

Politische Emotionen als moraltheoretische Herausforderung

von Markus Vogt

In den Arenen politischer Kommunikation haben digital verstärkte Emotionen eine ungeahnte Dynamik gewonnen. Das fordert die Ethik methodisch heraus, über Begründungsdiskurse hinaus stärker die Bedingungen der Kultivierung von Emotionen in den Blick zu nehmen. Darin liegt zugleich eine Chance der Profilbildung christlicher Ethik: Basierend auf der Deutung des Christentums als therapeutische Religion wird die Überwindung diffuser Ängste als theologisch-ethische Aufgabe der Befähigung zu Demokratie verstanden. Dies ist insbesondere hinsichtlich der Immunisierung gegen totalitäre Selbstüberhöhung des Politischen sowie gegen Populismus relevant.

1. Verlust des Vertrauens in die Demokratie

Rückzug in postfaktische Irrationalität

Das Vertrauen in die Demokratie als Verfahren zur Rationalisierung ethisch-politischer Diskurse erlebt derzeit eine Krise: Politische Emotionen¹, insbesondere die Angst vor Fremden, Terror sowie vor sozialem Abstieg hat in der öffentlichen Kommunikation eine Dynamik gewonnen, angesichts derer rationale Argumente und der Anspruch einer freiheitlichen Gesellschaft oftmals scheitern. Das Bedürfnis nach Abgrenzung in identitären, nationalistischen oder fundamentalistischen Bewegungen bestimmt in vielen Bereichen die politische Agenda. Autoritäre Regime und postfaktische Argumentationsmuster haben Auftrieb. Der politische Liberalismus ist in die Defensive geraten. Die Religionen spielen dabei eine teilweise höchst ambivalente Rolle; jedenfalls werden sie gerne für den Rückzug in Irrationalismen sowie für ethnoreligiöse Identitätsversprechen und Autoritätsansprüche funktionalisiert.²

¹ Vgl. zum Konzept „politische Emotionen“, das Martha Nussbaum in kritischer Auseinandersetzung mit der Vernachlässigung der emotionalen Dimension im liberalen Politikverständnis entwickelt hat: *Martha Nussbaum*, Politische Emotionen. Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist, Frankfurt 2016, bes. 11–44. Weltweit lässt sich eine Formveränderung politischer Kommunikation erkennen, die den Liberalismus auf den Prüfstand stellt; vgl. dazu das Themenheft „Affekte regieren“ der Zeitschrift *Mittelweg* 36 (Jg. 24 [1-2/2015]); *Heinz Bude*, Das Gefühl der Welt: Über die Macht von Stimmungen, München 2016.

² Vgl. *Martha C. Nussbaum*, Die neue religiöse Intoleranz. Ein Ausweg aus der Politik der Angst, Darmstadt 2014; zu dem gemischten Befund aus christlicher Perspektive vgl. auch *Professoren der Katholisch-*

Gerade für die Christliche Sozialethik, die von ihrer Tradition des Natur- und Vernunftrechtes ganz auf rationale und universale Argumentation setzt,³ ist dies eine erhebliche Irritation. Sie ist herausgefordert, das Vertrauen in universale Vernunft und die Bereitschaft zu kultur- und grenzüberschreitender Kommunikation zu stärken. Der zentrale Beitrag der Kirche als moralische Instanz ergibt sich in diesem Kontext nicht unmittelbar auf der Ebene von spezifischen ethisch-politischen Begründungen und Positionen als solchen, sondern vor allem auf der Ebene der Förderung einer Mentalität und eines Rahmens, um für rationale Argumente, Dialog und den Anspruch der Freiheit überhaupt zugänglich zu sein. Angesichts des Rückzugs in postfaktische Irrationalität ist sie herausgefordert, das Vertrauen in Vernunft als Bedingung der Möglichkeit von Demokratie zu fördern und dem Missbrauch von Religion zur Abschottung gegen rationale Argumente entgegenzutreten.

Dazu ist es zunächst nötig, die teilweise durchaus berechtigten Ängste sowie die Kritik am abstrakten Rationalismus und Universalismus zu verstehen. Insofern christliche Ethik von jeher im Spannungsfeld zwischen kulturübergreifendem Allgemeinheitsanspruch und religiös spezifischer sowie mit starken Emotionen verbundener Ethosprägung steht, ist sie hier in besonderer Weise herausgefordert. Im Hintergrund der Debatte steht eine grundlegende moraltheoretische Auseinandersetzung um das Konzept des öffentlichen Vernunftgebrauchs, das von Kant eingeführt und im Rahmen liberaler Gesellschaftstheorie als Argument für die Ausgrenzung religiöser, kulturspezifischer und damit auch vieler emotionaler Aspekte aus politischen Diskursen verstanden wurde.⁴ Auf dieser Basis kann die Auseinandersetzung mit den neuen politischen Emotionen durchaus eine Chance sein, den christlichen Kontext Christlicher Sozialethik neu in den Blick zu nehmen und von dort her das Selbstverständnis der Kirche als moralische Instanz zu differenzieren.

theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München (Hg.), Tribalismus und Ethnoreligiosität – Anfragen an Theologie und Kirche (MThZ 68 [2/2017]).

³ Vgl. Markus Vogt (Hg.), *Theologie der Sozialethik (Quaestiones disputatae 255)*, Freiburg 2013, darin bes. die Beiträge: Markus Vogt; Ingeborg Gabriel; Arnd Küppers; Peter Schallenberg; Werner Veith, *Theologien in der Sozialethik – eine Einführung*, 7–20 sowie Ingeborg Gabriel, *Naturrecht, Menschenrechte und die theologische Fundierung der Sozialethik*, 229–251; Hans-Joachim Sander, *Sozialethik, theologisch. Der locus theologicus alienus Menschenrechte*, 252–278; Rudolf Uertz, *Menschenrechte im Spannungsfeld zwischen Gottesrede und säkularer Politik*, 279–299; Arnd Küppers, *Menschenrechte im Spannungsfeld zwischen Gottesrede und säkularer Politik – eine sozialetische Sicht*, 300–326.

⁴ Vgl. Bernd Irlenborn; Franz-Josef Bormann (Hg.), *Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft. Zur Rolle des Christentums in der pluralistischen Gesellschaft (Quaestiones disputatae 228)*, Freiburg 2008; Michael Reder; Josef Schmidt, *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Frankfurt 2008; Markus Vogt, *Das Spannungsfeld theologischer und philosophischer Ethik als Ausgangspunkt für die Gliederung normativer Reflexion*, in: Wilhelm Korff; Markus Vogt (Hg.), *Gliederungssysteme angewandter Ethik. Ein Handbuch nach einem Projekt von Wilhelm Korff*, Freiburg 2016, 711–737.

Gesellschaftsdiagnose: Angst in Zeiten beschleunigter Veränderung

Wir leben in einer Zeit beschleunigter Veränderungsprozesse und tiefer sozialer, ökonomischer und ökologischer Umbrüche. Einiges spricht dafür, dass es sich dabei nicht um isolierte Einzelphänomene handelt, sondern um Elemente einer „multiplen Krise“⁵. Die Rede ist von einem Epochenwandel. Der 2015 verstorbene Soziologe Ulrich Beck spricht in seinem posthum veröffentlichten Werk von einer „Metamorphose der Welt“⁶. Er meint damit: Während es früher Fixpunkte gab, an denen wir erkennen konnten, was stabil blieb und was nicht, erleben wir heute eine allumfassende Verwandlung, die uns orientierungslos werden lässt. Beck plädiert dafür, dass wir stärker auf überraschende und nicht planbare Lösungen, die den Gang der Geschichte oft in unvorhersehbarer Weise prägen, vertrauen sollten.

Diese Diagnose bedeutet eine gewisse Ernüchterung für das politische Projekt der Moderne. Denn dieses beruht ja gerade auf der Überzeugung, dass die gesellschaftlichen Akteure den Aufbau, die Wahrung und die Veränderung von sozialen Strukturen steuern können. In Situationen multipler, sich oft wechselseitig verstärkender Wandlungsprozesse, Krisen und Metamorphosen geht dieses Vertrauen verloren. Die Akteure machen die Erfahrung, von Entwicklungen überrollt zu werden und kaum Einfluss auf ihre Gestaltung zu haben. Situationen des Kontrollverlustes rufen ein Gefühl von Unbehagen und Angst hervor. Genau in einer solchen Situation befinden wir uns gegenwärtig. In der Wahrnehmung der Wandlungsprozesse als Krise gewinnen Emotionen auch auf der Ebene öffentlicher und politischer Kommunikation eine beherrschende Rolle. Stimmungen, die man als Gefühle der Gesellschaft umschreiben kann,⁷ scheinen oft wichtiger als Argumente. Diese werden erheblich durch die neuen digitalen Medien angeheizt und verändern die Bedingungen politischer Meinungsbildung.

Die Unberechenbarkeit der Stimmungen in Verbindung mit Feindbildern und Identitätsversprechen ist zu einem entscheidenden Faktor der Politik geworden. Man denke nur an den Brexit und die Gefährdung des europäischen Projektes durch die verschiedenen Neonationalismen oder die weitreichenden politischen Verunsicherungen durch Donald Trump, der mit seinem Programm „America first“ auf Konfrontationskurs zur Politik globaler Solidarität geht und sich durch Fakten wenig beeindruckend zu lassen scheint. In Deutschland stehen Pegida und das Erstarken der AfD als Symbole für ein von Fremdenfeindlichkeit, Abstiegsängsten und Radikalisierung gekennzeichnetes politisches Klima. Dies alles sind Folgen einer emotional von Ängsten aufgeladenen Befindlichkeit, die oft wenig mit „unmittelbaren Risiken“ zu tun hat, jedoch leicht für politische Machtansprüche ausgenutzt werden kann.⁸

⁵ Ulrich Brand, Die multiple Krise. Dynamik und Zusammenhang der Krisendimensionen, Anforderungen an politische Institutionen und Chancen progressiver Politik, in: Ulf Hahne (Hg.), Globale Krise – Regionale Nachhaltigkeit. Handlungsoptionen zukunftsorientierter Stadt- und Regionalentwicklung, Detmold 2010, 9–28.

⁶ Ulrich Beck, Die Metamorphose der Welt, Frankfurt 2016.

⁷ Vgl. Bude, Das Gefühl der Welt (wie Anm. 1).

⁸ Vgl. Bude, Das Gefühl der Welt (wie Anm. 1); Paul M. Zulehner, Entängstigt euch. Die Flüchtlinge und das christliche Abendland, Ostfildern 2016; „Affekte regieren“ (wie Anm. 1).

Der Glaube an die universale Vernunft und an unbedingte, für alle geltende Menschenrechte, der aus einer spezifisch europäischen, in leidvollen Konflikten entstandenen Synthese von christlichem Glauben und Humanismus seinen Ursprung hat,⁹ scheint derzeit brüchig zu werden. Die Kritik daran formiert sich nicht erst seit AfD, Pegida und Trump, sondern hat bereits eine längere ethisch-politische Debatte als Hintergrund. Diese wird nicht selten unter dem Stichwort „Neorealismus“ zusammengefasst.¹⁰ Angesichts der sich abzeichnenden globalen Konflikte ist es eine entscheidende Bewährungsprobe für humanistische und christliche Ethik sowie für die Weltkirche als moralische Instanz, hier differenzierend dagegen zu halten. Dazu ist es nötig, einerseits das Bewusstsein für kulturelle, religiöse und soziale Differenzen und Kontexte einschließlich der damit verbundenen Emotionen zu stärken, andererseits deshalb jedoch keineswegs den Anspruch einer universalen Moral und eines öffentlichen, auch in pluralen Gesellschaften konsensfähigen Vernunftgebrauchs aufzugeben.¹¹

Vielschichtige Ursachen der Verunsicherung

Leitthese der folgenden Ausführungen ist, dass diese neuen politischen Emotionen als eine markante Formveränderung öffentlicher Kommunikation ernst genommen werden müssen.¹² Dabei sind Religion, Glaube und Kirchen im Klima „neuer religiöser Intoleranz“¹³ ebenso Teil des Problems wie Teil der möglichen Lösung. Die vielschichtigen gesellschaftlichen Ängste können nicht hinreichend von konkreten Risiken und Bedrohungen her verstanden werden. Denn bezogen auf Lebenserwartung und Sicherung des Existenzminimums war das Leben jedenfalls in Deutschland und vielen anderen Wohlstandsnationen nie so sicher wie heute. Dennoch kann man das verbreitete Gefühl der Verunsicherung nicht einfach als Hysterie abtun.¹⁴ Markant ist dabei nicht objektbezogene Furcht, sondern eine unbestimmte, aber deshalb nicht weniger wirksame Verunsicherung. Diese hat mit tieferliegenden Ängsten zu tun, die sich nicht selten gerade aus den vielen Möglichkeiten ergeben, insofern diese als Rückseite die stete Sorge, etwas zu verpassen, erzeugen.¹⁵ Sie hat auch mit dem Verlust kultureller, religiöser und familiärer

⁹ Vgl. *Konrad Hilpert*, *Theologie und Menschenrechte. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte. Teil 2*, Freiburg i. Br. 2016.

¹⁰ Vgl. *Chantal Mouffe*, *Über das Politische, Wider die kosmopolitische Illusion*. Frankfurt 2007; *Markus Vogt*, *Weltstaatlichkeit und Weltbürgergesellschaft. Theologisch-ethische Perspektiven zu Abstufungen der Verantwortung*, in: Stephan Stetter (Hg.), *Leben in der Weltgesellschaft – Regieren im Weltstaat. To Live in World Society – To Govern in the World State* (Schriftenreihe der Universität der Bundeswehr München 07), Neubiberg 2014, 53–59.

¹¹ Vgl. dazu am Beispiel der Menschenrechte *Konrad Hilpert*, *Begründungsoffen und doch mit universellem Anspruch? Zur Genealogie und Interkulturalität der Menschenrechte*, in: Amos international. Gesellschaft gerecht gestalten 7 (2/2013) 18–25; *Hans Joas*, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin 2011.

¹² Vgl. *Nussbaum*, *Politische Emotionen* (wie Anm. 1).

¹³ *Nussbaum*, *Die neue religiöse Intoleranz* (wie Anm. 2).

¹⁴ Vgl. hierzu am Beispiel von Pegida: *Werner Patzelt*; *Joachim Klose*, *Pegida. Warnsignale aus Dresden*, Dresden 2016.

¹⁵ Zur Verunsicherung durch den Verlust eines Horizontes von Transzendenz, der dazu führt, dass ein erfülltes Leben durch den „kinetischen Imperativ“ der ständigen Verdichtung und Optimierung von Projekten gesucht wird, vgl. *Hans-Joachim Höhn*, *Handeln über den Tag hinaus. Zeithorizonte der Sozialethik*, in: Markus

Einbettungen zu tun, was zwar einerseits eine gewisse Steigerung von Autonomie ermöglicht, andererseits jedoch zunehmend als permanente Überforderung des Subjektes wahrgenommen wird.

Das Gefühl der Angst ist nicht von vornherein schlecht. Die Angst bewahrt uns davor, uns blauäugig und ohne Absicherung auf Gefahren einzulassen.¹⁶ Ängste gehören zum menschlichen Leben dazu. Man braucht ein differenziertes Konzept, um genauer auszusagen, welche Formen der Angst hilfreich sind und welche destruktiv oder lähmend wirken. Der massive Vertrauensverlust im Kontext von Globalisierung, beschleunigtem Wandel, Terrorismus und Migration hat vielschichtige Gründe und Erscheinungsformen, die zunächst schlicht psychologisch, soziologisch, kommunikationstheoretisch und politisch analysiert werden müssen. Als moralische Instanz ist die Kirche hier herausgefordert, zum konstruktiven Umgang mit den damit verbundenen Emotionen beizutragen. Entscheidend sind dabei Praxen der sozialen Inklusion sowie ein nüchtern-differenzierender und solidarischer Umgang mit Risiken. Auch symbolische Kompetenz ist ein Schlüssel für den Umgang mit dem Gefühl von Verunsicherung. Der gesellschaftliche Zusammenhalt in der zunehmend pluralen Weltgesellschaft hängt wesentlich davon ab, ob es gelingt, kultur- und grenzüberschreitende Kommunikationsfähigkeiten immer wieder neu einzuüben.

2. Angst im Dienst totalitärer Systeme

Leben mit zermürbender Angst

„Alles was wir aus Angst tun, kommt irgendwie zu uns zurück. Wie ein Bumerang. [...] Die Angst ist es, die uns abhängig macht von einem unmenschlichen System. Die Angst hindert uns, menschlich und frei zu sein.“ Das Zitat stammt aus der 18-teiligen Filmserie „Weissensee“¹⁷, einem umfassenden Epos zum Leben mit der Angst sowie der damit verbundenen Zerrüttung sozialer Beziehungen und politischer Kommunikationsformen im totalitären Überwachungssystem der DDR in den 1980er Jahren – zugleich ein Film von Liebe, die Angst überwindet, und von verzweifelterm Widerstand gegen die zermürbende Angst, die Menschen zu gefügigen Agenten ideologischer Systeme macht, ihnen ihre Würde und Wahrhaftigkeit raubt, sie in ein Leben in der Lüge zwingt.

Das filmische Epos Weissensee ist ein Spiegel historischer Erfahrungen, die ähnlich in vielen Kontexten gemacht wurden und werden: Wer Angst hat, sei es um sich oder um Ehepartner, Eltern, Kinder, wird erpressbar, oft durch perfide Methoden zum Agenten des Systems gemacht, der dann seinerseits Freundschaften verrät und ideologiekonform

Vogt (Hg.), *Theologie der Sozialethik*, Freiburg i. Br. 2013, 96–120. Auch der Soziologe Heinz Bude analysiert die Angst, angesichts der eigenen schier unendlichen Möglichkeiten etwas zu verpassen, als signifikantes Merkmal der gegenwärtigen „Gesellschaft der Angst“; vgl. *Heinz Bude, Gesellschaft der Angst*, Hamburg 2014.

¹⁶ Vgl. *Sabine Döring (Hg.), Philosophie der Gefühle*, Berlin 2009; *Eva Weber-Guskar, Die Klarheit der Gefühle. Was es heißt, Emotionen zu verstehen*, Berlin 2009.

¹⁷ *Erstes Deutsches Fernsehen, Weissensee. Eine Berliner Liebesgeschichte*. 18 Folgen. Drehbuch/Regie: Annette Hess und Friedemann Fromm, Deutschland 2010 – heute.

schleichend seine Freiheit, Würde und Eigenständigkeit verliert. Der Weckruf dagegen: „Seid mutig, habt keine Angst vor der Angst, gebt der Freiheit ein Gesicht!“ So lautet im Film ein Appell, mit dem 1989 die zunächst in der Kirche Versammelten nach draußen treten. Er ruft auf, keine Angst mehr zu haben vor den Fotos und Drohungen der Stasi. Die gemeinschaftliche Überwindung der Angst wird so zu einem Impuls, mit dem die friedliche Revolution ihren Lauf nimmt.

Die Angstüberwindung kommt nicht aus dem Nichts. Es braucht viel Leid, oft auch das Erleben des eigenen Versagens, der Verzweiflung über das Leben in der Lüge und inneren Leere folgt, bis sich der Widerstand formiert. Der Film zeichnet den Mut zu lieben als Anfang der Angstüberwindung und des zunächst oft gar nicht gewollten politischen Widerstandes. Dafür steht vor allem Julia, Tochter einer ursprünglich staatskritischen Sängerin, die den Sohn des Stasioffiziers Kupfer liebt und von dieser Liebe trotz aller Hindernisse nicht ablässt. Sie wird im Gefängnis gefoltert, ihres Kindes beraubt und stirbt schließlich verzweifelt. Auch Wunden und Opfer gehören zum mühsamen Weg der Angst überwindenden Freiheit. – Das war so in dramatischen Situationen der Geschichte und ist bis heute so geblieben, gegenwärtig beispielsweise im Nahen und Mittleren Osten, wo tausende Christen vertrieben und getötet werden, unter der zwar sanfteren, aber oft auch totalitären Macht in China, wo das Christentum u. a. wegen der Hoffnung, eine Alternative zur angsteinflößenden und alles kontrollierenden Macht zu sein, stark wächst.¹⁸ Es ist aber – so meine These – auch im Alltag von jedem oft auf subtile Weise relevant: Freiheit ist Angstüberwindung. An diesem Anspruch müssen sich auch der christliche Glaube und die Kirche als moralische Instanz kritisch messen lassen.

Eine Sternstunde der Kirche als moralische Instanz

Der Widerstand gegen die totalitären Systeme im östlichen Mitteleuropa, deren Macht auf Angst beruhte, führte 1989 zu einer friedlichen Revolution, einer Revolution, die vom Mut der Bürger ausging, an der neben vielen anderen auch die Kirchen trotz tiefgreifender Ambivalenzen durch ihre überwiegende Gleichschaltung erheblichen Anteil hatten als Ort der Menschlichkeit und des „unpolitisch Politischen“, daher nicht leicht zu zensierenden Protestes. Dies war eine Sternstunde der Kirche als moralische Instanz im Sinne der Ermutigung zu unerschrockenem Handeln, einer Sternstunde, von deren revolutionärer Kraft unter den Bedingungen der bundesrepublikanischen Normalität gegenwärtig nicht viel übrig zu sein scheint, die aber auch heute in neuer anderer Weise dringend gebraucht würde. Auch in anderen osteuropäischen Staaten, insbesondere in Polen sowie in der Ukraine, haben bzw. hatten die Kirchen eine Schlüsselrolle im Widerstand gegen totalitäre Herrschaft. Teilweise sind eher einzelne mutige Christinnen und Christen als die verfassten Kirchen Impulsgeber der Freiheit.¹⁹

In der Überwindung von Angst liegt die revolutionäre und humanisierende Kraft des christlichen Glaubens. Nicht abstraktes Wissen, sondern die Befreiung von Angst ist sein

¹⁸ Vgl. *Peter Neuner*, Kirchen in China zwischen Untergrund und „Religionsfieber“, in: Ernst Hellgardt; Lorenz Welker (Hg.), *Weisheit und Wissenschaft*, München 2013, 125–140.

¹⁹ Vgl. dazu *Konrad Hilpert*, Glaube und Widerstand. 70 Jahre „Weiße Rose“ (LMUniversum 15), München 2014.

Kerngehalt. Das hat erhebliche Konsequenzen für Kommunikationsformen, Profilbildung und Rezeption theologischer Ethik. Angesichts der Renaissance angstbesetzter Emotionen in der Arena politischer Emotionen ist dieser Zugang zugleich auch gesellschaftlich und moraltheoretisch von hoher Brisanz. Die Kirche ist hier nicht primär wegen bestimmter, spezifisch christlicher Argumente relevant, sondern als Instanz für die Kultivierung von Emotionen. In einer „Gesellschaft der Angst“²⁰ ist Demokratie darauf angewiesen, gute Argumente mit einer vertrauensbildenden Kommunikation, die die Menschen in ihrem Alltag erreicht, zu verbinden.

Die Überwindung der Angst um sich selbst ist eine entscheidende Quelle der Befähigung zu verantwortlichem Handeln. Dies gilt sowohl für jeden Einzelnen wie für Institutionen, nicht zuletzt auch für die Kirche als moralische Instanz. Die Praxis der Ermutigung zu Freiheit und Solidarität ist wichtiger als jede Theorie. Genauer: Moralische Theorie wird blass und kraftlos, wenn sie den Bezug auf die gelebte Praxis einer aufrechten Haltung verliert. Vaclav Havel nennt dieses Programm „Versuch, in der Wahrheit zu leben“²¹. In kritischen Situationen sind Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit im Alltag ein entscheidendes Widerlager gegen die Gleichschaltung durch totalitäre Systeme. Es geht aber nicht nur um Verhaltensmuster in gesellschaftlichen Extremsituationen, sondern um eine auch im Alltag geforderte Zivilcourage und Authentizität. Als Basis von Glaubwürdigkeit ist diese eine entscheidende Kommunikationsbedingung für die Wirksamkeit der Kirche als moralische Instanz in pluraler Gesellschaft.²² Subtile Ängste sind das entscheidende Einfallstor für Fremdbestimmung, sei es durch die Verdrängung unbequemer Wahrheiten, durch die Anpassung an Konsumversprechen oder an vermeintliche ökonomische Handlungszwänge und Korruptionssysteme.

3. Glaube als Angstüberwindung

„*Fides-qua-Ethik*“

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich die Frage, welche Kompetenz dem christlichen Glauben und der Kirche als Kraft der Angstüberwindung zukommt. In den biblischen Texten ist oft von Angst die Rede: „Mein Herz ist in Ängsten“ (Ps 61,3) betet der Psalmist. „In der Welt habt ihr Angst“ (Joh 16,33) fasst Jesus die Situation des Menschen zusammen. Dabei ermahnt die biblische Tradition, sich nicht von den Ängsten bestimmen und überwältigen zu lassen. Ängste wollen ausgesprochen, sollen aber auch abgebaut und

²⁰ Bude, Gesellschaft der Angst (wie Anm. 15).

²¹ *Václav Havel*, Versuch, in der Wahrheit zu leben, Reinbek 1990. Die aufrechte Haltung wurde der Regierung in Prag zum Spiegel, in der sie ihrer eigenen propagandistischen Lüge ansichtig wurde. Trotz des Angebotes, außer Landes zu gehen, blieb Havel und nahm Haft in Kauf. In seinen „Briefen an Olga“ spricht er von den „Siegen in den täglichen Niederlagen des Gefängnisses“ (*Václav Havel*, Briefe an Olga. Betrachtungen aus dem Gefängnis, Neuabdruck Reinbek 1989, 310).

²² Nicht ohne Grund kommt Konrad Hilpert in seinen moraltheoretischen Reflexionen immer wieder auf die Schlüsselrolle von Authentizität zu sprechen: *Konrad Hilpert; Christoph Levin (Hg.)*, Authentizität und Wahrheit. Zur Rolle des Biografischen im religiösen Sprechen, Berlin 2012.

überwunden werden. „Fürchtet euch nicht! Habt keine Angst!“ – so heißt es an vielen biblischen Stellen. Der Angst wird das Gottvertrauen gegenübergestellt. Aus der Gewissheit, dass Gott rettet, kann Furcht und Angst weichen: „Sagt den Verzagten: Habt Mut, fürchtet euch nicht! Seht, hier ist euer Gott! [...] er selbst wird kommen und euch erretten“ (Jer 35,4). „Denn Gott hat uns nicht einen Geist der Verzagtheit gegeben, sondern den Geist der Kraft, der Liebe und der Besonnenheit“ (2 Tim 1,7).

Die Überwindung der Angst ist dabei nicht nur ein moralisches Postulat, ein psychologisches Versprechen oder ein pastorales Ziel des biblischen Glaubens, sondern sie ist konstitutiv für den Akt des Glaubens selbst: Der hebräische Ausdruck für Glauben lautet *aman*, was man auch als Vertrauen übersetzen kann. *Aman* meint „sich verlassen auf Gott, ihm vertrauen, auf seine Verlässlichkeit setzen, um selbst Dauer und Verlässlichkeit zu gewinnen, fest, sicher, zuverlässig sein“²³. „Glauben im Sinne der christlichen Botschaft bedeutet: zu Jesus Christus gehören und von seinem heiligen Geist erfüllt sein (vgl. Hebr 3,14 und 6,4), d. h. sich so in Gott geborgen wissen, dass man nicht mehr aus der Angst um sich selbst leben muß.“²⁴

Die klassische Unterscheidung zwischen Glaubensakt (*fides qua*) und Glaubensinhalt (*fides quae*) kann so interpretiert werden, dass der Glaube als Phänomen der Vertrauensbildung und nicht nur des Für-wahr-haltens von Sachverhalten zu begreifen ist.²⁵ Auch die gegenwärtige Fundamental- und Pastoraltheologie expliziert den Glaubensakt meist als eine Form des Vertrauens und bringt ihn mit der Stärkung eines positiven Selbstbildes in Verbindung.²⁶ Ausgehend von dieser Wahrnehmung können vielversprechende Bezüge zu dem hergestellt werden, was in der Resilienzforschung Kohärenzgefühl genannt wird.²⁷ Gottvertrauen ermöglicht, die Welt trotz aller Krisen, Katastrophen und Widersprüche als sinnvoll zu betrachten. Wer darauf bauen kann, dass das Leben einen Sinn hat, dem zieht es den Boden unter den Füßen nicht weg, wenn individuelle und soziale Kontrollsysteme versagen. Er wird dann auch nicht von Angst überwältigt.

Angewendet auf die Ethik könnte man analogisieren: Es braucht ein ausgewogenes Verhältnis zwischen „Fides-quae-“ und „Fides-qua-Ethik“, also zwischen inhaltlichen Positionen auf der einen und Kommunikationsformen der Vertrauensbildung auf der anderen Seite. Beides gehört unlösbar zusammen. Vor diesem Hintergrund ist kritisch zu prüfen, ob und wie christliche Moral grundlegende Einstellungen und Sinnmuster, die helfen mit einer konstruktiven und angstfreien Perspektive nach Problemlösungen zu suchen, fördert. Solche mentalen und emotionalen Grunddispositionen im Umgang mit individuellen Ängsten, gesellschaftlichen Stimmungen und ökonomischen oder technischen Risiken sind z. B. die Balance zwischen Sorge und Gelassenheit, Vorsicht und Mut, Optimismus und Pessimismus, Beharrung und Wandel sowie nicht zuletzt die Unterschei-

²³ Thomas Hieke, „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht“ (Jes 7,9), in: *Theologie und Glaube* 99 (2009) 1.

²⁴ Peter Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören: Ökumenische Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br. 1991, 15.

²⁵ Vgl. Clemens Sedmak, *Innerlichkeit und Kraft. Studie über epistemische Resilienz*, Freiburg i. Br. 2013, 274.

²⁶ Vgl. Elias Stangl, *Resilienz durch Glauben. Die Entwicklung psychischer Widerstandskraft bei Erwachsenen*, Ostfildern 2016, 125 f.

²⁷ Zur Resilienz vgl. Sedmak, *Innerlichkeit* (wie Anm. 25); Stangl, *Resilienz* (wie Anm. 26); Markus Vogt; Martin Schneider (Hg.), *Theologische und ethische Dimension der Resilienz* (MThZ 67 [3/2016]).

dung zwischen dem, was man ändern kann, und dem, was sich nicht ändern lässt. Dazu bedarf es auch der Fähigkeit in unterschiedlichen Zeithorizonten und Kontexten zu denken und zu handeln.²⁸ Der Kern des christlichen Glaubens ist eine spezifische Form der Überwindung horizontverengender Angst, die zu Freiheit und verantwortlichem Handeln befähigt. Moral bedarf einer Hoffnung, die sich nicht beweisen, sondern allenfalls als Voraussetzung von Vernunft und Humanität rekonstruieren lässt.²⁹ In der immer wieder neu nötigen Vermittlung dieser Zuversicht liegt eine entscheidende, für Moral konstitutive Bedeutung des Christentums als „therapeutische Religion“³⁰. Will man dies angesichts der spezifisch spätmodernen politischen Emotionen ethisch fruchtbar machen, bedarf es eines vertieften Verständnisses der vielschichtigen Phänomene der Angst.³¹

Kierkegaard: Existenzphilosophische Vertiefung

Der erste Autor, der Angst als Existenzial des Menschen systematisch reflektiert hat, war Sören Kierkegaard, dessen Grundlagenwerk „Der Begriff der Angst. Eine simple psychologisch-hinweisende Erörterung in Richtung des dogmatischen Problems der Erbsünde“ 1844 erschien. Kierkegaard unterscheidet Angst streng von der auf konkret Erschrecken gerichteten Furcht. Angst ist objektlos und unbestimmt. „In ihr fühlt sich das Ich selbst bedroht, und zwar von innen her, wobei sich in das Bedrohliche auch Faszination mischt.“³² Die Unbestimmtheit ist ihr Kern, denn Angst ist – so Kierkegaard – ein unmittelbares Vorblicken auf die eigene noch unergriffene Möglichkeit.³³ Angst ist die Grenze der Freiheit, das Erschrecken vor ihrer Möglichkeit, die der Mensch von sich aus nicht ergreifen kann, obwohl er als Geist auf sie angelegt ist, nämlich auf eine Synthese aus Endlichem und Unendlichem. Erst in der Angst, die eigene Freiheit zu verpassen, entdeckt sich das Ich, wird sich zum Thema, entsteht Bewusstsein seiner selbst, also Selbstbewusstsein.³⁴

Angst ist für Kierkegaard dabei die negative Voraussetzung des Glaubens, das Gewahrwerden der eigenen Grenzen, an denen die Sinnhaftigkeit der eigenen Existenz zu scheitern droht, oder aber zur Erfüllung kommt, aber auf eine Weise, die der Mensch von sich her nicht garantieren kann.³⁵ In der Angst spürt der Mensch, dass er nicht sich selbst genügt, sondern auf ein Du angewiesen ist, das sich ihm zuwendet, ihm Sinn ermöglicht, ihm Anerkennung gewährt und ihn in die Verantwortung nimmt. Angst ist nach Kierkegaard im Kern die Angst, den Sinn und die Freiheit der eigenen Existenz zu verfeh-

²⁸ Vgl. *Höhn*, Handeln über den Tag hinaus (wie Anm. 15), 102–108.

²⁹ Vgl. *Höhn*, Handeln über den Tag hinaus (wie Anm. 15), 108–120.

³⁰ Dieser Ansatz prägt die gesamte Theologie von Eugen Biser grundlegend; vgl. *Eugen Biser*, Theologie als Therapie, Heidelberg 1985.

³¹ Dazu grundlegend: *Fritz Riemann*, Grundformen der Angst. Eine tiefenpsychologische Studie, München 1975.

³² *Gerd Haeffner*, Art. Angst. I. Philosophisch, in: LThK³ 1 (1993) 672.

³³ Vgl. *Sören Kierkegaard*, Der Begriff Angst, Frankfurt 1984, 40–43.

³⁴ Vgl. ebd., 75–89.

³⁵ Vgl. ebd., 141–147.

len.³⁶ Die Frage nach einem rettenden Gott entsteht erst aus der Angst heraus. Dabei ist Glaube jedoch gleichzeitig die Überwindung der Fokussierung auf Heilsangst und die ständige Sorge um sich selbst.

Kierkegaard verbindet diese Überlegungen mit einer neuen Deutung der Erbsündenlehre, die er existenzphilosophisch als selbstfixierte Heilsangst versteht und deren Überwindung er als notwendige Voraussetzung von Freiheit, Moral und Glück deutet.³⁷ Durch das Phänomen der Angst wird die Möglichkeit der Sünde erklärt, was keineswegs banal ist, da traditionell (etwa bei Thomas von Aquin in Anknüpfung an Aristoteles) das Gute das Gewollte ist, wonach keiner das Böse wollen kann, sondern es nur als Irrtum anstrebt. Nach Kierkegaard entsteht Sünde gerade nicht aus Freiheit, sondern aus Unfreiheit, aus Verstrickung in Angst. Nicht ein kognitiver Irrtum, sondern mangelnde innere Freiheit, das Gute zu wollen, ist entscheidend. Eine Pädagogik, Morallehre und Pastoral, die allein auf Wissensvermittlung oder primär auf die Angst vor der Sünde setzt, muss von daher als letztlich kontraproduktiv abgelehnt werden.

Mit diesen Überlegungen hat der dänische Philosoph, der seine Schriften nur anonym zu veröffentlichen sich traute, zugleich grundlegende Impulse gegeben für die Entstehung der Psychologie sowie der Existenzphilosophie. Beispielsweise Heidegger und Sartre schöpfen aus dieser Quelle. Darüber hinaus hat Kierkegaard mit seiner Analyse der Angst einen nicht mehr wegzudenkenden Topos moderner Existenzdeutung formuliert, der nicht zuletzt zahllose Romane geprägt hat. So etwa Kafkas Hauptwerke „Das Schloss“ und „Der Prozess“: zwei Romane über die unbestimmte Angst, mit der Menschen sich verstricken in den Korridoren der Macht, in ein vermeintliches Sich-Verteidigen-Müssen gegen eine unbekannte Anklage, ein Warten auf Erlaubnis zum Eintreten durch das „Tor des Gesetzes“, das Tor zum Leben und zur eigenen Identität, ein Warten, bis die Zeit vorbei ist und es geschlossen wird („Vor dem Tor des Gesetzes“). Auch Handkes „Die Angst des Torwarts vor dem Elfmeter“ erzählt ein solches Drama des aus Angst verpassten Lebens, die er hier ganz in der diffusen Oberflächlichkeit einer orientierungslosen, angepassten und sich in der bürgerlichen Normalität verlierenden Biografie verortet. Oder, um nochmals ein politisches Beispiel in dem Blick zu rücken: Herta Müllers Roman „Die Atemschaukel“ erzählt die atemraubende Angst in Rumänien und der Ukraine unter der Sowjetherrschaft.

Ängste, die sich auf konkrete Gefahren richten, können und sollten durch rationale Strategien der Risikovermeidung beantwortet werden.³⁸ Die objektlosen, diffusen Ängste als spezifisch modernes Lebensgefühl haben jedoch eine von konkreten Gefahren relativ unabhängige Dimension, die eher mit dem Verlust des Gefühls einer metaphysischen Geborgenheit zu tun hat als mit der Zunahme von Risiken.³⁹ Sie sind deshalb jedoch keineswegs schwächer oder leichter zu bewältigen. Wenn sie dominant werden, können sie den demokratischen Zusammenhalt der Gesellschaft massiv gefährden. Sie sind Anlass,

³⁶ Vgl. ebd., 108–140.

³⁷ Vgl. ebd., 44–49.

³⁸ Auch daran fehlt es häufig; vgl. *Ortwin Renn*, *Das Risikoparadox. Warum wir uns vor dem Falschen fürchten*, Frankfurt 2014.

³⁹ Vgl. *Wolfgang Beinert*, *Heilender Glaube*, Mainz 1990; vgl. auch *Reder; Schmidt*, *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt* (wie Anm. 4).

die bisher eher exegetisch, dogmatisch und existenzphilosophisch entfalteten Überlegungen zur Bedeutung des christlichen Glaubens als Angstüberwindung auch moral- und gesellschaftstheoretisch zu entfalten. Darum soll es im folgenden Abschnitt gehen.

4. Kontingenzbewältigung durch den Verzicht auf geschlossene Moralsysteme

Die Einbeziehung des Anderen als Programm demokratischer Politik

Werte entstehen aus der Fähigkeit zu Perspektivenwechsel und Selbsttranszendenz.⁴⁰ Sie entstehen durch den Austausch mit und das „Sich-Einlassen“ auf Andere. Durch die Konfrontation mit Vielfalt und Unterschiedlichkeit, die uns Menschen und unsere Kulturen ausmacht, werden die eigenen Überzeugungen oft in Frage gestellt und müssen neu begründet, angepasst, verändert oder verworfen werden. Dadurch wächst Selbstreflexivität als eine wichtige Basis von Moralkompetenz. „Die Einbeziehung des Anderen“⁴¹, nicht die Angst vor ihm, ist die Basis einer Bindung an Werte, die über das eigene Ich, über eigene Interessen und Bedürfnisse hinausweisen, und zugleich das grundlegende Programm demokratischer Politik. Nur so entwickeln sich Lebensformen und Kulturen weiter. Ängste entsolidarisieren und führen zu „abgeschlossenen“ Kulturen. Diese wiederum sind nicht lernfähig, und wenn sie nicht lernfähig sind, drohen sie zu stagnieren und nicht selten auch „unterzugehen“. Demokratie ist die Institutionalisierung der Bereitschaft, stets für bessere Argumente offen zu sein und von ihnen zu lernen. Ängstliche Abschottung gefährdet ihren Kerngehalt.

Gegen Ängste helfen aber keine moralischen Appelle. Es nützt nichts, jemandem, der von Angst besessen ist, zuzurufen: Sei mutig im Widerstand gegen politische Oppressionen, frei gegenüber dem Druck gesellschaftlicher Erwartungen, solidarisch mit den Armen und Fremden, nimm Flüchtlinge offen auf! Er wird alle diese Zumutungen ablehnen bzw. als unmöglich betrachten, solange er von Angst beherrscht ist. Angst lässt sich nur begrenzt durch einen Willensakt neutralisieren. Wenn man diesen Befund ernst nimmt, ergeben sich erhebliche Konsequenzen für eine theologische Moraltheorie: So meint Paulus, dass der moralische Appell des Gesetzes nicht reicht, sondern nur Heilung, die er von der Gnade Gottes erhofft (Röm 7,15–25).⁴² Der Indikativ der Heilszusage steht in der christlichen Theologie systematisch vor dem Imperativ von Moralpostulaten. Wer – so die Hoffnung – tief in das heilende und bergende Kraftfeld Gottes eintaucht, kann von je-

⁴⁰ Vgl. Joas, Sakralität (wie Anm. 11).

⁴¹ So fasst Jürgen Habermas unter diesem Titel Studien zum politischen Liberalismus zusammen: vgl. Jürgen Habermas, Die Anerkennung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt 1999.

⁴² Vgl. dazu systematisch: Beinert, Heilender Glaube (wie Anm. 39) sowie Biser, Theologie als Therapie (wie Anm. 30).

ner Angst geheilt werden, die ihn auf Selbstverteidigungsstrategien festlegt. Er wird befähigt, stattdessen die Möglichkeiten verantworteter Freiheit zu ergreifen sowie Fremden und Armen mit handfester Solidarität zu begegnen.⁴³

Die Flüchtlingsproblematik als Beispiel für das Fehlen glatter Lösungen

Die Bedeutung der Kirche als moralische Instanz in der gegenwärtigen Gesellschaft lässt sich exemplarisch anhand der Flüchtlingsdebatte verdeutlichen: Sie besteht nicht primär in Argumenten, die anderen nicht zugänglich wären. Zwar ist der beharrliche Hinweis auf die unbedingte Würde jedes Menschen als Ebenbild Gottes durchaus ein wichtiges Korrektiv zur politikinhärenten Logik von Kompromissen und nationalen Interessen. Die unantastbare Würde jedes Menschen ist jedoch auch im Grundgesetz verankert und mit der transzendentalphilosophischen Ethik von Kant „säkular“ rekonstruierbar. Dennoch bedarf es auf der ethisch-politischen Ebene stets der Abwägung zwischen Anspruch, Möglichkeit und nicht intendierten Wirkungen (z. B. die Gefahr von Sogwirkungen, die letztlich auch für die Länder des Globalen Südens kontraproduktiv sind). Dies erfordert ethische Analysen- und Entscheidungsprozesse eigener Art, die nicht von der theologischen Ethik vorweggenommen und abgekürzt werden können. Überzeugungskraft gewinnt die Kirche als Instanz der Moral grenzüberschreitender Solidarität hier nur in Verbindung mit einer gelebten Praxis vertrauensbildender Integration von Fremden sowie dem entschiedenen Engagement für eine Verbesserung der Lebensbedingungen in den Ländern, aus denen die Menschen fliehen. Zugleich bedarf es eines klaren Bewusstseins der berechtigten Pluralität unterschiedlicher Perspektiven, wenn Spaltungen der Gesellschaft vermieden und demokratische Lernprozesse in Gang gehalten werden sollen.

Gerade das Bewusstsein für das Fehlen glatter Lösungen ist oft für moralische Kommunikationsfähigkeit entscheidend und wäre auch aus theologischer Sicht eine zentrale Kompetenz, die die Kirche in ethischen Debatten einbringen könnte. Insofern Theologie mit Gott, also dem Unendlichen, zu tun hat, ist sie kein „Schließungssystem“, sondern eine Öffnung unverfügbarer Horizonte. Wer glaubt, hat gelernt mit den offenen Fragen und Unsicherheiten unseres Daseins umzugehen. Das gilt nicht zuletzt auch in ethischen Fragen, bei denen bisweilen die Einsicht in notwendige Urteilsenthaltung entscheidende Fortschritte erbracht hat (z. B. im Prozessrecht). Moraltheoretische Kontingenzbewältigung setzt voraus, die Spannung und Offenheit nicht auflösbarer Konfliktsituationen auszuhalten. Sie ist das Gegenteil der angstbesetzten Zuflucht zu geschlossenen Deutungs-, Moral- und Politiksystemen. Das meint nicht Unverbindlichkeit in normativen Urteilen, sondern Unterscheidung der Ebenen. So sollte die Kirche als moralische Instanz beispielsweise in der Flüchtlingsfrage auf dem Maßstab globaler Solidarität beharren, nicht jedoch auf dem vermeintlichen Wissen um einfache Lösungen.

⁴³ Vgl. Zulehner, Entängstigt euch (wie Anm. 8).

Vertrauensbildung als Schlüsselkompetenz

Man kann die Schlüsselbedeutung der Vertrauensbildung für die spezifische Bedeutung der Religion in moderner Gesellschaft auch soziologisch entfalten. So geht Niklas Luhmann davon aus, dass die gesellschaftliche Funktion von Religion die Kontingenzbewältigung ist.⁴⁴ Je größer die Komplexität, desto größer der Bedarf an Instanzen der Vertrauensbildung.⁴⁵ Diese Bewältigungskompetenz kann sich zum Beispiel darin manifestieren, dass im Kontext beschleunigten gesellschaftlichen Wandels Glauben und Gottvertrauen wichtige Ressourcen zur Überwindung angstbesetzter Reaktionsmuster sind. In Umbruchzeiten, wie wir sie gegenwärtig weltweit erleben, ist der Mut zu Veränderungen gefragt, denn „eine von Ängsten erfüllte Gesellschaft ist unfähig zu Reformen und damit zur Gestaltung der Zukunft“⁴⁶.

Man sollte vor diesem Hintergrund die Aufgabe der Vertrauensbildung als Kernkompetenz der Religion gerade auch im Blick auf die Kirche als moralische Instanz nicht gegen die Herausforderungen rationaler Argumentation ausspielen. Emotionen als Handlungsantrieb und als Regulatoren für das soziale Zusammenleben sind sozialetisch von entscheidender Bedeutung. Sie bedürfen jedoch der Kultivierung sowie der transparenten Zuordnung zu den Ansprüchen der Vernunft. Gerade hier liegt ein entscheidendes, bisher stark vernachlässigtes Feld ethischer, insbesondere auch sozialetischer Forschung. Gerade weil der Glaube so stark mit Emotionen verbunden ist, liegt in deren Kultivierung eine maßgebliche Chance für die christliche Ethik, ihr Profil im Kontext der aufgewühlten politischen Debatten der Gegenwart zu schärfen.

Religion kann Rationalität nicht ersetzen oder begründen, jedoch auch in Grenzsituationen einen Möglichkeitsraum für sie offenhalten. Die Versöhnung mit einer oft nicht verstehbaren Wirklichkeit schafft emotionale Voraussetzungen dafür, sich auf das Wagnis von Freiheit und Vernunft einzulassen. Nur wer unbeirrbar am Glauben an die unantastbare, gleichwohl oft mit Füßen getretene Würde des Menschen festhält, wird sich verlässlich für die Demokratie einsetzen. Dieses Vertrauen in die Menschenwürde auch in Situationen von Armut, Behinderung, Krankheit und Schuld kann man nicht abstrakt beweisen, sondern nur durch eine Kultur der Humanität stabilisieren. An dem Beitrag hierfür wird auch die Kirche als moralische Instanz gemessen. Sie muss sich in Kontingenzerfahrungen an den Rändern des Lebens und der Gesellschaft bewähren. Eine solche soziale, religiöse und kulturelle sowie emotionale und kognitive Kontingenzbewältigung ist gerade angesichts der Verweigerungen gegenüber den Ansprüchen der Humanität und der Vernunft, die sich oft aus dem Gefühl des hilflosen Ausgeliefertseins an nicht kontrollierbare Wandlungsprozesse und Ungerechtigkeiten ergeben, von hoher gesellschaftlicher Brisanz für die Zukunft der Demokratie. Kontingenzbewältigung ist wesentlich eine

⁴⁴ Vgl. Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt 2002, bes. 7–24.

⁴⁵ Vgl. Niklas Luhmann, *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, Stuttgart 2000.

⁴⁶ So der kürzlich verstorbene Bundespräsident Roman Herzog; *Roman Herzog*, *Aufbruch ins 21. Jahrhundert*. Berliner Rede, 1997, 1; vgl. http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Roman-Herzog/Reden/1997/04/19970426_Rede.html (Abruf am 23.8.2017).

Frage der Praxis. So bedarf es immer wieder neu unerschrockener Zivilcourage, um an der Seite der Armen und Ausgegrenzten zu kämpfen und dazu beizutragen, dass sie den Glauben an Recht und Gerechtigkeit nicht verlieren.

Kritik religiöser Selbstüberhöhung des Politischen

Religionen sind ein starkes Ressourcenpotential für die symbolische Strukturierung politischer Ordnungen und deren Legitimation.⁴⁷ Der „Glaube“ an die unbedingte Würde des Menschen – und damit zugleich an den jede konkrete Leistung transzendierenden Sinn des Lebens – ermöglicht die Beobachtung und die Bewertung politischer Prozesse. Die theologisch-ethischen Sprachmuster, die auf unbedingt geltende, also nicht zur Disposition stehende Werte verweisen, bergen jedoch auch die Gefahr, der Selbstübersteigerung religiöser Gruppen Vorschub zu leisten, „indem der partikulare Wille dieser Gruppe mit dem allgemeinen Gotteswillen unmittelbar in eins gesetzt wird“⁴⁸. Aufgabe der Theologie ist es folglich nicht, „im Gestus unbedingter Grenzziehung über mögliche Folgeprobleme bestimmter wissenschaftlicher Forschungsstrategien schon jetzt sehr viel mehr zu wissen als die betroffenen Fachwissenschaftler.“⁴⁹ Sie muss vielmehr im Forschungsprozess eine institutionalisierte Reflexivität fördern und diese mit den elementaren Ambivalenzen der Fortschrittsprozesse konfrontieren.

Im Interesse von individueller Freiheit, insbesondere der Religionsfreiheit, muss die Theologie ihre Stimme gegen einen falschen öffentlichen Religionsgebrauch erheben.⁵⁰ Christliche Sozialethik kann im Rückgriff auf die herrschaftskritischen Aspekte der biblischen Tradition (z. B. in der prophetischen Rede) zur Entmythologisierung politischer Macht beitragen und die religiöse Selbstüberhöhung des Politischen entlarven. Das religiöse Bewusstsein deckt Ambivalenzen der Moderne auf, die beispielsweise in dem Versuch liegen, die Identität des Menschen von der Selbstsetzung eines isolierten „punktförmigen Selbst“ zu erwarten und nicht als Resultat eines durch Andere und Anderes vermittelten und auf das Offene eines absolut Anderen verwiesenen Selbstverhältnisses.⁵¹ „Von Gott zur Transzendenz seiner selbst berufen zu sein, setzt das Selbstverhältnis des Menschen in sein ihm eigenes Recht, stellt es aber zugleich unter das Prinzip der Verantwortung.“⁵² „Mut zum Sein“⁵³ im Sinne einer dialogisch offenen und solidarischen Existenz ist eine anthropologisch-ethische Basis demokratiefähiger Gesellschaften.

⁴⁷ Vgl. Friedrich Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004, 274.

⁴⁸ Graf, *Wiederkehr der Götter* (wie Anm. 47), 274; vgl. dazu auch den Beitrag von Jochen Sautermeister in diesem Heft (292–305), der sich wesentlich auf die Analysen von Hans Joas zur Kirche als Moralagentur bezieht.

⁴⁹ Vgl. Graf, *Wiederkehr der Götter* (wie Anm. 47), 272.

⁵⁰ Friedrich Graf; Heinrich Meier (Hg.), *Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart*, München 2013.

⁵¹ Vgl. Charles Taylor, *Quellen des selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt 1994, 288–290.

⁵² Ebd., 121; vgl. Markus Vogt, *Grenzen der Verantwortung*, in: Jochen Sautermeister (Hg.), *Verantwortung und Integrität heute: Theologische Ethik unter dem Anspruch der Redlichkeit*, Freiburg i. Br. 2013, 165–174.

⁵³ Paul Tillich, *Der Mut zum Sein*, Stuttgart 1968.

5. Christliche Sozialethik in der Spannung zwischen Rationalität und Glaube

Moralität im Kontext gelebter Praxis

„Ist eine Handlung gut, weil Gott sie befiehlt, oder befiehlt Gott sie, weil sie gut ist?“ Diese klassische Frage nach dem Verhältnis von Rationalität und Religion findet sich bereits bei Platon (Euthyphron, 10 a).⁵⁴ „Sucht man nach einer Lösung der Spannung, so können weder die Verengung der Moral von Seiten der Religion auf eine *Divine-command-ethics* überzeugen noch ihre Reduzierung auf das, was eine universal verstandene Vernunft an Handlungsorientierung zu bieten vermag.“⁵⁵ Auch für die Christliche Sozialethik als wissenschaftliche Disziplin gilt ohne Einschränkung der Anspruch von Rationalität im Sinne einer methodisch geleiteten Reflexion auf die das menschliche Handeln bestimmenden moralischen Vorstellungen. Sie versteht Ethik jedoch nicht ausschließlich als Suche nach universalen Begründungen, sondern zielt auf eine Hermeneutik der Sittlichkeit, die Moral aus dem Kontext gelebter Praxis begreift, in der meist auch religiöse Überzeugungen sowie damit verknüpfte starke Emotionen eine wesentliche Rolle spielen.⁵⁶ Dadurch entsteht Raum, den theologischen Beitrag zur Ethik vom Ethos religiös geprägter Lebensformen mit ihren sozialen Einbettungen, emotionalen Färbungen und symbolischen Interaktionen zu begreifen statt das Verhältnis allein auf der Ebene von universal verallgemeinerter Rationalität als vermeintliches Konkurrenz- oder Subordinationsverhältnis zu reflektieren.⁵⁷

Das Spannungsverhältnis lässt sich nach keiner Seite hin auflösen: Auch religiös geprägtes Ethos muss sich dem Anspruch verallgemeinerungsfähiger Rationalität stellen. Moral ist also nicht bloß als ein Derivat von Sittlichkeit und Ethos zu verstehen. Ebenso wenig sind umgekehrt Sittlichkeit und Ethos lediglich Anwendungen eines universalen Anspruchs der Moral. Die Debatte zeigt, „dass die Alternative zwischen einer von Sittlichkeit und Ethos abstrahierenden universalistischen Ethik und einer auf deren Vorrang setzenden rein hermeneutisch verfahrenen Ethos-Ethik nicht das letzte Wort sein kann.“⁵⁸ Im spezifisch kulturell, oft religiös geprägten und emotional unterlegten Ethos wird der moralische Anspruch konkret und handlungsleitend, in seiner rationalen Reflexion wird er über den jeweiligen Kontext hinaus reflexiv überprüfbar und kommunikabel.

⁵⁴ Vgl. zum Folgenden auch *Konrad Hilpert*, Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomieproblem und zu seiner Bedeutung für die theologische Ethik, Düsseldorf 1980; *Volker Gerhardt*, Glauben und Wissen. Ein notwendiger Zusammenhang, Stuttgart 2016.

⁵⁵ *Ludger Honnefelder*, Im Spannungsfeld von Ethik und Religion, Berlin 2014, 12.

⁵⁶ Vgl. ebd., 69; vgl. auch *Reder; Schmidt*, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt (wie Anm. 4).

⁵⁷ Vgl. dazu *Vogt*, Das Spannungsfeld theologischer und philosophischer Ethik (wie Anm. 4).

⁵⁸ *Honnefelder*, Spannungsfeld (wie Anm. 55), 70.

Die Überwindung von Partikularität als Programm christlicher Ethik

„Fides quaerens intellectum“ – christlicher Glaube ist auf Rationalität hin angelegt, formulierte Anselm von Canterbury bereits im 11. Jahrhundert. Für das Verhältnis zwischen Christlicher Sozialethik und Rationalität bedeutet dies: Der von Gott erhobene Anspruch an den Menschen ist ihm nicht äußerlich und daher auch nicht von dem für den Menschen selbst Guten und als solches prinzipiell auch einsichtig zu machenden verschieden:

„Gerade in der Identität des von Gott erhobenen Anspruchs mit dem für den Menschen höchsten Guten und der Universalität, in der sich dieser Anspruch an alle Menschen richtet, bringt sich die *Exklusivität* der Herrschaft Gottes zur Geltung. Ein Ethos, das sich nicht prinzipiell vor jedermann und gegenüber allen anderen ethischen Konzepten als das umfassendere, allgemeiner Zustimmung fähige Sollen ausweisen, sondern nur ‚statuarisch‘ auferlegen lässt, widerspräche der biblischen Botschaft und dem von ihr verkündeten Gott.“⁵⁹

Dadurch, dass sich christliche Ethik nicht konsistent als bloße kirchliche Binnenmoral verstehen lässt, eignet ihr einerseits aus ihrer inhärenten Dynamik heraus ein universaler Anspruch, andererseits setzt sie sich selber der Kritik durch säkulare Vernunft aus. Das Spezifische christlicher Ethik zeigt sich nicht in einem ausgegrenzten Sonderbereich, sondern darin, dass sie auf eine grundlegende Überwindung von Partikularität und damit auf Kommunikabilität ausgerichtet ist.⁶⁰ Die Rückbindung an den christlichen Glauben ist keine Alternative zum Anspruch rationaler Begründung, sondern ein Sinnhorizont, dem eine stimulierende, eine kritisierende und eine integrierende Funktion zukommt.⁶¹ Das Spezifische christlicher Ethik ist nicht die inhaltliche Exklusivität ihrer Normen, sondern der radikale Anspruch einer allen Menschen geltenden Liebe, die sich in Situationen von Leid, Versagen, Konflikt und Schuld bewähren muss und so den Sinnhorizont des Glaubens an die unbedingte Würde offen halten kann. In diesem Sinne versteht Christliche Sozialethik Glaube, Hoffnung und Liebe als Grund des Sittlichen, das nicht rational ableitbar ist, sondern vielmehr das Subjektsein des Menschen und damit auch die Möglichkeit rationaler Ethik stärkt und erfahrbar macht und dem Handeln eine neue Intentionalität verleiht.⁶²

Der Glaube „ermöglicht der Vernunft, ihr eigenes Werk besser zu tun und das ihr Eigene besser zu sehen. Genau hier ist der Ort der Katholischen Soziallehre anzusetzen: Sie will nicht der Kirche Macht über den Staat verschaffen, sie will auch nicht Einsichten und Verhaltensweisen, die dem Glauben zugehören, denen aufdrängen, die diesen Glauben nicht teilen. Sie will schlicht zur Reinigung der Vernunft beitragen und dazu helfen, dass das, was recht ist, jetzt und hier erkannt und dann auch durchgeführt werden kann.“⁶³

⁵⁹ Ludger Honnefelder, Die ethische Rationalität der Neuzeit, in: Handbuch der christlichen Ethik, Bd. I, Freiburg i. Br. 1993, 19–45, hier: 20.

⁶⁰ Vgl. Franz Böckle, Fundamentalmoral, München⁵1991, 290.

⁶¹ Vgl. Alfons Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf²1989, 189. Zur Entfaltung dieser drei Funktionen als zusammenfassendes Ergebnis seiner ethischen Reflexionen, vgl. ebd. 189–197.

⁶² Vgl. Honnefelder, Rationalität der Neuzeit (wie Anm. 59), 20.

⁶³ Benedikt XVI., Enzyklika *Deus Caritas est*. 25.12.2005 (VApS 171, 37 f.), Nr. 28.

Bei all dem ist die Kirche nicht eine übergeordnete Moralagentur mit Letztbegründungsanspruch, der die Politische Ethik theologisch überbietet (nach dem Motto „Ohne Gott ist alles erlaubt und gibt es nur tödlichen Relativismus“). Theologische Ethik ist vielmehr eine Gesprächspartnerin im Konzert der gesellschaftlichen Stimmen, die sich durch Plausibilität, Glaubwürdigkeit und aktive zivilgesellschaftliche Kommunikation Gehör verschaffen muss. Kommunikabilität und rationale Reflexion dienen dabei nicht nur der Verständigung nach außen, sondern sie sind zugleich Medium der Überprüfung und der Vermittlung des ethischen Anspruchs mit den jeweiligen menschlichen Gegebenheiten und Erfahrungen. Dadurch, dass christliche Ethik keine bloße Binnenmoral ist, drängt sie einerseits auf einen universalen Anspruch hin, andererseits setzt sie sich selber der Kritik durch säkulare Vernunft aus. Sie muss sich als Entfaltung der vernunft- und schöpfungsgemäßen Bestimmung des Menschen erweisen und innerhalb der anthropologischen Strukturbedingungen bewähren.⁶⁴ Der christliche Sinnhorizont verleiht der Ethik gerade auch im Kontext der Erfahrungen von angstbesetzter Kommunikationsverweigerung eine kritisierende, stimulierende und inspirierende Kraft.⁶⁵

Die Bedeutung religiöser Sprache für das Selbstverständnis der europäischen Moderne

Der Rationalitätsanspruch Christlicher Sozialethik bedeutet nicht Theologieabstinenz, sondern vernunftgeleitete und dialogfähige Reflexion religiöser Implikationen normativer Fragen moderner Gesellschaft.⁶⁶ Dialogbemühung ist jedoch keine Einbahnstraße. Selbst eine liberale politische Kultur kann von den säkularisierten Bürgern erwarten, dass sie religiösen Weltbildern nicht grundsätzlich ein Wahrheitspotential absprechen, gläubigen Mitbürgern nicht das Recht bestreiten, in religiöser Sprache Beiträge zu öffentlichen Diskussionen zu machen, und sich an Anstrengungen beteiligen, relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen.⁶⁷ Zur „Sprache“ christlicher Moral gehören auch soziale Praxen sowie symbolische und emotionale Interaktionsformen.

Christliche Sozialethik ist ein originärer Ort der Gottesrede im Blick auf die Vergewisserung religiöser Tiefendimensionen der Grundbegriffe des modernen freiheitlichen Rechtsstaates.⁶⁸ Das „postsäkulare“ Bewusstsein für die Notwendigkeit, den geistig-kulturellen Wurzelgrund des Rechts und der Politik demokratisch verfasster Gesellschaften im Bewusstsein zu halten, um seine Begriffe zu verstehen, sein Ethos lebendig zu halten und seine Rechtauslegung nicht erstarren zu lassen, sind ein hoher Anspruch auch an die Kirche als moralische Instanz. Die notwendige Vergewisserung kann nicht hinrei-

⁶⁴ Vgl. *Wilhelm Korff*, *Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik*, München 1985, 9–118.

⁶⁵ Vgl. dazu *Auer*, *Autonome Moral* (wie Anm. 61), 185–189.

⁶⁶ Vgl. dazu das Konzept der Öffentlichen Theologie bzw. des Öffentlichen Protestantismus: *Reiner Anselm; Christian Albrecht*, *Öffentlicher Protestantismus: Zur aktuellen Debatte um gesellschaftliche Präsenz und politische Aufgaben des evangelischen Christentums*, Zürich 2017. Vgl. auch *Vogt*, *Theologie der Sozialethik*, (wie Anm. 3), bes. 229–278.

⁶⁷ Vgl. *Jürgen Habermas*, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt 2005, 115.

⁶⁸ Vgl. *Jürgen Habermas*, *Glauben und Wissen. Ansprachen aus Anlass der Verleihung (Friedenspreis des Deutschen Buchhandels)*, Frankfurt 2001.

chend durch juristische Konfliktregelung oder philosophische Moralbegründung geleistet werden, sondern ist wesentlich eine Aufgabe der Pflege einer Kultur offener, lernbereiter sowie verantwortungs- und solidaritätsfähiger Moral.

Die Gefährdung eines solchen demokratisch-freiheitlichen Ethos durch die starke Ausbreitung autoritärer, nationalistisch-identitärer und angstbesetzter Politikmuster erfordert von der theologischen Ethik neue Formen der Kommunikation. Die Kultivierung von Emotionen im Sinne der Einhegung von Ängsten, die für totalitäre Machtansprüche ausbeutbar sind, wird zur Bedingung der Möglichkeit von Demokratie und gesellschaftlichem Zusammenhalt. Die Formveränderung politischer Kommunikation verlangt eine Akzentverlagerung moraltheoretischer Reflexion von Begründungsdiskursen hin zu Fragen der Kultivierung von Diskursprozessen sowie der sozialen, mentalen und emotionalen Vermittlung scheinbar selbstverständlicher, jedoch teilweise akut gefährdeter Grundlagen des humanen Zusammenlebens in einer freiheitlichen Gesellschaft. Auch der Auseinandersetzung mit den neuen digitalen Medien kommt dabei eine Schlüsselbedeutung zu, nicht zuletzt im Blick auf die mit ihnen verbundene Dynamik emotionalisierter, durch die Bildung relativ geschlossener sozialer „Blasen“ gegen Kritik immunisierter und durch Masseneffekte öffentlichkeitswirksamer Debatten.

Ein entscheidender Erfolgsfaktor für moralische Kommunikation in der Mediengesellschaft ist Authentizität. Diese hängt kirchlicherseits wesentlich von der Verknüpfung theoretischer Reflexionen mit gelebter Praxis zusammen. Moralische Postulate an die Adresse der Gesellschaft müssen auch im Innern gelebt werden, z. B. im kirchlichen Arbeitsrecht oder den formalen Standards der Konfliktregelung. Kirchliche Moral muss sich in den Grenzbereichen des Lebens von Armut, Migration, Einsamkeit, Ungerechtigkeit, Schuld, Gewalt, Umweltzerstörung, Behinderung, Krankheit und Tod bewähren. Da die hohe Komplexität und weltweite Interdependenz spätmoderner Gesellschaft den Einzelnen oft überfordert, bedarf es einer Stärkung und Globalisierung der Solidarität. Diese Praxis ist nicht nur auf der Ebene individueller Moral und Pastoral zu verorten, sondern auch politisch-strukturell zu verankern. Denn nur in Verbindung mit einem verlässlichen politischen Rahmen kann es gelingen, die Prozesse der Eskalation von Angst, Gewalt und Ausgrenzung einzudämmen.

In the arenas of political communication, digitally reinforced emotions have gained unforeseen dynamic. This is a challenge for ethics methodically as to take into account not only foundation discourses but rather the conditions of cultivating emotions. Yet this is also an opportunity for developing a specific profile of Christian ethics: Based on the idea of Christianity as a therapeutic religion, the overcoming of diffuse anxieties can be understood as a theological and ethical task of enabling for democracy. This is relevant especially with regard to an immunization against a totalitarian superelevation of the political and against populism.