

# RISIKO UND VERTRAUEN ALS DIMENSION ZIVILGESELLSCHAFTLICHEN HANDELNS

Eine Verhältnisbestimmung von Zivilreligion, Kirche und Gesellschaft in Mittel- und Osteuropa<sup>1</sup>

*Sándor Fazakas*

Das Handeln in Unsicherheit und das Streben nach Bewältigung von Unsicherheitsfaktoren sind zu konstanten Merkmalen posttotalitärer Gesellschaften geworden. Die Erfahrungen mittel-osteuropäischer Gesellschaften in der Zeit nach der Wende um 1989/1990 bezeugen heute keineswegs eine Perspektive auf Zukunftsgewissheit mit belegten und kalkulierbaren Sicherheitsfaktoren wirtschaftlicher und politischer Art. Parallel mit der Ausdifferenzierung der Gesellschaft<sup>2</sup> nach einer Zeit politisch-ideologischer Monokultur und mit dem Ausbau marktwirtschaftlicher Strukturen und der demokratischen Institutionen ist an die Stelle der früheren und vermeintlichen Sicherheiten eine Dimension getreten, die die Plausibilität des Berufs- und Alltagslebens zu verdunkeln scheint. Die neu erworbene Möglichkeit für die Ausübung der Religionsfreiheit und die Wiederbelebung von Religiosität und Kirchlichkeit konnte den allgemeinen Verunsicherungen keine wirkungsvollen Bearbeitungstechniken entgegenbringen. Konnte Niklas Luhmann in seiner Studie über die Soziologie des Risikos<sup>3</sup> noch feststellen, dass die älteren Hochkulturen mit der Praxis der Divination und mit der Beeinflussung numinöser Mächte mindestens versucht haben, sich gegen die geheimnisvollen Schicksalsbestimmungen abzusichern (eine Praxis, die durch die rationalistische Tradition zwar abgelöst wurde, die aber das Risikobewusstsein nicht beseitigen konnte), scheint heute der weltanschauliche Umgang mit Risikofaktoren keine effiziente Lösung zu bieten. Vielmehr weisen die Verschränkungen von ökonomischen und religiös-weltanschaulichen Bedürfnissen bzw. die unerfüllten Befriedigungsbestrebungen der Individuen und der Gruppen auf die Vermutung hin, dass Risiko als »*conditio humana* verstan-

---

<sup>1</sup> Erweiterte Fassung eines Vortrags, gehalten am 14. November 2014 im Internationalen Wissenschaftsforum Heidelberg, während eines Kolloquiums über Religion und Zivilgesellschaft in Ungarn und Deutschland, initiiert von Michael Welker (Die erste Fassung erschien in stark reduzierter Form als Diskussionsbeitrag im ZEE 60 [2016] 1, 48–57). Für Michael Welker zum 70. Geburtstag.

<sup>2</sup> Vgl. Niklas Luhmann, *Soziologie des Risikos* (Berlin/New York: De Gruyter, 1991), 37–8.

<sup>3</sup> Vgl. *ibid.*, 16–23.

den werden«<sup>4</sup> soll, sowohl im Bereich der Ökonomie als auch der Religion. In beiden Bereichen lassen sich die Entscheidungen durch eine doppelte Dimension auszeichnen: die Unvorhersehbarkeit der Zukunft und die Unkenntnis der Vergangenheit und der Gegenwart.<sup>5</sup> Als gemeinsame Grundlage wird hier das Entscheiden in Unsicherheit verstanden, weil weder der als perfekt gewünschte Markt noch die ersehnte Rationalität die allumfassende Unwissenheit überbieten kann. Eher ist *Michael Welker* recht zu geben, dass unsere Welt nach 1990 »in einem Prozess kultureller und sozialer Umbrüche steht«<sup>6</sup>, in dem »alte und neue kollektive Selbstverständnisse aufbrechen«<sup>7</sup>, in dem nicht nur mit Veränderungen unserer bisherigen Rechts- und Lebensordnungen zu rechnen ist, sondern die Weltvorstellungen, Geschichtsdeutungen und nicht zuletzt die Vorstellungen über Moral umgeschrieben werden. Diese tiefgreifende Verunsicherung »fordert prinzipiell die Orientierungskraft der Religion heraus«<sup>8</sup> und stellt die großen Kirchen vor die Frage, wie weit sie ihre Verkündigung, Zeugnis und Dienst in den geschichtlichen und normativen Umbruchsituationen zur Geltung bringen können?

Die Diagnose Michael Welkers hat an Aktualität in Mittel- und Osteuropa auch nach mehr als zwei Jahrzehnten nichts eingebüßt. Stattdessen sind hier zweifelsfrei Kräfte und Stabilisierungsversuche am Werk, die versuchen, zwar über die tiefgreifenden Verunsicherungen Herr zu werden und verunsicherten kollektiven Selbstverständnissen neue Inhalte zu geben, in der Tat aber das Risikobewusstsein weiter verschärfen. Im Folgenden wird die Pluralisierung von Religiosität und Moralvorstellungen als Prozess der allgemeinen Verunsicherung am Beispiel einer mittel-osteuropäischen Gesellschaft wie Ungarn kurz dargestellt, dann wird die Instrumentalisierung dieser Tendenz – die Verschärfung des Risikobewusstseins und die Stabilisierungsversuche als Lösungsangebot – im Dienste politischer Zwecke als Machtergreifung und Machterhaltung beschrieben. Schließlich frage ich nach dem Gestaltungspotenzial der Theologie und Kirche für eine Kultur des Vertrauens als Dimension kirchlichen und gesellschaftlichen Handelns, die den anhaltenden sozialen, kulturellen und moralischen Unübersichtlichkeiten entgegenwirken könnte.

<sup>4</sup> Georg Pfeleiderer, Peter Seele und Harald Matern, »Kapitalismus – eine Religion in der Krise. Einleitendes zu Aspekten von ›Risiko‹, ›Vertrauen‹ und ›Schuld‹,« in *Kapitalismus – eine Religion in der Krise II. Aspekte von Risiko, Vertrauen und Schuld*, hrsg. Georg Pfeleiderer, Peter Seele und Harald Matern (Zürich: Theologischer Verlag, 2015), 16.

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Michael Welker, *Kirche im Pluralismus* (Gütersloh: Kaiser, 1995), 38. Vgl. mit dem Kapitel 5.2. über den Geist Christi und die Gemeinschaft der Geheiligten in einer sich selbst gefährdenden Welt in Welkers Pneumatologie. Michael Welker, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1992), 279–90.

<sup>7</sup> Welker, *Kirche*, 37.

<sup>8</sup> Ibid., 38.

## I. DIE RELIGIÖSE LANDSCHAFT NACH DER WENDE

Religiös-moralische Überlieferungen sind für die Gestaltung politischer Ordnungen in Europa wichtiger geworden. Das gilt im Allgemeinen für die europäischen Gesellschaften des 20. bis 21. Jahrhunderts und insbesondere für Mitteleuropa nach der politischen Wende von 1989/1990 – trotz fortschreitender Säkularisierung und ständigen Beharrens auf die Separationsthese, nämlich die formale Trennung von Staat und Kirche. Zugleich führen Pluralisierung gelebter Religiosität und Polarisierung religiöser Gemeinschaftsideale zur weiteren Segmentierung der Gesellschaft. Es handelt sich hierbei nicht um eine Differenzierung nach konfessionellen, dogmatischen oder liturgischen Inhalten unterschiedlicher Kirchen und Religionsgemeinschaften, sondern vielmehr um den Vorrang der Frage eines gelingenden Lebens – um moralische und spirituelle Vorstellungen über Lebensführung, Zukunftsvisionen und Gegenwartsdeutung anhand moralischer Chiffren.

Für Ungarn gilt nach wie vor die aus dem Jahre 1900 stammende Diagnose des praktischen Theologen Paul Drews: »Wie ein unentdecktes Land liegt zum Teil die Religion unseres eigenen Volkes vor unseren Augen.«<sup>9</sup> Konnte Drews seinerseits und zu seiner Zeit mit wissenschaftlicher »Entdeckerfreude und Forschungsdrang« diese *terra incognita* wahrnehmen, sind Theologen und Kirchenleute der protestantischen Kirchen in Ungarn eher von Staunen und Schrecken befangen. Kein Wunder; in dem von Enthusiasmus und Pathos gekennzeichneten Klima der gesellschaftlich-politischen Wende vor etwa 27 Jahren erfuhren die Kirchen einen fast unverdienten Vertrauensbonus seitens der Gesellschaft; nach dem Kollaps ideologischer und staatlicher Sinnstiftungen erschien die Kirche als einzige glaubwürdige Institution, die einerseits die Kontinuität der europäischen Geschichte und Kultur darstellte, andererseits nach dem Absterben einer Ideologie der zivilgesellschaftlichen Entwicklung moralische Kraft verliet.<sup>10</sup> Als umso schockierender wurden die Ergebnisse der letzten Volkszählung in Ungarn (2011) bezüglich der drastisch schrumpfenden Zahl der Kirchenzugehörigkeit wahrgenommen.<sup>11</sup> Zwei gewöhnliche Erklä-

<sup>9</sup> Zitat nach Birgit Weyel, »Religion in der modernen Lebenswelt: Erscheinungsformen,« in *Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven*, hrsg. Birgit Weyel und Wilhelm Gräb (Göttingen: V&R, 2006), 13.

<sup>10</sup> Vgl. Sándor Fazakas, »Kirche und Staat in Ungarn. Öffentlichkeitsrelevanz unter den veränderten Rahmen nach der Wende,« *Studia Theologica Debrecinensis* (Sonderheft: Öffentliche Relevanz der reformierten Theologie, hrsg. Michael Beintker und Sándor Fazakas) (2008): 71.

<sup>11</sup> Die drei großen Kirchen, die Katholiken, die Evangelisch-Reformierte (Helvetisches Bekenntnis) und die Evangelisch-Lutherische Kirche mussten in zehn Jahren einen Rückgang der Mitgliederzahl von ca. 30 % erleiden. Mehr als doppelt oder sogar dreimal so viel beträgt inzwischen die Zahl derer, die zu anderen, kleineren Denominationen gehören, sich als areligiös bezeichnen oder absichtlich keine Angaben gemacht haben. Knapp die Hälfte der Gesamtbevölkerung – was noch lange nicht bedeutet, dass

runnungsmuster sind dazu zu hören, mit Hinweis auf die fortschreitende Säkularisierung einer Gesellschaft nach der Wende oder auf die nachwirkenden Folgen der Verfolgung der Religion und religiöser Menschen bzw. Institutionen zur Zeit einer kommunistischen Diktatur. Einerseits wird die *Säkularisierungsthese* weiterhin als plausibles Deutungsmuster aufrechterhalten und darauf hingewiesen, dass es den westlichen Kirchen dank der fortschreitenden Säkularisierung in Europa auch nicht besser geht. Andererseits wird eine Art von *Religionsverfolgungsthese* komplementär zum Säkularisierungsprozess angewendet, mit der Argumentation, dass die heutige Lage der Kirchen in Ungarn (ähnlich den anderen mittel-osteuropäischen Ländern) mit einem anfangs offenen und militanten antireligiösen Kampf, später mit einer mildereren, in der Zielsetzung aber ähnlichen und andauernden Diskriminierung kirchlich-religiösen Lebens zu erklären ist. Religionssoziologen weisen indes darauf hin, dass hier ein komplexer Zusammenhang zu vermuten sei, der mit dem Stichwort »sozialistische Modernisierung«<sup>12</sup> auf den Punkt gebracht werden kann: Auch wenn den verfassten Kirchen administrative und ideologische Hiebe erteilt wurden, lässt sich eine systematische Verfolgung der Laien bzw. der religiösen Menschen nicht nachweisen. Aber das staatliche Monopol auf dem Gebiet der öffentlichen Kommunikation, des Schul- und Bildungswesens,<sup>13</sup> Zwangsindustrialisierung und dadurch bewirkte forcierte Urbanisierung beschleunigten gesellschaftliche Mobilität und Individualisierung. Der relative Wohlstand und praktische Konsummaterialismus seit den 70er Jahren sowie nicht zuletzt die durch das Gleichschalten bewirkte Unglaubwürdigkeit der Kirchen haben dazu geführt, dass Religiosität und Kirchlichkeit eher als ein Randphänomen wahrgenommen werden. Diese von der »sozialistischen Säkularisierung«<sup>14</sup> bewirkte »ambivalente Modernisierung«<sup>15</sup> oder Religiosität »ost-europäischen Typus«<sup>16</sup> ist nicht Ergeb-

---

sie ohne religiöse Werte, Inhalte oder spirituelle Ansprüche auskommen. S. Központi Statisztikai Hivatal, 2011. évi népszámlálás. 10. Fejezet: Vallás, felekezet [Hungarian Central Statistical Office: Population census 2011, Chapter 10: Religion, denomination], Budapest 2011, URL: [http://www.ksh.hu/nepszamlalas/tablak\\_vallas](http://www.ksh.hu/nepszamlalas/tablak_vallas) (letzter Zugriff am 06.06.2017).

<sup>12</sup> Rita Hegedűs, *A vallásosság alakulása Magyarországon a kilencvenes évek kutatásainak fényében* [Die Entwicklung der Religiosität in Ungarn im Lichte der Forschung der 90er Jahre] (Budapest, 2000), 16.

<sup>13</sup> Zsuzsa Horváth, »Az egyház kovásza: a bázisközösségi mozgalmak Magyarországon« [Sauerteig der Kirche: Basisbewegungen in Ungarn], in *Hitek és emberek* [Glauben und Menschen], hrsg. Horváth Zsuzsa (Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem Szociológiai-Szociálpolitikai Intézet, 1995), 249–50.

<sup>14</sup> Miklós Tomka, »Coping with persecution: religious change in communism and in post-communist reconstruction in Central Europe,« *International Sociology* 13 (1998): 235–7.

<sup>15</sup> Elemér Hankiss, *Kényszerpályán? A magyar társadalom értékrendje* [Zwangskurs? Die Wertvorstellung der ungarischen Gesellschaft] (Budapest: MTA Szociológiai Kutatóintézet, 1985), 259–66.

<sup>16</sup> Ibid.

nis einer natürlichen gesellschaftlichen Entwicklung bzw. Modernisierung (wie in westlichen Demokratien zu sehen ist), sondern eher einer gesellschaftlichen Deformation zu verdanken. Das Experiment der sozialistischen Modernisierung ist zwar zu Ende, die Folgen wirken aber nach – laut Miklós Tomka – und die Gesellschaft versucht, aufgrund ihrer Selbstgesetzlichkeiten sich selbst zu finden.<sup>17</sup> Inzwischen versucht der Staat, mit Hilfe religiöser Inhalte und Symbole der Gesellschaft eine neue Identität zu verleihen, und will dazu die verfassten Kirchen als Verbündete in Anspruch nehmen.

Unser Interesse richtet sich aber auf die Formen der Religiosität, die sich aus verschiedenen Gründen nicht in den Bereich des Privaten zurückdrängen lassen, sondern nach verbindlichen, gemeinschaftlichen kollektiven Artikulationsmustern streben. Und ich frage diesmal nicht nach den Erscheinungsformen von Religion, die an den großen Passagen des Lebens und biographischen Übergängen rituelles Handeln und Begleitung durch die Kirche reklamieren, sich ansonsten aber in den Bereich der »Unsichtbarkeit«<sup>18</sup> zurückziehen. Vielmehr gilt es die Realität eines Religionsbedarfes wahrzunehmen, die im Kontext des gesellschaftlichen und alltäglichen Lebens entsteht, die versucht, mit Hilfe religiöser Inhalte und Kommunikationsmuster Alltagserfahrungen, Irritationen, Rollenwechsel und Verhaltensweisen in ein Sinngefüge<sup>19</sup> einzuordnen und die eigene Identität in der modernen Gesellschaft aufrechtzuerhalten bzw. an plausibel erscheinende, gemeinschaftlich-kollektive Identitätsmuster anzudocken.

## 2. DIE ERFAHRUNG MIT DEM PHÄNOMEN »ZIVILRELIGION«

Die konkreten Erfahrungen der Theologie und Kirche in Ungarn mit dem Phänomen *Zivilreligion* sind ambivalent und verwirrend. Je nach herrschendem politischen Klima wurde die Rolle der Kirche für das Wohl der Gesellschaft entweder aufgewertet oder relativiert. Definiert wurde die Verortung der Kirchen im gesellschaftlichen Kontext jedes Mal im Verhältnis zum Staat – in der Tat erzeugte aber das Hin-und-hergerissen-sein zwischen den jeweils aktuellen politischen Interessen eher Verwirrung und Verunsicherung. Entweder wurde eine Partnerschaft zwischen den Kirchen und christlich-konservativ-nationalen Regierungen erzielt, um einen Beitrag der Kirchen bei der Gestaltung der politischen, rechtlichen und sozialen Ordnung der Gesellschaft zu leisten. (Die Einführung

<sup>17</sup> Vgl. Miklós Tomka, »Vallás és vallásosság« [Religion und Religiosität], in Társadalmi riport 1990 [Gesellschaftliche Reportage 1990], hrsg. Rudolf Andorka et al. (Budapest: Tárki, 1990), 542. Vgl. Hegedűs, *A vallásosság*, 16–7.

<sup>18</sup> Vgl. Thomas Luckmann, »A láthatatlan vallás« [Die unsichtbare Religion], *Magyar Lettre Internationale* 23 (1996): 4–7.

<sup>19</sup> Vgl. Weyel, »Religion,« 23; Arno Schilson, »Die Wiederkehr des Religiösen. Eine Gegenwartsanalyse und ihre Herausforderung für das Christentum,« in *Medienreligion. Zur religiösen Signatur der Gegenwart*, hrsg. Arno Schilson (Tübingen: Francke, 1997), 34.

des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen, der Aufbau von Bildungseinrichtungen in kirchlicher Trägerschaft, der Einstieg in soziale Dienstleistungen in Form von karitativ-diakonischen Einrichtungen mittels staatlicher Subventionen sowie die Suche nach Modellen für ein Kirchenfinanzierungssystem sind die konkreten Belege dafür.) Oder im Gegenteil: Zur Zeit der Regierung der als sozialistisch-sozialdemokratisch und liberal bezeichneten politischen Kräfte – unter ihnen das Nachfolgeorgan der sozialistisch-kommunistischen Partei aus der Zeit vor der Wende – wurde der zu starke gesellschaftliche Einfluss der Kirchen durch ihre Einrichtungen und Institutionen befürchtet sowie ihre Tätigkeit mit restriktiven finanziellen Kürzungen erschwert. Diese Erfahrung bzw. Beziehung wurde auf beiden Seiten nur als Freund-Feind-, christlich-antichristliche, nationalliberale Gegenüberstellung und klischeehaft interpretiert. Weder auf kirchlicher noch auf gesellschaftlich-politischer Ebene wurde die Fragestellung sachlich reflektiert und bis heute herrscht keine Klarheit darüber, dass es im Prinzip um das gleiche Interesse geht, die Sicherung und Durchsetzung politischer Macht. Das Bestreben jedweder Politik besteht nämlich darin, die eigenen Entscheidungen und Ziele »kollektiv verbindlich durchzusetzen«<sup>20</sup>, auch wenn kein Konsens über diese Ziele besteht. Für die Akteure dieser Macht ist die Durchsetzung nur dann möglich, wenn sie über ein hinreichendes physisches, psychisches oder wirtschaftliches Gewaltmonopol verfügen, um diese Entscheidungen kollektiv verbindlich zu machen und mögliche Schwankungen im Machtgefüge außer Kraft zu setzen. Aber seitdem die politische Ordnung sich von der geistlichen Vormundschaft durch die Religion emanzipiert hat, ist sie darauf angewiesen, die eigene Legitimität zu bezeugen. Die verfassten Religionsgemeinschaften und Kirchen gelten nicht mehr als geeignet, die moralischen Grundlagen der politischen Ordnung vorzugeben – die Gründe sind bekannt, beginnend beim Investitoren-Streit über die konfessionellen Kriege bis zur Idee des auf Volkssouveränität gründenden freiheitlichen Rechtsstaates. Doch jede politische Ordnung ist auf eine Form normativer Regulierung und auf durch außerhalb der eigenen Möglichkeiten gespeiste Legitimationsgrundlagen angewiesen. Diese Funktion hätte die Zivilreligion. Die Hoffnung und Erwartung auf die Herausbildung einer solchen Zivilreligion besteht darin, die Machtausübung der Politik zu einem legitimen, für die Kollektive verbindlichen und möglichst sinngebenden Handeln zu transformieren – auch in einer religiös-pluralistischen Gesellschaft. Das eine politische Lager will dazu aus dem Fundus der jüdisch-christlichen Religion bzw. der Tradition des Christentums schöpfen: Biblische Werte und Tugenden werden hochgehalten bzw. auf die Fahnen politischer Kräfte geschrieben, die Kontinuität der Geschichte des angeblich christlichen Europas oder des tausendjährigen christlichen Reiches wird beschworen, Gottes Name taucht in der Präambel der Verfassung auf, die

<sup>20</sup> Richard Münch, »Religiöse Pluralität im nationalen Verfassungsstaat. Funktionale Grundlagen und institutionelle Formung aktueller Konflikte,« *Berliner Journal für Soziologie* 16 (2006): 465.

Anrufung Gottes im Amtseid politischer Funktionäre sorgt für Aufsehen. Dies geht offensichtlich mit einer privilegierten Position der Großkirchen einher, die als Verbündete in der Wohlordnung der Gesellschaft eine wichtige Rolle wahrzunehmen haben. Auf der anderen (jetzt oppositionellen) Seite beruft man sich auf eine strikte Laizität, man will anstelle einer christlichen Legitimation des Staates die Religion aus dem öffentlichen Raum ins Private verbannen, die restlose Trennung der Kirche vom Staat durchführen. Diese Art von Zivilreligion kann aber ohne Glaubenssätze auch nicht auskommen: Die Losungen der französischen Revolution (Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit) oder die Idee der Menschen- und Bürgerrechte sollen die Verbindlichkeit des neuen gesellschaftlichen Ethos bewirken. Die Kirchen, darunter die evangelisch-reformierte Kirche, dürfen sich nicht darüber hinwegtäuschen lassen, dass weder der eine den Kairos der Königsherrschaft Christi noch der andere eine neue Welle der Religionsverfolgung einleitet: Es geht in beiden Fällen darum, ein verbindliches soziales Ethos zu installieren und dadurch die eigenen Machtvorstellungen zu realisieren.

Ohne den Begriff »Zivilreligion« oder »Zivilgesellschaft« normativ verwenden zu wollen, gehen in Ungarn Akteure der Öffentlichkeit bzw. Repräsentanten des politischen, kulturellen und kirchlichen Lebens von der Notwendigkeit einer Zivilreligion aus. Das heißt, viele teilen die Überzeugung, dass eine demokratisch verfasste, bürgerliche Gesellschaft »Etwas« als Bestandteil ihrer Identitätssicherung braucht, wie allgemein gültige Werte, die den auseinanderstrebenden Kräften in der Gesellschaft entgegenwirken und die Einheit der politischen Nation garantieren. Anders formuliert: Die Inanspruchnahme von religiösen Elementen und Symbolen sollte als Mittel zur Risikoreduktion<sup>21</sup> dienen, um die unerwünschten, schon bestehenden oder vermeintlich absehbaren moralischen und materiellen Verluste einer Gesellschaft im Bereich der politischen und ökonomischen Lebensbedingungen möglichst zu eliminieren oder mindestens zu relativieren. Dieses Bestreben rückt aber jede politisch-ideologische oder rechtliche und finanzielle Strategie zur Minimalisierung von Risikofaktoren und der Machterhaltung bzw. Machtausübung in die Nähe einer religiösen Dimension:<sup>22</sup> Auch wenn für die Zukunft versprochene, angeblich glückliche und risikofreie soziale Verhältnisse antizipiert werden, steht dieser Zustand aber nicht im Verfügungsbereich der zuständigen politischen und sozialen Akteure. Umso mehr wird aber das Risikobewusstsein beschworen – um dann in einer Rolle für Risiko- und Krisenbewältigung<sup>23</sup> auftreten und moralisch-religiöse Zusagen als Lösungsangebot anbieten zu können.

<sup>21</sup> Vgl. Pfeleiderer, »Kapitalismus,« 23.

<sup>22</sup> Vgl. *ibid.*

<sup>23</sup> Vgl. dazu Giorgio Agambens Befürchtungen aus dem Jahre 2013, dass im heutigen Europa solche Kräfte am Werk sind, die unsere Identität manipulieren wollen, die die Bewahrung der Unterschiede als bedrohlich empfinden und denen Sicherheit und Krisenbewältigung nur noch durch Vereinheitlichung der Werte bzw. Identitäten zu erlangen möglich scheint. Siehe Dirk Schümer, »Die endlose Krise ist ein Machtinstrument. Im

Doch, anders als in den Vereinigten Staaten und Ländern des westlichen Europas, wollen »Produzenten«<sup>24</sup> dieser Zivilreligion in Mittel- und Osteuropa keineswegs eine aus »Bestände[n] religiöser Kultur«<sup>25</sup> bestehende *Civil Religion* fördern und vor allem keine ohne Moral. Nicht eine Vielzahl von miteinander konkurrierenden Symbolen oder Losungen,<sup>26</sup> Philosophien, Weltanschauungen und ethischen Ansätzen (vertreten durch Verbände, Vereine und Kirchen) wird gefördert und es ist auch kein Forum für Dialog vorgesehen. Stattdessen scheint das Moment zentral zu sein, dass in der politischen Kultur religiöse Elemente und Rhetorik zum Ausdruck kommen, und die Produzenten dieser neuen Moral möchten die verfassten Kirchen und die in ihrer Anzahl strikt reduzierten Religionsgemeinschaften als Verbündete betrachten. Selbstverständlich versucht man auf der anderen Seite, das Misstrauen gegenüber der Bevormundung durch autoritäre Institutionen und die politische, wirtschaftliche und staatstreue kulturelle Elite zu betonen, mit dem Anspruch auf eine wirkliche funktionierende Zivilgesellschaft, ohne verbindliche und allgemeine moralische Werte.

### 3. FUNKTION DER POLITISCHEN ORDNUNG UND DIE WIRKUNGSKRAFT VON MORAL UND VERTRAUEN

Geht man von der Unterscheidung der Funktionen von Religion und Politik bzw. der Weltanschauung der politischen Organisationen aus,<sup>27</sup> ist Folgendes zu sa-

---

Gespräch mit dem italienischen Philosophen und Zeitdiagnostiker Giorgio Agamben,« *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 25.05.2013, 44.

<sup>24</sup> Wolfgang Vögele, »Zivilreligion, Kirchen und die Milieus der Gesellschaft,« *ZIF Mitteilungen* 3 (2001), 5.

<sup>25</sup> Hermann Lübke, *Religion nach der Aufklärung* (München: Wilhelm Fink, <sup>3</sup>2004), 308.

<sup>26</sup> Die Verwendung des Namens Gottes im Grundgesetz und die Bezeichnung dieser Anrufung als »Nationales Bekenntnis« oder die Anrufung Gottes im Amtseid staatlicher Funktionäre, die Bezeichnung der Nation als auserwähltes Volk usw. sind weiterhin zu Alltagserfahrungen geworden. Siehe Ferenc Mándi, »Politikai gondolkodás« [Politisches Denken], in *A magyar politikai rendszer – negyedszázad után* [Das ungarische politische System – nach einem Vierteljahrhundert], hrsg. András Körösenyi (Budapest: Osiris/MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Politikatudományi Intézet, 2015), 32–4. Vgl. dazu Lübke, *Religion*, 307. Zur historischen Verschränkung politischer, ethnischer, kultureller und konfessioneller Identitäten und über die Rolle dieser Identitäten für die Neustrukturierung des gesellschaftlichen Lebens nach der Wende in Ungarn und in Mittel-Osteuropa siehe Sándor Fazakas, »Protestantische Identität und gesellschaftliche Gestaltungsaufgabe. Europäische Integration und »soziales Europa« als Herausforderungen des ungarischen Protestantismus,« in *Soziales Europa?*, hrsg. Traugott Jähnichen et al. (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2014), 227–45, besonders 235–9.

<sup>27</sup> Vgl. Eilert Herms, »Das Konzept »Zivilreligion« aus systematisch-theologischer Sicht,« in *Religionspolitik und Zivilreligion*, hrsg. Rolf Schieder (Baden-Baden: Nomos, 2001), 93–4.

gen: Die Funktion der politischen Organisationen und Institutionen beschränkt sich auf die Bewahrung des äußerlichen Friedens, die Bereitstellung einer stabilen Rechtsordnung und weiterer Rahmenbedingungen des friedlichen Zusammenlebens. Dies kann aber allein mit der Wahrnehmung und Anwendung des eigenen Gewaltmonopols nicht gelingen. Die Politik ist auf weitere Mittel angewiesen, um mit Zustimmung und Gehorsam der Menschen rechnen zu können, auf Instrumente der Bildung, der Erziehung, der Kommunikation und der Überzeugung, welche indes in den Bereich der anderen Funktionen von Weltanschauung, Religion und Moral gehören. Selbstverständlich sind die Organisationen der Religion und Weltanschauung in gleicher Weise auf die politischen Funktionen bezogen, weil sie nur in einer stabilen Rechtsordnung ihre Leistungen für das Zusammenleben erbringen können. Aber eine Rechtsordnung kann überhaupt nur zustande kommen und auf Dauer unterhalten werden, wenn sich ein »soziales Ethos«<sup>28</sup>, eine verbindliche, engagierende und orientierende Moral, ausbilden lässt. Ein solches Ethos kann aber nicht von politischen Organisationen selber erzeugt werden – es ist auf die Arbeit und Leistung anderer gesellschaftlicher Funktionsbereiche angewiesen.

Will eine politische Organisation ihre Macht auf Dauer sichern, liegt die Gefahr auf der Hand, dass sie versucht, mit allen Mitteln für sich ein möglichst hohes Anerkennungs- und Vertrauenspotenzial zu erwerben. Das heißt, die politische Organisation, die jeweils regierenden Parteien und ihre Regierungsorgane versuchen den Anschein zu erwecken, dass die Bürger sich auf das Funktionieren des Staates verlassen können. Wunsch und Anspruch auf Vertrauen im Sinne von »Rechtsvertrauen und Systemvertrauen«<sup>29</sup>, um der grundlegenden Unsicherheit über die Zukunft zu begegnen, sind in Transformationsgesellschaften nach der Wende mit nachwirkenden Folgen totalitären Regimes alles andere als ungewöhnlich.

Einen solchen Vertrauensbonus kann aber die politische Organisation selber nicht hervorbringen, sie ist auf die Leistungen der Weltanschauungs- und Religionsgemeinschaften angewiesen, die über Überzeugungspotenzial verfügen – deshalb zielt sie darauf ab, auf die Funktionen dieser Leistungsgemeinschaften Einfluss nehmen zu wollen. Sie strebt also danach, selbst als Agent moralischer Werte zu agieren, das heißt über die Medien Kontrolle auszuüben und weltanschauliche Verbündete (vorzugsweise in Gestalt der Kirchen) in den Bereich von Erziehung, Bildung und Meinungsbildung einzuspannen. Der ungarischen Gesellschaft und der Kirche sollte dieses Problem – wenn man über-

<sup>28</sup> Ibid., 94.

<sup>29</sup> Lisa Herzog gibt im Kontext der Finanzkrise (2008) und deren nachwirkenden Folgen zu bedenken, wie Menschen mit einer unsicheren Zukunft umgehen, wie sie ihre Verhältnisse untereinander normativ gestalten wollen und welche Machtverhältnisse dabei im Spiel sind bzw. welche Formen sozialer Beziehungen mit den entsprechenden Formen von Vertrauen in welchen Bereichen der Gesellschaft und für welche Gruppen möglich und wünschenswert sind. Lisa Herzog, »Persönliches Vertrauen, Rechtsvertrauen, Systemvertrauen,« *DZPhil* 61 (2013) 4: 529–48.

haupt mit Klarsicht dafür rechnen kann – keineswegs neu erscheinen. 1978 stellte der ungarische Philosoph *István Bibó* fest: Die sozialistisch-kommunistische Revolution mit ihrem »messianischen Sendungsbewusstsein« erzielte gerade die Veränderung der menschlichen Natur bzw. »die Erschaffung von einem uniformierten sozialistischen Menschentypus«<sup>30</sup> – nur damals in einem ideologischen *Kampf gegen* die Kirchen. Um die majestätischen Ziele der klassenlosen Gesellschaft zu erreichen, durften damals – über die Kontrolle der Medien, des Bildungs- und Schulwesens sowie des kulturellen Raumes hinaus – auch Terror und Verfolgung zu legitimen Mittel der staatlichen Machtausübung erklärt werden. Unter den äußeren Bedingungen rechtsstaatlicher Institutionen liegt der Versuch auch nahe, *Inhalte* für einen moralischen Referenzrahmen feststellen zu wollen. Für Ungarn würden diese Inhalte heute als Werte wie nationale Würde, Kontinuität mit einer Geschichte christlicher Prägung, individuelles und kollektives Selbstbestimmungsrecht gegen globalisierte Wirtschaftsinteressen usw. bezeichnet werden.

Bei einer solchen Moral – sowohl inhaltlich als auch hinsichtlich der Art und Weise ihrer Durchsetzung – ergeben sich folgende Probleme:

### 3.1 Moral wird zum Machtinstrument

Man sollte erwarten, Moral könnte bei der Kontrolle von Macht eine Rolle spielen. Inzwischen kennt man die Erfahrung, dass Moral zu einem *Instrument* der Machtausübung wird. *Otfried Höffe* weist in seinem Essay über die Macht der Moral<sup>31</sup> – u. a. im Rekurs auf Nietzsche – darauf hin, dass Interessen ein Übergewicht bekommen können, wenn es gelingt, sie in einem moralischen Auftrag zu deklarieren. Gehe es um wirtschaftliche, politische – und ja, keine Ausnahme – kirchliche Anliegen, ist die Strategie verbreitet, eigennützige »Interessen moralisch zu verbrämen«<sup>32</sup> oder unerwünschte Interessen der anderen ethisch zu diffamieren. Menschen mit ungewöhnlichen Ansichten greift man am besten in ihrer moralischen Integrität an – besonders gepflegt wird diese Methode, wenn Personen höhere öffentliche Ämter bekleiden, gesellschaftlich-politische Kräfte oder wichtige Institutionen repräsentieren. Ob es hier um eine Auflehnung gegenüber autoritären Institutionen oder einfach die Beseitigung der Interessengegner geht, bedarf weiterer situationsbezogener Untersuchungen. Die *Macht der Moral* dient »der Macht ihrer Propheten«<sup>33</sup> bzw. der Moralisten, egal ob im Namen der sozialen Gerechtigkeit, der Interessen einer Gemeinschaft

<sup>30</sup> István Bibó, »A kapitalista liberalizmus és a szocializmus-kommunizmus állítólágos kiegyenlítettellen ellentéte« [Der angeblich unausgeglichenen Gegensatz von kapitalistischem Liberalismus und sozialistischem Kommunismus], in *Válogatott tanulmányok 1935-1979* [Ausgewählte Studien 1935-1979], hrsg. István Bibó (Budapest: Magvető Könyvkiadó, 1990), 770.

<sup>31</sup> Vgl. Otfried Höffe, *Die Macht der Moral im 21. Jahrhundert. Annäherungen an eine zeitgemäße Ethik* (München: C.H. Beck, 2014).

<sup>32</sup> *Ibid.*, 196.

<sup>33</sup> *Ibid.*

oder der zukünftigen Generationen. Bei allem moralischen Anlitz kann diese Form von Missbrauch der Moral vieles noch verschlechtern. Sie verhindert die genaue Problemdiagnose, blockiert die Abwägung der Argumente, entkräftet die erforderliche Überzeugungsarbeit, untergräbt Vertrauen, bekräftigt Vorurteile und bereitet den Raum für doppelte Moral (kritisiert z.B. Radikalismus oder Ausgrenzung bei Fremden und toleriert das gleiche Problem bei anderen oder den eigenen). Solcher Moralismus wird nicht nur gerne unter Personen oder Gruppen instrumentalisiert, sondern auch auf der Ebene von Institutionen im nationalen und internationalen Kontext.

### 3.2 Die emotionale Dimension der Moral

Falsche Begeisterung und Pathos können diesen Missbrauch von Moral und seine Konsequenzen noch verschlechtern. Die Gründe dafür sind fehlende Orientierung nach ethischen Kriterien sowie mangelnde Einsicht in die Zusammenhänge der Geschehnisse. Die Geschichte bietet reichlich Anschauungsmaterial – auch im Fall der Kirche in Ungarn. Die Begrüßung des Krieges und die Mobilmachung des Kaiserreiches bzw. der Feldzug der Männer an die Front in den Kriegstagen des Jahres 1914 wurden genauso eifrig gefeiert wie die angeblich gerechteren und dem Zuspruch des Evangeliums entsprechenden Ziele einer neuen Gesellschaftsordnung nach dem Zweiten Weltkrieg sowie später die gelingende Zusammenarbeit von Christen und Nicht-Christen am Aufbau der sozialistischen Gesellschaft. Über die inzwischen zahlreichen historisch-wissenschaftlichen Darstellungen dieser Epochen hinaus wird wenig berücksichtigt, was für eine Rolle Gefühle in dieser Geschichte gespielt haben: Fehlentscheidungen politischer Art und das Gespür für Unrecht und Ungerechtigkeit wurden oft verwischt durch Begeisterung oder emotional aufgeladenes Agieren im öffentlichen Leben. *Johannes Fischer* gibt zu bedenken: Wo es auf die Begründung von Handlungen und Entscheidungen ankommt, hat man oft mit der »emotionalen Konstitution« der Menschen zu tun und dies »gilt insbesondere für den Bereich der Moral«<sup>34</sup>. Hier geht es aber nicht nur um die spirituelle Dimension des menschlichen Lebens, wie etwa den Geist der Freundschaft in einer Gruppe von Menschen oder um die Euphorie über den Fall der Mauer und des Eisernen Vorhangs. Hier geht es vor allem um Situationen, die zur Genese politischer, gesellschaftlicher oder wirtschaftlicher Ungerechtigkeit und Schuldkonstellationen beitragen, die die Unsicherheitsfaktoren keinesfalls eliminieren, sondern das Vertrauen untergraben und in der Konsequenz zu menschlichem Elend führen.

### 3.3 Das Phänomen »Systemische Moral«

Wie schon angedeutet versuchen Akteure des politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens ihre Machtinteressen mittels allgemeiner und ver-

<sup>34</sup> Johannes Fischer, *Verstehen statt Begründen. Warum es in der Ethik um mehr als nur um Handlungen geht* (Stuttgart: Kohlhammer, 2012), 15.

bindlicher Moralvorstellungen zur Entfaltung zu bringen. Interessen können sich immer verbindlicher und plausibler durchsetzen, wenn sie nicht in dem Spannungsfeld von Gemeinwohl gegenüber Eigennutz, sondern auf einer institutionalisierten Ebene abgewogen werden. Dies wird dadurch wirksam, dass die Interessen und die damit verbundene Moral als überindividuelle Macht in Erscheinung treten. An die Stelle personeller Moral tritt also eine besondere Form von sozialer Moral, – wieder mit O. Höffe gesprochen – die »systemische Moral«. <sup>35</sup> Aber auch eine emotional vermittelte, weltanschauliche Prägung kann kollektive Stimmungen und Gefühle innerhalb einer Gruppe oder Gesellschaft erwecken oder kolportieren. Das Problem besteht darin, wenn nicht ermessens wird, dass bestimmte Interessen und Intentionen innerhalb eines Systems in einem Interaktionszusammenhang unerwünschte Folgen nach sich ziehen können. Historisch-politische Schuldzusammenhänge, wirtschaftliche Machtgefüge oder Unberechenbarkeit während einer Massenpanik haben oft gezeigt, dass handelnde Personen nicht in dem Maße über Gewalt hinsichtlich der Folgen ihrer Handlungen verfügen, wie sie sich es wünschen oder einbilden. Zwischen Handlungen einzelner und ihren Folgen, zwischen Personen und Handlungskontexten, Wirkungen und Rückwirkungen kann ein beängstigendes Eigenleben entstehen, welches eine weitreichende objektive Macht erlangt und sich zu einem zerstörerischen Regelkreislauf entwickeln kann. Der Hinweis von J. Fischer auf die Genese historischer Ungerechtigkeit möge als Hinweis für diese Gefahr gelten: Begeisterungen und Überzeugungen können sich zu Motiven für unmenschliche Handlungen verdünnen und in einem kollektiven Wahn den Menschen in die Barbarei stürzen. <sup>36</sup>

### 3.4 Verunsichertes Vertrauen: vom persönlichen Vertrauen zur Ambivalenz des Systemvertrauens

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass die rasanten wirtschaftlichen und soziokulturellen Umwälzungen und die Pluralisierung der Lebensführung in den Gesellschaften mittelosteuropäischer Länder (und auch im eigenen Kirchenvolk) als Bedrohung und Belastung empfunden werden. Die derzeitige Flüchtlingskrise und die Abwehrreaktionen auf die vorgeschlagenen Lösungsmethoden bestätigen, vertiefen sogar die geschichtlich gewachsenen Ängste und die verunsicherten Lebensperspektiven. Die Politik reagiert darauf mit dem Bestreben, Identitätsinhalte zu vereinheitlichen, um die Belastungen, die sich aus den strukturellen Änderungen ergeben, für das Kollektiv und für die Bürger erträglich zu machen – und um ihre schon bestehenden bzw. angestreb-

<sup>35</sup> Höffe, *Macht der Moral*, 190.

<sup>36</sup> Näher ausgeführt in Sándor Fazakas, »Kann die Kirche schuldig werden? Überlegungen am Beispiel der Reformierten Kirche Ungarns und ihres Verhältnisses zu ihrem historischen und gesellschaftlichen Kontext,« *theologie.geschichte* 8 (2013), <http://universaar.uni-saarland.de/journals/index.php/tg/issue/view/23> (letzter Zugriff am 15.06.2017). Vgl. mit dem Hinweis von J. Fischer auf die Genese historischer Ungerechtigkeit: Fischer, *Verstehen*, 133–6.

ten Machtverhältnisse weiter aufrechtzuerhalten. Sie versucht, gegen die realen oder gar geschürten Bedrohungsgefühle alternativlose Lösungen anzubieten, von denen sie sich einen hohen Stabilitätswert erhofft: das Vertrauen in das politische System.<sup>37</sup>

Man muss bedenken, ob der Begriff Vertrauen in so einem Kontext überhaupt berechtigt ist. Die wesentlichen Elemente des persönlichen Vertrauensbegriffs lassen sich nämlich nicht einfach auf eine Wirklichkeit übertragen, die man unter Bezeichnungen wie Systemvertrauen oder Staatsvertrauen verstehen will. Versteht man unter persönlichem Vertrauen »eine relationale, praktisch-rationale Einstellung«<sup>38</sup>, die »bei kooperativer Orientierung und bei gleichzeitiger Akzeptanz« eine »Handlung in Übereinstimmung mit den eigenen Wünschen und Absichten«<sup>39</sup> eintreten lässt, aber mit der Möglichkeit der eigenen Verletzbarkeit rechnet und damit »gar nicht anders kann, als ein Risiko einzugehen«<sup>40</sup>, geht es beim Systemvertrauen gerade um das Gegenteil. Im politischen und wirtschaftlichen Kontext beschreibt zwar Vertrauen die personalsoziale Dimension ökonomischen und gesellschaftlichen Handelns,<sup>41</sup> enttäusch-

<sup>37</sup> Es ist nicht zu übersehen, dass in den Transformationsgesellschaften Mittel-Osteuropas autoritäre Methoden wieder zum Bestandteil von Regierungsstil und Machtausübung geworden sind. Populistische Töne gehören zur Rhetorik des Alltags, politische Visionen mit antikommunistischen und antipluralistischen Elementen werden entworfen. Die permanente Krisen-Politik bzw. ein angebliches Krisenmanagement öffnen Tür und Tor für autoritäre Tendenzen und dulden keinen Pluralismus, keine Meinungsunterschiede. Noch bedenklicher ist es, wenn die Bezugnahme auf den in demokratischen Wahlen manifestierten Volkswillen rechtliche Normen zu überschreiben scheint. Selbstverständlich ist die Veränderung politischer und rechtlicher Regeln mühsam, braucht viel Zeit, Konsens- und Kompromissfähigkeit – dagegen scheint ein direkter Eingriff im Namen des Volkes (mit antikommunistischen Obertönen) in den Bereichen des öffentlichen Lebens viel einfacher und effektiver. Wie weit eine solche Vorgehensweise der politisch-demokratischen Kultur schadet, wird kaum Rechnung getragen. Diese Symptome veranlassen die schärfsten Kritiker osteuropäischen Regimes – wie im Fall Ungarns – dazu, von »Demokratur«, bzw. von einer Mischung aus Demokratie und Diktatur zu reden (András Bruck, »Buslinie Sehnsucht. Die Demokratur in Ungarn«, *Blätter für deutsche und internationale Politik* 11 (2013): 97–108, <https://www.blaetter.de/archiv/jahrgaenge/2013/november/buslinie-sehnsucht-die-demokratur-in-ungarn> (letzter Zugriff am 16.06.2017). Auch wenn solche Behauptungen übertrieben scheinen mögen, lehrt uns die Vergleichende Politikwissenschaft, dass es sogenannte »Hybrid-Systeme« oder »Zwischensysteme« gibt, in denen sich parlamentarisch-demokratische Regierungsformen und autoritäre Tendenzen in der Machtausübung vertragen oder einander nicht ausschließen müssen. Vgl. Steven Levitsky und Lucan A. Way, »Elections Without Democracy. The Rise of Competitive Authoritarianism«, *Journal of Democracy* 13 (2002) 2: 51–65; Körösnéyi, *A magyar politikai rendszert*, 77 und 221.

<sup>38</sup> Martin Hartmann [*Die Praxis des Vertrauens* (Berlin: Suhrkamp, 2011), 56] zitiert nach Herzog, »Persönliches Vertrauen«, 531.

<sup>39</sup> Ibid.

<sup>40</sup> Ibid., 532.

<sup>41</sup> Vgl. Pfleiderer, »Kapitalismus«, 21.

test Vertrauen erhöht aber das Risiko. Nicht nur ökonomisch, sondern auch politisch gesehen »ist Vertrauen *riskant*, da enttäuscht Vertrauen den Verlust der Erfüllung einer Erwartung«<sup>42</sup> bedeutet, und führt zur Verschlechterung des Status der betroffenen Akteure sozialen Lebens. Gerade deshalb und besonders da, wo es um ein Fehlen des Gleichgewichtes geht – etwa zwischen Personen und Institutionen, zwischen Bürger und politischen bzw. wirtschaftlichen Organisationen –, strebt man die Verrechtlichung der Vertrauensverhältnisse an. Anders als in persönlichen, freundschaftlichen bzw. Liebesbeziehungen will man im Verhältnis zu den Institutionen nicht mehr mit dem Risiko der eigenen Verletzbarkeit zusammenleben. Das Interesse liegt hier eher in der Bestrebung nach Formalisierung und Standardisierung des Verfahrens, in der rechtlichen Durchsetzbarkeit eines Vertrages. Das Rechtssystem soll dafür sorgen, dass Vertrauen nicht enttäuscht wird. Das Vertrauen etwa in den Rechtsstaat – wie Lisa Herzog mit Recht feststellt – ist »kein Vertrauen an eine oder mehrere Personen« oder überindividuelle Organisationen, »sondern auf das Funktionieren des Systems als ganzem«.<sup>43</sup> Vielleicht stößt der Begriff Vertrauen an seine Grenzen; hier geht es eher um ein Verlassen auf das Funktionieren des Rechtsstaates und der demokratischen Institutionen, und wäre ein Sich-verlassen-können berechtigt, wäre es ein ersehnter und hoher Wert unserer Kultur. Politische und wirtschaftliche Krisen der letzten zwanzig Jahre, und zwar auf globalen Ebenen, haben gezeigt, dass Rechtsvertrauen, Staats- bzw. Systemvertrauen eine relative, wenn nicht eher eine scheinbare Sicherheit gewähren. Bei den persönlichen Vertrauensverhältnissen, wo die Unsicherheit im Kern dieser Verhältnisse liegt, wird das Risiko von den beteiligten Partnern – auch wenn unwillig oder schmerzlich – getragen oder aufgearbeitet. Beim Kollaps eines Systems – und dafür ist eine Finanzkrise einleuchtendes Beispiel – stellen sich die Unterschiede in der Machtstruktur heraus: Zunächst werden diejenigen Akteure gerettet, die im Kern des Systems stehen. An der Peripherie wird dagegen erfahren, dass die Regeln nicht für alle gleich sind, und auch wenn die Parole gerne behauptet wird, dass alle in einem Boot sitzen, gehen die Rettungsringe, wenn das Boot sinkt, in erster Linie an die Mächtigen.<sup>44</sup>

Den Fragen, welche Folgen von enttäushtem Systemvertrauen zu welchen Exklusionsmechanismen oder zu welcher Umschichtung in den Machtverhältnissen führen oder mit welchen ideologischen Aussichten, rhetorischen Mitteln oder provisorisch-materiellen Begünstigungen die politische Elite bei den Bürgern und ihren potentiellen Wählern versucht, erneut (System)Vertrauen zu bewirken, kann hier nicht weiter gefolgt werden. Das Scheinvertrauen aber, was die Art und Weise zeigt, wie unsere demokratische Alltagskultur funktioniert, soll durch ein Zitat von dem Philosophen *Slavoj Žižek* veranschaulicht werden:

<sup>42</sup> Vgl. Pfeleiderer, »Kapitalismus,« 19.

<sup>43</sup> Herzog, »Persönliches Vertrauen,« 534.

<sup>44</sup> Vgl. *ibid.*, 543.

In der Demokratie ist jeder normale Bürger ein König – aber ein König in einer konstitutionellen Demokratie: ein König, der nur formell entscheidet und dessen Funktion darin besteht, Vorordnungen zu unterzeichnen, die ihm von der ausführenden Verwaltung vorgelegt werden. Das Problem demokratischer Rituale gleicht daher dem großen Problem der konstitutionellen Monarchie: wie läßt sich die Würde des Königs wahren? Wie kann man den Anschein aufrechterhalten, dass der König tatsächlich entscheidet, obwohl jeder weiß, daß es nicht so ist?<sup>45</sup>

## 4. KONSEQUENZEN FÜR DIE KIRCHE UND THEOLOGIE

Wir haben gesehen, dass das Verhältnis von Theologie und Kirche in Mittel- und Osteuropa hinsichtlich des erzielten moralischen Referenzrahmens bzw. zu einem gesellschaftlichen Ethos mit zivilreligiösen Ansprüchen ambivalent ist. Diese Ambivalenz indes muss aufrechterhalten werden in einer Dialektik von Kritik und Zustimmung.

### 4.1

Theologie und Kirche sollten sich *einerseits* darum bemühen, die zeitgeschichtlichen und zeitgenössischen Ereignisse zu analysieren und Einsicht in die Motive der Akteure und die Zusammenhänge der Geschehnisse zu gewinnen. Andernfalls werden sie nur Sprachrohr quasi-religiöser Inhalte, die seitens der Meinungsmacher als verbindliche Weltsicht und Geschichtsdeutung verkündigt werden. Die evangelisch-reformierte Kirche in Ungarn ist in dieser Hinsicht besonders anfällig. Geschichtlich gesehen haben politische Ziele in der Ausbreitung des Protestantismus eine wichtige Rolle gespielt. Der sogenannte *Calvinismus* als *confessio Hungarica* fand vor allem bei den Adligen wichtigen Zuspruch. Der reformatorische Freiheitsgedanke mit seinen politisch-ethischen Folgeerscheinungen stand von vornherein eng verbunden mit den politischen Freiheitsbestrebungen der Habsburger gegenüber und im homogenen Einklang mit den territorialen Autonomieansprüchen. Der Rückgriff auf alttestamentliche Motive – besonders auf die deuteronomische Geschichtsdeutung – prägte seit dem 16. Jahrhundert die ungarische Geschichtsschreibung (von der Interpretation der Landnahme im Karpatenbecken über den Erwählungsgedanken der Magyaren bis auf die Deutung der erlittenen geschichtlichen Katastrophen in den Kategorien von *Schuld*, *Strafe* und *Sühne*). Dies fand nicht nur in Predigten oder religiösen Traktaten seinen Niederschlag, sondern auch in der Literatur. Dieses Bündnis führte mit der Zeit wenn nicht zu einer Symbiose von Staat

<sup>45</sup> Slavoj Žižek, »Das ›unendliche Urteil‹ der Demokratie,« in *Demokratie? Eine Debatte*, hrsg. Giorgio Agamben et al. (Berlin: Suhrkamp, 2012), 117.

und Kirche (wie einige Analysen gerne behaupten<sup>46</sup>), wohl aber zu einer empfindlichen Sensibilität für nationale Identität und Kultur. Als ein besonderer Pfahl im Fleische dieser Identität wird der im Jahre 1920 im Trianon geschlossene Friedensvertrag empfunden, der zur Folge hatte, dass ein Großteil der Bevölkerung und des Territoriums, des wirtschaftlichen Potentials und nationalen Erbes sowie der Kirchenmitglieder außerhalb der heutigen Staatsgrenzen gelangte. Dieses Trauma wurde bis heute nicht aufgearbeitet. Neuerdings tut sich inmitten der Begleiterscheinungen und Krisensymptome der Gesellschaft folgende Herausforderung, sogar Gefahr für die Kirche auf: der Anspruch auf die Stärkung bestimmter Gruppenidentität(en), der meist auf kulturell-ethnische Elemente und historische Erfahrungen zurückgreift. Und da die Kirche in den Augen dieser Gruppen die Kontinuität mit dieser Geschichte verkörpert, streben wenn nicht zahlreiche, so doch als rechtsradikal geltende Gruppen danach, ihre Identität in der reformierten Kirche oder durch die Kirche zu artikulieren. Wenn aber die Elemente der Identitätsstiftung mythologisch aufgeladen werden oder wenn Geschichtsdeutung zu einem Konstrukt im Dienste aktueller politischer Interessen, und zwar mit allgemeinverbindlichen Ansprüchen, wird, darf für die Kirche und Theologie nur eine Möglichkeit bleiben: auf Distanz zu gehen und die Ereignisse mit sachlicher Kompetenz und Nüchternheit der Kritik zu unterziehen.

#### 4.2

*Andererseits* kann nicht ausgeschlossen werden, dass ein positives Verhältnis zwischen Kirche bzw. Theologie und Elementen der Zivilreligion entsteht. Wenn diese Elemente der Zivilreligion (wie Anrufung Gottes im öffentlichen Leben, Besinnung auf schuldhafte Fehler in der Vergangenheit bzw. Anspruch auf Versöhnung, Verantwortung für Mensch, Natur und künftige Generationen usw.) nicht zum Machtinstrument im Namen einer Kollektive oder in Form des Moralismus verleiten, kann mit einer respektvollen Einstellung seitens der Theologie gerechnet werden. Legitimationsgrundlagen eines demokratischen Staates sind nämlich diejenigen Werte, die unter Umständen als Glaubenssätze der Zivilreligion gelten und mit den Anliegen des christlichen Ethos übereinstimmen, wie Menschenwürde, Menschenrechte und demokratische Partizipation im Gemeinwesen. Im Horizont dieses positiven Verhältnisses ist die Verantwortung der einzelnen für die dem Gemeinwohl dienende richtige Ordnung des Zusammenlebens und für eine rechtsstaatliche richtige Weltsicht von grundlegender Bedeutung. Aber bei aller Nähe und wechselseitiger Sympathie bleibt eine gewisse inhaltliche Differenz; diese Differenz darf nicht eliminiert werden, um eine angebliche »Anschlussfähigkeit«<sup>47</sup> der christlichen Botschaft

<sup>46</sup> Andreas Nix, *Zivilreligion und Aufklärung. Der zivilreligiöse Strang der Aufklärung und die Frage nach einer europäischen Zivilreligion* (Münster/Berlin/London: LIT, 2012), 308.

<sup>47</sup> Nix, *Zivilreligion*, 326.

in der modernen Gesellschaft zu ermöglichen. Die Verständigung zwischen den Akteuren der Zivilgesellschaft ist von Belang, dazu ist aber kein erzwungener oder vorgegebener Konsens abrufbar. Vielmehr sind alle beteiligten Seiten und alle Teilnehmenden auf einen Lernprozess angewiesen, in dem nichts anderes als das einander entgegengebrachte Vertrauen die Verständigung ermöglichen kann.

*Michael Welker* weiß um eine besondere Rolle der geistgetragenen Kirchengemeinden und ihrer Mitglieder in diesem Lernprozess. »Eine Orientierung am Wirken des Geistes und ein komplexes Selbstverständnis der Gemeinschaft der Glieder am Leib Christi«<sup>48</sup> kann ein solches Vertrauen der Verständigung bewirken – in Formulierung M. Welkers: »eine für Differenzen sensible öffentliche Identität der Gemeinden.«<sup>49</sup> Solche von Geist bestimmten und auf öffentliche Identität erlangten Gemeinden nennt Welker »wache Gemeinden«<sup>50</sup>, die »dadurch Vertrauen bewirken, daß sie ein Leben in Gerechtigkeit bezeugen, die Gefahren der religiösen, politischen, moralischen und rechtlichen Selbstgerechtigkeiten und Dämonie«<sup>51</sup> erkennen und immer wieder versuchen, das Leben der Menschen aus diesen Gefahren zu entreißen. Diese Geistesgegenwart erfahrenden wachen Gemeinden sind imstande, ein neues, vertrauensstiftendes Ethos durch ihre »freie Selbstzurücknahme und Hingabe«<sup>52</sup> bzw. durch den »konkreten Dienst der Diakonie und Liebe«<sup>53</sup> zu bewirken, zugleich werden sie zu einem Austausch mit ökumenisch-kirchlichen und außerkirchlichen Öffentlichkeiten befähigt. Dieses Ethos und dieser diakonische Dienst bzw. aktives Engagement für Schwache, Arme, Unterdrückte und Benachteiligte innerhalb und außerhalb der Kirche könnte unter Umständen die Welt »tiefer aufrütteln und stärker provozieren als viele laute moralisch-politische Stellungnahmen«<sup>54</sup> und nicht zuletzt dazu führen, dass dadurch die Differenzen zwischen persönlichem Vertrauen, Rechtsvertrauen und Systemvertrauen sorgsam relativiert werden.

Zweifellos, der Anspruch auf Vertrauen in Verständigung ist nicht einfach zu realisieren: Die christlich-religiöse Gewissheit und die Geistesgegenwart erfahrende Gemeinschaft enthält zwar – wie oben geschildert – ein solches Potenzial an Vertrauen. Aber es gibt im heutigen Europa eine ganze Reihe von Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaften, für die absolut gesetzte Wahrheitsansprüche jede Verständigung ausschließen. Deshalb ist für Theologie und Kirche angeraten, auf allen möglichen Foren zu bezeugen: Wo kein Vertrauen gewährt wird, ist das Aufkommen von neuem Unrecht und Machtmissbrauch vorprogrammiert. Wo aber entgegengebrachtes Vertrauen erfahren

<sup>48</sup> Welker, *Kirche*, 56.

<sup>49</sup> Ibid.

<sup>50</sup> Ibid.

<sup>51</sup> Ibid., 57.

<sup>52</sup> Welker, *Gottes Geist*, 285–6.

<sup>53</sup> Michael Welker, *Gottes Offenbarung. Christologie* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2012), 285.

<sup>54</sup> Ibid., 285.

wird, beginnt etwas aufzukeimen, nämlich gegenseitige Entlastung, heilende Erinnerung und die Perspektive einer gemeinsam zu gestaltenden Zukunft. Dies gilt sowohl auf interindividueller Ebene als auch im institutionalisierten sozialen, politischen und transnationalen Kontext.