



LUCA PELLARIN

GIORGIO AGAMBEN ALS LESER FRANZ C. OVERBECKS*

GIORGIO AGAMBEN AS READER OF FRANZ C. OVERBECK

The thought of the German theologian Franz C. Overbeck (1837-1905) has not been well received, and yet not so much in terms of quality but of quantity. Despite the theoretical value of his œuvre, Overbeck's name still remains mysterious, if not obscure. Nevertheless, one can come across it in the work of Giorgio Agamben (1942). Such a circumstance cannot surprise those familiar with the Italian philosopher, who often draws on even little-known authors from the most diverse disciplines. After paying the necessary attention to Agamben as a reader in general, and as a reader of theology in particular, the present paper will assess his references to Overbeck, concluding that the Italian philosopher's appeal to the German theologian, however spare, limited, and "unaware", does not fail to strike a chord, especially as regards the interpretation of Overbeck's notion of "Urgeschichte".

Als Italiener, der sich mit Philosophie beschäftigt, bin ich zuweilen auf das Werk von Giorgio Agamben gestoßen; ebenso konnte ich als Historiker der Religionsphilosophie, der Franz C. Overbeck (1837–1905) beforscht, bei dieser Lektüre, umso mehr angesichts der immer noch dürftigen Rezeption Overbecks,¹ das Erscheinen seines Namens in Agambens *Œuvre* nicht übersehen.

* Wann immer es möglich war, habe ich auf eine englische Bibliographie verwiesen; bei ‚direkten‘ Zitaten ist daher (sofern vorhanden) die doppelte Literaturangabe (Deutsch und Englisch) aufgeführt. Aufgrund der Tatsache, dass die englischen Versionen der im Laufe der Seiten genannten Werke nicht immer verfügbar sind bzw. manchmal nur Übersetzungen von Teilen von ihnen vorliegen, werden die Titel der Texte stattdessen stets in der Originalsprache angegeben.

¹ Referenzartikel für die Analyse der Overbeck-(Nicht-)Rezeption, die bereits in den 1970er Jahren eingehend untersucht wurde (vgl. A. PFEIFFER, *Franz Overbecks Kritik des Christentums*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975, S. 9–24, und R. WEHRLI, *Alter und Tod des Christentums bei Franz Overbeck*, Theologischer, Zürich 1977, S. 14–64, insbesondere S. 43–64), sind heute M. HENRY,



Davon ausgehend besteht das Hauptziel dieses Artikels nicht in erster Linie darin, die Rolle Overbecks für Agambens theoretische Zwecke im Detail zu untersuchen,² sondern zu beurteilen, ob die Inanspruchnahme durch den italienischen Philosophen dem deutschen Theologen gerecht wird; jedoch kann man, um dieses Ergebnis zu erreichen, freilich das philosophische Verständnis dieser Inanspruchnahme nicht völlig ausklammern. Deshalb geht man, um dem Bedürfnis nach einem skizzierten theoretischen Überblick, der aber in der Ökonomie des Artikels nicht zu viel Raum einnehmen kann, sofort nachzukommen, von der Beschreibung dessen aus, was Agamben (philosophisch) tut, wenn er auf das Denken eines Autors zurückgreift – dies allerdings nicht ohne voranzustellen, dass jeder zunehmend fokussierte Teil dieses Aufsatzes in den nächsten einführt und als notwendige Voraussetzung dafür dient.

I. AGAMBEN ALS LESER

“*Agamben as a Reader*” ist der Titel von A. Kotskos und C. Salzanis Einleitung zu *Agamben’s Philosophical Lineage*, einem 2017 herausgegebenen Buch, das den Einfluss von dreißig Autoren auf Agambens Denkweise erläutert.³ Darin gehen Kotsko und Salzani auf das ein, was sie als »*four main concepts, which constitute, as it were, the backbone and the rationale of his [scil. Agamben’s] reading practices: tradition, study, citation and* Entwicklungsfähigkeit« bezeichnen.⁴ In Anbetracht des Themas der vorliegenden Analyse sind von diesen “*four ‘concepts’*” hier nur das erste und letzte von Interesse, und zwar ‚Tradition‘/ ‚Überlieferung‘⁵ und ‚Entwicklungsfähigkeit‘. Was die (Kritik

Franz Overbeck. *A Review of Recent Literature (Part 1)*, in »Irish Theological Quarterly«, LXXII, 2007, 4, S. 391–404, und ID., *Franz Overbeck. A Review of Recent Literature (Part 2)*, in »Irish Theological Quarterly«, LXXIII, 2008, 1–2, S. 174–191; zur philosophischen Rezeption Overbecks vgl. G. LEGHISSA, “*Il giubilo più tremendo deve essere il morire di un dio*”. *Franz Overbeck e la filosofia del Novecento*, in »Humanitas«, LXIV, 2009, 4–5, S. 764–788. Die Situation hat sich im letzten Jahrzehnt nicht wesentlich verändert.

² In einer interessanten Präsentation und Interpretation der italienischen Fassung von G. AGAMBEN, *The Omnibus Homo Sacer (1995–2015)*, ed. by the Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University, Stanford University Press, Stanford 2017, widmet A. RACITI, *Per una critica dell’archeologia filosofica. Nota a Giorgio Agamben, Homo sacer. Edizione integrale. 1995–2015, Quodlibet, Macerata, 2018*, in »Teoria e critica della regolazione sociale«, VI, 2019, 1, S. 177–191, ihm einige Anregungen.

³ Vgl. A. KOTSKO – C. SALZANI, *Agamben as a Reader*, in IID. (eds.), *Agamben’s Philosophical Lineage*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2017, S. 1–12.

⁴ Ivi, S. 1.

⁵ Deutsche Übersetzungen von Agambens Texten bieten beide Möglichkeiten an. Die Etymologie beider Wörter ist besonders bedeutsam und evokativ, was Agamben schätzt. Zur

der) Tradition/Überlieferung betrifft, die am besten zum Overbeck'schen Denken passt, so wird im dritten und wichtigsten, Overbeck selbst gewidmeten Teil des vorliegenden Beitrags darüber gesprochen. Ich fange also bei der ‚Entwicklungsfähigkeit‘ an. Zuvor aber noch eine kurze Klarstellung: Indem man von „Agamben als Leser“ redet, versteht sich das Lesen nicht als ein passiver Prozess, sondern als eine aktive philosophische Methodologie der Interpretation und Bearbeitung des dargelegten Materials.

Die Entwicklungsfähigkeit, über die Kotsko und Salzani leider nicht viel sagen, ist ein „Begriff“, den Agamben nach eigener Auskunft von dem deutschen Philosophen L. Feuerbach haben soll. Die Stelle Feuerbachs, auf die sich Agamben bezieht, ist das Vorwort zum zweiten Band der *Geschichte der neuern Philosophie* mit dem Titel *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie* (1837). Dies ist zwar nicht einer der berühmtesten Ausschnitte (und Werke) Feuerbachs, aber die Bezugnahme auf unbekanntes „snapshots“ der Geschichte des Denkens ist eine der Besonderheiten der Agamben'schen Art des „Philosophierens“. Hier folgen nun einige der markantesten Auszüge aus Feuerbachs Vorwort:

Die ‚Entwicklungsfähigkeit‘ ist das Zeichen dessen, was Philosophie ist [...] Die Entwicklung ist die Entzifferung des wahren ‚Sinns‘ einer Philosophie, die Enthüllung dessen, was das ‚Positive‘ in ihr ist, die ‚Darstellung‘ ihrer ‚Idee‘ innerhalb der zeitlich-bedingten, endlichen ‚Bestimmungsweise‘ dieser Idee. Die Möglichkeit der Entwicklung ist die Idee [...] Das Mittel der Entwicklung ist ebensowohl eine ‚analytische‘ als ‚synthetische‘ Tätigkeit – eine analytische, indem sie nicht nur von den bestimmten, einzelnen Gedanken den allgemeinen, bestimmenden Begriff abstrahiert, sondern auch aus dem Gesagten das herauswickelt, was im Gesagten ‚nicht gesagt‘ ist, aber doch implicite in ihm liegt, daher nur ein Objekt der ‚Meditation‘, nicht der empirischen Wahrnehmung ist – eine ‚synthetische‘, indem sie nur durch die Zusammenfassung des Mannigfaltigen zu einem Ganzen, durch die Verknüpfung der verschiedenen, isolierten, scheinbar nicht in einer Beziehung zu einander stehenden oder wenigstens nicht in einer solchen ausgesprochenen, dem Wesen nach aber doch zusammengehörenden Gedanken die Idee eruiert. Die Entwicklung ist daher eine ‚genetische‘ Tätigkeit, indem sie das, was nur als unvermittelte These erscheint, und so lange es, so erscheint oder so wiedergegeben wird, unbegriffen ist, erzeugt, aus seinem Grunde ableitet. Aber sie ist notwendig eine ‚historisch-gebundene‘ und ‚bestimmte‘ Tätigkeit. Sie muss sich stets stützen auf ‚bestimmte Data‘, aus denen, sei es nun ‚direkt‘ oder ‚indirekt‘, hervorgeht, dass wirklich diese Entwicklung, diese Genesis dem wahren unverkennbaren Sinn und Geist des Philosophen gemäss ist [...] Die Idee der entwickelnden Darstellung ist die ‚organische‘ Tätigkeit. Die Entwicklung soll ‚Reproduktion‘, ‚Metamorphose‘ sein. Der Entwickler soll das Fremde nicht ‚als ein Fremdes‘, sondern so als wäre es das Seinige, er soll es als ein durch die eigne Tätigkeit Vermitteltes, Assimiliertes wiedergeben. Sein Vorbild ist nicht die Biene, die den Blumenstaub sammelt und nach Hause trägt, sondern die Biene, die den bereits gesammelten Blumenstaub als Wachs wieder ‚ausschwitzt‘. Auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie entspricht eine Darstellung ihrer Aufgabe nur als Reproduktion. Das Objekt sind hier nicht äusserliche, sondern innerliche, ‚immanente‘ Handlungen des Geistes – ‚Gedanken‘ –, wo die Ursache in der Wirkung, die Wirkung in der Ursache bleibt. Die Intelligenz versetzt sich in ihrer

philosophischen Bezeichnung dieser „Begriffe“ in der Geschichte des deutschen Denkens vgl. V. STEENBLOCK, a. v. *Tradition*, in K. GRÜNDER – J. RITTER (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. X, Schwabe, Basel 1998, S. 1315–1329, und ID., a. v. *Überlieferung*, in G. GABRIEL – K. GRÜNDER – J. RITTER (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. XI, Schwabe, Basel 2001, S. 44–46.

Entäusserung nicht in ein ‚fremdes‘ Element; der Gedanke äussert sich, um wieder gedacht, nicht um etwa gesehen oder geglaubt zu werden; er bleibt stets in seiner Heimat, seinem Ursprunge. ‚Die‘ Kraft, die ihn erzeugt hat, ‚dieselbe‘ ist es, ‚dieselbe‘ muss es sein, die ihn wieder erzeugt.⁶

Trotz der Komplexität des Abschnitts erscheint es dennoch möglich, einige Anmerkungen zu formulieren. Was ein Philosophiehistoriker nicht übersehen kann, ist die hegelianische Haltung dieser Zeilen des noch jungen Feuerbach: Der Einfluss seines „geistigen Lehrmeisters“ G. W. F. Hegel ist ziemlich stark. „Philosophieren“ wird einerseits als eine tausendjährige und gemeinschaftliche (im hegelschen Vokabular: „universelle“) Tätigkeit beschrieben, von der von allen Ideen eines Autors diejenigen überleben, die für das rationale Fortschreiten des absoluten Geistes funktional sind; andererseits als eine Aktivität, bei der die historisch-zeitliche Gegebenheit, in der der Philosoph „sich bewegt“, eine entscheidende Rolle spielt. Um den Punkt besser zu begreifen, könnte man bezüglich des zweiten Merkmals sagen, dass der vieldiskutierte Satz aus Hegels *Einleitung zu den Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820–1821) – »[...] ist auch die Philosophie, ‚ihre Zeit in Gedanken erfaßt‘⁷ – sich hier nicht nur, wie vor allem im Hinblick auf *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (1839) oft argumentiert wird, auf Hegels eigenes System der Philosophie anwenden lässt, sondern auch Anlass zur Neubewertung der Individualität jedes einzelnen Autors gibt, wie es in dem Text von Feuerbach für G. W. Leibniz der Fall ist.

Weitergehend könnte die Behauptung, „die Entwicklungsfähigkeit ist das Zeichen dessen, was Philosophie ist“, auch bedeuten, dass man von (echter) Philosophie sprechen sollte, wenn ein Begriff, ein Gedanke, eine ganze Philosophie bzw. eine Idee entwickelt werden kann. Anders ausgedrückt: Um „Philosophie“ zu sein, hat dieser Begriff, dieser Gedanke usw. die Möglichkeit der Permutation der vorgestellten Ideen vorzusehen – zu umfassen. Auf diese Weise könnte ein jahrhundertelanger, zeitbedingter und potenziell unendlicher Dialog entstehen. Potenziell unendlich ist selbstverständlich die Gelegenheit, den Begriff, den Gedanken usw. zu entwickeln. Jedoch bedeutet das nicht, dass einige Entwicklungen nicht auszuschließen wären. Der Begriff, der Gedanke usw. sind unendlich interpretierbar, aber nicht alle Interpretationen können für möglich gehalten werden.

Was nun Agamben betrifft, so ist nicht immer klar, was er mit „Entwicklungsfähigkeit“ meint. Fest steht, dass er eine sehr individuelle Interpretation der Passage anbietet – ein Aspekt, der mit den Absichten sowohl Hegels als auch Feuerbachs übereinstimmt, obgleich Agamben beide „Systeme“, auf denen diese Absichten beruhen, ablehnt. In *Signatura rerum. Sul metodo* (2008), demjenigen Buch, die er der/seiner philosophischen Methode widmet, argumentiert der

⁶ L. FEUERBACH, *Geschichte der neuern Philosophie. Band 2. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie*, Brügel, Ansbach 1837, S. I–III. Diesen Auszug habe ich ausführlich mit Marcus Döller und David Palme diskutiert, bei denen ich mich bedanke.

⁷ G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Auf der Grundlage der Edition des Textes in den Gesammelten Werken Band 14* (1820–1821), ed. by K. Grotzsch, Meiner, Hamburg 2017, S. 20, ID., *Elements of the Philosophy of Right* (1820–1821), en. tr. by H. B. Nisbet, ed. by A. W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge 1991, S. 21.

Philosoph zunächst, dass Entwicklungsfähigkeit die Zuschreibung (auch ohne Gewissheit) von Theorien und Auslegungen an andere Autoren ist, ohne die Erkenntnisse eines anderen zu unterdrücken oder den Ruhm dafür zu ergattern⁸ – ein nobler Zug, der aber den Verdacht aufkommen lässt, dass sich dahinter etwas verbirgt, sodass Agamben mindestens zwei andere philosophische Konzeptionen in demselben Werk erwähnt, die vielleicht leichter mit dem vergleichbar sind, was Feuerbach mit „Entwicklungsfähigkeit“ im Sinne hat, als die gegebene Interpretation. Um sie kurz in Erinnerung zu rufen, geht die erste auf I. Kants *Logik* (1800) zurück, in der behauptet wird, dass jede Philosophie auf den Trümmern einer anderen aufbaut.⁹ Die zweite bezieht sich dagegen auf W. Benjamins Idee, dass die Vergangenheit ein Element (Index, Bild, *signatura*) des Geheimnisses in sich trägt, das erst in einer bestimmten Epoche offenbart wird und zur Lesbarkeit kommt.¹⁰ Obwohl all dies Agambens Entwicklungsfähigkeit ist, gehört dazu auch etwas mehr. ‚Wie das gleiche Beispiel Entwicklungsfähigkeit-Feuerbach zeigt‘, besteht die Entwicklungsfähigkeit für Agamben in einer personalisierten Ausarbeitung und konsequenten Aneignung eines oft sekundären, marginalen oder vergessenen „Begriffs“ (es geht nicht nur um Begriffe) der Geschichte des Wissens. Sein Ziel ist, den „Begriff“ auf das Argument, das er verfolgt, zuzuschneiden. Als direkte Folge fällt somit die Barriere zwischen dem Ersteller des „Begriffs“ und seinem Interpreten; was die oben genannte Zuschreibung von Theorien und Auslegungen an andere Autoren erklärt. Auf diese Weise entsteht eine Form des „Philosophierens“, bei der man sich allerdings nicht wundern sollte, wenn von dem ursprünglich ausgegangenen „Begriff“ nichts oder nur wenig mehr als der Name übrig bleibt; bzw., im Vokabular von Agamben, der seine Methode gut zu beschreiben weiß,¹¹ die *signatura*: »Etwas, das ein Zeichen oder einen Begriff markiert und überschreitet, um sie an eine bestimmte Interpretation oder einen bestimmten Bereich zu verweisen, ohne jedoch das Semiotische zu verlassen und eine neue Bedeutung oder einen neuen Begriff zu bilden«.¹²

⁸ Vgl. G. AGAMBEN, *The Signature of All Things. On Method* (2008), en. tr. by L. D’Isanto (together with K. Attell), Zone Books, New York 2009, S. 7–8.

⁹ Vgl. *ivi*, S. 82, und I. KANT, *Logic* (1800), en. tr. by R. S. Hartman – W. Schwarz, Dover, New York 1988, S. 29–30.

¹⁰ Vgl. AGAMBEN, *The Signature*, zit., S. 71–73, W. BENJAMIN, *The Arcades Project* (1982), en. tr. by H. Eiland – K. McLaughlin, Harvard University Press, Cambridge/London 1999, S. 462–463 (N3,1), und *ID.*, *On the Concept of History* (1942), in *ID.*, *Selected Writings. Volume 4. 1938–1940*, en. tr. by E. Jephcott *et al.*, ed. by H. Eiland – M. W. Jennings, Harvard University Press, Cambridge/London 2006, S. 389–411, insbesondere S. 389–390.

¹¹ Es ist kein Zufall, dass Kotskos Schlussfolgerung zu KOTSKO – SALZANI (eds.), *Agamben’s Philosophical Lineage*, zit. den Titel *Agamben as a Reader of Agamben* trägt (vgl. S. 303–313).

¹² G. AGAMBEN, *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung. Homo Sacer II.2* (2007), ge. tr. by A. Hiepko, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2010, S. 17, *ID.*, *The*

In Anbetracht des Anliegens dieser Analyse kann an dieser Stelle mit der Darlegung der Agamben'schen Definition von „Entwicklungsfähigkeit“ aufgehört werden. Ob Feuerbach das auch so gesehen hätte, ist hier nicht von besonderer Relevanz. Somit soll nun dieser erste Schritt abgeschlossen werden, indem man auf ein ziemlich starkes, pietätloses Bild zurückgreift. Einerseits in der Hoffnung, das endgültige Verständnis dessen zu erreichen, was bei der bisherigen Erklärung des Konzepts „Entwicklungsfähigkeit“ vielleicht nicht deutlich genug erfasst wurde; andererseits, um sich mit einem intuitiven und wirksamen (weil und wenn auch leider obszönen) Werkzeug auszurüsten, mit dem man die „Genauigkeit“ der Inanspruchnahme der Theologie und des deutschen Theologen vonseiten des italienischen Philosophen „abschätzen“ kann. Wenn man also die gleiche philosophische Übung des italienischen Philosophen durchführt und daher in der Geschichte des Wissens nach einem anderen Ausschnitt sucht, der mindestens so gut wie der von Feuerbach als Beschreibung von Agambens eigentümlicher Art des Lesens (bzw. „Philosophierens“) dient, könnte man auf das Jahr 1973 zurückgehen. In diesem reagierte G. Deleuze mit einem langen Brief (*Lettre à Michel Cressole*), der als *Lettre à un critique sévère* bekannt ist und als Vorwort zu M. Cressoles *Deleuze* veröffentlicht wurde, auf die Kritik, die Cressole selbst in dem Buch an ihm geäußert hatte. Dabei wollte er erläutern, was zumindest ursprünglich ‚seine‘ Weise des „Philosophierens“ war: »Aber vor allem bestand meine Art, heil da rauszukommen, glaube ich, darin, die Philosophiegeschichte als eine Art Arschfickerei zu betrachten oder, was auf dasselbe hinausläuft, unbefleckte Empfängnis. Ich stelle mir vor, einen Autor von hinten zu nehmen und ihm ein Kind zu machen, das seines, aber trotzdem monströs wäre«. ¹³ ‚Ich wage zu behaupten: ein eheliches uneheliches Kind‘.

II. AGAMBEN ALS LESER VON THEOLOGIE¹⁴

Eine solche Herangehensweise an die Texte, die mir (gewissermaßen) legitim erscheint, zumindest solange den Thesen eines Autors nicht offen widersprochen oder sie bewusst trügerisch wiedergegeben werden, wird von Agamben auf alle von ihm angesprochenen

Kingdom and the Glory. For a Theological Genealogy of Economy and Government. Homo sacer II.4 (2007), in ID., *The Omnibus Homo Sacer*, zit., S. 375.

¹³ G. DELEUZE, *Brief an einen strengen Kritiker* (1973), in ID., *Unterhandlungen. 1972–1990* (1990), ge. tr. by G. Roßler, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993, S. 15, ID., *Letter to a Harsh Critic* (1973), in ID., *Negotiations. 1972–1990* (1990), en. tr. by M. Joughin, Columbia University Press, New York 1995, S. 6.

¹⁴ Was dagegen Overbeck als Leser von Philosophie betrifft, so behandle ich dieses Thema derzeit an anderer Stelle ausführlich.

Wissenszweige angewendet, einschließlich des theologischen Bereichs.¹⁵ Bevor man also ein Beispiel anführt, lohnt es sich vielleicht, einige Worte über sein Verhältnis zur Theologie zu verlieren.

In einem Vortrag, den Agamben am 14. Juni 2019 im Italienischen Kulturinstitut in Berlin anlässlich der „DediKa 2019“ hielt,¹⁶ stellte er die Beziehung seines Denkens zur Theologie mit den Worten eines berühmten „Satzes“ aus *Das Passagen-Werk* (1982 – posthum) von Benjamin her, von dessen Reflexion er einer der prominentesten Kenner ist: »Mein Denken verhält sich zur Theologie wie das Löschblatt zur Tinte. Es ist ganz von ihr voll gesogen. Ginge es aber nach dem Löschblatt, so würde nichts, was geschrieben ist, übrig bleiben.«¹⁷ Auch hier ist es nicht so wichtig, zu verstehen, was Benjamin mit diesem Satz wirklich im Sinn hatte. Darüber hinaus ist man geneigt, zu vermuten, dass sich Agamben in diesem Fall nicht sonderlich darum kümmert, was Benjamin mit den oben zitierten Worten meinte; selbst wenn die Passage für ihn von Bedeutung wäre, scheint es keinen besonderen Unterschied für seine Verwendung der Textstelle zu machen. Indem er darauf zurückgreift, will er im Grunde genommen die entscheidende und zugleich nebensächliche Rolle der Theologie für sein Philosophieren, für seine Philosophie, der er das Recht der Aneignung von „Ideen“ der Ersteren zuspricht, beschreiben – Aspekte, die für diejenigen, die die Titel und Begriffe seines Werkes kennen, ganz offensichtlich sind.¹⁸

¹⁵ Für einen theologischen Überblick über Agamben als Leser von Theologie vgl. I. GUANZINI, *Una debole forza messianica. Motivi teologici nella filosofia di Giorgio Agamben*, in »Teologia«, XXXIX, 2014, 2, S. 241–266.

¹⁶ Vgl. G. AGAMBEN, *On Walter Benjamin's Messianism* (14. Juni 2019), Audiodatei verfügbar unter <https://www.geisteswissenschaften.fu-berlin.de/> (konsultiert am 16. September 2019).

¹⁷ W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften. Band V.1-2. Das Passagen-Werk*, ed. by R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982, S. 588 (N7a,7), ID., *The Arcades Project*, zit., S. 471 (N7a,7). Zur Komplexität des Auszugs (u. a. wegen der Schwierigkeit, „Löschblatt“ zu übersetzen) und zu seiner möglichen Interpretation vgl. G. RICHTER, *Inheriting Walter Benjamin*, Bloomsbury, London/New York 2016, S. 35–58.

¹⁸ Diese Art, mit „Bildern“ über sein Werk zu berichten, ist sicherlich faszinierend, wenn auch manchmal für das Verständnis seiner Texte hinderlich. Es ist jedoch zu beachten, dass hinter einem solchen *modus operandi* ein Arbeitsmittel steht, das eine prominente philosophische (und theologische ...) Geschichte hat (Platon, Aristoteles, Aquin, Kant usw.), nämlich die Analogie, die Agamben von E. Melandri erbt. Bei Letzterem verfasste er 2004 die Einleitung zur Neuauflage von *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia* (1968), ein bemerkenswertes Essay, das eine Matrix seines 2008 erschienenen Buches über Methode ist (einige Absätze wurden unverändert übernommen) – vgl. G. AGAMBEN, *Archeologia di un'archeologia*, in E. MELANDRI, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia* (1968), Quodlibet, Macerata 2004, S. XI–XXXV; zum Zweck dieses Artikels vgl. ID., *The Signature*, zit., S. 19–20 und 96–99. In der Analogie liegt für Agamben die Logik der Archäologie (vgl. ID., *Archeologia di un'archeologia*, zit.), einer weder induktiven noch

An dieser Stelle kann ein Beispiel zur Erläuterung helfen, warum für sein Denken die Theologie eine wichtige, aber untergeordnete Funktion (in Bezug auf die Philosophie) hat und wieso ich argumentiere, dass innerhalb bestimmter Grenzen, aber nur innerhalb dieser, d. h., wie gesagt, ohne den Thesen eines Autors ausdrücklich zu widersprechen oder sie wissentlich irreführend wiederzugeben, die Methode der Entwicklungsfähigkeit als eine Art des Philosophierens legitim ist. Außerdem können anhand dieses Beispiels auch weitere theoretische Erkenntnisse gewonnen werden, um das Problem, das dieser Artikel behandelt, besser zu verstehen.

Bevor ich mich mit Overbeck beschäftigt habe, widmete ich etwa drei Jahre dem Studium eines anderen deutschen Theologen, E. Peterson. „Zufällig“ setzte sich Agamben auch mit ihm auseinander, und zwar viel ausführlicher als mit Overbeck. Peterson erfüllt, vielleicht noch mehr als Overbeck, alle Voraussetzungen, einen Autor zu verkörpern, der eine besondere Faszination auf Agamben ausübt – das erklärt, warum Letzterer die Möglichkeit hat, die oben erwähnten „Lesehilfsmittel“ auf sein Denken anzuwenden: Er ist relativ wenig bekannt; seine Rezeption, wenn auch substanzieller und qualitativer als die von Overbeck, ist fast vollständig abhängig von der eines anderen Autors, C. Schmitt (im Falle Overbecks: F. Nietzsche); noch besser als Overbeck, der vor allem aus einem biographischen Grund lediglich unter Nietzsches reflektiertem Licht lebt (jedoch vorhanden auch bei Peterson), lebt er in Schmitts Schatten (hauptsächlich) aus einem theoretischen. Deshalb ist Peterson der paradigmatische Autor, an dessen Denken Agamben die Kunst der Entwicklungsfähigkeit ausüben kann. Allerdings ergibt sich trotz Agambens „Bekanntheit“ mit Peterson ein Problem, wenn der italienische Philosoph „um jeden Preis“ zwischen Petersons Zeilen lesen will, was nicht geschrieben (und gemeint) steht. Somit profitiert er zweifellos von einer nur scheinbar zweideutigen, für seine Untersuchung der „Gouvernementalität“¹⁹ leicht zu verarbeitenden, liturgischen Überlegung. So wirft er seiner „Theorie“ der Akklamation und Interpretation der Figur des Katechons fälschlicherweise vor, einer antisemitischen und faschistischen Ekklesiologie und Eschatologie/politischen Theologie Vorschub zu

deduktiven, sondern ‚paradigmatischen‘ Methode, d. h. der ‚einschließenden Ausschließung‘, die er spätestens seit 1995 mit der Definition der ersten seiner berühmten Figuren, nämlich der des *homo sacer*, verfolgt: vgl. ID., *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life. Homo sacer I.1* (1995), in ID., *The Omnibus Homo Sacer*, zit., S. 1–159. Zu einer historisch-philosophischen Rekonstruktion des Problems der Analogie vgl. F. V. TOMMASI, *Philosophia transcendentalis. La questione antepredicativa e l’analogia tra la Scolastica e Kant*, Olschki, Firenze 2008; ausgehend von dem eben Gesagten schlägt Letzterer eine interessante, aber problematische Interpretation von Agambens Begriff der „Analogie“ in Bezug auf das Thema der politischen Theologie vor: vgl. ID., *L’analogia in Carl Schmitt e in Giorgio Agamben. Un contributo al chiarimento della teologia politica*, in »Democrazia e diritto«, XLV, 2008, 3–4, S. 215–229.

¹⁹ Vgl. insbesondere AGAMBEN, *The Kingdom and the Glory*, zit., S. 363–641, wo Peterson eine Hauptrolle spielt.

leisten.²⁰ In diesem bestimmten Fall nimmt Agamben Peterson von hinten, ohne sich darum zu kümmern, ihm ein eigenes Kind (*scil.* Petersons) zu machen, so monströs oder unehelich dieses auch sein mag. Diese Beziehung führt zwar zur Geburt eines Kindes, aber eines, das, obwohl es laut Agamben immer noch den Namen Peterson trägt, keinerlei Blutsbande mit Letzteren hat – und haben sollte. In diesem Zusammenhang besteht also die Gefahr, dass ein solches Vorgehen, wenn es bewusst erfolgt, illegitim wird; ferner stellt es auch die normative Dimension infrage, indem es Anschuldigungen erhebt, ohne sich zu vergewissern.

III. AGAMBEN ALS LESER FRANZ C. OVERBECKS²¹

Vor der Betrachtung der theoretischen „Genauigkeit“ von Agambens Inanspruchnahme Overbecks ist es notwendig, deren exakten Koordinaten anzugeben, nämlich auf welches Material (seine Quantität und „Qualität“) man sich bezieht, wenn man von Agamben als Leser Overbecks spricht. Es genügt, vier Elemente zu unterstreichen: 1. Das Vorkommen von Overbecks Namen in Agambens Werken ist nicht zahlreich²² und in seiner theoretischen Substanz im dritten Kapitel der bereits erwähnten *Signatura rerum (Philosophische Archäologie)*²³ zu finden. 2. Agamben verweist nur auf zwei Stellen in Overbecks Werk, denen jeweils die nächsten beiden Absätze gewidmet sind. 3. Trotz seiner Kenntnis von *Über die Anfänge der patristischen Literatur*

²⁰ Vgl. C. SCHMIDT, *Die Rückkehr des Katechons. Giorgio Agamben contra Erik Peterson*, in G. CARONELLO (ed.), *Erik Peterson. Die theologische Präsenz eines Outsiders*, Duncker & Humblot, Berlin 2012, S. 609–632, E. R. URUIOLI, *Erik Peterson e l'acclamazione. Introduzione a un'ecclesiologia non fascista*, in »Humanitas«, LXXII, 2017, 5–6, S. 1090–1112, und L. PELLARIN, *Erik Peterson e la στάσις. Una legittimazione sovversiva della teologia politica*, in »Humanitas«, LXXVI, 2021, 3, S. 445–477.

²¹ Diese Einschätzung von Agambens Aufruf Overbecks stützt sich vor allem auf einen Vergleich zwischen AGAMBEN, *The Signature*, zit., S. 81–111, und F. C. OVERBECK, *Werke und Nachlaß. Band 5. Kirchenlexicon. Texte. Ausgewählte Artikel J–Z*, ed. by B. von Reibnitz (together with M. Stauffacher-Schaub), Metzler, Stuttgart/Weimar 1995 [= OWN 5], S. 610–630, nämlich die Hauptseiten des veröffentlichten Teils des *Kirchenlexicons*, den Overbeck den Themen des Urchristentums, der Urgeschichte und der Urliteratur widmet.

²² Vgl. G. AGAMBEN, *The Time That Remains. A Commentary on the Letter to the Romans* (2000), en. tr. by P. Dailey, Stanford University Press, Stanford 2005, S. 126, ID., *The Signature*, zit., S. 78–82 und 86–88, ID., *The Sacrament of Language. An Archaeology of the Oath. Homo sacer II.3* (2008), in ID., *The Omnibus Homo Sacer*, zit., S. 312, ID., *The Kingdom and the Glory*, zit., S. 380, und ID., *The Use of Bodies. Homo sacer IV.2* (2014), in ID., *The Omnibus Homo Sacer*, zit., S. 1128.

²³ Vgl. ID., *The Signature*, zit., S. 81–111.

(1882)²⁴ liest der italienische Philosoph Overbeck immer nur mithilfe von *Christentum und Kultur*, eines philologisch ungenauen kleinen Sammelbands mit Einträgen aus Overbecks *Kirchenlexicon*, der 1919 von seinem Hauptschüler C. A. Bernoulli herausgegeben wurde.²⁵ Man bedenke, dass, während das *Kirchenlexicon*, d. h. die umfangreiche Sammlung von Überlegungen, die Overbeck zwischen 1856 und seinem Tod zum Zwecke der Abfassung des nie vollendeten Projekts einer profanen Kirchengeschichte zusammentrug, aus mehr als 20.000 Papierblättern im Oktavformat besteht (zu denen man weitere 15.000 hinzufügen sollte, die anfangs wohl zum *Kirchenlexicon* gehörten, jetzt aber als „exegetische und patristische Sammelstücke“ katalogisiert sind), was etwa 25.000/30.000 Seiten eines „heutigen Buches“ entspricht, *Christentum und Kultur* etwa 300 Seiten zählt.²⁶ Jedoch beschränkt sich Overbecks literarische Produktion nicht auf das *Kirchenlexicon*; von den übrigen (veröffentlichten oder unveröffentlichten) Teilen findet sich allerdings kein Hinweis bei Agamben. Deswegen kann man nicht einmal vermuten, dass er *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* (1873¹, 1903²),²⁷ das bekannteste unter den ‚veröffentlichten‘ Werken Overbecks, durchblätterte. 4. In der Handlung von *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani* (2000) greift Agamben stets auf „Overbeck“ zurück, ohne den Vornamen zu nennen. Infolgedessen wird im Namensregister der italienischen Originalfassung (wie auch in der englischen Version von 2005) Franz Camille Overbeck mit dem Maler Johann Friedrich Overbeck (1789–1869) verwechselt.²⁸ Jedenfalls ist das nicht sehr hindeutend: Abgesehen von der unwahrscheinlichen Tatsache, dass Agamben das Namensregister seiner Bücher selbst bearbeitet, würde er bei einem solchen Fehler immer noch von einer ziemlich großen Anzahl der

²⁴ Vgl. F. C. OVERBECK, *Werke und Nachlaß. Band 3. Schriften bis 1898 und Rezensionen*, ed. by H. Cancik – H. Cancik-Lindemaier, Metzler, Stuttgart/Weimar 2010 [= OWN 3], S. 19–101.

²⁵ Zur kritischen Ausgabe vgl. ID., *Werke und Nachlaß. Band 6.1. Kirchenlexicon. Materialien. „Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie von Franz Overbeck. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Carl Albrecht Bernoulli“* (1919), ed. by B. von Reibnitz, Metzler, Stuttgart/Weimar 1996 [= OWN 6.1].

²⁶ Vgl. B. VON REIBNITZ, *Einleitung*, in F. C. OVERBECK, *Werke und Nachlaß. Band 4. Kirchenlexicon. Texte. Ausgewählte Artikel A–I*, ed. by B. von Reibnitz (together with M. Stauffacher-Schaub), Metzler, Stuttgart/Weimar 1995 [= OWN 4], S. VII–XXV, und M. STAUFFACHER-SCHAUB, *Einleitung*, in F. C. OVERBECK, *Werke und Nachlaß. Band 6.2. Kirchenlexicon. Materialien. Gesamtinventar*, ed. by M. Stauffacher-Schaub (together with B. von Reibnitz), Metzler, Stuttgart/Weimar 1997, S. VI–VIII.

²⁷ Vgl. F. C. OVERBECK, *Werke und Nachlaß. Band 1. Schriften bis 1873*, ed. by N. Peter – E. W. Stegemann (together with M. Stauffacher-Schaub), Metzler, Stuttgart/Weimar 1994 [= OWN 1], S. 155–318, ID., *On the Christianity of Theology* (1903²), en. tr. by J. E. Wilson, Pickwick Publications, San Jose 2002/ID., *How Christian is Our Present-Day Theology?* (1903²), en. tr. by M. Henry, T&T Clark, London/New York 2005.

²⁸ Vgl. G. AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, S. 176, ID., *The Time That Remains*, zit. S. 197.

„Kollegen“ begleitet – wenngleich, um die Wahrheit zu sagen, der Fehler meist bei der Übersetzung der Originaltexte in andere Sprachen auftritt.²⁹

3.1. Der Friseur an der theologischen Per(r)ücke des Kaisers

Von den fünf Malen, bei denen Agamben Overbeck in seinem Werk erwähnt, handeln die ersten zwei in chronologischer Reihenfolge³⁰ von nichts anderem als einem Verweis auf einen ikonischen Satz, mit dem Overbeck (eigentlich) dem *Superstar* der deutschen protestantischen Theologie zwischen dem Ende des 19. und dem Beginn des 20. Jahrhunderts, d. h. A. von Harnack, einen seiner Schläge verpasste. Damit beschuldigte Overbeck Harnack der instrumentellen Nähe zu Wilhelm II., dem deutschen Kaiser und König von Preußen von 1888 bis 1914, und verglich seine Kunst als Lakai des Kaisers mit der eines anderen bedeutenden Theologen und berühmten Kirchenhistorikers, Eusebius von Caesarea: »In seinem Aufsatz über den kaiserlichen Brief an Hollmann [...] verrichtete Harnack den Dienst eines Friseurs an der theologischen Perrücke des Kaisers, ganz wie weiland ‚Eusebius‘ beim ‚Konstantin‘«. ³¹ In beiden Fällen hat Agambens Rückgriff auf diesen Satz die rein literarische Funktion, Eusebius durch Overbecks evokative Darstellung als Friseur Konstantins zu beschreiben, und ist absolut frei von geschichtstheoretischen

²⁹ Vgl. M. HENRY, *Franz Overbeck: Theologian? Religion and History in the Thought of Franz Overbeck*, Lang, Bern/Pieterlen 1995, S. 1, und ID., *Franz Overbeck. An Introduction*, in OVERBECK, *How Christian*, zit., S. XVII. Henrys treffende Einführung erschien zuvor als ID., *Franz Overbeck. An Introduction*, in »Irish Theological Quarterly«, LXV, 2000, 4, S. 307–318 und später mit einigen Änderungen auf Italienisch als ID., *È possibile un futuro per la teologia nel mondo moderno?*, in »Humanitas«, LXIV, 2009, 4–5, S. 589–605.

³⁰ Vgl. AGAMBEN, *The Time That Remains*, zit., S. 126, und ID., *The Kingdom and the Glory*, zit., S. 380.

³¹ OWN 4 [*Harnack u. der Kaiser 2, III*], S. 531/OWN 6.1, S. 246 – „III“ in eckigen Klammern bezeichnet, dass der Eintrag während Overbecks Ruhestandsjahren (1897–1905) geschrieben wurde. Overbecks Worte fahren wie folgt fort [»Die ihm gebührende Abfertigung hat ‚Harnack‘ auf jeden Fall schon durch ‚M. Harden‘ Die Zukunft 1903. N° 22 (im Artikel: Die Epist. an Hollmann S. 369–383., besond. 373. 381–383.) erhalten«]. Obwohl Overbeck Hunderte, wenn nicht Tausende von Seiten seines *Kirchenlexicons* Harnack widmet (selbst in dem veröffentlichten Teil des *Kirchenlexicons* sind sie unzählig, wenn man auch nur die Artikel mit „Harnack“ in der Überschrift betrachtet – vgl. OWN 4, S. 436–585), ist es bemerkenswert, dass die theologische Kritik sich nicht viel mit ihnen beschäftigte; vgl. K. BLASER, *Harnack in der Kritik Overbecks*, in »Theologische Zeitschrift«, XXI, 1965, 2, S. 96–112, M. RESE, *Harnack und Overbeck über die Entstehung des Kanons des Neuen Testaments. Ein leider vergessener Streit aus dem vorletzten Jahrhundert*, in J.-M. AUWERS – H. J. DE JONGE (eds.), *The Biblical Canons*, Peeters, Leuven 2003, S. 619–625, und A. PELLEGRINO, *La città piena di idoli. Franz Overbeck e la crisi della teologia scientifica*, ETS, Pisa 2005, S. 197–212.

Konnotationen. Außerdem lässt der Philosoph den Hinweis auf Harnack leider weg, sodass der Sinn der Overbeck'schen Invektive und ihre Motivationen völlig verloren gehen.

Immerhin ist dieser Satz von Overbeck ziemlich geläufig und wurde auch schon vor Agamben benutzt. Von wem? Zum Beispiel vom genannten Schmitt, von dem man annehmen könnte, dass Agamben ihn daher abgeleitet hat. Der deutsche Jurist zitiert den Satz dreimal in seiner *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie* (1970)³² und ironischerweise tut er dies, indem er sich auf Peterson beruft, der ein Hauptkritiker sowohl von Eusebius³³ als auch von Harnack³⁴ war – und an den dieses Buch (zu spät) adressiert war. Lässt man doch die Untersuchungslinie Overbeck-Peterson-Schmitt beiseite, so kann man schließlich erkennen, dass Schmitt derjenige ist, der diese Aussage mit zwei weiteren Ausführungen über Eusebius von einem anderen Basler, J. Burckhardt,³⁵ verknüpft, mit denen Overbecks Satz oft in Verbindung gebracht wird.³⁶

a. Constantin's Andenken hat in der Geschichte das größte denkbare Unglück gehabt. Daß die heidnischen Schriftsteller ihm feind sein mußten, versteht sich von selbst und würde ihm in den Augen der Nachwelt keinen Schaden thun. Allein er ist in die Hände des widerlichsten aller Lobredner gefallen, der sein Bild durch und durch verfälscht hat. Es ist Euseb von Cäsarea und sein „Leben Constantin's“ gemeint.³⁷

b. Eusebius ist nicht etwa ein Fanatiker; er kannte die profane Seele Constantin's und seine

³² Vgl. C. SCHMITT, *Political Theology II. The Myth of the Closure of any Political Theology* (1970), en. tr. by M. Hoelzl – G. Ward, Polity, Cambridge 2008, S. 40–41, 80–81 und 93.

³³ Vgl. E. PETERSON, *Monotheism as a Political Problem. A Contribution to the History of Political Theology in the Roman Empire* (1935), in ID., *Theological Tractates* (1951), en. tr. by M. J. Hollerich, ed. by M. J. Hollerich, Stanford University Press, Stanford 2011, S. 68–105.

³⁴ Vgl. ID., *Correspondence with Adolf von Harnack and an Epilogue* (1932), in ID., *Theological Tractates*, zit., S. 15–29.

³⁵ Zum Verhältnis zwischen Overbeck und Burckhardt (J. J. Bachofen und Nietzsche) vgl. L. GOSSMAN, *Basel in the Age of Burckhardt. A Study in Unseasonable Ideas*, The University of Chicago Press, Chicago/London 2000.

³⁶ Vgl. z. B. D. SINGH, *Disciplining Eusebius. Discursive Power and Representation of the Court Theologian*, in »Studia patristica«, LXII, 2013, S. 89–101, und ID., *Eusebius as Political Theologian. The Legend Continues*, in »Harvard Theological Review«, CVIII, 2015, 1, S. 129–154, die auch Peterson infrage stellen.

³⁷ J. BURCKHARDT, *Werke. Kritische Gesamtausgabe. Band 1. Die Zeit Constantin's des Großen* (1853), ed. by M. Keßler – H. Leppin – M. Mangold (together with E. Ziegler), Beck/Schwabe, München/Basel 2013, S. 255, ID., *The Age of Constantine the Great* (1853), en. tr. by M. Hadas, Routledge&Kegan, London 1949, S. 260.

kalte, schreckliche Herrschbegier recht gut, und wußte die wahren Ursachen des Krieges ohne Zweifel genau; er ist aber der erste durch und durch unredliche Geschichtschreiber des Alterthums. Seine Taktik, welche für jene Zeit und für das ganze Mittelalter einen glänzenden Erfolg hatte, bestand darin, den ersten großen Beschützer der Kirche um jeden Preis zu einem Ideal der Menschheit in seinem Sinne, vor allem zu einem Ideal für künftige Fürsten zu machen.³⁸

3.2. Die Ursache³⁹

Was die anderen drei Male betrifft, in denen der italienische Philosoph den deutschen Theologen erwähnt, so stehen sie alle im Zusammenhang mit der Geschichte-Urgeschichte-„Dialektik“. Da man gerade Harnack nannte, kann man hier mit ihm beginnen. Es lohnt sich, einen der berühmtesten Auszüge aus dem *Kirchenlexicon* wiederzugeben, der beim Zitieren immer wieder des letzten Satzes beraubt wird⁴⁰ und paradoxerweise einen anderen ätzenden Giftpfeil auf Harnack schießt:

Urgeschichtliche Probleme sind in steter Gefahr im Lichte betrieben zu werden, in welchem alle Katzen grau sind. Sie sind daher nur Forschern erlaubt, welche dabei den Glauben zu erwecken im Stande sind, dass sie sich auch in diesem Lichte zu bewegen vermögen, auch im Lichte wo alle Katzen grau sind, mit Katzenaugen, d. h. im Dunkeln sehen – und eben darum Forschern, wie ‚Harnack‘ einer ist, unbedingt verboten. Denn solchen ist auch ‚im Lichte‘ vieles Grau und [im Dunkeln nicht bloß Katzen].⁴¹

³⁸ ID., *Werke. Kritische Gesamtausgabe. Band 1. Die Zeit Constantin's des Großen*, zit., S. 275, ID., *The Age of Constantine the Great*, zit., S. 283.

³⁹ Das ist der Titel (vollständig: *Die Ursache. Eine Andeutung*) des ersten Bandes von T. Bernhards Autobiographie – vgl. T. BERNHARD, *An Indication of the Cause* (1975), in ID., *Gathering Evidence. A Memoir*, en. tr. by D. McLintock, Vintage, New York 2003, S. 75–141 –, oft bezeichnenderweise mit einem Substantiv übersetzt, das eher für den Ursprung als für die Ursache (Grund) steht. Liest man den Text mit Blick auf Bernhards gesamtes Leben, so lässt sich nicht leugnen, dass „Ursache“ beide Bedeutungen umfasst. Es scheint mir, dass das Gleiche (und noch mehr) für Overbecks Begriff der „Urgeschichte“ gesagt werden kann. Allgemein zum Thema „Geschichte“ bei Overbeck vgl. H.-P. EBERLEIN, *Theologie als Scheitern? Franz Overbecks Geschichte mit der Geschichte*, Die Blaue Eule, Essen 1989.

⁴⁰ Der „Fehler“ geht auf Bernoullis 1919 „lektorierte“ Bearbeitung zurück.

⁴¹ OWN 5 [*Urgeschichte (Allgemeines) 2, III*], S. 616–617/OWN 6.1, S. 53. Für einen Artikel, der in Anbetracht dieser Passage den Einfluss Overbecks auf K. Barth erläutert, der als (fast) einziger namhafter Theologe die ‚Relevanz‘ von Overbecks Ideen sofort verstand (nach dem Lesen von *Christentum und Kultur*), vgl. R. GLOMSRUD, *The Cat-Eyed Theologians. Franz Overbeck and Karl Barth*, in »Journal for the History of Modern Theology/Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte«, XVI, 2009, 1, S. 37–57.

Bevor man feststellt, was sich hinter diesem weiteren Angriff auf Harnack verbirgt,⁴² sollten einige Bemerkungen zum Text aufgelistet werden. ‚Zuerst‘ enthält diese Passage einige Hinweise auf andere Autoren, die ein Philosophiehistoriker nicht außer Acht lassen darf. Zunächst und unzweifelhaft wird auf § 7 der *Vorrede* von Nietzsches *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887) hingedeutet,⁴³ wo Overbecks Freund⁴⁴ die Merkmale einer genealogischen

⁴² Auch die hier analysierten Seiten enthalten (weitere) scharfe Angriffe auf Harnack: vgl. OWN 5 [*Urchristenthum (Allgemeines)* 8, III], S. 612, OWN 5 [*Urchristenthum (Theologische Auffassung)* 1, III], S. 615–616, und OWN 5 [*Urgeschichte Tradition Allgemeines* 1, III], S. 623–625/OWN 6.1, S. 52 und 57–58.

⁴³ Vgl. F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887), in ID., *Zur Genealogie der Moral/Götzen-Dämmerung*, ed. by C.-A. Scheier, Meiner, Hamburg 2013, S. 9–10 [»Es gilt, das ungeheure, ferne und so versteckte Land der Moral – der wirklich dagewesenen, wirklich gelebten Moral – mit lauter neuen Fragen und gleichsam mit neuen Augen zu bereisen: und heisst dies nicht beinahe soviel als dieses Land erst ‚entdecken‘? [...] Mein Wunsch war es jedenfalls, einem so scharfen und unbetheiligten Auge eine bessere Richtung, die Richtung zur wirklichen ‚Historie der Moral‘ zu geben [...] Es liegt ja auf der Hand, welche Farbe für einen Moral-Genealogen hundertmal wichtiger sein muß als gerade das Blaue: nämlich ‚das Graue‘, will sagen, das Urkundliche, das Wirklich-Feststellbare, das Wirklich-Dagewesene, kurz die ganze lange, schwer zu entziffernde Hieroglyphenschrift der menschlichen Moral-Vergangenheit!«], ID., *On the Genealogy of Morality* (1887), en. tr. by C. Diethe, ed. by K. Ansell-Pearson, Cambridge University Press, Cambridge 2006 (1994), S. 8.

⁴⁴ Zur Beziehung zwischen Nietzsche und Overbeck vgl. vor allem OWN 4, S. 91–92 und 536–537, OWN 5, S. 128–130, F. C. OVERBECK, *Werke und Nachlaß. Band 7.2. Autobiographisches. „Meine Freunde Treitschke, Nietzsche und Rohde“*, ed. by B. von Reibnitz – M. Stauffacher-Schaub, Metzler, Stuttgart/Weimar 1999, S. 23–221 und 236–293, ID., *Werke und Nachlaß. Band 8. Briefe*, ed. by F. P. Bestebreurtje – N. Peter (together with A. U. Sommer), Metzler, Stuttgart/Weimar 2008 [= OWN 8], F. NIETZSCHE – F. C. OVERBECK – I. OVERBECK-ROTHPLETZ, *Briefwechsel*, ed. by K. Meyer – B. von Reibnitz, Metzler, Stuttgart/Weimar 2000, F. C. OVERBECK, *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche. Mit Briefen an Heinrich Köselitz und einem Essay von Heinrich Detering*, Berenberg, Berlin 2011, und, als wesentliche bibliographische Quelle, A. U. SOMMER, *Der Geist der Historie und das Ende des Christentums. Zur „Waffen-genossenschaft“ von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck*, Akademie, Berlin 1997; zusätzlich vgl. auch C. A. BERNOULLI, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft*, Diederichs, Jena 1908, S. ZWEIG, *Nietzsche und der Freund* (1917), in »Insel-Almanach«, jährlich ohne Nummerierung, 1919, S. 111–123, E. F. PODACH (ed.), *Der kranke Nietzsche. Briefe seiner Mutter an Franz Overbeck*, Bermann-Fischer, Wien 1937, R. KIEFER, *Nietzsche und Overbeck. Eine Arbeitsgemeinschaft*, in »Zeitschrift für Kirchengeschichte«, LVII, 1938, 3–4, S. 523–553, S. ZWEIG, *Mater dolorosa. Die Briefe von Nietzsches Mutter an Overbeck* (1937), in ID., *Zeit und Welt. Gesammelte Aufsätze und Vorträge, 1904–1940*, ed. by R. Friedenthal, Bermann-Fischer, Stockholm 1943, S. 59–68, PFEIFFER, *Franz Overbecks Kritik*, zit., S. 202–211, WEHRLI, *Alter und Tod*, zit., S. 65–80, P. KÖSTER, *Nietzsche-Kritik und Nietzsche-Rezeption in*

der Theologie des 20. Jahrhunderts, in »Nietzsche-Studien«, X–XI, 1981–1982, S. 615–685, R. ROSSI, *Tempo e sacralità in Nietzsche e Overbeck*, Abete, Roma 1985, K. PESTALOZZI, *Overbecks „Schriftchen“ „Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie“ und Nietzsches „Erste unzeitgemäße Betrachtung: David Strauß. Der Bekenner und Schriftsteller“*, in R. BRÄNDLE – E. W. STEGEMANN (eds.), *Franz Overbecks unerledigte Anfragen an das Christentum*, Kaiser, München 1988, S. 89–107, H. CANCIK – H. CANCIK-LINDEMAIER, *Der „psychologische Typus des Erlösers“ und die Möglichkeit seiner Darstellung bei Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche*, in BRÄNDLE – STEGEMANN (eds.), *Franz Overbecks*, zit., S. 108–135, N. PETER, *Im Schatten der Modernität. Franz Overbecks Weg zur „Christlichkeit unserer heutigen Theologie“*, Metzler, Stuttgart/Weimar 1992, S. 119–163, A. MINA, *Overbeck e Nietzsche. Un’amicizia paradossale*, in »Velia«, V, 1993, S. 30–48, B. VON REIBNITZ, *„Ich verdanke Dir soviel, lieber Freund ...“*. Nietzsches Freundschaft mit Franz Overbeck, in D. M. HOFFMANN (ed.), *Nietzsche und die Schweiz*, Offizin Strauhof, Zürich 1994, S. 47–54, HENRY, *Franz Overbeck: Theologian?*, zit., S. 80–84 und 130–138, R. ROSSI, *Le radici del nichilismo nel Novecento. Burckhardt, Nietzsche, Overbeck*, L’Arcipelago, Genova 1995, A. U. SOMMER, *Der mythoskritische „Erasmusblick“*. Doktor Faustus, Nietzsche und die Theologen, in »Thomas Mann Jahrbuch«, XI, 1998, S. 67–71, H.-P. EBERLEIN, *Flamme bin ich sicherlich! Friedrich Nietzsche, Franz Overbeck und ihre Freunde*, Schmidt von Schwind, Köln 1999, C. ANGELINO, *Profilo di Franz Overbeck*, in F. C. OVERBECK, *Ricordi di Nietzsche (1906)*, it. tr. by C. Angelino, Il Melangolo, Genova 2000, S. 75–95, GOSSMAN, *Basel in the Age of Burckhardt*, zit., S. 413–437, M. ARNDT, *Die Basler Syntroglodyten Overbeck und Nietzsche. Eine Freundschaft im Dissens*, in »Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte«, LIII, 2001, 3, S. 193–226, S. BARBERA, *„Ma la sua cara e magnifica mente si indebolisce sempre di più“*. Franziska Nietzsche a Franz Overbeck, in »Belfagor«, LVI, 2001, 1, S. 81–90, ID., *L’amico di Nietzsche*, in »La rivista dei libri«, XI, 2001, 3, S. 26–28, A. U. SOMMER, *Ursprung und Kultur. Friedrich Nietzsches und Franz Overbecks genealogische Reflexionen*, in G. GOEDERT – U. NUSSBAUMER-BENZ (eds.), *Nietzsche und die Kultur. Ein Beitrag zu Europa?*, Olms, Hildesheim 2002, S. 246–262, ID., *„Zwei Gelehrtennaturen, die über sich hinaus wollen“*. Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche, in »Information Philosophie«, XXX, 2002, 2, S. 64–71, ID., *On the Genealogy of the Genealogical Method. Overbeck, Nietzsche and the Search for Origins*, in »Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement«, LXXIX, 2003, S. 87–103, ID., *Zur Genealogie der genealogischen Methode. Macht und Ohnmacht der Ursprünge bei Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche*, in H. SEUBERT – B. VOGEL (eds.), *Die Auflösung des abendländischen Subjekts und das Schicksal Europas. Symposium 2000 des Nietzsche-Forums München. Vorträgen aus den Jahren 2000–2002*, Allitera, München 2005, S. 289–310, W. BENJAMIN, *German Men and Women. A Sequence of Letters (1936)*, in ID., *Selected Writings. Volume 3. 1935–1938*, en. tr. by H. Eiland – E. Jephcott et al., ed. by H. Eiland – M. W. Jennings, Harvard University Press, Cambridge/London 2006, S. 167–235, A. U. SOMMER, *Genealogia di comunanze e divergenze. Franz Overbeck e Friedrich Nietzsche*, in »Humanitas«, LXIV, 2009, 4–5, S. 578–588, J.-C. EMMELIUS (ed.), *Franz Overbeck, Friedrich Nietzsche, die Anfänge des Streits zwischen Weimar und Basel. Ausgewählte zeitgenössische Briefe*, Lang, Bern/Pieterlen 2012, und P. WOODFORD, *The Moral Meaning of Nature. Nietzsche’s Darwinian Religion and its Critics*, The University of Chicago Press, Chicago/London 2018, S. 52–78.

Forschung und eines genealogischen Forschers aufzählt; zum anderen und am wahrscheinlichsten ist der Hinweis auf die *Phänomenologie des Geistes* (1807) und die hegelianische Kritik an F. Schellings Absolutem, das laut dem Stuttgarter Philosophen mit der Nacht vergleichbar ist, in der »alle Kühe schwarz sind«. ⁴⁵ ‚Zweitens‘ ist es sinnvoll, die Erwähnung Nietzsches zum Anlass zu nehmen, um sich an die Rolle zu erinnern, die er in Agambens Beschreibung der/seiner eigenen archäologischen Methode spielt: 1. Nietzsche ist eine Figur, die bei der engen Beziehung zwischen Archäologie und Genealogie berücksichtigt werden soll. 2. Agamben sieht die zweite der *Unzeitgemässen Betrachtungen* (1873–1876), ⁴⁶ *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1874), ⁴⁷ als Ausgangspunkt für die archäologische Ausarbeitung sowohl von M. Foucault, ⁴⁸ der Nietzsches Genealogie einen denkwürdigen Aufsatz widmete, ⁴⁹ als auch von Melandri an. ⁵⁰ 3. In *Signatura rerum* nennt der italienische Philosoph Nietzsche, um von Foucault zu Overbeck überzugehen und seinen Lesern die Overbeck’sche Urgeschichte-Geschichte-„Dialektik“ zu präsentieren. Also kehrt man nun zu Letzterer zurück.

In den Jahren, in denen der überwiegende Teil der *Kirchenlexicon*-Einträge verfasst wurde, d. h. in der Zeit von Overbecks „Früh“pensionierung, die 1897 aufgrund einiger gesundheitlicher Probleme begann, verschrieb Harnack der Frage des Urchristentums und der Urliteratur, die als „Begriffe“ mit dem der Urgeschichte untrennbar verbunden sind, die Bände von *Geschichte der*

⁴⁵ G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (1807), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, S. 22, ID., *Phenomenology of Spirit* (1807), en. tr. by M. Baur – T. Pinkard, ed. by T. Pinkard, Cambridge University Press, Cambridge 2018, S. 12.

⁴⁶ Man erinnert sich, dass die erste (*David Strauß, der Bekenner und der Schriftsteller*) als das „Zwillingswerk“ von *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* bezeichnet wird; vgl. F. NIETZSCHE, *Untimely Meditations* (1873–1876), en. tr. by R. J. Hollingdale, ed. by D. Breazeale, Cambridge University Press, Cambridge 1997, S. 1–55 (1873).

⁴⁷ Vgl. *ivi*, S. 57–124 (1874).

⁴⁸ Über die Genese der philosophischen Archäologie (Kant, Foucault und Agamben) und das Problem des „historischen *a priori*“ vgl. C. J. MCQUILLAN, *Philosophical Archaeology in Kant, Foucault and Agamben*, in »Parrhesia«, X, 2010, S. 39–49, und ID., *Philosophical Archaeology and the Historical A Priori. From Kant to Foucault*, in »Symposium«, XX, 2016, 2, S. 142–159.

⁴⁹ Vgl. M. FOUCAULT, *Nietzsche, Genealogy, History* (1971), in ID., *Language, Counter-Memory, Practice. Selected Essays and Interviews*, en. tr. by D. F. Bouchard – S. Simon, ed. by D. F. Bouchard, Cornell University Press, Ithaca/London 1977, S. 139–164.

⁵⁰ Vgl. AGAMBEN, *Archeologia di un’archeologia*, zit., S. XX–XXI, und ID., *The Signature*, zit., S. 97.

altchristlichen Literatur bis Eusebius (1893–1904).⁵¹ Es sollte nicht verwundern, dass Harnack ‚und‘ Overbeck sich beide mit dem Urchristentum beschäftigten. Im deutschen theologischen Raum der Zeit war die Auseinandersetzung mit dem Thema des Urchristentums in der Tat eine seit etwa zwei Jahrhunderten gefestigte Praxis.⁵² Aus dieser Tradition hat nicht nur Overbecks „geistiger Meister“, F. C. Baur, der die Forschung über das Urchristentum in eine programmatische und systematische Untersuchung umgewandelt hatte, ihn beeinflusst, sondern in unterschiedlicher Weise und aus verschiedenen Gründen auch Kant, J. G. Herder – der zusammen mit L. von Ranke⁵³ eine der wichtigsten Inspirationsquellen für Overbecks Verständnis der Urgeschichte gewesen sein könnte⁵⁴ –, J. W. von Goethe, F. Schleiermacher⁵⁵ usw. Insgesamt kann man sicher behaupten, dass Overbeck eine der Spitzen dieser Tradition darstellt.⁵⁶ Es ist daher an der Zeit,

⁵¹ Vgl. A. VON HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, Hinrichs, Leipzig 1893–1904. Auch für Harnack sind Ausdrücke wie „Urlit(t)eratur“ oder Redewendungen wie „Literaturgeschichte des Christent(h)ums“ gebräuchlich.

⁵² Vgl. S. ALKIER, *Urchristentum. Zur Geschichte und Theologie einer exegetischen Disziplin*, Mohr Siebeck, Tübingen 1993.

⁵³ Vgl. OWN 5 [*Urgeschichte (Allgemeines)* 1, III], S. 616/OWN 6.1, S. 53.

⁵⁴ Vgl. C. ZUMBUSCH, *Urgeschichte. Erzählungen vom Vorvergangenen bei Herder, Engels, Freud und Benjamin*, in T. DÖRING – M. OTT (eds.), *Urworte. Zur Geschichte und Funktion erstbegründender Begriffe*, Fink, München 2012, S. 137–153, die die historisch-philosophische Entwicklung des Begriffs der „Urgeschichte“ an vier Autoren verfolgt: Herder, F. Engels, S. Freud und Benjamin. Herder sei der Erste gewesen, der „Urgeschichte“ sowohl als Wort (im ersten Band der *Aeltesten Urkunde des Menschengeschlechts*, 1774–1776) wie auch als philosophisches Konzept (in *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784–1785) verwendet habe. Bedeutete Urgeschichte für ihn anfangs den biblisch verbürgten Urzustand, so vertiefte Herder später sein Verständnis des Konzepts: Es bezeichnete schließlich den transzendentalen Ursprung, zu dem man nicht zurückgehen kann, sondern letztlich zurückkehren sollte. Was Benjamin betrifft, dessen Begriff der „Geschichte“ in BENJAMIN, *On the Concept of History*, zit., S. 389–411 antonomastisch beschrieben wird, ist der Einfluss Overbecks auf ihn erheblich; zusätzlich vgl. auch AGAMBEN, *The Signature*, zit., S. 95, und C. ZUMBUSCH, *Vor- und Nachgeschichte. Bild und Zeit bei Walter Benjamin*, in »Zeitschrift für Kunstgeschichte«, LXXXI, 2018, 2, S. 198–212.

⁵⁵ Vgl. A. PELLEGRINO, *L’“inizio” come categoria metodologica e come strumento polemico nella riflessione di Schleiermacher e Overbeck sulla storia del cristianesimo*, in »Teoria«, XXI, 2001, 1, S. 91–107 (von Belang zum hier behandelten Thema der Anfänge und Ursprünge), und EAD., *La critica di Franz Overbeck al protestantesimo liberale*, in »Annali di studi religiosi«, III, 2002, S. 27–70.

⁵⁶ Wie man in dem wenig bekannten, aber gut recherchierten H. PAULSEN, *Zur Wissenschaft vom Urchristentum und der alten Kirche. Ein methodischer Versuch* (1977), in ID., *Zur Literatur und Geschichte des frühen Christentums. Gesammelte Aufsätze*, ed. by U. E. Eisen, Mohr Siebeck, Tübingen

zu skizzieren, was er mit „Urchristentum“ meint.

Eine einfache, vielleicht etwas forcierte Definition, die helfen kann, eine ungefähre Vorstellung davon zu gewinnen, was Overbeck mit dem Urchristentum im Sinne hat, lautet wie folgt: Das Urchristentum ist die Summe von Urliteratur und Urgeschichte,⁵⁷ d. h. der frühchristlichen Schriften bis zum Beginn der Kanonisierung im zweiten Jahrhundert und der durch die Geschichte dieser Texte abgegrenzten (speziellen) „Periode“.⁵⁸ Anders formuliert: Das Urchristentum sei eine „Bewegung“, die sich in der Entstehungszeit der frühchristlichen Schriften entwickelte. Oder wiederum: eine „Bewegung“, die während der Entstehungsgeschichte der (christlichen) Urliteratur entstanden ist.⁵⁹

„Urgeschichte“ ist also ein Begriff, der aus dem der „Urliteratur“ abgeleitet ist – wenn gleich Urchristentum, Urliteratur sowie Urgeschichte und ihre jeweiligen Definitionen sich

1997, S. 365–395, lesen kann, der das Problem des Urchristentums bei Overbeck als Vorbild für eine bessere Definition und Abgrenzung der Disziplinen des Neuen Testaments und der Patristik anspricht; vgl. auch P. VIELHAUER, *Franz Overbeck und die neutestamentliche Wissenschaft* (1950–1951), in ID., *Aufsätze zum Neuen Testament*, Kaiser, München 1965, S. 235–252, M. TETZ, *Altchristliche Literaturgeschichte – Patrologie*, in »Theologische Rundschau«, XXXII, 1967, 1, S. 1–42, E. GÜTTGEMANNS, *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums. Eine methodologische Skizze der Grundlagenproblematik der Form- und Redaktionsgeschichte*, Kaiser, München 1970, S. 106–118, M. HENRY, *Franz Overbeck's Understanding of the Origins of Theology in the Patristic Period*, in J. E. RUTHERFORD – D. WOODS (eds.), *The Mystery of Christ in the Fathers of the Church. Essays in Honour of D. Vincent Twomey SVD*, Four Courts, Dublin 2012, S. 207–235, und J.-C. EMMELIUS, *Altchristliche Literatur und kritische Historie bei Franz Overbeck. Vier Studien*, Lang, Bern/Pieterlen 2016, S. 211–317. In Overbecks Rekonstruktion lässt sich die Entstehung der Patristik auf die Zäsur 150–180 zurückführen, was auf die wichtige Rolle der Kanonisierung und den Übergang von den „apostolischen Vätern“ zu den „Apologeten“ hindeutet. In Anbetracht von Overbecks Interesse wäre Clemens von Alexandrien unter den Apologeten hervorzuheben. Tatsächlich übersetzte Overbeck Clemens' *Stromateis* ins Deutsche (*Die Teppiche*, 1936 – posthum). Sowohl im Hinblick auf ihren heterogenen Inhalt als auch auf ihre fragmentarische Form würden sie den historischen „Wandel“ von der (christlichen) Urliteratur, dem möglichen disziplinären Gegenstand der neutestamentlichen Studien, zur patristischen Literatur widerspiegeln. Zu Overbecks Übersetzung von Clemens' *Stromateis* vgl. F. W. KANTZENBACH, *Overbecks Übersetzung der „Teppiche“ des Clemens von Alexandrien. Eine wissenschaftsgeschichtliche Dokumentation*, in »Zeitschrift für Kirchengeschichte«, LXXXIX, 1978, 3, S. 372–390.

⁵⁷ Vgl. VIELHAUER, *Franz Overbeck*, zit., S. 246–252.

⁵⁸ Obzwar der „Zeithorizont“ der Urgeschichte der Moment und nicht die Dauer wäre; vgl. ANGELINO, *Profilo di Franz Overbeck*, zit., S. 88–92.

⁵⁹ Was die jüdische Komponente des Christentums betrifft, vgl. OWN 4 [*Christentum u. Judentum Allgem. Verwandtschaft*], S. 214–216, HENRY, *Franz Overbeck. An Introduction*, zit. [2005], S. XXIX–XXX, und ID., *Franz Overbeck. A Review of Recent Literature (Part 2)*, zit., S. 180–186.

ineinander implementieren. Erst mit der Kanonisierung brach alles zusammen.⁶⁰ Overbeck bezeichnet sie sogar als „Todtenschein“⁶¹ der christlichen Urliteratur, da sie den Zugang zu dieser „Tradition“ (die sie damit „vergraute“)⁶² endgültig verwehrt habe; und, könnte man hinzufügen, als „Todtenschein“ des Christentums selbst (zumindest als Religion), weil sie dessen Lebenskraft zerstört habe.⁶³ In diesem Fall nimmt der deutsche Theologe kein Blatt vor den Mund. Nicht der längere Weg vom schändlichen Tod Jesu von Nazareth am Kreuz bis zur sogenannten „Konstantinischen (und Theodosianischen) Wende“ des vierten Jahrhunderts habe (in paradoxer Weise) zum vorzeitigen Ende des Christentums geführt – ein Weg der Rechtfertigungen für beide, das nicht eingetretene Goldene Zeitalter nach der Wiederkunft des Messias und die gescheiterte Parusie. Aber schon die Kanonisierung des zweiten Jahrhunderts war für Overbeck der *point of no return* für das Christentum: Unter dem Deckmantel, ein Bollwerk gegen die sich verbreitenden Irrlehren zu errichten, wurde sie das unverkennbare Zeichen seiner Theologisierung und Institutionalisierung. Die (abscheuliche) Entstehung der Theologie und der Kirche als historische Formation bestätigte ihrerseits die Anpassung des Christentums an die Geschichte. Tatsache ist, dass für Overbeck das Wesen des Christentums eschatologisch ist, nämlich in radikaler Opposition zum historischen Prozess, zur historischen Entwicklung. Genau in dem Moment, in dem das Christentum akzeptierte, sich im Bemühen um das Durchhalten „niederzulassen“, starb es im

⁶⁰ Vgl. OWN 1 (*Über Entstehung und Recht einer rein historischen Betrachtung der Neutestamentlichen Schriften in der Theologie. Antritts-Vorlesung, gehalten in der Aula zu Basel am 7. Juni 1870, 1871¹, 1875²*), S. 75–106, F. C. OVERBECK, *On the Rise and Legitimacy Within Theology of a Purely Historical Approach to the Writings of the New Testament. Inaugural Lecture Delivered in the Aula in Basel on 7th June 1870 by Franz Overbeck, Dr. theol. and phil. (1875²)*, in M. HENRY, *Franz Overbeck's Inaugural Lecture in Basel (1870)*, in »Proceedings of the American Philosophical Society«, CLVIII, 2014, 3, S. 251–277, ID., *Werke und Nachlaß. Band 2. Schriften bis 1880*, ed. by R. Brändle – E. W. Stegemann (together with M. Stauffacher-Schaub), Metzler, Stuttgart/Weimar 1994, S. 379–538 (*Zur Geschichte des Kanons, 1880*), OWN 3 (*Über die Anfänge der patristischen Literatur, 1882*), S. 19–101, RESE, *Harnack und Overbeck*, zit., F. P. BESTEBREURTJE, *Kanon als Form. Über die Geschichtsschreibung des Neuen Testaments bei Franz Overbeck*, Lang, Bern/Pieterlen 2005, und EMMELIUS, *Altchristliche Literatur*, zit., S. 61–209.

⁶¹ OWN 3 (*Über die Anfänge der patristischen Literatur, 1882*), S. 52.

⁶² Daher bräuchte man Katzenaugen.

⁶³ Für Overbeck gehört das Leben (d. h., u. a., die treibende Kraft der Mythen) zu den Unterscheidungsmerkmalen einer Religion. Wenn dies nicht mehr der Fall ist (wenn z. B. die Mythen nicht mehr unreflektiert wirken und von den Gläubigen infrage gestellt werden), stirbt die Religion. Unter der Voraussetzung aber, dass die betreffende Religion ein ausreichend langes Leben hatte, überlebt sie (nur) als Kultur; vgl. OWN 1 (*Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, 1873¹, 1903²*), S. 179–180, OVERBECK, *How Christian*, zit., S. 41, und OWN 4 [*Cultur und Religion Allgemeines 2, III*], S. 305/OWN 6.1, S. 287.

Wesentlichen, obwohl es quasi die Fähigkeit hatte, „ein paar“ Jahrhunderte lang in Form von asketischen und monastischen Praktiken (die der weltvernichtenden und weltflüchtigen, urchristlichen „Welt- und Lebensbetrachtung“ treu blieben) zu überleben.⁶⁴ Indem es sich an die Geschichte anpasste, was eine Veränderung des Wesens (eine grundlegende Transformation)⁶⁵ beinhaltet, verfehlte das Christentum sein angestrebtes Ziel und kam zu Tode (“*finis christianismi*”), weil es auf seinen eschatologischen Kern verzichtete – was blieb, ist eine Pseudoreligion (eine Kultur), die der von Harnack vertretenen ähnelt, der sich zweifellos im Grau des Urchristentums nicht zurechtzufinden vermag.⁶⁶ Um es in einem Satz zusammenzufassen: Aus Overbecks Sicht bedeutet Urgeschichte des Christentums „Christentum“ (denn echtes Christentum ist Urchristentum), das einzig authentische Christentum, da es eine eschatologische „Bewegung“ in radikaler Opposition zur Geschichte ist. Es ist darum an der Zeit, Agamben wieder ins Spiel zu bringen.

Wenn man also mit all dem im Hinterkopf zu dem italienischen Philosophen zurückkehrt, wird ein Element sofort bemerkbar: Indem Agamben sich auf die Overbeck'sche Urgeschichte-Geschichte-„Dialektik“ beruft, „verallgemeinert“ er ihre Eigenschaften. Das liegt daran, dass er sie ‚in Analogie zu anderen Paradigmen‘, wie beispielsweise dem der Freud'schen Unterscheidung zwischen bewusster und unbewusster Dimension, zur Beschreibung seiner archäologischen Methode einsetzt.⁶⁷ So ist Urgeschichte für Agamben nicht nur Urgeschichte der Geschichte des Christentums, nicht nur Urchristentum, sondern Urgeschichte jeglicher Geschichte; ein Schritt, der durch Overbecks Äußerungen gerechtfertigt zu sein scheint und zudem von anderen Forschern, die sich mit ihm beschäftigten, als selbstverständlich vorausgesetzt wird:⁶⁸ Urgeschichte ist letztlich die „Periode“, deren ‚Vorrang‘ eher ‚ontologisch‘ als zeitlich ist und in deren Hinsicht der Rest der Geschichte, wie gleich ausführlicher erklärt wird, der ‚Verfallsgeschichte‘ entsprechen ‚könnte‘.⁶⁹

Es steht darum außer Frage, dass Overbeck mit seinen Einsichten in die Urgeschichte eine

⁶⁴ Vgl. OWN 1 (*Über die Anfänge des Mönchtums*, 1867), S. 1–37, und E. R. URCIUOLI, “A More Refined Device”. *Franz Overbeck's Ascetological Foundations*, in R. ALCIATI (ed.), *Norm and Exercise. Christian Asceticism Between Late Antiquity and Early Middle Ages*, Steiner, Stuttgart 2018, S. 53–77.

⁶⁵ Vgl. PELLEGRINO, *La critica di Franz Overbeck*, zit., S. 54.

⁶⁶ Vgl., neben vielen anderen, WEHRLI, *Alter und Tod*, zit., S. 177–204. “*Finis christianismi*” bezieht sich also auf den Untergang des Christentums als Religion und nicht als Kultur; vgl. OWN 8 (*Brief an Otto Crusius*, 28. Juni 1903), S. 416–419, HENRY, *Franz Overbeck: Theologian?*, zit., S. 36–41, und G. LEGHISSA, *Il cristianesimo escatologico di Franz Overbeck*, in F. C. OVERBECK, *Le origini del monachesimo* (1867), it. tr. by P. S. Baghini, Medusa, Milano 2006, S. 7–22.

⁶⁷ Vgl. AGAMBEN, *The Signature*, zit., S. 96–103.

⁶⁸ Vgl. z. B. ANGELINO, *Profilo di Franz Overbeck*, zit., S. 88–92.

⁶⁹ Vgl. OWN 5 [*Urgeschichte (Allgemeines) 6, III*], S. 619/OWN 6.1, S. 53–54 – Ausschnitt zitiert auch in AGAMBEN, *The Signature*, zit., S. 86.

schwere ‚Traditionskritik‘ (d. h. eine schwere Kritik der christlichen theologischen Tradition) vorantreibt. Somit ist man zur Analyse des zweiten Aspekts der eingangs des Artikels angekündigten Agamben’schen Methodologie, ‚Überlieferung‘, gelangt. Wenn der Philosoph, dessen »“political” project [...] a critique of the whole Western tradition and of its deepest structures« ist, Overbecks Namen erwähnt, um seine archäologische Methode darzulegen, die »precisely in the deactivation of tradition and of its sedimented structures and apparatuses« besteht,⁷⁰ trifft er den richtigen Ton.⁷¹

Was vielleicht nicht ganz so auffällig ist, sind die anderen Paradigmen, die ‚in Analogie zur‘ Overbeck’schen Urgeschichte-Geschichte-„Dialektik“ angenommen werden und daher andere Arten darstellen sollten, dieselbe Idee (worum es in der Archäologie geht) von verschiedenen Standpunkten auszudrücken: zum Beispiel der schnelle (fesselnde) Weg, den Agamben dank seiner Kenntnisse im Bereich der Linguistik mit der Bezugnahme auf H. Usener, A. Meillet, G. Dumézil und vor allem É. Benveniste anführt.⁷² Während Usener als Stammvater der Linguistik bezeichnet wird, werden Meillet, Dumézil und Benveniste als diejenigen abgebildet, die, nachdem die vergleichende Grammatik zur Untersuchung der indoeuropäischen Sprache und ihrer Institutionen gelangt war, ‚zunächst‘ »ihren bisher vorausgesetzten Anspruch auf ihre Verankerung in einer Sprache, die real gegeben war, und auf ein Volk, das wirklich diese Sprache sprach«, fallen ließen. ‚Im zweiten Stadium‘ erkannten sie, »das Band, mit dem ihnen die Hypothese bisher implizit ihre ontologische Unterstützung gesichert hatte, ganz zu zerschneiden, lag trotz allem außerhalb ihrer Möglichkeiten«. Somit konnte die Funktion des Indogermanischen als *arché*, d. h. als »eine Kraft, die in der Geschichte wirksam ist«,⁷³ bewahrt werden. Im Rahmen dieses Paradigmas, das dem durch den Rekurs auf Overbeck gerade dargestellten am nächsten steht, wird die Rolle der Urgeschichte funktional von der indoeuropäischen Sprache übernommen. Würde man jedoch die eingangs dieses Abschnitts dargelegten Schlussfolgerungen der Overbeck’schen Argumentation logisch ziehen, so wäre es, gelinde gesprochen, problematisch, der Urgeschichte die weitere Bestimmung von „Kraft, die in der Geschichte wirksam ist“

⁷⁰ KOTSKO – SALZANI, *Agamben as a Reader*, zit., S. 4. Für eine Analyse des Agamben’schen politischen Denkens mit einem Schwerpunkt auf das Problem der politischen Theologie, die hier ebenfalls beiläufig erwähnt wurde, vgl. G. LEGHISSA, *Portare a termine la “teologia politica”. Le radici teologiche del moderno nel pensiero di Giorgio Agamben*, in »Lessico di etica pubblica«, X, 2019, 1, S. 6–29.

⁷¹ Vgl. OWN 5 [*Urgeschichte Tradition Allgemeines 1, III*], S. 623–625/OWN 6.1, S. 52 und 57–58.

⁷² Agamben verfasste die Einleitung zu der neuen englischen Ausgabe von Benvenistes *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* (1969); vgl. G. AGAMBEN, *The Vocabulary and the Voice*, en. tr. by T. Zimmer, in É. BENVENISTE, *Dictionary of Indo-European Concepts and Society* (1969), en. tr. by E. Palmer, HAU, Chicago 2016, S. IX–XX.

⁷³ ID., *Signatura rerum. Zur Methode* (2008), ge. tr. by A. Schütz, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009, S. 136–137, ID., *The Signature*, zit., S. 109–110. Für eine bessere Rekonstruktion vgl. ID., *The Sacrament of Language*, zit., S. 307–310.

zuzuschreiben. Geschichte kann nur durch Tradition ernährt werden; aber leider ist durch die Kanonisierung der Zugang zu dieser Tradition nicht mehr gewährt. Genau hier liegt der Gipfel der Overbeck'schen Kritik an der christlichen (theologischen) Tradition:

Ein Stück der historischen Macht, welche das Christenthum erlangt hat, hängt daran, dass es ihm gelungen ist seine Entstehung (Urgeschichte) so gut zu verbergen. Nicht gut genug zwar, um sich schon damit diese Macht unter Menschen für immer zu sichern, aber doch vielleicht um die ‚vollkommne‘ Enthüllung seiner Entstehung mit den Mitteln historischer Wissenschaft für immer aussichtslos zu machen. So braucht zwar das Christenthum nicht zu besorgen ganz um die Genugthuung zu kommen, etwas „Mysteriöses“ zu behalten, wohl aber den Anbruch einer Zeit, die immerhin genug davon weiss um gegen diesen Rest von Genugthuung gleichgültig zu sein.⁷⁴

Dieser Auszug, der die Bestätigung des kritischen Bezugs Overbecks zur Überlieferung vorlegt, lässt die Möglichkeit offen, dass Urgeschichte als operative Kraft in der Geschichte wirken kann. So richtig es sein mag, wäre sie nach seinen Worten allerdings eine Kraft, die im Laufe der Zeit schwächer wird: Geschichte wäre, wie oben erwähnt, Verfallsgeschichte;⁷⁵ »erhält das Christenthum die Welt als Salz, dann löst es sich in ihr eben auch auf, wie das eben alles Salz in dem was es erhält thut«, schreibt Overbeck unter Bezugnahme auf Mt 5,13.⁷⁶ Ob dies auch das ist, was mit der indogermanischen Sprache als Prototyp, als Vorbild in ihrem Verhältnis zu den historischen Sprachen geschieht, bin ich nicht in der Lage zu beurteilen. Mit dem *Big Bang* (Urknall), auf den Agamben sich ganz am Ende von *Signatura rerum* bezieht,⁷⁷ natürlich ja, aber mit dem Unbewussten in seinem zeitweisen Auftauchen im bewussten Leben selbstverständlich nicht.

Bevor man einen Extrakt einführt, der Overbecks Position zum Problem der historischen Wirksamkeit der Urgeschichte mit Agambens Interpretation derselben in Einklang bringen könnte, sollte man jedenfalls an dieser Stelle einen Gewinn verzeichnen. Es ist nämlich eindeutig

⁷⁴ OWN 5 [*Urchristenthum (Allgemeines)* 3, III], S. 611.

⁷⁵ Es gibt Autoren wie Gossman, Paulsen, Pellegrino, Woodford usw. die auf dem Wert der historischen Diskontinuität für Overbeck bestehen; andere wie Sommer, die argumentieren, dass der Aspekt der Kontinuität überwiegt.

⁷⁶ F. C. OVERBECK, *Inedita Overbeckiana. Nachlass Franz Overbeck: „Kirchenlexicon“* [*Christenthum Salz der Erde* 1, III], in SOMMER, *Der Geist der Historie*, zit., S. 125. Eine Textstelle, die wiederum eine Kritik an Harnack beinhaltet, wenn sie in ihrer Gesamtheit gelesen wird. So fährt sie fort [»Das Bild mag in der That ganz brauchbar sein um eine Vorstellung von der historischen Wirksamkeit des Christenthums zu geben, aber doch nur dann wenn zugleich auch die Abnutzbarkeit, Löslichkeit, Flüchtigkeit des Christenthums aufgefasst wird. Es mag „erhalten“, aber nur indem es selbst dahinschwindet – wovon in der That können denn auch alle Theologenapologien des Christenthums schliesslich besser überzeugen, auch die neueste, ‚Harnack’s‘ *Wesen des Christenthums*, wo ein wesenloses „dumpfes“ Destillat des Christenthums sein Wesen heisst«].

⁷⁷ Vgl. AGAMBEN, *The Signature*, zit., S. 110.

erwiesen, dass sich der italienische Philosoph zu Recht auf Overbeck beruft, wenn er behauptet, dass die Archäologie »sich mit der Überlieferung auseinandersetzen kann [...] nur, indem sie die Paradigmen, Techniken und Praktiken dekonstruiert, durch welche die Überlieferung die Formen der Weitergabe regelt, den Quellenzugang konditioniert und in letzter Analyse das Statut des erkennenden Subjekts selbst bestimmt«. ⁷⁸

Nachdem man also vom Urchristentum ausgegangen ist, um zur Urgeschichte zu gelangen, und einige Früchte auf dem Weg geerntet hat, ist es nun an der Zeit, diese folgenden, letzten Überlegungen dem Thema der Urliteratur zu widmen. Was Letztere betrifft, so verfehlt Agamben nicht allzu sehr das Tor, wenn er sich in dieser Hinsicht mit dem Overbeck'schen Begriff der „Entstehungsgeschichte“ beschäftigt, ⁷⁹ der untrennbar mit der Abfassung der neutestamentlichen Schriften verbunden ist und den der italienische Philosoph durch die Metapher der Geschichte eines Buches erläutert. ⁸⁰ Somit wird eine Passage wiedergegeben, die komplementär zu der von Agamben zitierten ist – und von der er selbst sowieso den allerletzten Teil anführt:

Ist es mit einer Litteratur wirklich so weit, dass sie nur noch in Büchern lebt, wie das eben in vorzüglichen Maasse, bei aller ‚Urlitteratur der Fall ist, dann ist es eben auch mit ihrer Wirksamkeit vorbei. Diese gehört nur noch der Geschichte nicht mehr dem Leben an, und sie kann nur scheinbar in dieses zurückgerufen werden. Darin beruht die praktische Aussichtslosigkeit insbesondere aller sogenannten Einleitungen in das *Neue Testament*. Diese beruht nur auf der Illusion, die wir uns darüber machen, dass das Urchristentum für uns wohl noch in Büchern aber nur in solchen lebt, dass wir nahezu gar nichts von den Menschen wissen, die sie geschrieben. Womit nur unzertrennlich zusammenhängt, dass sollte für uns je etwas von einem dieser Menschen dämmern und insofern der Verfasser eines neutestamentlichen Buchs wiederaufleben, diess vollends nur der historischen Wirksamkeit der neutestamentlichen Litteratur den Todesstoss versetzen würde. Denn deren Wirksamkeit beruht nur eben auf der in ihrer Urgeschichte gegebenen unmittelbaren Einheit ihrer Entstehung und ihrer Wirksamkeit. Unmittelbare Unterhaltung mit ihren Verfassern macht sie selbst überflüssig und streicht sie jedenfalls aus ihrem historischen Dasein. Das Vergangene aller Urlitteratur ist eben nicht einfache Vergangenheit, sondern qualifizierte Vergangenheit oder Vergangenheit in zweiter Potenz. Es ist, mindestens nahezu, nichts mehr von Gegenwart darin. ⁸¹

Zunächst einmal hilft diese Textstelle, vor allem in ihrem ersten Abschnitt, einen Schritt weiterzumachen, was die historische Wirksamkeit der Urgeschichte betrifft. Overbeck unterscheidet tatsächlich zwischen einer Wirksamkeit, die zur Geschichte gehört, und einer, die zum Leben gehört. Damit bietet er Agamben einen Ansatzpunkt für die Behauptung, dass die Urgeschichte eine Kraft ist, die in der Geschichte wirkt: Sie handelt (eventuell) in der Geschichte, obschon auf eine Weise, die man als trügerisch und illusorisch bezeichnen könnte, weil diese durch die Vermittlung der Theologen korrumpiert wurde (ist das auch bei der indogermanischen

⁷⁸ ID., *Signatura rerum*, zit., S. 111, ID., *The Signature*, zit., S. 89.

⁷⁹ Vgl. OWN 5 [*Urgeschichte (Allgemeines)* 9, III], S. 621–622/OWN 6.1, S. 57.

⁸⁰ Vgl. AGAMBEN, *The Signature*, zit., S. 86–87.

⁸¹ OWN 5 [*Urgeschichte (Allgemeines)* 7, III], S. 620–621/OWN 6.1, S. 55.

Sprache der Fall?). Zweitens führt der Auszug das Problem des Verhältnisses von Entstehungsgeschichte und Urliteratur ein, insofern Overbeck, wenn er von Entstehungsgeschichte spricht, antonomastisch auf die Entstehungsgeschichte des Urchristentums als Urliteratur verweist, die vom Urchristentum als das einzige (un)angreifbare Element gilt. Der „Prozess“ der Entstehungsgeschichte besteht in der effektiven „Gestaltung“ des Urchristentums und in seiner Materialisierung in der Urliteratur, nämlich in der Geburt einiger Texte, von denen ein Teil zum *Neuen Testament* wurde.

Allerdings behauptet Agamben, dass man mit der Archäologie auf den Augenblick der ‚Spaltung‘/ ‚Scheidung‘ zwischen Urgeschichte und Geschichte zurückgeht. Wie der italienische Philosoph richtig anmerkt, würde diese Spaltung in Overbecks Vorstellung mit der Kanonisierung zusammenfallen:⁸² Dann wurde eine Portion der Urliteratur zum *Neuen Testament*, wurde heilig, wurde zur Überlieferung, d. h., sie wurde unangreifbar. Obgleich Agamben angibt, sich nicht mit dem „Davor“ dieser Spaltung befassen zu wollen,⁸³ kommt er im Umgang mit der Entstehungsgeschichte der christlichen Urliteratur weit über diese ‚Schwelle‘ hinaus. In diesem „Davor“ sind Urgeschichte und Geschichte sozusagen wirklich untrennbar.⁸⁴ Gerade in dieser Richtung muten einige von Agamben selbst vorgeschlagene Entwicklungen vielversprechend an, um schließlich in der Klärung dieses Punktes, der manchmal ein wenig nebelig ist, weiterzugehen. In seinen letzten Vorträgen⁸⁵ sowie an einigen sporadischen Stellen seiner mehr oder weniger aktuellen Bücher⁸⁶ hat er jeweils sogar polemisch unter der Bezugnahme auf *Le principe d’anarchie. Heidegger et la question de l’agir* (1982), in dem der deutschstämmige Philosoph R. Schürmann eine auf die sogenannte „ontologische Differenz“ fokussierte Heidegger-Interpretation entwickelt,⁸⁷ eine Unterscheidung zwischen einer ‚historischen‘ und einer ‚ahistorischen‘ Dimension des Ursprungs angedeutet:

We saw that the three key terms – *Beginn, Anfang, Ursprung* – all share a ‘historical’ meaning. Certain

⁸² Vgl. ebenso oben zur Zeitspanne 150–180, zur Geburt der Patristik und zur Rolle von Clemens von Alexandrien.

⁸³ Vgl. AGAMBEN, *The Signature*, zit., S. 80.

⁸⁴ Man könnte feststellen, dass sich das Christentum zu dieser Zeit noch nicht vom Judentum abgegrenzt hatte. Mehr noch, dass die Urgeschichte des Christentums damals mit der Geschichte des Judentums eng verflochten war.

⁸⁵ Vgl. z. B. G. AGAMBEN, *La voce, il gesto, l’archeologia* (09.–11. Mai 2019), Audiodatei verfügbar unter <https://www.iisf.it/> (konsultiert am 25. Oktober 2020).

⁸⁶ Angesichts des Rahmens gilt vielleicht ID., *What Is a Command?*, in ID., *Creation and Anarchy. The Work of Art and the Religion of Capitalism* (2017), en. tr. by A. Kotsko, Stanford University Press, Stanford 2019, S. 51–65, insbesondere S. 53–54, als eine bedeutendere Stelle als alle anderen.

⁸⁷ Vgl. R. SCHÜRMAN, *Heidegger on Being and Acting. From Principles to Anarchy* (1982), en. tr. by C.-M. Gros (together with R. Schürmann), Indiana University Press, Bloomington 1987.

features of Greek culture were called “the beginning”, “the inception”, and even “the origination” of Western civilization. But all three terms also share an ‘ahistorical’ meaning. In one way or another, they all imply the event of appropriation. To articulate this ambiguity in the origin as both an empirical (*Geschehen*) and a transcendental (*Ereignis*) happening, a slightly different convention in vocabulary is required. I will call the phenomenon of ‘historical’ beginning/inception/origination the “original” and the phenomenon of ‘ahistorical’ beginning/inception/origination the “originary”. This distinction emphasizes most sharply Heidegger’s method in trying to understand being *qua* being, the method of reaching the (originary) event of presencing through the deconstruction of (original) epochs [...] These two notions of “original” and “originary” [...] may be viewed as the result of Heidegger’s critique of metaphysics: he criticizes the *archē* in order to recover its pre-philosophical sense of pure “commencing”, *archein*; and he criticizes the *principium* in order to recover its sense of pure “showing forth”, *phuein*. This double repetition restores historicity to the original and temporality to the originary. The outset of an era is the “decisive” instant in which a new way of being-in-the-world substitutes itself for a previous one; the showing-forth or rise is the now-“event” in which presencing appropriates absencing. This appropriation will turn out to be the temporality of being, which had remained the sole issue for Heidegger since *Being and Time*. The distinction between “original” and “originary” helps to spell out Heidegger’s answer to the old question of the many and the one. There are many cases of new beginnings [...] our history is made of many ruptures in which a new arrangement breaks through. Each of these breakthroughs has a date. But there is only one event of “showing forth”, one essence of manifestation, one originary origin. This is the conjunction, the coming together, of phenomena into such an arrangement – their mutual presencing. To understand the “originary” – Heidegger’s “being” – we first have to grasp the “original”.⁸⁸

Es bleibt abzuwarten, ob Agamben in Zukunft auf dem beharren will, was bisher, wann immer es erwähnt wurde, fast unerforscht gelassen wurde. Ich sage „fast“, weil von diesen Annahmen, von dem nicht weiter vertieften Hinweis auf Schürmanns Unterscheidung zwischen “original” und “originary” bzw. von dieser doppelten Dimension der Ursprünge auch seine Theorie der destituierenden Macht ausgeht, die hier aber nicht von Interesse ist.⁸⁹

Daher soll man innehalten und das oben Gesagte zusammenfassen. Um den Kreis aber zu schließen, der sich öffnete, indem der Titel dieses Teils der Arbeit auf den des ersten der fünf Bände von Bernhards Autobiographie zurückgeführt wird, der 1975 veröffentlicht wurde,⁹⁰ kann man sich an eine glückliche Wendung des Schicksals eventuell erinnern. Nur ein Jahr später, 1976, publizierte Schürmann eine semiautobiographische Erzählung mit dem bezeichnenden Titel *Les origines*, übersetzt ins Deutsche als *Ursprünge*.⁹¹

⁸⁸ Ivi, S. 131. Für weitere Hinweise vgl. M. F. RAUCH, *An-arche and Indifference. Between Giorgio Agamben, Jacques Derrida, and Reiner Schürmann*, in »Philosophy Today«, LXV, 2021, 3, S. 619–636.

⁸⁹ Dies tut er beispielsweise in AGAMBEN, *The Use of Bodies*, zit., S. 1265–1279.

⁹⁰ Er ist jedoch nicht der, der sich mit der frühesten Kindheit befasst, welche erst 1982 erschien.

⁹¹ Vgl. R. SCHÜRMAN, *Ursprünge. Erzählung* (1976), ge. tr. by M. Heitz – E. von der Osten, Diaphanes, Berlin/Zürich 2008, ID., *Origins* (1976), en. tr. by E. Preston (together with R. Schürmann), Diaphanes, Berlin/Zürich 2016.

3.2. Schlussfolgerungen

Es ist weithin bekannt, dass Agamben nicht zuverlässig ist, wenn es um die Rekonstruktion des Denkens eines Autors geht: teils wegen der mangelnden Genauigkeit seiner bibliographischen Verweise,⁹² teils wegen des Ansatzes der Entwicklungsfähigkeit, der ja auch als Rechtfertigung für diese fehlende Genauigkeit auftreten könnte, teils weil es nicht seine Arbeit ist. Agamben ist kein Historiker der Philosophie und noch weniger der Theologie. Seine Absicht ist nicht, die Geschichte zu beschreiben, sondern sie selbst sprechen zu lassen – man könnte dies wohl noch einmal im Hinblick auf das, was in der Hinsicht auf die Entwicklungsfähigkeit gesagt wurde, bestätigen: die Geschichte mit ihrer Urgeschichte in Dialog zu bringen. In einer langen Rezension von *Der Nietzsche-Kultus* (1897) von F. Tönnies, die sich mehr als jeder andere Text genau auf *Zur Genealogie der Moral* fokussierte, behauptete einmal G. Simmel zu Recht: »Es scheint mir methodisch unzulässig, jemandes Werthungen nach einem definitiven Maassstabe zu kritisiren, den er selbst nicht anerkennt – wenn man ihm nicht bewiesen hat, dass er ihn anerkennen ‚muss‘.«⁹³ Von Agambens methodischen Maßstäben her muss man also die Korrektheit seiner Lektüre von Overbeck beurteilen.

Anhand der untersuchten Begriffe, d. h. ‚Entwicklungsfähigkeit‘ und vor allem ‚Tradition(skritik)‘, die als am geeignetsten erachtet wurden, um Agamben als Leser im Allgemeinen und von Theologie und Overbeck im Speziellen zu verstehen, kann Folgendes hoch synthetisch festgestellt werden: 1. Er stützte sich völlig zutreffend auf Overbeck und machte sich dessen „Ideen“ für sein politisches Projekt der Traditionskritik absolut legitim zu eigen: Exakt eine Traditionskritik betrieb der deutsche Theologe selbst lebenslang. 2. Der italienische Philosoph griff berechtigterweise auf die Overbeck'sche Urgeschichte-Geschichte-„Dialektik“ als ‚Paradigma‘ zurück, um ‚in Analogie zu‘ anderen seine archäologische Methode zu verdeutlichen. 3. Agamben beschäftigt sich in der Tat nicht „täglich“ mit Overbeck: Er kennt kaum seinen Namen und hat nur wenig von ihm gelesen. Deshalb ging er auch nicht so weit, das zu entwickeln, ‚was im Gesagten‘ des Overbeck'schen Denkens ‚nicht gesagt ist‘, obwohl die Art seines Aufrufs des deutschen Theologen derjenigen ähnelt, die er mit Autoren vornimmt, an deren Werk er ein solches Verfahren wirklich durchgeführt hat; umso weniger wagte Agamben, Overbeck von hinten zu nehmen.

Wenn ich mich im Falle Petersons gegenüber Agambens Auslegung tendenziell negativ geäußert habe,⁹⁴ so ist meine Bewertung, was Overbeck betrifft, im Gegenteil eher positiv. Ohne den Drang, ihn von hinten nehmen zu wollen, lässt sich durchsetzen, dass das Vorkommen des Namens (Franz Camille) Overbeck im *Œuvre* eines Philosophen, der in Europa ein erhebliches

⁹² Vgl. KOTSKO – SALZANI, *Agamben as a Reader*, zit., S. 7–9.

⁹³ G. SIMMEL, Tönnies, F. *Der Nietzsche-Kultus, 1897* (1897), in ID., *Gesamtausgabe. Band 1. Das Wesen der Materie nach Kant's Physischer Monadologie. Abhandlungen 1882–1884. Rezensionen 1883–1901*, ed. by K. C. Köhnke – O. Rammstedt, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, S. 401.

⁹⁴ Vgl. PELLARIN, *Erik Peterson e la στάσις*, zit., S. 471.

Echo gerufen hat, ein Gewinn für die Wiederentdeckung seiner Werke sein dürfte; andererseits, wie ich glaube, könnte es dazu Zweifel wecken – bzw., um es in der Terminologie Agambens zu formulieren, ‚Zonen der Unentscheidbarkeit‘ zum Ausdruck bringen, da Letzterer es ja doch in Bezug auf die Genealogie der genealogischen Methode machte.⁹⁵

luca.pellarin@gmail.com

(Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien – Universität Erfurt)

Ich möchte mich bei Katja Grimm, Solomiya Husak, David Palme und Anna-Katharina Rieger für ihre großartige Unterstützung bei der Erstellung dieses Artikels bedanken. Eine erste Kurzfassung habe ich auf dem internationalen *Workshop* „*Eschatology and Revolution. Building on Giorgio Agamben*“ (Erfurt, 28.–29. Oktober 2020) vorgestellt, den ich zusammen mit meinem Kollegen und Freund Marcus Döller organisiert habe.

⁹⁵ Zu Overbeck und der genealogischen Methode vgl. stattdessen SOMMER, *On the Genealogy*, zit., S. 87–103 (insbesondere Teile II und III, S. 89–100), ID., *Zur Genealogie*, zit., und ID., *Genealogia di comunanza e divergenza*, zit. Der Referenztext ist jedoch ID., *Der Geist der Historie*, zit. Laut Sommer war es nicht Nietzsche gewesen, der bei Overbeck eine spezifische Interpretation von „Ursprüngen“ und deren Normativität auslöste, sondern es war umgekehrt. Wie dem auch sei, ganz am Anfang scheint die gegenseitige Inspiration eher indirekt als direkt gewesen zu sein.