

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	44 (1997)
Heft:	3
Artikel:	Skepsis - Resignation - Frage : zum 100. Geburtstag Karl Löwiths
Autor:	Klaghofer, Wolfgang
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-760833

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 25.01.2026

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

WOLFGANG KLAGHOFER

Skepsis – Resignation – Frage

Zum 100. Geburtstag Karl Löwiths

Am 9. Januar 1997 wäre der Philosoph Karl Löwith 100 Jahre alt geworden. In München geboren, studierte er an verschiedenen Orten Philosophie und habilitierte sich in diesem Fach im Jahr 1928 bei Martin Heidegger mit der Schrift *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*¹ – einer Arbeit, die allerdings noch wenig von seinem späteren Denken zeigte, da sie eher von einer existenzphilosophischen Auffassung getragen war; von dieser hat er sich denn auch, allerdings unter Anerkennung ihres großen Interpreten², später abgewandt. Als gebürtigem Juden setzte ihm der nationalsozialistische Wahn so zu, daß er wie viele andere, die sich noch rechtzeitig besonnen hatten – wie etwa die dem Frankfurter Institut für Sozialforschung angehörigen Denker M. Horkheimer und Th. W. Adorno³ –, Deutschland verließ und zunächst in Japan (Sendai) eine Professur annahm. Dort lernte er eine Sitte kennen, die später als Reminiszenz an altgriechisches Ethos⁴ eingebracht werden konnte und die ehrenwerte Selbstliquidation des alten und in der Polis nutzlos gewordenen Menschen betraf – eine Auffassung, die für Karl Löwith die undramatische Haltung von Menschen spiegelte, welche sich in den Lauf

¹ LÖWITH, Karl, «Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen», in: DERS., Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie. Hg.: K. Stichweh, Stuttgart 1982 (= Sämtliche Schriften 1), 9–197. Im selben Verlag liegt die neunbändige Gesamtausgabe der Schriften und Werke Karl Löwiths vor.

² LÖWITH, Karl, «Heidegger – Denker in dürftiger Zeit», in: DERS., Heidegger – Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert, Stuttgart 1984 (= Sämtl. Schriften 8), 124–234.

³ Vgl. dazu etwa: WELLMER, Albrecht, Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno, Frankfurt/M. 1993, 135–164.

⁴ Vgl. LÖWITH, Karl, «Töten, Mord und Selbstmord: Die Freiheit zum Tode», in: DERS., Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie. Hg.: K. Stichweh, Stuttgart 1981 (= Sämtl. Schriften 1), 399–417, bes. 411f.; DERS., «Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte», in: DERS., Jacob Burckhardt, Stuttgart 1984 (= Sämtl. Schriften 7), 39–362, bes. 345f.

der Natur selbstverständlich einpassen wollten.⁵ 1941 besetzte er in Hartford/USA eine philosophische Professur, die er bis zu seinem Wechsel 1949 nach New York innehalt. 1952 übersiedelte er als Professor nach Heidelberg, wo er bis zu seinem Tod am 24. Mai 1973 lehrte und lebte.⁶

Bekannt geworden ist Karl Löwith hauptsächlich durch seine tragen- den Thesen aus dem Bereich einer Naturphilosophie, wie sie sich vor allem an den Griechen ausrichtete. Diese Rückkehr an die abendländischen Wurzeln verband ihn mit seinem Lehrer M. Heidegger, während ihn die Rezeption eben dieser Wurzeln abgründig schied. Denn zur hohen Seins- spekulation Heideggers, die mehr und mehr religiös-mystische Züge freigab, bildete Löwiths philosophische Reduktion auf den Horizont des griechischen Denkens das gerade Gegenteil aus, eines Horizonts, wie ihn Karl Löwith als den einzigen Lichtgrund abendländischen Denkens über- haupt – also nicht allein in seinen Anfängen – erfaßt hat: die Sphäre der kosmisch verehrten und gedachten Natur. Mit ihr gelang es ihm auch, eine allerdings sehr zweideutige Festigkeit philosophisch aufzubauen, die in ihrer Nicht-Irritierbarkeit wieder religiöse Züge offenbarte – wenn- gleich er dies nie so verstehen wollte, es sei denn im Sinn naturreligiöser Einwilligung. Denn die Inappellabilität von Natur, ihre Festigkeit und Be- ständigkeit, Natur als Kosmos hoher Wohlgeordnetheit⁷, Natur als sie selbst, was immer Menschen auch anrichten mögen – dies läßt aus Karl Löwiths philosophischem Prinzip etwas sprechen, was der Philosoph ei- nes dialektischen und unmöglichen Übergangs, den er so häufig aufrief, F. Nietzsche, bereit ankündigte: ein heiliges Jasagen⁸, in dem die Rück- frage des sich eigensinnig erfassenden Subjekts aufgehoben und unterge- gangen ist. Diese Affirmation kann – darin war Karl Löwith konsequent und in seinem Denken auch unerbittlich, darin entlarvte er auch alle Aus- flüchte vor einem solchen Standhalten als kompensierte philosophische

⁵ Wenn K. Löwith gegen das Christentum hielt, daß es den Selbstmord eindeutig geächtet hat (s. Anm. 4), so läßt sich hier gut auf einen Aufsatz von W. Wolbert ver- weisen, der sehr eindrucksvoll die zeitgenössische Schwierigkeit darlegt, ein absolutes Verbot der Selbsttötung christlich zu legitimieren, wie es sich vom Katechismus der Katholischen Kirche her dem Moraltheologen aufdrängt; vgl. WOLBERT, Werner, Kon- sistenzprobleme im Tötungsverbot, in: *FZPhTh* 43 (1996) 199–240, bes. 200–206. Lassen sich hier nicht Annäherungen an Löwithsche Intentionen erkennen, die auf einem K. Löwith gegenüber anderen Standpunkt doch seinen philosophischen Absichten ein gu- tes Stück entgegenkommen können?

⁶ Einen kurzen biographischen Abriß gibt: Art. Löwith, Karl, in: Brockhaus Enzy- klopädie. Bd. ¹⁹13, 560.

⁷ LÖWITH, Karl, «Zu Heideggers Seinsfrage: Die Natur des Menschen und die Na- tur der Welt», in: DERS., Heidegger – Denker in dürftiger Zeit 276–289, bes. 286f. (s. Anm. 2).

⁸ NIETZSCHE, Friedrich, Also sprach Zarathustra I–IV, München ³1993 (= KSA 4), 29–31.

oder theologische Schwäche, die mehr holen wollte, als zu Gebote stehen sollte – diese Affirmation kann allein aufrechterhalten bleiben, wenn ihre möglichen Negationen schließlich überhaupt keine substantiellen Geltungen ausbilden können, also als dem Naturphilosophen allenfalls peripher und unerheblich aufgehen und somit gerade nicht wie bei Hegel in einer universalen Dialektik eingebracht werden. Denn Fortschritt und Schlachtbank, dieses Gegensatzpaar etwa von Hegels Geschichtsdialektik⁹, spitzt eine Dramatik der Menschheit zu, wie sie *sub specie naturae* überhaupt nicht stattfindet. Natur ist nicht dialektisch zu denken. Bloß die philosophischen Verirrungen hinsichtlich der Natur treiben eine eigene Dialektik an und provozieren ihren eigenen Untergang.

Nun wußte Karl Löwith zwar sehr genau, daß in der gegenwärtigen Zeit die Wiederaneignung solchen Denkens höchste Schwierigkeiten bereitet, nicht allein, weil sie einen restaurativen, ja resignativen Eindruck hinterlassen mag, sondern vielmehr deshalb, weil die neuzeitlichen Prozesse die Fiktion, es sei mehr als Natur, so eindrücklich gemacht haben, daß sich diese beinah zu einer zweiten Wirklichkeit erhoben hatte. Dennoch stellt dies – und darin erhärtet sich abermals seine naturphilosophische Festigkeit – allein ein zeitliches, nicht ein philosophisches Problem dar. So bleibt Karl Löwith dabei: Gerade gegen solche Verblendung gelte es anzudenken und das neu zu erinnern, was über allem scheinbar so unendlich wichtigen Menschheitsgetriebe das allein wahrhaft mit sich Selbige unerbittlich bleibt und als dieses gegen alle Irritation sich neu hervorbringt: Natur. Als letzter Horizont gilt sie absolut, und darum stellt sich Karl Löwith als umgekehrter oder – man mag es durchaus mit gleichem Recht so sehen – als radikalisierter Spinoza heraus: *natura sive Deus, i. e. natura qua deus*.

I.

Solchem Glauben ist freilich nicht mehr beizukommen, weil er sich gegen alles, was ihm nicht entspricht, scheinbar sperrt. Eine solche Abriegelung naturphilosophischer Herkunft gilt vornehmlich hinsichtlich philosophischer Geschichtskonstruktionen, denen Karl Löwith ihre Widersprüchlichkeit nachzuweisen versuchte. Denn ihre Genesis liegt im Reich der rein philosophisch uneinsehbaren Theologie und ihrer gottbezogenen (Voraus-) Setzungen, zu denen er maßgeblich die prekäre Entdeckung einer

⁹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, Werke 12. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Frankfurt/M. 1970, 32–36.

sinn- und darum zielgerichteten Geschichte¹⁰ zählte. Der jüdische Messianismus brachte einen Geschichtsenthusiasmus hervor, der sich in der christlichen Geschichtstheologie von Augustinus über die Denker des Mittelalters (Otto von Freising, Joachim von Floris) bis in die gegenwärtige Zeit entfaltete und die vielen, jedoch allein wirklichen (Alltags-) Geschichten¹¹ in ein Geschichtsschema zwang, das zu seiner Abstützung des gewalttätigen Konzepts der göttlichen Vorsehung bedurfte. So jedoch wurde der Geschichtsphilosophie eine Dialektik mitgegeben, an der sie zugrundegehen mußte: Denn sie soll nun den unnachvollziehbaren Gedanken erfassen und vermitteln, daß die Geschichte in solchem Ansinnen allenfalls ein beiläufiges «*Interim*»¹² ist, weil sie auf Geltung hin gedacht und also mit Sinnhaftigkeit verbunden werden muß, in die sie sich aufhebt. Geschichtsdenken als Verweigerung der Wahrnehmung und Anerkennung von Geschichte erzeugt für Karl Löwith den Untergang dieser Konstruktion von selbst, und mit ihm die Hervorkehr des einzigen, was bleibt: Kosmos. Dieser allein, und gerade nicht die dialektische Gesamtgeschichte, vermag den alltäglich erlebten Geschichten der Menschen wieder ihr naturgemäß sinn-loses Gewicht zu belassen; und damit sieht Karl Löwith auch erst wieder die Möglichkeit, wie sie immer gegeben ist, diesen gegenwärtigen Geschichten überhaupt begegnen zu können: Nur die *epoché* hinsichtlich einer Gesamtkonstruktion läßt sie erst aufkommen.

Verschärft wird diese widerspruchsvolle gesamtgeschichtliche Sucht nach dem Totum noch durch die historische Besinnung auf das, was gegenwärtig ist. Die Historisierung entleert Gegenwart vollends, indem sie diese abrückt und als unerlebbare im historischen Verhältnis verkommen läßt. Karl Löwith hat diese Dialektik eines solchen falschen Geschichtsbewußtseins an J. Burckhardt deutlich gemacht: «Die Geschichte wird ihm zum Medium, in dem er sich *indirekt* mit dem Geschehen den Gegenwart auseinandersetzt, um so der eigenen Zeit aus dem Abstand der historischen Sicht mit einem geschichtlichen Maßstab verbunden zu bleiben.»¹³ Die Perversion der Selbstbeobachtung in der Wirklichkeit von Zeit als Gegenwart unterbindet jedoch – wohl nicht nur in Karl Löwiths Sicht – den Ernst oder wenigstens die Relevanz des Gegenwärtigen. Wie J. Burckhardt Geschichte denkt, bezeichnet deshalb Karl Löwith als «Flucht aus dem

¹⁰ Vgl. dazu LÖWITH, Karl, «Vom Sinn der Geschichte», in: DERS., Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1983 (= Sämtliche Schriften 2), 377–392.

¹¹ Vgl. dazu LÖWITH, Karl, «Mensch und Geschichte», in: DERS., Weltgeschichte und Heilsgeschehen 346–376 (s. Anm. 10); DERS., «Von Hegel zu Nietzsche», in: DERS., Von Hegel zu Nietzsche, Stuttgart 1988 (= Sämtliche Schriften 4), 1–490; bes. 269–295.

¹² LÖWITH, Karl, «Weltgeschichte und Heilsgeschehen», in: DERS., Weltgeschichte und Heilsgeschehen 197 (s. Anm. 10).

¹³ LÖWITH, Karl, Jakob Burckhardt 177 (s. Anm. 4); Herv. v. Vf.

Geschehen der Zeit»¹⁴ – und dies als undurchschaute, jedoch konsequente Radikalisierung christlicher Weltflucht und -verweigerung am geschichtlichen Beginn des Christentums im Römerreich.¹⁵ Damals wußte das Christentum noch, daß es sich weder der Kultur noch der kosmischen Zeit anverwandeln konnte. Dieser Impuls blieb wohl auch später noch wach; doch die rabiate Theologisierung der Zeit als Geschichte, gar als Heils- und Gottesgeschichte, unterband erfolgreich diese ursprüngliche christliche Haltung.

Karl Löwith drang aufgrund dieser wie vieler anderer, ähnlicher Einsichten, die seine philosophische Skepsis angesichts philosophischer Überlastungen formten, schließlich zu einer eher resignativen Haltung durch. Was vermag in solcher Zeit entfesselter, rücksichtsloser Reflexion in Philosophie, Theologie und Technologie eine solche Reminiszenz ursprünglicher, archaischer Philosophie denn wirklich auszurichten? Es scheint durchaus so zu sein, daß diese Resignation – nicht aus psychologischen, sondern aus philosophischen Gründen – aufgrund von Löwiths Einsichten zum Prinzip seines Denkens geworden ist, allerdings zu einem in seinen Auswirkungen sprachlich sehr schwach aufgebotenen Prinzip, worin jedoch immer noch Konsequenz liegen kann: Interessanterweise verstand sich Karl Löwith nämlich nie darauf, diese von ihm eingesehenen Irrungen philosophischen Denkens wenigstens so massiv zu kritisieren, daß sie ein wenig zu wanken begonnen hätten. Anders als die vom gleichen Geschick betroffenen Frankfurter Philosophen M. Horkheimer und Th.W. Adorno, die sich für die Aufklärung und deren Pathos der Freiheit gerade angesichts der Dialektik der Aufklärung stark machen wollten und wenigstens negativ-kritisch oder – mit Adorno – negativ-dialektisch den Selbstabschluß absoluter (theoretischer und politischer) Selbstreferenzen unterbinden wollten, blieb Karl Löwith eher unauffällig, mit geringem rhetorischem Einsatz. Dies mag wohl damit zusammenhängen, daß zwar eine politische Kultur und ihre diabolischen Verkehrungen die Propheten des Negativen auf den Plan riefen, jedoch der sich immer gleiche Kosmos solcher Apologeten keineswegs bedarf; denn seine namenlose Allgewalt setzt sich sowohl über die Einsatzwilligen wie über die Schweiger hinweg. Und hat nicht Karl Löwith, der dem Schweigen der Resignation so nahe stand, in einem Aufsatz tiefssinnig-resignativ davon geschrieben, daß das Wort der Menschen ohnedies nur eine vorübergehende Unterbrechung des langen, kalten Naturschweigens darstelle?¹⁶ So ist es keineswegs unverständlich, daß Karl Löwith weder populär noch stark oder

¹⁴ Ibid. 173.

¹⁵ Ibid. 180–184.

¹⁶ LÖWITH, Karl, «Hegel und die Sprache», in: DERS., Mensch und Menschenwelt 373–398 (s. Anm. 1).

öffentlich war und deshalb auch keine Schule begründen konnte: Es liegt in der Sache seines philosophischen Ansatzes und zeigt nochmals dessen unbeugsame, wohl naturanaloge Konsequenz.

II.

Das wird nochmals deutlicher, wenn man Karl Löwiths Bemerkungen über das Dritte Reich Hitlers liest – Aussagen, die abermals weitertreiben und das theologische Interesse erwecken, da gerade die Katastrophe der Juden im nationalsozialistischen Deutschland beinah von selbst die Frage, das Bangen nach Gott, und zwar nach dem biblischen Gott, wachruft.

In einem Anhang zum dritten Band der sämtlichen Schriften bringt Bernhard Lutz ein längeres Zitat Karl Löwiths aus dem Jahr 1940, als der Nationalsozialismus seine Höhe erreichte; als politische Bewegung ruft er für Karl Löwith ähnlich wie für Nietzsche zuvor die Frage nach sicherbarer Humanität und darin einschlußweise die nach seiner Instanz wach, wie sie in Europa maßgeblich durch das Christentum repräsentiert wurde. In der Mitte dieser zitierten Aufzeichnung findet sich eine gedankenschwere Konstellation, in der sich beides zugleich zeigt: Karl Löwiths seltsame, protestlose Erfassung dieser Katastrophe des damaligen Deutschland sowie ihre Einebnung in die sich immer wieder neu aufwerfende Vernichtungsanstrengung unter den Menschen. Zwar schreibt er:

«Der Anstoß zu meiner Abkehr von den deutschen Methoden (in der Philosophie) war die deutsche Behandlung der Juden. Daß diese mich persönlich betraf, verringert um nichts ihre allgemeine Bedeutung für die Erkenntnis der deutschen ‹Erhebung›. Die deutsche Lösung der Judenfrage ist nur die offenkundigste Seite des prinzipiellen Barbarentums, das jede Brutalität im Dienst eines Ungeheuers von Staat sanktioniert.»

Doch weiter heißt es in Zuspitzung einer dem Geschichtsdenken und der aus ihnen entwickelten Optionen immanenten Dialektik der Hoffnungslosigkeit:

«Gegenüber dieser Entmenschung des Menschen ist die bloße Humanität außerstande, auch nur einen wirksamen Protest zu erheben, und so erklärt es sich, wenn die geistige Reaktion zu ähnlich drastischen Mitteln griff und eine Rückkehr zur Kirche predigte. Auch von mir haben manche Freunde eine radikale Lösung erwartet, sei es im Sinne eines Rückgangs zum Judentum oder einer Entscheidung fürs Christentum oder auch einer politischen Festlegung. Stattdessen habe ich eingesehen, daß gerade die ‹radikalen› Lösungen gar keine Lösungen sind, sondern blinde Versteifungen, die aus der Not eine Tugend machen und das Leben vereinfachen. Das Leben und Zusammenleben der Völker ist nicht von der Art, daß es durchführbar ist ohne Geduld und Nachsicht, *Skep-*

sis und Resignation, d. h. ohne dem was der heutige Deutsche als unheroisch verneint, weil er für die Hinfälligkeit alles menschlichen Treibens überhaupt keinen Sinn hat.»¹⁷

Hier erhärtet sich Karl Löwiths Haltung der Skepsis und der Resignation: Aus müdem Denken, das vielleicht deutlicher die Schwäche aller aufgerissenen Alternativen und Gräben erfaßt als der starke, widerständige oder totalitäre Geist, wird ein Weg aus der Dialektik der endlosen Negationen des Anderen gesucht; und insofern ist es vollkommen sachrichtig, wenn Karl Löwith mit diesen Ereignissen, die ihn 1940 beschäftigten, die Abkehr von deutscher philosophischer Methode verbindet, weil diese spätestens seit Hegel so dialektisch geworden ist, daß sie sich in ihrem eigenen Prozeß erwürgt – und politisch objektiv wird im totalitären Staat. Man mag Hegels Lied auf den preußischen Staat¹⁸ interpretieren als nachweisbar inkonsequente Verbeugung vor dem aufkeimenden Absolutismus, weil es den Prozeß des Systems gerade an dieser Stelle unterbricht, an der es nicht zur Herrschaft gebildeter Demokratie, sondern zu einer Restitution orientalisch-politischer Verhältnisse¹⁹ kommt, in denen die alte Idee eines (eben nicht mehr dialektisch unterschiedenen) Gottkaisers wieder aufgenommen ist. Für Löwith zeigt sich dieses Denken, wenn es von seinen Ausführungen von 1940 beleuchtet wird, als der (philosophisch) unselige und (politisch) inhumane Versuch, die Negationen so weit fortzutreiben, daß sie ihren oppositionellen und durchgängig abhängigen Charakter von dem, was sie negieren, vielleicht verlieren würden. Was bleibt, empfiehlt Karl Löwith als Verweigerung solchem Denken gegenüber, als zgenden Versuch, es so grundlegend anders zu machen, daß diese Aporie des Totalitarismus radikal unmöglich gemacht wird. Das läßt sich für Karl Löwith allein im unheroischen, stillen, resignativen Denken vollziehen, wenn erkannt ist, daß unter gegenwärtigen Denkbedingungen nichts mehr geht, was zu diesen geführt und was sie legitimiert hat.

III.

Nun bringt die heutige theologisch-politische Diskussion erneut zum Zug, daß selbst der Versuch, Demokratie ansatzweise zu sichern, einen Standpunkt erfordert, der zwar nicht wie immunisiert außerhalb politischer Pro-

¹⁷ Zit. nach LUTZ, Bernhard, «Zu diesem Band», in: LÖWITH, Karl, Wissen, Glaube und Skepsis. Zur Kritik von Religion und Theologie, Stuttgart 1985 (= Sämtliche Schriften 3), 465–469, hier 468f.; Herv. v. Vf.

¹⁸ Vgl. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, Werke 7. Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und mündlichen Zusätzen, Frankfurt/M. 1970, 444–449 (= § 279).

¹⁹ Vgl. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, Werke 12, 135–137 (s. Anm. 9).

zesse steht, jedoch Motive geltend macht, die politisch nicht erzeugt werden können, obwohl sie politisch unersetztbar sind, soll Politik nicht als eine organisierte Veranstaltung der Entwürdigung menschlicher Subjekte mißraten.²⁰ Was heutige Politische Theologie erinnert, stellt eine Weise von Theologie dar, die um ihre Schuld weiß und diese auch reflektiert: Sie weiß, daß sie niemals das Letzte geleistet hat hinsichtlich der Unterscheidung von Gott als einziger Absolutem und widergöttlichen Totalitäten als götzenhafter Nachhut verlorenen Gottesbezugs und -bekenntnisses. In genau diesem Sinn hat angesichts der nationalsozialistischen Bewegung schon Karl Barth – ganz anders als der juridisch-theologische Legitimator des nationalsozialistischen Herrschaftssystems Carl Schmitt²¹ und sein anachronistisches Gefolge, das aus diesem Geist wieder eine «katholische Verschärfung»²² ersehnt – entschieden das biblische Gottesbekenntnis geltend gemacht und auf seinem Boden eine scharfe Diagnose dessen erstellt, wie Nationalsozialismus überhaupt möglich werden konnte. K. Barth las ihn, wie jüngst D. Boer in einem Aufsatz nachgewiesen hat, als «eine Konsequenz der europäischen Kultur»²³, in der «die Offenbarung Gottes einer natürlichen Theologie unterworfen»²⁴ worden sei. Deren Interesse liege in der unmenschlichen Selbstbehauptung des Menschen, die durch den Zusammenbruch Deutschlands keineswegs erleidigt, sondern ihrer steigenden Selbstvollendung zugeführt worden sei, indem neue Konflikte verabsolutiert wurden und man damit «die katastrophale Selbstvollendung des absolutistischen Menschen»²⁵ vorangetrieben habe. Barth hob als einzigen Ausweg das strikte Verlassen auf Gott hervor, das keineswegs eine billige Vertröstung anbiete, sondern einen entschlossenen Kampf einfordere, jedoch in «anti-absolutistische(r) Dimension»²⁶, in Verweigerung, auch diesen Kampf absolut setzen zu wollen. Alles, was politisch in Dienst genommen werden konnte, weil es der Opposition von Absolutsetzung und absoluter Negation ausweicht, empfahl sich für K. Barth, wie er noch 1967 deutlich machte: Solche Praxis kennt eine deutliche Verbindung von «Ethik – Mitmenschlichkeit – dienende Kirche – Nachfolge – Sozialismus – Friedensbewegung»²⁷: Christen-

²⁰ Vgl. METZ, Johann Baptist, «Religion und Politik auf dem Boden der Moderne», in: HÖHN, Hans-Joachim (Hg.), *Krise der Immanenz. Religion am Ende der Moderne*, Frankfurt/M. 1995, 265–279.

²¹ SCHMITT, Carl, *Römischer Katholizismus und politische Form*, München 1925.

²² THOLEN, Toni, *Katholische Verschärfung*, in: *IkaZ* 23 (1994) 543–555.

²³ BOER, Dick, *Theologie im europäischen Kontext. Karl Barth und Europa*, in: *FZPhTh* 43 (1996) 115–131, hier 124.

²⁴ Ibid. 125.

²⁵ Ibid. 129.

²⁶ Ibid. 123.

²⁷ Zit. in ibid. 122.

tum als politische Kraft, die aus der Anerkennung der einzigen Absolutheit des offenbarten Gottes jeder anderen Absolutsetzung widersteht und darum eine deutliche Affinität zu einem Sozialismus lebt, der die menschliche und politische Nichtabsolutheit zum politischen Thema erwählt hat.

Karl Löwith, der beinah dieselbe Zeit durchmaß wie Karl Barth, konnte sich auf solche Optionen nicht (mehr) verstehen. Vor allem eine Verbindung des Christentums zum Sozialismus hätte er aufgrund der beschriebenen Geschichtsdialektik nie als vernünftig anerkennen können. Marxismus lebt zu sehr von theologisch überlasteten geschichtsphilosophischen Voraussetzungen²⁸, als daß ihm eine gelungene Sabotage des totalitären Zusammenhangs in Kooperation mit dem Christentum zuzutrauen gewesen wäre. Hat für K. Barth das Christentum seinen (wenigsten kritischen) Ort in der Welt des geknechteten, unfrei gehaltenen Menschen, und ist dies in allen politisch-theologischen Versuchen gleichfalls unumstritten, ja wird damit in der Weise umgegangen, daß dieser Bezug auf eine erschütterte Welt, wie er konkret wird angesichts des nichtgelingenden, unter Leiden und Verzweiflung um sich gekommenen Lebens und Sterbens, für die fundamentaltheologische Frage nach Gott zum zentralen Konstitutivum, gar zum Paradigma werden mußte²⁹, so findet Karl Löwith keinen Zugang zu einer solchen Wiedergewinnung biblischer Relevanz – und dies nicht allein, weil Kosmos die letzte Auskunft bietet, sondern vor allem deshalb, weil ihm der biblische Geist durch seine welthafte Freisetzung allzusehr kompromittiert erschien. B. Lutz schreibt dazu – auch auf Löwiths Lehrer Heidegger anspielend –, Karl Löwith habe deutlich empfunden, «daß der christlich-abendländischen Metaphysik selbst da, wo sie in das Vakuum der Philosophie der Existenz gefallen ist, endgültig die Sinne für das Vorgängige in der Geschichte abgesprochen werden müssen»³⁰, was so viel heißt wie dies, daß Löwith christlicher Metaphysik aufgrund ihrer steilen Konstruktionen, wie sie für ihn vor allem geschichtstheologisch wirksam geworden sind, nicht mehr zutraute,

²⁸ LÖWITH, Karl, «Weltgeschichte und Heilsgeschehen», in: DERS., Weltgeschichte und Heilsgeschehen 11–239, bes. 54f. (s. Anm. 10).

²⁹ Vgl. dazu METZ, Johann Baptist/REIKERSTORFER Johann/WERBICK Jürgen, Gottesrede, Münster 1996 (= Religion–Geschichte–Gesellschaft. Fundamentaltheolog. Studien Bd. 1) sowie die bis jetzt in derselben Reihe erschienenen Schriften: MANEMANN, Jürgen, «Weil es nicht nur Geschichte ist». Die Begründung der Notwendigkeit einer fragmentarischen Historiographie des Nationalsozialismus aus politisch-theologischer Sicht, Münster 1995 (= Bd. 2); ZAMORA, José, Krise-Kritik-Erinnerung. Ein politisch-theologischer Versuch über das Denkens Adornos im Horizont der Krise der Moderne, Münster 1995 (= Bd. 3); GRUNDEN, Gabriele, Fremde Freiheit. Jüdische Stimmen als Herausforderung an den Logos christlicher Theologie, Münster 1996 (= Bd. 5); des weiteren in Vorbereitung: ZECHMEISTER, Martha, Gottes-Nacht. Erich Przywaras Weg negativer Theologie, Münster 1997.

³⁰ LUTZ, Bernhard, Zu diesem Band 469 (s. Anm. 17).

den Geschichten des alltäglichen Lebens und ihren Tendenzen überhaupt noch begegnen zu können.

So kehrt diese kurze Skizze an ihren Anfang zurück, ohne vorzugeben, daß damit eine systematische Rundung entweder Karl Löwiths selbst oder dieses Versuchs entstanden sein sollte oder gar entstanden sein durfte. Das gilt auch hinsichtlich theologischer Möglichkeiten. Aus Karl Löwiths Skepsis läßt sich nämlich niemals ein Schluß als Abschluß ziehen. Seine stille Unauffälligkeit und seine durch und durch skeptische Haltung verschlossen ihm eine letzte Dogmatisierung, wie sie sich als philosophisch erfaßte gänzliche Irrelevanz des Christentums hätte erschließen lassen. 1940 schrieb er in dem schon genannten Auszug: Die durch Nietzsche und das nationalsozialistische Deutschland gestellten Fragen «betrifffen vor allem das *Christentum* und die aus ihm erwachsene europäische *Humanität*. Indem aber beides für mich ein *Problem* blieb, das ich weder positiv-christlich noch antichristlich auflösen möchte, mußte auch meiner Stellung zum nationalsozialistischen Deutschland notwendig jene kurze Entschiedenheit fehlen, die ein einfaches Ja oder Nein gibt.»³¹ Karl Löwith hält offen, was vielfach geschlossen wird, selbst wenn dies an die Grenzen des human Erträglichen rückt, weil solche naturbezogene Haltung die Desolidarisierung unter den Menschen legitimiert und – naturanalog – auch inappellabel macht. Solche Grenzen gewannen also für ihn als Naturdenker niemals entscheidende Geltung, was doch ein trübes Licht auf die humanen Implikationen seines Denkens wirft.

Damit jedoch läßt er sich auch nie zu solchen Denkern zählen, die in einer kurzschnürrigen Identifizierung von biblischem Glauben und seiner durch wenigstens drei Jahrtausende nicht immer glücklichen Geschichte den Tod des Glaubens künden. Was sich ihm allerdings aus seinen philosophischen Erwägungen erschloß und nicht allein der Fundamentaltheologie oder der systematischen Theologie, sondern allen theologischen Bemühungen zu denken geben wird, wenn sie nicht als Übung unternommen werden, sich die Dürftigkeit ihrer gegenwärtigen öffentlichen Möglichkeiten zu verbergen, liegt in der Erinnerung Karl Löwiths daran, daß das frühe Christentum gut wußte, wie wenig es in der Welt zu Hause sein konnte:

«Daß es mit dem Christentum dieser bürgerlich-christlichen Welt schon seit Hegel und besonders durch Marx und Kierkegaard zu Ende ist, besagt freilich nicht, daß ein Glaube, der einst die Welt überwand, mit der letzten seiner verweltlichten Gestalten hinfällig wird. Denn wie sollte die christliche Pilgerschaft *in hoc saeculo* jemals dort heimatlos werden können, wo sie gar nie zuhause ist?»³²

³¹ Zit. in ibid. 468.

³² LÖWITH, Karl, Von Hegel zu Nietzsche 485 (s. Anm. 11).

Läßt sich mit dieser Frage eines Philosophen, die er am Schluß seiner umfangreichsten Schrift gestellt hat, nicht wieder vermitteln, worum gegen den theologischen Zug unserer Zeit und mancher ihrer systemischen Abschottungsversuche v. a. J.B. Metz seit den Jahren seines erstmals 1977 publizierten Bandes *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*³³ ankämpft: gegen die Zeitvergessenheit in der Theologie, wie sie direkt mit der theologisch scheinbar durchschauten Überflüssigkeit der Apokalyptik verbunden bleibt? Und wird damit in der Theologie nicht neu zugemutet, was schon im Mittelalter als Symptom erschöpfter System(at)ik auftrat, heute aber verschärft gefordert sein muß, um den theologischen Gottesdienst in der Weise der Einschärfung der Differenz von Gott und Nichtgott (Welt/Mensch und Götze) glaubhaft bleiben zu lassen: *theologia negativa*, in der gerade die letzte Perspektive auf universale Versöhnung strikt als «Erlösung unter Bilderverbot»³⁴ gedacht und offen gehalten werden muß³⁵? Die Aufgabe einer solchen Durchführung legte sich sowohl aus theologischen wie aus philosophischen Gründen nahe, indem von beiden Seiten in je verschiedener Weise auf eine solche durchzuführende Lehre von Unterscheidungen und Negationen hinzuarbeiten ist. Dringliche Repräsentanten einer solchen Anforderung kennt die Geistesgeschichte des Abendlandes einige, wenngleich sie im Gang dieser Geschichte vielfach überhört oder gar unterdrückt worden sind; einer unter ihnen, einer der stillsten allerdings, war Karl Löwith. Und wenn er sich glatten Lösungen gegenüber verweigern wollte³⁶, so drängt das dem Theologen die Zumutung auf, es sich in seiner Arbeit nicht zu leicht zu machen und die abgründigen Fragen sowie die letzte unendliche und ewige Differenz zu Gott hin niemals zu verschleifen und in unsauberer Denkbögen zu vernichten.

³³ METZ, Johann Baptist, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1992, 165–174.

³⁴ ZAMORA, José, *Krise–Kritik–Erinnerung* 457 (s. Anm. 29).

³⁵ Vgl. dazu WERFEL, Franz, «Ein Ulan», in: DERS., «Leben heißt, sich mitteilen». *Betrachtungen, Reden, Aphorismen*, Frankfurt/M. 1992, 11f., wo F. Werfel die geistige Hellwachheit als Signum des niemals mehr Beruhigten, in Affirmationen Umfangenen und Erschöpften begriffen hat, dessen Irritation ungestillt bleibt und das «Reich Gottes auf Erden» (ibid. 12) zu einem erbitterten Gegenthema, zu einer Zersetzung des Affirmativen und Bildhaft-Eingebildeten werden ließ.

³⁶ Vgl. Anm. 18; allerdings hinterläßt sein Denken oft den Eindruck von Vereinfachungen, die jedoch nicht als solche angeblicher Lösungen, sondern als solche der wohl problembezogenen, wenn auch einfach gewordenen Skepsis zu verstehen sind.

IV

Deshalb stünde eine solche Theologie als Negationsdenken nicht auf der Seite billiger Gottesabschaffung, nicht auf der Seite derer, welche die Negationen abstrakt nehmen, ein geistiges Nichts erzeugen, indem alles Gottbezogene als unerfaßbar erklärt, damit, wie Hegel sich ausdrückte, in geistiger Hinsicht «die letzte Stufe der *Erniedrigung des Menschen*»³⁷ erzeugt und dadurch mitverschuldet wird, daß eine okkultisch geprägte, irrationale Denkweise, eine – nach Th.W. Adorno – «Metaphysik der dummen Kerle»³⁸ das religiöse Feld belegt; demgegenüber würde unter heutigen Bedingungen solche Theologie geeignet sein, die Göttlichkeit Gottes durchgängig zu verteidigen. Ein solcher Versuch wurde systematisch im vergangenen Jahrhundert ansatzweise geleistet durch die sog. Wiener Theologische Schule³⁹; in ihr bildete – auf dem Boden der Wesensdifferenz von Natur und Geist – die wesenhafte Unterscheidung von Gott und Mensch/Welt ein Denken aus, durch das die verschiedenen Varianten eines (wohl immer harmonisierenden) Pantheismus in zeitgenössischen Identitätsphilosophien und -theologien aufgespürt und von Grund auf kritisiert wurden.⁴⁰ Die Aufgabe bestand nicht in der Überwindung, sondern

³⁷ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, Werke 16. Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, Frankfurt/M. 1969, 44.

³⁸ ADORNO, Theodor, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt/M. 1980, 274.

³⁹ Ihr Begründer, der Philosoph Anton Günther, und die unmittelbaren Epigonen wurden durch eine Reihe von Arbeiten am Institut für Fundamentaltheologie und Apologetik der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien seit den 60er Jahren unseres Jahrhunderts untersucht und erhoben (vgl. dazu v. a.: PRITZ, Joseph, Glauben und Wissen bei Anton Günther. Eine Einführung in sein Leben und Werk mit einer Auswahl aus seinen Schriften, Wien 1963 (= Wiener Beiträge zur Theologie IV); BECK, Karl, Offenbarung und Glaube bei Günther, Wien 1967 (= WBTh XVII); MANN, Erwin, Das «zweite Ich» Anton Günthers: Johann Heinrich Pabst, Wien 1970 (= WBTh XXVI); DERS., Die Wiener theologische Schule im Urteil des 20. Jahrhunderts. Anhang: Unbekannte Briefe A. Günthers, Wien 1979; REIKERSTORFER, Johann, Offenbarer Ursprung. Eine Interpretation der Anthropologie Carl Werners, Wien 1971 (= WBTh XXXII); DERS., Kritik der Offenbarung. Die «Idee» als systemtheoretisches Grundprinzip einer Offenbarungstheologie: Anton Günther in Begegnung mit Johann Sebastian von Drey, Wien 1977 (Habil., Mschr.); DERS., Anton Günther (1783–1863) und seine Schule, in: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. Bd. 1, Graz-Wien-Köln 1987, 266–284; DERS., Carl Werner (1821–1888), in: ibid. 329–340. Die noch wenig beachteten Denker dieser Schule um A. Günther, deren Denkmotive zweifelsohne zum Schaden der Kirche mit dem Vaticanum I (DH 2828–2831, 2914 sowie 3025, wobei der letzte Verweis aus Günthers Denken keineswegs zu decken ist) ausgeschieden worden sind, versucht der Verfasser in seinem Habilitationsprojekt zu bearbeiten und in der angedeuteten Weise theologisch fruchtbar zu machen.

⁴⁰ Einer der Schüler Günthers, dem solch scharfes Denken die Harmonien mit einer jederzeit legitimierbaren Denktradition zu zerstören schien – wohl weniger eine theolo-

in der Brechung solcher Vermittlungsversuche, nicht in der affirmativen Aufhebung, sondern in der durchdachten Negation. Und weil diese Negationen gottbezogen gedacht und so zuletzt im eminenten Sinn theologisch relevant wurden, verteidigte dieses Denken besser als seine erfolgreicheren Gegner die Göttlichkeit Gottes. Indem es die Gleichung *Deus sive natura* zerschlug, indem es damit die Gleichmachung Gottes mit Nicht-gott nicht als Anverwandlung, sondern als Untergang Gottes zu denken verstand, hat die Wiener Theologische Schule lange vor Karl Löwiths Einsichten die Unhaltbarkeit dieser Identität oder wenigstens affirmativen Analogie philosophisch, aber auch theologisch reflektiert. Und so stellt sich der Ausgang von Karl Löwiths Interpretation des *Deus sive natura* von anderer Seite wieder ein, deren Denkungsart keineswegs bloß historisch-systematisches Interesse wecken kann. Die gebotene Aneignung solchen Denkens der Wiener Theologischen Schule bleibt vielmehr an der Zeit; denn es eignet sich wie kaum ein philosophisch-theologischer Ansatz der letzten beiden Jahrhunderte katholischen Denkens, das um der theologischen Wahrheit willen erforderliche Zeitgerechte, Negative theologischen Denkens anzuregen und weiterzutreiben. Karl Löwith stand einem solchen Denkgang nicht nur nicht im Weg, sondern forderte ihn auf seine Weise heraus.

gische Einsicht denn eine kirchenpolitische Rücksicht –, wandte sich von dieser Denkweise später ab: V. Knauer beschrieb denn auch dieses Denken abschätzig als «Pantheismusrieberei» (KNAUER, Vinzenz, Grundlinien zur aristotelisch-thomistischen Psychologie, Wien 1885, 60) und gab damit kund, wie schwer es denkerisch ist, Konsequenzen zu zeigen und durchzuhalten.