

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 36 (1980)
Heft: 5

Artikel: Theologie zwischen Mythos und Reflexion : Franz Overbecks Diagnose
Autor: Nabrings, Arie
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878465>

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: 16.01.2026

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

Theologie zwischen Mythos und Reflexion. Franz Overbecks Diagnose

1.

Overbecks Denken kreist um die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Wissen. Damit ist gleichzeitig die nach dem Verhältnis von Theologie und Religion gestellt, wobei unter Theologie hier der Versuch einer denkerischen Erfassung des mit dem religiösen Leben Gegebenen verstanden werden soll. Eine Overbeck-Deutung wird sich daher dem Problem des Verhältnisses von Glaube und Wissen zu widmen haben. Erst relativ spät ist das in der Dissertation von Bernhard Müller über «Glaube und Wissen nach Franz Overbeck» geschehen. Müller kommt demnach das Verdienst zu, in die Richtung, die die Overbeck-Interpretation zu gehen hat, gewiesen zu haben. Das Verhältnis von Glaube und Wissen zeigt in Overbecks Denken mehrere Seiten, von denen es angegangen werden kann. Als Versuch zur Erhellung *einer* Seite dieses Phänomens versteht sich vorliegender Aufsatz. In ihm soll die Kritik Franz Overbecks an der Theologie verstanden werden als warnender Einspruch gegen einen allzu leichtfertigen Umgang mit den religiösen Überlieferungsgehalten. Dieser Einspruch kann konkret an der Frage nach der Stellung und Bedeutung des Mythos in der Theologie demonstriert werden. Das «freie» Verhältnis zu den Mythen, wie es sich in einer Auslegung bekundet, die sie destruiert, um den bewahrenswerten Kern zu eruieren, oder die sie als überwundene Denkform beiseite zu schieben versucht, wertet Overbeck als Indiz der Entfremdung der Moderne vom Christentum. Dieser Einwurf Overbecks soll aufgegriffen werden.

Die Frage nach Funktion und Bedeutung des Mythos ist wiedererwacht.¹ Sie ist mit der Entmythologisierungsdiskussion im Anschluss an Bultmann nicht abgetan und hat u. a. durch die Beiträge Kolakowskis und Blumenbergs neue Akzente erhalten, so dass es nicht ganz müßig sein wird, sie erneut zur Diskussion zu stellen. Dabei sollen hier nicht mehr als einige gedankliche Anregungen, mehr beiläufige Notizen als durchdachte Entwürfe, vermittelt werden.

¹ Vgl. G. Plumpe, Das Interesse am Mythos, ABG 20 (1976), 236–253, und den den Problemen der Mythenrezeption gewidmeten Aufsatzband IV der Reihe «Poetik und Hermeneutik», München 1971.

Die geäußerte Vermutung, dass die Overbecksche Theologiekritik aus der Erkenntnis der Bedeutung des Mythos heraus zu erklären ist, entstand nicht aus Prädilektion für die mit der Mythenrezeption zusammenhängenden Fragen. Sie hat ihren Anhalt an Overbeck selbst. Die schon oben erwähnte These Overbecks, dass die Gegenwart mit dem christlichen Mythos zerfallen ist, bietet einen solchen Anhalt. Einen gewichtigeren Umstand stellt die Freundschaft mit Nietzsche dar. Ihr Beginn fällt in jene Zeit, in der Nietzsche die «Geburt der Tragödie» konzipierte, an deren Entstehung Overbeck lebhaften Anteil nahm. Nietzsches Schrift übte auf Overbeck katalysatorische und anregende Wirkungen aus. Sie veranlasste ihn zur Abfassung seiner «Christlichkeit», in der man sich von der Rezeption der «Geburt der Tragödie» – vor allem ihrer der Frage nach Funktion und Bedeutung des Mythos gewidmeten Teile – überzeugen kann. Mit dieser Bemerkung soll allerdings keine Entscheidung über das Verhältnis Overbeck–Nietzsche getroffen werden. Overbeck ist zwar nicht nur von Nietzsche aus zu verstehen, aber auch nicht ohne ihn. Er bewahrte ihm gegenüber durchaus seine Eigenständigkeit. Das schließt Beeinflussungen nicht aus. Seine zurückhaltende, vorsichtiger wägende Art liess ihn leicht im Vergleich zu Nietzsches vorwärtsstürmendem, drängendem Naturell als blass erscheinen. Zu einer ausschliesslichen Deutung Overbecks von Nietzsche her darf das aber nicht verleiten. Beide haben allerdings vielfältige Berührungspunkte. Am handgreiflichsten ist die Kulturkritik. Sie wurde daher auch immer in den Mittelpunkt des Interesses gerückt. Sie stellt aber nur einen Aspekt dar.

In keiner Untersuchung hat man aber – soweit sich sehen lässt – bisher versucht, die Beziehung zwischen Overbeck und Nietzsche im Zusammenhang des Problemfeldes Glaube–Wissen zu betrachten. Hier liegt m.E. der Schlüssel zum Verständnis Overbecks und z.T. auch Nietzsches. Es ist Overbeck und Nietzsche doch gerade das gemeinsam, dass sie durch die Wissenschaft irritiert werden. Als Beleg mag Overbecks Geständnis dienen, dass die Theologie seinen Kinderglauben zerstört habe², und was Nietzsche betrifft z.B., dass er die Wissenschaft als Überführung des Bekannten in Unbekanntes deutet³. Wissenschaft klärt den Menschen nicht über sich auf, sondern macht ihn sich selbst

² Vgl. Overbeck, Selbstbekenntnisse. Mit einer Einleitung von J. Taubes, Frankfurt/M. 1966, 95.

³ Vgl. Nietzsche III, 862. Nietzsche wird nach der Band- und Seitenzählung der Schlechtaschen Ausgabe angegeben.

zum Rätsel. Wissenschaft birgt in sich destruktive Potenzen, die zersetzend auf Sinn- und Wertgebung des Menschen wirken. An der Frage, wie der Destruktion des Sinnes durch die Wissenschaft zu entgehen ist, scheiden sich Overbeck und Nietzsche. Nietzsche versucht, die Wissenschaft zu überwinden, indem er zu neuen Wertsetzungen gelangen will. Daher die Radikalität seiner Kritik. Sie darf nichts Marodes und Brüchiges weiterbestehen lassen, wenn ihr Bemühen von Erfolg gekrönt sein will, da, nachdem das Alte sich überlebt hat, das Neue nur dann eine Lebenschance hat, wenn es auf den durch Kritik bereiteten festen Grund gebaut wird. Overbeck hingegen kann sich zu solchem Tun nicht verstehen. Er nimmt die durch die Wissenschaft hervorgerufene aporetische Situation als unvermeidlich hin. Ihm bleibt daher nur ein Skeptizismus übrig, der sich trotz aller Verunsicherungen irgendwo gehalten wissen muss. Diesen Halt findet Overbeck in seiner Todesbetrachtung. Sie stimmt ihn gelassen über die Ausweglosigkeit, in die sein radikales Denken ihn gebracht hat. Die Todesbetrachtung könnte für ihn aber auch noch anderes bedeutet haben. Vielleicht war sie das letzte Band, das ihn an die Sache, die er betrieb und zugleich ablehnte, fesselte.⁴ Das wäre eine Bestätigung für Troeltschs Wort, dass Overbeck Theologe, «nur eben negativer Theologe»⁵, war. Auch Barth griff Overbecks Todesbetrachtung auf und interpretierte sie als einen Angelpunkt seines Denkens. Darin, dass Barth gerade dies betont, ist wohl mehr als eine Bestätigung für den tiefsinnigen Charakter der Todesbetrachtung zu sehen.

Kommen wir jedoch noch einmal auf das schon anlässlich der Charakterisierung von Nietzsche und Overbeck getroffene Urteil über das dem letzteren eigentümliche verhaltene Pathos zurück. Es hat sicherlich seine Wurzeln in Overbecks «indolentem Temperament». Hauptsächlich spiegelt sich aber darin der Charakter seiner Zeit, einer Zeit des Übergangs, wo das Alte nicht mehr tragfähig und Neues noch nicht gewonnen war, wider.

Overbeck ist ein Denker des Übergangs.⁶ Daher erklärt sich auch der fragmentarische Charakter seines Werkes. Overbeck besass nicht die

⁴ Vgl. Taubes (A. 2) in der Einleitung zu Overbecks Selbstbekenntnissen, 22.

⁵ Troeltsch, Rezension von Overbecks «Christentum und Kultur», in: HZ 26 (1920), 287.

⁶ Bernoulli im Vorwort zu «Christentum und Kultur», Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie, aus dem Nachlass hrsg. v. C.A. Bernoulli, Darmstadt 1963, XXI; vgl. auch XI.

Kraft zur Synthese. Dies kann durch persönliche Unzulänglichkeiten bedingt sein, scheint aber doch eher einen allgemein bestehenden Sachverhalt widerzuspiegeln. Es ist das seit dem Zerfall der Hegelschen Philosophie allseits wache Misstrauen gegen spekulative Systeme, wofür Overbecks Skepsis sprechender Ausdruck ist. Die Skepsis ist bei Overbeck in einer radikalen Auffassung der Wissenschaft begründet. Wissenschaft kann keine Zusammenhänge mehr herstellen, sondern nur noch zerstören. Overbecks Denken ist kein exotischer Einzelfall, sondern Ausdruck für die dem ausgehenden 19. Jahrhundert verlorengegangene Kraft zur Synthese. Die zu Ende des Jahrhunderts einsetzende Kulturkritik, die Krisis des Historismus, soziale und ökonomische Umwälzungen sind Indizien für den in der Krise sich befindenden Menschen. Es war eine Krise des Identitätsbewusstseins, das durch innovatorische Prozesse auf allen Gebieten in Frage gestellt wurde. Das berechtigt dazu, diese Zeit als eine Zeit des Übergangs zu charakterisieren. In Overbeck fand sie den für den Bereich der Theologie ihr gemässen Denker. Seiner Wirkung sind dadurch aber auch Grenzen gesetzt. Eine sich sicher wahnende Zeit wird ihn nicht verstehen und das auch mit einer gewissen Berechtigung. Um so hellhörigere Zuhörer wird er allerdings unter jenen haben, die «Zwischen den Zeiten» stehen. Ebenso auch unter den Nonkonformisten und Individualisten.

2.

Doch kommen wir nun zur Erläuterung unserer These. Overbecks Gedanken zum Verhältnis von Theologie und Christentum sind hinlänglich bekannt, so dass auf eine erneute Referierung verzichtet werden soll. Vielmehr soll der Blick auf die um eine Einleitung und ein Nachwort vermehrte 2. Auflage der «Christlichkeit» von 1903 gelenkt werden. Änderte diese nichts an den Grundgedanken der 1. Auflage, so sind die Zugaben doch ein aufschlussreiches Zeugnis für Overbecks Selbstverständnis und für seine Entwicklung.

In der Einleitung schildert er seinen beruflichen Werdegang. Zunächst ordnet er sich der Tübinger Schule zu. Das geschieht nicht rückhaltlos. Overbeck setzt sich von Baur auf Hegel gründender Geschichtsspekulation ab, würdigt ihn aber als Bahnbrecher einer rein historischen Betrachtung des Urchristentums und sieht darin sein blei-

bendes Verdienst.⁷ Neben Baur's Einfluss nennt Overbeck den Nietzsche's: «Indessen auch einen Einfluss so ganz unabsehbarer Art sollte ich noch auf Basler Boden erfahren; es ist der stärkste der Art, der mich auf meiner Wanderschaft durch das Leben, und zwar *nel mezzo del camin*, getroffen; er hat auch an meiner «Christlichkeit» mitgeschrieben. Ich habe meine Freundschaft mit *Friedrich Nietzsche* im Sinne.»⁸ Diese Bemerkung Overbecks ist zwar viel beachtet, doch für eine Interpretation seiner Schrift, soweit sich sehen lässt, noch nicht genügend herangezogen worden.

Wohl finden sich häufig Hinweise auf die Overbeck und Nietzsche gemeinsame Kulturkritik. Das deutsche Bürgertum fühlte sich durch den Sieg über Frankreich im deutsch-französischen Krieg 1870/71 in seiner Selbstgefälligkeit bestätigt und evozierte daher notwendig Widerspruch.⁹ Würde sich die Gemeinsamkeit aber auf diesen Punkt beschränken, hätten wir in der «Christlichkeit» lediglich ein kulturkritisches Pendant zu Nietzsche's erster «Unzeitgemässer Betrachtung» vor uns. Begnügte man sich damit, begibt man sich der Möglichkeit, tiefergehende Beziehungen zwischen Overbeck und Nietzsche für eine Interpretation auszuschöpfen.

Overbeck selbst gibt noch einen anderen Hinweis. Im Zusammenhang der Beschreibung des engen Verkehrs mit Nietzsche während ihres «etwa vierjährigen Contuberniums»¹⁰ erzählt Overbeck, dass er die Entstehung der «Geburt der Tragödie» miterlebt habe. Von dieser Schrift sagt er: «Doch so viel oder wenig mir sofort vom Sinn der genannten Erstlingsschrift im Ganzen der Denkweise aufgegangen sein mochte, die allmählich in Nietzsche's Schriftstellerei überhaupt zum Ausdruck kommen sollte, sie konnte mir schon durch die Selbstherrlichkeit ihrer Gedankenfülle nur zur mächtigsten Anregung dazu gedeihen, dem ohnehin empfundenen Drange nach umfassenderer und lich-

⁷ Vgl. Overbeck, Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, Leipzig 1903, 3 f.

⁸ Overbeck, Christlichkeit, 13.

⁹ Mit der Konstatierung der in beiden Schriften nachzuweisenden Kulturkritik erschöpft sich fast die Aufzählung der Gemeinsamkeiten in einem grossen Teil der Overbeck-Literatur. Diese Kritik wird dort in den Mittelpunkt gerückt, so bei Wehrli, Alter und Tod des Christentums bei Franz Overbeck, Zürich 1977, 80 und Pfeiffer, Franz Overbecks Kritik des Christentums (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts, Bd. 15, Forschungsunternehmen «Neunzehntes Jahrhundert» der Fritz Thyssen Stiftung), Göttingen 1975, 202.

¹⁰ Overbeck, Christlichkeit, 14.

terer Orientierung in meiner Wissenschaft weiter nachzudenken, zumal bei der Unverzüglichkeit, mit welcher die Conflictte ihr auf dem Fusse folgten, in die sie, wenn auch nicht sowohl Nietzsche selbst, als seinen Namen, mit seinen Zunftgenossen verwickelte.»¹¹ Ganz eindeutig kennzeichnet Overbeck die «Geburt der Tragödie» als mächtigste Anregung, und es verwundert, dass seine Schrift bisher nicht in diesem Zusammenhang interpretiert wurde.¹² Das Bindeglied scheint mit der Erkenntnis der Bedeutung des Mythos gegeben. Dass Overbeck sich hier die Auffassung Nietzsches zu eigen machte, ist aus dem Nachlass zu belegen.¹³

2.1.

Um nun die Bedeutung des Mythos für den christlichen Glauben zu erhellen, wird es unumgänglich sein, Overbecks Glaubensverständnis kurz zu skizzieren.

An erster Stelle zur Charakterisierung des Glaubens nennt Overbeck in der «Christlichkeit» die Abneigung des Glaubens dem Wissen gegenüber.¹⁴ Der Glaube ist eine Grösse sui generis, die nichts ausser ihr bedarf, ja schon im Verfall begriffen ist, sobald sie sich nach Stützen umsieht. Es hiesse die Eigenart des Glaubens verkennen, wollte man ihn von Gründen herleiten. «Eben habe ich die Histoire d'un Amour Chrétien gelesen, welche Montégut, *«Revue des deux mondes»* 15 avril

¹¹ Overbeck, *Christlichkeit*, 16. Man vgl. den Brief vom 21.12.1871 an Heinrich v. Treitschke (abgedruckt in *Overbeckiana I*, Übersicht über den Franz-Overbeck-Nachlass der Universitätsbibliothek Basel, I. Teil: Die Korrespondenz Franz Overbecks. Verzeichnisse, Regesten und Texte, hrsg. v. E. Staehelin in Zusammenarbeit mit M. Gabathuler (Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel, hrsg. v. der Universität Basel, XII), Basel 1962, 97), wo Overbeck erwähnt, dass alles zwischen ihm und Nietzsche besprochen wurde. Etwaige Zweifel an der in der Einleitung gegebenen Selbsteinschätzung sind damit hinfällig.

¹² Eine Ausnahme bildet J. E. Wilson, *Gott, Mensch und Welt bei Franz Overbeck* (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie, hrsg. v. M. Geiger und A. Lindt, Bd. 30), Bern, Frankfurt/M., Las Vegas 1977, 88 f., der auf dieses Desiderat in der Overbeck-Deutung hinweist, sich aber leider nur mit der Feststellung begnügt.

¹³ Vgl. dazu die Archivalie A 231 «Mythus». Der handschriftliche Nachlass Overbecks befindet sich in der Universitätsbibliothek Basel. Ihm sind die hier zitierten Archivalien entnommen.

¹⁴ Vgl. Overbeck, *Christlichkeit*, 22.

1866 bespricht. Wie schön, denke ich auf dem Nachhausewege, diese tiefe, reine, feste Frömmigkeit, die keinen Anlass hat, über den Bereich des Gefühls hinauszugehen, und nie mit den Forderungen des Verstandes in Zwiespalt gerät. Und doch sind es in jeder Beziehung bedeutende Menschen, die so glauben. Wie selten [ist] solcher Glaube unter Theologen, die durch die Verhältnisse kaum jenem Zwiespalt entgehen können. Während bei jenen Menschen ihr Glaube ihren Seelenadel offenbart, beweist uns der Glaube der letzteren nur ihre Beschränktheit, und was jene hebt und adelt, drückt diese herab und verdummt sie.»¹⁵ D. h. nicht, dass der Glaube grundlos ist, nur begründet werden kann er nicht. Die durch den Begriff «Grund» hervorgerufene Äquivokation täuscht über die Differenz in der Sache hinweg. In seiner Grundlosigkeit ähnelt der Glaube der Liebe. Das «Hohelied der Liebe» in I Kor 13 kann als Verdeutlichung für das Gemeinte dienen. Overbeck zehrt hier vom Erbe der Erkenntnis des von der protestantischen Theologie gegen die katholische erhobenen Begriffs der Glaubenszuversicht, die der Unterscheidung von *fides explicata* und *fides implicata* den Boden entzieht. Der von ihm interpretierte Glaubensbegriff ist der der *fides qua creditur*. Wie unangemessen daher die Verbindung von Glaube und Wissen Overbeck erscheinen musste, der die Unbedingtheit des Glaubens herausstellte, ist aus dem Gesagten ersichtlich.¹⁶

Wird die Unbedingtheit, in welcher Form auch immer, in Bedingungen aufgelöst, so ist es um sie geschehen. Der Glaube hat nicht die Dimension des «Können», sondern nur die des «Müssen». Ihm stehen keine alternativen Möglichkeiten zur Verfügung.¹⁷ Vom Bedingten kann man nicht mehr zum Unbedingten gelangen. Der Prozess ist irreversibel. An diese Gefahr will Overbeck die Theologie gemahnen. Der Gläubige kann nur verunsichert werden, wenn er mit der wissen-

¹⁵ Overbeck, zit. n. Wehrli, *Alter*, 110.

¹⁶ Ein schönes Zeugnis für Overbecks Verständnis von Glaube und Wissen ist bei Wilson (A. 12), 83, abgedruckt. Es ist eine briefliche Erwiderung Overbecks an Biedermann auf dessen Kritik an der «Christlichkeit».

¹⁷ Overbeck, *Christentum*, 229: «Und doch – was man empfindet, *muss* man empfinden. Die Freiheit, von der Harnack spricht, führt Notwendigkeit herbei und nicht bloss Möglichkeit. Es ist eine Freiheit, bei der man *muss*. Eben diese Freiheit, welche die Urchristen besaßen, ist für die gegenwärtige Not des Christentums unerschwinglich geworden.» In diesem Sinne auch Goethe in «Dichtung und Wahrheit» (Werke. Hamburger Ausgabe in vierzehn Bänden, hrsg. v. E. Trunz, Bd. 10, Autobiographische Schriften, zweiter Band; textkritisch durchgesehen von L. Blumenthal und W. Loos, kommentiert von W. Loos und E. Trunz, München 1976, 23).

schaftlichen Betrachtung konfrontiert wird. Das will Overbeck verhindern. Wie er das in der Praxis tat, ist aus einem Brief seiner ehemaligen Wirtin an ihn zu entnehmen: «Als ich [Ihre] Antwort vom letzten Jahr meiner lieben Schwester las, sagte sie: Herr Professor hat recht, dass er dir Nietzsche nicht zum Lesen gibt; was würde aus dir noch werden? Ich habe das Richtige Ihrer Antwort wohl gefühlt und glaube, Sie zu hören, als Sie mir einmal bei einer Frage sagten, ich solle glauben, so viel ich könne; das Zweifeln mache nicht glücklich.»¹⁸ Glaube soll immer Kinderglaube bleiben und die Einfalt desselben sich bewahren. «Es gibt keinen anderen Glauben als Kinderglauben und diesen sollen wir uns immer erhalten oder zu glauben gar nicht meinen. Dies will nicht sagen, dass wir, was wir als Kinder glaubten, zu glauben nicht aufhören sollen. Eine solche Forderung wäre absurd, nur ein gedankenloser Schwärmer kann sie tun, und sie wird in den Verhältnissen der Gegenwart immer unmöglicher. Nicht auf das Was sondern auf das Wie kommt es an. Nicht was wir als Kinder glaubten, sollen wir immer glauben, sondern was wir glauben, sollen wir immer wie Kinder glauben.»¹⁹

In Overbecks Glaubensbegriff lässt sich die Unterscheidung von *fides qua creditur* – die Glaubenszuversicht – und *fides quae creditur* – der Glaubengegenstand – nachweisen. Die Unbedingtheit des Glaubens entspringt der Zuversicht, dem Vertrauen auf die Verheissung. Diese ist durch die Erlösungstat Christi gegeben, dessen nahe Wiederkunft erhofft und erwartet wird. Bezeugt ist dies durch die Schriften des NT. Als deren Merkmal hebt Overbeck ihre «mythischen Formen» heraus.²⁰ Der Glaube findet im Mythos seinen Ausdruck. Der Mythos ist kein unwesentliches Akzidens, das beiseite gelassen werden könnte.²¹

¹⁸ Overbeckiana I, 192.

¹⁹ Vgl. Overbeck, zit. n. W. Nigg, Franz Overbeck. Versuch einer Würdigung, München 1931, 176.

²⁰ Vgl. Overbeck, Christlichkeit, 37.

²¹ Auf die Bedeutung des Mythos für die Religion weist u. a. Allwohn, Der Mythos bei Schelling (Kant-Studien. Ergänzungshefte im Auftrage der Kant-Gesellschaft, hrsg. v. P. Menzer und A. Liebert, 61), Charlottenburg 2 (1927) hin. Allwohn sieht in Overbeck einen Denker, der die Bedeutung des Mythos als wesentlich erkannt hat und ihn deshalb erneuern will (74 f.). Dem ersten Teil des Satzes ist rückhaltlos zuzustimmen, am zweiten aber erheblicher Zweifel anzubringen. Dass Overbeck den Weg der «Remythisierung» des Christentums nicht gegangen ist – falls so etwas überhaupt möglich ist –, will dieser Aufsatz zeigen. Vgl. ferner Hartlich/Sachs, Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft (Schriften der Studiengemeinschaft der evangelischen Akademien 2), Tübingen 1952, 56 f., die Kritik an den Ergebnissen Allwohns üben.

Darin besteht der Irrtum der Theologie, die sich über den Mythos erheben zu können meint. Sie vergisst, dass Religion «keine andere Begründung als Mythos und Sage» hat, «d. h. so weit an ihre wissenschaftliche Begründung überhaupt gedacht werden kann, ist sie nur aus Mythos oder Sage zu holen».²² Durch die Unterschätzung des Mythos beweist die Theologie ihr Unverständnis für die Religion. «Freilich gestattet eben auch die hier von uns gemeinte Unterschätzung der mythischen Formen und Überschätzung der historischen Grundlagen der Religion in der Theologie dieser das Verhältniss von Glauben und Wissen flach genug aufzufassen, um sich ihr eigenes Verhältniss zur Religion zu verhüllen, und z. B. gar zu leichten Herzens die gänzliche Gleichgültigkeit aller wissenschaftlichen Entdeckungen für den christlichen Glauben zu behaupten.»²³ Die alte Kirche konnte sich über den Mangel des nicht mehr lebendigen Mythos mit Hilfe der Allegorese hinwegsetzen.²⁴ Der Weg ist heute verbaut, weil die Theologie «dem fast unbegreiflichen Wahne» huldigt, «dass sie des Christenthumes auf historischem Wege wieder gewiss werden könne».²⁵ Die historische Sicht der Religion vermag nicht ihre «mythenbildende Kraft» zu ersetzen. «Namentlich aber die moderne Theologie ist gänzlich ausser Stande etwas, was auch nur einer Religion ähnlich sähe, zu reproduciren. Gleichgültig kann eine Religion insbesondere gegen ihren Besitz an Mythen sein, nur so lange ihre mythenbildende Kraft eine lebendige ist, d. h. so lange die Wunderkräfte, die ihren Mythos hervorbrachten, noch in ihr fortwirken. Diese Kräfte sind in der christlichen Welt bekanntlich längst dahin, im Grunde seit es eine christliche Theologie giebt, und weil schon früher der christliche Mythos in das Stadium einer starren Tradition trat, ist die historische Interpretation desselben, vor Allem seiner canonischen Urkunden, schon früh in der Christengemeinde getrieben worden.»²⁶ Die mythenbildende Kraft ist mit dem Untergang «einer bestimmten Welt- und Lebensbetrachtung»²⁷ dahin. Mythos und Weltbetrachtung gehören zusammen wie Schale und Kern. Versucht nun die apologetische Theologie den Bestand der Mythen vor dem Zugriff der Wissenschaft zu wahren, so ist ihr Bemü-

²² Overbeckiana I, 218.

²³ Overbeck, Christlichkeit, 37.

²⁴ Kritisch zu dieser Sicht vgl. H.-G. Gadamer, Symbol und Allegorie, in: *Archivio di Filosofia* 1958, 27.

²⁵ Overbeck, Christlichkeit, 36.

²⁶ Overbeck, Christlichkeit, 35 f.

²⁷ Vgl. Overbeck, Christlichkeit, 71.

hen dem Erhalt einer Schale gewidmet, deren Kern längst nicht mehr vorhanden ist. Die Theologie irrt sich, wenn sie meint, «dass das Christentum nur in einer bestimmten Summe von historischen oder mythischen Thatsachen und Dogmen bestehe, die man nun entweder anzunehmen oder halb oder ganz zu verwerfen habe, um zu wissen, wie man zum Christentum stehe».²⁸ Denn mit dem Christentum ist eine bestimmte Lebensansicht verbunden, und sie ist von ihm unablösbar.

Setzen wir diese Gedanken mit dem über den Glauben Gesagten in Beziehung, so fällt die Parallelität der Denkfiguren auf. Auch der Mythos ist nicht reduzierbar auf kognitive Gehalte, deren Anerkenntnis gefordert wird. Wird er in dieser Weise, indem er zum kognitiven Gehalt gerinnt, verobjektiviert, so ist seine Kraft und Bedeutung dahin. Nur im direkten Erleben, das sich in der Reflexion noch nicht wieder auf sich zurückgewendet hat, ist der Mythos lebendig. Auch der Glaube beweist nur seine Kraft, wenn er unmittelbar akzeptiert und hingenommen wird. Das Wissen zersetzt den Glauben und beraubt ihn seiner Evidenz. Schelling formuliert das mit den Worten: «In der That ist das Besondere, was die Ahnung oder religiöse Intuition vor der Vernunft-erkenntnis voraushaben soll, nach den meisten Beschreibungen nichts anderes als ein Rest der Differenz, der in jener bleibt, in dieser aber gänzlich verschwindet. Jeder, auch der noch übrigens in der Endlichkeit befangene, ist von Natur getrieben, ein Absolutes zu suchen, aber indem er es für die Reflexion fixieren will, verschwindet es ihm.»²⁹ Die Struktur der Wirkung des Mythos und die Struktur des Glaubens weisen darin Ähnlichkeit auf. Mythos und christlicher Glaube gehören für Overbeck untrennbar zusammen. Das eine ist nicht ohne Schaden vom anderen zu lösen. Der Mythos ist keine beliebige Form, die der Glaube annehmen und auch wieder ablegen kann. Im Mythos verschafft sich der Glaube den ihm angemessenen Ausdruck. Stellen wir die Frage nach den geistigen Vätern dieser Gedanken, so sind in erster Linie Strauss und Nietzsche zu nennen.³⁰ Overbecks schon oben erwähnte Betonung des starken Einflusses, den Nietzsches «Geburt der Tragödie» auf ihn gemacht habe, veranlasst uns, diesem Hinweis nachzugehen.

²⁸ Overbeck, *Christlichkeit*, 111.

²⁹ Fr. W. J. Schelling, *Philosophie und Religion*, in: *Ausgewählte Werke*, Bd. 3, *Schriften von 1801–1804*, Darmstadt 1968, 605.

³⁰ Vgl. dazu die Archivalie A 231, «Mythus».

Ebenso wie Overbeck weist Nietzsche auf die Unabdingbarkeit des Mythos für die Religion hin. «Wer wagt es, solchen drohenden Stürmen entgegen, sicheren Mutes an unsere blassen und ermüdeten Religionen zu appellieren, die selbst in ihren Fundamenten zu Gelehrtenreligionen entartet sind: so dass der Mythos, die notwendige Voraussetzung jeder Religion, bereits überall gelähmt ist, und selbst auf diesem Bereich jener optimistische Geist zur Herrschaft gekommen ist, den wir als den Vernichtungskeim unserer Gesellschaft eben bezeichnet haben.»³¹ Die gleiche Diagnose über die gegenwärtige Religion als Gelehrtenreligion stellt Overbeck. Gelingt die historische Vergewisserung der Religion, so kann das nur eine Gelehrtenreligion ergeben, «d.h. nichts, was mit einer wirklichen Religion sich ernstlich vergleichen lässt, ein Ding etwa von derselben Lebenswahrheit wie die «Denkreligion», welche heutzutage in vielen Köpfen spukt und, wie man sogar sagen hört, in denen «aller wirklich gebildeten und urtheilsfähigen Menschen die Glaubensreligion unwiederbringlich verdrängt» haben soll».³² In der vierten «Unzeitgemässen Betrachtung» schreibt Nietzsche: «Dem Mythos liegt nicht ein Gedanke zugrunde, wie die Kinder einer verkünstelten Kultur vermeinen, sondern er selber ist ein Denken; er teilt eine Vorstellung von der Welt mit, aber in der Abfolge von Vorgängen, Handlungen und Leiden.»³³ Daran wird die Unmöglichkeit einer Übersetzung des Mythos in Begriffe deutlich. Wird der Versuch des Übersetzens gemacht, so muss der Mythos verkümmern. «Es scheint kaum möglich zu sein, mit dauerndem Erfolge einen fremden Mythos überzupflanzen, ohne den Baum durch dieses Überpflanzen heillos zu beschädigen: welcher vielleicht einmal stark und gesund genug ist, jenes fremde Element mit furchtbarem Kampfe wieder auszuschneiden, für gewöhnlich aber siech und verkümmert oder in krampfhaftem Wuchern sich verzehren muss.»³⁴ Er gehört in eine Gesamtheit des Lebens hinein, das, ist es einmal vorüber, nicht durch Beibehaltung seiner Mythen wiederhergestellt werden kann. Die Möglichkeit eines adäquaten Verständnisses des Mythos ist nicht mehr gegeben, sobald das ihn hervorbringende Leben vorbei ist. Dann beginnt die «histori-

³¹ Nietzsche I, 100 f. An dieser Stelle ist der Einfluss Burckhardts auf das Denken Nietzsches handgreiflich. Vgl. zu diesem Zusammenhang die Einleitung W. Kaegis zur Griechischen Kulturgeschichte, Bd. I, München 1977, XXIV–XXVIII.

³² Overbeck, *Christlichkeit*, 36.

³³ Nietzsche I, 413.

³⁴ Nietzsche I, 128.

sche Betrachtung» der Mythen, die das Absterben der Religion indiziert. «Denn es ist das Los jedes Mythos, allmählich in die Enge einer angeblich historischen Wirklichkeit hineinzukriechen und von irgend-einer späteren Zeit als einmaliges Faktum mit historischen Ansprüchen behandelt zu werden: ... Denn dies ist die Art, wie Religionen abzusterven pflegen: wenn nämlich die mythischen Voraussetzungen einer Religion unter den strengen, verstandesmässigen Augen eines rechtgläubigen Dogmatismus als eine fertige Summe von historischen Ereignissen systematisiert werden und man anfängt, ängstlich die Glaubwürdigkeit der Mythen zu verteidigen, aber gegen jedes natürliche Weiterleben und Weiterwuchern derselben sich zu sträuben, wenn also das Gefühl für den Mythos abstirbt und an seine Stelle der Anspruch der Religion auf historische Grundlagen tritt.»³⁵

Die angeführten Äusserungen Nietzsches belegen eindrücklich die These, dass Overbeck seine Gedanken im engen Zusammenhang mit Nietzsche entwickelt. Gerade diese Gedanken setzten ihn instand, sich über sein Verhältnis zur Theologie klarzuwerden und ihre Brüchigkeit zu erkennen. Wie reichlich er von Nietzsches Gedanken Gebrauch machte, zeigt sich bei seinen Bemerkungen zum Mythos. Diese sind nur auf dem Hintergrund von Nietzsches Denken zu verstehen. Man wird daher im Mythosbegriff ein Bindeglied zwischen Overbeck und Nietzsche zu sehen haben. Die Kulturkritik allein ist es nicht gewesen, die beide verbunden hat. Die Hinfälligkeit der Kultur konnte erst mit der Erkenntnis der Bedeutung des Mythos konstatiert werden. «Ohne Mythos aber geht jede Kultur ihrer gesunden schöpferischen Naturkraft verlustig: erst ein mit Mythen umstellter Horizont schliesst eine ganze Kulturbewegung zur Einheit ab.»³⁶ Es hiesse die Sache verengen, wollte man die Kulturkritik zum Ausgangspunkt einer verstehenden Erklärung Overbecks wählen.³⁷ Sein Unbehagen erwuchs vielmehr aus einer scharfen Fassung des Glaubensbegriffs als *fides qua creditur*, der sich seinen Ausdruck im Mythos schafft und nur in ihm lebt. Die Überführung des Glaubens in Wissen ist der hoffnungslose Versuch, Dahingeschwundenes am Leben zu erhalten.

³⁵ Nietzsche I, 63.

³⁶ Nietzsche I, 125.

³⁷ Anders deutet Hergt, *Christentum und Weltanschauung*, in: *Poetik und Hermeneutik IV*, 368, der Overbeck nur als Kulturkritiker versteht: «Genau genommen ist Overbecks Kritik die eines Kulturkritikers, der aus der Unvereinbarkeit seines modernen Kulturbewusstseins mit dem Christentum die Verfallsgeschichte des Christentums ableitet, weil er die Geschichte nur als Kulturgeschichte begreifen kann.»

Neben Nietzsche ist für Overbeck Strauss' Mythenverständnis bedeutsam geworden. Vier Momente sind nach Strauss für den Mythos massgebend:

1. Der Mythos erzählt nichts Historisches. Sein Inhalt ist erdichtet.³⁸
2. Das erzählende Subjekt des Mythos ist die christliche Gemeinde.³⁹
3. Der Mythos wird unbewusst und unwillkürlich hervorgebracht. Er entsteht im Zuge der mündlichen Tradierung der evangelischen Geschichte.⁴⁰
4. Das Interesse des Mythos besteht a) darin, Jesus zu glorifizieren und b) das Verhältnis AT–NT als Verheissung–Erfüllung zu deuten.⁴¹

Der Mythos, so fasst Strauss zusammen, ist «nichts Andres, als geschichtartige Einkleidungen urchristlicher Ideen, gebildet in der absichtslos dichtenden Sage.»⁴²

Die Erfahrung der Geschichtlichkeit des menschlichen Lebens, die sich am Beginn des 19. Jahrhunderts in neuer Weise Bahn bricht,⁴³ machte es notwendig, zwischen Vergangenheit und Gegenwart zu vermitteln. Die Suche nach dem Zusammenhang der Geschichte lässt die Andersartigkeit der Vergangenheit ins Blickfeld treten. Der Begriff des Mythos repräsentierte für Strauss den Unterschied zwischen urchristlichem und modernem Denken, das aber durch die sich entwickelnde «Idee» miteinander verbunden ist. Für Strauss ist der Mythos die Schale, die beseitigt werden muss, damit der Kern des Christentums freigelegt und die Arbeit der Vermittlung geleistet werden kann. Für Overbeck wird der Mythosbegriff zum Grenzbegriff, der Altertum und Moderne scheidet. Der Gedanke an eine Vermittlung scheidet daher aus. Weder Repristination noch Vermittlung des Mythos ist möglich. Damit ist der Religion und dem Glauben die Lebenswurzel abgeschnitten.

³⁸ Vgl. D. F. Strauss, *Das Leben Jesu*, kritisch bearbeitet, Bd. I, Tübingen 1835/36, 29.

³⁹ Vgl. Strauss, *Leben Jesu* I, 74.

⁴⁰ Vgl. Strauss, *Leben Jesu* I, 38 f.

⁴¹ Vgl. Strauss, *Leben Jesu* I, 71–73.

⁴² Strauss, *Leben Jesu* I, 75.

⁴³ Vgl. den von Koselleck verfassten Artikel über den neuzeitlichen Geschichtsbegriff im *Lexikon der Geschichtlichen Grundbegriffe*, Bd. 2, Stuttgart 1975, 647–716.

2.2.

Kontrastiv zu dem bisher Ausgeführten soll nun Overbecks Wissenschaftsverständnis vorgestellt werden.

Seine Bemerkungen zum Wissenschaftsbegriff haben eher marginalen Charakter. Zusammenhängend hat er sich, wie übrigens auch zum Glaubensbegriff, nicht zu Grundlagenfragen der Wissenschaft oder zum Problem einer Methodologie der Geschichtswissenschaft geäußert. Trotz allem ist seinen Äußerungen ein klares Bewusstsein von den mit der Wissenschaft verknüpften Fragen zu entnehmen, und sie enthalten einige allgemeine Züge, die das Wissenschaftsverständnis Overbecks erschliessen lassen.

Das Motiv der «Herrschaft» ist für Overbecks Verständnis der Wissenschaft massgebend. Er hofft, «mit unserem sich Abmühen etwas Macht über die Dinge zu erlangen».⁴⁴ Sind die Dinge uns nicht mehr zu Willen, dadurch dass wir ihrer nicht sicher sein können – denn nichts garantiert ihr Sosein –, so sind wir ihrer nur dadurch gewiss, dass wir sie als von uns hervorgebracht begreifen. «Die zweite Überwindung der Gnosis am Ausgang des Mittelalters vollzieht sich unter «verschärften Bedingungen». Sie vermag den Kosmos der Scholastik nicht mehr zu retten und steht unter der Macht des Zweifels, dass die Welt schon ursprünglich nicht zugunsten des Menschen geschaffen sein könnte. Der Ausweg der Flucht in die Transzendenz als dem Menschen angebotene und nur zu ergreifende Möglichkeit hat gerade durch den Absolutismus des Gnadenentscheids, durch das Heilskriterium des nicht mehr wählbaren Glaubens seine humane Relevanz verloren. Dieser Wandel der Voraussetzungen rückt die Alternative der immanenten Selbstbehauptung der Vernunft durch Beherrschung und Veränderung der Wirklichkeit in den Horizont der möglichen Intentionen.»⁴⁵

Das in der neuzeitlichen Wissenschaft dominierende Herrschaftsmotiv findet sein methodisches Korrelat im Kausalitätsprinzip. Das Kausalitätsprinzip gewährleistet den Konnex der Dinge. Damit ist die Garantie gegeben, dass sie sich dem menschlichen Zugriff nicht zu entziehen vermögen. Sie stehen unter einem Gesetz, dem sie nicht entrinnen können. Der Mensch gewinnt dadurch Sicherheit, weil die Welt verlässlich und in der Konsequenz dann planbar ist. Allerdings ist

⁴⁴ Vgl. die Archivalie A 241 «Wissenschaft (Zweck)».

⁴⁵ H. Blumenberg. Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von «Die Legitimität der Neuzeit», Frankfurt/M. 1974, 158.

das Kausalitätsprinzip mit einem enormen Nachteil belastet. Es erfordert den infiniten Regress. Die Unabschliessbarkeit des wissenschaftlichen Prozesses ergibt sich notwendig aus einer scharfen Fassung des Kausalitätsprinzips. Sobald etwas auf seine Bedingungen zurückgeführt ist, müssen diese selbst auf das sie Bedingende zurückgeführt werden. Die Wissenschaft strebt «nach einer Hierarchie der Gesetze, nach einer systematischen Über- und Unterordnung der Gründe und Folgen».⁴⁶ Die Kausalreihe ist unabschliessbar. Wird ihr ein Unbedingtes zugeordnet, so ist ihre logische Geschlossenheit in Frage gestellt; verzichtet man auf das Unbedingte, so ist sie nie zu verwirklichen. Da das Unbedingte eine logische Unmöglichkeit impliziert, bleibt nur der Weg des infiniten Regress, dessen Ende zwar nicht absehbar ist, seine Beschreitung fordert aber keine intellektuelle Unredlichkeit. Durch die der Neuzeit spezifische Erkenntnis von der Unabschliessbarkeit des Wissensprozesses wurde der Prozess der theoretischen Erkenntnis forciert und nicht, wie es auch möglich gewesen wäre, resignierend eingestellt.⁴⁷ Der zu entrichtende Preis bei radikaler Durchführung und Beschränkung auf Relationsgefüge in der Erkenntnis ist Sinnlosigkeit. «Kausalität ist in gewisser Weise enttäuschend: Als ein Prinzip der Verhältnismässigkeit von Ursache und Wirkung schliesst sie Signifikanz aus.»⁴⁸ Ganz anders der mythische Wirklichkeitsbegriff. Er ist nicht durch die Kausalität, sondern durch die «Wiederkehr des Gleichen als Ungleiches» bestimmt.⁴⁹

⁴⁶ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*, Darmstadt 1977, 81.

⁴⁷ Vgl. H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner*. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von «Die Legitimität der Neuzeit», vierter Teil, Frankfurt/M. 1976, 49.

⁴⁸ H. Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, in: *Poetik und Hermeneutik IV*, 48. Die Situation einer rein durch Wissenschaft bestimmten Welt ist aber zugleich wieder «mythenträchtig»: «Wenn die Verzichte spürbar werden, unter denen uns Wissenschaft Lebensbedingungen gewährleistet, aber Fragen abschneidet, liegt Mythologie nahe, denn die «eigentlich bewegende Frage» ist nicht auch notwendig die, von deren Lösung unser pures Existierenkönnen abhängt. Die Tendenz zur Neubildung mythischer Bedeutsamkeitscharaktere in der Geschichte unterliegt freilich der Gegenkraft des ständigen Abbaus durch historische Erkenntnis, die, je mehr sie auf die diffusen Faktoren sozialer, ökonomischer und institutioneller Realitäten ausgreift, alle Prägnanz in der kategorialen Verknüpfung ihrer Gegenständlichkeit verschwinden lässt» (Blumenberg, ebda.).

⁴⁹ Vgl. Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff*, 38.

Wissenschaft muss, unterwirft sie sich dem hier dargestellten Postulat, notwendig in ein Spannungsverhältnis zum Glauben treten. Zeichnete sich dieser dadurch aus, dass er mit dem Anspruch der Unbedingtheit auftrat, so wird gerade dies von der Wissenschaft abgelehnt. Der Wert einer jeden Erkenntnis kann in einer unter dem Zwang infiniter Begründungen stehenden Wissenschaft nur relativ sein. Sicheres Wissen ist ausgeschlossen. Overbeck weist die Frage nach «in sich selbst sicherem und nicht Anderes sicher stellendem» Wissen zurück. Damit, so sagt er, ist «jeder bei Mathei am Letzten angelangt».⁵⁰ Den Forscher trägt nur die Hoffnung, dass sein Bemühen nicht vergebens ist. An dieser Hoffnung kann er schnell irre werden.⁵¹ Einen sicheren Halt wird er nirgends finden. «Durch Religion und Weltweisheit sind wir vor der Gefährlichkeit der Wissenschaft längst gewarnt. Eben daran erinnert uns Geschichte zur Zeit am eindringlichsten, nämlich, dass wir mit aller Wissenschaft an einem alten Scheidewege stehen. Nur sehe ich nicht ein, dass Geschichte auch heute, mit allem ihrem Übergewicht, zureichte, um uns zur Abkehr von der Wissenschaft zu entscheiden. Wir müssen durch die Welt eben weiterrollen, braucht das auch nicht lediglich und eigentlich träumend oder schlafend oder gar ganz leblos zu geschehen.»⁵² Overbeck sieht durchaus das Problematische der Wissenschaft, nur hält er die Situation für alternativlos.

Overbecks Wissenschaftsparadigma war die historisch-kritische Theologie. Sein Verständnis von ihr hat sich unter dem Einfluss F. Chr. Baur's gebildet. Daher wird es nicht ganz vergeblich sein, wenn wir einen Blick auf ihn werfen. Zu Baur's Verständnis der historisch-kritischen Methode schreibt Liebing: «Die *Methode* der Untersuchung ist «kritisch», und zwar in zweierlei Richtung. Sie verfährt *analytisch*, indem sie hinter den philologisch klaren Text zurückfragt auf etwas, das verborgen ist, verborgen in erster Linie durch ein dogmatisches, traditionelles Gesamtbild, in das der Text zunächst eingeordnet ist. Die kritische Analyse deckt eine Fiktion auf, die den wahren, d.h. den historisch verifizierbaren Sachverhalt unkenntlich macht.»⁵³ Der zweite Schritt besteht in der «spekulativen» Rekonstruktion des kritisch Destruierten. Hier erhebt sich Overbecks Kritik. Er warf Baur sein

⁵⁰ Vgl. die Archivalie A 241 «Wissenschaft (Zweck)».

⁵¹ Vgl. ebda.

⁵² Overbeck, Christentum, 11.

⁵³ H. Liebing, Historisch-kritische Theologie. Zum 100. Todestag Ferdinand Christian Baur's am 2. Dezember 1960, ZThK 57 (1960), 309 f.

spekulatives Verhalten vor.⁵⁴ Den Schritt zur spekulativen Rekonstruktion vermochte er nicht zu vollziehen. Darin wurde seine Destruktivität gesehen. Es ist aber zu prüfen, ob dieser Vorwurf zu Recht besteht. Zuletzt erhob ihn indirekt Courtin, indem er Overbecks Ansatz als «destruktiv» gegenüber ««identischem» Verstehen» bezeichnete.⁵⁵ Auch für ihn ist Overbecks Kritik negativ. Die Frage nach den Gründen für Overbecks Haltung wird nicht gestellt. Overbecks Enthaltung von der Rekonstruktion des kritisch Destruierten entspringt aus der Einsicht in die Unmöglichkeit solchen Unterfangens. Die Unmöglichkeit liegt in der Gleichgültigkeit der Welt unserem Werturteil gegenüber begründet. «Denn die Welt ist, wie sie ist, wunderschön und grauenvoll zugleich, Weltverwerfung und Weltanbetung für menschlichen Sinn das Eine so berechtigt wie das Andere. Es ist nicht möglich, die Welt genug zu bewundern und nicht möglicher, sie zu vertreten; die Verträglichkeit dieser ihrer entgegengesetzten Eigenschaften ist allem Begreifen entzogen. Darum kann der Mensch mit und an ihr nichts Besseres und Höheres tun, als sie anerkennen, sie nehmen wie sie ist und von der Gleichgültigkeit seines Werturteils über sie sich durchdringen lassen.»⁵⁶ Diese Einsicht muss nicht notwendig Pessimismus hervorrufen. «Wir können die Dinge lieben, und deshalb uns darüber hinwegsetzen, dass wir sie nicht verteidigen können.»⁵⁷ Die Dinge sorgen in dieser Welt für sich selbst und sind auf das Urteil der Menschen nicht angewiesen.⁵⁸ Sie sind uns gegenüber gleichgültig. Die Erfahrung der Gleichgültigkeit gehört zu den «fundamentalen Erfahrungen».⁵⁹ Diese zu überwinden bildet «den zentralen Sinn des menschlichen Ringens mit dem Schicksal in seiner Alltäglichkeit und in seinen Extremen.»⁶⁰ Der Mythos kann diese Erfahrung kompensieren, indem er die Welt als sinnhaft vorstellt. Der Wissenschaft ist dieser Weg verbaut. Ihr bleibt nur die Möglichkeit, «die Gleichgültigkeit der Welt durch die techno-

⁵⁴ Vgl. z.B. Christlichkeit, 4, wo er sein reserviertes Verhältnis «der Baur'schen Construction des Urchristenthums» gegenüber erwähnt.

⁵⁵ Vgl. J. Courtin, Das Problem der theologischen Wissenschaft in ihrem Verhältnis zum Verständnis der Christentumsgeschichte bei Franz Overbeck, Dissertation Mainz 1975, 77.

⁵⁶ Overbeck, Christentum, 29.

⁵⁷ Ebda.

⁵⁸ Vgl. die Archivalie A 241, «Wissenschaft (Allgemeines) 7».

⁵⁹ L. Kolakowski, Die Gegenwärtigkeit des Mythos, aus dem Polnischen übersetzt von P. Lachmann, München 1974, 89.

⁶⁰ Kolakowski, Gegenwärtigkeit, 90.

logische Aneignung der Dinge zu überwinden, der wir es verdanken, dass die Dinge uns Gehorsam zollen. Die Genugtuung, die aus diesem Gehorsam resultiert, besteht darin, dass wir uns in einem immer höheren Masse innerhalb eines von uns selbst eingerichteten Milieus bewegen; in einem stets grösseren Masse dürfen wir uns also gottähnliche kreative Vermögen zuschreiben.»⁶¹

Nur durch Herrschaft können wir uns der Welt versichern. Der Herrschaftsanspruch wird unumschränkt erhoben. Kein Gebiet darf sich dem menschlichen Zugriff entziehen, da sonst der Erfolg seines Bemühens in Frage gestellt ist. Der Mensch kann erst dann beruhigt sein, wenn er sich als souverän weiss. Anderes als sein Wirken kann er nicht mehr anerkennen. «Die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung bedeutet also *nicht* eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht. Sondern sie bedeutet etwas anderes: das Wissen davon oder den Glauben daran: dass man, wenn man *nur wollte*, es jederzeit erfahren *könnte*, dass es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, dass man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch *Berechnen beherrschen* könne. Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt.»⁶² Die entzauberte Welt entpuppt sich am Ende dieses Weges als das eigentliche Problem. Ist es dem Menschen gelungen, sich aus irrationalen Abhängigkeiten zu befreien, so hat er sich auch aus allen Bindungen befreit. Die emanzipative Leistung der Wissenschaft hat ihre Kehrseite in der durch sie hervorgerufenen Destruktion des Sinnes.⁶³ Der Mensch wird ganz auf sich zurückgeworfen und muss sich

⁶¹ Kolakowski, Gegenwärtigkeit, 95.

⁶² M. Weber, Soziologie, Universalgeschichtliche Analysen, Politik. Mit einer Einleitung von E. Baumgarten, hrsg. und erläutert von J. Winckelmann, Stuttgart 1973, 317.

⁶³ L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, in: L. Wittgenstein: Schriften 1, Frankfurt/M. 1960, 82: «Wir fühlen, dass selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist eine Antwort»; vgl. auch H. Blumenberg, Die Genesis der kopernikanischen Welt, Frankfurt/M. 1975, 97: «Die Metapher konserviert oder restauriert den lebensweltlichen Motivationszusammenhang, in dem ein theoretisches Interesse seinen Ursprung hat und dem es einen Anspruch entnimmt, dessen zwar nur partielle Erfüllung durch die methodisch definierten Verzicht der Wissenschaftsgeschichte erkaufte worden sind. Wissenschaft floriert zu Lasten der Fragen, zu deren Beantwortung sie in Gang gesetzt worden ist; jede unkontrollierte Überschwenglichkeit stört den Erfolg, bringt aber zugleich das Motiv wieder zur Sprache.»

mit sich selbst begnügen. «Wer sich auf sich selbst stellt, muss es auch mit sich selbst aushalten – wehe ihm, vermag er es nicht!»⁶⁴ Nietzsche beschreibt diese Erfahrung so: «*Im Horizont des Unendlichen*. – Wir haben das Land verlassen und sind zu Schiff gegangen! Wir haben die Brücke hinter uns – mehr noch, wir haben das Land hinter uns abgebrochen! Nun, Schifflein! Sieh dich vor! Neben dir liegt der Ozean, es ist wahr, er brüllt nicht immer, und mitunter liegt er da wie Seide und Gold und Träumerei der Güte. Aber es kommen Stunden, wo du erkennen wirst, dass er unendlich ist und dass es nichts Furchtbareres gibt als Unendlichkeit. Oh des armen Vogels, der sich frei gefühlt hat und nun an die Wände dieses Käfigs stösst! Wehe, wenn das Land-Heimweh dich befällt, als ob dort mehr *Freiheit* gewesen wäre – und es gibt kein «Land» mehr.»⁶⁵

Diese Situation wurde durch die Wissenschaft evoziert. Sie ist nicht imstande, den Menschen zu befehlen;⁶⁶ sie kann Ziele und Zwecke menschlichen Handelns vernichten.⁶⁷ Ihr Bestehen beweist daher, «dass alle elementaren Instinkte, *Notwehr*- und *Schutz*-Instinkte des Lebens nicht mehr fungieren.»⁶⁸ An dieser Bemerkung Nietzsches entzündete sich Overbecks Widerspruch. Er sieht in der Wissenschaft «Nothwehr- und Schutzinstincte unserer Gattung... an der Arbeit.»⁶⁹ Kann die Wissenschaft auch nicht sinnstiftend in unser Leben eingreifen, so sind ihre Dienste, die sie dem Menschen leistet, doch unentbehrlich. Die Wissenschaft befreit das Individuum und ermöglicht

⁶⁴ Overbeck, *Christentum*, 286.

⁶⁵ Nietzsche II, 126. Bei diesem Aphorismus ist der Einfluss Pascals deutlich erkennbar. Nietzsche beschreibt die gleiche Situation wie Pascal in seinen Ausführungen über die Wette. Auch für Pascal gestaltet sich die Situation so, dass sich der Mensch auf einem Schiff befindet: «vous êtes embarqué» (*Pensées et Opuscules*, hrsg. v. L. Brunschvicg, Paris [1958], 437) und zu entscheiden hat. Pascal greift entschlossen zu der Möglichkeit, die das Christentum bietet: «Pesons le gain et la perte, en prenant croix que Dieu est. Estimont ces deux cas: si vous gagnez, vous gagnez tout; si vous perdez, vous ne perdez rien. Gagnez donc qu'il est, sans hésiter» (*Pensées*, 439). Er ist damit, wie Nietzsche sagt, ein logischer Christ.

⁶⁶ Vgl. Nietzsche III, 343.

⁶⁷ Vgl. Nietzsche II, 42.

⁶⁸ Nietzsche III, 697. Vgl. auch Blumenberg (A.45), 160–166. Nietzsches Ansicht über die Wissenschaft beschränkt sich nicht auf die hier wiedergegebenen Gedanken. Sein Wissenschaftsbegriff ist vielfältiger und unterliegt auch Wandlungen (vgl. z.B. I, 10).

⁶⁹ Archivalie A 241 «Wissenschaft (Gegenwart) Vermischtes».

damit erst die Entwicklung der Menschheit.⁷⁰ Was in ihr an Fortschritt zu verzeichnen ist, ist auf die Leistung von Individuen zurückzuführen, die aber nicht «des Beistandes akzessorischer, gleichartiger Kräfte» enthoben sind. Darüber hinaus kommt ihr die Fähigkeit zu, unter Menschen Frieden zu stiften.⁷¹ Indem die Menschen in ihrem wissenschaftlichen Verkehr sich auf einen gemeinsamen Boden stellen, ist für sie das Gespräch mit Aussicht auf Erfolg möglich. Wissenschaft kann sie in die Lage setzen, die Vorläufigkeit ihres Standpunktes zu begreifen. Durch ihre Fähigkeit, Fragen offenzuhalten, ist dem Dogmatismus und dem daraus entspringenden Streit gewehrt.

Arie Nabrings, Münster

⁷⁰ Vgl. Archivalie A 241 «Wissenschaft (Allgemeines)» und Overbeck, Christentum, 280 und 282.

⁷¹ Vgl. die Archivalie A 241 «Wissenschaft und Kirche».