

Bischof Dr. Franz-Josef Overbeck

50. Essener Gespräche – Mülheim, Dienstag, 10. März 2015

Gottvertrauen statt Glaubwürdigkeitsverlust

Meine sehr verehrten Damen und Herren,

ich bin von den Organisatoren unserer Essener Gespräche gebeten worden, den „religiösen Teil“ unserer Tagung zum Thema „Neues Vertrauen in Staat, Kirche und Gesellschaft“ einzuleiten. Gerne übernehme ich diese Aufgabe und stelle meine Gedanken unter das Thema „Gottvertrauen statt Glaubwürdigkeitsverlust“. Wie anspruchsvoll das Tagungsthema „Vertrauen“ ist und wie voraussetzungsreich es in Bezug auf die vielfältigen gesellschaftlichen Wirklichkeiten behandelt werden muss, zeigen die Referate und Diskussionen von gestern; und sicher werden das auch die beiden sich heute anschließenden Beiträge von Landesbischof Prof. Cornelius-Bundschuh und Prof. Kaufmann bestätigen.

I.

Angesichts der forcierten und sich weiter verstetigenden Kirchen- und Glaubenskrise – ich meide den Begriff der Gotteskrise – sind viele als gläubige Christen von der Hoffnung beseelt, wie es im Programmheft lautet, der Frage nachzugehen, wie verloren gegangenes, enttäushtes Vertrauen *zurückgewonnen* werden kann. Meine Erfahrungen aus 25 Priester- und den letzten fünf Jahren als Bischof von Essen stimmen mich zunehmend skeptisch. Der Weg des Christentums und seiner Kirche(n) in unserer modernen Gesellschaft kann nicht der eines „zurück“-Gerichteten sein. Die volkskirchliche Vergangenheit signalisiert für viele von uns heimatliche Gefühle der Sicherheit in den Bedeutungszusammenhängen und der Vertrautheit mit ihren gelebten Formen, die es heute so nicht mehr gibt. Diese werden, nimmt man den nüchternen Standpunkt eines profanen Beobachters ein, auch aus systematischen Gründen der Funktionslogiken moderner Gesellschaft von selbst immer weiter relativiert. Nicht zuletzt tragen manche Verhaltensweisen, Priorisierungen und Entscheidungen unsererseits zur Beschleunigung dieses Prozesses bei. Die Frage, wie unter den Bedingungen radikaler Moderne „religiöses Vertrauen“ dennoch möglich ist – das wir sicher nicht durch

Appelle induzieren können, weil es auf der Wechselwirkung und den jeweiligen Resonanzen institutioneller und biografischer Identitätsprozesse beruht –, muss uns in offene und neue Dimensionen führen. Ich bin mir gewiss, die Zukunft unserer Glaubenstradition lebt nicht aus ihrer Vergangenheit, sie hängt vielmehr davon ab, wie und ob wir gegenwärtig Plausibilität überhaupt erzeugen können. Umso spannender finde ich die Frage, in welcher Form das historische Gedenken an religiöse Ereignisse diese Plausibilitätsbemühungen heute unterstützen kann. (Dazu sicher später mehr.) Wenn wir uns in diesem Sinne auf die Gegenwart und ihre Handlungsoptionen einlassen, führt uns der Blick einerseits von uns selbst weg auf unsere gesellschaftliche Umwelt und ihre Möglichkeitsbedingungen und andererseits auf uns selbst zurück sowie auf den Urgrund unseres Glaubens und die Hoffnungen unserer religiös-kirchlichen Existenz, nämlich auf Gott, dessen Wege uns unergründlich bleiben.

II.

Im Folgenden möchte ich anhand von fünf Schlaglichtern der Vertrauensforschung einige Fragestellungen entwickeln, die mir wichtig geworden sind und die ich gerne zur Diskussion stellen möchte.

1. Als erstes Schlaglicht beleuchtet vor über einhundert Jahren Georg Simmel in seiner „großen Soziologie“ die Notwendigkeit und Unausweichlichkeit des Vertrauens in der modernen Gesellschaft. In viel größerem Umfang, als man sich klar zu machen pflege, beruhe die moderne Existenz des Menschen auf dem Glauben an die Ehrlichkeit des anderen. Anfängen von der Wirtschaft, die immer mehr *Kreditwirtschaft* – also Glaubenswirtschaft – werde, bis hin zum Wissenschaftsbetrieb, in dem die Mehrheit der Forscher unzählige, ihnen gar nicht nachprüfbare Resultate anderer verwenden müssten, sei dies alltägliche Erfahrung: „Wir bauen unsere wichtigsten Entschlüsse auf ein kompliziertes System von Vorstellungen, deren Mehrzahl das Vertrauen, daß wir nicht betrogen sind, voraussetzt.“¹ Dies hat, nach Simmel, zur Folge, dass „die Lüge in modernen Verhältnissen zu etwas viel verheerenderem, die Grundlage des Lebens vielmehr in Frage stellendem“ werde, als es früher der Fall gewesen sei. Die moderne, funktional differenzierte Gesellschaft beruht also ganz profan auf Glauben und gläubigem Vertrauen, und dies in einem viel umfangreicheren Maße als es in ständisch strukturierten Zeiten der Fall war. Die Sicherheiten haben sich verschoben, und was früher in anderer Weise religiöses Medium der Weltbeschreibung war, ist heute

¹ Vgl. Simmel 1908/1992, 389.

Voraussetzung allen gesellschaftlichen Operierens unter Auslassung der Rückbindung an religiöse Traditionen und Weltbilder. (Dagegen fassen wir eindimensionale Identifizierungen religiöser Wahrheiten als Fundamentalismus.) Die Aufgabe von Religion und Glaubensgemeinschaft, Sinn und Sinnerfahrung gläubig kommunikabel zu halten, hat in der westlichen Moderne Konkurrenz bekommen durch neue Gläubigkeiten an Wissenschaft und Technik, wirtschaftlichen Erfolg und vieles mehr. Es ist also nicht so, dass die Moderne den sozialen Modus des Glaubens reduziert, sie weitet ihn vielmehr aus und relativiert ihn zugleich, so dass es für religiöse Traditionen um den Anschluss an das geht, für das sie selbst einmal besonders standen, den Glauben der Menschen. Und weil heute so viel von Vertrauen abhängt, sind die Kosten der Vertrauensenttäuschung, der Lüge, besonders groß. Wir merken dies an der überschießenden Emotionalität der Reaktionen auf kirchliche Skandale, die als solche schlimm genug sind. Wie können wir heute angesichts aller Gläubigkeiten plausibel vom Gottesglauben reden? Andersherum, warum verlieren so viele das Vertrauen, wie behindert die kirchliche Wirklichkeit den Glauben und womit können wir dem (von Einzelanlässen ausgehenden und auf das Ganze ausgeweiteten) Verdacht der Lüge entgegentreten?

2. Für ein zweites Schlaglicht bemühe ich Niklas Luhmann, der „Vertrauen“ Ende der 1960er Jahre in seinem kleinen, vielzitierten Buch „Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität“ als die generalisierte Erwartung definiert, dass der andere seine Freiheit, das „unheimliche Potential seiner Handlungsmöglichkeiten“, im Sinne seiner Persönlichkeit handhaben werde. Es geht um die Persönlichkeit und die Darstellung und damit um die soziale Sichtbarkeit dieser Persönlichkeit, die dann glaubwürdig und vertrauenswürdig wirke, wenn sie bei dem bleibe, was sie bewusst oder unbewusst über sich mitgeteilt habe.² Folgt man Luhmann, sind also Kohärenz und Konsistenz des gesellschaftlichen Bildes, das wir (als Kirche) abgeben und das als solches identifizierbar bleibt, das Kriterium für Glaubwürdigkeit und für sich darauf aufbauendes Vertrauen. Luhmann unterscheidet Personenvertrauen von Systemvertrauen, das in der modernen Gesellschaft mit ihren Institutionen und Organisationen immer wichtiger werde. Doch was in individuell-interaktiven Bezügen gilt, ist auch auf die Kirche anwendbar: „Grundlage allen Vertrauens ist die Darstellung des eigenen Selbst als einer sozialen, sich in Interaktion aufbauenden, mit der Umwelt korrespondierenden Identität ... Wer sich Vertrauen erwerben will, muss am sozialen Leben teilnehmen und in der Lage sein, fremde Erwartungen in die

² Vgl. Luhmann 1968/2005, 48.

eigene Selbstdarstellung einzubauen. ... Der Weg zum Vertrauen führt über ein umformendes Eingehen auf fremde Erwartungen. ... Alle Selbstdarstellung verpflichtet – allein schon dadurch, dass sie ein Selbst darstellt, für das Identität in Anspruch genommen wird.“³ Wie können wir als Kirche mit unseren vielfältigen Organisationsformen, mit unserer inneren Pluralität, mit der Spannung von personaler Gemeinschaft und hierarchischer Struktur eine gemeinsame Identität bilden? Wie können wir angesichts des rapiden Wandels und des Traditionsabbruchs Identität als nicht nur kohärent, sondern auch als konsistent aufrecht erhalten? Was bedeutet dies für uns in der Situation des nachvolkskirchlichen Christentums, das nach neuen Formen der Vergemeinschaftung sucht? Dienen unsere Strukturen der Verkündigung des Evangeliums oder behindern wir uns selbst in unserer eigentlichen Aufgabe und werden selbst zu unserer größten Belastung? Inwieweit können wir auf fremde Erwartung umformend eingehen? Wieviel Übersetzungsleistung, wie viel pastorales Zugehen und Anpassung an sogenannte „Zeitgemäßheit“ ist möglich, ohne den Charakter des Originalen zu verlieren?

3. Mit dem britischen Soziologen der radikalen Moderne, Anthony Giddens, möchte ich ein drittes Schlaglicht in den Blick nehmen. Für Giddens bedarf es in der reflexiven Moderne einer doppelten Hermeneutik, die offenlegt, wie einerseits die Entwicklung der wissenschaftlichen (soziologischen) Erkenntnis von den Begriffen der handelnden Menschen ohne Expertenwissen zehre, wie andererseits Begriffe, die in den Metasprachen der Sozialwissenschaften geprägt werden, routinemäßig wieder Eingang in den Bereich der Handlungen finden, zu dessen Beschreibung oder Erklärung sie zunächst formuliert worden seien. Es bedarf der Aufmerksamkeit für begriffliche Zirkel, denn wir greifen mit unserer Sprache (in der Analysebeschreibung) in die Gestaltung der Wirklichkeit ein. Dabei gibt es die Gefahr der Begriffspolitik und damit eine Sorge vor ideologischer Verengung. Kommunikation ist nicht harmlos. Auch in der radikalen Moderne sei weiterhin mit Traditionen und Traditionalem zu rechnen, wie wir es als Kirchen repräsentieren, doch eben nicht als statische Größe, wie Giddens im Folgenden erläutert: „Die Tradition lässt sich zwar rechtfertigen, aber nur im Hinblick auf Erkenntnisse, die ihrerseits nicht durch Tradition beglaubigt sind. Das bedeutet, wenn man die Trägheit der Gewohnheit hinzunimmt, dass die Tradition selbst in den modernisiertesten der modernen Gesellschaften auch weiterhin eine Rolle spielt. ... Die Reflexivität des Lebens in der modernen Gesellschaft besteht darin, dass soziale Praktiken ständig im Hinblick auf einlaufende Informationen über eben diese

³ Ebd., 80f.

Praktiken überprüft und verbessert werden, so dass ihr Charakter grundlegend geändert wird.“⁴ Diesem Wirklichkeitstest werden wir laufend unterzogen, und es macht mich sehr nachdenklich, dass wir ihm für viele in vielerlei Hinsicht nicht entsprechend standhalten. Giddens, der sich kritisch mit Luhmann auseinandersetzt (was hier nicht ausgeführt werden kann), greift dessen Unterscheidung von Personenvertrauen und Systemvertrauen auf: Obwohl jeder wisse, dass sich der eigentliche Sitz des Vertrauens im Inneren des abstrakten Systems und nicht in den Einzelpersonen befinde, die das System in spezifischen Zusammenhängen ‚vertreten‘, werde insbesondere an den Zugangspunkten der Systeme daran erinnert, dass es potentiell fehlbare Menschen aus Fleisch und Blut seien, die das System in Betrieb halten. Der menschliche, der personale Faktor scheint auch in der radikalen, reflexiven und komplexen Moderne der Entscheidende zu sein. Wieviel Vertrauen ist durch skandalhafte Amtsführung von hohen kirchlichen Repräsentanten in Misstrauen⁵ verwandelt worden? Welchen Schaden erleiden wir dauerhaft durch den Missbrauchskandal? Was für Rückschlüsse ziehen wir bzgl. der Ausgestaltung unserer Repräsentationsformen und Zugangspunkte? Es sei leicht geschehen, so Giddens, dass Einstellungen des Vertrauens bzw. des mangelnden Vertrauens zu bestimmten abstrakten Systemen durch Erfahrungen an Zugangspunkten stark beeinflusst würden: „Dadurch dass Zugangspunkte Orte darstellen, an denen es zu Spannungen zwischen der Skepsis von Laien und dem Sachverstand der Fachleute kommen kann, werden sie zu anerkannten Ursachen der Verwundbarkeit abstrakter Systeme.“⁶ Als Christen haben wir eigentlich einen Vorteil; es gibt sogar vielleicht einen Vertrauensvorschuss, da wir einen Gott in drei Gestalten verkünden: In dieser Hinsicht, so Giddens, unterschieden sich traditionale Religionen offensichtlich von modernen abstrakten Systemen, denn die personalisierten Gestalten der Religion erlaubten eine unmittelbare Übertragung individuellen Vertrauens. Bei abstrakten Systemen dagegen setze das Vertrauen den Glauben an unpersönliche Prinzipien voraus. Hier liege der Hauptgrund, „warum sich Individuen an Zugangspunkten große Mühe geben, die eigene Vertrauenswürdigkeit unter Beweis zu stellen, denn sie bilden das Bindeglied zwischen Personenvertrauen und Systemvertrauen.“⁷ Vielleicht ist diese Beobachtung ausschlaggebend für das neue Interesse an der katholischen Kirche, das mit dem Pontifikat von Papst Franziskus eingesetzt hat. In

⁴ Giddens 1996, 53f.

⁵ „Im Falle von Personen bedeutet es Zweifel oder mangelnder Glaube an die Integritätsansprüche, die von ihren Handlungen verkörpert oder an den Tag gelegt werden. ‚Misstrauen‘ ist jedoch ein zu schwacher Ausdruck, um das Gegenteil des Urvertrauens zum Ausdruck zu bringen ... Der Gegensatz zum Vertrauen ist also im eigentlichsten Sinne ein Bewusstseinszustand, der sich am ehesten durch den Begriff der existentiellen Angst oder Furcht resümieren ließe.“ (Giddens 1996, 127)

⁶ Ebd., 116.

⁷ Ebd., 144.

erstaunlicher Weise gelingt es dem Papst, „pastorale Nähe“ zu symbolisieren, und er verschiebt die Wahrnehmungskategorien des Katholizismus von dogmatisch-juridischer Schärfe auf die Ebene mitmenschlich-solidarisch-anteilmehrender Beziehungen. Wie können wir auf Dauer die Spannung des Situativen mit dem Systematischen fruchtbar und kreativ gestalten?

4. Diese Frage führt mich zu einem vierten Schlaglicht und damit zu dem Theologen Karl Rahner, der sich vor über vier Jahrzehnten schon sicher war, dass der Fromme von morgen – das ist heute – ein „Mystiker“ sein werde, einer, der etwas ‚erfahren‘ habe. Oder es gebe ihn nicht mehr, weil die Frömmigkeit der Zukunft nicht mehr durch die im voraus zu einer personalen Erfahrung und Entscheidung einstimmige, selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen werde. Für Rahner steht existentiell fest, dass „die bisher übliche religiöse Erziehung also nur noch eine sehr sekundäre Dressur für das religiöse Institutionelle sein kann. Die Mystagogie muß von der angenommenen Erfahrung der Verwiesenheit des Menschen auf Gott hin das richtige ‚Gottesbild‘ vermitteln, die Erfahrung, daß des Menschen Grund der Abgrund ist: daß Gott wesentlich der Unbegreifliche ist; daß seine Unbegreiflichkeit wächst und nicht abnimmt, je richtiger Gott verstanden wird, je näher uns seine ihm selbst mitteilende Liebe kommt.“⁸ Glauben in der radikalen und reflexiven Moderne ist weitaus schwieriger als in volkskirchlichen Zeiten. Bei „Gottvertrauen“ geht es um religiöse Höchstleistung, die nicht jedem in die Wiege gelegt worden ist. Es geht um die Reflexion einer existentiellen Glaubenserfahrung, an die wir auch kirchlich-institutionell anknüpfen müssen. Wie können wir es aushalten, dass nicht jeder solche Erfahrungen macht (oder sich ihnen aussetzen will), und wie bekommen wir diese partikularen Erfahrungen zusammen mit unserem universalen Selbstverständnis, als Kirche für alle da zu sein?

5. Abschließend in einem fünften Schlaglicht nochmals Simmel, der in dem Kapitel „Über- und Unterordnung“ den „Autoritätsmechanismus“ beschreibt, wie er in der Moderne funktioniert. Damit komme ich zum Ende meiner Einführung zur institutionellen Bedeutung, die heute für Kirche möglich oder eben nicht mehr möglich ist. Simmel wählt einen individuellen Zugang zum Thema, wenn er feststellt, dass eine Persönlichkeit Glauben und Vertrauen erwerbe, wenn sie an Bedeutung und Kraft überlegen sei. Das maßgebliche Gewicht ihrer Meinung, das den Charakter einer objektiven Instanz trage, sei ihre

⁸ Karl Rahner, „Frömmigkeit früher und heute“, in: Ders., Schriften zur Theologie, VII (Einsiedeln 1971²), 22f.

Persönlichkeit, die eine prärogative und axiomatische Zuverlässigkeit für ihre Entscheidungen gewinne, die über den immer variablen, relativen, der Kritik unterworfenen Wert einer subjektiven Persönlichkeit mindestens um einen Teilstrich herausrage: „Indem ein Mensch ‚autoritativ‘ wirkt, ist die Quantität seiner Bedeutung in eine neue Qualität umgeschlagen, hat für sein Milieu gleichsam den Aggregatzustand der Objektivität angenommen.“⁹ Dies ist nach Simmel gleichsam der Weg der Autorität von unten. Autorität könne aber auch in der umgekehrten Richtung zustande kommen, indem eine überindividuelle Potenz, nämlich Staat, Kirche, Schule, die Organisationen der Familie oder des Militärs, Einzelpersönlichkeit mit einem Ansehen, einer Würde, einer letztinstanzlichen Entscheidungskraft ausstatte, die aus ihrer Individualität niemals wachsen würde: „Die ‚Autorität‘, deren Wesen es ist, dass ein Mensch mit derjenigen Sicherheit und Anerkennungszwang entscheidet, die logischerweise nur dem überpersönlich-sachlichem Axiom oder Deduktion zukommt – hat sich hier gleichsam von oben auf eine Person niedergelassen, während sie im ersteren Falle aus den Qualitäten der Person, wie durch *generatio aequivoca* aufgestiegen ist.“¹⁰ An dem Punkt dieses Übergangs und Umschlages habe, so Simmel weiter, der mehr oder weniger *freiwillige Glaube des der Autorität Unterworfenen* einzusetzen, und der ist nicht diktierbar: Denn die Verbindung des Überpersönlichen (Institutionellen) und dem Persönlichkeitswert des Autorität Reklamierenden, die ihm das besondere Etwas über das ihm beweisbar, rational Zukommende hinzufüge, werde von dem *Autoritätsgläubigen* selbst vollzogen. Autorität sei, darauf macht Simmel aufmerksam, „ein soziologisches Ereignis, das die spontane Mitwirkung auch des untergeordneten Elementes erfordert“. Dass man eine Autorität als ‚erdrückend‘ empfinden könne, weise auf die eigentlich vorausgesetzte und nie ganz ausgeschaltete Selbständigkeit des andern hin.

III.

Ohne die Zustimmung und die Resonanzbereitschaft kann Kirche ihre öffentliche Rolle nicht spielen. Das Werben um Vertrauen kann kein äußerlich bleibender, appellhafter Aufruf sein, sondern bedarf der inneren Überzeugung, um die wir bei jedem einzelnen immer neu ringen müssen und die uns immer auch versagt bleiben kann. Wir haben also auf der Suche nach neuem Vertrauen nicht alte Bedeutung und Reputation zu behaupten, sondern vielmehr Demut zu zeigen vor der demokratischen Dimension des Glaubens, die uns herausfordert. Dabei können wir nach unseren Stärken Ausschau halten, bei denen uns vielleicht immer

⁹ Simmel, 162.

¹⁰ Ebd.

noch Autorität zugeschrieben wird. Stilistisch und inhaltlich stehen wir vor der Frage, wie wir neue Wege gehen können und dabei den abschreckenden Autoritatismus volkskirchlicher Provenienz vermeiden können – wohl nicht durch Glaubwürdigkeitsverluste, aber durch authentisches und zukunftsoffenes „Gottvertrauen“.

Vielen Dank für Ihre Aufmerksamkeit.