

Tadeusz Zatorski

Overbeck i przyjaciel

Andreas Urs Sommer, *Der Geist der Historie und das Ende des Christentums. Zur „Waffengenossenschaft“ von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck*, Berlin: Akademie Verlag 1997.

Któż nie słyszał o Nietzschem? Autor *Antychrysta* to chyba jeden z tych, wcale nie tak licznych myślicieli, którym dane było – w jakimś sensie – „zblądzić pod strzechy”. Przynajmniej w postaci kilku obiegowych stereotypów i powiedzeń. Bo też jego słynna myśl o „śmierci Boga” – przejęta zresztą chyba od Heinego, który już pięćdziesiąt lat wcześniej kazał przyklekać na dźwięk dzwonka obwieszającego wiatyk niesiony „umierającemu Bogu” (wcześniej jeszcze o „martwym Bogu” pisał Hegel, a nowożytna tradycja sięga bodajże Pascala) – zrobiła nie lada karierę i każdy omalże współczesny duchowny, od profesora teologii po wiejskich proboszczów, czuje się zobowiązany przynajmniej raz w życiu podjąć z nią polemikę. W ten sposób – jako „zły przykład” – Nietzsche wszedł już na stałe do repertuaru homiletycznego: „Ksiądz wstępuje na kazalnicę. Rozumiem tylko piąte przez dziesiąte. [...] Diagnoza będzie zawsze tylko częściowa. [...] Grozi zepchnięcie w tak zwane wielkie koncepcje, kryzys epoki, w pseudofilozofowanie, w którym nie obejdzie się bez Nietzschego i tak dalej.” Kazania podobne do tego, jakiego Czesław Miłosz słuchał w szwajcarskim Brunnen, usłyszeć można bodaj w całej Europie, podhalańskich wsi nie wyłączając.

A kto słyszał o Franzu Overbecku? Nie słyszeli o nim nawet redaktorzy polskiego wydania książki Jaspersa *Nietzsche i chrześcijaństwo*, opracowujący indeks osobowy, gdzie pomylili go z Johannem Friedrichem Overbeckiem, malarzem „nazareńczykiem”, w czym wcale nie przeszkodził im fakt, że aby korespondować

z Nietzschem w latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia Johann Friedrich musiałby wstać z grobu, w którym spoczywał wówczas od lat bez mała dziesięciu. Takie pomyłki zdarzają się notabene i w Niemczech.

Franz Overbeck wszedł bowiem do historii w sposób bardzo szczególny – przede wszystkim właśnie jako „przyjaciel Nietzschego”. Tak też zresztą, *Nietzsche und der Freund*, zatytułował swój o nim esej Stefan Zweig. Overbeck przedstawiony tu został jako „jedyne stały punkt w chwiejnej egzystencji Nietzschego”, „najwierniejszy z wiernych”, „poczmistrz”, „bankier”, „lekarz”, i „wieczny pocieszyciel” geniusza, a jeśli nie przyjmuje na siebie również roli ucznia i zachowuje wobec jego późniejszych pism ledwie skrywany krytyczny dystans, to dzieje się tak nie dlatego, że jest naturą i umysłowością nazbyt samodzielną, by ulec łatwo wpływowi swego wielkiego przyjaciela, ale raczej z powodu pewnego ograniczenia, które sprawia, że „nie potrafi on nigdy wgłębić się w te potężne twory z prawdziwym entuzjazmem”.

Podobnie postrzegają Overbecka Walter Benjamin i Karl Jaspers. Dla Benjamin Overbeck to ktoś, kto u boku Nietzschego pełni rolę taką, jaką niegdyś w otoczeniu Hölderlina odgrywał Sinclair, Jaspers zaś skłonny jest wprowadzić przyznać, że Overbeck „nie tylko jako starszy wiekiem” zachował w stosunku do Nietzschego pewną niezależność, zarazem jednak starannie podkreśla jego niższość wobec autora *Zaratustry* i jeśli nawet gotów jest zauważyć jego własne „szczególne dokonania intelektualne”, to przecież sprawiają one tyle jedynie, że Overbeck „ma swoje miejsce w świecie Nietzschego”. Jego twórczość, choć nacechowana podobnym radykalnym umiłowaniem prawdy, pozbawiona prawdziwej namiętności, nie dotrzymuje przecież kroku zmierzającej ku ekstremom myśli Nietzschego i osiąga swój kres „w starczym stylu pełnym wątpliwości i zastrzeżeń, w którym nic już nie zostaje naprawdę wypowiedziane do końca”. I podobnie jak Zweig, Jaspers odmawia Overbeckowi zdolności zrozumienia „pytań i wizji Nietzschego”, ten ostatni zaś ma jakoby świadomość tej ograniczoności przyjaciela i „nie oczekuje, iż spotka go na wyżynach swego własnego zadania”.

W tym też duchu, jako pełnego oddania, ale i w jakiś sposób po mieszczańsku ograniczonego i niezdolnego nadażyć za prawdziwym geniuszem pocziwca, portretuje Overbecka w postaci Serenusa Zeitbloma Tomasz Mann w *Doktorze Faustusie*. I choć ta literacka wizja daleka jest od prawdy o rzeczywistym związku pomiędzy Nietzschem i Overbeckiem, to przecież bardzo dobrze oddaje ona dość powszechne o nim wyobrażenie.

Powszechne, ale przecież nie jedyne. Od początku właściwie znajdowali się ludzie dostrzegający w Overbecku nie tylko przyjaciela i powiernika Nietzschego, ale i samodzielnego i oryginalnego myśliciela. Już Carl Albrecht Bernoulli, uczeń i przyjaciel Overbecka, autor podwójnej biografii obu bazylejskich profesorów, starał się pokazać własne dokonania swego nauczyciela, on też był pierwszym wydawcą fragmentów jego spuścizny, choć edycja ta, wybiórcza i dopasowana poniekąd do nie całkiem obiektywnych i bezstronnych wyobrażeń Bernoulliego o teologicznych poglądach Overbecka, jest dziś przedmiotem zgodnej krytyki.

W 1931 roku ukazuje się pierwsza obszerna monografia Overbecka *Franz Overbeck. Versuch einer Würdigung* Waltera Nigga, dzieło prezentujące nad wyraz wnikliwie i obszernie samodzielną myśl bazylejskiego teologa, które zresztą do dziś dnia zachowało wiele ze swej pierwotnej wartości. Sporo uwagi poświęcił też Overbeckowi Karl Löwith, który chyba jako pierwszy tak śmiało zestawił poglądy obu myślicieli jako w gruncie rzeczy równorzędne pod względem swej wartości dokonania intelektualne, dochodząc przy tym do zaskakującego być może wielu, ale świadczącego przecież o głębokim zrozumieniu podstawowego wątku twórczości Overbecka wniosku, że w poglądach tego ostatniego na temat chrześcijaństwa daje się zauważyć „bardziej radykalna jednoznaczność niż w zdecydowanym ataku Nietzschego, który to atak dawał się odwrócić równie łatwo jak Dionizos przeistoczyć w Ukrzyżowanego”. Interesował się Overbeckiem także Heidegger, a współcześnie również Hans Blumenberg, który wspomina o nim parokrotnie w *Legitimität der Neuzeit*, a w *Matthäuspassion* wyraźnie czerpie z jego interpretacji wczesnego chrześcijaństwa.

Te wysiłki mające na celu wprowadzenie Overbecka do współczesnego „obiegu intelektualnego” przez długi czas okazywały się

w gruncie rzeczy daremne i bazylejski teolog do niedawna jeszcze pozostawał postacią prawie całkowicie zapomnianą. Na to zapomnienie złożyło się kilka co najmniej istotnych przyczyn.

Życie Overbecka nie miało w sobie ani odrobiny tego tragizmu, jakim naznaczony został w powszechnym odczuciu los Nietzschego. Wprawdzie także biografia autora *Zaratustry* słabo nadawałaby się na ilustrację sformułowanego przezeń nakazu „vivere pericolosamente”, jednak jego tajemnicza choroba i jej dramatyczny przebieg, osamotnienie i niespokojne wędrówki po Europie nadały jej pewne szczególne piętno i w niemalym stopniu ułatwiły jego wyznawcom i wielbicielom wykreowanie swoistej legendy „filozofa przeklętego”. Overbeck wiódł tymczasem żywot po mieszczańsku spokojny i ustabilizowany, wolny od poważniejszych, a przede wszystkim widocznych na zewnątrz gwałtownych zwrotów i zawirowań.

Franz Camille Overbeck urodził się 16. listopada 1837 r. w Petersburgu. Jego dziadek, Johann Jacob Overbeck, był kupcem we Frankfurcie a w 1818 roku przeniósł się do Petersburga, gdzie wkrótce też zjawia się ojciec Franza Heinrich Hermann. Tu poznaje swą przyszłą żonę, Francuzkę i katoliczkę, Johannę Camillę Cerclet. W 1850 r. rodzina Overbecków przeprowadza się do Drezna. Tu Franz kończy gimnazjum, a w 1856 r. podejmuje studia teologiczne w Lipsku. Kontynuuje je w latach 1858-59 w Getyndze. Niejasne są motywy decyzji o takim właśnie wyborze kierunku studiów. W odróżnieniu od wielu współczesnych mu teologów i filozofów Overbeck nie miał wśród swych przodków ani pastorów, ani profesorów teologii. Po latach on sam na próżno będzie szukał odpowiedzi na pytanie, dlaczego właściwie postanowił zostać teologiem.

W 1860 r. Overbeck uzyskuje doktorat z filozofii, kontynuuje następnie (1860-61) studia w Berlinie, a w latach 1863-70 jest docentem prywatnym na uniwersytecie w Jenie. W roku 1870 zostaje powołany na katedrę egzegezy nowotestamentowej i historii Kościoła w Bazylei. Tu zawiera znajomość z Nietzschem. W tym samym roku otrzymuje doktorat h.c. w Jenie.

Już jego inauguracyjny wykład w Bazylei, zatytułowany „O powstaniu i zasadności czysto historycznej analizy pism Nowego Testamentu” wskazuje kierunek i profil jego dalszych zainteresowań, których ośrodkiem jest krytyczna analiza pism powstałych w pier-

wszych wiekach chrześcijaństwa i refleksja nad metodologicznymi problemami teologii. Odpowiada to intencji tych środowisk w Bazylei, które pragną ożywić hołdującą raczej tradycyjnej ortodoksji tamtejszą myśl teologiczną, konfrontując ją z tendencjami nieco bardziej „liberalizującymi”.

W 1873 roku Overbeck wydaje swą najważniejszą chyba książkę *O chrześcijaństwie naszej dzisiejszej teologii*. Książka ta była swego rodzaju aktem wypowiedzenia wojny nie tylko broniącej tradycyjnego dogmatu teologii ortodoksyjnej, ale również, a może przede wszystkim, teologii podającej się za „nowoczesną”. W pewnym sensie była próbą zakwestionowania sensu teologii w ogóle. Sam Overbeck był w związku z jej wydaniem przygotowany wręcz na utratę stanowiska. Nic takiego nie nastąpiło, książkę pominięto zakłopotanym nieco milczeniem, a sam autor został w 1876 rektorem bazylijskiego uniwersytetu.

W roku 1889 Overbeck odbywa swą słynną podróż do Turynu po ciężko chorego Nietzschego. W 1896 przechodzi ze względów zdrowotnych na emeryturę. W marcu 1905 otrzymuje doktorat h.c. Uniwersytetu St. Andrews w Edynburgu. Wyróżnienia tego, rzecz wielce znamienita, wcześniej przez długi czas nie chciał przyjąć, albowiem przeznaczone było ono dla niego jako teologa, którym Overbeck już się wówczas nie czuł. W końcu jednak, na krótko przed śmiercią, zmienił decyzję. Zmarł w kilka miesięcy później, 26. czerwca 1905 roku.

W przeciwieństwie do swego słynnego przyjaciela, Overbeck pisał dość kiepską niemiecką. Wychował się w wielojęzycznym środowisku niemiecko-francuskiej diaspory w Petersburgu i żaden z języków jego dzieciństwa nie był przezeń postrzegany jako język ojczysty. W domu mówiło się głównie po francusku, niemieckiego bardziej systematycznie młody Franz zaczął się uczyć dopiero w latach 1846-48, jednak nie w Niemczech, lecz... w szkole w Saint-Germaine pod Paryżem. Fakt ten nie będzie obojętny dla późniejszej recepcji jego pism: niemiecki do końca pozostał dlań bowiem językiem nieco obcym, którym nie posługiwał się całkiem płynnie, pisał też w sposób często rozwlekły i niejasny, choć wiele jest też w jego dziełach fragmentów zaskakujących „aforystyczną” wręcz zwięzłością i celnością skojarzeń. Ze swych braków

stylistycznych zadawał sobie zresztą sprawę: „Nie urodziłem się w Niemczech”, pisał, „jeszcze w 12 roku życia mówiłem bardzo słabo po niemiecku a poza tym w ogóle nigdy chyba nie byłem wybitnym stylistą. [...] Najlepszą rzeczą, jaką można powiedzieć o moim stylu, będzie może to, że ‘nie jest całkowicie niewart poprawiania’”.

Overbeck był jednak autorem nie tylko trudnym językowo. Był przede wszystkim autorem niewygodnym. Niewygodnym zwłaszcza dla swych kolegów – teologów. Także i to odróżnia go w zasadniczy sposób od Nietzschego, którego recepcja w teologii to nie tylko, jak można by mniemać, historia twardej polemiki, ale i zaskakująco częstych – choć nie zawsze w pełni uczciwych intelektualnie – prób „odwrócenia” jego krytyki i wykorzystania jej do własnych celów. Dzieje tej zdumiewającej nierzadko fascynacji Nietzschem, jaką da się zauważyć wśród teologów opisał nie tak dawno Peter Köster w świetnym artykule „Nietzsche-Kritik und Nietzsche-Rezeption in der Theologie des 20. Jahrhunderts” (*Nietzsche-Studien*, Bd. 10/11 1981/82). Nietzsche był (i jest!) dla teologów niczym ów opisany przez Wolfa Biermanna w jednym z jego słuchowisk rycerz porywający się lekkomyślnie i zuchwale na potężnego smoka (ku wielkiej radości tego ostatniego zresztą), przeciwnikiem z pozoru mocnym, a w rzeczywistości całkiem słabym, dającym możliwość łatwego i efektownego zwycięstwa. Mało tego, przy odrobinie wysiłku można było uczynić zeń mimowolnego, a przez to bardziej nawet jeszcze sugestywnego proroka religii, której on sam wypowiedział bezwzględna wojnę: „Nie przypadkiem”, pisał jeden z biografów autora *Antychrysta*, „obdarzeni otwartym umysłem katolicycy czytelnicy muszą przy lekturze pism Teresy z Lisieux myśleć wciąż o jej chorym młodszym bracie Nietzschem”. Zaś Miguel de Unamuno nie miał wątpliwości, że „nadczołowiek, o którym śnił chory Nietzsche, nowy człowiek – to może być tylko chrześcijanin, nie taki, jakim jest teraz, ale jakim dopiero się stanie”.

W przypadku Overbecka taka reinterpretacja jest zadaniem nieporównanie trudniejszym. Gdybyż jeszcze był on „tylko” filozofem! Cóż bowiem zrobić z *teologiem* głoszącym nie tylko, że teologia jako taka jest tworem całkowicie sprzecznym z pierwotną ideą chrześcijaństwa, jego „szatanem” i „grabarzem”, ale wieszczącym

w ogóle chrześcijaństwa tegoż bliski i nieuchronny kres. Nietzsche zaatakował chrześcijaństwo – zwłaszcza w późniejszych swych dziełach, tam, gdzie było ono najlepiej przygotowane do obrony i gdzie świadomie – poczynając od XVIII wieku – koncentrowało główne swe siły, to znaczy na gruncie etyki. Overbeck – postrzegający chrześcijańską ascezę jako jedną z najwznioślejszych moralnych idei ludzkości – podał w wątpliwość autentyczność chrześcijaństwa takiego, jakim stało się ono w procesie swego rozwoju, gdy całkowicie zarzuciło ono już i zapomniało to, co było kiedyś jego rdzeniem i sensem – oczekiwanie rychłego kresu dziejów i nadejścia Królestwa Bożego na ziemi. (Overbeck na długo przed Johannesem Weissem, autorem słynnego *Nauczania Jezusa o Królestwie Bożym* wskazał na apokaliptykę właśnie jako naczelną ideę chrześcijaństwa, która je zrodziła i wraz z którą kończy się ono w gruncie rzeczy, adaptując się do wymagań doczesnego świata, od którego pierwotnie radykalnie się odcinało.) Overbeck nie krył przy tym specjalnie, choć się z nim też nie afsizował, swego agnostycyzmu, boleśnie przeżywając przy tym swą mimo wszystko dwuznaczną sytuację teologa-agnostyka.

Mimo to nie zrezygnowano wcale z prób jego „rechrystianizacji” – najbardziej znana to zapewne ta, którą podjął Karl Barth, usiłujący przedstawić Overbecka nie tylko jako prekursora jego własnej teologii, ale i jako człowieka „rzadkiej pobożności”. Szybko okazało się jednak, że zaskakująca interpretacja Bartha jest rezultatem jednego wielkiego ciągu nieporozumień (w którym miała swój udział i wdowa po bazylejskim profesorze) i rozmija się całkowicie z intencjami i nie dającymi się „odwrócić” wypowiedziami samego Overbecka. Zniechęceni teologowie woleli w tych okolicznościach po prostu o nim zapomnieć i pominąć go milczeniem. (Jest wielce charakterystyczne, że Hans Küng na przykład, chętnie polemizujący z dziełem Nietzschego, dyskusji z tezami Overbecka nigdy nie podjął i wspomina o nim w swych książkach wyłącznie jako o przyjacielu i korespondencie autora *Zaratustry*.) Niewygodny teolog miał nieodwołalnie już pozostać tam, gdzie najmniej sprawiał kłopotów – w przypisach do biografii Nietzschego.

Jednak głębokie przekonanie Overbecka, że „jego ojczyzną jest przyszłość” (łączone przezeń wszakże z „niezdolnością do bycia jej

prorokiem”) okazało się chyba słuszne. Choć zapewne nie ma szans, by stać się w powszechnym odczuciu kimś na miarę swego słynnego przyjaciela, to przecież trudno nie zauważyć wzrastającego nim zainteresowania. W ciągu ostatnich kilkunastu lat ukazało się kilkanaście obszernych o nim prac i spora liczba artykułów, a wydawnictwo Metzler-Verlag rozpoczęło zaplanowaną na dziewięć opasłych tomów edycję wyboru jego pism.

W krąg tych działań i przedsięwzięć wpisuje się także wydana w 1997 roku przez Akademie Verlag w Berlinie książka Andreasa Urša Sommera *Der Geist der Historie und das Ende des Christentums. Zur „Waffengenossenschaft” von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck* („Duch historii i koniec chrześcijaństwa. O 'braterstwie broni' Fryderyka Nietzschego i Franza Overbecka”). Autor jest pracownikiem uniwersytetów w Bazylei i w Princeton w USA, uczestniczy także w pracach nad wspomnianą wyżej edycją dzieł wybranych Overbecka. Ma na swym koncie kilka innych już ważnych publikacji na temat Overbecka (m.in. niezwykle ciekawy artykuł omawiający echa dzieła i postaci Overbecka w *Doktorze Faustusie* Tomasza Manna), wydał także (wraz z Niklasem Peterem) korespondencję Overbecka z Paulem de Lagarde.

Celem, jaki stawia sobie Sommer w *Duchu historii*, jest „metopieczna” analiza niektórych koncepcji Nietzschego i Overbecka. Pod pojęciem *metopsy* autor rozumie tu analizę poszczególnych pism obu myślicieli, dokonywaną kolejno ze wskazaniem na pewne ich paralelizmy, przy czym inaczej niż w metodzie *synoptycznej* rzadko jedynie dochodzi do bezpośredniej konfrontacji ich poglądów (s. 6). Sommer koncentruje się przy tym na dwóch wątkach ich myśli: sposobie pojmowania przez nich historii oraz na ich rozważaniach na temat chrześcijaństwa. Wybór takiego właśnie zakresu tematycznego nie jest przypadkowy. „Stawiam [...] pytanie o konstrukcję pojęć historii i historyczności oraz o konkretną aplikację tych schematów do historycznego fenomenu chrześcijaństwa. Czynię tak również dlatego, że chrześcijaństwo to w swej zinstytucjonalizowanej w kościele postaci, z chwilą gdy przyswoiło sobie teologię [...], samo stosowało *metodę dowodu historycznego* (tak do celów dogmatycznych, jak i apologetycznych) i – zgodnie z tradycją żydowską – rozumowało kategoriami historycznymi oraz historyczno-teologicz-

nymi. Upraszczając mocno, można wyrazić pogląd, że zwracając się ku historii, konkurowało – w kręgu kultury hellenistyczno-rzymskiej – z powszechnym wówczas prostym odwoływaniem się do mitologii. Właśnie dlatego, że przybranie przez Boga ludzkiej postaci w Jezusie Chrystusie nie było wydarzeniem mitologicznym, ale umiejscowione zostało w określonym punkcie historii, chrześcijańska doktryna zbawienia zyskała nowy horyzont” (s. 8). W tym też kontekście Sommer cytuje jedną z ważniejszych myśli Overbecka: „Historia jest tym punktem, w którym nauka, czy to w zamiarach krytycznych czy apologetycznych, w ogóle może dopiero uchwycić chrześcijaństwo”, choć zarazem pamiętać trzeba, że zdaniem tegoż Overbecka historyczna świadomość chrześcijaństwa prowadzi do zafalszowania jego pierwotnej eschatologii.

Sam Sommer bardzo wyraźnie zaznacza równocześnie swą światopoglądową neutralność: „Obrona tak czy inaczej pojmowanego ‘chrześcijaństwa’ czy jakiegokolwiek teologii leży poza moim polem widzenia. Pociągają mnie nie problemy teologów z Overbeckiem i Nietzschem, ale problemy Overbecka i Nietzschego, o tyle, o ile są one również moimi własnymi – wywołanymi przez utratę integralnej (chrześcijańskiej) religijności” (s. 4 n). Ta neutralność odgrywa szczególną rolę w odniesieniu do Overbecka, gdyż, jak słusznie zauważa Sommer, współczesne nad nim badania „określone są w dużej mierze przez pewne *intencje teologiczne*”, nie cofając się przy tym nawet przed interpretowaniem jego myśli (podobnie jak dzieje się to często w przypadku polemik z Nietzschem) w kategoriach psychopatologii (s. 4).

Głównym przedmiotem analizy autora jest kilka wcześniejszych tekstów Nietzschego i Overbecka, i tylko gdy jest to konieczne odwołuje się on również do ich pism późniejszych. W przypadku Nietzschego są to przede wszystkim *Homer i filologia klasyczna*, *Niewczesne rozważania I i II* oraz *Narodziny tragedii*; w przypadku Overbecka jego pierwszy wykład bazylejski *O powstaniu i zasadności czysto historycznej analizy pism Nowego Testamentu w teologii* oraz *O chrześcijaństwie naszej dzisiejszej teologii*.

Zwłaszcza zestawienie *Homera* i *O powstaniu...* prowadzi do wniosków niezwykle ciekawych. Oba te teksty były pierwotnie wykładami inauguracyjnymi Nietzschego i Overbecka w Bazylei,

a powstały jeszcze zanim bliżej zetknęli się oni ze sobą, pozwalają zatem uchwycić bardzo istotne różnice w ich myśleniu, różnice, które mimo pewnego – chwilowego – zbliżenia poglądów okażą się ostatecznie trwałe i niezacieralne.

Postać Homera ma dla Nietzschego znaczenie szczególne. Na jej przykładzie pragnie on, pisze Sommer, „ukazać sens filologii jako *dyscypliny syntetycznej, obejmującej naukę i sztukę*” (s. 18). Bo też filologia to coś więcej niż tylko jedna z gałęzi nauki, to twór szczególny, łączący w sobie elementy czystej wiedzy z wątkami estetycznymi i ambicjami wychowawczymi: filologia pragnie nie tylko informować człowieka o jego przeszłości, ale i formować jego charakter („filologia [...] we wszystkich epokach była zarazem pedagogiką”), innymi słowy sprzyjać wzmacnianiu tego wszystkiego, co służy „życiu”. Czyste, „bezlitosne” poznanie niszczy ideał i w gruncie rzeczy jest życiu nieprzyjazne, między „wolą życia a wolą poznania istnieje nieusuwalna sprzeczność”. Pedagogiczne zadania filologii są przy tym nawet ważniejsze niż dążenie do naukowego obiektywizmu, a z poglądu tego wynika, że „idealne wyobrażenie Grecji mogłoby być jedynie pewną fikcją, wymyśloną w celach pedagogicznych i pozbawioną rzeczywistego odpowiednika” (s. 24). Tak pojmowana „filozoficzna filologia Nietzschego staje się surogatem religii” (s. 28), a bezstronność i uczciwość nauki przestają w niej odgrywać istotną rolę, traktowane są wręcz jako element w pewnych okolicznościach niepożądany, bo mogący osłabić „wolę życia”. Nietzsche zdaje się przy tym nie dostrzegać niebezpieczeństwa nadużyć i zwykłej manipulacji historią, jakie kryje się potencjalnie w jego koncepcji.

Sposób pojmowania roli i zadań historii to właśnie jeden z elementów, które różnią styl myślenia Nietzschego i Overbecka. Program tego ostatniego, sformułowany również w wykładzie inauguracyjnym, jest przy tym na pozór znacznie skromniejszy. Historia, badając dzieje chrześcijaństwa, ma odkrywać zarazem jego istotę, której szukać należy u jego zarania, ma, innymi słowy, wydobywać najstarsze jego fragmenty z mroku przeszłości na światło dnia dzisiejszego. Winna tym samym czuwać nad tym, by właśnie ta jego istota nie uległa wypaczeniu, ma „demaskować nieuprawnione odwoływanie się do początków [chrześcijaństwa]” (s. 34). Tak sformułowany program zdaje się nie tylko kontynuować myśl szkoły

tybingeńskiej, ale i pozostawać w zgodzie z deklarowanym zawsze podstawowym celem całej historiografii protestanckiej, ba, jest niejako immanentnym i nieuchronnym procesem dokonującym się w teologii i poniekąd zakodowanym w dynamice jej rozwoju: badania nad początkami chrześcijaństwa nie zostały teologii „podsunęte przez sceptycyzm jednostek”, ale „zadanie to zbliżało się do niej niejako w ciągu stuleci, a teologia nie mogła postąpić inaczej jak tylko się go podjąć” (*O powstaniu...*, s. 35). Istotą i zamiarem tych badań jest wprawdzie podniesienie owych początków do rangi elementu normatywnego i odsianie późniejszych zanieczyszczeń, a u ich genezy leży nie tylko „ogromny postęp nauk historycznych”, ale i „głębsze odczuwanie w sprawach wiary”, zarazem jednak kryje się w nich bardzo poważne niebezpieczeństwo. Albowiem „gdy mrok spowijający te początki zostanie już rozświetlony, one same, poddane skrajnej historyzacji, mogłyby jako przypadkowy produkt dziejów utracić swą siłę oddziaływania” (s. 34). W tym sensie inauguracyjny wykład Overbecka zapowiada już *O chrześcijaństwie naszej dzisiejszej teologii*, choć czyni to bardzo ostrożnie i niejako między wierszami – Sommer słusznie chyba sugeruje (s. 30), że odczytując dziś tamten pierwszy bazylejski wykład Overbecka należy pamiętać o specyficznej sytuacji społecznej autora, świeżo powołanego na katedrę teologii.

Overbeck dość wyraźnie przy tym rozróżnia pomiędzy historyczną teologią a samą historią. Teologia, która nie jest „czystą nauką”, stawia sobie cel pewne „zadanie moralne”, a mianowicie „ustanowienie harmonii między wiarą a wiedzą”. „Jako twór będący przemieszaniem różnych elementów nie jest pozbawiona pewnego podobieństwa do filologii Nietzschego”, konstatuje Sommer. Zarazem jednak „przez zaznaczenie tej funkcji pośredniczącej zasygnalizowany zostaje już konflikt, którego eskalacja nastąpi w *Chrześcijaństwie*, a mianowicie pojmovany w Schopenhauerowskim stylu, antagonizm między wiarą a wiedzą, z tą jedynie charakterystyczną różnicą, że wówczas niemożliwe już będzie ustanowienie jakiegokolwiek harmonii czy syntezy, albowiem sprzeczność ta przekształci się ze zwykłego przeciwstawienia w kontrydiktoryjność” (s. 39).

Proces ten jest w gruncie rzeczy procesem naturalnym. Zinstytucjonalizowane chrześcijaństwo nie może się bowiem obyć bez

odniesień do umiejscowionego dość precyzyjnie w historii właśnie ziemskiego żywota wcielonego w człowieka Zbawiciela, czysto historyczna analiza dziejów chrześcijaństwa i jego narodzin jest zatem produktem jego specyficznej świadomości historycznej – zarazem jednak zaczyna się w pewnym momencie wymykać spod kontroli, a usamodzielniając się przejmuje nieuchronnie metodologię właściwą historii najzupełniej już świeckiej, i to nawet wówczas, gdy uprawiający ją teologowie poczuwają się do głębokich związków z tradycyjną wiarą, co jednak może rzucać dość dwuznaczny cień na deklarowaną werbalnie „czystość” analizy. W swym inauguracyjnym wykładzie Overbeck zdaje się jeszcze tę dwuznaczność jakoś akceptować, choć powstrzymuje się od skonkretyzowania i uszczegółowienia projektu teologii posługującej się taką analizą „czysto historyczną”. Godzi się jednak z faktem, że teologia ma prawo koncentrować się na swoich celach praktycznych – łagodzeniu napięcia między wiedzą (historyczną) a wiarą, co wymaga jednak pewnej instrumentalizacji nauk historycznych, te zaś ze swej strony przed instrumentalizacją muszą się bronić; konflikt jest więc niejako wpisany już w relację pomiędzy obiema tymi dyscyplinami. Już wkrótce zresztą – porzucając wyczuwalną przecież w jego inauguracyjnym wykładzie dwuznaczność – rozstrzygnie ów konflikt na niekorzyść teologii. W przeciwieństwie do niego Nietzsche nigdy nie dokona analogicznego przewartościowania w odniesieniu do filologii: Podczas gdy Nietzsche w swym wykładzie o Homerze stara się połączyć w reprezentowanej przez siebie dyscyplinie naukę i sztukę, quasi-religijne wątki aksjologiczne z elementami naukowego obiektywizmu, Overbeck, podkreśla Sommer, godzi się wprowadzić na podobną heterogeniczność teologii, jednak zarazem dystansuje się od niej, samego siebie postrzegając raczej jako historyka Kościoła. „Teologii z jej hybrydycznością odmówi już wkrótce wszelkiego prawa do istnienia, podczas gdy Nietzsche pozostanie na stanowisku, że filologia czy filozofia winna zająć się oboma tymi zadaniami – krytyką i zarazem kreacją czegoś, co nadawałoby życiu i światu quasi-religijny sens – właśnie dlatego, że kultura i sztuka spełniają funkcje, które tradycyjnie wchodziły w zakres religii. W tym sensie Nietzsche posługuje się argumentacją bardziej teologiczną niż teolog Overbeck” (s. 43).

Te idee zostaną później rozwinięte w późniejszych pismach obu myślicieli, przede wszystkim w II części *Niewczesnych rozważań* oraz w *O chrześcijaństwie naszej dzisiejszej teologii*. Historia ma służyć życiu, nie wolno jej zatem głosić treści, które są być może prawdziwe, ale życiu nie sprzyjają. „Dążenie do zgodności pomiędzy wydarzeniami i relacjami o nich, *res gestae* i *historia rerum gestarum*, krótko: dążenie do historycznej prawdziwości [...] jest w jego przydatności dla życia zdecydowanie przez Nietzschego kwestionowane” (s. 55). Nietzsche kwestionuje w ogóle możliwość zachowania w opisie historycznym pełnej obiektywności. Wynika stąd nieuchronnie przyzwolenie na pewnego rodzaju fałszowanie przeszłości, na tendencyjność tego opisu, pod warunkiem, że tak skomponowana relacja o tym, co minione, będzie „służyć życiu”, które „jest życiem na przekór przymusowi faktów i przerażającej prawdzie” (s. 59) i potrzebuje pewnego wysublimowanego ideału, niszczonego bezlitośnie przez bezduszne pragnienie poznania. Przed wścibstwem historyków winno się zresztą chronić także religię, będącą jednym z czynników wspomagających siły życia. „Nietzsche żąda, by nad życiowym fenomenem – religią – rozpostarto mgłę dobrowolnej ignorancji, tak by nie doznał on żadnego uszczerbku” (s. 69). Nie dotyczy to jednak chrześcijaństwa, które jawi się mu jako siła wroga życiu i kulturze. Chrześcijaństwo winno być poddane bezlitosnej analizie historycznej nie dlatego, że głosi iluzje, ale dlatego, że głosi iluzje osłabiające wolę życia. W przeciwieństwie do Nietzschego, Overbeck nie stawia przed historiografią tego rodzaju zadań i, jak pisze Sommer, „gotów jest zaakceptować wszelkie, być może nawet nihilistyczne konsekwencje płynące z historii nie podbudowanej już ani nie nadbudowanej metafizycznie” (s. 60).

Overbeck nie ukrywał nigdy, że spotkaniu z Nietzschem zawdzięczał wiele, a nawet bardzo wiele. Sformułowany przez Nietzschego w *Narodzinach tragedii* pogląd o „obumieraniu religii” w następstwie procesu uhistorycznienia mitu, który w tej nowej postaci broniony musi być później „łękliwie”, acz bez wielkiej nadziei na sukces, odnaleźć można później i na kartach *Chrześcijaństwa*. Overbeck nigdy nie będzie jednak „adeptem” Nietzschego. Zresztą podobne poglądy nie były już wówczas w myśli niemieckiej nowością: podejrzenia takie wyrażali wcześniej Goethe i Heine, niepokój

o wiarygodność historycznej warstwy Nowego Testamentu obecny jest również w XVIII-wiecznej teologii protestanckiej (Semler). Różnic w myśleniu Nietzschego i Overbecka szukać należy we wnioskach, jakie obaj wyprowadzają z konstatacji tego faktu. Podczas gdy Nietzsche, przyznając wprawdzie, że wiedza wywiera w pewnych okolicznościach na wiarę wpływ głęboko destrukcyjny, usiłuje jednak sformułować pewien program pozytywny i „obiecuje swym uczniom zbawienie w neopoganimie” (s. 83), Overbeck poprzestaje raczej na wnikliwej – znacznie bardziej przy tym systematycznej – i bezlitosnej diagnozie: wiara i wiedza – pod pojęciem wiedzy rozumie tu przede wszystkim nauki humanistyczne, nie przyrodnicze – są sobie z samej swej istoty wrogie, teologia jest w religii ciałem z gruntu obcym, jest przy tym absolutnie niezdolna do „zreprodukowania religii”, dotyczy to przy tym zarówno teologii ortodoksyjnej („apologetycznej”), jak i liberalnej, jednej i drugiej obcy jest sposób widzenia świata konstytutywny dla pierwotnego chrześcijaństwa. Nietzsche, pisze Sommer, „zbyt silnie dążył do przeistoczenia swej wiedzy na powrót w wiarę, swej nauki w religię, by móc podpisać się pod tak zdecydowanym ich rozdzieleniem” (s. 91).

Co prawda także Overbeck zdaje się kreślić dla teologii pewien program pozytywny. Jedyna teologia, jaka ma jeszcze sens, „teologia krytyczna”, ma bronić chrześcijaństwa przed interpretacjami wypaczającymi jego pierwotne przesłanie, choć sama winna przy tym zrezygnować w ogóle z określania siebie samej jako teologii chrześcijańskiej. Sommer słusznie dopatruje się tu zagadkowej niekonsekwencji, bo niby dlaczego właściwie teologia nie identyfikująca się z chrześcijaństwem miałaby go bronić. Sam Overbeck zdawał sobie chyba sprawę z chwiejności tak zarysowanej koncepcji, bo w komentarzu do drugiego wydania *Chrześcijańskości* i w późniejszych swych (wydanych pośmiertnie) pismach mocno swe poglądy zmodyfikuje: jedynym zadaniem teologii pozostaje już tylko „problematyzowanie” chrześcijaństwa oraz swoista „misja dobrych usług” – objaśnienie nadchodzącego *finis christianismi* oraz złagodzenie tego procesu.

Duch historii to książka niełatwa, a mnogość wątków i przypisów, będących nierzadko samodzielными i wartymi osobnej uważnej refleksji miniesejami, nie ułatwia w żadnym razie jej lektury.

Ten trud się jednak opłaca, bo książka Sommera to nad wyraz oryginalna próba opisanie tej jedynej w swoim rodzaju przyjaźni dwóch wybitnych myślicieli, rzucająca nowe światło tak na dzieło Nietzschego, jak i Overbecka. Książka zawiera przy tym najobszerniejszą chyba i najsolidniej zestawioną bibliografię na temat bazylejskiego teologa, uwzględniającą pozycje nie dostrzeżone przez innych pisujących o nim autorów, a cennym jej uzupełnieniem jest prawie trzydziestostronicowy wybór nigdy wcześniej nie publikowanych notatek Overbecka (pominiętych nawet w wydawanym obecnie dziewięciotomowym wyborze jego pism, obejmującym notabene zaledwie ok. 20% całej jego spuścizny).

Analizując poglądy Nietzschego i Overbecka Sommer powstrzymuje się na ogół od wszelkich wniosków wartościujących. Pozostawia je czytelnikowi, co zresztą deklaruje we wstępie. Takie wnioski nasuwają się niekiedy w sposób dość oczywisty, jak choćby tam, gdzie autor zestawia poglądy obu myślicieli na rolę dziejową niewolnictwa: dla Nietzschego fakt, że zarówno kultura antyczna jak i chrześcijaństwo akceptowały tę formę wyzysku człowieka, jest dogodnym uzasadnieniem absurdalnego postulatu jego... restytucji; Overbeck natomiast wyprowadza zeń wniosek o etycznej bezsilności chrześcijaństwa, które w tych okolicznościach nie może przypisywać sobie jakiegóż szczególnej roli w kształtowaniu moralnego oblicza współczesnej kultury. I choć Sommer daleki jest od wszelkich prób dezawuowania czy radykalnego „odbrązowiania” autora Zaratustry, to przecież chwilami trudno oprzeć się wrażeniu, że jego sympatia skłania się bardziej ku nie podzielającemu „heroicznych ambicji” (s. 112) Nietzschego ostrożnemu Overbeckowi, który raczej uważnie diagnozuje niż zaleca efektywne formy terapii „pacjenta-ludzkości”. Bazylejski teolog jawi się w tym kontekście jako jeden z „radykalnych synów” (s. 73) Oświecenia niemieckiego, którego najbardziej nośnym i trwałym wątkiem jest nieustające wątplenie, bezkompromisowy sceptycyzm, przedkładający rozważną, ale i bezlitosną krytykę nad kreowanie jakichkolwiek pozytywnych koncepcji naprawy świata, czy choćby tylko wpisywanie weń wszechogarniającego sensu. Overbeck nie chce być – w przeciwieństwie do swego przyjaciela – „prorokiem przyszłości”, woli stawiać pytania niż udzielać jednoznacznych odpowiedzi. „Nietzsche pragnie przekraczać granice,

podczas gdy Overbeck wciąż przypomina o granicach ludzkiego poznania i ludzkiej mocy dysponowania rzeczywistością” (s. 120). To, co Jaspers określał mianem „starczego stylu pełnego wątpliwości i zastrzeżeń, w którym nic już nie zostaje naprawdę wypowiedziane do końca” okazuje się być raczej zrozumieniem bezcelowości formułowania prorocत्व, których przeznaczeniem bywa aż nazbyt często brutalna demystyfikacja, albo i żalosna wulgaryzacja. Właśnie teologowie, których praktyki Overbeck bezlitośnie demaskuje i obnaża, upierają się przy poszukiwaniu sensu świata i historii, sensu, który można jedynie przypisywać poszczególnym historii tej fragmentom, który jednak pojmowany jako jedno wielkie równanie świata może być jedynie samooszukańczą iluzją. W rzeczy samej: Nietzsche, który wkrótce rzuci nienawistną klątwę na chrześcijaństwo i jego teologów, sam okazuje kroczyć drogą przez tychże teologów wyznaczoną znacznie dalej niż teolog Overbeck, odżegnujący się skrupulatnie od wszelkiej względem chrześcijaństwa nienawiści, a przecieŜ dokonujący zimnej jego wiwisekcji. Jednak to właśnie jego ostrożne, pełne wątpliwości – wciąż jeszcze czekające na rozstrzygnięcie – pytania okazały się chyba tworem trwalszym niż – sprzeczne często ze sobą nawzajem – odpowiedzi Nietzschego. Młot nie zawsze okazuje się narzędziem skuteczniejszym od skalpela. Choć oczywiście – z czysto ludzkiego już punktu widzenia – nierozstrzygnięte musi pozostać pytanie, kto ostatecznie miał rację: Nietzsche domagający się sztucznej ochrony łagodzących ból istnienia iluzji (byle tylko były niechrześcijańskiej proveniencji), czy Overbeck, godzący się na ich bezlitosny demontaŜ.

Książkę Sommera uzupełnia aneks zawierający kilkanaście niepublikowanych dotychczas tekstów Overbecka. Warto tu na koniec przytoczyć jeden z nich. TakŜe na dowód tego, że dziś naleŜałoby moŜe ponownie zrewidować – przynajmniej częściowo – rozpoznacone mniemanie o niedostatkach jego pisarstwa:

„Chrześcijaństwo – sól ziemi. JakŜe często w nawiązaniu do Kazania na górze przywoływano ów obraz na pochwałę chrześcijaństwa – nie troszcząc się oczywiście o problematyczny i niejasny pierwotny sens, jaki niegdyś mógł on mieć w ustach Jezusa – szczególnie z intencją oparcia na nim tak poŜądanego przez kapłanów i apologetów wyobraŜenia o jego wieczności, doskonałości, his-

torycznej niezniszczalności i nieprzemijalności! Gdy tymczasem właśnie w takim rozumieniu obraz ten bardzo jest niebezpieczny! Nie należałoby go w każdym razie używać, zanim nie zdecyduje się, o czym się mówi – czy o tym, że chrześcijaństwo zachowuje samo siebie, czy też o zachowaniu Kościoła, ludzi, pewnych nauk, a niech będzie, że i świata. Jeśli mowa o tym drugim, wówczas należałoby zrezygnować z pierwszego. Jeśli bowiem chrześcijaństwo niczym sól zachowuje świat, to również rozpuszcza się w nim jak czyni to właśnie wszelka sól w tym, co konserwuje. Obraz ten może być w samej rzeczy użyteczny dla oddania historycznej skuteczności chrześcijaństwa, jednak tylko wówczas gdy dostrzeże się zarazem nietrwałość, rozpuszczalność, zwiewność jego samego. Może ono ‘zachowywać’ coś, ale jedynie wtedy, gdy samo zanika...”

Tadeusz Zatorski
