

Émanation politique en tant que défi théorique et moral

FS Hilpert/MThZ 4/2017

Résumée :

Les émotions, renforcé digitalement, ont trouvé une dynamique jamais connue dans les arènes de la communication politique. Ceci est un défi méthodique pour l'éthique, largement au-dessus des discours justifiables de mise en culture des émotions. Par ailleurs ceci est une chance de fortifier le profil de l'éthique chrétienne basée sur l'interprétation du christianisme comme une religion thérapeutique, comme une contribution comprise comme une tâche rendue à la démocratisation en dépassant les angoisses confuses. Ceci est important pour renforcer l'immunisation soit contre un auto-renforcement totalitaire soit contre un populisme relevant.

1. La perte de la confiance dans la démocratie

Se retrancher derrière une irrationalité post-factuelle

La confiance dans une démocratie comme procédé de la rationalisation du discours éthique et politique se trouve actuellement en crise. Les émotions politiques,¹ surtout la peur en face de l'étranger, du terrorisme ainsi que la déchéance sociale ont gagné une dynamique dans la communication publique en face des arguments rationaux, la revendication d'une société libérale échouer lamentablement. Le besoin de se regrouper dans des mouvements identitaires, nationaux ou fondamentalistes est très visible dans les différents domaines de l'agenda politique. Les régimes autoritaires ou les arguments post-factuels ont le vent en poupe. Le libéralisme politique est dans une situation défensive. Les religions jouent, en ce processus, un rôle ambigu. Souvent elles sont accusées d'être responsables de ce retrait dans un irrationalisme ou les promesses des identités ethniques et religieuses ou des prétentions autoritaires.²

Ce constat est une irritation pour l'éthique sociale chrétienne qui suit l'argumentation rationnelle et universaliste en se référant traditionnellement au droit naturel et rationnel.³ Elle est défiée de renforcer la confiance dans la raison universelle, et de montrer la bonne volonté pour une communication culturelle qui dépasse des frontières. La contribution de l'Église comme une instance morale ne se limite pas – dans ce contexte – à un niveau d'une justification spécifiquement éthique et politique et des positions en soi mais surtout par un effort d'encourager une mentalité et de proposer un cadre pour s'ouvrir à une argumentation rationnelle, à un dialogue et à une ouverture pour la liberté. En face d'une retraite dans une irrationalité post-factuelle elle est défiée de soutenir la confiance dans la raison comme condition de la possibilité de la démocratie et de s'opposer à l'abus la religion pour se fermer aux arguments rationaux de la religion.

Premièrement il est nécessaire de comprendre les angoisses légitimes ainsi que la critique du rationalisme abstrait et de l'universalisme. L'éthique chrétienne est défiée spécifiquement par

¹ Voir pour les concepts „émotions politiques » que Martha Nussbaum a développé en opposition du concept politique libéral qui a négligé la dimension émotive : Martha Nussbaum, Politische Emotionen. Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist, Frankfurt 2016, ici 11-44. On constat un changement de forme de la communication politique qui met en question le libéralisme. Voir Mittelweg 36 (2015/1-2) : Affekte regieren ; Heinz Bude, Das Gefühl der Welt : Über die Macht von Stimmung, München 2016.

² Martha C. Nussbaum, Die neue religiöse Intoleranz. Ein Ausweg aus der Politik der Angst, Darmstadt 2014; Le résultat du point de vue chrétien voir: Professoren der Katholisch-theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilian Universität München (Ed), Tribalismus und Ethnoreligiosität – Anfragen an Theologie und Kirche. MThZ 2/2017.

³ Markus Vogt, Theologie der Sozialethik (Questiones disputate 255) Freiburg 2013, p. 7-20 et p. 229-326.

le fait qu'elle se trouve dans une zone de tension parce qu'elle revendique une responsabilité culturelle universelle et spécifiquement religieuse bien qu'une imprégnation éthique marqué par des émotions fortes. L'arrière fond de la discussion est le débat théorique et moral du concept de l'emploi de la raison que Kant a introduit et dans le cadre de la théorie sociale libérale et il est devenu un argument pour exclure les aspects religieux, culturels et ainsi que beaucoup d'aspects émotionnels du discours politique.⁴ A ce niveau, la discussion concernant des émotions politiques nouvelles peut être une chance de jeter un regard nouveau sur le contexte chrétien de l'éthique sociale chrétienne et à partir de cela de différencier le rôle de l'Église et de l'image qu'elle se fait d'elle-même comme une instance morale.

Diagnose sociale : L'angoisse dans une époque de changement rapide

Nous vivons dans un temps des changements accélérés et des fractures sociales, économiques et écologiques profondes. Il ne s'agira pas de quelques phénomènes isolés mais des éléments d'une « crise multiple ».⁵ Nous pouvons parler d'un changement qui fait date. Le sociologue Ulrich Beck, mort en 2015, parle dans son livre à titre posthume, d'une « métamorphose du monde ».⁶ Il est de l'avis, que dans une période antérieure, il y a eu des pointes fixes pour s'orienter à ce qu'il reste stable et ce qu'il ne l'est pas. Aujourd'hui, nous vivons dans une métamorphose globale et nous perdons les points de repère, Beck propose d'avoir plus de confiance dans les solutions spontanées et non planifiées qui marquent l'histoire d'une façon imprévue.

Cette analyse favorise une désillusion certaine pour le projet de la modernité qui favorise l'idée que les acteurs sociaux peuvent orienter la construction, la conservation et le changement des structures sociales. Nous perdons cette sécurité dans une situation multiple du processus du changement réciproque, des crises et des métamorphoses. Les acteurs font l'expérience qu'ils sont dépassés par les événements et de ne plus avoir la chance d'influencer l'organisation. L'expérience de perdre le contrôle favorise le sentiment de gêne et de peur. Par la perception du processus de changement en tant qu'une crise les émotions gagnent d'importance aussi au niveau public et pour les communications politiques. Les opinions qu'on peut interpréter comme sentiments sociaux sembleraient plus importantes que des arguments.⁷ Ils gagnent d'importance par les médias sociaux et ils changent les conditions de la formation de l'opinion politique.

Le caractère imprévisible des sentiments en relation avec les spectres et des promesses identitaires est devenu le facteur important de la politique. Pensons aux « brexit » et la mise en dan-

⁴ Bernd Irlenborn; Franz-Josef Borman (Ed): Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft. Zur Rolle des Christentums in der pluralistischen Gesellschaft. (Questiones disputatae vol. 228) Freiburg 2008; Reder Michael: Schmid Josef, 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 (Ed): Gliederungssysteme angewandter Ethik. Ein Handbuch nach einem Projekt von Wilhelm Korff, Freiburg 2016, 711-737.

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

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

⁷ Heinz Bude, Das Gefühl der Welt (note 1)

ger des projets européens par de différents nationalismes ou aux inquiétudes politiques provoquées par Donald Trump avec sa thèse « America first » avec laquelle il a pris une position de confrontation à la politique de la solidarité globale et il ne se laisse pas impressionner par les réactions. En Allemagne, le « Pegida » et le « AfD » sont devenus le symbole d'une xénophobie, d'une peur de régression sociale et d'une radicalisation du climat politique. Tout ceci est la suite d'un état d'esprit marqué par une peur qui en général n'a rien à faire avec des risques immédiats mais qui peut être exploité par une prestation au pouvoir politique.⁸

La foi dans une raison universelle et dans des droits humains valables pour tous et qui sont le résultat des expériences des conflits douloureux en Europe, dans la foi chrétienne et l'humanisme a perdu son attraction.⁹ La critique ne commence pas avec l'Afd, le Pegida et Trump. Elle a déjà un arrière fond éthique et politique qui dure, qui est connu et cette critique est nommée « le néoréalisme ».¹⁰ En face de ses conflits visibles il faut opposer une éthique humaniste et chrétienne, également une Église universelle comme une instance morale pour faire la différence entre ces différents phénomènes. Il est nécessaire de distinguer entre une conscientisation pour la différence culturelle, religieuse, sociale et fortifier le contexte des émotions incluses sans renoncer au droit d'une morale universelle et publique aussi dans une société pluraliste marquée par l'emploi de la raison comme l'objet d'un consensus.¹¹

Les raisons complexes de l'inquiétude

La thèse principale du raisonnement est que les émotions nouvelles et politiques sonnent un changement de marquant de la communication publique et que doivent être pris au sérieux.¹² Dans ce processus, la religion, la foi et l'Église sont une part du problème de l'atmosphère de « l'intolérance religieuse nouvelle »¹³ et en même temps une part de la solution possible. Les angoisses complexes et sociales ne peuvent pas être comprises tout à fait à partir des risques concrets des menaces. En Allemagne et en d'autres nations avec le bien être, l'espérance de vie et la sécurité sociale n'ont jamais été si sûres qu'actuellement. Cependant, le sentiment répandu ne peut pas être interprété comme une hystérie.¹⁴ Cette peur ne vient pas d'un fait concret mais au contraire elle vient d'un sentiment confus qui provoque cette incertitude. Ceci résulte finalement du fait que cette peur n'est pas le résultat des possibilités probables mais le

⁸ Bude, Das Gefühl (voir note 1); Paul M. Zulehner, Entängstigt euch. Die Flüchtlinge und das christliche Abendland, Ostfildern 2016; Mittelweg, Affekte regieren (voir note 1).

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

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

¹¹ Par exemple pour les droits humains Konrad Hilpert, Begründungssoffen und doch mit universellen Anspruch? Zur Genealogie und Interkulturalität der Menschenrechte, in: Amosinternational 2/2013, 18-25; Hans Joas, Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin 2011.

¹² Nussbaum, Politische Emotionen (voir note 1).

¹³ Par exemple pour le Pegida: Werner Patzelt ; Joachim Klose, Pegida, Warnsignale aus Dresden, Dresden 2016.

¹⁴ Par exemple pour le Pegida: Werner Patzelt ; Joachim Klose, Pegida, Warnsignale aus Dresden, Dresden 2016.

verso du souci constant de rater l'occasion.¹⁵ Ceci est aussi le résultat de ne plus insérer dans une culture, religion ou dans une famille qui donne à la fois une plus grande liberté et donne un sentiment d'un surmenage au sujet.

Le sentiment de la peur n'est pas mauvais en soi. La peur nous protège de nous aventurer dans un danger avec des yeux bleus.¹⁶ Les peurs font partie de la vie humaine. Nous avons besoin d'un concept qui nous aide à distinguer des formes de peur qui nous aident de deceller qui sont destructives ou paralysantes. La perte massive de la confiance par la globalisation, le changement accéléré, le terrorisme et la migration a des raisons et des manifestations complexes qui doivent être analysés par les méthodes psychologiques, sociologiques, communicatives et politiques. L'Église, comme instance morale, est défiée et elle doit apporter sa part pour arriver à un emploi constructif des émotions concernées. Les expériences des inclusions sociales sont importantes comme aussi la manière dont les sentiments d'insécurité sont gérés. L'inclusion sociale dans une société mondialisée dépend en grande partie de l'effort déployé pour arriver à apprendre continuellement la capacité de communiquer au niveau culturel et international.

2. La peur au service des systèmes totalitaires

Vivre avec une peur usante

« Tout ce que nous faisons par peur revient une fois vers nous. Comme un boummerang [...] » Cette peur nous rend dépendant d'un système inhumain. C'est la peur qui nous empêche d'être humains et libres. » La phrase est prise dans le film de « « Weissensee »¹⁷, une épopée de la vie avec la peur alliée à l'altération des relations sociales et des formes de communications politiques dans l'État totalitaire de la RDA dans les années 1980. En même temps c'est un film d'amour qui surmonte la peur et qui parle de la résistance contre la peur épuisante qui transforme les êtres humains en agents soumis au système idéologique. Ce système dérobe les hommes des valeurs et des véracités et les obligent à une vie de mensonge.

L'épopée cinématographique est un miroir des expériences historiques qui sont vécues dans les contextes comparables : Celui qui a peur de son partenaire, de ses parents et des enfants s'ouvre pour un chantage par des méthodes perfides et devient un agent du système. Il trahit ses amitiés et il perd insidieusement sa liberté, sa dignité et son indépendance. L'appel « soit fort, n'aie pas peur de la peur, donne un visage à la liberté » provoque le contraire. Cet appel dans le film a été crié, en 1989, d'abord par les gens rassemblés dans une église avant de gagner la rue. C'est un appel de ne plus avoir peur des photos et des menaces de la Stasi. Après

¹⁵ La peur de perdre l'horizon transcendantal mène vers la recherche d'une vie remplie par l'impératif cinétique la compression et l'optimisation des projets. Hans-Joachim Höhn, Handeln über den Tag hinaus. Zeithorizonte der Sozialethik, in: Markus Vogt (Ed): Theologie der Sozialethik, Freiburg i.Br. 2013, 96-120. Le sociologue Hainz Bude fait aussi une analogie de l'angoisse en face des possibilités multiples de rater quelque chose comme un signe marquant de la « société angoissée » actuelle. Heinz Bude, Gesellschaft der Angst, Hamburg 2014.

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

¹⁷ Première chaîne allemande, Weissensee. Une histoire d'amour à Berlin. 18 conséquences. Script et régie Annette Hess et Friedemann Fromm, Allemagne 2010ss.

avoir surmonté la peur, l'appel devient une impulsion avec laquelle la révolution paisible a pris son chemin.

Se libérer de la peur ne vient pas par hasard. Il faut avoir beaucoup de souffrances, souvent il faut vivre un échec, sombrer dans un désespoir, vivre dans le mensonge ou d'un vide intérieure avant que la résistance se forme. Le film montre le courage d'aimer en tant que le commencement de dépasser l'angoisse et la résistance politiques qui n'est pas envisageable auparavant. C'est Julia, la fille d'une chanteuse critique vis-à-vis de l'État, qui aime le fils de l'officier de la Stasi, Kupfer, et elle tient malgré tous les obstacles. Dans la prison elle est maltraitée, s'éparée de son enfant et elle meurt désespérée. Les plaies et les sacrifices accompagnent la marche vers la liberté qui libère finalement de l'angoisse. C'était vrai dans les situations dramatiques dans le passé et restera vrai aussi dans l'avenir. Dans le Proche et Moyen Orient des milliers de chrétiens sont expulsés ou sont assassinés. En Chine, sous un pouvoir plus caché mais totalitaire, le christianisme progresse parce qu'il propose une espérance, une alternative au pouvoir qui veut tout contrôler et qui fait peur.¹⁸ C'est ma thèse que la liberté vaincra la peur et que ceci est visible d'une façon subtile. La foi chrétienne et l'Église en tant que instance morale doivent se mesurer à ce droit.

Un moment fort pour l'Église en tant que instance morale

La résistance contre un régime totalitaire dans les pays de l'Europe de l'Est dont le pouvoir reposait sur la peur était balayée par une révolution pacifique. Une révolution initiée par le courage des citoyens, et entre autres facteurs les églises, ont eu leur part malgré les ambivalences profondes de la mise au pas, elles sont restées des lieux de l'humanité et de la « politique apolitique » qui était difficile à contrôler. C'était un moment fort pour l'Église comme une instance morale dans le sens d'un encouragement pour agir sans peur. C'était un moment fort dont le caractère révolutionnaire s'est presque perdu dans la normalité de la République Fédérale dont nous avons besoin, aujourd'hui, peut-être sous d'autres formes. Aussi dans d'autres pays de l'Est, par exemple en Pologne et en Ukraine, les Églises ont joué un grand rôle dans la résistance contre le pouvoir totalitaire. En grande partie, ce sont plutôt des chrétiennes et des chrétiens courageux qui ont donné plus d'impulsions pour la liberté que des Églises établies.¹⁹

La force révolutionnaire et humaniste de la foi chrétienne peut vaincre la peur. Ce n'est pas un savoir abstrait mais la libération de la peur est au centre. La conséquence pour les formes de communication, pour la formation et pour la réception éthique est importante. La réponse à la renaissance des émotions de peur emporte une brisance importante parce qu'il y a des implications sociales, éthiques et morales. L'Église n'est pas relevante en premier lieu à cause des arguments spécifiquement chrétiens mais en tant qu'une instance pour la mise en culture des émotions. Dans une « société de peur »²⁰, la démocratie est dépendante de bons arguments liés à une communication de confiance pour toucher les personnes dans leur vie quotidienne.

¹⁸ Peter Neuner, Kirchen in China zwischen Untergrund und „Religionsfieber“, in: E. Hellgardt; L. Welker (Ed), Weisheit und Wissenschaft, München 2013, 1225-140.

¹⁹ Konrad Hilpert, Glaube und Widerstand. 70 Jahre „Weisse Rose“ (LMUniversum 15) München, 2014.

²⁰ Bude, Gesellschaft der Angst (s. note 15).

L'effort de franchir la peur en soi devient une source qui rend capable d'agir en toute responsabilité. Cela est valable pour l'individu comme pour les institutions, aussi pour l'Église en tant qu'instance morale. Encourager à la liberté et à la solidarité est plus important que chaque théorie. Une théorie morale devient pâle et perd sa force si elle perd énormément par rapport à l'action vitale. Vaclav Havel nomme ce programme « essai de vivre dans la vérité ». ²¹ En situation critique, la sincérité et la véracité dans la vie quotidienne sont de vrais adversaires contre la mise au pas dans un système totalitaire. Il ne s'agit pas uniquement d'un comportement dans une situation extrême sociale mais d'un courage personnel et d'une authenticité vécue dans la vie quotidienne. Cette condition de communications est la base de crédibilité pour les activités de l'Église en tant qu'instance morale dans une société pluraliste. ²² Les angoisses subtiles sont à l'origine d'ingérences par des évictions des vérités incommodes, par les adaptations aux promesses de la consommation ou par les contraintes économiques ou d'un système corrompu.

3. La Foi surmonte l'angoisse

Fides qua Ethique

On peut se poser alors la question quelle compétence ont la foi chrétienne et l'Église pour surmonter la peur. Les textes bibliques parlent souvent de la peur : « quand le cœur me manque » (Ps 61,3), « dans le monde vous avez à souffrir » (Jo 16,33). Par ailleurs, la tradition biblique rappelle de ne pas se laisser dominer par la peur. De la peur, il faut en parler, il faut l'éliminer, il faut s'en libérer. « N'ayez pas peur » lit-on en beaucoup d'endroits de la Bible. La confiance en Dieu est mise en opposition la peur. Par la certitude que Dieu sauve, la peur et l'angoisse seront éliminées. « Dites aux abattus, n'ayez pas peur ! Regarde, voyez votre Dieu ! [...] lui-même viendra pour vous sauver » (Jér 35,4). « Nous savons que, partageant nos souffrances, vous partagerez aussi notre consolation. » (2 Tim 1,7).

L'élimination de la peur n'est pas un postulat moral, une promesse psychologique ou le but pastoral de la foi biblique, elle est constitutive pour l'acte de la foi même. Le mot hébraïque pour la foi est *aman* qui veut dire également confiance. *Aman* peut être aussi traduit par « compter sur Dieu, avoir confiance en Dieu pour gagner soi-même une durée dans la fiabilité, être fort et fiable. » ²³ Croire au sens du message chrétien veut dire : appartenir au Christ et être remplis de son Esprit saint (Hébr 3,14 et 6,4). Tout cela veut dire de se savoir porté par Dieu, il ne faut plus avoir peur de vivre par soi-même ». ²⁴

La distinction classique entre l'acte de croire (*fides qua*) et le contenu de la foi (*fides quae*) peut être interprétée de façon suivante : La foi est le phénomène de bâtir une confiance et elle

²¹ Vaclav Havel, Versuch, in der Wahrheit zu leben, Reinbeck 1990. La position vraie est devenu, à Prag, un miroir dans lequel le gouvernement a reconnu son mensonge propagandiste. Havel a refusé de quitter le pays, il y est resté et a accepté l'emprisonnement. Dans les « lettres à Olga » il parle de la victoire dans les défaits de la prison. (Václav Havel, Briefe an Olga. Betrachtungen aus dem Gefängnis, Neuabdruck, Reinbeck, 1989, p. 310).

²² Ce n'est pas par hasard que Konrad Hilpert revient toujours au rôle important de l'authenticité : Konrad Hilpert, Authentizität und Wahrheit, Berlin 2012.

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.

n'est pas à considérer comme une chose véridique.²⁵ Aujourd'hui, la théologie fondamentale et pastorale explicite l'acte de la foi en tant qu'une forme de confiance et la met en liaison avec une fortification de l'image de soi-même.²⁶ En conséquence nous pouvons mettre en liaison que la recherche résiliante nomme les sentiments de cohérence.²⁷ La confiance en Dieu permet de regarder le monde en tant que raisonnable malgré toutes des crises, des catastrophes et des contresens. Celui, qui est convaincu que la vie a un sens ne perd pas ses pieds quand le système de contrôle soit individuel soit sociale est en défaillance. Il ne sera pas submergé par la peur.

S'adapter à l'éthique, on pourrait dire analogiquement : Il faut avoir un équilibre entre fides-*quae* et fides-*qua*-éthique, entre la position du contenu et entre la forme de communication. Tous les deux sont indissolublement unis. Quoi qu'il en soit de ce point de vue faut juger pour savoir si et comment la morale chrétienne aide à trouver les positions fondamentales et les significations avec une perspective constructive et émotionnelle. Avec la peur individuelle et avec l'humeur sociale, économique ou technique, les positions mentales et émotionnelles telles quelles sauront garder la balance entre le souci et le flegme, entre la prudence et le courage, entre l'optimisme et le pessimisme, entre la persévérance et le changement et finalement la distinction entre ce que je peux changer et ce que je ne peut pas changer. Également il faut apprendre de penser et d'agir dans les différentes zones temporaires et dans les contextes.²⁸ Le centre de gravité de la foi chrétienne est une forme spécifique de transgresser la peur qui provoque un rétrécissement de vue qui rend capable d'agir en toute liberté et en toute responsabilité. La morale a besoin d'une espérance qu'on ne peut pas reconstruire mais qui est une condition préalable de la raison et de l'humanité.²⁹ Dans la médiation nécessaire et toujours à renouveler, cette confiance qui est la base importante du christianisme en tant qu'une religion thérapeutique ou éthique.³⁰ Une compréhension approfondie des phénomènes de la peur est nécessaire pour en fructifier l'éthique en face des émotions postmodernes, spécifiques et politiques.³¹

Kierkegaard : Approfondissement existentielle et philosophique

Avec son livre « Le concept de l'angoisse »*, paru en 1844, il était le premier auteur qui a réfléchi systématiquement sur l'angoisse étant existentielle à l'être humain. Kierkegaard distingue nettement entre angoisse et avoir peur de quelque chose de concret. Angoisse est sans objet et est reste vague. « En elle, l'être se sent menacé de l'intérieur et ce qui est menaçant

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

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

²⁷ S.Sednak, *Innerlichkeit* (note 25); Stangl, *Resilienz* (note 26); Markus Vogt; Martin Schneider (Ed). *Theologische und ethische Dimension der Resilienz*. MThZ 3/2016.

²⁸ Höhn, *Handeln über den Tag hinaus* (voir note 15), p. 102-108.

²⁹ Höhn, *Handeln über den Tag hinaus* (voir note 15) p. 108-120.

³⁰ Cet approche fondamentale marque toute la théologie de Eugen Biser ; voir Eugen Biser, *Theologie als Therapie*, Heidelberg 1985.

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

*en allemand: „Der Begriff der Angst. Eine simple psychologisch-hinweisende Erörterung in Richtung des dogmatischen Problems der Erbsünde“. (note du traducteur)

est en même temps fascinant. »³² L'indétermination est son centre de gravité car l'angoisse est, d'après Kierkegaard, la présentation immédiate de la possibilité pas encore réalisée.³³ L'angoisse est la frontière de la liberté, l'épouvante de sa possibilité, que l'être humain ne peut pas saisir par lui-même, pourtant il y est orienté en tant qu'esprit, vers une synthèse d'un être limité et illimité à la fois. C'est dans l'angoisse de rater sa liberté propre, le moi se découvre, devient un sujet pour lui-même et la conscience, que la conscience de sa propre valeur naît.³⁴

L'angoisse est pour Kierkegaard la condition préalable de la foi, la prise de conscience des ses limites, auxquelles les biens fondés de son existence s'affrontent et pourront se perdre ou se réaliser d'une façon que l'être humain ne peut pas garantir par lui-même.³⁵ Dans l'angoisse, l'homme fait l'expérience qu'il n'a pas la plénitude en lui-même, qu'il a besoin un TU que se tourne en face de lui, et lui donne un sens, une reconnaissance et lui donne également une responsabilité. D'après Kierkegaard, l'angoisse est en fait, l'angoisse de perdre le sens et la liberté de sa propre existence.³⁶ La question d'un Dieu sauveur est le fruit de l'angoisse. Cependant, en même temps la foi est le dépassement de la focalisation sur l'angoisse de salut et le souci de tourner sur soi-même.

Kierkegaard mets en relation ses réflexions avec une nouvelle interprétation du péché originel qui est, d'après la philosophie existentielle, une angoisse de salut autodirigée et de s'en libérer est la condition sine qua non pour la liberté, l'éthique et le bonheur.³⁷ Par le phénomène de l'angoisse, la possibilité du péché est expliquée. Traditionnellement (chez St. Thomas d'Aquin en suivant Aristote) le bien est le voulu et personne ne peut vouloir le mauvais si ce n'est pas par erreur. D'après Kierkegaard le péché n'a pas son origine dans la liberté mais dans les contraintes, dans l'implication de l'angoisse. Ce n'est pas une erreur cognitive de ne pas vouloir le bien important, c'est le manque de la liberté intérieure. Une pédagogie, une doctrine éthique ou pastorale qui est orientée vers une transmission du savoir seul ou qui est basée uniquement sur la peur du péché est finalement contreproductive et doit être refusée.

Malgré le fait que le philosophe danois a publié ses réflexions sous un anonyme par manque de courage, il a donné des impulsions fondamentales pour la psychologie et pour la philosophie existentielle. Heidegger et Sartre ont puisé dans ses écrits. En plus, Kierkegaard a donné un topos d'interprétation de l'existence moderne et il a inspiré beaucoup de romans avec son analyse de l'angoisse, comme par exemple Kafka avec son œuvre principal « Le Château » et « Le procès ». Deux romans sur l'angoisse vague avec laquelle les hommes se perdent dans les couloirs de la puissance, dans une décence contre une accusation inconnue, une attente d'une permission pour entrer par la « porte de la loi », la porte de la vie et de l'identité propre, une attente que le temps passe et la porte sera fermée («Vor dem Tor des Gesetzes – devant la porte de la loi). Handke avec « L'angoisse de gardien devant le pénalty) raconte le drame de rater sa vie adaptée à un caractère superficiel d'une vie sans orientation et expliqué avec d'une

³² Gerd Haeffner, *Angst. I. Philosophisch*. In: LThK 1, Freiburg 1993, p. 672.

³³ Sören Kierkegaard, *Der Begriff der Angst*. Frankfurt 1984, p. 4043.

³⁴ Kierkegaard, *Angst* (voir note 33) p. 75-79.

³⁵ Kierkegaard, *Angst* (voir note 33) p. 141-147.

³⁶ Kierkegaard, *Angst* (voir note 33) p. 198-240.

³⁷ Kierkegaard, *Angst* (voir note 33) p. 44-49.

l'exemple d'une biographie d'une normalité bourgeoise. Ou avec un autre exemple politique encore, le roman de Herta Müller : « Die Atemschaukel » (La balançoire de la respiration) qui parle de l'angoisse vertigineuse pendant l'occupation russe en Roumanie et en Ukraine.

Les peurs qui sont orientées vers les dangers concrets peuvent être guéries par des stratégies rationnelles de la prévision des risques.³⁸ Les angoisses diffuses et sans objet est plutôt un sentiment spécifique modern et elles ont une dimension détachée d'un danger concret et elles s'identifient en général avec une perte d'une sécurité métaphysique, plutôt que par multiplication des risques.³⁹ Pourtant elles ne sont plus faibles mais plus facilement à digérer. Si elles deviennent dominantes elles peuvent déranger profondément la cohésion sociale. Elles donnent l'occasion d'épanouir les aspects éthiques et les théories sociales après avoir mis en avant les réflexions exégétiques, dogmatiques et philosophiques existentielles, c'est le contenu du paragraphe suivant.

4. La prise en compte du renoncement des systèmes éthiques fermés

L'implication de l'autre dans le programme de la politique démocratique

Les valeurs naissent de la faculté de changer la perspective et de la transcendance de soi-même.⁴⁰ Elles se constituent par l'échange avec l'autre ou s'accoquiner avec l'autre. Par la confrontation avec le pluralisme et avec la différence qui sont les signes des hommes et des cultures, nos convictions sont mises en question et elles doivent être expliquées, adaptées, changées ou rejetées à nouveau. La réflexion sur soi-même se pose comme une base importante pour une compétence éthique. L'implication de l'autre⁴¹, non l'angoisse de l'autre, est le point de fixation aux valeurs qui dépasse le MOI, les intérêts propres, les besoins et il devient le programme de la politique démocratique. Les formes vitales et les cultures se développent ainsi continuellement. L'angoisse empêche une solidarité et mène vers une culture close. Celle-ci n'est pas capable d'apprendre et elle n'est pas capable de retenir, elle risque de tomber dans une stagnation ou elle va « disparaître ». La démocratie est l'institutionnalisation de la bonne volonté, d'être ouverte pour les arguments meilleurs et d'en tirer du profit. L'isolement met en danger le contenu.

Les appels moraux ne sont pas un remède contre l'angoisse. Il est inutile de dire à quelqu'un qui est obsédé par l'angoisse : Sois courageux dans la résistance contre l'oppression politique, sois libre contre la pression des espoirs sociaux, sois solidaire avec les pauvres et les étrangers, reçois les réfugiés ! Il va refuser tous ses appels étant impossible aussi longtemps qu'il est dominé par l'angoisse. La possibilité de neutraliser l'angoisse par la volonté est limitée. Si on accepte sérieusement cette définition il faut aussi accepter les conséquences importantes pour la théologie morale : Paul est convaincu que les appels moraux de la loi ne suffisent plus,

³⁸ Cela aussi manque souvent: Ortwin Renn, Das Risikoparadox. Warum wir uns vor dem Falschen fürchten. Frankfurt 2014.

³⁹ Wolfgang Beinert, Heilender Glaube. Mainz 1990; voir aussi Reder; Schmidt, Bewusstsein von dem, was fehlt. (voir note 4).

⁴⁰ Joas, Sakralität (voir note 11); voir également l'étude de Jochen Sautermeister dans ce numéro.

⁴¹ Jürgen Habermas résume sous ce titre les études du libéralisme politique. Jürgen Habermas, Die Anerkennung des Anderen. Studien zur politischen Theorie. Frankfurt 1999.

il espère uniquement la guérison par la grâce de Dieu (Rom 7,15-25).⁴² L'indicatif de la promesse du salut prime dans la théologie chrétienne et il précède l'impératif des postulats moraux. Celui qui plonge profondément dans le champ de la force de Dieu qui guérit et – d'après l'espérance – peut être sauvé de l'angoisse qui le fixe sur les stratégies de l'auto-défense. Qu'il soit capable de prendre les possibilités responsables de la liberté et il sera capable de rencontrer l'étranger et le pauvre avec une solidarité concrète.⁴³

On peut montrer l'importance de l'Église étant qu'instance morale dans la société actuelle avec l'exemple du débat concernant des réfugiés. Elle ne repose pas, premièrement, sur les arguments qui ne sont pas compréhensibles aux autres. Malgré le fait de mettre continuellement l'accent sur la dignité de l'être humain étant image de Dieu, qui est un correctif important dans la logique inhérent, dans la logique des compromis et des intérêts nationaux. La dignité de l'être humain intouchable ne fait pas seulement partie de la constitution elle est aussi à déduire de l'éthique philosophique transcendantale et séculaire de Kant. Malgré cela nous avons besoin au niveau éthique et politique d'un jugement entre le droit, et la possibilité les effets non voulus (par exemple le danger des remous qui sont finalement aussi contreproductif pour les pays du sud). Ceci demande des analyses et des décisions des processus au sens propre qui ne peuvent pas être avancés ou t'accourcis par une morale théologique. L'Église étant qu'instance morale gagnerait seulement par la solidarité qui transgresse les frontières et si elle est vécue avec une pratique vécue d'une intégration de confiance de l'étranger aussi par un engagement pour une amélioration des conditions de vie dans les pays d'où fuient les hommes et les femmes. En même temps, il faut accepter consciemment un pluralisme équitable des perspectives différentes si on veut empêcher une division dans la société et si on veut lancer le processus de la formation démocratique de longue durée.

La conscience du manque des solutions faciles est importante pour la compétition de la communication et, du point de vue théologique, une compétence centrale que l'Église pourrait apporter dans le débat éthique. La théologie a Dieu, l'Éternel, comme objet, il n'est pas « un point final » mais une ouverture pour les horizons dont l'homme ne dispose pas. Celui qui croit peut vivre avec des questions ouvertes et avec les insécurités liées à notre existence. Ceci est finalement aussi important pour les questions éthiques aux quelles la raison a apporté des progrès importants dans l'abstention des jugements nécessaires (p.ex. dans le droit processuel). La prise en compte du contingent de l'éthique théorique suppose qu'on peut supporter la tension et l'ouverture d'un conflit sans issu. Elle est le contraire du refuge angoissé des systèmes interprétatifs, moraux et politiques. C'est la distinction des niveaux et pas d'une banalité des jugements normatives. Ainsi dans la question des réfugiés, l'Église étant qu'instance morale doit mettre l'accent sur la solidarité globale et pas sur le savoir apparemment des solutions faciles.

La construction d'une confiance comme une compétence clef

On peut démoner sociologiquement l'importance spécifique des religions qui inspirent confiance dans la société moderne. Niklas Luhman est convaincu que la fonction sociale des reli-

⁴² Reinert, Heilender Glaube (comme note 39), Biser, Theologie als Therapie (voir note 30).

⁴³ Zulehner, Entängstigt euch (voir note 8).

gions peut aider à surmonter le contingentement.⁴⁴ Plus de complexité autant du besoin des instances pour soutenir la confiance.⁴⁵ Cette prise en compte peut se manifester, dans le contexte d'un changement rapide et social de la foi ou de la confiance en Dieu, comme une ressource pour dépasser des formes de réactions anxieuses. Dans un temps de changement que nous vivons actuellement et mondialement, il faut avoir le courage pour le changement car « une société marquée par l'angoisse est inadaptée aux réformes et, par conséquent, mal disposée pour organiser l'avenir.⁴⁶

Il s'en suit qu'il n'est pas prudent de défendre la capacité de former la confiance étant que compétence fondamentale de la religion et surtout de l'Église en tant qu'instance morale contre les défis de l'argumentation rationnelle. Les émotions comme moteur et comme une régulation de la cohabitation sociale ont une très grande importance éthique et sociale. Cependant, elles ont besoin d'une mise en culture bien qu'aussi d'un classement dans la prétention rationnelle. C'est le terrain éthique négligé surtout de la recherche sociale et éthique. Surtout aussi, par le fait qu'il y a beaucoup de liens entre la foi et les émotions que, dans la mise en culture, il y ait un échange unique pour que l'éthique chrétienne puisse clarifier actuellement son profil dans les combats politique agités.

La religion ne peut pas remplacer ou fonder la rationalité mais réserver un espace des possibilités pour elle. La réconciliation avec une réalité, souvent non compréhensible, s'ouvre aux conditions d'émotions pour s'ouvrir au risque de la liberté et de le raison. Celui qui croit profondément à la dignité intouchable de l'être humain, va s'engager sérieusement pour la démocratie même si cette dignité est souvent maltraitée. La confiance dans la dignité humaine, aussi dans les situations de la pauvreté, du handicap, de la maladie et de la faute, ne peut pas être démontré abstraitement mais seulement par une culture de l'humanité. L'Église étant qu'instance morale sera uniquement mesurée à sa contribution à cela. Elle doit faire ses épreuves dans les expériences de contingence au bord de la vie et de la société. Une prise en compte sociale, culturelle, émotionnelle ou cognitive de la contingence en face d'un refus des demandes de l'humanité et de la raison qui naissent d'un sentiment d'être livré à un processus de changement non contrôlable et de l'injustice, est un danger social pour l'avenir de la démocratie. La mise en compte de la contingence est en fait une question de l'expérience. Pour y arriver il faut avoir un courage civil de se battre à côté des pauvres et des refoulés pour qu'ils ne perdent pas la foi dans le droit et dans la justice.

Une critique à la surestimation de la politique

Les religions ont une capacité des ressourcements pour la structuration symbolique de l'ordre politique et sa légitimation.⁴⁷ La « foi » dans la dignité absolue de l'être humain – et en même temps au sens transcendantal de la vie dans la réalisation concrète – rend possible l'observation et l'évaluation des processus politiques. Le langage théologique et éthique qui

⁴⁴ Niklas Luhman, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt 2002, p. 7-24.

⁴⁵ Niklas Luhmann, *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, 4ème édit., Stuttgart 2000.

⁴⁶ Voir le Président Roman Herzog décédé récemment ; Roman Herzog, *Aufbruch ins 21. Jahrhundert*. Berliner Rede, 1997, p. 1 ; http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Roman-Herzog/Reden/1997/04/19970426_Rede.html (consulté le 23.8.2017).

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

se base sur des valeurs absolues, et qui ne sont pas mis à la disposition, peuvent cacher le danger que les groupes religieux se surestiment en mettant en avant que « la volonté particulière soit identifiée avec la volonté de Dieu »⁴⁸ La tâche de la théologie n'est pas « par un geste pour fixer définitivement les frontières des problèmes possibles pour certaines recherches scientifiques comme si elle savait déjà plus qu'un chercheur concerné et spécialisé.⁴⁹ Elle doit plutôt, dans un processus de recherche institutionnalisée, la soutenir et la confronter avec les ambivalences élémentaires du processus de développement.

Dans un intérêt d'une liberté individuelle, surtout de la liberté religieuse, la théologie doit protester contre l'emploi public et le faux de la religion.⁵⁰ L'éthique sociale chrétienne peut s'orienter aux critiques du pouvoir des prophètes bibliques (par exemple dans un discours prophétique) et contribuer à désacralisation du pouvoir politique et en même temps à démasquer la surestimation de la politique. La conscience religieuse dévoile l'ambivalence de l'époque moderne, elle peut exister dans l'essai de détacher l'identité des êtres humains de l'autonomie « d'un soi en forme de pointe et pas comme un produit fait par d'autres ou d'autres choses et ouvert à un Etre absolu. »⁵¹. « Appeler par Dieu pour une transcendance de soi, qui donne à l'être humain son droit propre et le met en même temps sous le principe de la responsabilité. »⁵² Le « courage à exister »⁵³ dans le sens d'une existence ouverte et solidaire au dialogue est la *conditio sine qua non* de la société démocratique.

5. L'éthique chrétienne sociale en suspense entre la foi et la rationalité

La moralité dans le contexte d'une action vécue

« Une action est bonne parce que Dieu la commende ou Dieu, l'ordonne parce qu'elle est bonne ? » Cette question classique, nous la trouvons déjà chez Platon (Euthyphron, 10a).⁵⁴ « Si on cherche une solution pour cette suspense, ni le redressement de la morale par la religion sur une *Divine-command-ethic* peut convaincre ni la réduction sur ce qu'une raison universel le propose étant que orientations pour une action.⁵⁵ Aussi pour l'éthique chrétienne sociale comme une discipline scientifique vaut, sans restriction, la rationalité comme la méthode de réflexion sur les données morales de l'action humaine. La réflexion ne comprend l'éthique pas seulement comme une recherche de justification mais elle vise également l'herméneutique de la morale, la morale dans le contexte du vécu, toujours influencé par les convictions religieuses et liée à cela, des émotions fortes.⁵⁶ Une possibilité est donnée pour comprendre la contribution théologique pour l'éthique de l'éthos des formes religieuses de vie

⁴⁸ Graf, *Wiederkehr der Götter* (voir note 47), p. 274. Voir aussi la contribution de Jochen Sautermeister dans ce n°. Il a mis au centre l'analyse de Hans Joas « Église » étant qu'agence morale.

⁴⁹ Graf, *Wiederkehr der Götter* (note 47) p. 272.

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

⁵¹ Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt 1994, p. 288-290.

⁵² Taylor p. 121; Markus Vogt, *Grenzen der Verantwortung*, in: Jochen Sautermeister (Ed), *Verantwortung und Integrität heute: theologische Ethik unter dem Anspruch der Redlichkeit*, Freiburg i.Br. 2013, p. 165-174.

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

⁵⁴ Aussi pour la suite, 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 Honnfelder, *Im Spannungsfeld von Ethik und Religion*, Berlin 2014, p. 12.

⁵⁶ Honnfelder, p. 69; Seder; Schmidt, *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt* (note 4).

marquées par les relations sociales, des colorations émotionnelles et des interactions symboliques au lieu de réfléchir uniquement par rapport à la rationalité universelle étant qu'une forme de concurrence ou de subordination.⁵⁷

La zone de tension est fermée de tous les côtés : L'Éthos religieux aussi doit répondre au défi de la rationalité au sens large. Le moral n'est pas seulement un dérivé de moralité et d'éthos. Au contraire, la moralité et l'éthos ne sont pas une application d'une morale universelle. Un débat montre que « l'alternative entre une moralité et un éthos abstrait d'une éthique universelle et la herméneutique d'un éthos-éthique ne peut pas avoir le dernier mot.⁵⁸ Avec un éthos culturel marié avec un éthos religieux et émotionnel, le droit moral devient concret et il est une directive pour l'action et dans sa réflexion rationnelle il devient vérifiable et communicable.

Le dépassement de la particularité comme programme de l'éthique chrétienne

« Fides quaerens intellectum » - la foi chrétienne est orientée vers la rationalité, dit Anselm von Canterbury déjà dans le 11^{ème} siècle. La relation entre l'éthique chrétienne sociale et la rationalité veut dire : Le droit relevé par Dieu à l'homme n'est pas en dehors de lui et ainsi pas en dehors du bien des hommes et c'est pour cela compréhensible principalement :

C'est surtout l'identité du droit réclamé par Dieu et pour l'être humain le bien absolu et dans son universalité de ce droit il est valable pour tous les hommes. Par ce droit, l'exclusivité du pouvoir de Dieu se montre. Un éthos qui ne se montre en tant qu'exclusif en face de chacun et en face de tous les autres concepts éthiques et qui ne peut pas avoir l'accord de tous, mais sélectives seulement est en contradiction avec le message biblique et avec le Dieu proclamé par ce message.⁵⁹

Par le fait que l'éthique chrétienne ne se comprend pas uniquement comme une morale ecclésiastique, elle a une vocation, par sa dynamique inhérente, d'être d'un côté, universelle et de l'autre côté elle sera ouverte à la critique de la raison séculaire. La spécificité de l'éthique chrétienne ne se montre pas dans un espace réservé mais par le fait qu'elle peut dépasser toute particularité et ainsi elle sera ouverte à la communicabilité.⁶⁰ Le raccordement à la foi n'est pas une alternative à la confirmation rationnelle, au contraire, elle ouvre un horizon de sens qui a une fonction stimulatrice, critiquable et intégrante.⁶¹ La spécificité de l'éthique chrétienne n'est pas l'exclusivité inhérente de ses normes mais le droit radical de l'amour pour tous les êtres humains éprouvés dans les situations de la souffrance, de l'échec, du conflit et de la faute et ainsi être capable de laisser ouvert l'horizon de la foi pour la dignité sans limite. Dans ce sens, l'éthique chrétienne sociale comprend la foi, l'espérance et l'amour étant que centre de gravité de la moralité qui n'est pas déductible rationnellement mais renforce plutôt

⁵⁷ Markus Vogt, Das Spannungsfeld theologischer und philosophischer Ethik (note 4).

⁵⁸ Honnefelder, Spannungsfeld (note 56), p. 70.

⁵⁹ Ludger Honnefelder, Die ethische Rationalität der Neuzeit, in: Handbuch der christlichen Ethik, vol. 1, 19-45, 1993, p. 20.

⁶⁰ Franz Böckle, Fundamentalmoral, 5. Édit. München 1991, p. 290.

⁶¹ Alfons Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf² 1989, p. 189. Pour développer les trois fonctions comme une conclusion de ses réflexions éthiques voir les p. 189-197.

la subjectivité de l'être humain et ainsi la possibilité de l'éthique rationnelle la renforce et la fait expérimental et donne à l'action une nouvelle intention.⁶²

La foi rend à la raison la possibilité de mieux faire son travail et mieux voir sa singularité. C'est exactement ici où il faut placer la doctrine catholique sociale : Elle ne veut pas donner le pouvoir sur l'État. Elle veut non plus imposer la raison et le comportement qui font parti de la foi à ceux qui ne partagent pas la même foi. Elle veut seulement aider à purifier la raison et aider pour ce que le droit soit reconnu, ici et maintenant, et par conséquence il pourrait se réaliser.⁶³

L'Église n'est pas une agence de morale qui revendique le droit d'interprétations qui dépasse théologiquement l'éthique politique (d'après la parole « Sans dieu tout est permis ou il y a seulement un relativisme mortel. L'éthique théologique est une partenaire ouverte à la discussion sociale qui est marquée par la plausibilité, la crédibilité et qui est entendue par la capacité d'une communication active et rationnelle. La capacité de communication et de réflexion rationnelle n'est pas seulement au service d'un bon sens vers l'extérieur, mais elle est en même temps un intermédiaire de contrôle de communication du droit éthique avec la réalité humaine et l'expérience telles quelles. Par conséquence, l'éthique chrétienne n'est pas seulement une éthique pour l'intérieur, elle réclame à la foi un droit universel et elle s'expose à la critique rationnelle. Elle doit démontrer qu'elle participe à l'épanouissement de la destination rationnelle et de la conformité à la création de l'être humain éprouvé par les structures anthropologiques.⁶⁴ L'horizon du bien-fondé donne à l'éthique, dans un contexte des expériences du refus de communications par l'angoisse, une force de critiquer, de stimuler et d'inspirer.⁶⁵

L'importance du langage religieux pour l'auto-compréhension du temps moderne en Europe

Le droit de rationalité de l'éthique chrétienne sociale ne veut pas dire l'abstinence de théologie mais la réflexion guidée par la raison et capable au dialogue avec des implications religieuses des questions normatives de la société moderne.⁶⁶ L'engagement pour le dialogue n'est pas une rue en sens unique. Dans une culture libérale et politique on peut attendre du citoyen sécularisé qu'il ne refuse pas catégoriquement un potentiel de vérité à la pensée religieuse, aux citoyens croyants le droit d'apporter à la discussion publique une contribution dans un langage religieux aussi bien de faire un effort pour traduire des contributions de langage religieux dans un langage public.⁶⁷ Du langage de la morale chrétienne les actions, les activités sociales des formes d'émotions d'interaction en font aussi bien partie.

L'éthique chrétienne sociale est un espace originaire du discours divin en face de l'assurance de la dimension radicale des termes religieux fondamentaux de l'État de droit libre et mo-

⁶² Honnfelder, Rationalität der Neuzeit (voir note 60), p. 20.

⁶³ Benedikt XVI, Deus Caritas est (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 171), Bonn 2005, n° 28.

⁶⁴ Wilhelm Korff, Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik, München 1985, p. 9-18.

⁶⁵ Auer, Autonome Moral (note 62) p. 185-189.

⁶⁶ Voir le concept de la théologie ouverte ou du protestantisme public : Reiner Anselm ; Christian Albrecht, Öffentlicher Protestantismus : Zur aktuellen Debatte um gesellschaftliche Präsenz und politische Aufgaben des evangelischen Christentums, Zürich 2017, Vogt, Theologie der Sozialethik (not 3) p. 229-278.

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

derne.⁶⁸ Le défi, aussi pour l'Église étant qu'instance morale, de veiller pour que la conscience « post séculaire » reste la base du droit et de la politique des sociétés démocratiques, pour comprendre sa terminologie, pour garder vivant son éthos et pour ne pas laisser endormir l'interprétation juridique. La sauvegarde nécessaire ne peut pas être faite par un règlement juridique des conflits ou par une justification morale et philosophique mais c'est premièrement une tâche de soigner une culture d'une morale ouverte, avide d'apprendre bien que aussi d'être responsable et solidaire.

Le danger pour l'éthos démocratique et libéral vient de la naissance des modèles autoritaires, nationaux, identitaires et anxieux et demande de l'éthique théologique des formes nouvelles de communication. La mise en culture des émotions avec le but de limiter la peur, exploitée par le pouvoir autoritaire, deviendra la *conditio sine qua non* pour la démocratie et pour la cohésion sociale. Le changement de la forme de communication politique demande une adaptation de la réflexion morale et théorique, du discours de justification aux questions posées par la mise en culture des discours bien que aussi et de médiation sociale, mentale et émotionnelle apparemment toute naturelle mais partiellement menaçant la cohabitation humaine dans une société libérale. Également l'influence des médias digitaux gagnera en importance par la dynamique émotionnelle liée à cela et la formation des « bulles sociales » immunisées contre la critique et par des effets de masse dans le débat public.

L'authenticité est un facteur important dans les communications morales de la société sous influence des médias. Ceci vient du fait que la réflexion et le vécu influencent l'un l'autre. Les postulats moraux adressés à la société doivent aussi être pratiqués à l'intérieur, par exemple dans le droit de travail ecclésiastique ou dans les standards pour régler les conflits. La morale ecclésiastique doit être visible dans le secteur marginal de la vie : pauvreté, migration, solitude, injustice, faute, violence, destruction de l'environnement, handicap, maladie et mort. La grande complexité et l'interdépendance globale de la société postmoderne dépassent souvent l'individu et c'est pour cela qu'il faut renforcer et globaliser la solidarité. Cela n'est pas seulement nécessaire au niveau de la morale individuelle mais surtout il faut l'ancrer aussi dans les structures politiques. C'est seulement la fixation à un cadre politique qui rend possible de limiter le processus des escalades de la peur, de la violence et de l'exclusion.

Literatur

- Anselm, Reiner; Albrecht, Christian*, Öffentlicher Protestantismus: Zur aktuellen Debatte um gesellschaftliche Präsenz und politische Aufgaben des evangelischen Christentums, Zürich 2017.
Auer, Alfons, Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf 21989.
Beck, Ulrich, Die Metamorphose der Welt, Frankfurt 2016.
Beinert, Wolfgang, Heilender Glaube. Mainz 1990.
Benedikt XVI., Deus Caritas est. Enzyklika (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 171), Bonn 2005.
Biser, Eugen, Theologie als Therapie. Heidelberg 1985.
Böckle, Franz, Fundamentalmoral, München 51991.
Brand, Ulrich, Die multiple Krise. Dynamik und Zusammenhang der Krisendimensionen, Anforderungen an politische Institutionen und Chancen progressiver Politik, in: Hahne, Ulf (Hg.), Globale Krise – Regionale Nachhaltigkeit. Handlungsoptionen zukunftsorientierter Stadt- und

⁶⁸ Jürgen Habermas, Glauben und Wissen. Ansprachen aus Anlass der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels, Frankfurt 2001.

- Regionalentwicklung, Detmold 2010, 9-28.
- Bude, Heinz*: Gesellschaft der Angst. Hamburg 2014.
- Bude, Heinz*, Das Gefühl der Welt: Über die Macht von Stimmungen, München 2016.
- Döring, Sabine* (Hg.), Philosophie der Gefühle, Berlin 2009.
- Erstes Deutsches Fernsehen*, Weissensee. Eine Berliner Liebesgeschichte. 18 Folgen. Drehbuch/Regie: Annette Hess und Friedemann Fromm, Deutschland 2010ff.
- Gerhardt, Volker*, Glauben und Wissen. Ein notwendiger Zusammenhang, Stuttgart 2016.
- Graf, Friedrich W.*, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2004.
- Graf, Friedrich W./ Meier, Heinrich* (Hg.), Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart, München 2013.
- Habermas, Jürgen*, Glauben und Wissen. Ansprachen aus Anlass der Verleihung (Friedenspreis des Deutschen Buchhandels), Frankfurt 2001.
- Habermas, Jürgen*, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt 2005.
- Haeffner, Gerd*, Angst. I. Philosophisch. In: LThK 1, Freiburg i. Br. 1993, 672-673.
- Habermas, Jürgen*, Die Anerkennung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt 1999.
- 18**
- Havel, Václav*, Briefe an Olga. Betrachtungen aus dem Gefängnis, Neuabdruck Reinbek 1989.
- Havel, Václav*, Versuch, in der Wahrheit zu leben, Reinbek 1990.
- Herzog, Roman*, Aufbruch ins 21. Jahrhundert. Berliner Rede 1997; vgl. http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Roman-Herzog/Reden/1997/04/19970426_Rede.html (Abruf 23.8.2017).
- Hieke, Thomas*, „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht“ (Jes 7,9), in: Theologie und Glaube 99/2009, 1-10
- Hilpert, Konrad*, Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomieproblem und zu seiner Bedeutung für die theologische Ethik, Düsseldorf 1980.
- Hilpert, Konrad*, Authentizität und Wahrheit, Berlin 2012.
- Hilpert, Konrad*, Begründungsoffen und doch mit universellem Anspruch? Zur Genealogie und Interkulturalität der Menschenrechte, in: Amosinternational 2/2013, 18-15.
- Hilpert, Konrad*, Glaube und Widerstand. 70 Jahre „Weisse Rose“ (LMUniversum 15), München, 2014.
- Hilpert, Konrad*, Theologie und Menschenrechte. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte. Teil 2, Freiburg i. Br. 2016.
- Höhn, Hans-Joachim*, Handeln über den Tag hinaus. Zeithorizonte der Sozialethik, in: Vogt, M. (Hg.): Theologie der Sozialethik, Freiburg i. Br. 2013, 92-126.
- Honnfelder, Ludger*, Die ethische Rationalität der Neuzeit, in: Handbuch der christlichen Ethik, Bd. I, 1993, 19-45.
- Honnfelder, Ludger*, Im Spannungsfeld von Ethik und Religion, Berlin 2014.
- Irlenborn, Bern; Bohrmann, Franz-Josef* (Hg.): Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft. Zur Rolle des Christentums in der pluralistischen Gesellschaft (Quaestiones disputatae Band 228), Freiburg 2008.
- Joas, Hans*, Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin 2011.
- Kierkegaard, Sören*, Der Begriff Angst, Frankfurt 1984/1844.
- Knauer, Peter*, Der Glaube kommt vom Hören: Ökumenische Fundamentaltheologie, Freiburg 1991.
- Korff, Wilhelm*, Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik, München 1985.
- Luhmann, Niklas*, Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt 2002.
- Luhmann, Niklas*, Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität, Stuttgart 2000. Mittelweg 36 (2015/1–2): Affekte regieren.
- Mouffe, Chantal*, Über das Politische, Wider die kosmopolitische Illusion. Frankfurt 2007.
- Neuner, Peter*, Kirchen in China zwischen Untergrund und „Religionsfieber“, in: E. Hellgardt; L. Welker (Hg.), Weisheit und Wissenschaft, München 2013, 125-140.
- Nussbaum, Martha C.*, Politische Emotionen. Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist, Berlin 2013.
- Nussbaum, Martha C.*, Die neue religiöse Intoleranz. Ein Ausweg aus der Politik der Angst, Darmstadt 2014.
- Patzelt, Werner; Klose, Joachim*, Pegida. Warnsignale aus Dresden, Dresden 2016.
- Professoren der Katholisch-theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München*

(Hg.), *Tribalismus und Ethnoreligiosität – Anfragen an Theologie und Kirche*. MThZ 2/2017.
Reder, Michael; Schmidt, Josef, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt 2008.

Renn, Ortwin, Das Risikoparadox. Warum wir uns vor dem Falschen fürchten, Frankfurt 2014.

Riemann, Fritz, Grundformen der Angst. Eine tiefenpsychologische Studie. München 1975.

19

Sedmak, Clemens, Innerlichkeit und Kraft. Studie über epistemische Resilienz, Freiburg i. Br. 2013.

Stangl, Elias, Resilienz durch Glauben. Die Entwicklung psychischer Widerstandskraft bei Erwachsenen, Ostfildern 2016.

Taylor, Charles, Quellen des selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt 1994.

Tillich, Paul, Der Mut zum Sein. Stuttgart 1968 [1952].

Vogt, Markus, Grenzen der Verantwortung, in: *Sautermeister, Jochen* (Hg.), Verantwortung und Integrität heute: Theologische Ethik unter dem Anspruch der Redlichkeit, Freiburg 2013, 165-174.

Vogt, Markus (Hg.), Theologie der Sozialethik (Quaestiones disputatae Band 255), Freiburg 2013.

Vogt, Markus, Weltstaatlichkeit und Weltbürgergesellschaft. Theologisch-ethische Perspektiven zu Abstufungen der Verantwortung, in: *Stetter, Stephan* (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, Band 07). Neubiberg 2014, 53-59.

Vogt, Markus, 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.

Vogt, Markus; Schneider, Martin (Hg.), Theologische und ethische Dimension der Resilienz. MThZ 3/2016.

Weber-Guskar, Eva, Die Klarheit der Gefühle. Was es heißt, Emotionen zu verstehen. Berlin 2009.

Zulehner, Paul M., Entängstigt euch. Die Flüchtlinge und das christliche Abendland, Ostfildern