

## **Rechtfertigung. Bemerkungen zum Interesse der Philosophie an der Theologie**

Von Odo Marquard

Sehr verehrter, lieber Herr Link! Sehr verehrter, lieber Herr Schering!  
Sehr zu verehrende offizielle Respektspersonen!  
Meine sehr verehrten Damen, meine Herren!

Die Namen Ewald Link und Ernst Schering stehen für vieles Verdienstvolle, Lobenswerte, Liebenswerte, Wichtige. Sie stehen — meine ich — auch, was Durchführung oder Absicht betrifft, für die Förderung des Gesprächs zwischen Theologie und Philosophie. Dieses Angebot der Theologen an die Philosophen zum gemeinsamen Gespräch — das bekunden etwa die Gießener Vorlesungsverzeichnisse der vergangenen Jahre — haben die Philosophen der Justus-Liebig-Universität mit bemerkenswerter Bereitschaft angenommen. Ich denke, die heutige festlich-besinnliche Stunde ist eine gute Gelegenheit, zu fragen: warum eigentlich ist das so? Warum — lange nach dem vermeintlichen Zusammenbruch des sog. „theologischen Stadiums“ und inmitten des sog. „positiven“ — interessieren sich da die Philosophen für das Gespräch mit den Theologen?

Ich möchte diese Frage — nach dem Interesse der Philosophie an der Theologie — hier nicht umfassend, sondern nur ausschnittsweise erörtern. Meine einschlägige These ist recht simpel; es ist die folgende: ein Philosoph, der nicht das Theologische — und ich bitte Sie, diesen Ausdruck „das Theologische“ so zu hören, wie man die Ausdrücke „das Englische“, „das Spanische“, „das Chinesische“ hört: als Sprachenbezeichnung — ein Philosoph also, der nicht das Theologische versteht und spricht, ist an vielen wichtigen Stellen seines Fachs nicht in der Lage, dessen Probleme unverkürzt zu artikulieren. Das — nota bene — gibt es für den Philosophen auch an anderen Punkten: z. B. ein Philosoph, der nicht das Mathematische versteht und spricht, ist ebenfalls an vielen wichtigen Stellen seines Fachs nicht in der Lage, dessen Probleme unverkürzt zu artikulieren. Philosophen sind — mindestens in diesem Sinne — zur Vielsprachigkeit verpflichtet: Sonst läuft es für die Philosophie auf „Sprachzerstörung“ hinaus, und wir wissen von der Psychoanalyse, daß das etwas Schlimmes ist. Darum sollten die Philosophen (mindestens als Wahlpflichtsprache) auch das Theologische sprechen. Ich habe dabei einen pragmatisch orientierten Sprachbegriff verwendet, demzufolge Sprachen nur an und mit Inhalten in Situationen von Mitmenschen gelernt werden; und so lernt man, wie andere Sprachen, auch das Theologische richtig nur dann, wenn man — wenigstens zuweilen und jedenfalls wiederholt — in jenes Land reist, in dem diese Sprache gesprochen wird, und wenn man dort mit den native speakers des Theologischen redet: eben mit den Theologen. Ich meine nun: Weil die Philosophen das spüren, gehen sie bereitwillig ein auf den Vorschlag der Theologen zum gemeinsamen Gespräch: in gemeinsamen Lehrveranstaltungen oder in anderen Wortschatz- und Stilübungen. Das also ist hier die These.

Diese These benennt — das merken Sie sofort — nur ein Minimalmotiv für das Interesse der Philosophen an der Theologie. Natürlich haben wir noch mehr miteinander abzumachen. Aber all das vernachlässige ich hier, etwa die Aufmerksamkeit auf die vormals großen Rivalitätszonen: die Fragen nach Gott, Sinn, Herkunft, Tod, Glaube, Hoffnung, Liebe, obwohl gerade da die Möglichkeit besteht zum fachsimpelnden Austausch manch wechselseitiger Ratlosigkeit. Auch die schweißtreibenden Differenz- oder Antidifferenztheoreme klammere ich aus: Natur und Gnade, Vernunft und Offenbarung, Wissen und Glauben, Anknüpfungspunkt, Vorverständnis, *potentia oboedientialis*. Eine allgemeine Theorie des Verhältnisses von Philosophie und Theologie versuche ich nicht: Man kann das beste Gespräch kaputtmachen, wenn man es

ständig mit seiner kompletten Metatheorie stört. Auch liegen die Dinge da wirklich sehr kompliziert; schon der Verlauf der Grenze zwischen Philosophie und Theologie ist ja delikat: Zuweilen verläuft sie durch ein und dasselbe Arbeitszimmer, durch ein und dieselbe Seele — ach! — in einer Brust. Und da müssen sie schon subtil und also ausführlich sein: die Regeln für den kleinen und großen Grenzverkehr, für Pässe und sonstige Identitätsausweise, für den Zoll, das Schmuggelwesen, den Schußwaffengebrauch. Darum lasse ich all das hier beiseite: Es wäre viel zu viel für eine Halbstundenrede. Statt dessen erläutere ich meine Minimalthese — ich wiederhole sie noch einmal: Ein Philosoph, der nicht das Theologische versteht und spricht, ist an vielen wichtigen Stellen seines Fachs nicht in der Lage, dessen Probleme unverkürzt zu artikulieren — ich erläutere diese Minimalthese hier in vier Kurzabschnitten durch ein einziges Beispiel, durch jenes, das meiner Rede ihre Überschrift verschafft: Rechtfertigung.

1) Rechtfertigung — zumindest dem Begriffsgeschichtler fällt das auf — ist ein Erfolgswort der Gegenwartsphilosophie: ein Hit unter den amtierenden Grundvokabeln.

Das gilt auch dort, wo die Philosophie überwiegend Englisch spricht: in der Wissenschaftstheorie. Für diese — bekanntlich — reicht es nicht aus, daß die Wissenschaften forschen und Ergebnisse haben; denn so bleiben sie — heißt es — im bloßen „context of discovery“. Erst wenn sie ihr Tun rechtfertigen, indem sie den wissenschaftstheoretisch festgelegten Präzisions- und Begründungsstandards ausdrücklich zu entsprechen suchen, haben sie Aussicht auf Absolution durch die Wissenschaftstheorie: im — wie es seit Reichenbach heißt — „context of justification“. Ein derartiger Rechtfertigungskontext ist — meinen weite Teile der Gegenwartsphilosophie — überall nötig, wo es um menschliche Dinge geht: nicht nur für die Wissenschaften. Bei Handlungen, Institutionen, Normen, Individuen genügt es — heißt es dann — nicht, wenn sie nur konventionell existieren: Sie alle müssen sich vielmehr rechtfertigen, legitimieren. Dafür wird — in repräsentativen Trends der Gegenwartsphilosophie: bei den Diskursphilosophen transzendentaler oder universalpragmatischer oder transzendentalpragmatischer oder konstruktivistischer Couleur — ein quasiinstitutioneller Rechtfertigungskontext angeboten, nämlich der Rechtfertigungsdiskurs: In ihm darf und muß sich — in idealiter herrschaftsfreier Kommunikation, doch unter Konsensdruck — alles rechtfertigen. Die, die diesen Diskurs führen und seinen Konsensdruck betreuen, verwalten das Rechtfertigungsverlangen. Sie sind dann das große Über-Wir der Wirklichkeit: jenes absolute Gewissen, das alles in der Welt zu haben hat, d.h., vor dem sich alles rechtfertigen muß, insbesondere dann, wenn es in Legitimationskrisen geraten ist; und das ist modern — im postkonventionellen Zeitalter — überall der Fall; und sollte es irgendwo noch keine Legitimationskrise geben, wird sie notfalls erfunden: im Interesse der Ubiquisierung des Rechtfertigungsverlangens. Denn heute bedarf alles der Rechtfertigung: die Überlieferung, die Religion, die Familie, die bürgerliche Gesellschaft, der Staat, das Recht, der Konformismus, das Abwechslertum, der Sport, die Kausalität, das Individuum, die Chemie, die Kochkunst, das Gemüse, die Statistik, der Haarwuchs, der Markt, die Laune, das Latein, die Industrie, das Gefühl, die Vorlesung, die Lederhose; nur eines bedarf — warum eigentlich? — keiner Rechtfertigung: die Notwendigkeit der Rechtfertigung von allem und jedem.

Das — diese Hochkonjunktur des Justifikations- und Legitimationsverlangens — entstand nicht erst heute: Philosophisch gab es sie bereits im deutschen Idealismus<sup>1</sup> und dort zuerst bei Kant: Der — in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ — richtete die „quaestio juris“ an die

---

<sup>1</sup> Hierzu (bezugnehmend auf die ‚dikaiosyne dia pisteos‘: vgl. Röm. 3,21 ff.) — übrigens durchaus kritisch — Hegel: „Wenn die Zeit erfüllt ist, daß die Rechtfertigung durch den Begriff Bedürfnis ist, dann ... ist im Glauben nichts gerechtfertigt“: Vorlesungen über die Philosophie der Religion (1821ff.), Theorie Werkausgabe XVII, 343.

Kategorien und verlangte ihre „transzendente Deduktion“ d.h. Rechtfertigung: Mit welchem Recht gelten sie überhaupt und nicht vielmehr nicht? Und was der „Revolution der Denkungsart“ in der Philosophie recht ist, ist der politischen Revolution in der sozialen Realität billig: Wie dort die Kategorien, müssen sich hier — zuerst in der französischen Revolution, der alle seitherigen Revolutionen nachgebildet sind — die Menschen rechtfertigen: und wenn sie — die bestehenden Zustände oder die bestehenden Individuen — das nicht können: dann weg mit ihnen. So existiert der Mensch und alles Menschliche in einem Dauerprozeß vor einem Dauertribunal: verdächtigt, angeklagt, zur Rechtfertigung gezwungen, verurteilt: „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht“.

All das, was ich hier nur andeuten konnte, muß man zusammensehen. Und wenn man das — aufmerksam auf das Gemeinsame: die ungeheuerere Konjunktur des Rechtfertigungsdrucks, die Verwandlung der Menschenwelt in ein Tribunal — tut, so erblickt man jenes bemerkenswerte und denkwürdige Phänomen der modernen und Gegenwartswelt, das man nennen kann: die Tribunalisierung und Übertribunalisierung der menschlichen Lebenswirklichkeit. Woher kommt dieses Phänomen, oder, bescheidener gefragt: Woher kommt diese Ubiquisierung des Angeklagtseins und diese Konjunktur des Rechtfertigungszwangs in der Philosophie?

2) Eine mögliche und plausible Antwort ist der Hinweis auf die Theodizee: Diese 1710 von Leibniz lancierte philosophische Formation ist — Anselm einmal beiseitegelassen — die erste Philosophie, deren Pensum ein Rechtshandel, ein Prozeß ist: der Prozeß Mensch gegen Gott in Dingen Übel der Welt: si Deus, unde malum? Der Mensch ist der Ankläger, Gott der Angeklagte. Im Unterschied zu den späteren Tribunalen hat Gott einen Verteidiger: den Philosophen. Dieser versucht — in der Leibniztheodizee — Gott zu rechtfertigen durch folgende Überlegung. Die Welt ist zwar nicht im strengen Sinn von Genesis 1,31 „sehr gut“, sondern nur „optimistisch“ die bestmögliche. Nota bene: Daran, daß „Optimismus“ heute als ungeprüfte Wonnevokabel gilt, ist Voltaire schuld: Erst er promovierte den Optimismus zur Jubelattitüde, um ihn leichter kritisieren zu können. Die Welt ist aber „optimistisch“ nur die bestmögliche. Schöpfung ist die Kunst des Bestmöglichen. Darum muß Gott — wie der Politiker bei seiner „Kunst des Möglichen“: mit Rücksicht auf Kompatibilitäten — die Übel in Kauf nehmen, „zulassen“ (im heutigen Politikerjargon heißt das: Krötenschlucken); denn: ohne malum kein Optimum. Das Optimum als Zweck rechtfertigt die Übel als Bedingungen seiner Möglichkeit. Das geheime Grundprinzip dieser Theodizee ist darum — horribile dictu — der Satz: Der Zweck heiligt die Mittel.

Ich meine nun: Gerade dieses Prinzip „der Zweck heiligt die Mittel“, das Gott „optimistisch“ als den Guten erweisen soll, weckt Zweifel an seiner Güte. Vielleicht war es in einer Zeit, in der der Teufel als „genius malignus“ aus einer geglaubten Realität zu einem Argumentationskniff im Zusammenhang des „methodischen Zweifels“ sich entwirklicht hatte, nahezu unvermeidlich, Gott zur Mitbewältigung dieser vakant gewordenen Stelle in dieser Form ein wenig zum Teufel zu stilisieren: Dies — womöglich — machte 1755 das Erdbeben von Lissabon sinnenfällig und darum weltweiten Eindruck.

Fortan lag es nahe, zu meinen: Die Theodizee gelingt nicht dort, wo — wie bei Leibniz — Gott *durch* das Schöpfungsprinzip „der Zweck heiligt die Mittel“ entlastet, sondern erst dort, wo Gott *von* diesem Prinzip entlastet wird. Wo dieses Prinzip gleichwohl unangefochten Prinzip der Schöpfung bleibt, muß das schließlich folgende Konsequenz haben: Gott muß — zugunsten seiner Güte — aus der Rolle des Schöpfers befreit, ihm muß — zur Rettung seiner Güte — sein Nichtsein erlaubt oder gar nahegelegt werden. Diese Konsequenz — den Schluß von der Güte Gottes auf seine Nichtexistenz — zieht die moderne (der Tendenz nach revolutionäre) Geschichtsphilosophie (die nicht zufällig unmittelbar nach 1755 entstand), indem sie — zu Gottes Rechtfertigung — statt Gottes den Menschen zum Schöpfer ausruft und die

Wirklichkeit fortan als eine Schöpfung begreift, die man dem Menschen zutrauen kann: als Geschichte. Die moderne Geschichtsphilosophie ist die Radikalisierung der Theodizee durch den Freispruch Gottes wegen der erwiesenen jeder möglichen Unschuld: der Unschuld wegen Nichtexistenz. Durch diesen Atheismus ad maiorem Dei gloriam wird der Mensch der Erbe der Funktionen Gottes: nicht nur seiner Funktion als Schöpfer, sondern — ebendarum — auch (und das ist hier wichtig) seiner Funktion als Angeklagter der Theodizee. Danach gilt durch die Geschichtsphilosophie folgendes: Das Pensum der Philosophie bleibt ein Prozeß, der Mensch bleibt der absolute Ankläger, aber eines hat sich geändert: Statt Gottes wird nunmehr — in der gleichen Sache: in Dingen Übel in der Welt — zum absoluten Angeklagten der Mensch. Darin ist angelegt, was ich die Übertribunalisierung der menschlichen Lebenswirklichkeit nannte: Daß fortan der Mensch als Dauerangeklagter eines Dauerprozesses vor einem Dauertribunal, dessen Ankläger und Richter der Mensch ist, als „suspect“ unter absoluten Rechtfertigungsdruck gerät; querebet: von den Revolutionstribunalen mit ihren „certificats de civisme“ bis zum „context of justification“.

3) Aber ist diese Lage des Menschen wirklich neu? Auf den ersten Blick scheint sie gar nicht spezifisch modern, sondern ganz alt zu sein, nämlich mindestens so alt wie das Christentum. Auch dort wird der Mensch ja absolut — nämlich durch den Absoluten: durch Gott — angeklagt: wegen der Sünde; der Mensch ist auch dort der Angeklagte und darum auch sich selber anklagend: durch *accusatio sui*.

Aber diese absolute Anklage ist christlich zugleich absolut ermäßigt: durch die göttliche Gnade. Christlich gerät der Mensch gerade nicht unter absoluten Rechtfertigungsdruck, denn seine Rechtfertigung — die christlich nicht vom Menschen erwartet wird, weil dieser sie selber gar nicht leisten kann — ist ja schon geschehen: durch die Erlösungstat Gottes per Christum. Nur deswegen konnte — zum Beispiel — die antike Wurzel des Autobiographischen, das Bedürfnis der Apologie, seit Augustinus abgelöst werden von der Lizenz zum Bekenntnis der eigenen Bedürftigkeit, Schwäche, Besonderheit: Erst christlich — im Schutz der Gnade — kann die Autobiographie der Tendenz nach aufrichtig und individualitätsfähig werden, weil dort — trotz der Sünde wegen der Rechtfertigungstat Gottes — dem Menschen geschenkt ist die sekundäre Rechtfertigungsunbedürftigkeit des Gnadenstands. Der Status des absoluten Angeklagten bleibt dem Menschen also christlich erspart durch die Gnade. Das ändert sich modern. Spätestens in jenem Augenblick, in dem — Anfang des 18. Jahrhunderts — in der Theodizee (mit Gott als absolutem Angeklagten) der Mensch zum absoluten Ankläger avanciert, wird die absolute Anklage gnadenlos: zunächst einfach deswegen, weil es dem Menschen nicht zukommt, Gott zu begnadigen. Wo dann die radikalisierte Theodizee, die Geschichtsphilosophie, statt Gottes den Menschen zum absoluten Angeklagten macht, bleibt die absolute Anklage gnadenlos. Das ist ein spezifisch moderner und für die Übertribunalisierung der menschlichen Lebenswirklichkeit entscheidend mitursächlicher Vorgang: der Verlust der Gnade. Weil durch ihn die absolute Anklage wegen der Übel der Welt den Menschen nunmehr gnadenlos trifft, setzt sie ihn — ohne Pardon — unter absoluten Rechtfertigungsdruck. Darum kann die Rechtfertigungsfrage — über innerphilosophische Legitimationsverlangen hinaus — schließlich gesteigert und ubiquisiert werden zur totalen gnadenlosen Anklagefrage an jedermann: Mit welchem Recht bist du so, wie du bist, und nicht vielmehr anders, und mit welchem Recht gibt es dich überhaupt und nicht vielmehr nicht? Unter dem Druck dieser Frage muß sich fortan der Mensch in toto ständig zur Disposition stellen: Jedermann hat — als säkularisierte *causa sui* — ohne Pardon die totale Beweislast für sein eigenes Seindürfen und Soseindürfen; konkret: wenn ich — höflich zu sein versuchend — sage: „gestatten Sie, Marquard“, lautet die übertribunalistische Antwort: „hier wird ohne Rechtfertigung gar nichts gestattet: mit welchem Recht sind Sie Marquard und nicht vielmehr ein anderer, und mit welchem Recht sind Sie überhaupt und nicht vielmehr nicht?“ Der Romanist Hans-Ulrich Gumbrecht hat bei seinen Analysen der Reden im Konvent — ich meine natürlich den

Nationalkonvent der französischen Revolution — u. a. gezeigt, daß dort Formulierungen dieses Kalibers eine nicht geringe Rolle gespielt haben; und mein verstorbener Kollege Kochanski erzählte, daß es für diese Zwangslage, dauernd Unbedenklichkeitslegitimationen beibringen zu müssen, in Rußland einen sprichwörtlich gewordenen Stoßseufzer gibt: „Wie soll ich beweisen, daß ich kein Kamel bin?“ Man ist versucht, zu sagen: Die Zumutung, diese Beweislast zu haben (die über jedes einmalige Soll an guten Werken weit hinausgeht) ist — wie schon (sehr frei nach Max Weber) der Kapitalismus — die Rache der reformatorisch vertriebenen Werkgerechtigkeit an ihrer Vertreibung. Durch derlei absoluten Rechtfertigungszwang wird schließlich zum exklusiven Lebenspensum des Menschen dies: vor einem Dauertribunal, bei dem der Mensch zugleich als Angeklagter, Ankläger und Richter agiert, die Entschuldigung dafür leben zu müssen, daß es ihn gibt und nicht vielmehr nicht, daß es ihn so gibt, wie es ihn gibt, und nicht vielmehr anders. Die moderne Philosophie — das hat sie aus der Theodizee und aus ihrer Transformationsgestalt, der Geschichtsphilosophie — verwaltet diesen Legitimationszwang, diesen Rechtfertigungsdruck, und zwar möglichst exklusiv, denn dadurch wird sie selber unangreifbar: sie entkommt dem Tribunal, indem sie es wird. Auch die Aufmerksamkeit darauf gehört zu meiner — das moderne Schicksal der Rechtfertigungsfrage betreffenden — Überlegung, deren These ist: die moderne Anklagelage des Rechtfertigungszwangs, die Tribunalisierung der menschlichen Lebenswirklichkeit kommt — durch deren Zusammenbruch — aus der Theodizee; total und ubiquitär aber — also zur Übertribunalisierung der Menschenwelt — wurde sie dabei durch den Verlust der Gnade.

4) Diese moderne Übertribunalisierung — das hängt mit dem Verlust der Gnade zusammen — ist unaushaltbar, unlebbar: Denn niemand kann sich ständig total zur Disposition stellen. Dadurch entsteht — gerade modern: gegenläufig zu dieser Übertribunalisierung — ein enormer Entlastungsbedarf, ein Antitribunalverlangen nach Rechtfertigungsunbedürftigkeit: Die moderne Übertribunalisierung erzwingt den Ausbruch in die Unbelangbarkeit. Das, was ich so nenne, Ausbruch in die Unbelangbarkeit, hat viele Formen: befreiende und prekäre, faszinierende und dubiose. Ich kann hier — aus Zeitgründen — nur auf drei hinweisen. Da ist:

a) die gerade modern expandierende Kultur des Alibiwesens: die kleine und große Kunst, es nicht gewesen zu sein. Eine frühe Form ist etwa die vorromantisch-romantische Positivierung des Wahnsinns: wo im Zeichen der Übertribunalisierung dem Menschen alles zugerechnet wird, favorisiert er — kompensatorisch — als Wunschlage die Unzurechnungsfähigkeit. Oder alles waren die anderen: der Geschichtslauf, die Gene, das Milieu, die Gesellschaft, die Umstände, die Verräter, die Feinde; auch das ist ein Ausbruch in die Unbelangbarkeit. Ein spätes und extremes Beispiel ist die sozialpsychologische Reduktion des „self“ auf den „generalized other“, „das Man“: Selbst was einer selber ist, ist nicht er selber, sondern waren die anderen. Da ist:

b) die gerade modern expandierende Kultur der Unerreichbarkeit. Zu ihr gehört der wachsende Anonymitätsbedarf: die Sucht nach Situationen, in denen man unidentifizierbar und darum für Rechtfertigungsfragen unerreichbar ist: die unberührte Natur, die einsame Landschaft, die Wildnis, aber auch die große Stadt, in deren „lonely crowd“ man untertaucht auf der Flucht vor den sonst allgegenwärtigen Rechtfertigungszwängen. Dazu gehört die Kunst der Abwesenheit, die Reise: natürlich die in die räumliche Ferne, bis hin zum heutigen Tourismus und Wissenschaftstourismus; doch auch die in die Zeit, die Historie. Derlei Halbemigrationen und Emigrationen verlangen nicht selten Bildung: Bildung — und das wäre mein Versuch einer Definition — Bildung ist die Sicherung der Emigrationsfähigkeit, also der Chance zum Ausbruch in die Unbelangbarkeit. Da ist:

c) die gerade modern expandierende Kultur legitimationsdiesseitiger Besonderheiten. Zu ihr gehört die Karriere des Individuums — die seiner Ineffabilität — und die des Geschmacks,

den man — weil er indemonstrabel ist — nicht zu rechtfertigen braucht. Darum wird gerade in der modernen Welt das Ästhetische erfunden und wichtig: Es wird — durch den Schritt vom Normativen zum Originellen — das Refugium menschlicher Rechtfertigungsunbedürftigkeit. Als Urlaub vom Tribunal wird die Kunst ästhetisch und das autonome Kunstwerk vielleicht am meisten das, vor dem die Frage „mit welchem Recht ...?“ verstummt: als Ausbruch in die Unbelangbarkeit. In diesen Umkreis — den der Kultur der rechtfertigungsdiesseitigen Besonderheiten — gehört jenes Motiv der Frankfurter Schule, das bei ihrer Normalrezeption, die ihren Entlarvungs- und Anklagegestus pflegte, am meisten in Vergessenheit geriet; Adornos Formel „ohne Angst anders sein können“ bedeutet doch eben dies: Ohne Verfolgung, ohne Anklage, ohne absoluten Rechtfertigungszwang der sein dürfen, der man ist. Das ist — meine ich — die substanziellste Formel des Ausbruchs in die Unbelangbarkeit.

Dieser Ausbruch in die Unbelangbarkeit aber — kann man sagen — ist der moderne Versuch zur Kompensation des Verlusts der Gnade. Es ist wichtig zu sehen, daß zu einem geschichtlichen Vorgang — hier dem Gnadenloswerden der Rechtfertigungsfrage — nicht nur seine Verluste, sondern auch seine Kompensationen gehören, und daß man, um ihn zu verstehen und verständlich zu machen, auch von diesen Kompensationen sprechen muß. Der christliche Rechtfertigungsgedanke zerfällt also modern in Übertribunalisierung *und* Ausbruch in die Unbelangbarkeit; vielleicht kann man sagen: jene — die Übertribunalisierung — ist Christentum minus Gnade; dieser — der Ausbruch in die Unbelangbarkeit — ist Gnade minus Christentum.

Damit breche ich die Darlegung meines Beispiels ab, das sich um das Stichwort Rechtfertigung gruppierte: Nicht, weil man darüber mehr nicht sagen könnte, sondern einzig, weil ich nicht mehr Zeit habe und in etwa doch — obzwar nur andeutungsweise — gezeigt zu haben glaube, was ich durch dieses Beispiel zeigen wollte; das aber ist zweierlei:

1. Was — angesichts des „context of justification“, der „transzendentalen Deduktion“, der „Theodizee“ und der Tribunalsucht der modernen Revolutionen und Avantgarden — Rechtfertigung heißt, kann kein Philosoph explizieren, ohne darüber auch theologisch zu reden; sonst riskiert er, das Phänomen nur halb zu sehen und unterzubestimmen: Und das sollte er nicht tun. Darum war, was ich einschlägig dargelegt habe, ein Erläuterungsbeispiel für meine Grundthese, die da lautet: Ein Philosoph, der nicht das Theologische versteht und spricht, ist an vielen wichtigen Stellen seines Fachs nicht in der Lage, dessen Probleme unverkürzt zu artikulieren.

2. Es kann durchaus sein, es ist sogar hochwahrscheinlich, daß meine Bemerkungen zum Stichwort Rechtfertigung unzureichend waren (nicht wahr: Rechtfertigung und keinmal Luther und keinmal das Tridentinum!) oder gar falsch. Das wäre dann zusätzlich exemplarisch. Es würde meine Grundthese nicht etwa ruinieren, es würde sie im Gegenteil bestätigen: Denn unzureichend wären meine Bemerkungen — vor allem in ihren theologischen Partien — dann wohl hauptsächlich deswegen, weil ich sie noch nicht mit Theologen besprochen habe. Dazu hatte ich nämlich bisher noch keine Zeit: Man steht ja bei einer Rede immer vor der Alternative, entweder sie zureichend vorzubereiten oder sie zu halten. Wenn aber die Mängel meiner Rechtfertigungserörterung Mängel meiner theologischen Sprachkenntnisse sind, so bestätigt das meine Grundthese, die da lautet: Ein Philosoph, der nicht das Theologische versteht und spricht, ist an vielen wichtigen Stellen seines Fachs nicht in der Lage, dessen Probleme unverkürzt zu artikulieren.

Also — das sagte ich zu Beginn und das bekräftige ich jetzt noch einmal — also muß der Philosoph mit dem Theologen sprechen. Doch bei diesem Gespräch — das füge ich nun abschließend hinzu — kann der Philosoph nur wirklich lernen, wenn der Theologe wirklich ein

Theologe ist und nicht ausschließlich ein getarnter Auch-nur-Philosoph. Daß die Gießener Philosophen bei ihren hiesigen Gesprächen — auf die ich eingangs hinwies — das Glück hatten, auf wirkliche Theologen zu treffen, heißt ja nicht, daß dies — bei der gegenwärtigen Lage der Theologie — selbstverständlich ist. Zweifellos haben Philosophen nicht das Recht, mit institutioneller Vollmacht in innertheologische Kontroversen einzugreifen; aber wenn das Interesse der Philosophie an der Theologie zur Debatte steht, müssen sie deutlich sagen, was sie meinen, und das ist — vernünftigerweise — dieses: Eine auf eine Philosophie reduzierte Theologie ist für Philosophen (zwar nicht als Phänomen und Symptom, wohl aber) als theologischer Gesprächspartner uninteressant. Ein Theologe, der das Christentum traktiert als Philosophie fürs Volk — das Christentum einst etwa als Platonismus fürs Volk, das Christentum heute etwa als Marxismus fürs Volk — ist für Philosophen gesprächsentbehrlich: Philosophie nämlich — Platonismus, Marxismus — können wir selber: undilettantischer, profihafter, besser. Mit einer auf eine Philosophie reduzierten Theologie führt der Philosoph kein wirkliches Gespräch, sondern bestenfalls ein — komplizierteres — Selbstgespräch: für einen Monolog aber braucht ein Philosoph nicht im Ernst den Theologen, sondern einzig sich selber. Daß jede wesentliche Begegnung Selbstbegegnung sei und jedes wesentliche Gespräch Selbstgespräch: Diese idealistische These — und selbst das haben sie überwiegend bei Theologen gelernt — hören auch Philosophen heute nicht mehr pathetisch, sondern nur noch frustrativ, so nämlich, wie in jener Berliner Variante von Schillers „Verschleiertem Bild zu Sais“<sup>2</sup>, in der — und nehmen wir an, da (wegen des Wunderns, des Staunens) sitze ein Philosoph — es heißt: „Ick sitze da und wundre mir. Uff emal jeht se uff, die Tür“ — zum Gespräch mit den Theologen — „ick jehe raus und kieke, und wer steht draußen? Icke“: das, beim Zeus, ist zu wenig für einen Philosophen, der mit Theologen sprechen will: denn im Theologen sucht der Philosoph den anderen und nicht nur die Volksausgabe seiner selbst. Aber das — wie gesagt — ist ohne theologische Vollmacht gesprochen: Es ist — hier — der bloße fromme Wunsch eines Philosophen, an dem dieser fromme Wunsch — vielleicht — das einzige Fromme ist.

Ich bitte Sie um Nachsicht, daß ich hier noch von Sorgen gesprochen habe, die sich bei Philosophen naheliegenderweise einstellen, wenn eine bewährte Generation von theologischen Gesprächspartnern abtritt. Aber halt!: tritt sie denn ab? Das ist doch mitnichten so. Entpflichtung: das bedeutet doch gerade nicht die Entpflichtung vom akademischen Gespräch mit den Philosophen, sondern einzig: Entpflichtung von seinen Behinderungen: vom Routinekram, von Sitzungen, von Freisemestern und anderen störenden Dingen. Ich bitte Sie, lieber, verehrter Herr Link, lieber, verehrter Herr Schering, unbedingt merken zu wollen, wieviel gesunder Egoismus der Gießener Philosophen mit im Spiel ist, wenn — und dies zu tun bin ich vom Zentrum für Philosophie gebeten und gehalten — auch die Philosophen Ihnen ausdrücklich ihre Wünsche sagen: fromme Wünsche und gute Wünsche, aber das ist ja vielleicht dasselbe.

*Festvortrag bei der Emeritierungsfeier des Fachbereichs Religionswissenschaften der Justus-Liebig-Universität Gießen für Prof. Dr. Ewald Link und Prof. Dr. Ernst Schering am 16. Januar 1980.*

Quelle: *Gießener Universitätsblätter* 13, Heft 1 (Juni 1980), S. 78-87.

---

<sup>2</sup> In der zugespitzten Deutung von Novalis, Paralipomena zu „Die Lehrlinge zu Sais“ (1798): „Einem gelang es — er hob den Schleyer der Göttin zu Sais — Aber was sah er? Er sah — Wunder des Wunders — Sich Selbst“: Schriften (Kluckhohn/Samuel) I, 110.