die Kirche allein für das Zeitlose und Überzeitliche zuständig sieht, halbiert ihren Auftrag.»[46] Diese Ansicht vertritt auch Franz Xaver Bea, wonach die Unterschiede zwischen einem Unternehmen und der Kirche nicht so gravierend sind, dass eine wechselseitige Übertragung von Erkenntnissen unzulässig wäre.[47] Für die betrieblichen Aspekte könnte das folgende Zitat des ehemaligen evangelischen St. Galler Hochschul-Seelsorgers als Leitmotiv gelten: «Das St. Galler Management-Modell wird auch für kirchenleitende Funktionen auf allen Ebenen noch seine Bedeutung erlangen können, je hilfloser sich deren Funktionäre mit ökonomischen Faktoren derzeit nicht selten tun, desto mehr.»[48] Der Autor weiss, wovon er spricht, denn dieses Modell hielt in diakonischen Unternehmen flächendeckend Einzug, und die Notwendigkeit von Management-Schulung für diakonische Führungskräfte sei auf allen Ebenen zur Selbstverständlichkeit geworden.[49]

Diese Feststellungen enthalten nicht nur eine Aufforderung an das kirchliche Kader, sondern sind auch ein Appell an die jüngere Generation von Seelsorgenden. Der folgende Hinweis ist ein mutiges Zeichen in die richtige Richtung. Die Erfahrung der Professorin für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Theologischen Hochschule Chur, Eva-Maria Faber, zeigt, dass die gegenwärtigen pastoralen Realitäten den Priesteramtskandidaten während der Ausbildung mehr und mehr bewusst werden. «Die einen sehen mit Widerwillen entsprechende berufliche Perspektiven auf sich zukommen, andere sehen sich motiviert, sich engagiert auf die vielen auch organisatorischen Aufgaben vorzubereiten und sich auch das nötige Know-how für kirchliches Management anzueignen.»[50] Solche Motivation ist umso mehr zu begrüssen, als von hoher pastoraler Warte festgestellt wird, dass es in der Kirche Bereiche gebe, «die tatsächlich der gleichen Gesetzlichkeit wie Wirtschaftsbetriebe unterliegen (…). Organisation jeglicher Art, Planung und Konzepte, Strukturen und Ordnungen, sogar kirchliche Gesetze müssten dazu dienen, die Botschaft Christi möglichst vielen möglichst verständlich, immer neu verkünden zu können».[51]

«Gaudium et spes» ruft in Art. 62 dazu auf, «in der Seelsorge nicht nur die theologischen Prinzipien, sondern auch die Ergebnisse der profanen Wissenschaften» zu beachten und anzuwenden. In ihrer Tübinger Antrittsvorlesung vom 4. Juli 2002 erwähnte Doris Nauer in diesem Zusammenhang auch die Betriebswirtschaftslehre. Als Bestandteil einer interdisziplinär geprägten, zeitgemässen Pastoraltheologie trage sie dazu bei, der schwindenden Glaubwürdigkeit christlicher Seelsorge innerhalb der Kirchen wie auch in der Gesellschaft entgegenzuwirken.[52]

In diesem Zusammenhang sei der Basis-Lehrgang Kirchenmanagement erwähnt, der von der RKZ als Trägerin in Zusammenarbeit mit dem Institut für Verbands-, Stiftungs- und Genossenschafts-Management der Universität Freiburg durchgeführt wird. Daniel Kosch, seit 2001 Generalsekretär der RKZ, verfügt über ein breites berufliches Beziehungsnetz und vertiefte Einblicke in die Mechanismen der Kirche Schweiz. Er ist sich bewusst, dass sich kirchliche und private Organisation zufolge ihrer Unterschiede in Zweck und Mitteln verschiedenartigen Grundsätzen folgen, die sich strukturell und funktionell auswirken. Demzufolge ist er in besonderer Weise berufen, das für kirchliche Institutionen Spezifische zu ermitteln und entsprechende Impulse zu vermitteln (weitere Informationen zum gegenwärtigen Lehrgang unter www.rkz.ch).

Zum kirchlichen Management liegt bereits ein beachtliches Schrifttum vor. Die Frage stellt sich, wie diese Erkenntnisse gerade auch für die verschiedenen Arten und Aspekte der Konzilsreform nutzbar gemacht werden können; denn Management insgesamt und Kontrolle als spezifische Managementfunktion sind fruchtbare Hilfen zur Vertrauensbildung und -förderung, wie schon einleitend festgestellt wird. Wäre z. B. eine Art Think-Tank denkbar, bei dem sich Vertreter verschiedener Wissenszweige auf Augenhöhe treffen, um entsprechende not-wendende Impulse zu erarbeiten? Und könnte die SKZ als allfällige Plattform gelten, wo konkrete Ergebnisse einer interessierten Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden?

Pius Bischofberger

[46] Hans-Joachim Höhn: «Gleicht Euch nicht an!» – Die Identität der Kirche und ihre Distanz von der Welt, in: Herder Korrespondenz 66 (2012), Nr. 1, 14.
[47] Vgl. Franz Xaver Bea: Communio-Management, in: Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation? (= Quaestiones Disputatae Bd. 176). Freiburg-Basel-Wien 1999, 77.
[48] Alfred Jäger: Epilog: Theologie und Ökonomie – Plädoyer für eine Grenzüberschreitung, in: Dietzfelbinger-Teuffel, Heils-Ökonomie (wie Anm. 25), 211.
[49] Vgl. Alfred Jäger: Diakonie-Management ist an der Zeit – Bericht aus Deutschland, in: Diakonie und Ökonomie – Orientierungen im Europa des Wandels. Hrsg. von Christoph Sigrist. Zürich 2006, 178, 180.
[50] Eva-Maria Faber: Spannungsfelder der Priesterausbildung heute (2. Teil), in: SKZ 173 (2006), Nr. 19, 311.
[51] Helmut Krätzl: Neue Freude an der Kirche – Ein engagiertes Bekenntnis. Innsbruck-Wien ²2002, 146, 149.
[52] Vgl. Doris Nauer: Zeitgemässe Seelsorge, in: Bulletin ET – Zeitschrift für Theologie in Europa 14 (2003), Heft 1, 101.

DIE «KIRCHLICHE VERTRAUENSKRISE» IM BLICKFELD DER VERTRAUENSFORSCHUNG (I)

Versuch einer Differenzialdiagnose

Die Diagnose, dass die katholische Kirche[1] in einer tiefen Vertrauenskrise steckt, ist weithin ebenso unbestritten wie die Aussage, dass eine solche Krise den Lebensnerv einer Institution trifft, die Vertrauen stiften will. In dieser Diagnose treffen sich der Papst, kirchenkritische Theo-

VERTRAUEN

PD Dr. Simon Peng-Keller unterrichtet als Dozent für Theologie der Spiritualität an der Theologischen Hochschule Chur, koordiniert an der Universität Zürich das interdisziplinäre Forschungsprojekt «Vertrauen verstehen» und ist im Bereich der Kontemplation als Kursleiter tätig.

logen und nicht kirchlich gebundene Journalisten. Wird die Vertrauenskrise näher beschrieben, treten die unterschiedlichen Sichtweisen allerdings wieder hervor. Doch wie immer die Akzentsetzungen ausfallen: Dass es in der Kirche und gegenüber der Kirche an Vertrauen fehlt, steht für alle fest. In der Diagnose ist man sich einig. Gestritten wird über deren Ursachen und über die Therapie.

Wie steht es um die Diagnose?

Blickt man vor dem Hintergrund der jüngeren Vertrauensforschung[2] auf diese Diagnose, stellt sich weniger die Frage, ob sie stimmt, sondern ob sie hinreichend differenziert ist.[3] Will ein Arzt einem Patienten eine angemessene Therapie verschreiben, genügt es nicht, wenn dieser zur zweifellos zutreffenden Diagnose kommt, dass der Patient eindeutig an einer schweren Krankheit leide oder zumindest etwas mit ihm nicht stimme. Der Arzt würde damit nur wiederholen, was der Patient selber schon weiss und spürt. Der Vertrauenskrisendiskurs leidet oft unter einer ähnlichen Unter- und Unbestimmtheit. Dass in diesem Diskurs immer vom gleichen Vertrauen geredet wird, ist keineswegs ausgemacht. Wenn die Vertrauensforschung und die philosophische Vertrauensdiskussion eines gezeigt haben, dann dies: Vertrauen ist ein vielschichtiges und variables Phänomen. Es gleicht dem Wasser, das in sehr unterschiedlichen Formen und Aggregatszuständen auftritt. Wenn die Diagnose einer kirchlichen Vertrauenskrise richtig sein sollte, was zu vermuten ist, bedarf es einer Analyse, welches bzw. wessen Vertrauen brüchig geworden ist. Und es muss auch die grundsätzlichere Frage geklärt werden, welche Form des Vertrauens in den Kirchen und gegenüber ihnen realistischerweise möglich und wünschbar ist und wie sich dieses kirchliche Vertrauen zum Gottvertrauen verhält, das die Kirche zu bezeugen hat. Dabei darf nicht von vornherein ausgeschlossen werden, dass eine kirchliche Vertrauenskultur auch eine gewisse Dosis an Misstrauen brauchen könnte. Das Vorhandensein bestimmter Formen von Misstrauen bedeutet jedenfalls noch keine Vertrauenskrise. Vertrauen ist nicht immer angezeigt und Misstrauen nicht immer disfunktional. Die folgenden Überlegungen verstehen sich als Versuch, die Diagnose «kirchliche Vertrauenskrise» zu präzisieren.

Theologische Vertrauensfragen

Ich gehe von der Voraussetzung aus, dass eine solche Präzisierung eine theologische Aufgabe darstellt, die sich von einer soziologischen oder sozialpsychologischen Situationsanalyse unterscheidet, auch wenn sie diese einzubeziehen hat. Das macht die Aufgabenstellung komplex. Es stellt sich auch die Frage, welche Rolle dem Gottvertrauen für die besagte Krise zukommt: Ist die kirchliche Vertrauenskrise auf eine Krise des Gottvertrauens zurückzuführen? Oder ist es eher umgekehrt: dass die auf Strukturproblemen beruhende Vertrauenskrise eine Glaubenskrise erzeugt oder zumindest verstärkt?

Damit kommen grundsätzliche ekklesiologische Fragen auf den Tisch: Welche Rolle spielt die Kirche für unser Gottvertrauen? Ist das «credo ecclesiam» des Glaubensbekenntnisses so zu verstehen, dass wir ohne ein Vertrauen in die Kirche nur im Ausnahmefall zum Gottvertrauen finden? Dass der konstatierte Schwund an Vertrauen gegenüber der Kirche ihren zentralen Auftrag, den Glauben zu bezeugen und weiterzugeben, gefährdet, ist kaum zu bestreiten. Doch gilt deshalb: ohne Vertrauen in die Kirche kein Gottvertrauen!? Wird der Kirche damit nicht zu viel zugetraut oder zugemutet? Macht das Evangelium nicht sich selbst glaubwürdig – mag es seinen Verkündigern auch an Vertrauenswürdigkeit und den Gläubigen an Vertrauen mangeln? Doch auch dieses Argument ruft Einwände hervor: Dient es nicht als Vorwand, um von notwendigen Strukturreformen abzulenken?[4]

Damit sind mehr Fragen aufgeworfen, als dieser Beitrag beantworten kann. Sie müssen dennoch gestellt werden. Eröffnen sie doch einen theologischen Reflexionsrahmen, der zur Klärung der besagten Diagnose unabdingbar ist. Um sie zu präzisieren, sollen in einem ersten Schritt einige Einsichten und Unterscheidungen der akademischen Vertrauensforschung resümiert werden. Sie stellen ein nützliches Instrumentarium dar, um in einem zweiten Schritt die aktuelle kirchliche Vertrauenskrise zu analysieren. Das Ergebnis meiner Differenzialdiagnose lässt sich in drei Punkten resümieren: (1.) Wir haben es gegenwärtig mit mehreren sich überlappenden kirchlichen Vertrauens- und Vertrautheitskrisen zu tun. Dabei sind strukturelle Probleme und kirchliche Identitätsfragen miteinander verwoben. (2.) Eine kirchliche Vertrauenskultur, die in verlässlicher Weise die Vertrauenswürdigkeit ihres Ursprungs bezeugt, braucht ausgewogene Formen gegenseitiger Kontrolle. Dazu gehören auch Formen des institutionalisierten Misstrauens. (3.) Christliches Gottvertrauen baut auf religiöser Vertrautheit und kirchlichem Ordnungsvertrauen auf und geht zugleich darüber hinaus.

Vertrauen als Beziehungsphänomen und praktische Einstellung

Vertrauen ist grundlegend für menschliches Zusammenleben. Es schafft verbindliche Nähe und ermöglicht verlässliche Kooperation. Während in überschaubaren Gemeinschaften Vertrauen sich auf Vertrautheit abstützen kann, ist für das Vertrauen innerhalb von komplexen Gesellschaften gesichtsabhängiges Vertrauen unzureichend. Um dem politischen System der Schweiz zu vertrauen, mag es

[1] Ich konzentriere mich im Folgenden der Einfachheit halber auf die römisch-katholische Kirche. Die Vertrauenskrise, mit der die reformatorischen Kirchen sich konfrontiert sehen, bedarf einer eigenen Untersuchung. Vgl. Friedrich Wilhelm Graf: Kirchendämmerung. Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen. München 2011.

[2] Die folgenden Überlegungen entwickelten sich aus dem an der Universität Zürich verorteten interdisziplinären Forschungsprojekts «Vertrauen verstehen. Grundlagen, Formen und Grenzen des Vertrauens», an dem Forscherinnen und Forscher aus den Bereichen Theologie/Religionsphilosophie, experimentelle Ökonomie, Sozialgeschichte, Soziologie und Psychologie beteiligt sind. Einen Überblick über die aktuelle Forschungslage habe ich versucht in: Vertrauensprobleme, Vertrauensformen und Vertrauensforschung, in: Hermeneutische Blätter. Zürich 2010, 5–21.

[3] Vgl. zum Folgenden auch: Ingolf U. Dalferth / Simon Peng-Keller: Vertrauenskommunikation in professionellen Kontexten. Diskussionsstand und Forschungsperspektiven aus hermeneutischer Sicht, in: Ingolf U. Dalferth / Simon Peng-Keller (Hrsg.): Kommunikation des Vertrauens. Leipzig 2012, 195–219.

[4] Vgl. Eva-Maria Faber: Warum Kirchenkrisen zur «Gotteskrise» werden, in: SKZ 180 (2012), 669–681; 692–669.

mir zwar helfen, wenn ich eine Bundesrätin persönlich kenne. Hinreichend ist es nicht. Es braucht z. B. auch ein Vertrauen in die rechtsstaatlichen Verfahren und Kontrollinstanzen. Es ist zudem ein Kennzeichen unserer politischen Kultur, dass sie Vertrauen durch institutionalisiertes Misstrauen stabilisiert: Gewaltenteilung, Amtszeitbeschränkung, Minderheitenschutz sowie die Möglichkeit von Misstrauensvoten und Amtsenthebungsverfahren u. a. m. sind Einrichtungen, die mit der Unzuverlässigkeit und Fehlbarkeit politischer Akteure rechnen und damit konstruktiv umzugehen versuchen. Mit Blick auf die Kirche stellt sich daher die Frage, ob die Vertrauenskrise eher in einem Zuviel oder einem Zuwenig an Kontrolle bzw. Kontrollinstanzen zu sehen ist.

Untersuchungen zeigen, dass gemeinschaftliches Vertrauen auf geteilten Zielen, Werten oder einem geteilten kulturellen Hintergrund basiert. Das gemeinsame Ziel lässt in einer Gruppe von Bergsteigern oder einem Arbeitsteam eine Atmosphäre des Vertrauens entstehen, in der persönliche Spannungen zumindest zeitweise zurücktreten. Empirisch belegt ist auch, dass wir Menschen eher vertrauen, wenn sie unserer Kultur angehören oder sich mit den gleichen Statussymbolen präsentieren wie wir. Pfarreiangehörige vertrauen ihrem Pfarrer stärker, wenn er ihrer eigenen religiösen Ausrichtung entspricht.[5] Für den politischen Zusammenhalt spielt identifikationsbasiertes Vertrauen eine wichtige Rolle. Es symbolisiert sich in nationalen Symbolen, Gedenkanlässen und Feiertagen. Dass die Feier einer gemeinsamen Identität leicht in Chauvinismus und Nationalismus kippen kann, verweist auf die Problematik des identifikationsbasierten Vertrauens.

Das Beziehungsphänomen «Vertrauen» lässt sich entweder von denjenigen her beleuchten, denen Vertrauen geschenkt wird, oder man orientiert sich am aktiv Vertrauenden. Die Vertrauensforschung neigt dazu, letzteres zu privilegieren und den Gabecharakters des Vertrauens zu übersehen. Dabei wird meist zwischen zwei unterschiedlichen Typen von Vertrauen unterschieden. In der englischsprachigen Literatur haben sich dafür die Begriffe «trust» und «reliance» eingebürgert.[6] Metaphorisch lässt sich hier von «warmem» und «kühlem» Vertrauen sprechen. Im ersten Fall handelt es sich um eine affektive Einstellung, die darauf beruht, dass wir jemanden nicht nur als verlässlich und (in einer bestimmten Hinsicht) als kompetent einschätzen, sondern auch als integer und uns wohlgesonnen. Das Vertrauen zwischen Freunden ist dafür das Paradebeispiel. Doch vertrauen wir nicht nur Freunden. Wir vertrauen auch unserer Bank, der wir unser Geld anvertrauen, oder dem Flugzeug und dem Piloten, der uns in die Ferien fliegt. Solches Vertrauen lässt sich insofern als «kühl» bezeichnen, als es uns genügt zu wissen, dass wir es mit einer verlässlichen Person oder Institution zu tun haben.[7] Oder mit einer verlässlichen Sache: Um die Viamala zu durchqueren oder aufs Jungfraujoch zu fahren, genügt das Vertrauen, dass die zu passierenden Brücken solide gebaut sind und die Zahnradband regelmässig überprüft wird. Beide Formen von Vertrauen finden sich auch in kirchlichen Zusammenhängen. Das «kühle» Vertrauen beschränkt sich nicht auf die Verlässlichkeit von Gottesdienstplänen und die Stabilität von Kirchenbauten. Es betrifft auch das kirchliche Kerngeschäft: Kann ich mich darauf verlassen, in Krisenzeiten seelsorglich begleitet zu werden? Für die konkrete Seelsorgesituation mag jedoch ein solches Verlässlichkeitsvertrauen nicht hinreichen. Um mich einer Seelsorgerin oder einem Seelsorger gegenüber öffnen zu können, muss ich mich zwar auf ihre Kompetenz und Integrität verlassen können. Doch braucht es in der Regel auch das «wärmere» Vertrauen, das durch ein wahrnehmbares Wohlwollen mir gegenüber geweckt wird.

Formen des religiösen Vertrauens

Beschäftigte sich die jüngere theologische Diskussion u. a. mit der Frage, wie das Verhältnis zwischen Grundvertrauen und Gottvertrauen zu bestimmen ist,[8] so kreiste die ältere Diskussion um das Verhältnis von Gottesglauben («fides») und Gottvertrauen («fiducia»).[9] Es lohnt sich, in dieser Frage auf die biblischen Urkunden zurückzugehen. In ihnen erscheint das Gottvertrauen – ähnlich wie die Hoffnung und die Liebe – als Vollzugsmoment und Manifestationsform des Glaubens, auf den es responsorisch zurückbezogen ist. Christliches Gottvertrauen erwächst aus dem Glauben an das Evangelium. Glaube und Vertrauen verschränken sich, bleiben jedoch unterscheidbar. Die Jünger Jesu glauben Jesus, weil sie ihm vertrauen. Und sie vertrauen ihm, weil sie an die Wahrheit dessen glauben, was er bezeugt.

Im Anschluss an das biblische Zeugnis schlug Walter Dirks vor drei Jahrzehnten vor, zwischen zwei Formen religiösen Vertrauens zu unterscheiden. Man kann sie behelfsmässig als Ordnungs- und Wagnisvertrauen charakterisieren. Das eine kann auf dem anderen aufbauen. Dem ersteren ordnet Dirks die Religion zu, die im rituellen Vollzug Verlässlichkeit und Geborgenheit – eine «Heimat auf Zeit» – stiftet; dem letzteren die Bereitschaft Abrahams und der Jünger Jesu, Vertrautes hinter sich zurückzulassen. Mit kritischem Seitenblick auf die Kirche der Gegenwart konzipiert Dirks christliche Reifung als Weg über das Vertrautwerden mit religiösen Vollzügen zu einem gläubigen Vertrauen, das über religiöse Vertrautheiten hinausführt. Solches Wagnisvertrauen habe «gleichfalls eine sichernde Funktion, aber doch von völlig anderer Art: als Vertrauen in den lebendigen und verlässlichen Gott, welcher der Herr der Zukunft und der Herr der Geschichte ist».[10]

[5] Vgl. Carsten Gennerich: Kirchliche Vertrauensbeziehungen, in: Hermeneutische Blätter. Zürich 2010, 131–141.
[6] Vgl. Joseph J. Godfrey: Trust of People, Words and God. A Route for Philosophy of Religion. Notre Dame 2012, 29 ff.
[7] Die Moderne tendierte dazu, das «kühle» Vertrauen dem öffentlichen Raum, das «warme» hingegen dem privaten Raum zuzuordnen. Es findet sich jedoch das eine wie das andere in beiden Sphären.
[8] Der Terminus «Urvertrauen» wurde noch vor Erik H. Erikson vom katholischen Philosophen Peter Wust in die deutsche Sprache eingeführt, vgl. Peter Wust: Ungewissheit und Wagnis. Der Mensch und die Philosophie. Münster 1965 (1. Aufl. 1937). Simon Peng-Keller: Grundvertrauen, Seinsvertrauen, Lebensvertrauen – Begriffsgeschichtliche Erkundungen, in: Ingolf U. Dalferth / Simon Peng-Keller (Hrsg.): Grundvertrauen. Hermeneutik eines Grenzphänomens. (Evangelische Verlagsanstalt) Leipzig 2013 (im Druck).
[9] Vgl. Ingolf U. Dalferth / Simon Peng-Keller (Hrsg.): Gottvertrauen. Die ökumenische Diskussion um die fiducia, Freiburg i. Br. 2012 (= Quaestiones disputatae Bd. 250).
[10] Walter Dirks: Das Vertraute und das Vertrauen. Über zwei Stufen christlichen Lebens. München 1979, 41.

VERTRAUEN

Nach Walter Dirks stehen Vertrauen und Vertrautheit in einem dialektischen und mitunter auch konflikthaften Verhältnis zu einander. Zwar wachsen aus «Vertrauen (…) vertraute Bindungen, und Vertrautes anderseits kann vertrauenswürdig sein oder Vertrauen stärken. Aber das Vertraute kann auch, als allzu Vertrautes, der Zukunft im Wege stehen, die im Vertrauen zu wagen ist.»[11] Es gibt Formen religiöser Vertrautheit, die den Zugang zum Gottvertrauen versperren oder es infantilisieren. Religiöse Rituale, vertraute Texte, kirchliche Milieus und gewohnte Formen von Spiritualität können geborgene Räume schaffen, in denen sich Gottvertrauen heranbilden kann.

Sie können aber auch dazu verführen, die religiöse Vertrautheit zum Surrogat des existentiell kostspieligeren Gottvertrauens zu machen.

Das Vertrauen in der Kirche und das Vertrauen in sie

Die im ersten Teil dieses Beitrags eingeführten Unterscheidungen zwischen unterschiedlichen Formen des Vertrauens sind hilfreich, um die eingangs eingeführte Diagnose einer kirchlichen Vertrauenskrise zu präzisieren. Sie betrifft zum einen die Beziehungen der Gläubigen untereinander und zu kirchlichen Repräsentanten, zum anderen das Vertrauen gegenüber der Institution Kirche und ihrer Botschaft. Beides steht in Frage: das Vertrauen in der Kirche und das Vertrauen zur Kirche.

In der ersten Hinsicht zeigt sich die Vertrauenskrise an fehlender Kooperation oder offener Feindseligkeit. Wenn z. B. eine Mehrheit der Gläubigen der Kirchenleitung die Kooperation verweigert oder ihr nicht mehr zutraut, ihre Aufgabe in angemessener Weise zu erfüllen, fehlt es offenkundig an innerkirchlichem Vertrauen. Ebenso dann, wenn bei kirchlichen Verantwortungsträgern die Meinung überwiegt, dass die ihnen anvertrauten Gläubigen vom katholischen Glauben abgekommen sind.

Die Piusbrüder sind in diesem Zusammenhang ein interessantes Beispiel. Sie misstrauen der römischen Kirchenleitung im gleichen Masse wie den Gläubigen in den Ortskirchen und verhalten sich folgerichtig unkooperativ. Durch einen schismatischen Prozess wurde hier aus innerkirchlichem Misstrauen ein Misstrauen gegenüber einer Kirche, die man nicht mehr als die wahre Kirche zu identifizieren vermag.

In Frage steht hier nicht allein die Führungskompetenz der Kirchenleitung, sondern das vermeintlich irrige Glaubenszeugnis. Die Piusbrüder misstrauen der Gestalt, die die katholische Kirche durch das Zweite Vatikanum bekommen hat, weil sie der Moderne misstrauen. Und sie antworten damit auf das bis heute spürbare Misstrauen der Moderne gegenüber religiösen Autoritäten und Institutionen.

Modernes Misstrauen gegenüber religiösen Autoritäten

Die europäische Moderne konstituierte sich zu wesentlichen Teilen in Abgrenzung gegenüber religiösen Autoritäten. Dass dies ebenso sehr mit einem naturwissenschaftlich geprägten Weltverständnis wie mit politischen Konstellationen zu tun hatte, ist bekannt. Besonders in Ländern wie Frankreich und Russland, in denen kirchliche und weltliche Macht eng verwoben waren, bedeutete der Kampf für eine neue demokratische Ordnung zugleich einen Kampf gegen kirchliche Vormachtansprüche und klerikales Privilegiendenken. Das Misstrauensvotum der Moderne betrifft zwei neuralgische Punkte des kirchlichen Amtes. Es zielt zunächst auf die Amtsträger selbst, indem es die Lauterkeit ihrer Motive hinterfragt: Verbergen sich hinter dem hohen Anspruch, Diener Gottes zu sein, nicht niedere Motive wie Macht-, Hab- und Geltungssucht? Die moderne Kritik an religiösen Autoritätsansprüchen greift jedoch noch tiefer. Was in einem wissenschaftlich aufgeklärten Horizont kein Vertrauen mehr verdient, sind nicht allein die Verkündiger, sondern auch das Verkündigte. Wer menschlich reif werden möchte, so lautet die eingängige Konsequenz, muss den Tröstungen der Religion absagen. Das religionskritische Ethos, das sich wirksam gegenüber den kirchlichen Kalamitäten und Banalitäten zu profilieren vermag, wirkt bis heute attraktiv. Die moderne Konstellation prägt nicht nur das Umfeld der aktuellen kirchlichen Vertrauenskrise. Sie ist in sie eingegangen – auch in Gestalt eines kirchlichen Misstrauens gegenüber der Moderne.

Kirchliches Misstrauen gegenüber der Moderne

Die katholische Theologie hat sich, gestützt durch «Gaudium et Spes», in den letzten Jahrzehnten zentrale Anliegen der Moderne zu eigen gemacht. Allzu gut, warnen besorgte Stimmen. Dass zu ihnen nicht nur die Piusbrüder, sondern auch Papst Benedikt XVI. gehört, ist kein Geheimnis. In seiner Regensburger Rede, die aufgrund ihrer Bemerkungen zum Islam hohe Wellen warf, zeichnete er 2006 die Neuzeit und Moderne als eine Zeit, in der die grosse Synthese von Glauben und Vernunft, von Christlichem und Griechischem zerbricht. Damit werde auch «die Grundlage dessen, was man mit Recht Europa nennen kann», brüchig.[12] In einer interessanten Wendung kritisiert der Papst die für das moderne Denken seit Kant charakteristische Selbstbegrenzung der Vernunft. Das Problem der Moderne sei nicht ein Zuviel, sondern ein Zuwenig an Vernunftvertrauen. Das Vertrauen des Papstes in die «starke Vernunft» der platonisch-aristotelischen Metaphysik hängt offenkundig damit zusammen, dass in ihr die christliche Theologie auf ein Ordo-Denken stösst, das es

[11] Ebd., 7.
[12] Benedikt XVI.: Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Freiburg i. Br.-Basel-Wien 2006, 22.

ihr ermöglicht, Heilsgeschichte und hierarchisch geordnete Weltwirklichkeit harmonisch zusammenzudenken.

Doch wieso soll das christliche Gottdenken den reflexiven Möglichkeiten der Moderne nicht mit demselben Vertrauen begegnen, das Benedikt XVI. dem griechischen Denken der Antike entgegenbringt? Wie auch immer man das «Vernunftvertrauen» charakterisiert: Es ist dem Vertrauen in die Kirche abträglich, wenn die Theologie das Gespräch mit der nichtchristlichen Philosophie der Gegenwart abbricht und die Bedeutung herunterspielt, die die politischen Errungenschaften und organisationssoziologischen Einsichten der Gegenwart für den kirchlichen Bereich haben könnten.

Vertrauenskrise als Organisationskrise

An keinem Punkt stossen das Vertrauen in die humanisierende Dynamik der Moderne und theologisches Misstrauen gegenüber deren Folgen härter aufeinander als in der Frage der kirchlichen Hierarchie. Dabei vermischen sich theologische, kosmologische und organisationssoziologische Aspekte. Dionysios Areopagites, der die Vorstellung einer kirchlichen Hierarchie theologisch entfaltete,[13] war weder Bischof noch Kirchenorganisator, sondern ein innovativer Theologe, der im Umfeld einer Grosskirche, die sich von der hellenistischen Philosophie distanzierte, den Dialog mit der damals jüngsten Schule des Neuplatonismus suchte.

Mit seiner Konzeption einer kirchlichen Hierarchie verband er eine kosmische Vision. «Hierarchie» steht bei Dionysios nicht für die Logik vertikaler Kontrolle, sondern für eine Logik der Gabe. Die dreimal drei Stufen der kirchlichen Hierarchie, die der Logik der Gabe entsprechen (Gabe – Vermittler – Empfänger), entsprechen den neun Stufen der himmlischen Hierarchie: den neun Chören der Engel. Hildegard von Bingen hat diese Vorstellung in einer eindrücklichen Vision aufgenommen und ausgestaltet. «Hierarchie» bedeutet innerhalb eines solchen mystisch-metaphysischen Ordnungsdenkens etwas anderes als das, worum heute gestritten wird. Die syrische Kirche, die Dionysios vor Augen steht, unterscheidet sich deutlich von der römisch-katholischen Kirche der Gegenwart. So kommt die Hierarchie, die er beschreibt, ohne Papst und römische Kurie aus.

«Hierarchie» kann in Bezug auf die Kirche sehr Unterschiedliches heissen. Versteht man sie in einem organisationssoziologischen Sinne, so ist es beinahe unumgänglich, dass vertikale Kontrolle zum organisatorischen Leitprinzip wird.[14] Die Amtstätigkeit der römischen Kurie wird heute weithin so wahrgenommen: als angestrengter Versuch, durch Kontrollmassnahmen die widerstrebenden Kräfte innerhalb der Kirche auf Kurs zu halten. In der Vertrauensforschung gilt ein Übermass an Kontrollbedürfnis als Symptom für fehlendes innerbetriebliches Vertrauen. Aus theologischer Perspektive kann man mit Blick auf eine Kirchenleitung, die auf Kontrolle setzt und Experimente verbietet, noch einen Schritt weitergehen und einen Mangel an Gottvertrauen vermuten.

Das Misstrauen gegenüber allem, was nicht amtlich von oben gesteuert werden kann, ist letztlich ein fehlendes Vertrauen in das Wirken des Geistes, der auf allen kirchlichen Ebenen und oft an unerwarteten Orten Einsicht und Erleuchtung schenkt. Der ängstlich-kontrollierende Leitungsstil, den die römische Kirchenbehörden mit den ihr im Prinzip gleichgestellten Ortskirchen pflegen, sorgt auch bei manchen Diözesanbischöfen und Kardinälen für Unmut. So sieht Reinhold Stecher, Altbischof von Innsbruck, den Grund für die Entfremdung zwischen Kirchenleitung und Kirchenvolk darin, «dass Rom konsequent die Ernennung von Bischöfen, die vom überwiegenden Vertrauen ihrer Mitbrüder und des Volkes getragen wird, ablehnt». Aus eigener Erfahrung wisse er, «dass Kandidaten mit durch Jahre erzieltem Vertrauenspolster in Rom nicht erwünscht sind. Man tendiert mehr zum Statthalter statt zum Hirten».[15]

Wäre Vertrauen nicht ein alternatives Organisationsprinzip, das auch einer hierarchisch strukturierten Institution offenstünde? In der Managementforschung wird diese Möglichkeit ernsthaft diskutiert.[16] Auch wenn Vertrauen kein Substitut für Kontrolle darstellt, so weist doch vieles darauf hin, dass Führungskräfte schlecht beraten sind, allein auf Kontrolle zu setzen. Als vertrauensbildend gelten in der Forschungsliteratur u. a. transparente Entscheidungsabläufe, offene Kommunikation und Partizipationsmöglichkeiten. Wie Unternehmen wie Google zeigen, steigt die Bereitschaft von Mitarbeitern, sich engagiert einzubringen und kooperativ nach kreativen Lösungen zu suchen, wenn ihnen Spielräume zur Mitverantwortung und Mitgestaltung eingeräumt werden und wenn es Führungskräften gelingt, zu ihren Mitarbeitern eine verbindliche Beziehung aufzubauen.

Mit der Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils ist Papst Johannes XXIII. ein Vertrauensexperiment eingegangen, das in der kreativen Kraft, die es freisetzte, Google nicht nachsteht. Auch Abt Martin Werlens daran anschliessenden Vorschläge zur Erneuerung der Kirche (z. B. die Öffnung des Kardinalsgremiums für Frauen und junge Menschen aus aller Welt) weisen auf die Möglichkeiten hin, welche in der katholischen Kirche bisher mit Berufung auf das unveränderliche Glaubensgut unausgeschöpft geblieben sind.[17]

Simon Peng

[13] Vgl. Pseudo-Dionysius Areopagita: Corpus Dionysiacum, Bd. 2: De coelesti hierachia / De ecclesiastica hierarchia / De mystica theologia. Hrsg. von G. Heil u. A. M. Ritter. Berlin-New York 1991.

[14] Vgl. Pius Bischofberger: Vertrauen und Kontrolle – ein Geschwisterpaar, in: SKZ 180 (2012), 791–792.797–799 und in der vorliegenden Ausgabe 900 f.

[15] Thomas von Mitschke-Collande, Schafft sich die katholische Kirche ab? Analysen & Fakten eines Unternehmensberaters. Mit einem Vorwort von Kardinal Karl Lehmann. München 2012, 67.

[16] Vgl. Peter Eberl: Kommunikation des Vertrauens im Kontext der Managementlehre, in: Dalferth-Peng-Keller, Kommunikation des Vertrauens (wie Anm. 3), 174–194.

[17] Martin Werlen: Miteinander die Glut unter der Asche entdecken. Einsiedeln 2012.