

# Pietät und Empörung

## Über die Metamorphose der religiösen Zustimmung

Von Heinz Robert SCHLETTE (Bonn)

Mit meinem Thema berühre ich unvermeidlicherweise eine Fülle von Fragen, die hier nicht diskutiert werden können<sup>1</sup>. Folglich werde ich mehr Angriffsflächen bieten, als verantwortlich und klug ist, doch dieses Risiko muß in Kauf genommen werden, wenn es gelingen soll, im Kontext des gegenwärtigen religionsphilosophischen Denkens eine, wie mir scheint, wichtige Fragestellung zu erörtern. Die Aufmerksamkeit gilt dem sog. religiösen Akt unter dem Aspekt der Zustimmung, die er enthält; diese Zustimmung scheint mir heute philosophisch gesehen nicht mehr in Pietät ihren Ausdruck finden zu können, wohl jedoch in Empörung. Diese These klingt leichtfertig, ja sie führt in die Nähe des Frevels und der Blasphemie. Deswegen ist zur Vermeidung von Mißverständnissen eine kurze Paraphrase der Situation vorzuschicken, aus der die folgenden Überlegungen hervorgehen.

Das philosophische und auch das theologische Interesse an Zukunft der Geschichte nimmt bereits wieder ab. Eine gewisse Konjunktur der Kritischen Theorie liegt aufgrund politischer Ereignisse, wissenschaftlicher und philosophischer Kritik und des Erlebnisses der Macht der Strukturen bzw. der Struktur der Macht schon wieder hinter uns. Rückkehr zum „Einfachen“, Rekonstruktion des Konservatismus und kritischer Reformismus bestimmen die Szenerie der Aktualität. Opiatische Illusionen und eine naive Jesus-Faszination werden abgelöst durch ernüchtertes Interesse an Normalität. Eine gewisse Neugier auf extrem-sozialistische Experimente ist verflogen, und selbst jener Sozialismus, der ein menschliches Antlitz trägt, erscheint bestenfalls als fernes Ziel. Indes kann und will hinter Aufklärung, Wissenschaft und Technik niemand zurück, obgleich die „Grenzen des Wachstums“ erneut die Grenzen des historisch-aktionistischen Willens der instrumentellen Vernunft ankündigen und – wer hätte dies vor wenigen Jahren erwartet? – den Begriff der *Natur* als des Vorliegenden, des Gegebenen in einer Weise ins Bewußtsein rücken, die zwar nicht eine Identität der Argumentationsgänge, wohl aber eine intentionale Identität bei Vertretern der Kritischen Theorie, des Kritischen Rationalismus, des Kritischen Realismus und selbst eines neostoischen und neoskeptischen Denkens hervor-treten läßt.

Dies alles führt bislang weder in der Philosophie noch in der Öffentlichkeit zu einer bemerkenswerten und überzeugenden Wiederentdeckung der Religion des tradierten Typs, vielmehr überwiegend zu philosophischer Enthaltsamkeit gegenüber Religion dieser Art, die ganz auf die Seite der Privatsachen geraten

---

<sup>1</sup> Es handelt sich um den leicht überarbeiteten Text eines Vortrags vor der Sektion für Philosophie der Görres-Gesellschaft bei der Generalversammlung in Wien im Oktober 1972.

ist, andererseits aber ihre noch vorhandenen gesellschaftlich-öffentlichen Positionen als die gemeinsame Privatsache vieler behält und geltend zu machen sucht. Manche, besonders diejenigen, die biographisch in einer tradierten Religion beheimatet sind, versuchen, ihre eigenen religiösen Erfahrungen spekulativ einzuholen und gelangen so nicht selten in die durchaus ehrenhafte Position des Gegen-den-Strom-Schwimmens, von der allerdings nicht sicher ist, daß sie als solche auch schon Zutrauen verdient. So sind z. B. Anstrengungen der von Katholiken betriebenen Religionsphilosophie zumeist zwar von großem Ernst, gleichzeitig aber von einer rührenden Hilflosigkeit, weil sie an der gegenwärtigen Welterfahrung vorbei den verlorengegangenen Gral zu suchen scheinen. Um so bemerkenswerter ist in diesem Chor die Stimme Bernhard Weltes, der jüngst in einer eindringlichen philosophischen Meditation einen Weg durch den Nihilismus zu der Annahme von Sinn überhaupt, zu einem *Sinn-Pestulat* aufzeigte<sup>2</sup>, – einen Denkweg, der weder eine Rede vom Heiligen sein wollte noch der Versuch, die sog. natürliche religiöse Erfahrung alter Art wieder zum Leben zu erwecken.

Offensichtlich kann die Religionsphilosophie jene massive Religionskritik nicht einfach übergehen oder bloß apologetisch behandeln, die im Zuge der Aufklärung von den englischen Deisten bis hin zu Sartre in unterschiedlicher Weise und Radikalität vorgebracht wurde. Religionsphilosophie, erst recht eine nicht negativ vorentschiedene Reflexion über Religion, kann sich nicht an dieser Kritik vorbeistehlen in eine abermals vorkritische, naive Haltung, so fromm diese auch scheinen mag; sie kann allerdings angesichts der neuzeitlichen Religionskritik neue Ansätze für eine „religiöse“ Affirmation zu entfalten suchen, die alsdann zu einer Art „zweitem“ Mythos oder zu einer „zweiten Naivität“ hinführen. Auf diesem Weg von dem, was dabei als das „Erste“ angesehen wird, zu dem „Zweiten“ geschieht der Übergang von einer trotz allen Sinns für Mythos und Mysterium sehr selbstbewußten Weltdeutung und der ihr konventionen Sprache zu einem distanzierenden, von Vorbehalten gekennzeichneten Denken, das eine neue Sprache *sucht*, jedenfalls aber die tradierte Sprache zu *übersetzen* sich genötigt sieht, um überhaupt noch ein Verständnis dessen zu ermöglichen, was die alte Sprache hatte sagen wollen.

Nach diesen sehr lückenhaften Prolegomena möchte ich mich dem Stichwort „Pietät“ zuwenden, um von dessen religiöser Bedeutung ausgehend exemplarisch jenen Übergang zu erläutern, den wir der intellektuellen Redlichkeit vor uns selbst wie auch angesichts der Religionskritik schulden. Man kann die Überlegung, in die hier einzutreten ist, mit gutem Grund eine hermeneutische nennen, aber die Diskussion des Hermeneutik-Begriffs sei an dieser Stelle zugunsten der Erörterung einer thematisch-konkreten Frage übergangen.

Pietas bedeutet ursprünglich die Scheu, die fromme Ehrfurcht, den schuldigen

<sup>2</sup> Vgl. B. Welte, Ein Experiment zur Frage nach Gott, in: Gott in dieser Zeit, hrsg. v. L. Reinisch (München 1972) 37–47, sowie ders., Versuch zur Frage nach Gott, in: Die Frage nach Gott, hrsg. v. J. Ratzinger (Freiburg–Basel–Wien 1973) 11–26.

Respekt, den man seinen Eltern und seinem Vaterland gerechterweise entgegenzubringen hat. Dies ist z. B. die Auffassung des Thomas, der in der II/II, q. 101, a. 3 mit Berufung auf Cicero die *pietas* als *virtus specialis* der Gerechtigkeit zuordnet. Doch das Wort *pietas* wird auch für den *Gott* dargebracht und dazubringenden *cultus* verwendet. Thomas nimmt diesen Sprachgebrauch in seinem zweiten Einwand mit Berufung auf Augustinus (*De civ. Dei* X, 1) ausdrücklich auf, um zu fragen, worin der Unterschied zwischen *religio* als der natürlichen Pflicht der Gottesverehrung und der *pietas* bestehe. Thomas antwortet, es handle sich hier um einen graduellen Unterschied: „*ea quae sunt creaturarum, per quamdam superexcellenciam et causalitatem transferuntur in Deum, ut Dionysius dicit (lib. De div. nom. 1,3); unde per excellenciam pietas cultus Dei nominatur, sicut et Deus excellenter dicitur Pater noster*“ (ad 3). *Pietas* kann also die der Väterlichkeit Gottes gebührende Weise menschlicher Verehrung bedeuten. In der q. 121, a. 2 bezieht Thomas die *pietas* auf die *mites*, die Sanftmütigen, die seliggesprochen werden, und erläutert die *pietas* (a. 1) als übernatürliches *donum Spiritus Sancti*, durch das wir *Deo ut patri* Verehrung erweisen. Als dieses *donum* sei die *pietas* der *religio* überlegen (ad 2). Auch allen Menschen, *inquantum pertinent ad Deum* – Thomas nennt hier die Heiligen – gebührt diese *pietas*, die Thomas hier auch als *affectus filialis* bezeichnet (ad 3).

Aufgrund dieses wortgeschichtlichen Befundes kann nicht überraschen, daß *Pietät* zu einem „Begriff“ wurde, mit dem sich die spirituelle Grundhaltung des Menschen gegenüber Gott und seiner Seinsordnung und Heilsökonomie zusammenfassen läßt. Daß das deutsche Wort „*Pietät*“ Assoziationen hervorruft, die dem lateinischen *pietas* fehlen, ja daß *pietas* unser Wort *Pietät* im Sinne von Frömmigkeit und außerdem das Moment der Ehrfurcht enthält, worauf schon Peter Wust hinwies<sup>3</sup>, sei nur am Rande erwähnt; ich fasse *Pietät* hier zunächst als Bezeichnung dieser Gesamthaltung aus Ehrfurcht und frommer Verehrung, Demut und Respekt, die dem geschaffenen Menschen als *affectus filialis* gegenüber dem väterlichen Schöpfer gebührt. *Pietät* gehört somit in einen bestimmten religiös-analogen, theistischen Bezugsrahmen, innerhalb dessen sie ihre Begründung und ihren Sinn findet, welche, in ihrem Kontext erfaßt, hier ebensowenig bestritten werden sollen, wie es nicht meine Absicht ist, die Vergangenheit *moralisch* zu beurteilen.

*Pietät* ist jedoch nicht nur innerhalb der theistischen Auslegung des Göttlichen möglich. Deshalb möchte ich zur Verdeutlichung der These, um die es geht, einige knappe religionshistorische und religionsphänomenologische Bemerkungen einfügen.

Sehen wir ab von der Metaphorik der Väterlichkeit, die zum theistischen Verständnis von *Pietät* gehört, und fassen wir sie als jene Gesamthaltung der von Ehrfurcht und demütiger Religiosität bestimmten Untergebenheit unter ein über-menschliches Prinzip von Sein und Ordnung, so findet man *Pietät* zweifel-

<sup>3</sup> Vgl. P. Wust, *Naivität und Pietät*, in: P. Wust, *Gesammelte Werke*, II (Münster 1964) 205–208.

los auch in den sog. monistischen Religionssystemen. Ein geeignetes Beispiel ist der Konfuzianismus der Epoche der Sung-Dynastie (ca. 960–1280). Wie jüngst Olaf Graf in einem kultur- und religionsvergleichenden Werk abermals gezeigt hat<sup>4</sup>, steht im Zentrum der neukonfuzianischen Metaphysik und Ethik der respektvolle Gehorsam gegenüber dem tao, d. h. gegenüber einer umfassenden, metapersonal gedachten Natur- und Weltordnung. Obwohl der Neukonfuzianismus weit nüchterner und praktischer konstruiert ist als der sich auf Laotse stützende Taoismus, der stark mystische und mantische Züge angenommen hatte, und auch als der mahayanistische Amithaba- und Tsch'uan-Buddhismus seiner Zeit<sup>5</sup>, darf man den Neukonfuzianismus nicht als Materialismus qualifizieren, was zuerst einige Jesuiten zu Beginn dieses Jahrhunderts taten, z. B. le Gall, Doré und Wieger<sup>6</sup>. Tao im neukonfuzianischen Verständnis meint ein universistisch-monistisches Weltprinzip, dem Anerkennung und Respekt gebührt und das ethisch in Güte und Menschlichkeit, in Jen, sowie in Tugenden wie Weisheit, Gerechtigkeit, Einhaltung der Bräuche und Riten übersetzt sein will, damit Harmonie und Vollkommenheit des menschlich-sozialen Lebens erreicht werden<sup>7</sup>. In solchem Zusammenhang steht auch der Begriff hiao, den Graf mit „Pietät“ wiedergibt und der die Beziehung zu den Eltern betrifft<sup>8</sup>. Mit dieser Haltung aber ehrt man in den Eltern das waltende tao, die ewige Ordnung von Welt und Natur.

Es liegt sehr nahe, hier an die Griechen zu denken. Graf führt den Vergleich mit den sungchinesischen Auffassungen im einzelnen durch, ohne in ein oberflächliches Parallelisieren zu verfallen. Es ist durchaus fundiert, wenn er die neukonfuzianische Ergebenheitshaltung gegenüber dem tao und dem li, d. h. der Natur, mit der stoischen und neuplatonischen Reverenz gegenüber dem Kosmos als ganzem, gegenüber ἀνάγκη, φύσις bzw. natura in Parallele setzt<sup>9</sup>. Plotin betonte beispielsweise gegenüber den (vielleicht christlichen) Gnostikern, mit denen er sich in Enn. II, 9 (33) auseinandersetzt, nachdrücklich die Erhabenheit und Vollkommenheit des Kosmos, die nicht in Zweifel gezogen werden dürften. Man erkennt hier die Haltung pietätvoller Anerkennung des Seins und des Kosmos im ganzen.

Ich möchte festhalten, daß Pietät in einem religionswissenschaftlich fundierten, religionsphilosophischen Sinn nunmehr aufzufassen ist als das Einverständnis mit dem, was war, was ist und was immer auch kommen mag, eine Haltung, die in der Metaphysik solcher Pietätssysteme unter den Bedingungen der jeweiligen rationalen Möglichkeiten ausgearbeitet und bestätigt wurde; dabei blieben allerdings Fragen offen, die in der Regel im Zusammenhang mit der Problematik des Bösen standen. Noch einmal: es soll nicht behauptet werden,

<sup>4</sup> Vgl. O. Graf, Tao und Jen. Sein und Sollen im sungchinesischen Monismus (Wiesbaden 1970) bes. 34–44, 360–366.

<sup>5</sup> Vgl. ebd. 211–233.

<sup>6</sup> Vgl. ebd. 237f.

<sup>7</sup> Vgl. ebd. 50–165.

<sup>8</sup> Vgl. ebd. 69, 134, 136.

<sup>9</sup> Vgl. ebd. 244–269.

daß die auf dem Boden des Judentums, des Christentums und des Islam antreffbare Pietät religionsphänomenologisch mit der des Neukonfuzianismus, der Stoa, des Neuplatonismus schlechthin identisch ist; aber es läßt sich auch nicht übersehen, daß hier eine weitreichende Übereinstimmung vorliegt, die sich in der Anerkennung einer vorgegebenen, bestimmenden und ordnenden Macht äußert.

Es mag nützlich sein, den historischen Durchblick mit der Wiedergabe einiger Passagen aus dem immer noch lesenswerten Werk von Theodor Steinbüchel „Christliches Mittelalter“<sup>10</sup> abzuschließen. In einem Abschnitt, der überschrieben ist: „Die Pietät vor dem Seienden in Erkenntnis und Seinsdeutung, in Ethos und Religion“<sup>11</sup>, heißt es: „Ehrfurcht vor dem, was ist und wie es ist, ist ein Grundzug des christlich-mittelalterlichen Humanismus. Die Pietät vor dem Seienden, seiner Eigengestalt und seiner Ordnung zum Ganzen hin muß daher in der seelischen Verfassung des mittelalterlichen Menschen eine Grundhaltung sein“<sup>12</sup>. Steinbüchel grenzt diese mittelalterlich-christliche Spiritualität ab gegenüber „Zweckdenken“, „Positivismus“ und „Nominalismus“ und betont, die Pietät sei im Mittelalter „Grundhaltung auch des denkenden Menschen“<sup>13</sup>. Pietät habe ferner die bestimmende Haltung in Ethik, Politik und Kultur zu sein, ja „Pietätlosigkeit“ müsse konsequenterweise für „den mittelalterlichen Menschen“ die „Sünde‘ schlechthin“ bedeuten<sup>14</sup>. Steinbüchel sieht natürlich, daß die neuere Zeit die mittelalterliche Pietät zu zerstören im Begriff ist – er nennt in dieser Perspektive Nietzsche, Heidegger und Jaspers<sup>15</sup>; er hebt auch hervor, daß sich das Mittelalter der tiefen Störung der Weltordnung bewußt gewesen ist; doch am Ende steht, dank der Gnade Gottes, die „große Weltsymphonie mittelalterlichen Denkens, die pietätvollem Glauben ebenso entspringt, wie sie ihn vertieft und lebendig erhält“<sup>16</sup>. Das Mysterium iniquitatis wird mit der Hoffnung auf das altkirchliche „felix culpa“ in das Ganze integriert<sup>17</sup>. Gegen Ende des zitierten Abschnittes schreibt Steinbüchel resümierend: „Wesenseinsicht und Wesenserfüllung entspringen der Pietät vor dem Seienden und vor dem eigenen Menschwesen im Seienden. Diese Pietät ist die Demut, die Kreatur zu sein, die der Mensch im Seienden sein soll. Sie ist Einsicht in die Stellung des Menschen im Kosmos, das Geöffnet-sein für die schöpferische Gottesliebe, die das Universum durchwaltet . . . Sie ist zugleich der Wille, durch Einfügung in diesen Kosmos . . . sich unterzuordnen, der Verzicht auf den Stolz der eigenen Verabsolutierung und damit der Isolierung aus dem Ordnungsganzen“<sup>18</sup>. Auf

<sup>10</sup> Leipzig 1935.

<sup>11</sup> Vgl. Th. Steinbüchel, *Christliches Mittelalter*, ebd. 92–122.

<sup>12</sup> Ebd. 92.

<sup>13</sup> Ebd. 102.

<sup>14</sup> Ebd. 118, vgl. 121.

<sup>15</sup> Vgl. ebd. 106–108.

<sup>16</sup> Ebd. 116.

<sup>17</sup> Vgl. ebd. 111.

<sup>18</sup> Ebd. 120.

die Gemeinschaft bezogen, so erläutert Steinbüchel, bildet diese Pietät mit „Solidarität“ und „Autorität“ eine für das mittelalterliche „Menschentum“ charakteristische „Dreiheit“<sup>19</sup>. Ähnlich wie Steinbüchel hatte Wust schon 1925 in dem erwähnten Buch Pietät als „spezifisch religiöses Phänomen und als die metaphysische Basis aller Kultur überhaupt“ herausgestellt<sup>20</sup> und, schärfer als Steinbüchel, die „Lockerung der Pietätsbände als Folgeerscheinung der geistigen Hybris“ bezeichnet, wobei das Stichwort „Hybris“ (oder auch: „gnostische Hybris“<sup>21</sup>) die durch die Aufklärung als ganze zum Zuge kommende Spiritualität brandmarken soll, denn für Wust hat sich hier eine „Katastrophe“ ereignet, wie er ausdrücklich sagt<sup>22</sup>.

Das mittelalterliche Pietätsverständnis wurde in Erinnerung gerufen, um das Problem zu verdeutlichen, auf das ich zugehen möchte. Auch wenn das Mittelalter historisch und politisch überholt wurde, blieb doch religionspsychologisch und religionsphänomenologisch seine Auffassung von Pietät bis heute weithin dominierend. Halten wir uns also an diese religiöse Grundidee der Pietät: Sie akzeptiert demütig-ehrfürchtig die Wirklichkeit als ganze, als prästabilisierte Harmonie – unbeschadet des Bösen, das ontologisch und eschatologisch gerechtfertigt wird. Ja, insofern zwischen Denken und Sein eine Koinzidenz oder gar Identität angenommen wurde – seit Parmenides, aber nicht ohne Fundament in der biblischen Schöpfungslehre –, konnte die Metaphysik bis Leibniz und darüber hinaus das Urvertrauen zur Wirklichkeit zum Anfang machen und denkend als ihr Resultat wieder einbringen, sei es auch erst nach dem Durchgang durch die Geschichte oder besser: an deren „Ende“ wie bei Hegel. Selbst Marx denkt nicht nur in der Tradition des Prophetisch-Eschatologischen, sondern auch noch im Kontext des überkommenen griechischen und jüdisch-christlichen Vertrauens auf eine vorgegebene Naturwirklichkeit, deren Gesetze erkennen zu wollen durchaus sinnvoll sei.

In dem tradierten christlichen Bezugssystem und seiner Sprache wird das Negative als Schuld und Leid auf menschliche Freiheit und theologisch auf die erste Sünde zurückgeführt, während „Gott“ von der Verantwortung für das Böse weitgehend entlastet wird; allenfalls das *malum physicum* bedient er sich, zur Bestrafung und zum Zwecke der Prüfung, mit dem *malum morale* hat er insofern zu tun, als er es zu überwinden und letztlich doch zum Guten zu lenken und zu wenden vermag, wenn auch das Mysterium des Inferno als Schlußstein der Ordnung des Ganzen nicht entbehrlich ist. Jede Art der Auflehnung gegen dieses Ganze von „*opus conditionis*“ und „*opus restorationis*“ (Hugo von St. Viktor) erscheint in diesem theistischen Rahmen als ebenso unangebracht und ungerechtfertigt wie im monistischen. Jede Form von Empörung oder Widerspruch gerät folglich unter das Verdikt des Frevels, der Blasphemie, des dem

<sup>19</sup> Vgl. ebd. 118.

<sup>20</sup> Vgl. P. Wust, Naivität und Pietät, a. a. O. 249–268. Hierzu s. auch: E. Simon, Die zweite Naivität (1964), in: E. Simon, Brücken. Gesammelte Aufsätze (Heidelberg 1965) 246–279.

<sup>21</sup> Vgl. P. Wust, a. a. O. 291 f. u. ö.

<sup>22</sup> Vgl. ebd. 295.

Geschöpf unangemessenen Aufruhrs, ja sie erscheint letztlich als Ausdruck des Willens, nicht Kreatur, sondern selbst Gott sein zu wollen (vgl. Genesis 3, 5). Als möglich, doch nicht gerade als das Nächstliegende gelten im theistischen Bezugssystem jedoch respektvolle Fragen und gebetsähnliche *Klagen*, wofür wir in der Hl. Schrift einzelne Beispiele finden<sup>23</sup>, darunter allerdings das Beispiel Jesu selbst: „Warum hast du mich verlassen?“ (Mk 15, 34; Mt 27, 46; Ps 22 [21] 2). Der Aufruhr des Prometheus dagegen deutet auf einen tiefen Konflikt innerhalb der griechischen Götterwelt hin und bezeugt eben dadurch die Tragik der menschlichen Existenz<sup>24</sup>. Aber der antike Prometheus-Mythos brachte geschichtlich-kulturell keineswegs die Empörung hervor; ja er wollte gerade deren Frevelhaftigkeit demonstrieren. Vielleicht hat dieser Mythos *deswegen* auf der geschichtlichen Ebene – von einem gewissen Bildungsbürgertum abgesehen – keine nennenswerte Wirkung hervorbringen können, weil Prometheus nicht eine wirklich andere Welt wollte, sondern – paradoxerweise – eine Korrektur des einen und ewigen Kosmos, der von Notwendigkeit beherrscht wird. Schließlich aber wird man nicht so kühn sein dürfen, um in jeder Bewegung von Mythos auf Logos zu, sei es die im Neukonfuzianismus, in der griechischen Philosophie oder in der fides-ratio-Problematik des christlichen Mittelalters zu beobachtende, ein Indiz verschwiegenen Widerspruchs gegen die Pietätshaltung zu finden. Denn das Denken verstand sich – von wenigen skeptischen und nominalistischen Strömungen abgesehen – bis in die Zeit der Aufklärung überwiegend als Nachvollzug des Vorgegebenen und insofern durchaus als pietätshaft.

Gibt es aber, so ist nun zu fragen, angesichts dieser großen und schier erdrückenden Tradition der Pietätssysteme überhaupt eine Möglichkeit, ein Recht auf Empörung zu begründen, ja läßt sich im Ernst eine Metamorphose religiöser Zustimmung von Pietät zu Empörung hin aufzeigen? Ist nicht religiöse Zustimmung immer schon identisch mit Pietät?

Die Beantwortung dieser Fragen ist ohne Zweifel schwieriger und riskanter als die Beschreibung und Begründung des Pietätsmodells. Ich möchte deshalb hervorheben, daß meine Darlegungen unvollständig und labil sein werden, daß sie aber auch nicht beanspruchen, am archimedischen Punkt gesprochen zu sein und als letztes Wort zu gelten, daß sie vielmehr nur eine *Einladung zum Mit-Denken* sein wollen in Richtung auf eine Position, die sich als weniger provozierend erweisen wird, wie es zunächst klingen mag. Die Formulierung „Metamorphose der religiösen Zustimmung“ kann und soll ja nicht die Unmöglichkeit jeglicher religiösen Option und insofern den Tod der Religion anzeigen, vielmehr behauptet sie eine bleibende Identität der Zustimmung, deren *Gestalt* sich freilich von derjenigen der tradierten Formen der Pietät in die der Empörung,

<sup>23</sup> Vgl. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I (München 1962) 395–430, 467–473; ders., *Weisheit in Israel* (Neukirchen 1970) 245–308; E. Gerstenberger, *Der klagende Mensch*. Anmerkungen zu den Klagegattungen in Israel, sowie: L. Peritt, *Die Verborgene Gottes*, beides in: *Probleme biblischer Theologie*. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag, hrsg. v. H. W. Wolff (München 1971) 64–72 und 367–382.

<sup>24</sup> Vgl. K. Kerényi, *Prometheus. Die menschliche Existenz in griechischer Deutung* (Hamburg [rde 95] 1959) bes. 10.

des Sich-Nicht-Abfindens oder aber der Verweigerung des Einverständnisses gewandelt hat. Ich bin mir dessen bewußt, daß die These trotzdem noch provozierend genug und daß sie auch scheinbar mühelos angreifbar ist. So lassen sich ihr gegenüber z. B. eine Reihe wichtiger Bibelzitate anführen, angefangen von dem berühmten Satz aus dem Buch der Weisheit 11, 20: „alles hast Du geordnet nach Maß, Zahl und Gewicht“, der zu den fundamentalen Sätzen einer christlichen Philosophie als einer Philosophie der Pietät gehört, bis hin etwa zu dem Wort aus dem Munde Jesu „Sehet die Lilien des Feldes . . .“ (Mt 6, 28 f.), das von Peter Wust als Illustration seines Verständnisses des christlichen Weisen und der „unschuldigen Kindereinfalt“ verwendet und dem entgegengehalten wird, was er wenig präzise als den „skeptischen Verzweiflungsagnostizismus“ bezeichnet<sup>25</sup>. Doch mit der Zitierung der Bibel auf derart unvermittelte Weise kann man zur Religionsphilosophie als solcher nichts beitragen (ja nicht einmal Theologie treiben). Wichtiger noch als dieser methodische Einwand ist aber die Feststellung der skandalösen Widersprüchlichkeit zwischen diesen und anderen zitierbaren Sätzen aus den Heiligen Schriften der Menschheit und unserer humanaufgeklärten Erfahrung, die die unbestrittene Grundlage gegenwärtigen Philosophierens darstellt. Zwar ließen sich zu *jeder* Zeit hausbacken-handgreifliche Einwände gegen Form und Inhalt der religiösen (und eben auch der biblischen) Sprache vorbringen, aber die Prinzipien der Wirklichkeitserfahrung und der Wissenschaft standen dieser Sprache vor der Aufklärung nicht in gleicher Unversöhnbarkeit gegenüber. Zwar steht der zitierte Satz aus dem Weisheitsbuch in einer nicht zu verkennenden Korrespondenz zu dem bekannten Buchtitel „Der logische Aufbau der Welt“, doch man wird solchem Anspruch die Erfahrung entgegenhalten müssen, daß das Urvertrauen angesichts des von Negativität gezeichneten Weltzustandes rational nicht zustimmungswürdig zu machen ist. Ich sehe davon ab, die Formel „nach Auschwitz“ zu beschwören, und erinnere nur an Voltaire<sup>26</sup>, seit welchem der neuzeitliche Widerspruch gegen den metaphysischen Optimismus nicht mehr verstummt ist<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Vgl. P. Wust, a. a. O. 201.

<sup>26</sup> Vgl. J. Orieux, *Das Leben des Voltaire*, II (Frankfurt 1968) 134–136; Th. Besterman, *Voltaire* (München 1971) 300–307.

<sup>27</sup> Zur Bedeutsamkeit dieser Erfahrung für das Entstehen von Geschichtsphilosophie vgl. O. Marquard, *Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein?* in: PhJ 79 (1972), bes. 241–246. – Die Destruktion des sogenannten Optimismus wird von mir lediglich unter religionsphilosophischem Gesichtspunkt in die Überlegung einbezogen. (Dies rechtfertigt übrigens die Verwendung der Termini „Pietät“ – „Empörung“.) Wenn der Anfang von „Religionsphilosophie“ historisch ebenfalls festgemacht werden könnte bei jenem Bewußtsein der Fragwürdigkeit von Religion, das seit dem 17./18. Jh. immer deutlicher den „Zwiespalt“ zwischen Überlieferung und der „sich realisierenden modernen Welt“ artikuliert (vgl. W. Oelmüller, *Religionsphilosophie*, in: *Sacramentum Mundi IV* [Freiburg–Basel–Wien 1969] bes. 238–249), ergäbe sich eine frappierende Analogie zwischen Geschichtsphilosophie und Religionsphilosophie, die zu entfalten lohnend wäre. Jedenfalls aber ist der Widerspruch gegen den Optimismus, wie gesagt wurde (vgl. Anm. 23 und 24), erheblich älter als *Geschichts- und Religionsphilosophie*; dieser Widerspruch äußert sich indes als neuzeitlicher nicht mehr innerhalb des tradierten biblisch-theistischen Bezugsrahmens, sondern wird zur Kritik desselben und insofern zu „Empörung“, welche freilich über den Bereich von Religion hinaus, also für Geschichte insgesamt Konse-



Die Crux allen Philosophierens, das Problem des Bösen – mit seiner im theistischen Pietätssystem gegebenen Verschärfung zum Problem der Theodizee – läßt sich mit theologischen Auskünften oder geschichtsphilosophischen Perspektiven wie denjenigen von Hegel und auch Marx rational und existentiell nicht mehr beschwichtigen, wenn man das Geschehen der Aufklärung als die Ablösung der überkommenen Pietätssysteme, als welche es vielfach beklagt und angeklagt wurde, zu akzeptieren bereit ist<sup>28</sup>. Ich spreche hier nicht von historischen Details der Aufklärung, die bekanntlich von nicht wenigen einzelnen Christen oder solchen, die sich als Christen verstehen wollten, gegen die christlichen Institutionen mit-hervorgebracht wurde, sondern ich fasse Aufklärung hier als den totalisierenden Vorgang, der seinem Ansatz gemäß darauf hinzielt, die Wirklichkeit im ganzen, „Natur und Geschichte“, durchsichtig, erklärbar und lenkbar zu machen<sup>29</sup> und dabei zwischen Wissenschaft und Nicht-Wissenschaft, öffentlicher Verbindlichkeit und Privatbereich, ja auch zwischen Struktur und Freiheit, Realität und Auslegung präziser als bisher zu unterscheiden.

Gegen ein solches Konzept von Aufklärung lassen sich, wie man weiß, philosophisch zahlreiche Gegenpositionen entwickeln. Vielfach wurden dabei Pseudo-Gegner konstruiert, die es gar nicht gab oder nicht mehr gibt, man denke z. B. an den Gebrauch der Worte Rationalismus und Positivismus. Ich lasse aber sowohl den sog. Positivismus-Streit wie auch jene philosophischen Entwürfe außer Betracht, die über die Aufklärung hinauszugelangen suchten. Ich maße mir auch nicht an, diese Versuche pauschal als gescheitert zu bezeichnen; desgleichen kann ich hier nicht eingehen auf die Diskussion darüber, ob Aufklärung schon vollendet sei bzw. ob und wie sie an ihr Ende gelangen könne. Ich bleibe im folgenden sehr speziell an der religionsphilosophischen Problematik interessiert, auch wenn dies, in Anbetracht all der Fragen, die im Umkreis des Stichwortes Aufklärung zu erörtern wären, als leichtfertig erscheinen muß.

Aufklärung brachte ein neues Bewußtsein von Autonomie mit sich, das kürzlich auf folgende Weise interpretiert wurde: „Unter Autonomie der Vernunft ist – zunächst einmal negativ gesprochen – *nicht* zu verstehen, daß Vernunft sich

---

quenzen haben mußte, wie auch umgekehrt Empörung nicht einfach nur geistig-religiös produziert wurde, vielmehr aus jener „Praxis“ hervorging, die über das Mittelalter hinausschritt.

<sup>28</sup> Vgl. W. Oelmüller, Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel (Frankfurt 1969) 9–34, speziell zu „Theozidee“: 189–218.

<sup>29</sup> Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei erwähnt, daß es hier lediglich um die Hervorhebung eines formalen Grundzugs im Prozeß der Aufklärung geht, und zwar mit der besonderen Einschränkung auf die hier behandelte religionsphilosophische Problematik. Deshalb wurde auch darauf verzichtet, die verschiedenen Stationen des Übergangs „vom Mittelalter zur Neuzeit“ in der Unterschiedlichkeit ihres Verhältnisses zu Christentum und Religion im einzelnen zu erläutern. Es darf jedoch angenommen werden, daß in der Entwicklung vom 14./15. bis zum 18. Jahrhundert „Empörung“ gegen die überkommene Pietätshaltung als formales Prinzip dort, wo sie noch nicht als solche deutlich zum Ausdruck kam, in der Weise der neuen Berufung auf Empirie und Vernunft implizit wirksam war. Vgl. unter diesem Gesichtspunkt z. B. E. Bloch, Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance (Frankfurt 1972). S. auch: F. Schalk, Aufklärung, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. J. Ritter, I (Basel–Stuttgart 1971) 620–633.

selber als das Höchste betrachtet. Unter Autonomie der Vernunft ist aber wohl zu verstehen, daß die Vernunft das, was sie als das Höchste betrachtet, sei es der Glaube an Gott, sei es sie selbst, sei es die Moral, unter ihre Kritik nimmt, das heißt, daß sie nicht unkritisch etwas als das Höchste und unbedingt Verbindliche betrachtet, nur weil es als das Höchste bezeichnet wird<sup>30</sup>. So betrachtet, brachte Aufklärung notwendig ein neues Bewußtsein von Verantwortung und Ethik hervor, das heißt aber: ein reflektierteres und umfassenderes Verständnis von Humanität; dieses wiederum führte – ineins mit dem neuen Bewußtsein und der neuen Praxis menschlicher Fähigkeiten (man denke an Francis Bacons Gleichsetzung von Wissen und Macht) – zu einem geschärfteren Bewußtsein der Negativität und speziell der von Menschen zu ertragenden Leiden, und zwar nicht nur in ökonomischer, sozialer und politischer Hinsicht; es entstand vielmehr eine neuartige Sensibilisierung gegen *jede* Art von Negativität, gegen das Leiden und das Böse überhaupt. Im Unterschied zu der vorangegangenen Zeit, in der alle Negativität als Notwendigkeit oder als geheimnishafte Zulassung in das Ganze des Pietätssystems eingeordnet blieb, wird nun anders und radikaler erfahren, was ich die *Ärgernisqualität* des Negativen nenne. Aufgrund des Aufklärungsprozesses entsteht insofern ein neues Wissen vom Nicht-sein-Sollen des Leidens, als menschliche Verantwortung, Macht und Fähigkeit als Widerspruch zu der noch bestehenden Negativität erlebt werden: so, wie es ist, soll es nicht sein und soll es nicht bleiben. Freilich, auch das *moralisch Böse* soll überwunden werden; es mag hier genügen auf den engen Zusammenhang von Aufklärung, Pädagogik und Ethik zu verweisen. Doch das Böse wird jetzt immer weniger als Sünde ausgelegt, sondern eben primär als Folge menschlichen Versagens – sei dieses nun schuldhaft, weil *vermeidbar* oder notwendiges Resultat von Verstrickungen und Verursachungen verschiedenster Art.

Nun konnte man inzwischen zweifellos auch sehen, daß die aufgeklärte Verweigerung des Einverständnisses, also die Empörung gegen das, was jetzt ist, ihrerseits neue Negativität hervorbrachte, von der nicht selten erklärt wurde, sie sei um besserer Zukunft willen in Kauf zu nehmen. Diese Entwicklung hat in den Augen vieler den sich „rational“ und „human“ verstehenden Anspruch der Aufklärung ad absurdum geführt. Andererseits ist dieses Urteil generell nicht aufrechtzuerhalten, weil der Anteil der Gegenaufklärung an der Hervorbringung von Negativität am Beispiel des Faschismus evident geworden ist. Die Zwielfichtigkeit der Aufklärung ist jedenfalls von durchaus verschiedenen Standorten aus diagnostiziert worden (man denke neben Adorno und Horkheimer auch an Heidegger und Jaspers, Buber und Guardini, Monnerot und Camus). Schließlich entdeckt man heute neben gewissen Bestrebungen, um der tradierten Werte willen, die angeblich den Menschen vor sich selbst zu retten vermögen, zur Pietät zurückzukehren, Konstruktionen einer anderen, recht profanen Spielart von Pietät, nämlich eines neuen Fatalismus, der die Gegenwart wieder einmal nimmt, wie sie angeblich ist und bleibt, und auf diese Weise einer Organisa-

<sup>30</sup> H. Krings in: Freiheit als Chance. Kirche und Theologie unter dem Anspruch der Neuzeit. H. Krings antwortet E. Simons (Theologisches Interview 29) (Düsseldorf 1972) 24.

tion der Wirklichkeit, die funktionalistische und totalitäre Züge trägt, seine ideologischen Dienste leistet.

Vor dem hier skizzierten Hintergrund sind nunmehr die beiden Fragen wieder aufzunehmen, die ich gestellt habe: Läßt sich im Ernst eine Metamorphose religiöser Zustimmung von Pietät zu Empörung aufzeigen und rechtfertigen, und kann denn Empörung als eine Form religiöser Zustimmung aufgefaßt werden?

Man darf ohne Zweifel davon ausgehen, daß nach der Aufklärung Pietät nicht mehr das dominierende Moment eines philosophisch zu verantwortenden Weltverständnisses darstellt. Diese These ist durch die Religionsstatistik nicht zu erschüttern, so daß hier auf sich beruhen bleiben kann, ob und unter welchen Bedingungen Pietät noch die Sache einer affektiven Majorität oder einer kognitiven Minderheit sein mag. Daß im Zuge der Aufklärung Pietät immer mehr zu einer privaten Glaubenshaltung wird, die sich gegenüber Philosophie und Wissenschaft nicht rechtfertigen kann, wird exemplarisch deutlich an jenem Gespräch zwischen Aljoscha und Iwan Karamasoff, in dessen Mittelpunkt das Problem des Leidens unschuldiger Kinder und damit die Aporie der Theodizee steht. Iwan faßt seinen Widerspruch gegen den Glauben an eine Harmonie zusammen mit den Worten: „Nicht Gott ist es, den ich ablehne, Aljoscha, ich gebe ihm nur die Eintrittskarte ergebst zurück.“ Darauf erwidert Aljoscha – „leise und mit gesenktem Blick“, wie Dostojewski schreibt –: „Das ist Empörung“<sup>31</sup>. Iwans Weigerung, sich mit der Aussicht auf künftige Harmonie abzufinden, verbleibt zwar noch im theistisch-christlichen Bezugssystem und muß deshalb von Aljoscha zurückgewiesen werden; doch Iwan, das darf nicht überhört werden, will nicht die Empörung gegen Gott, die formale Blasphemie, sondern er will nichts als „leben“, wenn auch nicht zu diesem Preis. Darin gibt ihm nun Aljoscha sogar ausdrücklich recht, doch im Unterschied zu Iwan vermag er noch in subjektiver Integrität wider die eigene Vernunft an den Erlöser zu glauben<sup>32</sup>. Iwans Empörung aber geht zumindest ihrer Intention nach über den theistischen Bezugsrahmen hinaus, insofern sie zum Protest gegen diese Wirklichkeit als ganze wird, die um keines künftigen Ausgleichs willen akzeptiert werden dürfte.

Hinter dem Aufbegehren Iwans steht jener Vorgriff auf das Vollkommene, jene Form des Sich-Transzendierens, die Johan Huizinga auf die schlichte Sentenz gebracht hat: „Jede Zeit sehnt sich nach einer schöneren Welt“<sup>33</sup>. Doch die durch die Aufklärung ermöglichte Empörung hat ihre spezifische Gestalt: Ihr vielfach formulierter Widerspruch gegen die überkommene Welt der Pietät erhebt sich aus einem neuen Bewußtsein des Menschen von sich selbst, seiner Erkenntniskraft, seiner Freiheit, seiner Verantwortung und seinen Fähigkeiten und richtet sich gegen den Weltzustand im ganzen. Er hält damit ein Moment von

<sup>31</sup> F. M. Dostojewski, Die Brüder Karamasoff. Übertragen von E. K. Rahsin (Darmstadt 1968) 399.

<sup>32</sup> Vgl. ebd. 400.

<sup>33</sup> J. Huizinga, Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden (Stuttgart 1969) 36.

Unzufriedenheit, Zerrissenheit und Traurigkeit fest, das stets zur Transzendierung des Gegenwärtigen geführt hat, jetzt aber als eine Empörung sich darstellt, die sich zwar der in ihr enthaltenen Negation sicher ist, nicht aber der neuen Positivität, die sie keineswegs präzise vor sich sieht. Eine bloß *logische* Umkehrung der Empörung und der Sehnsucht in die Positivität einer anfänglichen Ordnungserfahrung mag formal noch so richtig sein, entbehrt aber glaubwürdiger privater und ökonomisch-sozialer Leiderfahrung und wird erstaunlich wenig tangiert von den religionspsychologischen und religionssoziologischen Konsequenzen des *mysterium iniquitatis*, das den Philosophierenden eben nicht beschwichtigen, sondern nur zur Resistenz gegen diese Wirklichkeit animieren kann. Deshalb gibt Camus eine zutreffende Ortsbestimmung des neuzeitlichen Bewußtseins, wenn er, Descartes' *Cogito* auf die Ebene dieser Zeit projizierend, formuliert: „Je me révolte, donc nous sommes“<sup>84</sup>. Nicht wenige Mysterien aus den überkommenen Pietätssystemen sind für das Denken relativ ungefährlich, das *mysterium iniquitatis* jedoch provoziert *Empörung und Aktion*.

Hält man sich also die hauptsächlichen Motive der neuzeitlichen Kritik an der tradierten Religion<sup>85</sup> und den psychologischen, sozialen und politischen Auswirkungen des Pietätsmodells vor Augen und denkt man an die gewichtigsten Repräsentanten dieser Kritik und der aus ihr entworfenen Ethik und Politik – von Bayle und Voltaire über Hegel und Marx, Nietzsche und Freud bis zu Russell, Sartre, Camus, Löwith, Popper und anderen –, so wird man in der Tat feststellen dürfen, daß die gesamte Moderne ihrem Prinzip nach aus der Kraft der Empörung gegen die Pietät hervorgegangen ist und immer noch lebt. Dies haben jene „christlichen“ Philosophen durchaus richtig gesehen, nur gab ihre Bewertung zu erkennen, daß sie nicht oder noch nicht in der Lage waren, die historische Legitimität der Neuzeit zu akzeptieren und der veränderten Problemsituation gerecht zu werden.

Die Empörung der Neuzeit ist keineswegs eine unmittelbare, allzu direkte, emotionale, angesichts der Negativität „nervös“ werdende Reaktion, vielmehr eine vermittelte, eine *zweite* Empörung, insofern sie sich sowohl aus der rationalen Meditation der Geschichte als ganzer wie auch speziell aus der Kritik der Widersprüche und Unzumutbarkeiten der Pietätstradition ergibt. Im Unterschied zu den kategorialen eschatologischen Ausgleichserwartungen hat die aufgeklärte, zweite Empörung keine eindeutig definierbaren Inhalte vor sich, bleibt sie also der Gefahr ausgesetzt, für verschiedenartige, ja bedenkliche Zwecke in Dienst genommen zu werden. Aber diese Gefahr des möglichen und auch faktischen Mißbrauchs darf hier ebensowenig als Einwand gegen die Geburt der Neuzeit aus der Kraft der Empörung erhoben werden, wie sie als solche ein Argument gegen den Wahrheitsanspruch und die historische Bedeutung der christlichen Religion sein kann.

<sup>84</sup> A. Camus, *L'Homme Révolté*, in: A. Camus, *Essais*, hrsg. v. R. Quilliot u. L. Faucon (Paris 1965) 432.

<sup>85</sup> Vgl. neuerdings F. W. Kantzenbach, *Religionskritik der Neuzeit. Einführung in ihre Geschichte und Probleme* (München 1972).

Im Rahmen dieser religionsphilosophischen Überlegung verdient besondere Beachtung, daß die neuzeitliche Empörung nicht als Wille zur Macht oder als Hybris gedeutet werden darf (es sei denn, man bezieht einen methodisch sehr fragwürdigen theologischen Standpunkt außerhalb der Geschichte), daß sie vielmehr Ausdruck des vernünftigen und humanen Willens ist, glücklich und wahrhaftig zu sein. Darin spricht sich ein *legitimes Interesse der Menschheit an sich selbst* aus, ein Interesse, das auf eine andere und bessere, nicht hinter, sondern vor uns liegende Ordnung hinzielt, von der die umfassende Versöhnung erwartet wird. Diese Tendenz mag man wegen ihrer Liebe zum Absoluten wiederum kritisieren, und in der Tat veranlassen uns die historische Erfahrung und die logische Antizipation politischer Praxis zur Reduzierung des Totalistischen in jedem Absolutheitswillen auf das Ziel des Maßes, des gemeinsam vernünftig zu ermittelnden Ausgleichs von Gerechtigkeit und Freiheit<sup>36</sup>. Doch die Grenzen des faktisch Möglichen sind nicht die Grenzen des humanen Willens und der Sehnsucht nach dem Anderen, und deshalb bleibt die reflektierte, sich wissende Empörung der Ausdruck eines fundamentalen disagreement und nur als solcher der Ausdruck des humanen, bisweilen als Utopie sich darstellenden Vorgriffs auf das Andere als das Gute und das Positive schlechthin. So verstanden kann Empörung sich nicht beschwichtigen lassen durch Aussichten auf perfekt funktionierende Systemganzeheiten, Überflußgesellschaft, geglückte Weltentwicklung und dergleichen, sondern sie wird aus der Erinnerung an *vergangene* und auch in Erwartung *künftiger* Negativität, ja nicht zuletzt aus dem Bewußtsein *bleibender* Negativität – zum Beispiel in Gestalt von Frustration, Krankheit, Tod – nicht auf inhaltliche Hoffnungen historischer oder religiöser Eschatologie sich fixieren, vielmehr skeptisch die Tendenz auf das Andere, das Heile, das „Staublose“ (Nelly Sachs) bewahren.

Doch jetzt erhebt sich noch dringlicher die Frage, ob der Übergang von Pietät zu Empörung als eine Metamorphose *religiöser* Zustimmung ausgelegt werden kann. Wie man weiß, wird seit längerem versucht, den Religionsbegriff von der durch Schleiermacher und Rudolf Otto bestimmten Auslegung zu lösen und Religion als Form der Beziehung des Menschen auf das ihn unbedingt Angehende, auf ein Letztgültiges überhaupt aufzufassen, von dem her so etwas wie „Sinn“ sich zu eröffnen scheint. Ich belasse es hier bei diesem kurzen Hinweis<sup>37</sup>. Es wird jedoch in dieser Perspektive deutlich, daß man die Empörung, die sich weder beim Gegenwärtigen noch in der religiös-pietäthafte Zustimmung zu einer trotz allem „heilen Welt“ beruhigt, vielmehr das Jetzige transzendiert, ohne Ziel und Inhalt dieses Überschreitens positiv vor sich zu sehen, wegen des in ihr implizierten Vorgriffs auf das Andere, das Gelungene, die Versöhnung als eine Form dessen ansehen muß, was früher als Religion der Pietät für die Religion überhaupt gehalten wurde. Empörung erweist sich so als ein neuer

<sup>36</sup> Vgl. A. Camus, *Der Mensch in der Revolte* (Reinbek 1969) 234f.

<sup>37</sup> Vgl. meinen Artikel „Religion“ in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, hrsg. v. H. Krings, H. M. Baumgartner, C. Wild, III (München 1974).

Modus „religiöser Zustimmung“, der nach dem Durchgang durch die Pietätskritik der Aufklärung und nach der neueren hermeneutisch-dechiffrierenden Kritik der tradierten religiösen Sprache als Möglichkeit des Transzendierens von Gegenwart und Geschichte noch bleibt.

Es braucht nicht verschwiegen zu werden, daß die aufgeklärte Empörung in besonderem Maße vermittelt ist durch die Geschichte der biblisch-eschatologischen Interpretation der Welt<sup>38</sup>. Nur wenn man behauptet, daß man dem formal das Denken bestimmenden Horizont dieser Tradition gänzlich entinnen könne und müsse oder gar schon entronnen sei, kann man Empörung als religiöses Phänomen rationalistisch-funktionalistisch zurückweisen.

Zur *biblischen* Tradition gehört jedoch beides: das Vertrauen auf die durch den väterlichen creator gesetzte Ordnung und insofern Pietät; zum anderen das Nicht-Einverständnis mit dieser Welt, wie sie jetzt ist, als der Mitvollzug des Nicht-Einverständenseins Gottes selbst, der die Transformation dieser zu einer neuen, vollkommenen Welt will. In der verbreiteten (christlichen) Religionspraxis dominierte die Pietät so sehr, daß sie das Moment des Nichteinverständnisses als Blasphemie tabuisierte und zum *Ausharren* aufforderte, wobei dieses Ausharren auf gefährliche Weise mit der Hoffnung verwechselt wurde. Dabei wäre doch Pietät in diesem Bezugssystem als das Sich-Identifizieren mit der göttlichen Empörung zu verstehen und keineswegs als bloße Gehorsamshaltung, der schon der Gedanke an Empörung anstößig ist. Gebet, Kult, Opfer der Menschen stimmen doch in den göttlichen Willen zur Aufhebung dieses Weltzustands ein und sind folglich Weisen der Empörung nicht gegen den Gott (obwohl dies vorkommt, weil man die sogenannte „Heilsökonomie“ nicht begreifen kann<sup>39</sup>), sondern gegen das Böse. Wir finden also in dem biblisch-theistischen Bezugsrahmen eine paradoxal erscheinende Einheit von Pietät und Empörung.

Wie aber verhält es sich mit dieser Einheit, wenn man auf der Grundlage der neuzeitlichen Welterfahrung und ihrer philosophischen Möglichkeiten denkt? Dann entfällt als erstes der Zugang zur Annahme einer göttlichen Weltordnung als prästabilisierter Harmonie, als alles überschauender und regelnder Vorsehung – und damit die Pietät. Man betet, einen Psalm-Vers aufnehmend (103 [104], 27): „Du gibst ihnen ihre Speise zur rechten Zeit“; aber der sprachliche und soziale Widerspruch solcher Worte ist offenkundig und wird auch durch eine *causa-secunda*-Lehre nicht mehr aus der Welt geschafft. Nicht die Bestreitung, die Wiederholung dieses Verses erscheint jetzt als Ärgernis.

Vielleicht stellt sich der Gedanke ein, das neuzeitlich noch verantwortbare und nachzuvollziehende Äquivalent zur Pietät sei die Gelassenheit. Allein, es gibt religions- und philosophiegeschichtlich gesehen keine Form der Gelassenheit, die nicht auf der Anerkennung einer Wirklichkeit beruht, die Gelassenheit ihrerseits gewährt und ermöglicht. Deshalb gehört Gelassenheit, auch in ihrer

<sup>38</sup> Dies hat, unter seiner Perspektive, sehr nachdrücklich Ernst Bloch herausgearbeitet in: *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs* (Frankfurt 1968).

<sup>39</sup> Vgl. ebd. 143–166; s. auch: W. Strolz, *Hiobs Auflehnung gegen Gott* (Pfullingen 1967).

nicht explizit religiösen Gestalt wie z. B. bei Heidegger<sup>40</sup>, auf die Seite der Pietät. Für jenes religionsphilosophische Denken aber, das die Widersprüche der Pietätsreligion erkannt hat und um eine human verantwortbare Zustimmung sich bemüht, wird die Gelassenheit zum geduldig-tapferen Warten in und aus der Kraft der Empörung.

Diese Empörung selbst aber wird zum dominierenden Moment und als solches zur Entsprechung dessen, was die biblische Tradition als Hoffnung auf die Veränderung aller Wirklichkeit in das Bewußtsein der Menschheit eingebracht hat. Wer sich zufriedengibt, wer sich abfindet, verleugnet jene Art der Zustimmung, die in der Empörung enthalten ist und mit der Affirmation der tradierten Pietätsreligionen wenigstens intentional noch identisch ist, weil beide bezogen sind auf das Heile, das Staublose, das Vollkommene. Die neue *docta ignorantia* der Empörung kann zwar ihre Zukunftsperspektive nicht in verführerischer Metaphorik anbieten, aber sie vermag angesichts der massierten Einwände der neuzeitlichen Kritik der überkommenen Religionen jene Dimension des Humanen zu retten, ohne die dem Nihilismus nichts entgegensetzen wäre als das zugleich naive und trotzige Insistieren auf den alten Symbolen.

---

<sup>40</sup> Vgl. M. Heidegger, *Gelassenheit* (Pfullingen 1959).