Publikum ganz zu erkennen zu geben. Unter diesem Blickwinkel schaut er zurück auf seine Tätigkeit als Basler Professor der Theologie und gesteht, in seinem Auditorium verborgen zu haben, daß er «kein Theologe war», während in seiner Schriftstellerei gerade dieses «nur immer unwiderstehlicher zu allen Poren derselben» hinauszudrängen suchte. So ließ er denn immer seltener und an verborgenem Orte seine Schriften drucken. Doch was das nun heißt, daß Overbeck es zugeibt, kein Theologe zu sein, dafür findet sich die Antwort bei ihm gleich daneben: es ist die Theologie seiner Zeit, von der sich loszusagen ihm seine Schrift 1873 und nun auch 1903 helfen sollte und mit der verwechselt zu werden er sich in striktester, nicht selten

⁶⁴ Ebd., S. 160.

⁶⁵ Ebd., S. 161ff.

grober Form deutlichst verbat, zur Überraschung und Bestürzung für seine den eigentlich liebenswürdigen und aufgeschlossenen Mann vermeintlich kennenden Zeitgenossen.

Aus solcher Lage richtet Overbeck zunehmend *in den letzten Jahren* seines Lebens die Gedanken auf die Zukunft, und d. h. für ihn die Zukunft insbesondere der Literatur und damit gleichzeitig dessen, was ihm zu sehen und zu schreiben vergönnt war. Er notiert auf einigen Zetteln⁶⁶ unter dem Stichwort «Litteratur (Zukunft)»:

«Schriftsteller pflegen sich an ihre Gegenwart zu wenden, doch ist es schon lange, daß einzelne auch für die Zukunft geschrieben haben, nämlich nicht nur hauptsächlich, sondern mit absichtlicher Abwendung von ihrer Zeit und Zuwendung zu einer künftigen... Der Verkehr der jedesmal auf Erden anwesenden Gesellschaft wird so lebhaft, ihre Unterhaltung so laut, daß kaum Einer noch auf den Anderen hört. Da mag der Einzelne daran verzweifeln noch vernommen zu werden und giebt es auf zu seinen Zeitgenossen zu reden, es lieber gleich nur mit der Zukunft versuchen... Es könnte einmal eine Zeit kommen wo es gar keine andere wirklich lebendige d. h. wirksame Litteratur gäbe als posthume... Wer die Fluth der Tageslitteratur bedenkt, die heute das Individuum des Schriftstellers zu überwinden hat um nur zu Gehör zu kommen, kann leicht auf die Vorstellung kommen, daß nur der Verzicht auf dieses sofortige Gehörtwerden wenigstens die Möglichkeit schafft, überhaupt einmal dazu zu gelangen... Unter modernen Schriftstellern sind wir... daran, daß diese keinen höheren ‚Ehrgeiz‘ kennen als ‚Zeitgenossen‘ zu sein... Kein Wunder wäre es in der Tat bei solcher Beschränktheit des Blicks der das Leben unter Menschen vorlebenden Menschen in Hinsicht auf Zeit und Ort ihrer Wirksamkeit wenn wir einem Umschlage unserer allgemeinen Anschauungen über Cultur heute entgegengingen. Wer heute seiner Zeit und Nation gefällt oder zu gefallen meint, nimmt an er habe gewonnen Spiel. Eben das kann sich ändern und zum hemmenden Vorurtheil umschlagen, was so unfehlbar fördernd erscheint. Man wird nach Ferne der Absichten fragen, wo heute die Nähe so unerläßlich scheint, und wer sein Heil bei seiner nächsten Umgebung sucht, sich auch von dieser zu trister Vereinsamung überlassen sehen. Was sollen denn auch die Zukunft und unsere Nachfolger aller Orten mit uns Orts- und Eintagsfliegen anfangen, die wir nur an uns gedacht?»

Es läßt sich erweisen, daß dieser Gedankengang für Overbeck kein gelegentlicher Spleen war. Er weiß sehr wohl, daß er neben seinen Publikationen einen (weithin noch heute ungehobenen) Schatz an Manuskripten hinterläßt. So macht er C. A. Bernoulli, den einzigen, ihm selbst etwas suspekten Schüler, zu seinem Erben. Bernoulli hat einiges aus dem Nachlaß herausgegeben, wobei er es

⁶⁶ Univ.-Bibl. Basel, Overbeck-Nachlaß A 229.

an editorischer Sorgfalt allerdings in empfindlichem Maße fehlen ließ. Auch der formengeschichtliche Aspekt Overbecks ist – von der Vorlesung über Schlastik abgesehen – dabei zurückgedrängt worden. Bernoulli hielt Overbecks Methode für einseitig und unzulänglich⁶⁷. Das Rätsel der hinterlassenen Collectaneen blieb darum bisher noch ungelöst. Bei einem seiner Formen so bewußten Gelehrten wie Overbeck wird man sich seinem Nachlaß wohl auch mit gleicher Methode zu nähern haben, um nicht gar mit der Schale auch den Kern zu zerstören.

*

Wenn schon von vornherein mit dem Thema nicht beansprucht war, alles über Formengeschichte bei Franz Overbeck und über Formengeschichte in der Kirchengeschichte zu sagen, so hat das seinen Grund: steht man doch – um mit den von Overbeck zitierten Worten des Clemens von Alexandrien zu reden⁶⁸ – nicht vor «wohlgepflegten Gärten», «welche reihenweise bepflanzt sind zur Augenlust», sondern eher vor einem «schattigen Berge, der dicht bedeckt ist mit Zypressen, Platanen, Lorbeer und Efeu, zugleich aber absichtlich bepflanzt mit Äpfel-, Öl- und Feigenbäumen, so daß untermischt ist die Pflanzung fruchtbringender und unfruchtbarer Bäume... um derer willen, welche die reifen Früchte wegzunehmen und zu stehlen sich erlauben»⁶⁹.

Martin Tetz, Göttingen.

⁶⁷ Die Teppiche (A. 51), S. 28.

⁶⁸ Anf. d. patr. Lit. (A. 47), S. 60.

⁶⁹ Nachtragen möchte ich, daß die Auseinandersetzung Overbecks mit dem Aufsatz von F. Nitzsch, Geschichtliches und Methodologisches zur Patristik, Jahrb. f. dt. Theol. 10 (1865), S. 37–63, die sich im Manuskript seiner Vorlesung über christliche Literaturgeschichte von 1869/70 findet, von erheblicher Bedeutung für die «Vorgeschichte» der Overbeck'schen formengeschichtlichen Arbeit ist. 1873 schon, in der zweiten Fassung dieser Vorlesung, hatte er solche Auseinandersetzung für überflüssig halten können. Deshalb findet Nitzsch dann auch keine Erwähnung mehr in dem Aufsatz «Über die Anfänge der patristischen Literatur» (1882). Bemerkungen über Overbecks Nichtkenntnis des Aufsatzes von Nitzsch (von G. Krüger, der es anders hätte wissen können, und von C. A. Bernoulli, der es anders hätte wissen müssen) sind entsprechend zu korrigieren.