

Hermeneutische Blätter
1/2 · 2010

VERTRAUEN VERSTEHEN

Institut für Hermeneutik
& Religionsphilosophie
Theologische Fakultät
Universität Zürich

Inhalt

Editorial	3
Einleitung: Vertrauensprobleme, Vertrauensdiskurse und Vertrauensforschung Versuch eines Überblicks <i>Simon Peng-Keller</i>	5
I. Vertrauen theologisch	
Vertrauen – im Wachsen Eine Skizze zum theologischen Forschungsstand 2007-2010 <i>Cornelia Richter</i>	25
Glauben und Vertrauen in der johanneischen Literatur <i>Jean Zumstein</i>	45
Vorgängiges Vertrauen – Nachdenklicher Glaube Ein theologischer Essay zu Rudolf Bultmann und William James <i>Hartmut von Sass</i>	52
Total oder totalitär? Karl Barths Verständnis von Vertrauen in der I. These der Barmer Theologischen Erklärung (1934) <i>Marcel Egli</i>	67
«Ist der Glaube und Vertrauen recht, so ist auch Dein Gott recht ...». Vertrauen in Gerhard Ebelings Theologie <i>Pierre Bühler</i>	76
Selbstbejahung und -verneinung Der Mut des Vertrauens und der Mut der Verzweiflung <i>Claudia Welz</i>	87
Welchen Sinn hat es, vom «Vertrauen» in Gott zu reden? <i>Andrea Lassak</i>	109
Vertrauens-Bildung Überlegungen zu einer riskanten religionspädagogischen Praxis <i>Thomas Schlag</i>	119
Kirchliche Vertrauensbeziehungen <i>Carsten Gennerich</i>	131

Vertrauen ist menschlich <i>Ingolf U. Dalferth</i>	142
II. Vertrauen philosophisch	
Wege aus dem Misstrauen Theoretische und praktische Überlegungen <i>Martin Hartmann</i>	161
Trust, Covenant, and Responsibility <i>Richard Amesbury</i>	172
Vertrauen verstehen – nach Wittgenstein <i>Andreas Hunziker</i>	179
Vertrauen als Emotion? <i>Christoph Ammann</i>	204
III. Vertrauen empirisch	
Globale Ökonomie jenseits dünner Beschreibungen Erste Überlegungen zu Vertrauen im neuen Markt für Mikrofinanzen <i>Barbara Grimpe</i>	215
Measuring Trust in Social Neuroeconomics: a Tutorial <i>Jan Engelmann</i>	225
Wahlblindheit – (k)eine Gefahr für das Vertrauen <i>Arnd Brandl</i>	243
Vertrauen im Bildungsprozeß Weltanschauung als Grundlage von Vertrauen <i>Nicole Welter</i>	250
Vertrauen, religionssoziologisch <i>Rafael Walthert</i>	260
Epilog: Das Vertrauen in die Augen <i>Peter von Matt</i>	271
Impressum	277

Editorial

«Vertrauen verstehen» – dieser Aufgabe widmen sich nicht allein die Beiträge der vorliegenden *Hermeneutischen Blätter*, sondern auch das interdisziplinäre Zürcher Forschungsprojekt, das zu diesem Band Anlass gegeben hat und in einer Reihe von Beiträgen vertreten ist.

Vertrauen zu verstehen, ist schwieriger, als man vermuten könnte. Alle Autorinnen und Autoren, die auf den folgenden Blättern zu Wort kommen, ringen mit Verständnisproblemen, die das Vertrauen seinen Interpretinnen und Interpreten aufgibt. Wer solches Ringen aus eigener Erfahrung kennt, weiss auch um die Versuchung, in dieser Situation den direkten Weg zur Definition einzuschlagen. Wir sagen zum Beispiel «*Vertrauen* – das ist eine optimistische Einstellung, welche auf das Wohlwollen und die Kompetenz des Anderen zählt». Wo uns vorher die Phänomene gleichsam zwischen den Fingern zerronnen, sind jetzt wieder Grenzen gesetzt, Bestimmtheit und Ordnung zurückgekehrt und mit ihnen unsere Fähigkeit zur Kommunikation. Wir haben etwas entdeckt, was wir vorher nicht wahrgenommen haben. Aber haben wir wirklich schon alles *verstanden*, was wir verstehen wollten? Verstehen wir jetzt, was Vertrauen ist?

Gewiss brauchen wir in den Wissenschaften Begriffe und Definitionen, um Erfahrungsbestände zu ordnen, uns möglichst präzise auf sie zu beziehen und so miteinander ins Gespräch zu treten, gerade auch ins interdisziplinäre. Aber nicht immer helfen uns diese Begriffe und Definitionen dabei, komplexe Erfahrungen und Sachverhalte im Blick zu behalten. Phänomene können auch verloren gehen, sich hinter vermeintlich präzisen Definitionen und Funktionsbestimmungen verbergen. So reduziert nach Martin Hartmann die bekannte These, dass Vertrauen Komplexität reduziere, die dem Vertrauen eigene Komplexität. Denn zum einen darf seine Funktion nicht mit dem Phänomen des Vertrauens verwechselt werden. Zum anderen erfüllt das Vertrauen – wie auch sein Gegenpart, das Misstrauen – nicht nur ganz verschiedene Funktionen, sondern ist manchmal auch dysfunktional. Und schliesslich ist die Rede *vom Vertrauen*, die uns so leicht in die Feder fliesst, schon deshalb reduktiv, weil sie von der Vielfalt der Phänomene abstrahiert, die unter diesem Titel laufen. Dass nicht nur althergebrachte Formen von Vertrauen wie diejenige zwischen Liebenden oder zwischen Mutter und Kind den gesellschaftlichen Wandel überdauern, sondern dieser Wandel auch neue Formen von Vertrauen hervorbringt wie etwa *Swift Trust* im *World Wide Web*, gehört zu den faszinierenden Aspekten dieses Forschungsfeldes. Hermeneutisch bedeutsam ist dabei nicht zuletzt,

dass Hermeneutik selbst vertrauensbasiert ist. Zumindest hermeneutische Wissenschaften, die es vornehmlich mit schriftlichen Quellen zu tun haben, stehen ständig vor der Vertrauensfrage, wieweit sie dem, was da steht und behauptet wird, und denjenigen, die es geschrieben haben, vertrauen sollen; ob sie sich dem Verständniszusammenhang, in denen die Texte stehen, anvertrauen dürfen oder ob sie ihm in einer Hermeneutik des Verdachts mit einem Misstrauen begegnen, das sich manchmal durch einen erstaunlichen Scharfblick auszeichnet.

Das interdisziplinäre Forschungsprojekt, das den gleichen Titel trägt wie das vorliegende Heft und auch die Themenwahl inspirierte, hat uns bei der Anfrage von Autorinnen und Autoren teilweise neue Wege gehen lassen. Einige Texte geben Einblicke in laufende Vertrauensforschungsprojekte. Andere erkunden, auf unsere Anfrage hin, aus einem spezifischen Blickwinkel bestimmte Aspekte des Vertrauensthemas. Als Herausgeber waren wir gespannt, mit welchen Einsichten und Fragen die Angefragten zurückkehren würden – und freuen uns jetzt über das, was bei dieser Spurensuche herausgekommen ist. Wir möchten allen, die diesen Band mit einem Beitrag bereichert haben, herzlich danken! Ein spezielles Dankeschön geht an Marcel Egli und Arnd Brandl, die neben ihren inhaltlichen Beiträgen dem vorliegenden Themenheft korrigierend, redigierend und formatierend seine Endgestalt gegeben haben.

Simon Peng-Keller / Andreas Hunziker

Vertrauensprobleme, Vertrauensformen und Vertrauensforschung

Versuch eines Überblicks

Simon Peng-Keller

Wer versucht, das Feld der Vertrauensforschung abzuschreiten, muss sich auf einen weiten Weg einstellen.¹ Noch vor zwei Jahrzehnten ist dieses Forschungsgebiet leicht überblickbar gewesen. Seitdem ist es nicht nur stark gewachsen, sondern es hat sich in einzelne Forschungszweige ausgefächert, die nur sehr lose miteinander verbunden sind. Umso mehr drängt sich eine Orts- und Grenzabschreitung auf, die nicht nur auf die Unselbstverständlichkeit des Vertrauens reflektiert, sondern auch die Eigentümlichkeit des Nachdenkens über das Vertrauen. Dass das Vertrauen in der Vielfalt seiner Formen (erst) in den letzten beiden Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts zu einem beliebten Thema der Wissenschaften wurde, ist ein Faktum, das selbst erklärungsbedürftig ist. Nach Antony Giddens ist Vertrauen «in fundamentaler Weise mit den Institutionen der Moderne verbunden».² Wie bereits Georg Simmel zu Beginn des letzten Jahrhunderts deutet Giddens den Prozess der Modernisierung und Globalisierung als eine Transformation von lokal begrenzten und eingebundenen Vertrauensbeziehungen zu weiter ausgreifenden Vertrauensnetzen. Das Anschwellen der Vertrauensforschung steht in Antwort auf diese Entwicklung. Dabei verflechten sich die empirische Vertrauensforschung und politische Vertrauens(krisen)-diskurse in eigentümlicher Weise. Der folgende Versuch eines orientierenden Grenzgangs möchte auch solche Verflechtungen in den Blick nehmen. Sie beginnen bei den Wissenschaften selbst, deren Vertrauensbedarf unersättlich ist.

Wissenschaftliches Vertrauen – Vertrauen in die Wissenschaft

Wissenschaften leben vom Kredit, denen man ihnen zuteilt. Da es sich dabei um ein rares Gut handelt, geht das nicht ohne Ver-

¹ Für hilfreiche Kommentare zu einer ersten Fassung dieses Beitrags danke ich I.U. Dalferth und A. Hunziker.

² A. Giddens, *Konsequenzen der Moderne*. Frankfurt a.M. 1996, 39.

teilkämpfe und gegenseitige Verdächtigungen ab. Besonders die harten *sciences*, die Tatsachenswissenschaften, treten hier gerne mit viel Selbstvertrauen auf. Sie geniessen nicht zuletzt deshalb grosses Vertrauen, weil sie mit dem Anspruch verbunden sind, in ihren Verfahren nicht auf Vertrauen, sondern auf Misstrauen und Kontrolle zu setzen.³ Obwohl auch in solchen Zusammenhängen längst nicht alles kontrolliert und nachgerechnet werden kann, und auch eine Naturwissenschaftlerin nicht ohne das Vertrauen in ihre Kolleginnen auskommt, scheint es Nicht-Experten im Allgemeinen einfacher zu fallen, der messenden und rechnenden Beobachternunft Kredit einzuräumen als etwa der historischen Vernunft, die es mit mehr oder weniger vertrauenswürdigen Quellen und mit stets problematisierbaren Glaubwürdigkeitseinschätzungen zu tun hat – und deshalb vielleicht selber in Sachen Vertrauenswürdigkeit schwerer einzuschätzen ist. Das robuste Selbstvertrauen der Naturwissenschaften zeugt von einem grossen Methodenvertrauen – einer Transformationsform des Vernunftvertrauens, das die abendländische Denkgeschichte lange begleitet hat, inzwischen aber im Zeichen «schwachen Vernunft» von philosophischer Seite her in Frage steht. Der methodische Zweifel, den die Philosophie kultiviert, kann sich eben auch gegen ihr eigenes Vernunftvertrauen richten.

Die *natural sciences* können die Angemessenheit ihres Methodenvertrauens – anders als die Philosophie, die in ihren Reflexionswelten den Schatten des Fraglichen nicht abzustreifen vermag – durch handfeste Erfolge belegen. Bei aller Unschärfe vieler Ergebnisse sind die gewonnenen Einsichten doch hinreichend genau, um in technologischer Hinsicht innovativ zu wirken. Der Erfolg des naturwissenschaftlichen Methodenvertrauens verleitet zu problematischen Generalisierungen und zu einem überzogenen Misstrauen in die Erkenntniskraft der hermeneutischen Wissenschaften, die nicht messen und rechnen, sondern – in methodisch kontrollierter Weise – entziffern, auslegen und interpretieren. Die Geschichtswissenschaften und die Theologie bilden im Kreise der hermeneutischen Disziplinen insofern eine besondere Gruppe, als sie in je unterschiedlicher Weise nicht (ganz) ohne den Rekurs auf Zeugenaussagen auskommen. Wissenschaftsfähig ist ein solcher Rekurs auf nicht kontrollierbare Aussagen dadurch, dass nicht nur die Glaubwürdigkeit der Zeugen, sondern auch ihre Täuschbarkeit kritisch geprüft werden.

³ Vgl. M. Gutmann/B. Rathgeber/T. Syed, Warum vertrauen wir auf Wissenschaften? Überlegungen zu Kriterien erzwungener Verlässlichkeit, in: M. Maring (Hg.), Vertrauen – zwischen sozialem Kitt und der Senkung von Transaktionskosten, Karlsruhe 2010, 45–70.

Das Vertrauen in Experten und Expertensysteme, das nach Giddens ein Kennzeichen der (Spät-)Moderne ist, findet im Vertrauen in die Wissenschaften seinen paradigmatischen Fall. Dass es, wie alles Vertrauen, in die Irre gehen und hypertroph werden kann, ist kaum zu bestreiten. Strittig ist hingegen die Frage, ob die Leistungskraft beobachtender und instrumenteller Vernunft *gemeinhin* überschätzt wird und ob ein Übermass an dieser Form von Expertenvertrauen zu einer technologischen Kolonialisierung der Lebenswelt bzw. zu einer Verwissenschaftlichung der Alltagskultur geführt hat. Soll man den Wissenschafts- und Technologiekritikern, die solches behaupten, Vertrauen schenken? Oder zumindest der eigenen Wahrnehmung, dass die Welt, in der man sich zurechtzufinden hat, durch technologische Innovationen nicht nur einfacher, sondern auch komplexer, undurchschaubarer und manchmal auch gefährlicher wird?

Vertrauen in Experten

Das Vertrauen in die Wissenschaften stellt einen besonderen Fall des Expertenvertrauens dar, das sich als emergentes Phänomen mit zunehmender gesellschaftlicher Diversifizierung einstellt. Die vertrauenssichernde Funktion von sich selbst kontrollierenden Expertensystemen hat ihre reichlich bekannten Schattenseiten. Tendieren sie doch dazu, ihre eigene Vertrauenswürdigkeit zu überzeichnen und auch dort noch Vertrauen zu suggerieren, wo Misstrauen angesagt wäre. In den letzten Jahrzehnten entwickelten sich deshalb ergänzend zu den etablierten Expertensystemen der unterschiedlichen Professionen und bisherigen Versicherungsagenturen neue Formen von Kredit vergebenden Institutionen wie Kundenschutzorganisationen, Akkreditierungsstellen und Qualitätssicherungsinstitute, die ihre Hauptaufgabe darin finden, bereits bestehende Expertensysteme zu überprüfen und zu überwachen. Diese sekundären Expertensysteme profitieren nicht allein von einem Vertrauensvorschuss, den die älteren Systeme im Laufe einer pannenreichen Geschichte längst eingebüsst haben. Als Institutionen professionellen Misstrauens sind sie von vornherein auf der sichereren Seite. Beim Aufdecken der Fehler der Anderen können einem weniger Fehler passieren, als wenn man sich selbst etwa auf dem riskanten Feld der Medizin oder der Flug- und Atomtechnologie bewegt. Selbstkontrollorgane machen diesbezüglich allerdings eine Ausnahme: Spätestens wenn ein Flugzeug abstürzt oder ein Reaktor explodiert, werden auch die Kontrolleure kontrolliert.

Die weiter wachsende und sich vervielfältigende Abhängigkeit von Expertensystemen führt auch zu ethischen Problemen. Sie steht in einem spannungsreichen Verhältnis zum breit abgestützten Ideal, sein Leben selbstbestimmt und authentisch zu führen. Zumindest die Kunst, den Experten in angemessener Weise zu misstrauen, lässt sich nicht nochmals an Experten delegieren. Wer dem geschulten Blick der Fachleute in jedem Fall mehr vertraut als seinen eigenen Sinnen, verlernt das Wahrnehmen und Urteilen. Innerhalb der Expertenwelten wiederholt sich das Problem: Sollen Fachleute, z.B. erfahrene Ärzte, im Zweifelsfall nicht eher ihrer Intuition vertrauen als ihren unbestechlichen, aber in bestimmter Hinsicht eben bornierten Messinstrumenten? Ellen J. Langer, Professorin für Psychologie in Harvard und damit Angehörige eines der weltweit renommiertesten Expertensysteme, kritisiert das blinde Vertrauen in die diagnostischen und kurativen Fähigkeiten moderner Medizin. Ärztlichen Diagnosen und Behandlungsvorschlägen werde, so meint sie, gemeinhin zu unbefragt vertraut. Ist aber eine Kultivierung des Misstrauens in diesem Zusammenhang tatsächlich wünschenswert? Belegen nicht unzählige Studien zum Placebo-Effekt, dass die Heilung zu einem beträchtlichen Teil vom Vertrauen in ein bestimmtes Verfahren einerseits und in die behandelnde Person andererseits abhängt? Hat deshalb ein übervorsichtiger und misstrauischer Patient nicht geringere Heilungschancen als ein vertrauensseliger? Nur dann, wenn er sich in kompetenten Händen befindet, denen er sich anvertrauen könnte. Gegenüber von Scharlatanen fährt der Misstrauische besser. Komplexe Situationen erfordern eine ausgewogene Mischung von Vertrauen und Misstrauen. Grundsätzlich dürfte gelten, dass dort, wo viel zu verlieren ist, eine misstrauische Voreinstellung angebracht sein dürfte.⁴ Giddens These, dass Vertrauen in fundamentaler Weise mit den Institutionen der Moderne verbunden sei, ist insofern zu modifizieren, als mit der Frage nach dem angemessenen Vertrauen immer auch diejenige nach dem angemessenen Misstrauen auf dem Plan ist. Das zeigt sich insbesondere mit *der* modernen Institution *par excellence*: der parlamentarischen Demokratie.

Vertrauen politisch

Viele politische Vertrauensprobleme lassen sich unter die eben betrachtete Kategorie subsumieren. Sind doch auch Politikerinnen

⁴ K. Jones, Trust in Science and in Scientists, in: I. Shapiro u.a. (Hg.), Integrity and Conscience, New York 1998, 139-153, hier: 147.

und Politiker Experten, die in vielerlei Hinsicht selber auf Experten angewiesen sind. Zudem spielen, stärker noch als in den meisten anderen Professionen, Versprechen eine zentrale und komplizierte Rolle: Neben den artikulierten Wahlversprechen und allfälligen Amtseiden bauen Politikerinnen und Politiker ihre Karriere auf dem Versprechen auf, den Aufgaben, die man ihnen überträgt, gewachsen zu sein, sie im Sinne ihrer Partei wahrzunehmen und die ihnen übertragene Macht nicht zu missbrauchen. Auch wo mit politischer Konkurrenz und kritischer medialer Aufmerksamkeit zu rechnen ist, liegt eine doppelte Versuchung nahe: einerseits zu viel zu versprechen und andererseits gewisse Versprechen, mit denen man sich finanzielle und anderweitige Unterstützung sichert, zu verheimlichen.

Entsprechend zu den tatsächlich geschehenen oder auch nur naheliegenden Vertrauensbrüchen wird Politikern – auch in Ländern wie der Schweiz und Deutschland – in Umfragen regelmäßig eine viel weniger hohe Vertrauenswürdigkeit zugeschrieben als Feuerwehrleuten, Ärztinnen oder Pfarrern. Kann man sich damit beruhigen, dass eine Demokratie nicht allein auf solchen Zuschreibungen aufbaut, sondern sie auch das Misstrauen durch Gewaltenteilung, Meinungsfreiheit und ausgeklügelte Wahlprozesse institutionalisiert hat und so das Vertrauen in Politiker und politische Parteien durch Sanktionsmechanismen absichert? Muss man aber dann nicht wiederum den Kontrolleuren und den Kontrollmechanismen vertrauen können?

Misstrauen allein macht keinen Staat. Eine Demokratie lebt davon, dass ihre Bürgerinnen und Bürger sich mit ihrer politischen Lebensform und ihren Vertreter/innen identifizieren können und sich für sie engagieren. Um funktionieren zu können, bedarf ein demokratisches Gemeinwesen aber nicht nur ein gewisses Mass an Vertrauen in ihre Repräsentanten und des Vertrauens in die Mechanismen einer Demokratie, sondern dichte, sich überschneidende und gegenseitig stützende Vertrauens- und Solidaritätsnetzwerke: Verbände, Parteien, Gewerkschaften, gemeinnützige Organisationen, religiöse Gemeinschaften etc. Nach Shmuel N. Eisenstadt ist für die erfolgreiche Generalisierung und Stabilisierung von Vertrauen ein kontinuierlicher «Fluss des Vertrauens zwischen den Gesellschaftssektoren und den verschiedenen Zentren (...) entscheidend.»⁵

Eng verbunden mit dem Vertrauen in Politiker/innen und politische Systeme sind eine Vielfalt von ökonomisch geprägten

⁵ S. N. Eisenstadt, Vertrauen, kollektive Identität und Demokratie, in: M. Hartmann/C. Offe (Hg.), Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts, Frankfurt a.M. 2001, 333–363, hier: 357.

Vertrauensformen. Die empirische Vertrauensforschung hat sich ihnen in den letzten Jahren mit besonderer Intensität zugewandt.

Ökonomische Vertrauensformen

Die Verflechtung von Vertrauenskursen und Vertrauensforschung zeigt sich mit besonderer Deutlichkeit in der Ökonomisierung des Vertrauensvokabulars. Vertrauen wird als *Investition* eingeschätzt und als *rare Gut* gehandelt, das deshalb *teuer* ist. Es ist, so heisst es, eine unter globalisierten Bedingungen gefährdete *Ressource*. Doch sind diese Metaphern angemessen? Verbirgt eine solche Vertrauensrhetorik nicht den nicht ökonomisierbaren Charakter des Vertrauens? Man kann zumindest zu bedenken geben, dass sich Vertrauen durch den Gebrauch vermehrt und nicht aufzehrt wie knappe Ressourcen.⁶ Ein ökonomisch-sparsamer Umgang mit dem Vertrauen gefährdet diese Ressource mitunter stärker als ihre Verschwendung. Unbestreitbar ist jedenfalls, dass die Zuschreibung von Vertrauenswürdigkeit – der Inbegriff einer guten Reputation – als soziales *Kapital* betrachtet werden kann, das man leicht verspielen kann. Die spezifisch ökonomische Wertschätzung des Vertrauens lässt sich mit Martin Fiedler auf eine einfache Formel bringen: «Vertrauen ist gut. Kontrolle ist teuer.»⁷ Nicht vertrauen zu können, ist ebenso kostspielig wie leichtfertiges Vertrauen. Generalisiertes Misstrauen verhindert ökonomisch lukrative Kooperation, Vertrauen ermöglicht sie. Dabei laufen auch hier personales Vertrauen und Systemvertrauen ineinander: Weder das Vertrauen in die jeweiligen Akteure, mit denen man es konkret zu tun hat, noch das Vertrauen in die Kontroll- und Regulationsmechanismen des jeweiligen Marktes stehen für sich, sondern bedingen sich gegenseitig. Wie sich der globalisierte Markt durch zunehmende Verflechtung regionaler Märkte, Rechts- und Währungssysteme entwickelt hat, lässt sich historisch genau nachzeichnen.⁸ Dabei ist eine paradoxe Dynamik zu beobachten: Die zunehmende Vereinheitlichung der globalen Währungs- und Handelsmärkte vereinfacht nicht nur die

⁶ D. Gambetta, Können wir dem Vertrauen vertrauen?, in: M. Hartmann/C. Offe (Hg.), Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts, Frankfurt a.M. 2001, 204–237, hier: 221 und 236.

⁷ Zit. in H. Berghoff, Die Zähmung des entfesselten Prometheus? Die Generierung von Vertrauenskapital und die Konstruktion des Marktes im Industrialisierungs- und Globalisierungsprozeß des 19. Jahrhunderts, in: H. Berghoff/J. Vogel (Hg.), Wirtschaftsgeschichte als Kulturgeschichte. Dimensionen eines Perspektivenwechsels, Frankfurt a.M. 2004, 143–168, hier: 144.

⁸ Vgl. den oben zitierten Tagungsband von Berghoff/Vogel.

weltumspannenden ökonomischen Inter- und Transaktionen. Sie führt auch zu einer Steigerung von Komplexität und Interdependenz, die durch die bisherigen Instrumente des Risikomanagements kaum mehr überschauen sind. Reinhard Bachmann und Akbar Zaheer sehen in ihrer Einleitung zum 2006 erschienenen *Handbook of Trust*⁹ gerade darin den Hauptgrund für die gegenwärtige Konjunktur der Vertrauensforschung: Die fortschreitende Globalisierung erfordert in ihrer unüberschaubaren Eigendynamik nicht nur mehr Flexibilität, sondern auch mehr Vertrauen in Geschäftsbeziehungen. Denn mit grösserer Komplexität und Ungewissheit wird auch die Unvollständigkeit von Verträgen ständig grösser. Vertrauen transformiert diese nicht zu vermeidende Ungewissheit in ein akzeptiertes Risiko.

Der Sachverhalt, dass bei ökonomischen Vertrauensbeziehungen ausdrücklich oder implizit Risikokalkulationen im Spiel sind, wird in der Vertrauensforschung unterschiedlich aufgenommen. Nach James Coleman¹⁰ lässt sich Vertrauen als eine kalkülbasierte Entscheidung unter Risiko fassen, die sich formalisieren lässt. Es handle sich um eine Form von Kreditgewährung, die dadurch zu charakterisieren sei, dass die möglichen Verluste für den Vertrauensgeber grösser sind als der Gewinn, den man sich erhofft. Eine solche Berechenbarkeit von Vertrauen wird von Oliver Williamson,¹¹ Martin Endreß,¹² Peter Eberl¹³ und anderen mit guten Gründen kritisiert. Zum einen blendet Colemans Formalisierung einen entscheidenden Punkt der Vertrauensgabe aus, nämlich den lebensweltlichen Entstehungszusammenhang von Vertrauen im Allgemeinen und den Einfluss des Vertrauensgebers auf die Vertrauensbereitschaft des Empfängers im Besondern.¹⁴ Die Konzentration auf eine individualistische Entscheidungslogik verzeichnet den sozialen Charakter

⁹ R. Bachmann/A. Zaheer (Hg.), *Handbook of Trust*, Cheltenham UK/Northampton MA 2006.

¹⁰ J. S. Coleman, *Grundlagen der Sozialtheorie*, Bd. 1: Handlungen und Handlungssysteme, München 1991, 126.

¹¹ O. Williamson, *Calculativeness, trust and economic organization*, in: *Journal of Law and Economics* 36 (1993), 453-386.

¹² M. Endreß, *Vertrauen*, Bielefeld 2002, 37ff.

¹³ P. Eberl, *Vertrauen und Management. Studien zu einer theoretischen Fundierung des Vertrauenskonstruktes in der Managementlehre*. Stuttgart 2003, 69ff.

¹⁴ Vgl. M. Endreß, *Vertrauen und Vertrautheit – Phänomenologisch-anthropologische Grundlegung*, in: M. Hartmann/C. Offe (Hg.), *Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts*, Frankfurt a.M./New York 2001, 161-203, hier: 185: «Vertrauen kann (...) nicht angemessen als eine einseitige Beziehung bzw. als «einseitige Vorleistung» gedeutet werden. Vielmehr verweist der Vertrauensbegriff auf ein wechselseitiges Verhältnis: Vertrauen ist ein Interaktionsprodukt und keine prinzipiell vorgängig zu erbringende Leistung.»

der Vertrauensgenese und Vertrauensstabilisierung. Problematisch an Colemans Konzeptionalisierungsversuch ist zum anderen die auch für die spieltheoretische Vertrauensforschung typische Gleichsetzung von *trust* und *entrusting*, also von Vertrauen mit einem beobacht- und messbaren Ressourcentransfer.¹⁵ Schliesslich kann man Lars Herzbergs bereits 1988 geäusserte Kritik, dass in der neueren Vertrauensdiskussion Vertrauen (*trust*) oft mit Sich-Verlassen (*reliance*) verwechselt werde, auch auf Colemans Konzept anwenden.¹⁶

Es sind mindestens drei Fälle denkbar, in denen einer Person im Rahmen der von Coleman genannten Bedingungen eine bestimmte Geldsumme anvertraut wird, ohne dass dies ein Fall von Vertrauen darstellt. Wenn ich aufgrund von wirksamen Sanktionsmechanismen sicher sein kann, dass der andere nicht anders kann, als mir den Betrag zurückzugeben, braucht es meinerseits kein Vertrauen, ihm mein Geld anzuvertrauen. Ebensowenig handelt es sich um einen Akt von Vertrauen, wenn ich aus moralischen oder sozialen Gründen gezwungen bin, ihm den Betrag anzuvertrauen. Und schliesslich gibt es das reine Risikoverhalten, das von einer Vertrauensgabe manchmal kaum unterscheiden lässt. Da es sich bei vielen Vertrauensexperimenten um Spielanlagen handelt, die zu Kalkül und Risiko einladen, ist besonders der letzte Fall von einigem Gewicht: Wie lässt sich gewährleisten, dass bei dem sogenannten Trust-Game tatsächlich Vertrauen und nicht einfach Spiellust oder Risikofreude gemessen wird? Dass Probanden im Risk-Game mit einem Zufallsgenerator deutlich andere Formen des Einsatzes entwickeln als anonym bleibende Mitspieler im Trust-Game, und sich diese Differenz durch neurowissenschaftliche Befunde erhärten lässt, bedeutet einen ersten Schritt zu einer experimentellen Eingrenzung des Vertrauensphänomens.¹⁷ Ob damit das Phänomen hinreichend erfasst ist, muss weiter untersucht und diskutiert werden. Es fragt sich insbesondere, ob auch innerhalb des kooperativen Verhaltens, das im Trust-Game untersucht wird und gegen ein Risikoverhalten gegenüber einem Zufallsgenerator abgegrenzt

¹⁵ So das Urteil von M. Levi, *The Transformation of a Skeptic: What Nonexperimentalists Can Learn from Experimentalists*, in: E. Ostrom/J. Walker (Hg.), *Trust and Reciprocity. Interdisciplinary lessons from experimental research*, New York 2003, 373-380, hier: «[M]uch oft he experimental research oft he past conflates trust an cooperation or trust and reciprocity.» Vgl. auch D. M. Rousseau et al., *Not so different after all: A cross-discipline view of trust*, in: *Academy of Management Review* 23 (1998), 393-404, hier 395: «Trust is not a behavior (e.g., cooperation), or a choice (e.g., taking a risk), but an underlying psychological condition that can cause or result from such actions.»

¹⁶ L. Herzberg, *On the attitude of trust*, in: *Inquiry*, 31 (1988), 307-322, hier: 311f.

¹⁷ Vgl. den Beitrag von J. Engelmann in diesem Band.

werden kann, experimentell zwischen einer vertrauensbestimmten Form von Kooperation und einem Risikoverhalten unterschieden werden kann, das auch auf die Ressourcen von Empathie und geschenktem Vertrauen in eigennütziger Weise zurückgreift. Lässt sich experimentell unterscheiden zwischen (1.) einer Kreditvergabe aus reiner Spiellust, (2.) einer berechnenden Kreditvergabe, die auf die Vertrauenswürdigkeit des anderen spekuliert, und (3.) einer Kreditvergabe, in der sich ein nicht instrumentelles Vertrauen manifestiert, das bereit wäre, um der vertrauensvollen Kooperation willen auf Gewinnmaximierung zu verzichten?

Die Generierung und Stabilisierung von Vertrauen in Handels- und Kreditbeziehungen ist das vielleicht gewichtigste, aber bei weitem nicht das einzige Feld ökonomisch orientierter Vertrauensforschung. Auch in der Betriebswirtschafts- und Managementlehre avancierte das Vertrauen in den letzten Jahren zu einem wichtigen, wenn auch umstrittenen Thema. Die zunehmende Globalisierung und der beschleunigte Wandel des Arbeitsmarktes führten auch in diesen Bereichen zu einer Fülle von neuen Herausforderungen, die kaum ohne Vertrauen zu lösen sind. Dabei werfen insbesondere das Verhältnis zwischen Vertrauen und Kontrolle sowie die (Un-)Verfügbarkeit von ersterem komplizierte Fragen auf. Nach Peter Eberl können «Vertrauensbeziehungen (...) nicht institutionalisiert werden. Sie sind Ausfluss informeller Prozesse in Organisationen», die allerdings in gewissen Graden indirekt beeinflusst werden können.¹⁸ Die gegenwärtige Managementlehre tendiert dazu, Vertrauen nicht als Substitut, sondern als Supplement zu angepassten Kontrollmechanismen zu betrachten, die einen sicheren Rahmen für inner- und interorganisationale Vertrauenskommunikation bilden.

Ethos des Vertrauens

Wenn Vertrauen (trust) und mit Risiken verbundener Ressourcentransfer (entrusting) zu unterscheiden sind, und Vertrauen gegenüber von Zutrauen dem anderen nicht nur eine spezifische Kompetenz zuschreibt, sondern auch davon ausgeht, dass er oder sie das geschenkte Vertrauen nicht missbraucht, dann ist mit Vertrauen unweigerlich auch die Ethik im Spiel. Wer jemandem Vertrauen schenkt, erwartet nicht nur, dass dieses Vertrauen nicht ausgenützt wird, sondern geht davon aus, dass Vertrauen nicht ausgenützt wer-

¹⁸ P. Eberl, Art. Vertrauen, in: G. Schreyögg/A. v. Werder (Hg.), Handwörterbuch Unternehmensführung und Organisation, Stuttgart 2004, 1596-1604, hier: 1603.

den darf.¹⁹ Das ist auch für eine ökonomische Betrachtungsweise bedeutsam, mag es auch die Problemstellung verkomplizieren. Zum einen fragt sich, ob es unter einem ethischen Gesichtspunkt vertretbar ist, Vertrauensbeziehungen aus rein ökonomischem Eigeninteresse aufzubauen und zu pflegen. Auch wenn man davon ausgeht, dass in ökonomischen Beziehungen alle Beteiligten wissen, dass die Vertrauenskommunikation eine ökonomischen Zielsetzung verfolgt, stellt sich die Frage nach den Grenzen einer solchen Instrumentalisierung. Peter M. Blau vertrat bereits 1964 die These, dass das Vertrauen, das die Ökonomie so dringend braucht, nicht ökonomisch herzustellen ist: «Only social exchange tends to engender feelings of personal obligation, gratitude, and trust; purely economic exchange as such does not.»²⁰ Wenn die Ökonomie von externen Ressourcen lebt, so kann sie der Frage nach dem Verhältnis zwischen ökonomischem Kalkül und moralischer Verpflichtung nicht ausweichen: Beinhaltet Vertrauen nicht die Bereitschaft, das geschenkte Vertrauen auch dann nicht zu enttäuschen, wenn es sich ökonomisch gesehen nicht mehr auszahlt?

Zum anderen stellt uns die ökonomische Verflechtung von Kalkül und Vertrauen vor die Frage, was es an sozialen und politischen Voraussetzungen braucht, damit eine solch vertrauensbasierte Ökonomie überhaupt funktioniert. Offenkundig leben ökonomische Vertrauensbeziehungen von einer Vertrauenskultur, die sie selbst nicht nur nicht garantieren können, sondern die sie sogar durch ihre Instrumentalisierung des Vertrauens selbst zu zerstören drohen. Auf die kulturelle Einbettung des merkantilen Vertrauens hatte bereits Max Weber hingewiesen. In seiner *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* beschreibt Weber die christlich-abendländische Entwicklung als Universalisierung eines ethisch begründeten Vertrauens.

Es sei «von sehr erheblicher ökonomischer Bedeutung, wenn alles Vertrauen, die Grundlage aller Geschäftsbeziehungen, immer auf Verwandtschaft oder verwandtschaftsartige rein persönliche Beziehungen gegründet blieb, wie dies in China sehr stark geschah. Die große Leistung der ethischen

¹⁹ M. Hartmann, Die Komplexität des Vertrauens, in: M. Maring (Hg.), *Vertrauen – zwischen sozialem Kitt und der Senkung von Transaktionskosten*, Karlsruhe 2010, 15-26, hier: 17f. Vgl. auch die Argumentation von K.E. Løgstrup, *Die ethische Forderung*, Tübingen 1959, 18: «Das Vertrauen steht nicht bei uns. Es ist gegeben. (...) In dieser Tatsache liegt die unausgesprochene, sozusagen anonyme Forderung an uns, das Leben des anderen, das das Vertrauen in unsere Hand legt, in unseren Schutz zu nehmen.»

²⁰ P. M. Blau, *Exchange and Power in Social Life*, New York/London 1964, 94.

Religionen, vor allem der ethischen und asketischen Sekten des Protestantismus, war die Durchbrechung des Sippenbandes, die Konstituierung der Überlegenheit der Glaubens- und ethischen Lebensführungsgemeinschaft gegenüber der Wertegemeinschaft, in starkem Maße selbst gegenüber der Familie. Ökonomisch angesehen: die Begründung des geschäftlichen Vertrauens auf ethische Qualitäten der Einzelindividuen, welche in sachlicher Berufsarbeit bewährt waren. Die Folgen des universellen Misstrauens Aller gegen Alle, eine Konsequenz der offiziellen Alleinherrschaft der konventionellen Unaufrichtigkeit und der alleinigen Bedeutung der Wahrung des Gesichtes im Konfuzianismus, müssen ökonomisch vermutlich – denn hier gibt es keine Maßmethoden – ziemlich hoch veranschlagt werden.»²¹

Sieht man von Webers eurozentrischen Vorurteilen einmal ab, so lässt sich seine Leitidee in den Gedanken fassen, dass die Globalisierung des Marktes von einem Ethos zehrt, dessen Ursprünge gleichermaßen in der jüdisch-christlichen Religionsgeschichte wie der abendländischen Philosophie festzumachen sind.

Das philosophische Potential dieses Gedankens entfaltet Martin Hartmann in seiner Habilitationsschrift *Die Praxis des Vertrauens*.²² Im Anschluss an John Rawls vertritt Hartmann die These, dass ökonomische Vertrauenspraktiken nur dann langfristig stabil sind, wenn Vertrauen nicht rein instrumental – als Gleitmittel für eine expandierende Globalwirtschaft – gebraucht, sondern auch als intrinsisch wertvoll betrachtet wird. Anders gewendet: Bestimmte vertrauensvolle Einstellungen, deren ökonomische Bedeutung unbestritten ist, sind uns nur vor dem Hintergrund von gegebenen bzw. sich entwickelnden kulturellen, politischen und sozialen Praktiken möglich. Die für das wissenschaftliche Nachdenken über das Vertrauen interessante Frage ist nun, ob diese Praktiken selbst als vertrauensgenerierend oder lediglich als vertrauensbasierend zu beschreiben sind. Anders gefragt: Findet sich das Vertrauen in allen grundlegenden menschlichen Praxisformen oder gibt es solche, die auch ohne Vertrauen funktionieren und gerade als solche zur Basis von Vertrauensbeziehungen werden können?

Nicht zuletzt stellen sich in diesem Zusammenhang auch eine Reihe von gewichtigen empirischen Fragen: Sind die vertrauentstabilisierenden Praktiken selbst hinreichend stabil, um die sich eigendynamisch entwickelnde globale Ökonomie aufzufan-

²¹ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. 1. Tübingen 1988, 523f.

²² Erscheint 2011 bei Suhrkamp.

gen? Wie weit reichen die sozialen Vertrauensressourcen? Kann die Ökonomie selbst dazu beitragen, dass aus dem zerstrittenen Weltdorf eine «high-trust-society» wird? Während Skeptiker eine Erosion von Vertrauensressourcen konstatieren,²³ verweisen optimistischere Prognostiker darauf hin, dass neue globale Vertrauensnetze am Wachsen sind. Das wohlverstandene Eigeninteresse der daran Beteiligten werde dafür sorgen, dass diese Netze dicht genug geknüpft werden. Dass die Möglichkeit, weltumspannende Vertrauensnetze aufspannen zu können, sehr verschieden genutzt werden kann, zeigt sich an einem der leistungsfähigsten globalen Vertrauensnetzwerke: Al Kaida. Vertrauen kann nicht nur missbraucht, sondern auch dazu benutzt werden, sich von anderen abzuschotten und zu mehr oder weniger aggressiven Gegengesellschaften zu formieren. Nicht nur unter Kindern, die sich gemeinsam verstecken, entsteht ein vertrauliches Zusammengehörigkeitsgefühl: Auch die Krieger, die sich gemeinsam im trojanischen Pferd oder einem feindlichen Flugzeug verschanzen, dürften etwas Ähnliches erleben. Doch gibt es nicht auch eine Form von Vertrauen, die durch ihren universalistischen Zug solche Mechanismen unterläuft? Ein Grund- oder Metavertrauen, das sich einer exklusiven Vertrauensvergabe widersetzt?

Grundvertrauen

An dieser Stelle stossen die bisherige empirische Vertrauensforschung und die gegenwärtigen Vertrauensdiskurse auf ein noch weiter zu bearbeitendes Problemfeld. Zum einen konzeptionell: Lässt sich «Grundvertrauen» (basic trust) überhaupt in kohärenter Weise begrifflich fassen und den anderen Formen von Vertrauen zuordnen? Zum anderen ist Grundvertrauen empirisch schwer fassbar. In der klinisch-psychologischen Forschung, von der man diesbezüglich Klärung erhoffen könnte, sucht man vergeblich nach empirischen Studien. Schliesslich gibt es auch eine gewisse Nähe zwischen Grundvertrauen und religiösem Vertrauen, die Fragen aufwirft: Bedarf das Grundvertrauen, will es nicht ins Leere gehen, einer

²³ Vgl. D.Z. Phillips, On Trusting Intellectuals on Trust, in: *Philosophical Investigations* 25 (2002), 33-53, hier 51: «[I]f a dominant morality in a society is one which places a high regard on security, planning in the event of contingencies, this will erode conceptions of absolute trust. It is easy to see how marriage vows could be affected (and have been). How can one give absolute trust to another when the future is so uncertain? (...) Unconditional vows would be deemed irrational, whereas conditional vows would seem like common sense.»

Fundierung in einem letzten Grund? Lebt im Grundvertrauen einer säkularen Gesellschaft ein Glauben fort, der von vielen als überholt angesehen wird? Religionssoziologische Studien belegen zumindest, dass das Vertrauen in eine umfassende Ordnung, ohne die zu leben schwierig ist, bis in die Gegenwart hinein religiös gefärbt ist. Ähnlich wie es das Vertrauen in die Sicherheit der Verkehrsmittel, die man benutzt, nachweisbar stärkt, wenn man den Expertensystemen, die sie betreiben, vertrauen kann, so stärkt es offensichtlich das Vertrauen in die Güte und Zuverlässigkeit der Weltordnung, wenn man ihrem Ursprung bzw. ihrem Urheber vertrauen kann. Wie verändert sich aber das Lebens- und Weltvertrauen, wenn das religiöse Grundvertrauen, das dieses zu rechtfertigen vermag, in Frage gestellt oder zumindest nicht ausdrücklich kultiviert wird?

Aus entwicklungspsychologischer Sicht liesse sich argumentieren, dass religiöses Grundvertrauen lediglich eine unter vielen möglichen Transformationsformen eines frühkindlichen «Urvertrauens» darstellt. Was sind die Alternativen? Kann ein säkulares Welt- und Lebensvertrauen eine ähnliche Funktion erfüllen? Auch ein säkulares Grundvertrauen bedarf jedenfalls einer gemeinschaftlichen Abstützung. Doch hängt eine solche ohne weitere – religiöse – Rückbindung nicht in der Luft? Man kann aber auch umgekehrt fragen: Ist nicht gerade die Suche nach letzten Sicherheiten, nach einem festen Fundament, auf das man sich in Leben und Tod verlassen kann, Ausdruck fehlenden Vertrauens? Gehört es nicht zu den Errungenschaften der Moderne, gelernt zu haben, dass man dem Leben auch ohne letzte Gründe vertrauen kann? Dass man sich auch ohne religiöse Gewissheiten auf die Stabilität natürlicher Rhythmen und kultureller Ordnungen verlassen kann? Lässt es sich nicht ganz gut in einer Welt leben, die kein ewiges Firmament und keine göttliche Vorsehung mehr erkennen lässt? Kann nicht gerade, wie Richard Rorty zu Bedenken gegeben hat, aus der geteilten Erfahrung einer letzten Ungesicherheit Solidarität und Mitmenschlichkeit entstehen?

Ob es angemessen ist, religiöses Vertrauen oder christliches Gottesvertrauen als Grundvertrauen zu konzeptionalisieren bzw. dieses mit jenem direkt zu verknüpfen, darüber wird auch theologisch gestritten. Einig ist man sich vermutlich allein darin, es als eine Manifestationsform des Unglaubens zu betrachten, wenn kirchliche Gemeinschaften auf die Verunsicherungen der (Post-)Moderne mit religiöser Selbstsicherung reagieren. Wie sind aber Gottesvertrauen und Grundvertrauen miteinander verknüpft? Im Anschluss an Karl

Rahner²⁴ kann man versuchen, die Erfahrung, dass basales Vertrauen sich in einer instabilen Welt oft auch ohne religiöse Letztversicherung zu bewähren scheint, selbst theologisch zu deuten und zu unterfangen: als Folge der vertrauensstiftenden Präsenz des Geistes, der in den Menschen den Sinn für den Sinn des Ganzen wachhält. Doch ist das nicht eine theologisch überzogene Deutung weltlicher Phänomene? Ist «säkulares Grundvertrauen» nicht ein etwas allzu feierliches Wort für eingespielte Gewohnheiten und kumulierte Erfahrungen von Verlässlichkeit?

In historischer Perspektive fragt sich, ob die Genese der modernen Zivilgesellschaft nicht als ein komplexer Transformationsprozess zu verstehen ist, in dem sich an die Stelle des nicht mehr allgemein vorauszusetzenden Gottesvertrauens kulturelle Ersatzformen herausbilden. Während Ute Frevert einer solchen Sicht zugeneigt scheint,²⁵ steht Martin Hartmann der Möglichkeit, eine solche Fortschrittsgeschichte des Vertrauens schreiben zu können, skeptisch gegenüber. In seiner bereits genannten Habilitationsschrift vertritt er die moderatere These, dass sich über die verschiedenen Formen und Praktiken gesellschaftsprägenden Vertrauens, die in einem komplexen genealogischen Verhältnis zueinander stehen, die Relevanz des intrinsischen Moments durchhält. So partizipieren auch die Bürgerinnen und Bürger moderner Demokratien, ohne dass sie dies ausdrücklich wahrnehmen, an einer auf gegenseitiger Anerkennung basierenden Vertrauenskultur, die ihnen einen verlässlichen Lebensrahmen gibt. Als Nutzniesser dieser Kultur des Vertrauens, so Hartmanns moralphilosophische Schlussfolgerung, tragen sie auch Verantwortung für sie. «Einzig in dem Maße, in dem wir uns als Glieder einer kollektiven Anerkennungsordnung verstehen, können wir das gleichsam sozialisierte Wohlwollen als Basis für ein Vertrauen unter sonst Fremden betrachten.»²⁶

Das gesellschaftlich vermittelte und akkumulierte Vertrauen, von dem das Grundvertrauen des Einzelnen in ähnlicher Weise lebt wie vormals vom kirchlich vermittelten religiösen Vertrauen, ist insofern gefährdet, als der intrinsische Wert des Vertrauens im Kontext der instrumentellen Vertrauenspraxis der Ökonomie leicht vergessen wird. Wo Vertrauen nur als hilfreiches Mittel zu einem bestimmten Ziel betrachtet wird, etwa zur Senkung von Transaktionskosten oder

²⁴ K. Rahner, Bietet die Kirche letzte Gewissheiten?, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 10, Zürich/Einsiedeln/Köln 1972, 286-304.

²⁵ U. Frevert, Vertrauen – eine historische Spurensuche, in: dies., (Hg.), Vertrauen. Historische Annäherungen, Göttingen 2003, 7-66.

²⁶ M. Hartmann, Die Komplexität des Vertrauens (s. Anm. 19), 24.

zur Herstellung eines guten Arbeits- oder Verkaufsklimas, wird die demokratische Vertrauenspraxis, die die Wohlfahrt der einzelnen und der Gemeinschaft institutionell absichert, destabilisiert.²⁷ Der intrinsische Wert sozialen Vertrauens liegt nach Hartmann schlicht darin, dass es nicht nur zu unserer persönlichen, sondern auch zu unserer politischen Lebensform gehört, einander vertrauen zu können. Im Anschluss an John Locke und Shmuel Eisenstadt plädiert Hartmann deshalb für ein ethisches Vertrauensmodell, das vom Gedanken einer kooperativen Autonomie ausgeht. Unser Vertrauen verdienen besonders diejenigen, die es in der Beziehung zu uns nicht nur instrumentell gebrauchen, sondern es als Wert an sich schätzen: «Wir müssen im Vertrauen davon ausgehen, dass unser Kooperationspartner ein Interesse am Vertrauensverhältnis als solchem hat, das über sein Eigeninteresse hinaus geht.»²⁸ Um solche Vertrauensverhältnisse zu ermöglichen und zu stabilisieren, bedarf es nach Hartmann bewährter Praktiken, in denen sich die intrinsische Güte des Vertrauens wahrnehmbar darstellen.

Metavertrauen

Wenn die Vertrauensdiskurse der letzten Jahre etwas bewirkt haben, dann gewiss eine Sensibilisierung für das Phänomen des Metavertrauens. Nach Niklas Luhmann ermöglicht ein Vertrauen in die Macht des Vertrauens Handlungen, die durch einfaches Vertrauen allein nicht zustande kommen können.²⁹ Luhmann neigt dazu, diese reflexive Aufstufung des Vertrauens – und nicht lediglich das Reflexivwerden (der Tragweite) des Vertrauens – als Errungenschaft der Moderne zu betrachten. Es fragt sich allerdings, ob es sich nicht eher um eine Neubeschreibung eines Phänomenfelds handelt, das sich im Zuge der Modernisierung erweitert hat, aber auch vorher schon bedeutsam gewesen sein dürfte. Auch das Selbstvertrauen und ebenso gewisse Formen des Fremdvertrauens lassen sich nämlich, genauer betrachtet, als Metavertrauen beschreiben. Beruht Selbstvertrauen doch nicht zuletzt in einem Vertrauen auf das Vertrauen, das andere mir schenken, während unser Vertrauen in

²⁷ Vgl. M. Hollis, *Trust within reason*, Cambridge/New York 1998, 159.

²⁸ M. Hartmann, *Wer hat unser Vertrauen verdient? Philosophische Kriterien der Vertrauenswürdigkeit*, in: M. Fischer/I. Kaplow (Hg.), *Vertrauen im Ungewissen. Leben in offenen Horizonten*, Münster 2008, 48–69, hier 67.

²⁹ N. Luhmann, *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*. Stuttgart 2000, 91.

eine bestimmte Person oft vom Vertrauen geweckt wird, das andere ihr schenken, und es insofern als ein Vertrauen in das Vertrauen der anderen beschreiben lässt.

Von Metavertrauen kann in diesen Fällen allerdings nur in einem schwachen Sinne gesprochen werden. Lässt sich doch bezweifeln, ob die vorgeschlagene Beschreibung des Selbst- und Fremdvertrauens als ‹Vertrauen in das Vertrauen der anderen› angemessen ist: Vertrauen wir doch den betreffenden *Personen* als solchen und nicht einem von ihnen isolierbaren Vertrauen. Eine eindeutigere Form von Metavertrauen findet sich vielleicht dort, wo sich jemand ausdrücklich dafür entscheidet, in einem bestimmtem Bereich – oder generell – vertrauensvollem Handeln den Vorzug zu geben. Wenn etwa ein Managementtraining das Ziel verfolgt, die Wirksamkeit von Vertrauen aufzuzeigen und angemessene Formen von innerbetrieblicher Vertrauensvergabe bzw. der Aufbau eines Vertrauensklimas eingeübt werden, dann wird Metavertrauen ausgebildet und aufgebaut. Aufgrund der vermittelten Erfahrungen beginnen die Teilnehmer eines solchen Trainings auf das (bzw. auf eine bestimmte Form von) Vertrauen zu vertrauen. Ein anderes Beispiel bildet die bei jungen mexikanischen Einwandern in den USA beobachtete Praxis der ‹confianza en confianza›, eines vertrauensgenerierenden Networking, das die sozialen Chancen einer Minorität besser zu wahren vermag als das sonst bei Jugendlichen übliche kompetitive Verhalten.³⁰

Bei allen bisher genannten Formen des ‹Vertrauens in Vertrauen› handelt es sich strenggenommen nicht um ein Reflexivwerden eines bestimmten Vertrauens, sondern um jeweils zwei wohl zu unterscheidende Formen von Vertrauen. Wir vertrauen nicht mit demselben Vertrauen an die Wirksamkeit des interpersonalen Vertrauens, mit dem wir anderen Menschen vertrauen. In den meisten Fällen nähert sich ein solches Metavertrauen vielmehr einem nicht mehr personal gefärbten Sich-Verlassen (*reliance*) an. Wir verlassen uns – als Manager, Lehrerinnen oder Seelsorger – in bewussten Formen des Kontrollverzichts und der Kompetenzübertragung auf die transformierende und kreative Kraft des Vertrauens. Und Analoges liesse sich sagen über das (Meta-)Vertrauen in die Leistungskraft des Misstrauens.

Gibt es nicht noch anspruchsvollere Formen des Metavertrauens? Ist es nicht auch möglich, dem Vertrauen so vertrauen, wie man die Liebe lieben kann? Und käme ein solches Vertrauen dem Gottesvertrauen

³⁰ Vgl. I. R. Martin, *Insights into the Complexities in Persisting Latina College Students*, Univ. of Massachusetts/Amherst 2010, 28f., abrufbar unter (15.09.2010): http://scholarworks.umass.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1173&context=open_access_dissertations

nahe? Theologisch fragt sich jedenfalls, ob Gottesvertrauen nicht eher als Metavertrauen denn als Grundvertrauen zu beschreiben wäre: als Vertrauen in Gottes Vertrauen. Auch hier könnte man einwenden, dass sich das Gottesvertrauen zunächst und vor allem auf Gott selbst richtet und nicht auf sein Vertrauen. Wenn aber in Gott Sein und Wirken ineins fallen, dann könnte Metavertrauen als neue theologische Kategorie in den theologischen Diskurs eingeführt werden: Um ausdrücklich zu machen, dass in christlicher Perspektive religiöses Vertrauen nicht in erster Linie als Vertrauen in eine ewige Weltordnung zu beschreiben ist, sondern eben als Vertrauen in die Verlässlichkeit des göttlichen Vertrauens.³¹

— PD Dr. Simon Peng-Keller ist Koordinator des Projektes «Vertrauen verstehen» an der Universität Zürich

³¹ Man kann an dieser Stelle theologisch weiterfragen, ob das Vertrauen Gottes als trinitarisch differenziertes Selbstvertrauen zu beschreiben ist oder eher als Fremdvertrauen in Gestalt eines Vertrauens, dass der nicht eben vertrauenswürdige Mensch schliesslich das in ihn gesetzte Vertrauen zu rechtfertigen vermag.

I.
Vertrauen
theologisch

Vertrauen – im Wachsen

Eine Skizze zum theologischen Forschungsstand 2007-2010

Cornelia Richter

Vertrauen ist ein Thema, das nicht auf den Begriff zu bringen, sondern an den Vollzug gebunden ist. Zwar lässt sich genau dieser Sachverhalt nur begrifflich und theoretisch erörtern, aber ohne die Erfahrung vertrauensvoller Vollzüge wüssten wir nicht, worüber zu sprechen wäre. So wie wir umgekehrt nicht wüssten, was fehlt, wenn Vertrauen gebrochen oder gar nicht gegeben ist. Dies gilt umso mehr, wenn von «bodenlosem Vertrauen» die Rede ist, da mit Vertrauen doch gemeinhin wenigstens der Versuch assoziiert wird, angesichts bodenloser Angst festen Boden unter die Füße zu bekommen. Dennoch handelt es sich keineswegs um eine bloße *contradictio in adiecto*, sondern um die theologische Überzeugung, dass Vertrauen sich einstellt, aber nicht hergestellt werden kann, dass es gesucht werden muss, aber sich nur selbst finden lässt, und uns schließlich eines Grundes versichert, dem wir uns nur grundlos anvertrauen können. Die folgenden Überlegungen sollen eine kleine Einführung in den Forschungsstand geben, so wie er sich mir während der Arbeit an der Habilitationsschrift «Bodenloses Vertrauen. Humanwissenschaftliche und theologische Erkundungen» präsentiert hat. Dies freilich nur in exemplarischer Auswahl, denn die Literatur ist mittlerweile kaum noch zu überblicken und deren Darstellung dem Lektürevergnügen eines Essays keinesfalls dienlich. Ob die inhaltlichen Ausführungen dienlich sind, wird sich weisen – sie bewegen sich jedenfalls von einer Forschungslandkarte (1) über eine Skizze des interdisziplinären Diskurses (2) hin zur traditionellen theologischen Zuordnung des Vertrauens zum bzw. unter den Glaubensbegriff einerseits (3) und ausgewählten Beispielen im jüngeren Diskurs andererseits (4), bevor abschließend einige Perspektiven für die künftige Forschung benannt werden (5).

1. Zur Forschungslandkarte

Vertrauen ist aktuell ein viel bearbeitetes Thema, wissenschaftlich ebenso wie in den Feuilletons. Aus theologischer Sicht zeigt die genauere Beschäftigung mit dem Begriff des Vertrauens allerdings

ein unerwartetes Bild und zwar nicht in der Menge der Literatur, sondern in ihrer fachlichen Verteilung. Aus theologischer Sicht wäre es ganz selbstverständlich, auf eine Vielzahl theologischer Publikationen zum Thema zu treffen, da der Vertrauensbegriff im protestantischen Kontext als einer *der* genuin theologischen Begriffe gilt, der er ja auch ist. Aber – und dieses «aber» war 2007 so frappierend, dass man ernsthaft geneigt war, die Güte der eigenen bibliographischen Fertigkeiten in Zweifel zu ziehen – der seit einigen Jahren ungeheuer breit und zunehmend intensiv geführte Diskurs hat sich nahezu gänzlich außerhalb und unabhängig von jeglicher theologischen Forschung bewegt: Vertrauen wurde damals und wird auch gegenwärtig dominant in Soziologie, Ökonomie, Politik und diversen ethischen bzw. bioethischen Fragestellungen behandelt, die zum Teil die entsprechenden Diskurse in der Psychologie und Pädagogik abgelöst haben. Ebenso hat sich, wenn auch verspätet, die Philosophie dazu geäußert, aber die Theologie – besonders die systematische Theologie – hat das Thema nur sehr zögerlich wieder aufgegriffen und auch dann zunächst nur in einigen wenigen Einzelstudien. Seither scheint sich meine eigene Überraschung freilich auch bei anderen eingestellt zu haben, denn derzeit wird an mehreren Stellen intensiv zum Thema geforscht.

An *erster Stelle* ist das frühere *Zentrum für Vertrauensforschung* an der Ruhr-Universität Bochum zu nennen, das von Martin Schweer und Bernhard Rosemann 1996 gegründet wurde und mittlerweile am Institut für Soziale Arbeit, Bildungs- und Sportwissenschaften der Hochschule/Universität in Vechta angegliedert ist. Aus pädagogischer Perspektive konzentriert sich die Arbeit hier auf die empirische Erforschung von Genese und Erhaltung vertrauensvoller Beziehungen bzw. sozialer Interaktion. Wie unbearbeitet das Thema bis vor Kurzem noch war, lässt sich in einer Studie aus dem Jahr 2002 *Vertrauen im Schulalltag* nachlesen:

Die große Bedeutung zwischenmenschlichen Vertrauens für unser Leben ist wohl unbestritten. Dennoch konnte bis vor nicht allzu langer Zeit folgender Ausspruch Giffins (1967) nicht von der Hand gewiesen werden: «... the concept is somewhat similar to Mark Twains notion of the weather: everybody knows about it but few people have studied it.» Mittlerweile hat sich die Forschung zum interpersonalen Vertrauen deutlich intensiviert, und v.a. die Bedingungen und Auswirkungen des Vertrauen im

pädagogischen Feld konnten durch zahlreiche (eigene) Arbeiten fundiert erforscht werden.»¹

Seither haben die genannten Autoren den gesamten Bereich der pädagogischen und psychologischen Forschung maßgeblich mit bestimmt und zahlreiche Studien initiiert. Dass gerade an der Schnittstelle von Pädagogik und Psychologie dabei immer wieder auf die entwicklungspsychologische «Gründungsurkunde» von Erik H. Erikson verwiesen wird, ist naheliegend. Eriksons These eines *basic trust* hat nicht nur Generationen besorgter Eltern geprägt, sondern auch die theoretische Forschung.² Eriksons zugehörige Theorie der Lebenszyklen, deren Kenntnis erst die epistemologischen, nicht unproblematischen Grundlagen des *basic trust* sichtbar werden lässt, ist hingegen sehr viel weniger breit rezipiert worden.

An *zweiter Stelle* ist das *Center for Subjectivity Research* (CFS) in Kopenhagen zu nennen. Die dortige Forschung unter der Leitung von Dan Zahavi, gemeinsam mit Arne Grøn und Josef Parnas, bewegt sich in und zwischen den drei Disziplinen Philosophie (Phänomenologie), Religionsphilosophie und (klinischer) Psychopathologie und weiß sich generell einem phänomenologischen Zugang verpflichtet. Wie sehr das Thema Vertrauen dort bereits vor einigen Jahren «in der Luft lag», zeigt sich an der zeitgleich und völlig unabhängig von meinem eigenen Projekt erstellten Qualifikationsarbeit von Claudia Welz zum Thema *Vertrauen und Versuchung* sowie einer Konferenz zum Thema *Trust, Emotion and Uncertainty*, die 2009 veranstaltet wurde.

An *dritter Stelle* ist schließlich das 2009 in Zürich neu eingerichtete interdisziplinäre Forschungsprojekt *Vertrauen verstehen. Grundlagen, Formen und Grenzen des Vertrauens* am Zürcher Institut für Hermeneutik unter der Leitung von Ingolf U. Dalferth, Ernst Fehr und Jakob Tanner zu nennen, in dessen Kontext auch diese Ausgabe der *Hermeneutischen Blätter* steht. Der Forschungskontext ist ähnlich jenem am CFS strukturiert, nämlich in einer interdisziplinären Zusammenarbeit zwischen Neuroökonomie, Sozialgeschichte, Soziologie, Psychologie und weiteren Disziplinen, sie ist jedoch in der Gesamtanlage stärker von der Theologie her geprägt. Auch hier wird die Vielfalt der vorhandenen Zugänge zum Thema gesehen, aber deren fehlende Vernetzung beklagt.

¹ M.K.W. Schweer/J. Padberg, Vertrauen im Schulalltag. Eine pädagogische Herausforderung, Neuwied 2002, 3. Dort zitiert: K. Giffin, Interpersonal Trust in Small Group Communication, in: Quarterly Journal of Speech 53, 1967, 224–234.

² E.H. Erikson, *Childhood and Society*, New York 1950; ders., *Identity and the Life Cycle. Selected Papers* (Psychological Issues vol. 1), New York (1959) ³1968.

Für eine erste Annäherung an die vielfältigen Einzeldiskurse empfiehlt sich der Blick in literaturlastige und einführende Monographien wie etwa jene von Guido Möllering. Seine detaillierte Studie von 2006 enthält eine Zusammenstellung der wichtigsten ökonomisch orientierten Ansätze, unter Bezugnahme auf alle Belange der Organisations- und Institutionstheorie.³ Ähnliches wäre zu leisten für die soziologischen Theorien, aufbauend auf der Einführung von Martin Endreß.⁴ In Ergänzung zu Endreß kann auf den von Martin Hartmann und Claus Offe publizierten Sammelband zum aktuellen soziologischen Diskurs verwiesen werden, in dessen Einleitung Martin Hartmann die Genese der aktuellen Problemkonstellationen sehr gut darstellt. Sie ist ungeachtet der früheren wegweisenden Werke von Durkheim bis Goffman durchgängig an Niklas Luhmann ausgerichtet, dessen kleines Bändchen *Vertrauen* von 1968 die gesamte Debatte neu konfiguriert hat.⁵ Dass diese drei Überblicksbände zuerst genannt werden, mag all jene erstaunen, die – wie die Autorin selbst – Vertrauen für einen vorwiegend dem psychologischen, philosophischen und vor allem eben theologischen Bereich zugehörigen Begriff gehalten haben. Dies ist zwar auch der Fall, aber dominant ist das Thema in ökonomischen und soziologischen Zusammenhängen im weitesten Sinne.

Der Befund deckt sich mit dem aktuellen öffentlichen Diskurs in Sonderausgaben und Feuilletons, der zumindest in Deutschland vorwiegend aus der Sorge um das soziale Gemeinwohl heraus geschrieben ist. So veröffentlichte z.B. DIE WELT im Dezember 2008 in der Redaktion Sonderthemen eine Anzeige der Dreesbach Kommunikation GmbH mit dem Titel «Hoch im Kurs. Die wichtigste Währung der Finanzmärkte heißt Vertrauen. Doch keine Notenbank kümmert sich um die Stabilität dieses knappen und wertvollen Guts».⁶ Auch in den zahlreichen Äußerungen des ehemaligen deutschen Bundeskanzlers Helmut Schmidt war immer wieder die Rede von dem gravierenden Vertrauensverlust in die Finanzpolitik der Banken wie des Staates, der angesichts des herrschenden «Raubtierkapitalismus» als unausweichliche und konsequente Folge eingetreten sei und nun zusätzlich zur Gefahr einer

³ G. Möllering, *Trust: Reason, Routine, Reflexivity*, Amsterdam u.a. 2006.

⁴ M. Endreß, *Vertrauen*, Bielefeld 2002.

⁵ M. Hartmann, Einleitung, in: ders./C. Offe (Hg.), *Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts*, Frankfurt a.M. 2001, 7–34. N. Luhmann, *Vertrauen* (1968), Stuttgart 2000.

⁶ DIE WELT, 18.12.2008: Dreesbach Kommunikation GmbH, verantwortl. für den Inhalt: Lutz Dreesbach; eine Produktion der Redaktion Sonderthemen, verantwortl. für die Anzeige: Michael Wittke/Marion Clausen.

weltweiten Depression beitrage.⁷ Angesichts dieser Debattenlage erstaunt es im Rückblick nicht, dass es das Thema Vertrauen sogar in *Forschung & Lehre*, dem Organ des Deutschen Hochschulverbandes, zum Leitthema einer eigenen Ausgabe gebracht hat, überschrieben mit dem Titel *Vertrauen. Ein Urinstinkt als ökonomisches Erfolgsmodell*.⁸ Die Frage ist dem allgemeinen Diskurs allemal angemessen und wird nicht zufällig mit einem Beitrag von Guido Möllering eröffnet, überschrieben mit *Meistens gut, manchmal schlecht, immer ambivalent. Vertrauen als Aufheben von Ungewissheit*, gefolgt von einem Artikel von Stefan Kühl zum Thema *Die Grenzen des Vertrauens. Wider eine neue Managementmethode in Universitäten*, der evolutionsbiologischen Betrachtung von Josef H. Reichholf *Eine Krähe hackt der anderen kein Auge aus. Ist Vertrauen eine auf den Menschen beschränkte Eigenschaft* und dem abschließenden, aber hoffentlich nicht als letztgültiges Wort zu nehmenden, Artikel von Peter Gutjahr-Löser *Wir können nicht mehr vertrauen. Der Begriff des öffentlichen Amtes und die Aufgaben der Professoren*.⁹ Dass zwischen die Artikel zur Evolutionsbiologie und dem Ämterverständnis dann Friedrich Schillers Bürgerschaft abgedruckt ist, verstärkt den Eindruck noch mehr, hier handle es sich um den sarkastischen Abgesang auf eine klassische Tugend. Nun ist der Deutsche Hochschulverband zwar sicherlich nicht das zentrale öffentliche Organ der deutschsprachigen intellektuellen Szene und *Forschung & Lehre* wird gemeinhin nicht als wissenschaftliche Sekundärliteratur gehandelt. Dennoch ist die hier nachzulesende Zuspitzung der Thematik auf die Spannung zwischen Urinstinkt und Ökonomie durchaus bemerkenswert, eben weil sie den umliegenden wissenschaftlichen Diskurs so sehr spiegelt.

2. Vertrauen multiperspektivisch

Vertrauen ist also nicht nur ein aktuell viel bearbeitetes Thema, sondern auch eines, das sich in Begriff, Phänomen und Vollzug nur dann erschließt, wenn man es *multiperspektivisch* betrachtet. Während die frühen philosophischen Ansätze solch eine Multiperspektivität noch

⁷ H. Schmidt, Wie entkommen wir der Depressionsfalle? Milliarden für die Konjunktur werden wenig nützen, wenn die Regierungen der Finanzwelt nicht endlich Regeln vorgeben, in: DIE ZEIT, Nr. 4, 15.01.2009, 19f.

⁸ *Forschung & Lehre*, hg. v. Deutschen Hochschulverband, 14. Jahrgang, 12/07, darin: verschiedene Artikel zum Thema Vertrauen: G. Möllering, 716f.; St. Kühl, 718–720; J.H. Reichholf, 722f.; P. Gutjahr-Löser, 726f. und: F. Schiller, Die Bürgerschaft, 724f.

⁹ S. oben, Anm. 8.

berücksichtigt haben, kreist vor allem der gegenwärtige philosophische Diskurs sehr viel enger entweder um die aus der Phänomenologie abgeleiteten Themenbereiche oder um einen Themenkomplex, der an rationalistischen Ansätzen orientiert ist. Dort wird gefragt, ob Vertrauen ein eher rational-kognitiver oder ein emotionaler Akt ist, aktiv oder passiv, in welcher Weise es sich intentional unterschiedlich auf Dinge oder Personen bezieht oder wie sich Vertrauen und Misstrauen zueinander verhalten.¹⁰ Mit dem philosophischen Diskurs eng verbunden ist der psychologische und pädagogische, in dem der Akzent erstens auf die Ontogenese von Vertrauen gelegt wird, sodann auf die darin involvierten Interaktionsverhältnisse, vor allem der sogenannten Mutter-Kind-Symbiose und schließlich der psycho-sozialen Bedingungen, die für eine stabile Vertrauensbildung erforderlich wären.¹¹ In dem letzten Punkt ist bereits eine soziologische Perspektive enthalten, die ja ihrerseits schon aus der Geschichte der Disziplin heraus interdisziplinär angelegt ist und zum philosophischen Diskurs zum Teil kaum noch trennscharf zu halten ist. Für die frühe Soziologie gilt dies ohnehin, ist aber auch in den jüngeren Entwürfen noch zu merken.¹² Schließlich lässt sich

¹⁰ Vgl. N. Hartmann, *Ethik* (1926), Berlin ⁴1962; O.F. Bollnow, *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus* (1955), Stuttgart ⁴1979; ders., *Das Zeitalter des Mißtrauens*, in: E. Catholy/W. Hellmann (Hg.), *Festschrift für Klaus Ziegler*, Tübingen 1968, 435-457; R. Schottlaender, *Theorie des Vertrauens*, Berlin 1957; M. Deutsch, *Trust and Suspicion*, in: *The Journal of Conflict Resolution* 2, 1958, 265-279; ders., *The Effect of Motivational Orientation upon Trust and Suspicion*, in: *Human Relations* 13, 1960, 123-139; ders., *Cooperation and Trust. Some Theoretical Notes*, in: *Current Theory and Research in Motivation X: Nebraska Symposium on Motivation*, Lincoln/NE 1962, 275-319; ders., *Vertrauen und Argwohn. Theoretische Bemerkungen*, in: ders., *Konfliktregelung. Konstruktive und destruktive Prozesse*, München/Basel 1976, 130-162; A. Baier, *Trust and Antitrust*, in: *Ethics* 96, 1986, 231-260; T.C. Earle/G.T. Cvetkovich, *Social Trust. Toward a Cosmopolitan Society*, Westport/London 1995; M. Hollis, *Trust within reason*, Cambridge u.a. 1998; A.B. Seligman, *The Problem of Trust*, Princeton/NJ 1997.

¹¹ M.K.W. Schweer (Hg.), *Interpersonales Vertrauen. Theorien und empirische Befunde*, Opladen 1997; ders. (Hg.), *Vertrauen und soziales Handeln. Facetten eines alltäglichen Phänomens*, Berlin/Neuwied 1997; M. Koller, *Sozialpsychologie des Vertrauens. Ein Überblick über theoretische Ansätze*, in: *Psychologische Beiträge* 34, 1992, 98-112; ders., *Psychologie interpersonalen Vertrauens. Eine Einführung in theoretische Ansätze*, in: Schweer (Hg.), *Interpersonales Vertrauen*, 13-26; R. Mielke, *Differenzielle Psychologie des Vertrauens*, Bielefeld: Bielefelder Arbeiten zur Sozialpsychologie 156, 1991; F. Petermann, *Psychologie des Vertrauens*, Salzburg u.a. ³1996.

¹² Als Einstieg vgl. den Literaturbericht in: Luhmann, *Vertrauen. Zu den einflussreichen Werken gehören u.a. B. Barber, The Logic and Limits of Trust*, New Brunswick/NJ 1983; S.N. Eisenstadt, *Power, Trust, and Meaning*, Chicago/IL 1995; ders., *Vertrauen, kollektive Identität und Demokratie*, in: Hartmann/Offe (Hg.), 2001, 333-363;

der Bogen wieder zurück zur Ökonomie, Organisationstheorie und Organisationssoziologie schließen, die allesamt aus strikt rationalistischer bzw. bilanzierender Perspektive arbeiten.¹³ Schon die Kenntnisnahme solcher forschungsgeschichtlicher Abhängigkeiten zeigt, dass eine epistemologische Betrachtung unverzichtbar ist, mit der die jeweiligen Prämissen und deren Konsequenzen für Durchführung und Beurteilung des Vertrauensbegriffs erhoben werden – auch wenn dies nur exemplarisch geschehen kann.

Insgesamt lassen sich in etwa *drei Grundtypen der Behandlung von «Vertrauen»* unterscheiden: Erstens all jene Ansätze, die Vertrauen als selbstverständlich gegeben ansehen, als eine Art Einbettung des Menschen in ein Beziehungsgefüge, das nur und erst über Störungen thematisch wird, die zudem meist subjektiver «Leistung» verdankt sind; hierzu gehören z.B. der auf Husserl zurückgehende Ansatz von Alfred Schütz (1899–1959) oder jener von Erik H. Erikson (1902–1994). Dem gegenüber vertreten zweitens eher rationalistische Ansätze die These, dass Vertrauen subjektiv bzw. sozial konstituierbar sei und es daher um die Klärung seiner Konstitutionsbedingungen gehe, wie z.B. bei Niklas Luhmann (1927–1998) oder in den sogenannten *Rational-Choice-Theories*. Die dritte Perspektive schließlich verbindet beide Perspektiven, also die Vorgegebenheit von Vertrauen ebenso wie die subjektive Konstituierbarkeit, indem sie emotionsthe-

J.S. Coleman, Systems of Trust, in: *Angewandte Sozialforschung* 10, 1982, 277–299; ders., *Foundations of Social Theory*, Cambridge, MA/London 1990 bzw.: *Grundlagen der Sozialtheorie*, Bd. 1: Handlungen und Handlungssysteme, München 1991; A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford/CA 1990 bzw.: *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt a.M. 1995; B.A. Mizralski, *Trust in Modern Societies. The Search for the Bases of Social Order*, Cambridge 21998; P. Sztompka, *Civilizational Incompetence. The Trap of Post-Communist-Societies*, in: *Zeitschrift für Soziologie* 22, 1993, 85–95 bzw.: *Vertrauen. Die fehlende Ressource in der postkommunistischen Gesellschaft*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft* 35, 1995, 254–276; ders., *Trust and Emerging Democracy: Lessons from Poland*, in: *International Sociology* II, 1996, 37–62; ders., *Trust. A Sociological Theory*, Cambridge 1999.

¹³ B. Albach, *Vertrauen in der ökonomischen Theorie*, in: *Zeitschrift für die gesammelte Sozialwissenschaft* 136, 1980, 2–11; P. Dasgupta, *Trust as commodity*, in: D. Gambetta (Hg.), *Trust: Making and Breaking Co-operative Relations*, Oxford u.a. 1988, 49–72; F. Fukuyama, *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, London 1995; T. Ripperger, *Ökonomik des Vertrauens. Analyse eines Organisationsprinzips*, Tübingen 1998; H.-D. Gondek/U. Heisig/W. Littek, *Vertrauen als Organisationsprinzip*, in: dies. (Hg.), *Organisation von Dienstleistungsarbeit. Sozialbeziehungen und Rationalisierung im Angestelltenbereich*, Berlin 1992, 33–55; U. Heisig/W. Littek, *Wandel von Vertrauensbeziehungen im Arbeitsprozess*, in: *Soziale Welt* 46, 1995, 282–304; U. Heisig, *Vertrauensbeziehungen in der Arbeitsorganisation*, in: Schweer (Hg.), *Interpersonales Vertrauen*, 121–153; Ch. Lane/R. Bachmann (Hg.), *Trust Within and Between Organizations. Conceptual Issues and Empirical Applications*, Oxford/NY 1998.

oretisch argumentiert, z.B. bei Robert Solomon (1942–2007) oder Ronald B. de Sousa (*1940). Es ist jedoch auffällig, dass es kaum einen emotionstheoretischen Entwurf gibt, der die bereits in den klassischen Affektenlehren vorhandene Spannung von rationalen und voluntativen Vermögen einerseits, affektiven Strebevermögen oder Begierden andererseits zufriedenstellend lösen würde.¹⁴ Im Gegenteil, es scheint fast so zu sein als ob die vor allem in der Soziologie vertretene These zunehmender Ausdifferenzierungsprozesse auch auf die Emotionsforschung übergegangen ist. So eröffnet Sabine Döring einen der profiliertesten Sammelbände zur Philosophie der Gefühle mit der Überlegung: «Bis heute ist es eine offene Frage, ob es eine Theorie der Gefühle geben kann und, falls ja, wie eine solche Theorie aussehen könnte. Genauer lautet die Frage, ob es eine einheitliche Theorie der emotions geben könne», da der Begriff *emotions* gerade nicht für die Kategorie Gefühl gilt, sondern als «*terminus technicus* für Gefühle im engeren Sinne, wie z.B. Furcht, Ärger, Empörung, Neid, Trauer, Bewunderung, Scham oder Stolz» verwendet wird.¹⁵ Für die Rezeption bedeutet dies, dass sich zwar höchst ausführlich über alle möglichen emotionstheoretischen Positionen berichten und diskutieren ließe, dass die Literatur im Blick auf spezifische *emotions* jedoch durchaus überschaubar wird.¹⁶

3. Vertrauen als Unterthema von Glauben

Die theologische Debatte hat sich in all diesen Diskursen bisher erstaunlich selten zu Wort gemeldet, und zwar so selten, dass sich auch gegenwärtig noch mit vollem Recht titeln lässt: «Vertrauen – im Wachsen». Zwar lässt sich das entsprechende Schlagwort in

¹⁴ Dies wird sehr schön deutlich anhand der Einleitung und Beiträge in: H. Landweer/U. Renz (Hg.), *Klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein*, Berlin/New York 2008.

¹⁵ S.A. Döring, *Allgemeine Einleitung: Philosophie der Gefühle heute*, in: dies. (Hg.), *Philosophie der Gefühle*, Frankfurt a.M. 2009, 12–65.

¹⁶ Vgl. über die bereits genannten hinaus: A.R. Damasio, *Der Spinoza-Effekt. Wie Gefühle unser Leben bestimmen*, München 2005; P. Goldie, *Understanding Emotions. Mind and Morals*, Aldershot 2002; P.E. Griffiths, *What Emotions Really Are. The Problem of Psychological Categories*, Chicago 1997; C. Newmark, *Passion – Affekt – Gefühl. Philosophische Theorien der Emotionen zwischen Aristoteles und Kant*, Hamburg 2008; M. Harbsmeier/S. Möckel (Hg.), *Pathos, Affekt, Emotion. Transformation der Antike*, Frankfurt a.M. 2009; R.C. Solomon, *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*, Cambridge/Ind. 1976; R. de Sousa, *Die Rationalität des Gefühls*, Frankfurt a.M. (1987) 1997.

(fast) allen gängigen Dogmatiken nachschlagen, aber es wurde bisher nahezu durchgehend als Unterthema des Glaubensbegriffs behandelt. Die Gründe dafür sind vielfältig und reichen von den Usancen theologischer Traditionslinien über historisch-motivierte Begriffskonnotationen und –assoziationen bis hin zur Präferenz bestimmter dogmatischer Prämissen. Für die aktuelle theologische Forschung zum Vertrauensbegriff ist es jedenfalls sinnvoll, die verschiedenen Argumentationsebenen zu unterscheiden und sie selbstreflexiv auf die eigene Positionierung zu beziehen. In exemplarischer Weise lässt sich ein erster Eindruck anhand der lexikalischen Zusammenstellung in der RGG gewinnen, die bekanntlich eine der ersten Adressen ist, um sich einen knappen Überblick zum Forschungsstandard zu verschaffen – und zwar sowohl zum gegenwärtigen Stand wie zur Genese einzelner Problemkonstellationen.¹⁷

In den beiden ersten Auflagen der *RGG von 1910 und 1928* finden sich noch gar keine eigenen Artikel zum Stichwort «Vertrauen», sondern nur ausführliche Abhandlungen zum Stichwort «Glauben».¹⁸ In Ernst Troeltschs Darstellung von 1910 findet das Stichwort des Vertrauens lediglich am Rande Erwähnung, weist aber bereits auf eine entscheidende sachliche Komponente voraus: Der Glaube wird als «Erkenntnismoment der Frömmigkeit» (1438) bestimmt, und zwar als «ein Vertrauen und Hingeben, aber eben doch an eine in Gedanken gefaßte Realität» (1438f.). Auf den folgenden Seiten erörtert er das Verhältnis von antikem Mythos und moderner Lebenswelt bzw. Theologie und Wissenschaft – eine Spannung, die sich auch in seiner eigenen Beurteilung des Glaubens niederschlägt. Insgesamt geht es ihm um eine rational unter den Bedingungen der Moderne verantwortbare Reflexion der christlichen Gehalte, die sich religiös als «Herzenglaube» leben lässt. Die Aufgabe für die Theologie sieht er in der Erarbeitung einer

«Erkenntnistheorie des Glaubens, die nicht auf in der Religion enthaltene allgemeine Begriffe, sondern auf eine in ihr vermittelte Realitätsbeziehung ausgeht und die verschiedenen Glaubensweisen nach der erreichten Konsequenz und der erstrebten Umfassung der Gesamtwerte des Lebens abtut.» (1443).

¹⁷ Auch die TRE enthält zwar einen eigenen Artikel zum Vertrauensbegriff, aber er ist gemessen an TRE-Verhältnissen ungewöhnlich knapp und enthält v.a. keinen systematisch-theologischen oder philosophischen Abschnitt; es geht lediglich um die «ethische» und die «praktisch-theologische» Seite, da die theologische Dimension wiederum im Art. Glaube enthalten ist.

¹⁸ E. Troeltsch, Art. Glaube III. Dogmatisch, in: RGG1, Tübingen 1910, 1437-1447.

Trotz seines sparsamen, nein: eher behutsamen Umgangs mit dem Vertrauensbegriff, könnte man Troeltsch mit dieser Aufgabenstellung zu einem prominenten Vordenker des Vertrauensdiskurses machen.

In der zweiten Auflage von 1928¹⁹ rekonstruiert zunächst Karl Aner die Dogmengeschichte über die Duplizität des gegenständlichen (*fides quae*) und des zuständlichen (*fides qua*) Glaubens bzw. deren konstitutive Einheit – eine Lesart, die bis in die Gegenwart typisch bleibt, einschließlich der gängigen Kritik an der Ausdifferenzierung reformatorischer Lehre durch Melanchthon. Er habe zunehmend ein intellektualistisches Motiv eingezogen, so dass die nachlutherische Orthodoxie schließlich zu der unseligen Dreiteilung des Glaubens in *notitia*, *assensus* und *fiducia* gelangt sei (1211). Fr. W. Schmidt teilt zwar die «Gefahr einer intellektualistischen Verzerrung des Begriffs» (1212), beurteilt jedoch ausgerechnet jenen zweiten Weg als nicht weniger verhängnisvoll, der mit dem Vertrauensbegriff assoziiert ist: Der Abweg

«droht gerade dort, wo im Gegensatz gegen jene intellektualistische Verzerrung der Begriff des Glaubens strenger, nämlich in seiner sittlichen Hoheit als Vertrauen verstanden wird: die protestantische Gefahr einer Humanisierung des Glaubens, die wiederum seinen spezifisch religiösen Eigen-Sinn, das Geheimnis religiösen Glaubens und sein alle Vertraulichkeit ausschließendes Distanzbewusstsein verkürzt» (1213).

Zwischen diesen beiden Verzerrungen liegt für Schmidt die existentielle Dimension der Glaubensfrage, in der es um nicht weniger als «um die Möglichkeitsbedingung reinen Vertrauens überhaupt» gehe (1214). Allerdings wird diese existentielle Dimension sogleich unter harte dogmatische Prämissen gestellt und in jener Diktion formuliert, die aus den Schriften der Dialektischen Theologie bekannt ist, also durch den verdichteten Gebrauch der Vokabeln Offenbarung, Gehorsam, Urteil, Wort Gottes oder Wirklichkeit. Vertrauen im Sinne einer schrankenlosen Hingabe hält Schmidt nur einem solchen Willen gegenüber möglich, in dem sich die Macht des Transzendenten in unmittelbarer Konkretheit manifestiere. Das aber sei die Wirklichkeit des lebendigen Gottes, weshalb Schmidt in der Folge den Glaubensbegriff eng an den Offenbarungsbegriff knüpfen kann (1214), ganz in der Linie der reformatorischen Verknüpfung von *fides* und *promissio* (1216). Das Besondere an Schmidts Darstellung ist, dass der einerseits als gefährlich eingestufte

¹⁹ RGG2, Bd. 2, Tübingen 1928, darin: K. Aner, Art. Glaube IV. Dogmengeschichtlich, 1208–1212 und F.W. Schmidt Art. Glaube V. Dogmatisch, 1212–1223.

Vertrauensbegriff andererseits die Basis bietet für die (an Luther orientierte) Entfaltung der Persönlichkeit Gottes bzw. der im Glauben enthaltenen personalen Anerkennungsverhältnisse. Letztlich bestehe der rechte Glauben daher in der rechten Gegenstandsbezogenheit, die sich schließlich ausbilde zu einer «Kontrastharmonie von Gottesfurcht und Gottvertrauen» (1218).

Die Vorgaben der RGG von 1910 und 1928 lassen sich damit klar benennen: Vertrauen ist ein Teilgebiet des Glaubens, das keinesfalls im Sinne eines anthropologischen Vermögens verstanden werden darf, sondern ausschließlich vom Glaubensgehalt, dem Evangelium in und durch Jesus Christus, bestimmt werden kann. Eine eigenständige Behandlung des Vertrauensbegriffs scheidet also nicht deshalb aus, weil über das Vertrauen aus theologischer Sicht nichts zu sagen wäre – im Gegenteil, in sachlicher Hinsicht ist die zu Herzen gehende Dimension des Glaubens unverzichtbar. Diese aber zu einem Begriff eigener Provenienz zu machen, könnte nicht nur zu philosophisch-psychologischem Übermut führen, sondern würde den Vertrauensbegriff regelrecht zu einer leeren Floskel verkommen lassen.

In ihren Grundzügen bleibt diese Perspektive leitend bis in die jüngste Auflage der RGG, aber ab der *dritten Auflage der RGG (1957-1962)* hat man sich dennoch zu einem eigenen Artikel durchgerungen, wenn auch noch immer unter den Vorzeichen theologischer Defizienz.²⁰ Hans Graß schließt im Glaubensartikel insofern direkt an die RGG² an, als auch er den Glaubensbegriff programmatisch an das offenbarende Handeln Gottes bindet und den Glauben als Antwort auf dieses Handeln Gottes bestimmt: «Christlicher Glaube wird mißverstanden, wenn er als menschliche Haltung, als frommer Gemütszustand, als numinoses Gefühl oder auch als Seinsweise der Existenz bestimmt wird unter Absehen von seinem *Gegenüber*, das ihn begründet und trägt. Glaube ist stets Glaube ‚an‘, er trägt intentionalen Charakter.» (1601) Aber er räumt auch ein, dass die Diskursivität der Sprache das Ineinanderfallen von Glaubensgegenstand und Glaubensakt nur unzureichend bestimmen könne (1601). Zudem würde ein allzu simpler Rekurs auf den Offenbarungsbegriff die wichtige Differenz zwischen der Offenbarung des Gesetzes und des Zornes Gottes und der Offenbarung des Evangeliums und der Gnade Gottes in gefährliche Weise verwischen, weshalb auch Luther *fides* und *promissio* einander zugeordnet habe. Graß zielt letztlich auf eine strikt christologische Fundierung wie Perspektivierung des Glaubens durch das *Kerygma* (1603), wodurch der Glaube konse-

²⁰ RGG3, Bd. 2, Tübingen 1958, darin: H. Graß, Art. Glaube V. Dogmatisch, 1601-1611 und K.E. Logstrup, Art. Vertrauen, 1386-1388.

quenterweise «in seinem Kern Rechtfertigungs-Glaube» sei (1604). Was bisher eher nach traditioneller Theologie klingt, wird nun jedoch profiliert über die spezifische Kritik, die Graß gegenüber sämtlichen christlichen Zentralsätzen einfordert: Die christologischen Erkenntnisse, auch jene des neutestamentlichen Kerygmas,

«sind nicht nur göttliche Weisheit, sondern auch menschliche, zeit- und umweltbedingte Ausdrucksformen für die Bedeutsamkeit des Christusgeschehens, sie sind auch durchaus nicht alle erwachsen aus der lebendigen Begegnung mit dem Herrn, sondern sie sind auch Erzeugnisse einer frommen Spekulation und Phantasie und einer im Mythologischen haftenden Denkweise.» (1605)

Vermeiden möchte er also einerseits ein theologisch-dogmatisch überfrachtetes Christusverständnis, andererseits ein «sich selbst genügendes frommes Gefühl, das bei aller Intensität unbestimmt bleibt.» (1606) Stattdessen müsse die Vielgestaltigkeit der anthropologischen Glaubensvollzüge betont werden: Weder Gefühl noch Verstand, Wille oder Gewissen seien eindeutig zu bevorzugende Orte des Glaubens, sondern jeder einzelne für sich genommen würde zu einer Verzerrung führen. Der Begriff des Vertrauens spielt für Graß selbst scheinbar keine Rolle, auch wenn er eigens auf diesen Begriff der klassischen evangelischen Theologie eingeht, der nun in seiner eigenen Zeit eher von den Begriffen des Gehorsams und des Wagnisses abgelöst worden sei (1608). Sachgemäß korrekt, denn seit Luther habe das Vertrauen das Wagnis beinhaltet, «sich vom zornigen Gott zum Gott des Evangeliums zu flüchten» (1608), weshalb die Rede vom Vertrauen auf einen immer liebenden Gott eine gefährliche Verharmlosung darstelle. Stattdessen müsse man den existenziellen Zweifel vor Augen haben, die «Anfechtung, ob Gottes Gnadenzusage auch mir gilt» (1610) bzw. ob es zu wagen sei, «trotz der Erfahrung der Verborgenheit und Furchtbarkeit Gottes an seine Gnade zu glauben.» (1610)

Mit dieser Vorlage des Glaubensartikels dürfte es nicht weiter verwundern, dass der Artikel zum Vertrauensbegriff von *Knud E. Løgstrup* (1386-1388) erstens beträchtlich kürzer ausfällt und zweitens strikt auf seine anthropologische und ethische Seite beschränkt ist. Vertrauen wird zuerst erörtert als «ein *Grundphänomen*, ohne das die Kommunikation zwischen Menschen ausgeschlossen wäre» (1386), sodann als ein Akt, in dem wir uns anderen ausliefern, weshalb jeder Vertrauensbruch so gravierend ist. Vertrauen ist dabei nichts, zu dem wir uns bewusst entschließen könnten, sondern «es gehört zum Menschsein, so wie es ist», es «liegt elementar im Menschsein;

daß wir vertrauen und uns ausliefern, geschieht willkürlich; bewußt geschieht erst unsere Zurückhaltung und Einschränkung des Vertrauens» (1387). Weiter impliziert Vertrauen auch Mißtrauen im Sinne seiner eigenen Negation und schließlich «ergibt sich aus dem Vertrauen die *Forderung*, das einem so ausgelieferte Leben des anderen zu wahren und zu schützen» (1388).

Auch in der *vierten Ausgabe der RGG (1998-2005)* gibt es zwei getrennte Artikel zu Glaube und Vertrauen, ergänzt durch einen kurzen dogmengeschichtlichen Randartikel zum Begriff der *fiducia*.²¹ Der Glaubensartikel stammt von *Eberhard Jüngel*, der schon für Luther vermerkt:

«Der als Vertrauen (*fiducia*) verstandene Glaube ist niemals ein sich selbst genügender Akt religiöser Subjektivität. [...] Als Vertrauen ist der Glaube vielmehr eine das göttliche Verheißungswort und die in ihm dargebotene Heilsereignisse ergreifende *fides apprehensiva* (WA 39 I, 45, 21), deren Effekt zwar die Rechtfertigung des Sünders ist, die dies aber nur als gegenstandsbezogener Glaube zu sein vermag.» (963)

Für seine eigene Position (971-974) nimmt Jüngel den Vertrauensbegriff jedoch nicht auf, sondern betont stattdessen (mit Ebeling) die strikt christozentrische Dimension des Glaubens.²² Jüngel plädiert dafür, «methodisch von der christologisch-heilsgeschichtlichen Dimension des Glaubens auszugehen und erst dann dessen immer soteriologisch orientierte anthropologische Aspekte thematisch zu machen.» (972) Der Wahrheitsbezug des Glaubens liege immer in Christus, der «Ursprung, Ziel und Inhalt des Glaubens ist.» (972) Deshalb ist es nur konsequent, dass Jüngel den Glauben als *fides adventitia* bezeichnet, als ein Ereignis, in dem Gott zum Menschen kommt, verkündigt durch das Evangelium und vermittelt durch den Geist.

Dieser Linie folgt letztlich auch *Elisabeth Gräß-Schmidt*, obwohl sie den Vertrauensbegriff erstens explizit religionsphilosophisch und dogmatisch behandelt, zweitens den Akzent auf ein neues Thema legt und insgesamt einer ganz anderen theologischen Diktion folgt: Sie mißt dem Vertrauensbegriff eine sehr viel höhere Dignität zu, sucht ihn aber strikt von einem falsch verstandenen Sicherheitsverständnis abzugrenzen. Bereits für die antike Philosophie (Cicero) sei zu

²¹ RGG4, Tübingen 1998-2005, darin: M. Mühling-Schlapkohl, Bd. 3, Art. *Fiducia*, 114f.; E. Jüngel, Bd. 3, Art. Glaube, IV. Systematisch-theologisch, 953-974 und E. Gräß-Schmidt, Bd. 8, Art. Vertrauen, 1077-1080.

²² G. Ebeling, Was heißt Glauben?, in: ders., Wort und Glaube, Bd. 3, 1975, 225-235, 230f.

Recht zwischen dem Vertrauen als einer «grundlegende[n] Haltung dem Leben gegenüber» und einer «Tugend im Sinne der eigenen Tüchtigkeit» unterschieden worden, die den «Geschehens- und Widerfahrnischarakter» übersehen habe (1077). Ebenso hervorzuheben seien die Ansätze von Bollnow, der Vertrauen «als das Medium der Geborgenheit der existentialistisch hervorgehobenen Daseinsangst entgegengesetzt» und Hartmann, der Vertrauen als «Kraft der Existenz, des Wagnisses» bestimme (1077). Abzulehnen seien hingegen all jene Theorien, die Vertrauen auf das Zutrauen zu eigenen Erwartungen und Fähigkeiten reduzierten wie etwa Simmel oder Luhmann. Das Problem sei nämlich, dass Vertrauen hier als Streben nach Sicherheit bestimmt werde. Das aber rufe gerade umgekehrt «Mißtrauen und Furcht» (1077) hervor. In dogmatischer Hinsicht sei daher festzuhalten – und zwar im ersten Satz: «Vertrauen und Glaube sind in engem Zusammenhang zu sehen.» (1077) Anders als Jüngel argumentiert Gräb-Schmidt weniger christologisch und beruft sich auch nicht «bloß» auf den Gedanken der *fides adventitita*, auch wenn sie den Gedanken teilt, dass uns im Vertrauen etwas begegnet und erreicht. Stattdessen erörtert sie im interdisziplinären Gespräch eingehend die schwierigen Konstitutionsbedingungen von Vertrauen bzw. das Problem von Vertrauensverlust oder Mißtrauen. Gleichwohl hält sie insofern an einer harten dogmatischen Position fest, indem sie «zukunftsorientierte Hoffnung und die vergangenheitsbewahrende Erfahrung von Gottes Treue» (1078) für zentral erklärt, so dass das «Vertrauen Gott gegenüber [...] grundlegend [sei] für alles weitere Vertrauen» (1078). Gräb-Schmidt formuliert sogar noch stärker, dass das Gottvertrauen überhaupt erst alle sonstigen menschlichen Vertrauensverhältnisse legitimiere. Andererseits sieht sie das Problem, dass sich das Streben nach Sicherheit genau dann «notwendig» einstellt, «wenn der Mensch nicht in der Lage ist zu vertrauen. Das Vertrauen bestimmt nämlich sein Selbstverständnis, seine spezifische Selbstkonstitution. [...] Ohne Vertrauen bliebe unser Selbst rudimentär.» (1078) Deshalb sei Vertrauen zwar einerseits eine grundlegende Funktion, aber als solche dennoch nicht «naturegegeben», «nicht sicher, sondern gefährdet» und bedürfe daher langer «vertrauenserweckender Erfahrungen» (1079). Diese ließen sich jedoch auch in ethischer Perspektive nicht – wie bei Simmel oder Luhmann – auf eine subjektive Sicherheit angesichts unsicherer Zustände oder die Reduktion von Komplexität reduzieren. Stattdessen müsse die «Spontaneität des Entgegenkommens, des offenen Sich-Einlassens und Preisgebens» betont werden (1079).

Im Vergleich mit Jüngel ist Gräß-Schmidt definitiv ein deutlich offenerer Umgang mit dem Vertrauensbegriff zuzugestehen. Dennoch zeigt sich in beiden Artikeln ein bleibendes Problem der theologischen Reflexion zum Vertrauensbegriff. So sehr die Sachdimension der unbedingten Bezogenheit auf Vorgegebenes, der nicht-Herstellbarkeit von Vertrauen im Sinne einer eigenen imperativisch zu fordernden Leistung, im Recht ist, so problematisch ist die dogmatische Begründung dieser Sachdimension. Schlicht deshalb, weil sie am sonstigen Vertrauensdiskurs terminologisch wie vorstellungsmäßig vorbei geht. Der Hinweis, dass sich nur im theologisch recht verstandenen Gottvertrauen die wahre Dimension des Vertrauens zeige, ist allzu leicht von einem nahezu moralisierenden dogmatischen Ton getragen – auch wenn dieser den Autoren sicherlich nicht als absichtlich zu unterstellen ist. Dennoch – in der Dogmatik vergißt man zu schnell, wie fremd die spezifisch theologische Diktion dem nicht-theologischen Diskurs ist, wie Dietrich Ritschl im EKL³ geschrieben hat:

«Es bedarf schon sehr vorsichtiger und gründlicher Distinktionen, um die reformatorische Erklärung des G[laubens] an Jesus Christus nicht zu einer letztlich leeren, an jeglicher Erfahrung und konkreten menschlichen Wirklichkeit vorbeigehenden Serie assertorischer theologischer Formeln werden zu lassen.»²³

4. Vertrauen als Thema der Theologie

Wie aber wäre anders auf den aktuellen Diskurs zu reagieren, wenn der Anschluss gesucht und doch das spezifisch Theologische nicht aufgegeben werden soll? Für die Ausgangslage von 2007 lässt sich dies – wiederum exemplarisch – an den drei folgenden Beiträgen zeigen.²⁴ An erster Stelle ist der frühe Aufsatz des katholischen Theologen *Karl Rahner* zu nennen, der 1981 Überlegungen zum

²³ D. Ritschl, Art. Glaube, in: EKL3, Bd 2., Göttingen 1986, 186–202, 187.

²⁴ Über die im Folgenden genannten Texte von Herms, Dalferth und Rahner hinaus wären aus dem deutschsprachigen Bereich als für die Debatte typische Beispiele zu nennen: W. Härle, Die knapp gewordene Ressource Vertrauen, in: *Zeitzeichen* 4, 2003, (9-)13. H. Thomas, Vertrauen. Eine nicht selbstverständliche Selbstverständlichkeit, in: *Gottes Wort in der Zeit*, 2005, 443–452. H. Maier, Was sich nicht mehr von selbst versteht, in: *Scientia et religio*, 2005, 233–237. W. Belschner, Gottvertrauen, in: *Religion heute* 44, 2000, 230–236.

Thema «Angst und christliches Vertrauen» veröffentlicht hat.²⁵ In Anlehnung an Kierkegaards Unterscheidung von Furcht und Angst geht Rahner davon aus, «daß der Mensch die Erfahrung einer letzten Ungesicherheit seiner Wirklichkeit, seiner Existenz macht» (89), weil er selbst in seiner Subjektivität nicht selbstverständlich ist, sondern «zu sich selbst verurteilt». (90) Auch wenn dies im Alltag keinesfalls immer (oder auch gar nie) präsent sei, denn der Mensch könne «unbekümmert mit dieser Angst leben und nicht einmal ein Wort für sie haben.» (90) Aus christlicher Sicht lasse sich dies zwar besänftigen über die Annahme, von (dem unbegreiflichen) Gott in dieser prekären Freiheit geschaffen zu sein, die sich in den «drei christlichen Grundexistentialen: Glaube und Hoffnung und Liebe» entfalten lasse (91f.). Aber selbst dann – so schließt Rahner gut katholisch – gebe es für den Menschen «keine absolute Sicherheit darüber, ob er im Stande der Gnade ist; er hat nicht einmal die Pflicht und das Recht, in sich eine solche absolute Gewißheit gewissermaßen gewaltsam erzeugen zu wollen.» (94) Nur indirekt und daher als eine Erfahrung von Gnade lasse sich solch ein existenzbestimmendes Vertrauen erfahren, auch dort, wo einen die Angst zu überwältigen scheint. Für eine psychologische wie philosophische Perspektive ist Rahners Beitrag insofern hoch anschlussfähig, als er nicht nur souveräne Überlegungen zu den Begriffen Furcht und Angst vorstellt, sondern indem er die Freiheit der existentiellen und theologischen Deutung explizit einräumt und doch ausdrücklich als Theologe Stellung bezieht.

Etwas anders stellt sich dies dar bei *Eilert Herms*, der in einem Aufsatz mit dem Titel «Vertrauen» nach den Vertrauensfundamenten unseres Lebens gefragt und dabei vor allem auf das Verlässlichkeitserleben der Menschen abgehoben hat.²⁶ Verlässlichkeit in sozialer, politischer und kultureller Hinsicht könne sich nur einstellen, wenn sie an die «Ordnung des Ganzen» gebunden sei (63), über die es sich öffentlich zu verständigen gelte. Und zwar deshalb, weil dies eine Verständigung sei «über nichts Geringeres als über die inhaltliche Bestimmung des bonum commune und über die Bedingungen seiner geschichtlichen Realisierung und Erhaltung.» (63) Herms setzt sich dafür einerseits klar erkennbar (wenn auch ohne expliziten Beleg) mit den entsprechenden sozialwissenschaftlichen Autoren wie Luhmann oder Simmel auseinander. Andererseits ist zu vermuten, dass seine Ausführungen und vor allem sein Plädoyer für eine

²⁵ K. Rahner, Angst und christliches Vertrauen, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Tbd. 9, hg. v. F. Böckle u.a., Freiburg u.a. 1981, 86–100.

²⁶ E. Herms, Vertrauen, in: Theologie für die Praxis 31, 2005, Nr. 1–2, 55–67.

öffentliche Debatte um das *bonum commune* mit dem Verdacht auf eine verborgene dogmatische Positionierung gelesen werden. Solch eine Positionierung könnte durchaus sinnvoll sein, aber sie sollte deutlicher offengelegt werden, um klarer zwischen einem unterstellten und einem tatsächlich sachhaltig vertretenen theologischen Standpunkt unterscheiden zu können.

Während Herms' Ausführungen einen Beitrag für den sozialwissenschaftlich-kulturellen Vertrauensdiskurs enthalten, hat sich *Ingolf U. Dalferth* in den ökonomischen Diskurs eingeschaltet, mit einem Vortrag vor niemand geringerem als PriceWaterhouseCoopers in Interlaken.²⁷ Anders als Herms stellt Dalferth seine eigenen Überlegungen explizit ein in den Forschungskontext und präsentiert zunächst «some facts about trust» von der täglichen Selbstverständlichkeit des Vertrauens, über die verschiedenen Vertrauensbezüge in Dinge, Personen, Institutionen oder Organisationen bis hin zu der Tatsache, dass Vertrauen immer hochgradig riskant ist. Am Ende steht eine unmissverständliche Botschaft für PriceWaterhouseCoopers: Vertrauen lässt sich nicht fordern, sondern kann nur zugesprochen werden. Es lässt sich nicht über Information oder Kontrollmaßnahmen aufbauen, sondern Vertrauen entsteht nur, indem Vertrauen gewährt wird und die Chance zur Bewährung besteht. Zwar scheint auch bei Dalferth eine bestimmte theologische Schattierung durch, aber er belässt es bei einer vergleichsweise freieren, weil interdisziplinär offeneren Auseinandersetzung. Das theologische Potential des Vertrauensbegriffs ist von beiden Autoren noch nicht voll ausgespielt worden. Angesichts der Thematik der Texte ist dies jedoch nicht als Vorwurf zu verstehen, sondern soll nur die Atmosphäre der Debattenlage illustrieren.

5. Mögliche Forschungsperspektiven

Wie also könnte die zukünftige Arbeit angelegt werden? Um das theologische Potential des Vertrauensbegriffs voll auszuschöpfen, empfiehlt sich *erstens* die vertiefte Untersuchung seiner theologischen Tradierung von Luther bis zu Albrecht Ritschl und Wilhelm Hermann, und zwar unter Einschluss der begrifflichen Ausdifferenzierung von Glaube und Vertrauen im Zuge der Aufklärung. Denn bereits jetzt orientiert sich die gesamte Debatte um den Begriff der *fiducia* an den reformatorischen Positionen, auch wenn sich der klassische Dreizeiler *notitia, assensus* und *fiducia* eher

²⁷ I.U. Dalferth, Trust and Responsibility, in: FZPhTh 53, 2006, 73-104.

im Heidelberger Katechismus und den Schriften der altprotestantischen Orthodoxie denn bei Luther und Melanchthon selbst finden lässt. Luther selbst hatte das Augenmerk vornehmlich auf die wechselseitige Erschließung von Glaubensinhalt und Glaubensakt gelegt, ohne die einzelnen Komponenten begrifflich präzise zu differenzieren. Melanchthon hingegen ist zwar die stringente Analyse der drei Dimensionen der *notitia*, des *assensus* und der *fiducia* zu verdanken, aber er hat sie vorrangig über die vollzugsorientierten Verbalformen thematisiert, etwa in der berühmten Formel «fides est assentiri ...». Dass er dabei weder einer psychologisierenden noch einer intellektualistischen oder voluntativen Engführung des Glaubensbegriffs das Wort geredet hat, ist bisher leider noch zu wenig gesehen worden. Stattdessen hat er den Glaubensbegriff strikt soteriologisch auf die für das Leben bestimmende Heilswirklichkeit in und durch Jesus Christus bestimmt – in einer Dringlichkeit, die sich auch für die gegenwärtige dogmatische Theologie stellt.

Diese Dringlichkeit ernst zu nehmen, wäre ein *zweiter* Punkt, den auch Notger Slenczka jüngst eingemahnt hat: «Wir müssen es wieder wagen, die Geschichte und die Erfahrung der Wirklichkeit als Erfahrung der Ambivalenz, der Zweifelhafteit, der Uneindeutigkeit Gottes namhaft zu machen.»²⁸ Über die bereits genannte Fremdheit der dogmatischen Begrifflichkeit hinaus gilt es, die offensichtlich sichere Gottesgewissheit der Theologie als eine solche Gewissheit kenntlich zu machen, die gleichwohl mit der Verborgenheit und Abgründigkeit Gottes ringt. Die Darstellungen von Fr. W. Schmidt und Hans Graß zeigen, inwiefern dieser Gedanke seit jeher zum gängigen theologischen Gedankengut gehört. Aber angesichts gegenwärtiger öffentlicher Unsicherheiten im Umgang mit dem Gottesbegriff würden wir vermutlich gut daran tun, diesen Gedanken neu zu profilieren.

Dies darf jedoch *drittens* nicht in der Form eines dogmatischen Imperativs geschehen, mit dessen Hilfe die theologisch geläufigen Formeln immer wieder neu ins Spiel gebracht werden. Dies ist schon deshalb nicht möglich, weil sich nicht nur der Zugang zu den zentralen christlichen Gehalten ändert, sondern weil sich der Glaube selbst durch die Geschichte hindurch immer wieder ändert. Eine dogmatische Reflexion des Glaubensbegriffs wie jene von Reinhard Slenczka in der TRE übersieht diese seit jeher gegebene

²⁸ N. Slenczka, *Der Tod Gottes und das Leben des Menschen. Glaubensbekenntnis und Lebensvollzug*, Göttingen 2003, 146.

hermeneutische Dimension des christlichen Glaubens.²⁹ Reinhard Slenczka eröffnet den Artikel damit, dass er den Glaubensbegriff nicht nur als spezifisch christlichen Begriff reserviert, sondern ihn strikt von jeglicher anthropologischen etc. Betrachtungsweise trennt und als einen der Geschichte enthobenen Begriff setzt: Es sei eben ein gravierender Unterschied, ob man «den Glauben anthropologisch mit unterschiedlicher inhaltlicher Füllung als Bezeichnung für eine Erkenntnisweise und Bewußtseinsprägung» auffasse, oder «ob man ihn theologisch von dem Christusgeschehen her» denke (319). Nur letzteres käme in Betracht, was aber folgende Voraussetzungen impliziere: «Der Glaube hat keine Geschichte, wohl aber bestimmt er Geschichte.» (319) Daran ist sicherlich richtig, dass die Theologie bleibend auf die Schrift und das in ihr enthaltene Wort bezogen ist und dass sie «dem Glauben nach- und untergeordnet ist» (319). Diesen durchaus normativen Bezug jedoch als der Geschichte enthoben zu sehen und in eine lehramtliche Dogmatik münden zu lassen, entbehrt – dies hat schon Hans Graß betont – jeglichen Bewusstseins mindestens für hermeneutische, erkenntnis- und symboltheoretische sowie phänomenologische Einsichten. Ohne dieses Bewusstsein wird der Theologie in der Frage des Vertrauens außerhalb ihrer eigenen Kreise jedoch kaum etwas zugetraut werden.

Statt um die Repetition bekannter theologischer Formeln sollte es daher *viertens* viel eher um ihre Erschließungskraft für allgemeine Lebensvollzüge gehen im Sinne von Troeltschs Plädoyer für die in der Glaubensreflexion vermittelten Realitätsbeziehungen. Dazu reicht es nicht aus, dem Vertrauen einen eigenständigen Ort im existentiellen Glaubensvollzug zuzutrauen, sondern es auch aus dem Zusammenspiel der verschiedenen menschlichen Vermögen zu begreifen. Rahner hat dies hellseherisch erkannt und der existentiellen Realität von Furcht und Angst eine theologische Deutung begleitend mitgegeben. Dogmatische Theologie ist ja nicht nur in dem Sinne Reflexion christlichen Glaubens als sie mehr oder weniger historische Lehrinhalte reflektiert und für gegenwärtig Glaubende aufschlüsselt. Sondern dogmatische Theologie ist durch die Jahrhunderte hindurch ein dauernder Versuch, christliche Verkündigung und eigene Lebensfragen zu verstehen und neu miteinander zu verzahnen. Darin wissen sich mittlerweile zum Glück viele systematisch-theologischen Ansätze verbunden, besonders all jene, die Religion als Lebensdeutung im weiteren Sinne verstehen

²⁹ R. Slenczka, Art. Glaube VI. Reformation/Neuzeit/Systematisch-theologisch, in: TRE 13, 318-365.

oder ähnlichen Konzeptionen folgen.³⁰ Denn, so lässt sich mit Notger Slenczka schließen, «die Gehalte der christlichen Tradition [werden zwar, Anm. d. Verf'in] gelesen [...] als Antworten auf Fragen, die die jeweiligen Zeitgenossen umtreiben oder die den Zeitgenossen durch eben diese Tradition als die eigentlichen und entscheidenden Fragen ihres Lebens erschlossen werden.»³¹ Aber damit ist in der Tat weder die Frage aktueller Relevanz ausreichend beantwortet noch das theologische Potential voll ausgespielt. Im Gegenteil, die Aufgabe besteht vielmehr darin, jene Fragen wiederzugewinnen, «auf die das Evangelium antwortet» und die gerade nicht vor den Abgründen menschlichen Lebens Halt machen.³² Zur Überwindung solcher Abgründe braucht es Vertrauen – umso besser, dass es auch unter den Themen der Theologie wieder im Wachsen ist.

— Dr. Cornelia Richter ist Privatdozentin für Systematische Theologie an der Philipps-Universität Marburg. Ihre Habilitation trägt den Titel «Bodenloses Vertrauen – Humanwissenschaftliche und theologische Erkundungen».

³⁰ D. Korsch, *Dogmatik im Grundriß. Eine Einführung in die christliche Deutung menschlichen Lebens mit Gott*, Tübingen 2000; ders., *Religionsbegriff und Gottesglaube. Dialektische Theologie als Hermeneutik der Religion*, Tübingen 2005; ders./L. Charbonnier (Hg.), *Der verborgene Sinn. Religiöse Dimensionen des Alltags*. FS Wilhelm Gräb, Göttingen 2008; J. Lauster, *Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute*, Darmstadt 2005; ders., *Gott und das Glück. Das Schicksal des guten Lebens im Christentum*, Gütersloh und Darmstadt 2004; Slenczka, *Tod Gottes*; I.U. Dalferth/Ph. Stoellger (Hg.), *Hermeneutik der Religion*, Tübingen 2007.

³¹ Slenczka, *Tod Gottes*, 122.

³² Slenczka, *Tod Gottes*, 144.

Glaube und Vertrauen in der johanneischen Literatur

Jean Zumstein

Das Vertrauen ist eine anthropologische Einstellung, die eine ausserordentlich wichtige Rolle in der jüdisch-christlichen Tradition spielt. Sowohl für Jesus als auch für Paulus und Johannes ist mit dem Vertrauen die Schlüsselfrage jeder menschlichen Existenz gestellt. Denn mit dem Vertrauen steht das Problem des Fundaments des Lebens auf dem Spiel. Somit ist es von grossem Interesse zu untersuchen, wie diese Thematik in den ersten Schriften des Urchristentums, d.h. im Neuen Testament, zur Sprache kommt. Als Beispiel ist die johanneische Literatur gewählt worden.

1. Glaube und Vertrauen

Wie ist die Frage des Vertrauens im vierten Evangelium zu verorten? Zweifellos ist in dieser Schrift das Verhältnis zwischen Vertrauen und Glaube von besonderer Bedeutung. Denn mit der johanneischen Auffassung des Glaubens tauchen die folgenden Fragen auf: Wem schenke ich mein Vertrauen? Worin setze ich mein Vertrauen? Worauf vertraue ich?

Anhand dieser elementaren Formulierungen können schon einige Aspekte des Vertrauens im johanneische Sinn thematisiert werden. Zuerst ist das Vertrauen nicht in erster Linie ein Gefühl, das sich kaum wahrnehmen und beschreiben liesse, sondern eine gewählte Einstellung. Es ist ja kein Zufall, dass der Evangelist nicht Substantive benutzt, um dieses anthropologische Phänomen auszudrücken, sondern Verben. D.h.: das Vertrauen ist kein Zustand, keine natürliche Eigenschaft, sondern eine existentielle Bewegung. Als bewusste Haltung ist das Vertrauen gleichzeitig ein relationaler Begriff. In der Frage des Vertrauens geht es immer um eine Beziehung, sei es zu sich selbst, sei es zu den anderen, sei es zu dem ganz Anderen. Schliesslich ist ein qualitativer Aspekt zu nennen. Vertrauen und Qualität des Lebens sind verbunden. Verschwindet das Vertrauen, verliert die menschliche Existenz ihren Zugang zum Glück, zu einer ungetrübten Zukunft, zur Fülle.

2. Das fehlende Vertrauen

Gerade dieses Problem des fehlenden oder des gescheiterten Vertrauens ist im vierten Evangelium ausführlich thematisiert. Es kann von zwei verschiedenen Gesichtspunkten angegangen werden. Zuerst, anhand des Prologs, wird offensichtlich, dass Gott, obwohl er sich durch den Logos in der Welt manifestiert, nicht angenommen wird: «Die Welt ist durch ihn geworden und die Welt hat ihn nicht (an)erkannt» (1,10) oder: «Er kam in das Seine und die Seinen nahmen ihn nicht auf» (1,11). Mit anderen Worten: der Mensch schenkt dem inkarnierten Logos kein Vertrauen, der Logos wird nicht zum Fundament des Lebens seiner Geschöpfe. Die Konsequenz dieser Vertrauensablehnung ist verhängnisvoll. Der Mensch lebt in der Finsternis: er ist nicht in der Lage, eine aufgeklärte, d.h. der Wahrheit entsprechende Orientierung zu finden. Sein Dasein ist radikal entfremdet. Derjenige aber, der dem Logos Vertrauen schenkt, empfängt eine neue Existenzmöglichkeit (1,12: «Die ihn aber aufnahmen, denen gab er Vollmacht, Kinder Gottes zu werden, denen, die an seinen Namen glauben»). Die unbedingte Aufnahme des Logos, d.h. das dem Logos geschenkte Vertrauen, schafft eine neue Beziehung mit Gott, die mit der Gabe des Lebens in Fülle verbunden ist.

Die kritische Enthüllung des menschlichen Misstrauens durch den johanneischen Christus – dies ist der zweite Aspekt – führt einen Schritt weiter. Nach der Tempelreinigung und nach der Vollendung zahlreicher Zeichen durch Jesus, die viele Menschen zum Glauben führten, wird der folgende Kommentar hinzugefügt: »Jesus selbst aber vertraute sich ihnen nicht an. Er kannte sie alle und brauchte von niemandem ein Zeugnis über den Menschen, denn er wusste, was im Menschen war« (2,23-25). Diese Bemerkung des Evangelisten ermöglicht eine Vertiefung der Analyse. Das Vertrauen ist kein Gefühl, das durch Sympathie erweckt werden könnte. Das Phänomen ist mit dem «Inneren» des Menschen verbunden. Der Ermöglichungsgrund des Vertrauens findet sich in der Innerlichkeit des Menschen, d.h. in der Art und Weise, wie dieser sein Leben versteht und vollzieht. Eine augenblickliche Sympathie für ausserordentliche Taten ist noch kein Vertrauen im eigentlichen Sinn. Nur derjenige, der das echte Fundament seiner Existenz, d.h. in der johanneischen Terminologie «die Wahrheit» (= die göttliche Wirklichkeit) entdeckt hat, kann das Vertrauen Christi erwecken und dem Christus vertrauen. Erst durch die Annahme der Offenbarung kann ein Vertrauensverhältnis, d.h. ein Glaubensverhältnis geknüpft werden.

Warum ist aber – in diesem Kommentar – das Urteil des johanneischen Christus über den Menschen dermassen negativ? Was verhindert die Entstehung des Vertrauens? Das Gespräch des Nikodemus mit dem johanneischen Christus bringt ein Indiz. Am Beispiel des grossen (?) jüdischen Gelehrten wird nämlich klar erkennbar, dass sich der Mensch auf bestimmte Werte, auf eine Weltanschauung stützt, die keinen Raum für das Kommen des Göttlichen zulässt. «Was aus dem Fleisch geboren ist, ist Fleisch, und was aus dem Geist geboren ist, ist Geist» (3,6). Es geht in diesem berühmten Vers nicht um einen metaphysischen Dualismus. Der johanneische Christus behauptet, dass der Mensch durch sein Woher bestimmt ist. Insofern der Mensch in der Immanenz, in der unmittelbaren und feststellbaren Wirklichkeit, den einzigen Horizont seines Lebens identifiziert, ist er für den kommenden Gott nicht offen. Er ist radikal entfremdet.

Diese Entfremdung taucht in der Geschichte des Blindgeborenen (Kap. 9) wieder auf. Dort gestalten die theologischen Behörden aufgrund ihrer religiösen Auffassung die Wirklichkeit um, während der Geheilte, der seine Ignoranz gesteht und sich durch eine überaus nüchterne Wahrnehmung dieser selben Wirklichkeit auszeichnet, den Weg des Glaubens findet.

Schliesslich ist auch die Erfahrung von Thomas (20,24–29) wegweisend. Er will die Auferstehung Jesu, d.h. das göttliche Handeln par excellence anhand seiner Kriterien, die der Immanenz verhaftet sind, verifizieren. Erst wenn er – konfrontiert mit dem Wort des johanneischen Christus – auf seinen Anspruch verzichtet, ist er in der Lage, seinem Herrn Vertrauen zu schenken.

Dieses fehlende Vertrauen, das den Menschen in der johanneischen Anthropologie kennzeichnet, diese verkehrte Auffassung des Vertrauens ist verwirklicht im Selbstvertrauen. D.h.: die entscheidende Frage besteht darin, ob der Mensch die Grundlage des Vertrauens in sich selbst oder ausser sich selbst finden wird.

3. Das stiftende Vertrauen

Das vierte Evangelium lässt in dieser Hinsicht keinen Zweifel offen. Das Vertrauen ist eine Gabe, dessen Ermöglichungsgrund in dem Verhältnis zwischen dem Vater und dem Sohn liegt. Der Leser dieser Schrift ist immer wieder damit konfrontiert, dass das vollkommene Vertrauen, das das Verhältnis zwischen dem johanneischen Christus und Gott kennzeichnet, ausführlich thematisiert wird. Dieses vollendete Vertrauen kommt in der Dialektik «Einheit/Unterschied»

zum Ausdruck. D.h.: obwohl Gott und der inkarnierte Sohn zwei unterschiedliche Gestalten sind, sagt der Sohn keine anderen Worte, als diejenigen des Vaters, vollbringt keine andere Werke als diejenigen des Vaters. Unter dem Gesichtspunkt der Offenbarung sind der Sohn und der Vater eins. Anders formuliert: Gott hat für die Welt keine andere Gestalt als diejenige des inkarnierten Christus. Ein typisches Beispiel dieses gegenseitigen Vertrauens ist mit dem Gebet des johanneischen Christus vor dem Grab des Lazarus gegeben: «Vater, ich danke dir, dass du mich erhörst hast. Ich wusste, dass du mich allezeit erhörst; aber um der Menge willen, die da ringsum steht, habe ich es gesagt, damit sie glauben, dass du mich gesandt hast» (11,41-42).

Johannes benutzt noch eine andere Sprache, um diese vollkommene Gemeinschaft auszudrücken, nämlich die Sprache der «reziproken Immanenz»: der Sohn ist im Vater und der Vater ist im Sohn. Diese Immanenz-Aussagen sind nicht metaphysisch zu verstehen. Sie spekulieren nicht über das Wesen des göttlichen Seins. Das Relationale steht im Zentrum. Es wird behauptet, dass der Vater ohne die kleinste Einschränkung dem Sohn vertraut, dass er ihn unter den Menschen vollkommen vertritt, und umgekehrt, dass der Sohn ohne die kleinste Einschränkung dem Vater vertraut, dass er ihn mit der zu offenbarenden Wahrheit beauftragt hat. Dieses gegenseitige Verhältnis wird unter das Zeichen der Liebe gestellt. Gerade diese beherrschende Liebe führt dazu, dass dieses Verhältnis Bestand hat, Leben fördert, bis im Tode sich durchsetzt. Am Ende der zweiten Abschiedsrede erklärt der Christus in Bezug auf das Kreuz: «Und doch bin ich nicht allein, denn der Vater ist bei mir» (16,32). Dieses Verhältnis ist definitiv der Ort des Lebens in Fülle.

Aus diesem Grund bildet dieses stiftende Verhältnis zwischen dem Vater und dem Sohn den Kern der johanneischen Osterbotschaft. Der Gekreuzigte-Erhöhte sagt Maria von Magdala: «Geh aber zu meinen Brüdern und sage ihnen: Ich gehe hinauf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott» (20,18). Für das erste Mal im Evangelium sind die Jünger Jesu zu seinen «Brüdern» geworden. Dieser Statuswechsel ist aber dadurch bedingt, dass – ebenfalls für das erste Mal im Evangelium – der Gott Jesu zum Gott der Jünger, der Vater Jesu zum Vater der Jünger geworden ist. Mit anderen Worten: von nun an haben die Jünger Zugang zu Gott wie Jesus selbst. Von nun an teilen sie dieses einzigartige Verhältnis, das der vollkommene Ausdruck des Vertrauens ist. Indem sie diese österliche Gabe empfangen, bekommen sie gleichzeitig das stiftende Vertrauen, das nicht erschüttert werden kann.

Wie kann aber ein solches Vertrauen entstehen? Wie kann diese Gabe Raum in der menschlichen Existenz finden? Wie kann der Mensch von einem falschen zu dem echten Vertrauen übergehen? Die zahlreichen Gespräche im Johannesevangelium liefern dazu wertvolle Indizien.

4. Der Aufbau des Vertrauens

Das Gespräch mit Nikodemus (Kap. 3) bildet ein erstes Beispiel. Der Anfang des Dialogs lässt einen jüdischen Lehrer in Erscheinung treten, der sich auf ein konstituiertes Wissen beruft («Wir wissen» 3,2). Der theologische Fachmann erhebt den Anspruch, die Spuren Gottes in der Welt identifizieren zu können und von daher Jesus als einen Lehrer, der von Gott gekommen ist, zu bezeichnen. Die Kriterien, die die Interpretation der Wirklichkeit ermöglichen, sind in seinem Besitz. Von daher weiss er – es ist, denkt er, eine durch die Erfahrung begründete Evidenz –, dass der Mensch nicht ein zweites Mal geboren werden kann. Indem aber er auf diese Weise argumentiert, gehört er zum «Fleisch». Er schenkt sein Vertrauen dem Vergänglichen, dem Menschlichen, seine Referenz ist die immanente Welt. Für Johannes lebt er in der Finsternis und sein Vertrauen ist ein zerbrechliches, unvollkommenes und blindes Vertrauen. Was er vergessen hat, ist, dass die echten Kriterien, die zu einer gelungenen Interpretation der Wirklichkeit führen, ihm nicht gehören. Sie sind erst mit der Gabe des Geistes gegeben. Ein zementiertes Wissen hat keine Chance, das Unvorsehbare, d.h. in diesem Fall den inkarnierten Logos, mit Offenheit zu treffen. Um den Weg zum echten Vertrauen zu finden, muss er eine neue Geburt erleben, d.h. für das Unverfügbare, für das von oben Kommende offen sein. Er muss eine Erkenntniskrise durchmachen.

Von grossem Interesse ist auch der Weg, den die Samaritanerin zurücklegen muss, um ihr Vertrauen Jesus zu schenken (Kap. 4). Solange sie der alltäglichen Umwelt und ihrer religiösen Tradition verhaftet bleibt, ist sie nicht in der Lage, die Stimme Jesu in Wahrheit zu hören. Erst wenn der johanneische Christus ihr befiehlt, ihren Mann zu holen, bricht ihre Welt zusammen und die Frage der rechten Anbetung taucht auf. Erst wenn sie radikal in Frage gestellt worden ist, ist sie bereit, auf die Offenbarung zu hören und ihr Vertrauen in Jesus zu setzen.

In dieser Hinsicht ist auch die Heilung des Blindgeborenen (Kap. 9) vielbedeutend. Der grosse Unterschied zwischen ihm und

seinen aufeinander folgenden Gesprächspartnern besteht in seiner Ignoranz und in seiner intellektuellen Redlichkeit. Während die Nachbarn, die Eltern und vor allem die theologischen Behörden versuchen, anhand ihrer Vorurteile oder gemäss einem starren und zementierten Wissen oder nach ihrem unmittelbaren Interesse die geschehene Heilung zu interpretieren, wartet der Geheilte auf eine überzeugende Antwort, die mit dem Verlauf der Fakten vereinbar ist. Das Fazit ist ernüchternd: das menschliche Wissen – sei es populär oder in seiner höchsten Form, nämlich als theologisches Wissen – scheitert an dieser Aufgabe, ist nicht vertrauenswürdig.

Der Aufbau des Vertrauens beginnt – so lautet die johanneische These – mit einer Krise der Erkenntnis. Nur der Mensch, der seine Ignoranz und seine Ratlosigkeit anerkennt, ist in der Lage, auf ein falsches Vertrauen zu verzichten und den Weg des echten Vertrauens zu finden.

5. Der Wort als Vehikel des Vertrauens

Wie vollzieht sich aber die Entdeckung und der Aufbau des echten Vertrauens? Der Prolog bringt (1,1-18) den Leser auf die Spur. Derjenige, der den Ermöglichungsgrund des echten Vertrauens mitbringt, wird als Logos bezeichnet. Auf diese Weise wird die entscheidende Dimension des Wortes hervorgehoben. Die Teilnahme an dem Verhältnis zwischen dem Vater und dem Sohn, die das echte Vertrauen stiftet, ist keine mystische bzw. unsagbare Erfahrung. Im Johannesevangelium schenkt der Glaubende sein Vertrauen keinem unergründlichen Geheimnis, sondern einer formulierten und verständlichen Offenbarung. Inwiefern aber ist eine solche Offenbarung zugänglich, wenn der inkarnierte Logos gekreuzigt worden ist und dieser Welt nicht mehr gehört?

Das Spiel zwischen den beiden Schlüssen des vierten Evangeliums (20,30-31; 21,24-25) ist in dieser Hinsicht lehrreich. Nach diesen beiden Stellen kommt die Geschichte des johanneischen Christus von nun an in einer Schrift zum Ausdruck. Durch die Vermittlung des verschriftlichten Evangeliums wird der Logos hörbar. Zwei Aspekte sind hier besonders wichtig.

Zuerst präzisiert der erste Schluss (20,30-31) den Gegenstand des Glaubens: «Diese (= Zeichen) sind aufgeschrieben, damit ihr glaubt, dass Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, und dadurch, dass ihr glaubt, Leben habt in seinem Namen». Der Leser ist in einem ersten Schritt dazu berufen, an die einzigartige Identität Jesu zu glauben –

dieser steht in einem Verhältnis zu Gott, der ohne Vergleich ist. Dieser christologischen These Vertrauen zu schenken, führt – das ist der zweite Schritt – zum Empfang des ewigen Lebens. Echtes Vertrauen und Leben in Fülle sind, für Johannes, ein und dieselbe Sache. Denn wie ist der Begriff «ewiges Leben» zu verstehen? «Ewiges Leben» ist dort gegeben, wo der Mensch in einem transparenten und konfliktlosen Verhältnis zu Gott steht. Dadurch ist die Frage der Zukunft und des Todes entdramatisiert; der Vertrauende geht ohne Furcht dem kommenden Gott entgegen. Dadurch ist die Frage der Vergangenheit keine Drohung mehr; der Glaubende hat das Gericht hinter sich. Dadurch kann er dem Nächsten in Freiheit und Liebe begegnen.

Der zweite Schluss qualifiziert die Qualität des Wortes, das im vierten Evangelium zur Sprache kommt: «Und wir wissen, dass sein Zeugnis wahr ist» (21,24). Inwiefern ist diese selektive Erzählung vertrauenswürdig? Einerseits weil diese vita Christi als Zeugnis, d.h. als anerkennende und bekennende Erzählung, zu betrachten ist. Ihr Gewährsmann ist ja der Lieblingsjünger, d.h. – unter einem johanneischen Gesichtspunkt – der qualifizierte Zeuge und Hermeneut Jesu. Und andererseits, ist dieses Zeugnis «wahr». Dessen Wahrheit besteht allerdings nicht in einer vermeintlichen historischen Genauigkeit im Sinne der modernen Geschichtswissenschaft. «Wahr» bezeichnet in der johanneischen Sprache die göttliche Wirklichkeit. Das Zeugnis des Lieblingsjüngers erweist sich als wahr, indem es die Realität Gottes zur Sprache bringt und dadurch die Entstehung des echten Vertrauens ermöglicht.

— Dr. Jean Zumstein ist emeritierter Professor für neutestamentliche Wissenschaft an der Universität Zürich.

Vorgängiges Vertrauen – Nachdenklicher Glaube

Ein theologischer Essay zu Rudolf Bultmann und William James

Hartmut von Sass

(Auf)Takt(ieren)

Wer jemandem glaubt, vertraut ihm – *immer*; und wer jemandem vertraut, glaubt ihm, was er sagt – *meistens*. Es gibt keinen Glauben im Personalen, der nicht zugleich mit Vertrauen einher ginge; und es gibt kein personales Vertrauen, das nicht zugleich mit Glauben verbunden wäre. Wenn zum Beispiel Martin seinem Freund Philipp glaubt, was dieser ihm berichtet (sofern der Bericht stimmig ist und mit dem zusammen passt, was Martin sonst noch weiß oder zu wissen meint), wird er Philipp (und darin erst dem von Philipp Gesagten) zugleich vertrauen (sofern das Gesagte Alternativen zulässt, sodass man überhaupt vertrauen kann, gerade weil es ganz anders, als Philipp gesagt hat, sein könnte); und wenn Martin seinem Freund wirklich vertraut, wird er ihm in der Regel glauben, was dieser ihm be(r)ichtet (sofern sie eine gemeinsame Geschichte durchlaufen haben, in der dieses Vertrauen gewachsen ist; eben diese Geschichte *ist* ihre Freundschaft); Martin glaubt das, was Philipp sagt, mithin: Martin glaubt (an) Philipp.

Auch in der Theologie geht es um eine Freundschaft, in welcher Gott den Menschen zu seinem «Partner» macht und in der der Mensch erkennt, dass er stets der von und für Gott «gemachte Partner» ist.¹ Wer (an) Gott glaubt, vertraut ihm – *immer*; und wer Gott vertraut, glaubt ihm, was er sagt – nicht meistens, sondern *ausnahmslos*. Entsprechend lautet die dogmatische Auskunft, dass es eine *fides* ohne *fiducia* nicht geben könne; Glaube an Gott ist wesentlich ein auf Gott vertrauender Glaube. Doch damit ist über das konkrete Verhältnis zwischen Glauben und Vertrauen noch nicht allzu viel gesagt. Es könnte sich um eine modale Relation handeln, sodass die *fiducia* eine Vollzugsweise der *fides* ist (Glauben *als* Vertrauen); es könnte eine strikt synonyme Beziehung gemeint sein, sodass die *fides* nichts anderes ist als die *fiducia* (Glauben *als* Vertrauen). Oder aber beide gingen

¹ Dazu W. Krötke, Gott und Mensch als «Partner». Zur Bedeutung einer zentralen Kategorie in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik, in: ZThK Beiheft 5 (1989), 217-235.

ein asymmetrisches Verhältnis ein, in dem die *fiducia* eine Eigenschaft der *fides* bildete (*vertrauender Glaube*). Oder die Asymmetrie wäre normativ gemeint, sodass die *fides* über das rechte Vertrauen entscheidet: Wahres Vertrauen müsste als ein durch den Glauben qualifiziertes Vertrauen charakterisiert werden (*vertrauender Glaube*).²

Diese vier prominenten, wenn auch unvollständigen Optionen werden sich nicht in jedem Fall ausschließen und ihre sich in Teilen anbietenden Kombinationen mögen sichtbar werden, wenn man sie als Beschreibungen verständlich machte, die von unterschiedlichen Perspektiven aus gewonnen wurden. – Was aber könnten die Gründe dafür sein, dass die als *fiducia* bestimmte *fides* zu einem für die protestantische Tradition geradezu klassischen Topos promovierte? Etwa weil sie die als gegliückt empfundene Beschreibung des Glaubens darstellt? Oder weil sie die als nicht weniger treffend empfundene Kritik fehlgeleiteter Beschreibungen des Glaubens liefert? Dass sich Denkfiguren zu «Klassikern» verfestigen, verdankt sich kaum ihrer konstruktiven Macht allein, sondern ebenso sehr ihren korrektiven Potentialen.³

Bei dem als Vertrauen bestimmten Glauben verhält sich dies nicht anders, wie wir am Beispiel der Theologie Rudolf Bultmanns sehen werden. Ich möchte mich dazu auf seinen Einspruch gegen das, was er als «Orthodoxie» vorstellt, konzentrieren, wobei die Relozierung der *fiducia* in ihrer Beziehung zu anderen Momenten der *fides* im Mittelpunkt steht (I.). Welche Form nun diese neue Verortung des Vertrauens im Geflecht des Glaubens konkret annimmt, wird jedoch von Bultmann nicht hinreichend geklärt. Deshalb holen wir uns Hilfe – von William James. Beim Pragmatisten James erhält das Vertrauen eine systematische Wertschätzung, die dort in die Priorität des Vertrauens vor der Wahrheit mündet. Ich werde diesen primären Charakter – versuchsweise – auf das von Bultmann gestellte, aber zuletzt offen gelassene Problem der als *fiducia* bestimmten *fides* rückübertragen, nicht ohne die Grenzen dieses Manövers mitzubedenken (II.1.-3.).

² Zur letzten Version vgl. I.U. Dalferth, Vertrauen und Hoffen. Orientierungsweisen im Glauben, in: ders./S. Peng-Keller (Hg.), *Fiducia als quaestio disputata* (i. E.).

³ Mit Blick auf das Vertrauen wäre zu bedenken, was das «Andere des Vertrauens» sein könnte; Ricœur etwa meint: der Verdacht; vgl. Ph. Stoellger, Selbstwerdung, Ricœurs Beitrag zur passiven Genesis des Selbst, in: I.U. Dalferth und ders., *Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas* (RPT 18), Tübingen 2005, 273-316, hier: 278 mit Anm. 17.

I. Bultmann zwischen Orthodoxie und Liberalismus

Wer vertraut, verlässt sich – selbst; selbst beim Selbstvertrauen.⁴ Wer vertraut, führt somit eine «exzentrische Lebensform»⁵, ist also ein Exzentriker, jemand, der außerhalb des Zentrums steht, um einem anderen Platz zu machen. Dass diese Um- und Gegenbesetzung theologisch fruchtbar gemacht wurde, oder stärker: dass sie selbst theologischen Ursprungs ist, überrascht nicht. Die reformatorische Tradition bekräftigt dies, wie man an Luthers Auslegung des ersten Gebots⁶ ebenso erkennen kann wie an Rudolf Bultmanns Versuchen, sich in einem nicht nur intellektuell prekären Klima wieder auf den Mann aus Wittenberg zu besinnen. Der durch das Wort aus sich herausgerufene Mensch, gibt sein Vertrauen auf sich selbst preis, um «sein Herz an Gott zu hängen» und allein auf ihn – und somit auf andere – zu vertrauen.⁷ Dieses Vertrauen kann nun gemäss Bultmanns recht heterogenen Auskünften ganz unterschiedliche Formen annehmen: Es kann als eine (nonkognitive) *Einstellung oder Haltung* bestimmt werden;⁸ oder als *Tat*, die nur «im Vollzug» ist;⁹ oder als *Hoffnung*;¹⁰ oder schließlich als *Gehorsam*.¹¹

Doch bei Bultmann geht die Treue zur lutherischen Betonung des Vertrauens dazu über, sich zur theologischen Selbstverständlichkeit im Blick auf den zu klärenden Glaubensbegriff zu verflüchtigen. Was aber selbstverständlich scheint, wird nicht mehr befragt. Dies führt zu drei grösseren Problemen: Erstens stehen die skizzierten Verwendungen des Vertrauensbegriffs unverbunden nebeneinander; zweitens werden grammatische Unterschiede – etwa die Differenz zwischen Vertrauen (*trust*) und Sich-Verlassen (*reliance*)¹², aber auch

⁴ Denn Selbstvertrauen als Vertrauen des Selbst hat eine wesentlich komparative Struktur des Umwegs über andere; man vertraut sich selbst, insofern man sich in Bezug (in Relation bzw. im Vergleich) zu anderen ortet und orientiert.

⁵ So W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Band I, Göttingen 1988, 127.

⁶ Vgl. M. Luther, *Großer Katechismus*, in: BSLK, Göttingen ¹²1998, bes. 560.

⁷ Siehe R. Bultmann, *Glauben und Verstehen III*, Tübingen ³1965, 170; ders., *Art. pistis*, in: *ThWNT VII*, 174–182 und 197–230, hier bes. 199.

⁸ Vgl. Bultmann, *Theologische Enzyklopädie*, hrsg. von E. Jüngel und K. W. Müller, Tübingen 1984, v.a. § 5; ferner *Art. pistis*, 179, 182.

⁹ Vgl. Bultmann, *Theologische Enzyklopädie*, 134; ders., *Glauben und Verstehen II*, Tübingen ⁴1965, 156f.; zu den Hintergründen bei Wilhelm Herrmann siehe: *Glauben und Verstehen I*, Tübingen ⁵1964, 101–103.

¹⁰ Vgl. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen ⁹1984, 323; ders., *Art. pistis*, 176, 207; ders., *Glauben und Verstehen II*, 216, 220.

¹¹ Vgl. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 315f.; ders., *Jesus*, Tübingen [1926] 1958, 68; ders., *Glauben und Verstehen I*, 288; *II*, 155; *III*, 128.

¹² Siehe A. Baier, *Trust and Antitrust*, in: *Ethics* 96 (1), 1986, 231–260.

die zwischen Vertrauen und Vertrautheit bzw. die Abgrenzung von *trust* zu *distrust* und *mistrust* – nicht thematisch; drittens wird das Problem der Vereinbarkeit des Vertrauens mit anderen Kategorien zur Näherbestimmung des Glaubensbegriffs, etwa das bei Bultmann so zentrale Selbstverständnis, zunehmend sichtbar.¹³

Die genannten Problemfelder müssen hier nicht «beackert» werden, sie bilden aber den Hintergrund für Bultmanns «eigentliche Intention», mittels des Vertrauensbegriffs die wirkmächtige altprotestantische Orthodoxie einer Korrektur zu unterziehen. Diese Tradition geht ihrerseits auf die Vorarbeiten von Philipp Melanchthon zurück, um in dessen Spuren den Glauben erstmals in dieser Form dreifach aufzugliedern: in die *notitia* (Kenntnis), *assensus* (Zustimmung) und *fiducia* (Vertrauen). Diese Momente des Glaubens sind zugleich als Präzisierungen der auch von Bultmann immer wieder traktierten augustinischen Differenz zwischen den Glaubensinhalten (*fides quae creditur*) und dem Glaubensvollzug (*fides qua creditur*) zu verstehen,¹⁴ sodass sich folgende Zuordnung ergibt:

Inhalte des Glaubens (<i>fides quae</i>)	Vollzug des Glaubens (<i>fides qua</i>)
<i>notitia</i>	<i>assensus</i> <i>fiducia</i>

Doch diese Interpretation legt nahe, dass das primäre der drei Elemente die Kenntnis der Inhalte bilde, deren Annahme rational unausweichlich bleibe – eine Annahme, die sich im Modus des dann sekundären Vertrauens auf diese sich zum Teil erst zukünftig bewahrheitenden Inhalte vollziehe. Ein solches Bild würde heute unter dem Etikett eines kruden Kognitivismus firmieren, der die existentiellen Aspekte des Glaubens (die *fides qua creditur*) zu nivellieren droht. Die Zuwendung Gottes in Anrede und Ruf vollzieht sich jedoch nicht in bloßer Mitteilung einer angeblich «reinen Lehre», sondern als Gabe, die die im traditionellen Bild unterstellte Reihenfolge der drei Momente in ein unauflösliches Ineinander übergehen lässt. Die *notitia* wird damit selbst als Bewegung des Glaubens verständlich, der sich immer schon als Vertrauen vollzieht. Bultmanns Kritik der Orthodoxie unternimmt es, diese reformatorische Einsicht zurückzugewinnen.¹⁵

¹³ Ich tippe diese Probleme hier nur an; Genauerer bietet ein anderer Text: H. von Sass, *assensus fiduciae*. Glaube als Vertrauen bei Rudolf Bultmann; i. E.

¹⁴ Vgl. Bultmann, *Theologische Enzyklopädie*, §§ 4 & 6; ders., *Theologie als Wissenschaft*, in: *ZThK* 81 (4), 1984, 446–469, bes. 454–456.

¹⁵ Daran erinnert E. Jüngel, *Glauben und Verstehen. Zum Theologiebegriff Rudolf Bultmanns*, in: ders., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, Tübingen (1990) 2003, 16–77, 48f. – mit Verweis auf *Theologische Enzyklopädie*, 34.

Bultmann kritisiert also keineswegs das überkommene Vokabular der skizzierten Tradition, sondern die in ihm vorgenommene, aber verfehlte Zuordnung der drei traditionellen Strukturmomente. Seine korrigierende Auffassung entwickelt Bultmann nun nicht direkt konstruktiv, sondern in einer kritischen Doppelfront gegen das, was sich ihm als «Orthodoxie» bzw. «Liberalismus» darstellt. Dabei läuft das von ihm vorgestellte Bild religiösen Glaubens nicht auf eine Figur des Dritten jenseits rechtgläubiger bzw. allzu liberaler Spielarten hinaus, sondern auf eine *via media*, die der Balance der Wahrheitsmomente beider aufs Monopol tendierenden Extreme verpflichtet ist. Bultmanns Position ist damit eine im besten Sinne konservative: Sie ist daran interessiert, die jeweilige *particula veri* beider Lager zu erhalten, ohne dass das theologische Resultat einer bloßen Addition des zuvor Abgelehnten gliche. Schauen wir uns das etwas genauer an!

Was Bultmann als Orthodoxie anspricht, umfasst die mittelalterliche Scholastik ebenso wie deren spätere und allerjüngste Ableger, insbesondere den schon genannten Altprotestantismus, aber auch die zeitgenössischen Varianten eines naturwissenschaftlich orientierten Theismus. In der «echten Orthodoxie»¹⁶ ist die Theologie zur Wissenschaft vom Glauben im Sinne der konkreten Glaubensinhalte geworden. Durch diesen Reduktionismus jedoch setzt sich das orthodoxe Lager ins Unrecht, sofern der Glaube nicht als vertrauendgehorsame Antwort auf eine in die Entscheidung rufende Anrede verstanden wird, sondern als eigenmächtiger Entschluss, einer «reinen Lehre» zu folgen. Die altprotestantische Orthodoxie samt all ihrer Derivate «verkatholisiert» damit den Rechtfertigungsglauben zu einem Fürwahrhalten offenbarter Mitteilungen, sodass sich der Glaube zu einer *fides historica* verdünnt, deren existentieller Bezug kaum noch mitbedacht wird.¹⁷

Es kann nicht verwundern, dass nun vor allem die protestantische Theologie ebenso prominente Gegenbesetzungen zu diesem verobjektivierenden Zugang hervorgebracht hat. Diese Linie ist im weitesten Sinn das, was Bultmann als «Liberalismus» bezeichnet, dessen Grundtendenz in der Rückführung des Glaubens auf Seelenvorgänge, Gemütszustände oder Bewusstseinsgehalte besteht.¹⁸ Die Verinnerlichung des Glaubens muss eine sichtbare *praxis*

¹⁶ Bultmann, *Glauben und Verstehen* I, 86.

¹⁷ Vgl. Bultmann, *Theologische Enzyklopädie*, 97. Dagegen ist der Glaube als ein Anvertrauen zu bestimmen, nicht als menschliche Möglichkeit; dazu H. Weder, *Die Energie des Evangeliums. Hermeneutische Überlegungen zur Wirklichkeit des Wortes*, in: *ZThK Beiheft 9* (1995): *Theologie als gegenwärtige Schriftauslegung*, 94–119, hier: 105.

¹⁸ Dieser theologische Strang geht, so Bultmanns Kurzanalyse (vgl. *Theologische Enzyklopädie*, bes. § 12), auf den Pietismus des 17. Jahrhunderts zurück und pflanzt

pietatis nicht ausschließen. Dies war schon im Pietismus nicht der Fall und trifft auch nicht die Ethisierung des Glaubens in der späteren liberalen Theologie. Die «religiöse Versittlichung» wurde dabei oftmals auf den vom (Vor)Bild Jesu geprägten «Eindruck» zurückgeführt, um sich von einer spekulativen Christologie loszureißen und diese wiederum durch eine im Historischen verbleibende Jesulogie zu ersetzen: Der *kyrios* wurde zum *exemplum*, ohne *sacramentum* sein zu können.¹⁹

Mit Blick auf die Dreigliedrigkeit der Glaubensbestimmung zeigt sich in dieser doppelten Kritik Bultmanns eine leichte Asymmetrie: Während er in Bezug auf die orthodoxe Lehre deren Übervorteilung der *notitia* bemängelt, greift er in seiner Reserve gegenüber der liberalen Linie, aus der er selbst (und Karl Barth) ja theologisch stammt, nicht auf die entsprechende Überbetonung der *fiducia* zurück. Auch dies ist jedoch nicht überraschend, weil sich die liberale Theologie zumeist nicht nur als dezidiert unmetaphysisch und nachspekulativ verstanden hat, sondern sich diese Absetzung zugleich in der verwendeten Terminologie spiegelte: Es war kaum mehr von einer als *fiducia* verstandenen *fides* die Rede, sondern das Vokabular war (nach) idealistisch durchtränkt, sodass Kategorien wie die des «Erlebnisses» (etwa bei Wilhelm Herrmann) Karriere machten.²⁰

Bultmanns Urteil zu *beiden* Seiten der Vereinseitigung fasst in aller Schlichtheit das Grundproblem zusammen; es lautet:

Die beiden Wege des Liberalismus und der Orthodoxie sind also falsch, weil untheologisch. Bei beiden bestimmt nicht der Gegenstand die Theologie, und beide verlieren deshalb ihren Gegenstand überhaupt.

Der Liberalismus, weil er meint, in der *fides qua creditur* den Gegenstand der Theologie zu haben, der der wissenschaftlichen Analyse unterworfen ist. Die Orthodoxie, weil sie meint, ihren Gegenstand, die *fides quae creditur* zu haben, ohne ihn durch

sich dann über die Aufklärungstheologie und den Idealismus bis hin zur Romantik fort, deren pietistisches Erbe beim «Herrnhuter höherer Ordnung» in einer Subjektivitätstheoretischen Synthese gipfelt. Schleiermacher wird hier zum Liberalen par excellence und folglich zum Hauptreferenten, wenn es darum geht, den liberalen Verlust des Glaubensgegenstandes, die *fides quae creditur* also, anzukreiden (siehe etwa ebd., 108f. mit Anm. 43).

¹⁹ Dazu E. Jünger, Das Opfer Jesu Christi als *sacramentum et exemplum*. Was bedeutet das Opfer Christi für den Beitrag der Kirchen zur Lebensbewältigung und Lebensgestaltung?, in: ders., Wertlose Wahrheit, 261–282, bes. 264–270.

²⁰ Wie komplex die theologische Lage jedoch en detail aussieht, wird bei W. Pannenberg, Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich, Göttingen 1997, Kap. 1–3, sehr deutlich.

die *fides qua creditur* zu haben, weil sie also meint, die *fides quae creditur* als allgemeine Wahrheiten entwickeln zu können.

Bultmanns konstruktiver Ausblick sieht hingegen Folgendes vor:

Es kann die *fides qua creditur* nur in ihrer Beziehung zur *fides quae creditur* verstanden werden, sonst hat sie *keinen Gegenstand* und ist nicht, was sie ist. Und es kann die *fides quae creditur* nur in ihrer Beziehung zur *fides qua creditur* verstanden werden; denn diese ist die *einzigste Zugangsmöglichkeit* zu ihr.²¹

Diese Bestimmungen weisen auf zwei wichtige Aspekte hin: Zum einen scheint Bultmann den Zugang zum Glauben ganz an die *fides qua creditur* und damit zugleich an die *fiducia* zu koppeln. In gewisser Hinsicht wird die sonst behauptete Gleichursprünglichkeit der *ratio essendi et cognoscendi* dadurch wieder aufgehoben, weil die Erkenntnisweise des Glaubens allein der *fides qua* unterstellt wird. Der Gegenstand des Glaubens scheint sich hingegen ausschließlich auf die *fides quae* zu beziehen, denn ohne sie ginge auch der *fides qua* der Gegenstand abhanden. Die positiv gewendete Verhältnisbestimmung würde sich dann aber doch wieder der zuvor abgewiesenen Addition zweier Strukturelemente nähern.

II. Eine Frage des Vertrauens?

Bultmann ist sichtlich daran interessiert, sowohl ein intellektualistisches Bild religiösen Glaubens in Form der Vorordnung der *notitia* zu umgehen, als auch eine Verengung des Glaubens auf innerliche Seelenzustände im Verbund mit dessen moralistischen Auffassung zu unterlaufen. Man wird fragen können, ob dieses Programm nicht schon dadurch belastet ist, dass es in einer Terminologie – der der augustinisch-melanchthonschen Tradition – abgefasst ist, die Bultmanns konstruktivem Anliegen notorisch im Wege steht, zumal er keineswegs die traditionelle Charakterisierung der *fides* als *notitia*, *assensus* und *fiducia* in Frage stellt, sondern sich seine Kritik allein an deren verfehlter Zuordnung entzündet. Doch selbst wenn man in diesem nicht unproblematischen Rahmen zum Zwecke des Arguments verbleibt, ist es nicht leicht zu erkennen, was Bultmann jenseits der Kritik an orthodoxen und liberalen Verkürzungen konstruktiv vorschwebt.

²¹ Bultmann, Theologische Enzyklopädie, 34; beide Herv. von mir; vgl. ferner ebd., 87 und 103.

II.1. Drei mögliche Lesarten

Kann es einen Glauben nur mit einem theologisch eigens zu bedenkenden Vertrauen geben, bieten sich unterschiedliche Möglichkeiten an, die von Bultmann abgewiesene Zuordnung der drei Grundelemente der *fides* zu korrigieren:

(i) *Egalisierende Lesart*: Wie wir bislang gesehen haben, gilt Bultmanns Kritik einer Vorordnung der *notitia* gegenüber dem *assensus* und der *fiducia*, weil anderenfalls der Eindruck entstünde, dass die Wahrheiten des Glaubens ‹vorher›, d.h. ohne Glaubensbezug theologisch gewonnen seien. Vielmehr macht er sich dafür stark, das Ineinander unterschiedlicher Sprechakte innerhalb religiöser Rede anzuerkennen, sodass eine Einheit von Mitteilung und Anrede, von assertorischer Bedeutung und performativem Modus entsteht.²² Einiges also spricht dafür, dass Bultmann die altprotestantische Aufgliederung des Glaubens als primär heuristisches Analyseinstrument ein- und desselben Vorgangs ansehen könnte, welcher sich gar nicht anders vollziehe als in diesen drei Modi, die dadurch strukturell – nicht unbedingt deskriptiv – gleiches Gewicht erhalten.

(ii) *Figur des Vierten*: Das durch die klassische Rechtfertigungslehre bedingte Gefälle einer an Paulus und Luther orientierten Theologie sorgt dafür, dass sich eine mögliche Vorordnung in der Beschreibung der *fides qua et quae* nicht auf eines der drei Strukturmomente beziehen kann, sondern allein auf etwas Viertes. Erinnern wir uns an Bultmanns Vorwurf gegenüber der Orthodoxie und dem Liberalismus, der in *beiden* Fällen auf den Verlust des einzig theologisch relevanten Gegenstandes hinausläuft, d.i. Gott;²³ dann also müssten auch *notitia*, *assensus* und *fiducia* gleichsam theozentrisch behandelt werden: als eine allein durch Gott gestiftete zustimmungsfähige Kenntnis des Glaubenden, der ganz bestimmt ist von der Macht, auf die er sein Vertrauen setzt und an die er ‹sein Herz hängt›.

(iii) *Perspektivierende Auflösung*: (i) und (ii) werden sich kaum ausschließen und sind zudem beide in Bultmanns Schriften anzutreffen. Eine etwas andere, in seinem Werk nicht thematisch gewordene Strategie könnte nun darin bestehen, dem bisherigen Versuch der Hierarchisierung einer der Facetten der *fides* methodisch zu entsagen und an die Stelle generalisierter Aussagen solche zu setzen, die sich aus der Perspektive theologischer Beschreibungen ergeben. Bestimmte (Vor)Ordnungen wären dann sehr wohl möglich, während sich die Rechtfertigung für sie verschoben hätte: Es handelte sich

²² Vgl. Bultmann, *Glauben und Verstehen* I, 288.

²³ Siehe nochmals Bultmann, *Theologische Enzyklopädie*, 34.

nicht mehr um materiale Programme von orthodoxer oder liberaler Einseitigkeit, sondern um relativ auf Beschreibungszwecke gerichtete Zugänge. Demnach hätte die altprotestantische Orthodoxie (die ja ihrerseits in eine ganz bestimmte geistesgeschichtliche Landschaft eingebettet ist) deskriptive Interessen gehabt, die sich offenbar durch kontingente Umstände in Theologie und Gesellschaft verschoben haben, wodurch wiederum als nötig empfunden wurde, andere – auch neue – Facetten des Glaubensbegriffs in liberaler Weise sichtbar werden zu lassen.

II.2. William James über Intellektualismus und Vertrauen

Indizien für die Lesarten (i) bis (iii) gibt es bei Bultmann sehr wohl; dennoch bleibt letztlich offen, ob er sich grundsätzlich für eine Gleichbehandlung von *notitia*, *assensus* und der *fiducia* stark macht oder doch einen strengeren Zugang favorisiert, der das orthodoxe Verhältnis umkehrt, indem der *fiducia* die strukturelle Priorität eingeräumt wird. Was nun folgt, ist der Versuch, diese striktere Lesart einmal probenhalber anzusetzen und die entsprechenden Konsequenzen für die Frage der «Glaubenskonstitution» zumindest skizzenhaft auszubuchstabieren. Der Gedankengang steht damit unter einem einladenden Konditional: Gehen wir mal davon aus, dass das Vertrauen gegenüber der zustimmenden Kenntnis ein Privileg genießt – wie könnte man sich dieses «unorthodoxe» Bild zurechtlegen und was folgte daraus theologisch? Wie angekündigt, holen wir uns dazu Unterstützung von William James, näherhin bei seinem berühmten Vortrag *The Will to Belief*²⁴ von 1897, der sich an einer ähnlichen Konstellation abarbeitet, wie dies Bultmann tut.

Ich erinnere an das Nötigste: James stellt seinen Text als einen *Essay zur Rechtfertigung des Glaubens* vor (128). Dazu führt er zunächst wichtige Unterscheidungen zum Begriff der «Hypothese» und der «Option» ein, die am Ende des Aufsatzes auf den religiösen Glauben angewendet werden. Im Mittelpunkt dieser Differenzierungen steht der Term einer «echten Option», die James gegeben sieht, wenn mindestens zwei Hypothesen vorliegen und diese – neben anderen Bedingungen – «lebendig» sind. Die Lebendigkeit der Hypothese und damit der Option ist bestimmt durch die individuellen Präferenzen sowie den lebensweltlichen und kulturellen Hintergrund (vgl. 129). Für einen Mitteleuropäer stellt es – so noch James – keine leben-

²⁴ W. James, Der Wille zum Glauben, in: Pragmatismus. Ausgewählte Texte. Mit einer Einleitung herausgegeben von E. Martens, Stuttgart 2002, 128–160; alleinstehende Seitenzahlen in Klammern beziehen sich bis zum Ende des Abschnitts II.3. auf diesen Text.

dige Option dar, sich für oder gegen eine bestimmte muslimische Konfession zu entscheiden, während das Christentum sehr wohl vor eine prinzipiell zu erwägende Alternative stellt (vgl. ebd.).

Die für James zentrale Frage lautet nun, welche Ressourcen wir anzapfen können, um uns im Fall von tatsächlich lebendigen (bzw. lebendig gewordenen) Optionen zu entscheiden. Dabei grenzt er sich von einem intellektualistischen Bild der Entscheidungsfindung ab, das durch Thomas Huxley und William Clifford verkörpert ist. Demnach gelte die Devise, dass ohne rationale Prüfung und solide Beweise einem Glauben stets abzusagen sei und die Vermeidung von Irrtümern in jedem Fall Vorrang genieße vor dem vermeintlichen Zwang der nicht rational zu rechtfertigenden Entscheidung (vgl. 134 & 144).

Damit ist eine ganz auf den Intellekt setzende Entscheidungsfindung für lebendige Optionen vorgetragen, gegen die James nun kritisch angeht. Seine Hauptthese lautet:

Die Gefühlsseite unseres Wesens darf nicht nur, sondern muß eine Option zwischen verschiedenen Behauptungen entscheiden, wo es sich um eine echte Option handelt, welche ihrer Natur gemäß nicht aus intellektuellen Gründen entschieden werden kann; denn wenn man unter solchen Umständen sagt: «Triff gar keine Entscheidung, sondern laß die Frage offen!», so ist dies selbst eine gefühlsmäßige Entscheidung [...]. (138; im Orig. kursiv)

Aus diesem Votum sind drei Aspekte hervorzuheben. *Erstens* unterscheidet James zwei Arten von Entscheidungssituationen: diejenigen, in denen wir aufgrund von «reine[r] Einsicht und Logik» (138) urteilen, und diejenigen, in denen wir uns mit unserer «nicht-intellektuelle[n] Natur», unseren «Gefühlsstrebungen und Willensakte[n]» verhalten können – und sollten (137; vgl. 146). *Zweitens* hält James gegen den Intellektualismus von Huxley und Clifford fest, dass im zweiten Fall der «Einfluß des Gefühlslebens» nicht nur unvermeidlich erscheint, sondern auch «als berechtigter Entscheidungsgrund unserer Wahl anzusehen ist» (146). *Drittens* bleibt auch noch die agnostische Distanz von dem betroffenen, wovon sie sich abzugrenzen unternimmt, nämlich der Macht des «Gefühls» (vgl. 138), weil auch Unterlassungen im Praktischen Handlungen sein können.²⁵ Es gibt demnach Entscheidungssituationen, in denen die «Gefühlsseite» den Ausschlag zu geben hat.

²⁵ Zum Problem des Agnostizismus als Option jenseits der positiven oder negativen Entscheidung siehe S. Rosenkranz, Agnosticism as a Third Stance, in: *Mind* 116 (2007), 55-104.

James fügt nun einen zweiten Argumentationsschritt hinzu, der für unseren Zusammenhang von noch größerer Bedeutung ist. Es gebe Optionen, in denen die besagte «Gefühlsseite» nicht nur entscheiden könne oder ggf. müsse, sondern deren Wahrheit durch die dieser «Gefühlsseite» angehörenden Wünsche und Willensäußerungen ins Leben gerufen werde: «Der Wunsch nach einer bestimmten Art Wahrheit bringt hier die Existenz dieser besonderen Wahrheit zuwege.» (151) James erläutert dies an unterschiedlichen Fällen: «Haben Sie mich gern?» – die Antwort wird wesentlich davon abhängen, in welcher Weise ich diese Frage vortrage und in welchem Kontext sie gestellt wird; bringe ich dem anderen Zutrauen entgegen, wird das die (erhoffte) Antwort wahrscheinlicher machen (150). Es gibt jedenfalls keine objektiven Evidenzen, die losgelöst von diesen konkreten Zusammenhängen erlauben würden, derartige Fragen zu beantworten. Ähnliches gilt auch für kommunikativ umfänglichere Fälle; noch einmal James:

Ein sozialer Organismus irgendwelcher Art [...] ist das, was er ist, weil jedes Glied an die Erfüllung seiner Pflicht geht in dem Vertrauen [*trust*], daß die anderen Glieder gleichzeitig die ihrige erfüllen. Überall, wo ein erstrebtes Ziel durch die Mitwirkung vieler unabhängiger Personen erreicht wird, ist seine tatsächliche Verwirklichung eine bloße Folge des vorausgängigen, gegenseitigen Vertrauens der unmittelbar Beteiligten. Eine Regierung, ein Heer, eine Handelsgesellschaft, ein Schiff, eine Hochschule, eine athletische Truppe bestehen sämtlich nur unter dieser Bedingung [...]. (151)

Auch an diesem Votum sind drei Aspekte zu unterstreichen. *Erstens* wird explizit vom Vertrauen gesprochen, und zwar im Modus der Vorgängigkeit, nicht erst als Konsequenz aus Interaktionen mit anderen. *Zweitens* ist dieses Vertrauen stets an Handlungen gekoppelt; das Vertrauen bewahrheitet sich im Tun (mit Bultmann: «im Vollzug», s.o.) und das derart Bewahrheitete – der «soziale Organismus» – hat sein Dasein allein in dieser Tätigkeit. *Drittens* besteht die Wahrheit des im «vorausgängigen, gegenseitigen Vertrauen» Geschaffenen nicht anders als eine durch dieses Vertrauen wesentlich bedingte Wahrheit – einer Wahrheit, die Intellektualisten wie Huxley und Clifford verborgen bleiben muss, weil jene allein im Wagnis der Entscheidung sichtbar werden könnte.

II.3. Vorgängiges Vertrauen – Nachdenklicher Glaube

James resümiert entsprechend: «Es gibt also Fälle, wo eine Tatsache nicht eintreten kann, wenn nicht im voraus [sic.] ein Glaube an ihr Eintreten vorhanden ist», d.h. «*wo der Glaube [faith] an eine Tatsache bei der Hervorbringung dieser Tatsache mitzuwirken vermag*» (152). Auffällig ist, dass James die Terminologie wechselt: Er spricht nun nicht explizit vom Vertrauen, sondern vom Glauben, der an der Hervorbringung von Tatsachen beteiligt ist. Durch das obige Zitat zum «soziale[n] Organismus» sollte James jedoch klar gemacht haben, dass der hier verhandelte Glaube eben nicht quasi-platonisch als minderer epistemischer Zustand gemeint ist, sondern im Modus des Vertrauens zum Thema wird. Eigentümlicher ist die Verwendung von «Tatsache», denn gewöhnlich sind Fakten so definiert, dass sie gerade unabhängig vom Geglautwerden bestehen; dies verhält sich hier offenbar anders.

Die Frage lautet nun: Könnte dieses «Tatsachen gebärende» und insofern den Tatsachen vorgängige Vertrauen für die theologische Verortung der *fiducia* hilfreich sein? Wie schon angekündigt: Ich werde versuchen, die Frage in einem Konditional zu beantworten, das dazu einlädt hinzuschauen, welche Konsequenzen sich abzeichnen, wenn das Vertrauen die zudem klärungsbedürftige Vorordnung genießt.

Wenn sich James der «religiösen Hypothese» zuwendet, die wesentlich darin bestehe, dass «die wichtigsten Dinge die dem Ewigen nächsten» seien und dass es besser sei, schon jetzt an sie zu glauben (153), kommt dem Vertrauen eine doppelte Aufgabe zu. Zum einen ist es wesentlich darin involviert, diese «Hypothese» angesichts sich widersprechender Optionen zu ergreifen; zum anderen scheint das Vertrauen zusätzlich dafür zu sorgen, die «non-secular option», die es mit den «übergreifende[n] Dinge[n]» (ebd.) zu tun habe, zu einer *lebendigen* Option werden zu lassen. Es geht also nicht nur um eine Entscheidung, sondern zunächst darum, dass es überhaupt etwas zu entscheiden gibt.

Es ist dieses zweite Element, das theologisch interessant sein dürfte – deshalb nämlich, weil es ganz grundsätzlich in das Bild des religiösen Glaubens eingreift.²⁶ (a) Würde die *fides* – wie in der altprotestantischen Orthodoxie geschehen – von der *notitia* her bestimmt, ginge es um bestimmte Glaubensinhalte, die ihrerseits das Vertrauen in sie rechtfertigten, und zwar ohne dass für ihr Verständnis notwendigerweise auf den, der für diese Inhalte steht – Gott –, Bezug

²⁶ Eine anders gelagerte Hinsicht, in der James auch theologisch interessant sein könnte – eine apologetische –, arbeitet D.-M. Grube aus: William James and Apologetics. Why «The Will to Believe»-Argument Succeeds in Defending Religion, in: NZSTh 46 (2004), 306–329, bes. 325f.

genommen werden müsste. Wird die *fides* nicht derart entpersonalisiert, sondern von der *fiducia* her charakterisiert, wird nicht primär auf Inhalte verwiesen, sondern auf den, dem sich allererst diese Inhalte verdanken. Man stimmt *etwas* zu, aber man vertraut auf *jemanden*. (b) Die als *fiducia* bestimmte *fides* ist immer schon ein tätiger Glaube, denn erst im Handeln kann sich Vertrauen einstellen. Während das Vertrauen mit uns beginnt (was keineswegs gänzliche Aktivität meint), beginnt die Vertrauenswürdigkeit mit dem anderen (was keineswegs gänzliche Passivität meint),²⁷ wobei es sich für den anderen ebenso darstellt. Ebenso beim Glauben, der bei einem selbst beginnt, aber als Glaubwürdigkeit (also auch: des Glaubens würdig zu sein) wesentlich von dem abhängt, dem man glaubt: In diesem Sinn ist der sich in der Glaubwürdigkeit manifestierende Glaube der von einem anderen *anerkannte Glaube*. (c) Verliert dieser Glaube seine Anerkennung (geht ihm also seine Glaubwürdigkeit ab), sofern man selbst nicht mehr zu glauben beginnen kann, erweist sich die Wahrheit, an die geglaubt wurde, nicht einfach als falsch. Dies wäre im orthodoxen Modell der Fall, während im Vertrauensbruch das Geglaubte in semantischer (*meaning*) wie in existentieller Hinsicht (*significance*) in die Sinnlosigkeit abgeleitet.²⁸

Von einer Vorordnung des Vertrauens gegenüber den anderen Momenten der *fides* ist bislang jedoch noch nicht die Rede gewesen. Um welche Art der Vorordnung könnte es sich handeln? Um eine *temporale* vielleicht, wonach *erst* vertraut werden müsse, um *dann* zustimmend zur Kenntnis zu nehmen? Nun hielt ich eingangs fest, dass es keinen Glauben im Personalen gebe, der nicht zugleich mit Vertrauen einher ginge; und dass es kein personales Vertrauen gebe, das nicht zugleich mit Glauben verbunden wäre. Selbst ein zeitlich begrenztes Vertrauen ohne Inhalt wäre ein recht seltsames Phänomen. Könnte es sich eher um ein *begründendes* Verhältnis handeln, sodass das Vertrauen die Inhalte fundierte? Nun bestehen, gemäss der Voraussetzung, die Inhalte gar nicht unabhängig vom Vertrauen, werden also nicht einer «vertraulichen» Begründung zugeführt; vielmehr bringt die angebliche Begründungsinstanz (das Vertrauen) das angeblich Begründungsbedürftige (die «Tatsachen») schon «mit sich». Dann aber haben wir es mit einer *strukturellen* Vorordnung zu tun, weil das Vertrauen nicht den Zugang zu den ohnehin bestehenden

²⁷ Dazu I.U. Dalférth, Trust and Responsibility, in: FZPhTh 53 (2006) 1/2, 73-104, bes. 91f.

²⁸ Das Vertrauen von seinen Negativitäten, dem Bruch, der Erosion her zu beschreiben, ist ein ganz Kierkegaardscher Zug; für diesen Zugang vgl. C. Welz, Vertrauen und Versprechen (RPT 48), Tübingen 2010.

Tatsachen liefert, sondern die Tatsache überhaupt zur Tatsache macht. Eben dies ist ja James' zitierte These.

Eine derart verstandene *fiducia*, die strukturell allen weiteren Momenten der *fides* vorangeht, dürfte einem Lutheraner wie Bultmann (Luther selbst war sicher keiner) sympathisch und fremd zugleich vorkommen. Der post-orthodoxe Zug von James' Reserve gegenüber dem intellektualistischen Dualismus von Verstand und Gefühl, gepaart mit dem Gebot, «Mut», «Instinkt» und «Herz» zum Schweigen zu bringen, stellt nicht nur für den Pragmatisten, sondern auch für den systematisch engagierten Neutestamentler lediglich einen «neue[n] Götze[n]» dar (157; vgl. 154).²⁹ Zudem trifft sich die James'sche Wertschätzung für den vertrauenden Glauben mit der ja durchaus reformatorischen, aber immer wieder vernebelten Einsicht, dass die Wahrheit des Glaubens weder von Gott, noch von der – vertrauenden – Beziehung zu ihm losgelöst werden kann. Diese Wahrheit besteht eben nicht «aseitatisch» *per se*, sondern kommunikativ *pro nobis* – womit ihre unvermeidliche Relativität angesprochen ist, jedoch wiederum nicht in dem notorisch unterstellten Sinn, Gott gerate nun in die humane Abhängigkeit, sondern in dem Sinn, dass diese Wahrheit einen Bezug zu uns hat: Rechtfertigung des Sünders allein aus Glauben gibt es nur, wenn es vertrauende Sünder gibt; für den Misstrauenden gibt es diese Wahrheit nicht einmal als verneinbare! James' Angebot trifft sich nicht nur mit dieser reformatorischen Tradition, sondern erhellt sie wohl möglich, indem der Ereignischarakter der Wahrheit – d.i. ihre Zeitlichkeit – gegen jede orthodoxe Verobjektivierung verdeutlicht wird. *Wie das Vertrauen erst die Realität des Vertrauten sichtbar «entbirgt», so ist es auch im Ereignis des Vertrauenden je herausrufenden Glaubens, dass dieser nur dort «zur Kenntnis» genommen wird, wo die fiducia als fides qua waltet; ohne sie muss ihr Gegenstand, die fides quae, «verborgen», ja nichtig bleiben.*³⁰ *Anderenfalls aber wird ein nachdenklicher Glaube dem vorgängigen Vertrauen wirklich nachdenken können.*³¹

Doch die Anleihen beim frühen Pragmatismus haben ihre Grenzen. Wenn die James'sche Denkfigur nicht sogleich als theologisch unverantwortlicher Konstruktivismus abgetan wird, nach

²⁹ Hans-Georg Gadamer hat mehrfach darauf hingewiesen, dass bei Bultmanns philosophischem Kronzeugen, Heidegger, eine pragmatistische Beeinflussung vorliege, siehe z.B. GW III: Neuere Philosophie I, Tübingen 1987, 113.

³⁰ Siehe dazu Bultmann, Glauben und Verstehen III, 23; ders., Theologie als Wissenschaft, 467.

³¹ Insofern aber ist Nachdenklichkeit ein Erlebnis von Freiheit; dazu H. Blumenberg, Nachdenklichkeit, in: Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung, Jahrbuch 1980, 2. Lieferung, Heidelberg 1980, 57-61, hier: 58.

dem wir uns den Glauben im Sinne der Selbstwirksamkeit eigenhändig kreieren würden, so mag zumindest seine Terminologie für theologische Anliegen als unangemessen empfunden werden. Von «Hypothesen» und «Optionen» ist die Rede, ohne die Innen- von der Aussenperspektive deskriptiv zu unterscheiden, um so nun doch wieder denjenigen Eindruck zu vermitteln, gegen den treue Lutheraner – ganz zurecht – allergisch sind: die *fides* in das *dominium hominis* zu verlegen. Zudem mag bei James nur eine bloße Umkehrung der Orthodoxie gewittert werden, sodass die fehlgeleitete Vereinseitigung der *fides* auf die *notitia* formal wiederholt würde, insofern sich die Beschreibung nun alles vom Primat des Vertrauens zu erhoffen scheint. War es nicht gerade Bultmanns Bestreben, die Wahrheitsmomente von Orthodoxie und Liberalismus im besten Sinn zu konservieren und eben darin *beide* Seiten der *einen* Verkürzung zu überwinden – Gott, zumindest aber «Gott», nach allen Verlusten für die Theologie wiederzugewinnen?

Ohne Ende

Was also tun? Ich hatte ein einladendes Konditional angekündigt, nämlich unter der provisorisch zugestandenen Voraussetzung, die *fiducia* genieße einen strukturellen Vorrang, «hinzusehen», was daraus theologisch folgen würde. Ein solches Verfahren rechtfertigt sich, wenn sich das sonst im Reich des Selbstverständlichen Verbleibende etwas klarer abzeichnet. Daher verhält sich das von James inspirierte Konditional wie eine Leiter, die man wegwerfen kann, wenn man erst einmal höher gelangt ist. Ich habe mich jedoch – trotz Wittgenstein und Rorty – immer gefragt, warum man die Leiter zuweilen nicht behalten sollte; denn weiter zu klettern, mag nicht pragmatisch sein, wohl aber theologisch «mehr als notwendig».

— Dr. Hartmut von Sass ist wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Systematische Theologie, Symbolik und Religionsphilosophie an der Universität Zürich und Associate Fellow am Collegium Helveticum.

Total oder totalitär?

Karl Barths Verständnis von Vertrauen in der I. These der
Barmer Theologischen Erklärung (1934)

Marcel Egli

*Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben;
niemand kommt zum Vater denn durch mich. (Joh 14,6)*

*Wahrlich, wahrlich, ich sage euch:
Wer nicht zur Tür hineingeht in den Schafstall,
sondern steigt anderswo hinein, der ist ein Dieb und Räuber.
Ich bin die Tür;
wenn jemand durch mich hineingeht, wird er selig werden. (Joh 10,1.9)*

Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird,
ist das eine Wort Gottes,
das wir zu hören,
dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben.

Wir verwerfen die falsche Lehre,
als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung
außer und neben diesem einen Worte Gottes
auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten
als Gottes Offenbarung anerkennen.

(I. These der Barmer Theologischen Erklärung)

I.

Zur Zeit der Abfassung dieser hier abgedruckten These war die Aufgabe von Theologie und Kirche strittig geworden. Theologie und Kirche haben formal betrachtet ihre Aufgabe darin, sich um das Verstehen des Wortes Gottes zu bemühen. In inhaltlicher Hinsicht haben sie dieses in eine adäquate, verständliche *Rede vom Menschen* zu überführen. Dies ist eine nicht notwendigerweise lösbare Aufgabe, da es sich für den Menschen *nicht von selbst* versteht, was von ihm zu sagen und wie von ihm zu reden ist. Denn anders als ein Gegenstand, der klar umrissen vor einem erscheint, zeigt sich der Mensch sich

und anderen nie in klaren Konturen¹. In ihrem Bemühen um die Rede vom Menschen haben Theologie und Kirche dieses Wesen des Menschen zu respektieren und können deshalb weder Vorschriften formulieren, wie der Mensch sein soll, noch Wunschvorstellungen entwerfen, wie er sein könnte, sondern bloß versuchen, ihn als den anzureden, als der er sich abgesehen von eigensinnigen Vorannahmen immer wieder *in Hinsicht auf das Wort Gottes* erst erweist. In welcher Gestalt theologisch und kirchlich vom Menschen die Rede ist, bleibt dabei abhängig vom Wahrheitsbewusstsein und den Sprachgewohnheiten, die jeweils üblich sind. Zwar ist, wer der Mensch konkret ist, nicht von diesen Umständen abhängig, dennoch kann nicht immer in derselben, sondern muss in einer unter jeweiligen Umständen nachvollziehbaren Weise vom Menschen geredet werden, damit vom Menschen verständlich die Rede ist.

Die Rede vom Menschen hat also einen eigentümlich *unbestimmbar*, sich der Bestimmbarkeit entziehenden Gehalt, während die Artikulationsweisen, mittels derer vom Menschen die Rede ist, ihrerseits immer bestimmbar sind. Die Bedingungen adäquater Rede vom Menschen lassen sich (nicht ausschließlich, aber auch) dadurch ermitteln, dass konkrete Redeweisen untersucht werden, durch die der Mensch anzusprechen versucht wird. Bemerkenswert sind dabei gerade jene Formen, die sich nicht bewähren, sondern von den angesprochenen Menschen als inadäquat, un- oder missverständlich zurückgewiesen werden, weil sie für sie nicht ansprechend sind. Ein historisches Datum, an dem im kirchlichen Bereich solcher Widerspruch artikuliert wurde, steht am Anfang der nationalsozialistischen Herrschaft in Deutschland zu Beginn der 1930er Jahre. Die Bewegung der ‚Bekennenden Kirche‘ reagierte damals auf den Anschluss der Deutschen Christen an die nationalsozialistische Ideologie. Sie hatte das Ansinnen der Deutschen Christen, sich dem nationalsozialistischen System unterzuordnen, als theologisch und kirchlich unsachgemäß zurückgewiesen und deshalb ihrerseits für die evangelischen Kirchen in Deutschland den *status confessionis*, den Zustand der Bekenntnisnot, ausgerufen. Im Rückblick schreibt dazu der führende Kopf jener Bewegung: «Die Kirche hatte auf einmal nur noch die Wahl, entweder sich selbst als Kirche aufzugeben oder

¹ Im Hinblick auf die menschliche Selbsterkenntnis stellt J.-L. Marion, *L'indéfinissable ou la face de l'homme*, in: ders., *Certitudes négatives*, Paris 2010, 21–86, 25, deshalb fest: «Nous connaissons quelque chose que nous pouvons bien entendu nommer nous-même; je me connais donc, mais précisément je ne me connais qu'en tant que connu, jamais en tant que connaissant, donc jamais en tant que je suis spécifiquement celui qui pense ce qui, sans lui, restera non pensé, ni connu.»

aber Kirche zu bleiben, dann aber als solche zu kämpfen, zu bekennen, zu leiden»².

Die lutherischen, reformierten und unierten Kirchenvertreter und Theologen, die sich zur Bewegung der Bekennenden Kirche zusammengeschlossen hatten, versammelten sich deshalb am 31. Mai 1934 in Barmen/Wuppertal zu einer Bekenntnissynode, um ihre Position zu erörtern und in einem Bekenntnistext zum Ausdruck zu bringen. In einer «Erklärung» wurde den Deutschen Christen widersprochen. Es wurde zur Sprache gebracht, welche Ansichten zu verwerfen und was demgegenüber als verantwortbare Grundlage christlicher Lehre zu vertreten ist. Entstanden ist die «Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche». Verfasst wurde sie weitgehend von dem damals in Bonn lehrenden reformierten Schweizer Theologen Karl Barth. Diese «Erklärung» nimmt wesentliche Positionen von Barths Theologie auf (insbesondere die Zentralstellung der Christologie), weshalb im Folgenden oft Barth selbst das Wort haben wird. Für die Frage nach dem theologischen Verständnis von Vertrauen ist die Barmer Erklärung deshalb interessant, weil sie Möglichkeitsbedingungen echten, tragfähigen *Vertrauens* nennt. Mein Vorschlag ist es, diese Bedingungen als Regeln *adäquater Rede vom Menschen* zu verstehen, wobei sich die I. Barmer These mit der Frage befasst, *woran* sich die adäquate Rede vom Menschen zu orientieren habe.

II.

Was stand in jenem Streit zwischen Bekennender Kirche und Deutschen Christen eigentlich auf dem Spiel? Im Zuge des «Übernehmens» der Deutschen Christen innerhalb der Strukturen der Deutschen Evangelischen Kirche, d.h. innerhalb von Kirchenleitungen und Pfarrerschaft, weitete sich die Herrschaft des Staates auf die Belange der Kirche³ aus. Diese Entwicklung provozierte in den Kreisen der Bekennenden Kirche den *status confessionis*. Strittig geworden war das Verhältnis der Kirche zum Staat. Die

² K. Barth, Kurze Kommentierung des ersten Satzes der Theologischen Erklärung der Barmer Synode vom 31. Mai 1934, in: Texte zur Barmer Theologischen Erklärung. Mit einer Einleitung von E. Jüngel und einem Editionsbericht herausgegeben von M. Rohkrämer, Zürich 2004, 67–87, 79.

³ Nach den Richtlinien der Deutschen Christen Ende 1933 «erkennt die Kirche im Totalitätsanspruch des nationalsozialistischen Staates den Ruf Gottes zu Familie, Volk und Staat» (A. Burgsmüller/R. Weth [Hg.], Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation, Neukirchen-Vluyn 1984, 38).

Kirche war nicht mehr souveränes Gegenüber zum Staat, sondern wurde ihm gleichgeschaltet und seiner Ideologie unterworfen. Die offizielle Kirche hatte damit aus der Sicht der Bekennenden Kirche die in ihrer ausschließlichen Grundorientierung am Evangelium begründete Freiheit und damit nichts weniger als ihr eigentliches Wesen preisgegeben.

«Die Deutschen Christen und ihr Regiment bedrohen nicht irgend etwas in der Deutschen Evangelischen Kirche durch die Geltendmachung anderer, *fremder* Voraussetzungen, (sondern sie bedrohen) mit ihrer theologischen Voraussetzung sie selbst»⁴.

Dem Evangelium Jesu Christi wurde eine staatliche Doktrin und die Orientierung an Rasse und Herkunft vor- und übergeordnet. Damit galt in der Kirche nicht mehr nur bloß ein anderer Buchstabe, sondern wehte auch ein anderer, ihr fremder Geist. Die Kirche, die sich ihrem Wesen nach als Leib Christi versteht, wurde zur Dienerin zweier Herren, Christi *sowie* des deutschen Staates und dessen Doktrin. Für die Bekennende Kirche stellte sich die Frage: Wodurch und in welcher Weise kann die Alleinherrschaft Jesu Christi über die Kirche in aller Deutlichkeit wieder zur Geltung gebracht und damit die adäquate Rede vom Menschen wieder ermöglicht werden? Die Barmer Synode nahm sich dieser Frage an und bezog eine Gegenposition zu den Deutschen Christen, indem sie dazu aufforderte, sich neu auf *das in der Bibel bezeugte* Wort Gottes zu besinnen. Ihrem eigenen Anspruch nach war das, was sie unternommen hat, nicht revolutionär, sondern bloß ein Bekennen des alten Glaubens unter neuen Umständen.

Nach Barth ist ein Bekenntnis «der Akt, in welchem die Kirche sich zwischen der Heiligen Schrift und einem Zustand, in welchem sie sich befindet, sich aufs neue bestimmt auf das, was Kirche ist»⁵. Ein Bekenntnis ist damit vergleichbar dem Akt der Verkündigung. Es ist wie auch jede gottesdienstliche Verkündigung den biblischen Berichten verpflichtetes Zeugnis von dem *aller Gegenwart gegenwärtigen* Wort Gottes (Jesus Christus). Es ist keine bloß erfundene, unbegründete, sondern an das gegenwärtig wirkende Wort Gottes selbst gebundene Antwort auf die Frage «was glauben wir als

⁴ K. Barth, Die theologische Erklärung der Barmer Bekenntnissynode. Fragment vom Sommer oder Frühherbst 1934, in: Texte zur Barmer Theologischen Erklärung, 25–58, 52.

⁵ K. Barth, Kurze Erläuterung der Barmer Theologischen Erklärung. Vortrag vor der Evangelischen Bekenntnisgemeinschaft Bonn am 9. Juni 1934, in: Texte zur Barmer Theologischen Erklärung, 9–24, 12.

Kirche?), «was haben wir als Kirche und als Glieder dieser Kirche zu tun?», und damit insgesamt auf die Frage «wer sind wir eigentlich?». Das Bekenntnis hat also die Funktion, dem gegenwärtig wirkenden Wort Gottes nachdenkend, zu klären, was als Norm, Verpflichtung und Gehalt christlicher Identität zu gelten hat. Diese Klärung geschieht stets unter Aufnahme, aber eben auch Kritik und wenn nötig Ablehnung geltender Wahrheitsansprüche. Die sechs Thesen der Barmer Theologischen Erklärung sind deshalb an ihre Zeit gebunden. Sie sind «in keiner Weise zu vergleichen mit dem apostolischen Glaubensbekenntnis oder auch nur mit der Confessio Augustana oder der Katechismus, sondern es geht in ihnen nur um Antworten auf Fragen, die uns jetzt, in diesem Jahr 1934 gestellt sind»⁶.

III.

Die Norm der Verkündigung des Evangeliums war in dringlicher Weise grundsätzlich strittig geworden. Es ist bedeutsam, dass es dabei nicht bloß um einen akademischen Fachdiskurs ging, sondern es bestand eine *kirchenpolitische Herausforderung*. Das Verständnis der Kirche und das Selbstverständnis ihrer Glieder war in der kirchlichen Öffentlichkeit verantwortlich darzulegen und gegen eine innerhalb der Kirche wirksam gewordene Ideologie zu verteidigen. In der Meinung Barths hatte man sich dafür neu auf die Bibel zu besinnen; eine «natürliche Theologie» hätte nicht die nötige Kraft, um den Grundsätzen der Deutschen Christen theologisch fundiert zu widersprechen. Denn sie orientiert sich an sichtbaren Werten (am religiösen Gefühl des Einzelnen, an Herkunft, Rasse, Staatsordnung usw.) und steht dabei offensichtlich auf derselben Argumentationsebene wie die zu bekämpfende Position. Die Barmer Bekenntnissynode verständigte sich auf die Orientierung am den Menschen durchaus angehenden, aber dennoch *unsichtbaren*, unverfügbaren Wort Gottes (Jesus Christus), das die Texte der Bibel zur Sprache bringen. Die synodale Klärung mündete in die Position, dass *Jesus Christus* – und kein anderes Wort – das Wort Gottes ist, das zu verstehen und dem zu vertrauen und zu gehorchen ist. Anders als mit den Weltverhältnissen beliebig wechselnde Werte und Worte und dem Menschen gegenüber ignorante natürliche Ordnungen, verlangt dieses den Menschen ansprechende Wort Gottes, «im Leben und im Sterben die Totalität des Menschen, der sich ihm ergeben will»⁷.

⁶ K. Barth, Kurze Erläuterung, 17f.

⁷ K. Barth, Kurze Erläuterung, 18.

Und diese *totale Inanspruchnahme* kann den Menschen als Menschen bewahren, während er in der *totalen Versachlichung* der Perspektive natürlicher Theologie (oder einer Ideologie) verlorenzugehen droht. Der erste Satz der Barmer Theologischen Erklärung

«schließt die natürliche Theologie von der Verkündigung aus. Nicht in der Meinung und Absicht, sie in sich und als solche zu verwerfen, wohl aber in der Meinung und Absicht, daß sie neben und außer dem Worte Gottes, wenn es darauf ankommt, zu sagen, wem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben, keinen Sinn und Bestand haben kann. Als Gottes Offenbarung, als Norm und Inhalt der im Namen Gottes auszurichtenden Botschaft, können die Größen, auf die die natürliche Theologie sich zu beziehen pflegt, was sie im übrigen auch sein und bedeuten mögen, nicht in Betracht kommen. Wenn die Kirche Gottes Offenbarung verkündigt, dann redet sie nicht auf Grund einer noch so tiefen und gläubigen Schau der Wirklichkeit der Welt und des Menschen, dann exegesiert sie nicht jene Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten, dann liest und erklärt sie, gebunden an ihren Auftrag und frei gemacht durch die damit empfangene Verheißung das Wort, das Jesus Christus heißt, und darum das Buch, das von ihm zeugt. Sie ist und sie bleibt dankbar für die Erkennbarkeit Gottes, in der er sich selber uns gegeben hat, indem er uns seinen Sohn gab»⁸.

Wie lässt sich das damalige Anliegen verstehen? Die Barmer Thesen stellen das den Menschen anredende Wort ins Zentrum, diesem sei zu vertrauen und ihm sei zu *gehören*. Ob dieser Aufruf zu Gehorsam eine totalitäre Forderung nach Unterordnung oder ein totales Bestimmen des Menschen zu seiner Freiheit ist, entscheidet sich am Verständnis des Wortes Gottes. Dieses Wort bedeutet im Rahmen der *Barmer Thesen* nicht Information oder Instruktion, sondern Anrede und Hinweis. Es spricht nicht so an, dass es überhört werden könnte und deshalb indoktriniert werden muss, sondern es scheint interessant genug zu sein, um selber auf sich aufmerksam zu machen. Wer es hört, lässt sich darauf ein und eignet es sich an, identifiziert sich damit. Wer es gehört hat, bleibt darauf ansprechbar, hört weiterhin auf es, gehorcht ihm gern. So ist es nicht eine Vorschrift, die befolgt würde, weil sie *auch noch* (neben anderem) hilfreich und vernünftig erscheint, sondern es wird im Gedächtnis behalten, weil es *zum Leben* ausreicht. Und während natürliche Theologie mit dem Wort Gottes einen *Begründungsanspruch* verbindet, kann und will die

⁸ K. Barth, Kurze Kommentierung des ersten Satzes, 87. Vgl. KD II/1, 200.

Theologie der Barmer Thesen nicht erklären, weshalb etwas ist (und nicht vielmehr nichts), sondern will zu verstehen geben, *wie, in welcher Weise etwas für einen Menschen* so ist, wie es ist. Es geht nicht um eine große Übersicht über Weltzusammenhänge, sondern bloß um das auf Gott ausgerichtete Da- und Sosein des Menschen in der Welt. Aber es geht dabei um *alles, was den Menschen betrifft*. Darin ist die Inanspruchnahme durch das Wort Gottes *total*. Einer auf Begründung abzielenden natürlichen Theologie (und ebenso einer Ideologie) geht es hingegen darum, den Menschen im Horizont bestimmter Annahmen als bloßen Gegenstand zu betrachten. Es geht ihr darum, *alle Menschen unter dem von ihr bestimmten Gesichtspunkt* zu sehen. Die Inanspruchnahme durch das so verstandene Wort Gottes ist dadurch *totalitär*. Sie sieht immer nur das, was sie sehen will und sieht damit immer nur das Gleiche, nämlich das, was ihr gleicht. Und was ihr nicht gleichen will, wird ihr gleichgemacht – oder vernichtet. Durch eine Theologie bzw. eine kirchliche Verkündigung, die den Menschen angeht, weil sie ihn anspricht, wird hingegen *der Mensch* darauf *hingewiesen*, dass er das sieht, was ihm durch Jesus Christus gezeigt wird. Er sieht immer nur ihm durch Jesus Christus Zugewandtes, und was ihm nicht zugewandt ist, braucht er nicht herbeizuzwingen, sondern wird sich ihm früher oder später zuwenden.

IV.

Das Wort Jesus Christus bedeutet für Barth: Gott spricht den Menschen an. Wie ist das zu verstehen? Jesus Christus ist zu verstehen als die *Norm* adäquater Rede vom Menschen und zugleich als deren *Inhalt*, insofern nämlich Gott den Menschen als Menschen anspricht, *indem* er sich ihm zuwendet und ihn in seine Geschichte und Zukunft in Jesus Christus mit einbezieht. Durch dieses Angesprochenwordensein und -werden hat der Mensch teil an dem, was Gott tut. Wer sich der Geschichte und Zukunft Gottes anvertraut, gewinnt einen gewissen *Abstand* zu dem, was ihn ständig zum Handeln auffordert (zu sich selbst, seinen Mitmenschen und den Zusammenhängen, in denen er lebt). Sein Da- und Sosein ist, unabhängig davon, wie er auf diese Forderungen reagiert und ob er dem ihn Andrängenden gegenüber bestehen wird oder nicht, schon geborgen und aufgehoben; damit ist er schon versöhnt (mit Gott und damit mit sich und der Welt). Hat der Mensch Gott in Jesus Christus vertraut, wird er auch der Welt vertrauen können. Ob der Mensch hingegen noch einem ‹Gott› vertrauen wird, weil er der

Welt vertraut bzw. zu vertrauen versucht hat, ist durchaus fraglich. Denn Vertrauen ist beständig durch die Meinung nicht nur beeinflusst, sondern bedroht, dass Kontrolle eben besser sei als Vertrauen. Zu vertrauen ist aber erst möglich, wenn der Mensch Kontrolle abgibt und damit *Gott* anstelle des eigenen Fürwahrhaltens vertraut. Der Mensch ist der Mensch, als den Gott ihn anspricht. Das befreit den Menschen davon, sich selber einen Namen machen zu müssen.

Vertrauen beinhaltet deshalb, theologisch verstanden, ein Sich-Verhalten in einem gewissen Abstand zu der Instanz, die einen jeweils zu handeln fordert. Dieses «Spiel» rührt daher, dass die in einem Gefühl usf. gründende oder im Zusammenhang von Herkunft, Rasse, Staatsordnung, Beruf usf. an einen gerichtete Forderung durch Gott bereits erfüllt und aufgehoben ist. Daran erinnert das Wort Gottes. Eine Theologie, die vom Menschen nicht so redet, wie Gott ihn angesprochen hat, sondern weiterhin Forderungen an ihn stellt, hat die Orientierung an Jesus Christus preisgegeben.

V.

Jesus Christus und keiner anderen Instanz ist im Glauben zu vertrauen, denn nur in diesem Blick eröffnen sich Vertrauensräume, die sich nicht plötzlich in Räuberhöhlen verwandeln. Im Blick auf einen Despoten kann keine Vertrauensbeziehung entstehen. Vertrauen ist unter despotischen, totalitären Bedingungen nicht möglich, weil es gar nicht aufrechterhalten werden kann. Vertrauen bedarf einer Ordnung, in der Menschen frei handeln können. Totalitäre Systeme beschneiden Freiheiten, indem sie sich über die Grenzen des Individuums hinwegsetzen. Sie üben dadurch ihre Herrschaft auch in Bereichen aus, die ihrem Wesen nach herrschaftslos funktionieren und keinem Zweck, sondern ausschließlich dem Menschen als Menschen dienen. Die I. These der Barmer Theologischen Erklärung hat daran erinnert, was die Aufgabe von Theologie und Kirche ist und wie in der Kirche (und durch ihre Glieder in der weiteren Öffentlichkeit) vom Menschen die Rede sein soll⁹, damit

⁹ Vgl. K. Barth, *Theologische Existenz heute!*, in: *Theologische Existenz heute*. Heft 1, München 1933, 40: «Sie [sc. die Kirche] ist die naturgemäße Grenze jedes, auch des totalen Staates. Denn das Volk lebt auch im totalen Staat vom Worte Gottes, dessen Inhalt ist: «Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben». Diesem Wort haben Kirche und Theologie zu dienen für das Volk.» Vgl. die V. Barmer These: Christen haben nicht dem Staat zu vertrauen und zu gehorchen, sondern Gott.

Total oder totalitär?

dieser nicht in Angst und Schrecken ausharren muss, sondern in Vertrauen *leben* kann.¹⁰

— Marcel Egli arbeitet im Rahmen des Projekts «Vertrauen verstehen» an einer Dissertation mit dem Thema «Vertrauen und geschenkte Identität. Vertrauen in theologischer Perspektive im Anschluss an die Versöhnungslehre Karl Barths».

¹⁰ Ich danke Simon Peng-Keller, der frühere Fassungen dieses Textes gelesen und kommentiert hat.

«Ist der Glaube und Vertrauen recht, so ist auch Dein Gott recht ...»

Vertrauen in Gerhard Ebelings Theologie

Pierre Bühler

Sucht man in den Sachregistern von Gerhard Ebelings Werken nach dem Stichwort «Vertrauen», erlebt man eine gewisse Enttäuschung. In seinem breitangelegten Werk sind es nur wenige Stellen, wo er dieses Thema explizit behandelt. Dabei hätte man aufgrund seiner Verankerung in reformatorischer Theologie erwarten können, dass der den Reformatoren am Herz liegende Aspekt der *fiducia* sich auch bei ihm auswirkt. Es wird deshalb zu überlegen sein, ob sich in Ebelings Theologie die Vertrauenthematik nicht in anderen sprachlichen Kategorien expliziert, die ihm näher liegen.

Dieser Enttäuschung steht eine – für mich noch sehr lebendige! – studentische Erinnerung an eine Seminarsitzung bei Ebeling gegenüber. Im Sommersemester 1973 veranstaltete er an der Zürcher Fakultät ein Seminar zum Thema «Luthers Grosser Katechismus in Hinsicht auf das Problem des Erwachsenekatechismus». Als wir in einer Sitzung Luthers Auslegung des ersten Gebots im Grossen Katechismus¹ besprachen, entstand ein sehr lebhaftes Gespräch zum Thema Vertrauen. Eine Psychologiestudentin und eine Sozialpädagogin, die am Seminar teilnahmen, brachten Erik H. Erikson in die Diskussion ein, insbesondere seine These, dass Vertrauen und Misstrauen in der Entwicklung menschlicher Identität eine Schlüsselrolle spielen². Ebeling liess sich darauf ein, und es zeigte sich, dass er die Vertrauenthematik sehr offen und auch sehr konkret von der Lebenserfahrung her angehen konnte. Das Gespräch führte dann zu einem spannenden Vergleich von Luther und Erikson, sowie zu grundsätzlichen Überlegungen zu fruchtbaren Berührungen zwischen Psychologie und Theologie.³ Vielleicht ist eine diskrete Spur dieses Austausches in einem Schleiermacher-Aufsatz zu finden, der im selben Jahr 1973 verfasst wurde. Davor

¹ Vgl. BSLK, 560-572.

² Vgl. Jugend und Krise. Die Psychodynamik im Wandel, Stuttgart, 1970; Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze, Frankfurt a.M. (1966) ²1973.

³ In anderem Kontext, vgl. auch zu diesem Thema: G. Ebeling, Lebensangst und Glaubensanfechtung. Erwägungen zum Verhältnis von Psychotherapie und Theologie, in: ders., Wort und Glaube, Bd. III, Tübingen 1975, 362-387.

«Ist der Glaube und Vertrauen recht, so ist auch Dein Gott recht ...»

warnend, Abhängigkeit allzu schnell negativ zu werten, schreibt Ebeling in Hinsicht auf die gegenwärtige Stimmung:

«Denn ein Phänomen wie Vertrauen, in dem ja Abhängigkeit als konstitutiv mitgesetzt wird, gehört zu den besonders raren Widerfahrnissen, die bestenfalls in die Intimsphäre abgedrängt sind.»⁴

Dass diese Seminardiskussion über Vertrauen an Luthers Auslegung des ersten Gebots entbrannte, ist nicht ganz zufällig. Wie wir noch sehen werden, hat Luthers Erörterung des Vertrauensthemas an dieser Stelle auch in Ebelings Schriften nachgewirkt. Deshalb ist es durchaus angemessen, wenn in meiner Überschrift ein Zitat aus *Luthers* Auslegung in Anspruch genommen wird, um *Ebelings* Auffassung von Vertrauen zu charakterisieren.

Doch zunächst sammeln wir noch einige Aspekte aus anderen Stellen in Ebelings Werk ein.

Ein paar Hinweise zum Thema Vertrauen

In seiner *Dogmatik des christlichen Glaubens* formuliert Ebeling im Rahmen der Gotteslehre, die er ja bekanntlich aus der Situation des Gebets heraus entfaltet, einen abschliessenden «Grundriss der Gott zugesprochenen Attribute in Relation zum Gebet»⁵. Während Heiligkeit, Verborgenheit und Nähe zusammenfassend unter dem Gesichtspunkt der «Gott zukommende[n] Anrede» behandelt wird, und Doxa, Ewigkeit und Schöpfermacht zusammenfassend unter dem Gesichtspunkt des «Gott zukommende[n] Lob[s]», so wird schliesslich Liebe, Gnade und Wahrheit zusammenfassend, im Zeichen des «Gott zukommende[n] Vertrauen[s]» erläutert. An dieser sehr kurzgehaltenen Stelle können zum Thema des Vertrauens folgende Akzente wahrgenommen werden:

- das Vertrauen auf Gott schenkt dem Gebet eine freimütige *parthesia*, Kennzeichen der christlichen Freiheit, die aber nie vergisst, dass sie «nicht anders sein kann als in der Weise der Befreiung, der unverdient gewährten Freiheit» (243);
- deshalb gilt auch: «Das Gott zukommende Vertrauen gründet in der von ihm her dem Menschen zukommende Gnade» (ebd.);

⁴ Beobachtungen zu Schleiermachers Wirklichkeitsverständnis, in: *Wort und Glaube III* (vgl. vorige Anm.), 96-115, hier: 111.

⁵ *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Tübingen (1979) ³1987-1993, Bd. I, 241-244.

- die Gnade Gottes hat ihren Ernst und ihre Kraft in der Wahrheit Gottes, und so gilt, dass die Liebe Gottes «die das Leben wahrmachende Macht» (244) ist; deshalb: «Wer betet, glaubt an die Macht der Liebe» (ebd.).

Zum Abschluss wird betont, dass diese skizzenhafte Zusammenschau wie ein Transparent funktioniert⁶: «Es ist zum Betrachten aufgestellt und kommt nur durch ein dahinter befindliches Licht zum Leuchten, das durch blosses Lehren nicht zu entzünden ist.» (ebd.)

Der hier zum Ausdruck gebrachte *Glaube an* die Macht der Liebe könnte ebenso gut als das *Vertrauen auf* diese Macht der Liebe kennzeichnet werden, oder frei kommentiert: das Vertrauen darauf, dass die Macht der Liebe das Leben wahrmacht. Dass hier eine Unterscheidung zwischen dem Leben und dem blossen Lehren vollzogen wird, findet eine Entsprechung an anderen Stellen, in denen betont wird, dass Glaube nicht in ein «Fürwahrhalten» aufgeht. Exemplarisch sei hier eine Stelle im Gespräch mit Martin Buber zu dessen Werk *Zwei Glaubensweisen* zitiert.⁷ Um sich von Bubers These abzugrenzen, die christliche Glaubensweise sei eine Hellenisierung der alttestamentlich-jüdischen, betont Ebeling, dass das urchristliche Glaubensverständnis Besonderheiten entwickelt, die sich bis in sprachliche Neubildungen auswirken. «Die Wendung ‹glauben an›, genauer: ‹hineinglauben›, ‹glauben auf ... hin› ist erst hier entstanden. Sie findet sich weder im Hebräischen noch im vorneutestamentlichen Griechisch.» (243) Der eigentliche Sinn dieser Wendung wird folgendermassen präzisiert: «Sie sagt nicht einen Glaubensgegenstand an, der durch beliebige andere auswechselbar wäre. Sie sagt vielmehr den Grund des Glaubens an.» (ebd.) Und damit dieser Grund nicht als eine äusserliche, glaubensfremde Glaubensstütze missverstanden wird, präzisiert Ebeling ferner: «Die Wendung ‹glauben an› bekennt nicht, wofür man sich Glauben abnötigen muss, sondern woher einem der Mut des Glaubens kommt.» (ebd.) Deshalb bestreitet Ebeling Bubers These, in der christlichen Glaubensweise gehe das *Gegenüber des Glaubens* verloren. Auch hier gilt, dass es primär um ein Vertrauensverhältnis geht (vgl. 241), während Buber erachtet, es gehe primär um «Akzeptation, um Anerkennung eines Sachverhalts, um ein Glauben, dass sich etwas so oder so verhalte, z.B. und vor allem das Faktum der Auferstehung Jesu» (ebd.). Deshalb unterscheidet Ebeling abschliessend zwischen

⁶ Die Metapher stammt aus einer Zeit, wo der Overheadprojektor noch nicht durch den Beamer und die Powerpoint-Präsentationen verdrängt wurde ...!

⁷ G. Ebeling, *Zwei Glaubensweisen?*, in: *Wort und Glaube III* (vgl. oben Anm. 3), 236-245.

«Ist der Glaube und Vertrauen recht, so ist auch Dein Gott recht ...»

«glauben an» als Vertrauensverhältnis und «glauben, dass» als dessen reflexiver Entfaltung: «das von Buber getadelte ‹glauben, dass...›, der angebliche christliche Tatsachenglaube, ist, recht verstanden, Entfaltung des Bekenntnisses zum Glaubensgrund.» (243)

Ausführlicher geht Ebeling auf die Hintergründe und Implikationen der sprachlichen Neubildung «glauben an» in seinem ersten grossen Aufsatz zur Debatte mit Bultmann um den historischen Jesus, «Jesus und Glaube»⁸, ein. Das Grundanliegen Ebelings ist hier zu zeigen, dass sich bei Jesus im Glaubensverständnis etwas zutiefst verändert, dass für den christlichen Glauben konstitutiv wird. An dieser Stelle nuanciert er interessanterweise die im Gespräch mit Buber getroffene Unterscheidung, ausgehend von Sprachbeobachtungen im Alten Testament und in der synoptischen Tradition. Er wolle, so Ebeling, die

«Eigentümlichkeit des alttestamentlichen Glaubensbegriffs nicht zum Ausdruck bringen durch Reduktion auf den Begriff des Vertrauens, in Entgegensetzung zu ‹blossem Fürwahrhalten›. Der Begriff des Vertrauens würde nicht unbedingt den personalen und den Wortcharakter des Glaubensgeschehens sichern.» (214)

Umgekehrt gewinnt er gewissermassen dem Fürwahrhalten ein Vertrauensmoment ab, das dem alttestamentlichen Glaubensbegriff gerecht wird:

«insofern es im Glauben darum geht, Gott für wahr zu halten, und das heisst, darauf zu bestehen, dass Gott sich selbst zur Geltung bringt, sich selbst bewahrheitet – und, entsprechend, Gottes Wort für wahr zu halten, auf diesem Wort also zu bestehen als auf etwas, was Gott wahr macht und geschehen lässt.» (ebd.)

Damit betont Ebeling, in Anlehnung an Jesaja 7,9: «Wenn ihr nicht glaubt, so habt ihr keinen Bestand», die Verbindung von Glauben und Bestandhaben:

«Der Glaube hat es zu tun mit dem, was der Existenz Bestand gibt, hat also zu tun mit Sein oder Nichtsein. Glauben ist nicht etwas, was sich von der Basis der in ihrem Bestand gesicherten Existenz aus vollzöge [...]. Vielmehr ist der Glaube das, worin der Existenz ihr Gegründetsein widerfährt.» (215f.)

Zu einer Glaubenserfahrung, die in diesem Sinne Bestand schafft, kommt es in der Begegnung mit Jesus in der synoptischen Tradition. Es gehört zum Phänomen seiner Vollmacht, dass Jesus solchen

⁸ Wort und Glaube, [Bd. I], Tübingen (1960) ³1967, 203-254.

Glauben an Gott als Bestandhaben in Gott erweckt. Das zeigt sich für Ebeling unter anderem in den Heilungsgeschichten:

«Das wollen doch all diese Heilungsgeschichten sagen, dass Jesus den Betreffenden in eigentümlicher Weise Vertrauen, Hoffnung, Mut erweckt hat, dass etwas von ihm ausgegangen ist, was sie veranlasste, ihn anzugehen.» (241)

Sprachlich kommt das in Jesu Gebrauch von *amen* zum Ausdruck, als Zusage von gewissmachender Gewissheit: Jesu *exousia* zeigt sich darin, dass er imstande ist, «mit seinen Worten auch die gewissmachende Kraft zu verleihen, die von der Gewissheit ausgeht, in der er selbst eins ist mit diesen Worten» (245). In dieser Gewissheitserfahrung liegt im Urteil Ebelings eine Art implizite Christologie, an die der urchristliche Christusglaube später Anhalt haben wird. Deshalb erstaunt es nicht, dass Ebeling, als es darum geht, die strukturellen Aspekte des Glaubensbegriffs Jesu zu entfalten, das Moment der Gewissheit als erstes erwähnt: «Glaube gibt der Existenz Gewissheit, ja ist geradezu nichts anderes als Existenz in Gewissheit.» (247)

Gott haben und auf Gott vertrauen

Wie schon angekündigt wurde: Am intensivsten setzt sich Ebeling mit dem Vertrauensthema dort aus, wo er Luthers Auslegung des ersten Gebots im Grossen Katechismus kommentiert.⁹ Das geschieht im Kontext einer kritischen Auseinandersetzung mit neuzeitlichem Vertrauensschwund, die im selben Band von *Wort und Glaube II* an zwei Stellen knapp angedeutet wird: Die Verkümmern der Sprache, mit der man heute konfrontiert wird, stiftet nicht nur eine Verständigungskrise, sondern auch eine Vertrauenskrise, die folgendermassen umschrieben wird:

«Die *Vertrauenskrise*, in der das Wort nichts mehr gilt, nicht nur weil man es nicht hält und darum schon gar nichts mehr aufs Wort gibt, auch wenn einer sein Wort gibt, sondern vor allem darum, weil man dem Wort gar nicht mehr zutraut, Vertrauen zu wecken, so dass man auch nicht mehr wagt, sich im Wort dem andern anzuvertrauen und in der Schutzlosigkeit, die als

⁹ Vgl. dazu vornehmlich: «Was heisst ein Gott haben oder was ist Gott?» Bemerkungen zu Luthers Auslegung des ersten Gebots im Grossen Katechismus, in: ders., *Wort und Glaube*, Bd. II, Tübingen 1969, 287-304.

«Ist der Glaube und Vertrauen recht, so ist auch Dein Gott recht ...»

Arglosigkeit Vollmacht sein könnte, es auf die Macht des ohnmächtigen Wortes ankommen zu lassen.»¹⁰

Aus dieser Vertrauenskrise entsteht eine *Gewissenskrise*,

«in der der Mensch sich von keinem Anspruch mehr wirklich binden, von keiner Zusage mehr wirklich aufrichten lässt, weil zutiefst eine Sprachlosigkeit von ihm Besitz ergriffen hat, ob nun als Langeweile oder Verzweiflung oder Abstumpfung oder Gewissenlosigkeit» (ebd.).

Die zweite Stelle ist in einem Aufsatz zu finden, in dem Ebeling dem modernen Phänomen der Profanität die Dimension des Geheimnisses entgegenhält, als eine Möglichkeit, das durch Profanität verdrängte religiöse Moment zu thematisieren.¹¹ An einer entscheidenden Stelle dieses Aufsatzes wird der Bezug von Geheimnis und Vertrauen thematisiert: «Geheimnis ist ein Vertrauensphänomen.» (199) Gerade mit diesem Aspekt hat der neuzeitliche Mensch seine Mühe. Allzusehr vernachlässigt man, dass geordnete und verlässliche Vertrauensverhältnisse lebensnotwendig sind, und macht Geschäfte mit Vertrauensbruch. «Das Entscheidende ist der konkrete Vertrauensraum, für den, wenn auch in noch so weitem Sinne, das Moment des Geheimnisses von Bedeutung ist.» (ebd.)

Auf dem Hintergrund solcher Gegenwartskritik gewinnt Ebelings Aufnahme von Luthers Auslegung des ersten Gebots ein um so größeres Gewicht.

«Du sollt nicht andere Gotter haben. Das ist, Du sollt mich alleine für Deinen Gott halten. Was ist das gesagt und wie versteht man's? Was heisst ein Gott haben oder was ist Gott? Antwort: Ein Gott heisset das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten. Also dass ein Gott haben nichts anders ist, denn ihm von Herzen trauen und gläuben, wie ich oft gesagt habe, dass alleine das Trauen und Gläuben des Herzens machet beide Gott und Abegott. Ist der Glaube und Vertrauen recht, so ist auch Dein Gott recht, und wiederümb, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht. Denn die zwei gehören zuhaufe, Glaube und Gott. Worauf Du nu (sage ich) Dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich Dein Gott.»¹²

¹⁰ Hauptprobleme der protestantischen Theologie in der Gegenwart, 56–71, hier: 64.

¹¹ Profanität und Geheimnis, 184–208.

¹² BSLK, 560.

An der für unser Thema wichtigen Stelle des Aufsatzes geht Ebeling von der Beobachtung aus, dass hier das Glauben und Vertrauen möglichst breit definiert wird, so dass eigentlich alle möglichen Glaubensweisen hineinpassen, und zugleich von dieser allgemeinen Definition her ein Kriterium gewonnen werden soll, was das rechte und das falsche Glauben und Vertrauen ausmacht, so dass auch Gott und Abgott von dorthin zu unterscheiden sind. Konkret heisst das:

«Das Gott Haben ist nämlich in jedem Fall daraufhin zu prüfen, ob hier ‹haben› wirklich ausschliesslich den Sinn von Glauben hat oder aber der Glaube sich auf ein andersartiges Haben stützt und von diesem abhängig ist.» (296f.)

Glaut man an Mammon, dann besteht dieser Glaube im Haben von Geld und Gut. «Glaube und Vertrauen sind hier auf die Habe gegründet» und sind deshalb kein rechtes Glauben und Vertrauen, und deshalb ist auch Mammon kein rechter Gott.

Daraus entwickelt Ebeling eine anthropologische Reflexion, die sich bemüht, dieses Glauben und Vertrauen als Grundsituation des Menschen zu erfassen:

«Diese Grundsituation, die Luther zugleich als Notsituation und als Glaubenssituation charakterisiert, wird ausserordentlich treffend gekennzeichnet durch ‹sein Herz hängen an›. Der Mensch kann gar nicht in sich selbst und aus sich selbst bestehen. [...] Er ist überhaupt nur in der Weise, dass und wie er sich auf anderes verlässt.» (297).

Das gilt bereits in Hinsicht auf das Atmen, die nötige Ernährung, die Fortpflanzung, aber auch in umfassenderem Sinne von den seelischen und geistigen Lebensvorgängen, wie Ebeling betont. Das Herz, das hier im Zentrum steht, wäre deshalb missverstanden, wenn man es als «Innenwelt» gegen die «Aussenwelt» ausspielen würde.

«Das Herz ist deshalb weit davon entfernt, die den Menschen bergende Behausung zu sein. [...] Das Herz des Menschen ist wesenhaft diese nach aussen greifende Bewegung des Menschen auf der Suche nach Halt und Bleibe.» (298)

In äusserster Nähe zum Thema des Vertrauens kann Ebeling diese «Suche nach Halt und Bleibe» mit dem Ausdruck «sich verlassen auf» profilieren, in Anlehnung an Luthers Formulierung: «Worauf Du nu (sage ich) Dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich Dein Gott.» Das kennzeichnet die entscheidende und ständige Grundfunktion des menschlichen Herzens, und an dieser mes-

sen sich dann auch Gott und Abgott, als dem «Worauffin dieses Sichverlassens» (298). «Solange das Leben währt, kommt diese Bewegung des Sich-hängens-an und des Sich-verlassens-auf nicht zur Ruhe.» (ebd.) Deshalb steht das Herz ununterbrochen in der Auseinandersetzung zwischen Vertrauen und Misstrauen, zwischen Glauben und Unglauben, der hier als Zweifeln und Verzweifeln bestimmt wird.

Verlass – Mut – Gewissheit

Auch wenn es nur wenige Stellen sind, erweisen sich diese Stellen doch als sehr wichtige, tiefgreifende Stellen, welche die Thematik des Vertrauens, des Vertrauensschwundes und der Vertrauenskrise, ja auch des Misstrauens, als eine Thematik erfassen, die den Menschen in seiner Grundsituation betrifft. Das kommt noch stärker zum Tragen, wenn man darauf achtet, dass an verschiedenen Orten Themen anklängen, die im weiteren Werk Ebelings die Thematik des Vertrauens variierend weiterführen und vertiefen. Das gilt vornehmlich von drei Motiven, die bei unseren Erläuterungen angeklungen sind.

- 1) Das soeben angesprochene «sich verlassen auf» zieht weite Kreise in Ebelings Kreuzestheologie, die – teilweise unter dem Einfluss Bonhoeffers – die Thematik der Gottverlassenheit zu einem tragenden Moment werden lässt.¹³ Dass der Gekreuzigte in der tiefsten Gottverlassenheit zum Grund wird, auf dem *Verlass* ist, könnte eine Anleitung sein zu einer kreuzestheologischen Theologie des Vertrauens¹⁴.
- 2) Eine zweite Thematik ist die des Mutes: Im «glauben an» geht es darum, so haben wir weiter oben gesehen, zu bekennen, woher uns der Mut zum Glauben kommt. Dieses Motiv des Mutes hat eng mit dem Vertrauen zu tun, als einem Widerfahrnis, das dem Menschen eine ständige Suche nach Halt und Bleibe *zumutet*. Von dort her erscheint es nicht als zufällig, wenn Ebeling in seiner kleinen Dogmatik *Das Wesen des christlichen Glaubens* das

¹³ Vgl. dazu etwa: Dogmatik des christlichen Glaubens (vgl. oben Anm. 5), Bd. II, 191–209 («Die Gottverlassenheit Jesu»).

¹⁴ Vgl. in diesem Sinne: J. Schreiber, *Theologie des Vertrauens. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums*, Hamburg 1967 (vgl. insbesondere seine eindruckliche Auslegung der Kreuzigungserzählung, 22–82).

Kapitel des Heiligen Geistes mit der Überschrift «Der Mut des Glaubens» versieht.¹⁵

- 3) Doch am prägnantesten ist hier das Motiv der Gewissheit. Dort, wo es um das Spenden von Vertrauen geht, kann Ebeling auch von der gewissmachenden Gewissheit sprechen. Diese Gewissheitsthematik kommt an vielen Stellen seines Werkes vor, sehr programmatisch im grossen Aufsatz *Gewissheit und Zweifel. Die Situation des Glaubens im Zeitalter nach Luther und Descartes*¹⁶. Dass da die Thematik des Vertrauens auch mitschwingt, zeigt sich etwa daran, dass an einer Stelle dieses Aufsatzes der Vertrauensschwund in Hinsicht auf Gottvertrauen und Weltvertrauen sowohl bei Descartes als auch bei Luther erörtert wird (vgl. 155f.). Vielleicht gewinnt die Thematik der Gewissheit bei Ebeling an Gewicht, weil sie sich mit der Kategorie des Gewissens verbinden lässt, die für ihn zur anthropologischen Grundkategorie wird¹⁷. In diesem Sinne sind bei ihm öfters wortspielerische Variationen anzutreffen, wie etwa «die das Gewissen gewissmachende Gewissheit».

Verkündigung des Vertrauens?

«Die Theologie ist nur insoweit notwendig, als sie sich selbst überflüssig und die Verkündigung notwendig macht.»¹⁸ Wenn man von diesem fundamentaltheologischen Satz ausgeht, legt sich nahe, dass man bei Ebeling auch nach dem Thema des Vertrauens in seinen Predigten sucht. Denn da geht es ja um Wortgeschehen im konkreten Sinne, und in dieser konkreten Verkündigung muss sich erweisen, ob trotz Vertrauenskrise dem Wort noch zugetraut wird, Vertrauen zu wecken. Bei dieser Suche nach «Predigten des Vertrauens» wird

¹⁵ Das Wesen des christlichen Glaubens, Tübingen (1959) ⁵1985 (Freiburg i.Br. 1993), 118-133.

¹⁶ Wort und Glaube II (vgl. oben Anm. 9), 138-183.

¹⁷ In dieser Hinsicht ist interessant, dass weiter oben eine Beziehung zwischen der Vertrauenskrise und der Gewissenskrise beobachtet werden konnte. Zum zentralen Thema des Gewissens: Theologische Erwägungen über das Gewissen, in: Wort und Glaube (vgl. oben Anm. 8), 429-446; Das Gewissen in Luthers Verständnis. Leitsätze, in: Ders., Lutherstudien, Bd. III, Tübingen 1985, 108-125.

¹⁸ Wort und Glaube (vgl. oben Anm. 8), 448. Diese Beziehung von Theologie und Verkündigung hat Ebeling stets thematisiert, so etwa im Aufsatzband, der auch dieses Begriffspaar zum Titel hat: Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann, Tübingen (1962) ²1963.

man auch fündig: In den *Psalmenmeditationen* wird die Predigt zu Psalm 23 unter das für uns interessante Thema «Gottvertrauen und Weltvertrauen» gestellt.¹⁹

Ohne diese Predigt erschöpfend auszulegen, seien hier ein paar Aspekte hervorgehoben, die für unser Thema von Bedeutung sind. Ebeling steigt bei der Beobachtung ein, dass dieser Psalm uns allzu vertraut ist, und deshalb auch als ein sehr einfältiger Text erscheint, der wie aus einer uns fernen Welt kommt und uns deshalb nicht mehr anzusprechen vermag. Das führt ihn dazu, in einer nächsten Etappe dem negativ gewerteten Begriff «Einfalt» einen positiven Sinn zurückzugeben: «Denn was ist Sünde anderes als Verlust der Einfalt und Glaube anderes als das Geschenk der Einfalt des Herzens?» (130) In diesem Sinne wird Einfalt gerade zu etwas Starkem, «in der Ungebrochenheit der Sammlung auf ein einziges, in der Unbedingtheit des Vertrauens, in der entwaffnenden Hingabe» (131f.). Damit ist das Thema des Vertrauens eingeführt und wird nun den Leitfaden der Predigt bilden. Dabei bricht jedoch ein Zwiespalt auf, an dem Ebeling arbeitet, und zwar zwischen einem schlichten Gottvertrauen, der sich von den Lilien auf dem Felde und den Vögeln des Himmels inspirieren lässt, und dem Glauben, der die tiefe Verborgenheit Gottes erfährt und deshalb im Widerstreit mit der konkreten Welterfahrung steht. Bricht nicht beides auseinander, oder geht nebeneinander her? Darauf antwortet Ebeling, indem er die Einfalt des Glaubens gerade darin sieht, unterscheiden zu können, ohne zu scheiden. Konkret:

«dass er auf die ewige Zukunft hin lebt und doch beim Irdischen mit Sorgfalt, Verantwortung und Dankbarkeit verweilt; [...]; dass er in völliger Abhängigkeit Gott gehört, und gerade dadurch frei ist gegenüber der Welt, frei zum Nehmen und zum Lassen, zum Leben und zum Sterben.» (136)

In diesem Sinne ist das Gottvertrauen auch die Ermöglichung eines Weltvertrauens, in aller Widerständigkeit der Welt, in allem Widerspruch zur Welt. Doch, so betont nun Ebeling: «In der Welt mit Gott rechnen – das ist allerdings Sache nicht des rechnenden Verstandes, sondern des vertrauenden Herzens, Sache nicht der Distanz, sondern der Hingabe.» (ebd.) Deshalb wird der Psalm 23 auf die äusserste Probe gestellt, wenn er «in der Stunde des Unglücks und der Bedrängnis gesprochen» wird, «nicht in der wohligen Stimmung des satten, wiederkäuenden Schafs, sondern auf der Wanderung im finstern Tal, wenn Hunger und Durst plagen und das

¹⁹ *Psalmenmeditationen*, Tübingen 1968, 125–142.

Pierre Bühler

müde, geängstete Geschöpf am Zusammenbrechen ist» (138). Wenn diese Spannung nicht umgangen, sondern ausgehalten wird, entsteht als Frucht des Gottvertrauens ein Welvertrauen im Sinne «eines nüchternen und doch leidenschaftlichen Vertrauens zum morgigen Tag.» (142) Das heisst: der Glaube stiftet dann ein unerschöpfliches Vertrauen, das immer neu ansetzt, überall in der Welt zu schaffen bekommt. Denn, und mit diesem Satz kann dieser Aufsatz auch geschlossen werden:

«Vertrauen ist das Lebenselement des Menschen.» (141)

— Dr. Pierre Bühler ist Professor für Systematische Theologie, insbesondere Hermeneutik und Fundamentaltheologie an der Universität Zürich.

Selbstbejahung und Selbstverneinung

Der Mut des Vertrauens und der Mut der Verzweiflung

Claudia Welz

«Ich habe nichts mehr zu verlieren ...». So mag sich ein Mensch äußern, der seines Lebens müde geworden ist. Wenn wirklich nichts mehr zu verlieren ist, dann kann man sich auch selbst aufgeben, so der letzte müde Schluss, und ihm folgt vielleicht sogar der letzte Schuss, die letzte Fahrt, das letzte Wort in dieser Welt. – «Aber wir haben noch jemanden zu verlieren!» So auf der anderen Seite jene Menschen, die den Lebensmüden lieben und ihm einen guten Grund geben wollen, am Leben zu bleiben und seinen Weg noch nicht, ja überhaupt nie, gewaltsam zu beenden. Doch wie kann aus einem lebensmüden wieder ein lebensmunterer Mensch werden?

Nicht nur Suizidgedanken sind dem eigenen Leben eine Bedrohung; die Bedrohung lauert auch da, wo sie nicht einmal bemerkt wird: in einem Alltag, der scheinbar ganz normal verläuft, völlig unauffällig, aber so, dass der Mensch, der in ihm lebt, ein lebendig Toter ist. Dass das Leben lebensgefährlich ist, gilt somit nicht nur in Hinsicht auf die spektakulären Gefahren, die durch Überschwemmungen, Brände, Unfälle, Überfälle und die unzähligen anderen Weisen entstehen, auf die Menschen verletzlich in ihre Umwelt eingebunden sind und einander überdies das Leben schwer machen können, sondern auch in Hinsicht auf die Gefahren, die dem eigenen Leben durch einen selber drohen.

Dass am Ende alles gut wird, ist nicht gesagt. Gesagt sei lediglich, dass das lebendig Totsein, das Deprimiert-, Frustriert- und Verzweifeltsein zumindest auch etwas mit einem selbst zu tun hat. Die Selbstbezogenheit interessiert hier jedoch nicht, um irgendwelche Schuldzuweisungen daran anknüpfen zu können. Ganz im Gegenteil. Wohl wissend, dass der Zustand des Lebendig-Totseins auch auf tragische und traumatische Weisen eintreten kann und dass der Satz «Ich habe nichts mehr zu verlieren...» auch darauf verweisen kann, dass man in der Tat ohne eigene Schuld das verloren hat, was einem das Wichtigste im Leben war bzw. das, den- oder diejenige(n), wofür man da war – dies alles wohl wissend, sei hier lediglich gesagt, dass genau die Selbstbezogenheit des Unglücks oder Unglücklichseins, dies, dass es «mich selbst» trifft oder betrifft, eine Chance ist.

Denn «mein» Umgang mit dem Unumgänglichen wird fortan bestimmen, wie das eigene Leben weitergeht, und wenn es kein Weitergeben sollte, dann zumindest, wie es endet. Sowohl ein würdiger Neubeginn wie ein würdiges Ende erfordert jedoch Mut – den Mut der Verzweiflung oder den Mut des Vertrauens oder alle beide, sofern der Mut des Vertrauens ein Mut zum Leben ist, der nur dann bewahrt wird, wenn angesichts des Todes der Mut der Verzweiflung entsteht, der zwar stets verneint, aber gerade dadurch den Lebensmüden auch stärken kann, wenn das, was verneint wird, der erlebte Tod mitten im Leben ist. Einerseits scheinen Vertrauen und Verzweiflung einander entgegengesetzt zu sein, sofern der Mut des Vertrauens lebens- und selbstbejahend, der Mut der Verzweiflung jedoch selbst- und lebensverneinend ist; andererseits scheint die bedingungslose Bejahung des Lebens genau dadurch zustandezukommen, dass sie ihr Gegenteil, die Verneinung der jeweiligen Lebensbedingungen, in sich aufnehmen kann.

Wie aber kann diese dialektische Dynamik überhaupt in Gang kommen, wenn dem zu Tode betrübten Menschen doch vor allem Kraft fehlt, sowohl die Kraft zum Vertrauen wie auch zum Verzweifeln? Wie kann «er selbst» noch weitergehen, wenn «es» nicht mehr weitergeht, wenn das Leben gleichsam zum Stillstand gekommen ist? Und wie könnte «er selbst» andererseits nicht mehr weitergehen wollen, wenn «es» dennoch noch weitergehen sollte mit ihm? Sowohl das Leben hier und jetzt wie auch ein anderes Leben dort und dann, im Fall, dass der «letzte» lebensmüde Schluss dennoch kein endgültiges Ende bringt, wäre nicht auszuhalten, wenn es nichts gäbe, was einen am oder im Leben halten würde. Wo aber gibt es einen letzten Halt?

Die Frage nach einem letzten (oder zumindest vorletzten) Halt spielt mit, wo von Vertrauen die Rede ist. Denn Vertrauen lässt sich nicht auf Selbstvertrauen reduzieren, sondern impliziert ein Sich-Verlassen-auf-einen-anderen. Wo man nicht wagt, sich zu verlassen, bleibt man bei sich – was jedoch nicht heißt, dass man sich, oder gar sich allein, vertrauen könnte.¹ Umgekehrt bringt die Verzweiflung als Hoffnungslosigkeit (*de-speratio*) zum Ausdruck, dass die Hoffnung (*spes*) auf einen letzten Halt entweder schon aufgegeben wurde oder aber kämpfend kaum noch festgehalten werden kann. Im Folgenden werden einige Schlüsselszenen dieses Kampfes skizziert, und zwar mit Verweis auf Schriften von Menschen, die diesen Kampf um Leben oder Tod auf ihre je eigene Weise gekämpft haben und dessen allesentscheidenden Ernst «von innen heraus» kannten – unter ihnen

¹ Vgl. hierzu meine Habilitationsschrift *Vertrauen und Versuchung* (*Religion in Philosophy and Theology* 51), Tübingen 2010, 11, 34f, 40, 62, 71, 85, 91, 109, 149, 248.

Paul Tillich, Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Martin Luther und Franz Rosenzweig.

1. Der Mut der Verzweiflung und die Angst vor dem Dasein

Die archetypische Ausgangssituation, die den Mut der Verzweiflung und/oder den Mut des Vertrauens hervorruft, ist Paul Tillich zufolge durch Angst charakterisiert. In seiner kleinen Schrift *Der Mut zum Sein* (1953) heißt es, in jeder Angst vor einer besonderen Situation sei die Angst vor der menschlichen Situation als solcher enthalten – die Angst, das eigene Sein zu verlieren.² Diese generalisierte Grundangst kann laut Tillich nicht in Furcht vor etwas Bestimmtem verwandelt und aufgehoben werden. Die Angst als das Gewahrwerden möglichen Nichtseins und als Erfahrung der eigenen Endlichkeit gehört zur Existenz selbst. Tillich unterscheidet drei Typen der Angst, in denen das Nichtsein das Sein bedroht: die Angst vor Schicksal und Tod, in der die ontische Selbstbejahung des Menschen auf dem Spiel steht, die Angst vor Leere und Sinnlosigkeit, in welcher der Zweifel zur Verzweiflung mutiert, und die Angst vor Schuld und Verdammung, die mit der Verzweiflung darüber einhergeht, die eigene Bestimmung verfehlt zu haben.³

Diese verschiedenen Typen der Angst tragen alle zur Verzweiflung bei, doch treiben sie uns auch zum Mut als Alternative zur Verzweiflung: «Der Mut widersteht der Verzweiflung, indem er die Angst in sich hineinnimmt.»⁴ Dies ist der einzig wirksame Widerstand gegen die Verzweiflung, denn die existentielle Angst kann nicht beseitigt werden. Sie muss als zur *conditio humana* gehörig akzeptiert werden. Die Angst wird pathologisch, wenn das Selbst nicht fähig ist, seine Angst auf sich zu nehmen und wenn diese stattdessen zu einer Selbstbejahung treibt, die sich auf eine unrealistische, zwanghaft verteidigte Basis stützt, nämlich (in Bezug auf die Angst vor Schicksal und Tod) auf eine unrealistische Sicherheit, (in Bezug auf die Angst vor Schuld und Verdammung) auf eine unrealistische Vollkommenheit und (in Bezug auf die Angst vor Leere und Sinnlosigkeit) auf eine unrealistische Gewissheit.⁵ Daraus folgt, dass das Aufsichnehmen der Angst

² P. Tillich, *Der Mut zum Sein*, Berlin/New York 1991 (unveränderter Nachdruck aus dem XI. Band der Ausgabe der Gesammelten Werke, erschienen 1969), 37.

³ Vgl. aaO., 38f, 44 und 47.

⁴ AaO., 56.

⁵ Vgl. aaO., 64.

auch ein Aufsichnehmen von Unsicherheit, Unvollkommenheit und Ungewissheit mit sich bringt, sofern wir unseres Lebens nie sicher sind, von moralischer Perfektion immer entfernt bleiben und nach dem Sinn unseres Daseins permanent suchen müssen.

Wie wir die Angst auf uns zu nehmen haben, weil wir sie nicht beseitigen können, haben wir auch die Verzweiflung auf uns zu nehmen, und das können wir mit dem Mut der Verzweiflung. Tillich macht deutlich, dass der Begriff ›Mut‹ ontologisch betrachtet werden muss, wenn er ethisch verstanden werden soll: ›Mut‹ als menschlicher Akt und als Ausdruck einer Wertung ist ein ethischer Begriff, ›Mut‹ als Bejahung des Seins dagegen ist ein ontologischer Begriff.⁶ Im ›Mut zum Sein‹ kommen der ethische und der ontologische Aspekt zusammen. Tillich definiert den ›Mut zum Sein‹ als den Akt, in dem der Mensch sein eigenes Sein bejaht trotz der Elemente in seiner Existenz, die im Widerspruch zu seiner Selbstbejahung stehen. Im englischen Wort *mood* und in Kombinationen wie Schwermut, Hochmut und Kleinmut kommt überdies zum Ausdruck, dass Mut auch eine Stimmung oder Seelenregung sein kann:

Mut ist eine Sache des Herzens, des Zentrums der Person; deshalb kann man für mutig auch beherzt sagen (das französische und englische Wort *courage* ist von *coeur* abgeleitet). [...] Mut ist Geistesstärke, die alles überwindet, was die Erlangung des höchsten Gutes bedroht. Zusammen mit Weisheit, Mäßigung und Gerechtigkeit gehört er zu den vier Kardinaltugenden.⁷

Wie sich der Mut als Tugend und Geistesstärke im sogenannten ›Mut der Verzweiflung‹ zur Verzweiflung verhält, geht aus dem Zitat jedoch nicht hervor. Ist die Verzweiflung nicht eher eine Art Geisteschwäche und Untugend, in der zum Ausdruck kommt, dass man an den gegebenen Herausforderungen gescheitert ist und nun desperat, hoffnungs- und mutlos aufgibt? Tillich teilt diese Meinung über die Verzweiflung offenbar nicht, sonst könnte er sie nicht mit ›Mut‹ verbinden. Oder hat er es absichtlich auf eine paradoxe Zusammensetzung von Entgegengesetztem angelegt, um den Mut der Mutlosigkeit, die Tugend der Untugend und die Geistesstärke der Geisteschwäche hervorzuheben?

Wahrscheinlich liegt Tillich jedoch nicht so sehr am Paradoxalen als daran, den Ursprung einer bestimmten Form des Mutes zu bezeichnen – eines Mutes, der aus der Verzweiflung entsprungen und durch ihre Negativität hindurchgegangen ist, wodurch er sie auch

⁶ Vgl. aaO., 13f.

⁷ AaO., 16.

überwunden hat. So bemerkt Tillich im Hinblick auf die Stoiker: «Seneca sagt, daß es keinen größeren Mut gebe als den aus der äußersten Verzweiflung geborenen. Aber kann der Stoiker als Stoiker – so muß man fragen – den Zustand der äußersten Verzweiflung erreichen?»⁸ Diese Frage ist berechtigt, ging es den Stoikern doch vor allem um die Ataraxia, die Seelenruhe ohne Sorgen, oder gar ohne Passionen, die vollkommene Apatheia. Die Verzweiflung dagegen zeichnet sich durch eine Leidenschaftlichkeit aus, die ohne inneren Kampf nicht zu beruhigen ist. Der Mut der Verzweiflung befasst den Mut in sich, diesen Kampf aufzunehmen.

2. Formen verzweifelter Selbstverneinung

Dass die ‚Verzweiflung‘ ein Begriff ist, der vielfältige Phänomene unter sich vereinen kann, zeigt Søren Kierkegaards klassische Phänomenologie der Verzweiflung in seinem Buch *Sygdommen til Døden* (1849).⁹ Im Ersten Abschnitt des Buches macht Kierkegaard zunächst in Unterabschnitt (A.) deutlich, dass die im Buchtitel genannte Krankheit zum Tode die Verzweiflung ist, widmet sich dann (B.) der Allgemeinheit dieser Krankheit und beschreibt schließlich (C.) die Gestalten dieser Krankheit, nämlich einerseits (in Hinsicht auf ein Ungleichgewicht in der menschlichen Synthesis, d.h. im Menschen als einem zusammengesetzten Wesen) ein Mangel an Endlichkeit oder Unendlichkeit, an Möglichkeit oder Notwendigkeit, und andererseits (in Hinsicht auf den Grad des Bewusstseins von der Krankheit) zum Einen die unbewusste Verzweiflung dessen, der sich nicht darüber im Klaren ist, dass er ein ewiges Selbst hat bzw. verliert, und zum anderen die Verzweiflung dessen, der sich zwar seiner selbst bewusst ist, aber entweder verzweifelt nicht er selbst sein will (in der Verzweiflung der Schwachheit) oder verzweifelt er selbst sein will (in der Verzweiflung des Trotzes). Da es dem Verzweifelten weder glückt, nicht er selbst zu sein, noch, er selbst zu sein, sind die beiden letztgenannten Formen der Verzweiflung aufeinander rückführbar.

Unterabschnitt (A.) gliedert sich wiederum in drei Abschnitte, in deren letztem (A.C.) erklärt wird, dass Verzweiflung zwar mit dem leiblichen Tode enden kann, dass deren Qual aber gerade darin besteht, dass man nicht sterben kann. Obwohl der Verzweifelte in sei-

⁸ AaO., 23.

⁹ Ich halte mich hier an folgende Übersetzung: S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode. Der Hohepriester – der Zöllner – die Sünderin, in: ders., Gesammelte Werke, 24. und 25. Abt., hg. u. übers. von E. Hirsch und H. Gerdes, Gütersloh 1992 (= KT).

ner Hoffnungslosigkeit nicht sterben kann, leidet er dennoch unter einer Art «ohnmächtige[r] Selbstverzehrung, die nicht vermag was sie selber will»¹⁰. Zum Verzweifeln ist einerseits, dass der verzweifelte Mensch sich nicht loswerden kann, und andererseits, dass er es nicht aushalten kann, er selbst zu sein.¹¹ In dieser paradoxen Doppeltheit von selbstverzehrendem Selbstverhaftetsein ist der Verzweifelte sich selbst eine Plage geworden. In seiner Verzweiflung verneint er sich selbst – doch vergeblich. Seine Selbstverneinung führt gerade nicht zur Auslöschung seiner selbst, aber auch nicht zur Selbstbejahung. Er will sich selbst und Gott, der ihn ins Leben rief, loswerden, ohne dass er dies könnte:

Das Selbst, das er verzweifelt sein will, ist ein Selbst das er nicht ist (denn das Selbst sein wollen, das er in Wahrheit ist, ist ja das gerade Gegenteil von Verzweiflung), er will nämlich sein Selbst losreißen von der Macht, die es gesetzt hat. Indes das vermag er trotz allem Verzweifeln nicht; trotz aller Anstrengung der Verzweiflung ist jene Macht die stärkere, und zwingt ihn das Selbst zu sein, das er nicht sein will.¹²

Im Unterschied zu Tillich nimmt Kierkegaard an, dass sich im Menschen «etwas Ewiges»¹³ findet, so dass die Verzweiflung sein Selbst einerseits nicht ganz verzehren kann, der Tod ihn andererseits aber auch nicht von dieser Krankheit befreien kann. Dies wird dort übersehen, wo jemand versucht, sich durch Selbstmord loszuwerden. Sich umzubringen ist kein Ausweg.

Kierkegaard macht einen anderen Vorschlag:

«Möglichkeit ist das Eine, das rettet. Wenn einer ohnmächtig wird, ruft man nach Wasser, Eau de Cologne, Hoffmannstropfen; wenn aber einer verzweifeln will, so heißt es: schaff Möglichkeit, schaff Möglichkeit, Möglichkeit ist das Einzige, was rettet; [...] denn ohne Möglichkeit kann ein Mensch gleichsam keine Luft bekommen.»¹⁴

Dass in einer scheinbar ausweglosen Situation neuer Lebensmut mobilisiert werden kann, setzt voraus, dass diese Situation anders gesehen wird, und zwar unter dem Gesichtspunkt dessen, wie aus der Enge wieder Weite wird, unter dem Gesichtspunkt dessen, wie

¹⁰ KT 14.

¹¹ Vgl. KT 15.

¹² KT 16.

¹³ KT 17.

¹⁴ KT 35f.

die Lage zum Guten gewendet werden kann, so dass man wieder befreit aufatmen kann. Die Möglichkeit als Gegengift gegen die Verzweiflung ist insbesondere dem Glaubenden zu eigen, der es ganz Gott anheimstellt, wie ihm geholfen werden soll, aber der glaubt, dass alles möglich ist bei Gott, alles in jedem Augenblick.¹⁵

Christiane Tietz hat sowohl im Anschluss an Kierkegaard wie an Tillich einen christlichen Begriff von Selbstannahme entfaltet mit der rechtfertigungstheologischen These, dass Freiheit *zu* sich selbst in der Freiheit *von* sich selbst gründet.¹⁶ Selbstbejahung sei dem Menschen nicht direkt möglich; sie sei nur möglich durch die Rechtfertigung, in der der Mensch als Person von seinen Schwierigkeiten und Vorzügen unterschieden wird.¹⁷ Strukturell lasse sich die christliche Selbstannahme als mehrfache Doppelbewegung beschreiben: Der Mensch müsse seine Abhängigkeit von der Rechtfertigung bejahen (Bewegung hin zu sich), um sich dann in der Rechtfertigung von seinen Schwierigkeiten und Vorzügen unterscheiden zu lassen (Bewegung weg von sich). Nur durch diese Unterscheidung könne er diese als die seinen bejahen (Bewegung hin zu sich), und nur dadurch sei eine Veränderung der Schwierigkeiten möglich (Bewegung seiner selbst).

Der Vorteil dieser Beschreibung von Selbstbejahung ist die Betonung der Prozessualität: die eigenen endlichen Beschaffenheiten werden nicht sanktioniert, sondern als veränderliche respektiert. Freilich stellen sich auch Fragen: Ist es wirklich unmöglich, sich selbst unter Absehung von der Rechtfertigungslehre zu bejahen? Nietzsche hat diese Position durch die Entwicklung einer lebensphilosophischen Alternative herausgefordert. Dazu später mehr. Einmal angenommen, man folgt der rechtfertigungstheologischen Linie – ist die Bewegung darin lediglich ein Zu-sich-hin und Weg-von-sich, oder wird dieses Oszillieren nicht verkompliziert durch den Christus *extra nos* und den Christus *in nobis*, durch den die Bewegung orientiert und auf sich hin umgelenkt wird? Und lösen sich die Probleme in der Selbstannahme allein dadurch, dass zwischen Person und Werk differenziert wird, oder wäre nicht vielmehr eine Selbstannahme vonnöten, die Person und Werk zusammenhalten kann?

Die Schwierigkeiten und Vorzüge einer Person zeigen sich zuallererst in der Art, wie sie sich zu sich selbst und zu anderen verhält. Soll

¹⁵ Vgl. KT 37.

¹⁶ Vgl. Ch. Tietz, Freiheit zu sich selbst. Entfaltung eines christlichen Begriffs von Selbstannahme (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 111), Göttingen 2005, Vorwort.

¹⁷ Vgl. aaO., 208.

sich die Person selbst mit allen Schwächen und Stärken annehmen, muss ihr Sich-Verhalten ihr selbst individuell zurechenbar sein. Den Gedanken, dass die Selbstannahme nichtsdestotrotz nur indirekt möglich ist, nämlich über den Umweg des Angenommenseins durch Gott und dem gläubigen Sich-Annehmen als derart angenommen, entfaltet Tietz unter Berücksichtigung von Tillichs Vorschlag, Rechtfertigung als Gottes Annahme des Unannehmbaren zu verstehen.¹⁸ Dass die Annahme durch Gott voraussetzungslos ist, macht es dem Menschen möglich, seine eigene Existenz zu bejahen. Den Mut zum Sein kann er demnach nicht aus sich selbst heraus hervorbringen. Vielmehr entspringt dieser allein daraus, dass sich der Mensch von Gott angenommen fühlt. Die totale Bejahung des Menschen in allen Aspekten seines Daseins wird jedoch sofort wieder zurückgenommen, wenn Tillich mit Oswald Bayer dafür kritisiert wird, er übersehe die Konkretheit und Personalität des Rechtfertigungsgeschehens; es müsse dem Menschen gesagt werden, worin, weshalb und woraufhin er angenommen ist.¹⁹ Die durch die Rechtfertigungslehre vermittelte Selbstbejahung ist demzufolge eine differenzierte.

An dieser Stelle mag einem Kierkegaards Gedanke in den Sinn kommen, dass man auch so verzweifeln kann, dass man von Reue und Gnade nichts hören will, sondern auch über seine Sünde geradezu verzweifeln *will* mit den Worten: «ich vergebe mir das niemals»²⁰ – obwohl Gott doch die Vergebung im umfassendsten Sinne zugesagt hat, d.h. sowohl Vergebung schuldhafter Taten wie auch sündhaften, selbst- und gottwidrigen Seins. Gegen Kierkegaards Definition des Glaubens als Zustand, in dem schlechterdings keine Verzweiflung ist – «indem es sich zu sich selbst verhält, und indem es es selbst sein will, gründet sich das Selbst durchsichtig in der Macht, welche es gesetzt hat» – wird allerdings geltend gemacht, dass es eine Unterbestimmung des Glaubens sei, wenn man ihn nur als impliziten Gottesbezug (*indem* der Mensch sich auf sich selbst bezieht, bezieht er sich auf Gott) versteht.²¹ Dagegen wird eingewandt, Glaube sei wesentlich expliziter Gottesbezug. Dieser Einwand verwundert ein wenig angesichts der oben angeführten Texte, aus denen hervorgeht, dass mit dem Glauben an Gott bei Kierkegaard auch bestimmte propositionale Glaubensinhalte verbunden sind, z.B. dass bei Gott allezeit alles möglich ist.

¹⁸ Vgl. aaO., § 2, 16ff.

¹⁹ AaO., 22, mit Verweis auf O. Bayer, Theologie (Handbuch systematischer Theologie 1), Gütersloh 1994, 272.

²⁰ Vgl. KT 112.

²¹ Vgl. Tietz 2005, 211, mit Verweis auf KT 134.

Zudem erfasst der indirekte wie der explizite Bezug auf Gott ja nur das am Glauben, was Menschenwerk ist, während das rechtfertigungstheologisch Entscheidende nicht das *opus hominis*, sondern das *opus dei* sein dürfte: Gottes gnädiges Sich-Beziehen und -Bezogenhaben auf den Menschen, ganz unabhängig davon, wann und wie der Mensch auf diese ihn begleitende und ihm vorausgegangene Gnade reagiert. Nur wenn der Glaube auch als das verstanden wird, was Gott am und im Menschen wirkt, kann dem menschlichen Festhaltenwollen an der Verzweiflung (und damit an der Selbstverneinung) wirksam der Boden entzogen werden. Denn dann kann der verzweiflungsvolle Mensch sich dessen gewiss sein, dass er in Gott eine Kraftquelle gegen die Verzweiflung findet, und dann kann auch das eigene ‹Nicht-mehr-glauben-Können› (oder eher: Nicht-mehr-glauben-Wollen) keine Ausrede mehr liefern.

Tietz argumentiert, die Verzweiflung sei dann ausgetilgt, wenn man «durch sein Selbstsein hindurch immer auch seinen Grund, eben Gott, wahrnehmen kann.»²² Dem ist hinzuzufügen, dass es darauf ankommt, *wie* man Gott wahrnimmt, denn wenn Gott zwar wahrgenommen wird, der christliche Glaube an Gott aber sehenden Auges und ausdrücklich (*modo ponendo*) für Unwahrheit erklärt wird, dann wird sowohl an der Verneinung Gottes wie an der Selbstverneinung und damit an der Verzweiflung festgehalten.²³ Deshalb unterstreicht Kierkegaard, dass das Selbst allein dann gesund und von Verzweiflung frei ist, wenn es eben dadurch, dass es verzweifelt hat, d.h. durch die Verzweiflung hindurch- und über sie hinweggekommen ist, in Gott gründet, und zwar *sich selbst durchsichtig*.²⁴ Dass der Mensch im Glauben sich selbst durchsichtig sei und vollständiges Bewusstsein

²² Vgl. Tietz 2005, 103.

²³ Vgl. KT 126-134. Freilich lässt sich fragen, ob man in diesem Fall wirklich Gott wahrgenommen hat. Wenn Gott Liebe ist, wird er niemanden zwingen, ihn als Gott anzuerkennen. Die Möglichkeit, Gott sehenden Auges abzulehnen, setzt allerdings voraus, dass man die eigene Sicht gleichsam verschleiern und Gott zu etwas machen kann, was er nicht ist: zu einem Abgottkandidaten. Man sieht und sieht doch nicht.

²⁴ Vgl. KT 26. Im dänischen Text heißt es: «thi kun da er Selvet sundt og frit fra Fortvivlelse, naar det, just ved at have fortvivlet, sig selv gjennemsigtigt grunder i Gud» (SKS 11, 146). Die deutsche Übersetzung gibt das Verb wieder als ein Sich-Gründen, doch wenn dies der Fall wäre, stünde im Dänischen nicht nur «grunder», sondern «grunder sig». Dieselbe Fehlübersetzung findet sich beim ersten und letzten Auftreten jener Formel, die den Zustand des Selbsts beschreibt, wenn die Verzweiflung ganz und gar ausgetilgt ist: «indem es sich zu sich selbst verhält, und indem es es selbst sein will, gründet sich das Selbst durchsichtig in der Macht, welche es gesetzt hat [grunder Selvet gjennemsigtigt i den Magt, som satte det]» (KT 10 und 134; SKS 11, 130 und 242). Die Abkürzung SKS 11 verweist auf Søren Kierkegaards Skrifter, Bd. 11, hg. von Søren Kierkegaard Forskningscenteret, Kopenhagen 2006. Nur in der zuerst zitierten

davon habe, wie er beschaffen ist²⁵, sagt Kierkegaard damit jedoch nicht. Im Dänischen ist *sig selv gennemsigtigt* nicht adjektivisch, sondern eine zum Verb «gründen» gehörende adverbiale Bestimmung, und an anderen Stellen ist nur von durchsichtigem, nicht von sich selbst durchsichtigem Gründen die Rede. Tietz erklärt das durchsichtige Gründen in Gott anhand der schönen Analogie zu einem klaren Gebirgssee: wie man durch ihn hindurch auf seinen Grund sehen kann, könne man durch das Selbst hindurch auf dessen Grund, d.h. auf Gott, sehen.²⁶ Ist der Mensch für Gottes heilsames Wirken transparent geworden, ist er auf dem Weg dazu, von der Krankheit zum Tode zu gesunden.

Der Glaube bringt ihn auf diesen Weg. Doch beinhaltet auch der Glaube einen Kampf des Glaubenden mit sich selbst. Inwiefern die Selbstbejahung im Glauben in gewisser Weise auch eine bestimmte Form von verzweifelter Selbstverneinung in sich einschließt, ist im Folgenden noch näher auszuführen. Zu erhellen ist zudem, weshalb Selbstannahme ausgerechnet durch den Selbstverlust hindurch geschieht.

3. Der Mut, sich selbst zu verlieren, um sich wieder zu gewinnen

Kierkegaard erklärt, dass sich keine Form der Verzweiflung undialektisch bestimmen lässt, sondern allein, indem man auf das ihr Entgegengesetzte reflektiert.²⁷ Dies bedeutet, dass der Glaube als verzweiflungsfreier Zustand mit in den Blick kommen muss, wenn die Verzweiflung recht verstanden sein will. Nun ist der Glaube jedoch nicht nur *gegen* die Verzweiflung gerichtet. Die Verzweiflung kann auch «der Durchgang zum Glauben»²⁸ sein. Die zum Glauben hinführende Verzweiflung ist allerdings eine besondere Form der Verzweiflung: Verzweiflung vermöge des Ewigen, mit dessen Hilfe das Selbst «den Mut» hat, «sich selbst zu verlieren, um sich selbst zu gewinnen» – wohingegen das Selbst in der trotzigsten Form der Verzweiflung gar nicht erst damit anheben will, sich selbst zu ver-

Formel heißt es, das Selbst gründe sich selbst durchsichtig in Gott; in den beiden anderen Formeln gründet es durchsichtig in Gott.

²⁵ So Tietz 2005, 101.

²⁶ Vgl. aaO., 102f.

²⁷ Vgl. KT 26.

²⁸ KT 67.

lieren, sondern lediglich es selbst sein will.²⁹ Im Trotz will das Selbst über es selbst verfügen oder gar sich selbst erschaffen, d.h. sein Selbst zu dem Selbst machen, das es sein will. Es will sein eigener Herr sein und duldet keinen Herren über sich. Es will auch keine Hilfe von einem anderen als allein sich selbst, obwohl es sich selbst gerade nicht helfen kann, denn es will sich nicht verlieren und kann sich deshalb auch nicht gewinnen bzw. wiederfinden.

Kierkegaard kann die Verzweiflung im Zweiten Abschnitt des Buches auch als Sünde explizieren. Die Verzweiflung über die Sünde der Verzweiflung ist potenzierte Sünde. Doch ist diese ebenfalls dialektisch aufzufassen. Sie kann entweder zum Glauben hin- oder von ihm wegführen:

Daß das Dialektische da ist [...], darf niemals vergessen werden, es ist ja damit gegeben, daß Verzweiflung auch das erste Moment im Glauben ist. Geht die Richtung hingegen vom Glauben fort, vom Gottesverhältnis fort, so ist Verzweiflung über die Sünde die neue Sünde. [...] Ärgernis ist ja dergestalt als aufgehobene Möglichkeit ein Moment im Glauben; jedoch Ärgernis, mit der Richtung vom Glauben fort, ist Sünde.³⁰

Das Bewusstsein von der eigenen Verzweiflung und damit von der eigenen Sünde ist die Voraussetzung dafür, glaubend die Sündenvergebung zu suchen. Wer dagegen Ärgernis nimmt, d.h. an der Vergebung der Sünden verzweifelt, will nicht glauben und hält dadurch an der negativen Möglichkeit fest, die ansonsten im Glauben aufgehoben wird. Die Verzweiflung als erstes Moment im Glauben wird durch den Glauben überwunden, und zwar indem das verzweifelte Selbst den Mut bekommt, sich zu verlieren.

Wie Arne Grøn herausstellt, verweist die Schlüssel Formulierung ›sich selbst verlieren‹ (*at tabe sig selv*) auf etwas, das man selbst tut.³¹ Auch das verzweifelte Sich-nicht-verlieren-Wollen ist etwas, das man selbst tut. Grøns gründliche und scharfsinnige Analyse zeigt überdies, dass den beiden einander dialektisch entgegengesetzten Formen von Verzweiflung auch zwei einander entgegengesetzte Formen von Selbstverlust entsprechen.³² Die größte Gefahr ist, sich

²⁹ Ebd.

³⁰ KT 117f Anm.

³¹ A. Grøn, *Subjektivitet og negativitet: Kierkegaard*, Kopenhagen 1997, 159f. Dieses Buch gehört zum Besten, was über Kierkegaard und die Thematik des Selbstseins und -werdens geschrieben wurde, und allein schon um dies verstehen zu können, lohnt es sich, die dänische Sprache zu erlernen.

³² Im Folgenden stütze ich mich auf Grøn 1997, 168f, 376–382.

selbst dauerhaft zu verlieren durch eine Form von Verzweiflung, die das Selbst verschließt und es für sich und andere unzugänglich macht. Andererseits kommt das Selbst nicht darum herum, sich zu verlieren. Es muss sich verlieren, um sich wiedergewinnen zu können, und zwar durch eine Form von Verzweiflung, die es offenhält und in einen Kampf mit sich selbst hineinführt.

1.) Die zu vermeidende Form von Verzweiflung ist die unbemerkte Verzweiflung, gegen die man nicht kämpft, weil man sich bereits aufgegeben hat. Der Selbstverlust hierbei ist schleichend und geschieht durch selbstvergessenes Dahinleben, ohne dass es einem aufgeht, dass Selbstsein eine Aufgabe enthält. Diese unbemerkte Verzweiflung, die sich nur indirekt z.B. in Ausweichmanövern und Gleichgültigkeit äußert, ist «das wahrhaft Entsetzliche»³³. Hier gibt es keine Hoffnung mehr, denn man ist sich abhanden gekommen, ohne dass einem dies bewusst geworden wäre. Dabei leidet man unter einer tödlichen Krankheit und bringt doch selbst den Tod mitten im Leben hervor – dadurch, dass man sich selbst um das Leben und um die eigene Lebensaufgabe betrügt und Schaden an der Seele nimmt. Ein Mensch, der sich aufgegeben hat, kann jener Lebensaufgabe nicht mehr nachkommen, die darin besteht, dass er er selbst wird und andere liebt.³⁴ Dieser fatale Selbstverlust schließt aus, dass man sich je wiedergewinnen kann, weil man ungerührt mit ihm lebt und gar nicht mehr durch ihn bewegt wird. Für den, der sich selbst aufgegeben hat, verliert das Leben seinen Sinn.

2.) Die zum Sich-Wiedergewinnen hinführende Verzweiflung ist die bewusste Verzweiflung, die man bekämpft, weil man sich noch nicht aufgegeben hat. Deshalb kann man dem Widerwillen wider sich entgegenwirken und versuchen, ein neues Selbst-Verständnis zu erringen. Der damit zusammenhängende Selbstverlust ist die Einsicht, dass man sich verloren hat. Man sieht ein, dass man ein anderer ist, als man sich vorgestellt hat. Nur wer sich dessen bewusst ist, dass er krank ist, kann geheilt werden und sich wiederfinden. Wer nicht einmal auf die Gefahr aufmerksam wird, verliert sich so, dass er für sich selbst verloren ist. Wer die Gefahr bemerkt, muss durch die Verzweiflung hindurch: «das Selbst muß gebrochen werden, um Selbst zu werden» (KT 65). Das Selbst wird gebrochen in dem Sinne, dass sein Bewusstsein, sein eigener Herr zu sein, gebrochen wird. Es soll sich unter sich selbst demütigen und einräumen, dass

³³ KT 30.

³⁴ Letztgenannte Lebensaufgabe wird von Kierkegaard näher beschrieben in jener Schrift, die das komplementäre Gegenstück zur Krankheit zum Tode ist: *Der Liebe Tun* (Kjerlighedens Gjerninger) von 1847.

das, wozu es nicht stehen will, auch zu ihm selbst dazugehört. Es ist und wird nur dadurch es selbst, dass es sich auch durch seine negativen Möglichkeiten hindurch verstehen lernt – durch die zahllosen Möglichkeiten, nicht es selbst zu sein. Wenn es diese Möglichkeiten an sich selbst entdeckt, verzweifelt es an sich, weil es bemerkt, dass es «das Ewige und sich selbst verloren»³⁵ hat. Doch dieser Selbstverlust und die Verzweiflung daran ist notwendig, denn nur so entsteht der Mut, durch die Verzweiflung hindurchzugehen, um zu sich zurückzukommen und sich wiederzufinden, nachdem man sich verloren hat.

Man gewinnt sich folglich nicht zufällig, sondern durch den Verlust seiner selbst. Wie schon zitiert, heißt es bei Kierkegaard: «vermöge des Ewigen hat das Selbst den Mut, sich selbst zu verlieren, um sich selbst zu gewinnen»³⁶. Diesen Mut braucht das Selbst, denn seine Selbstwerdung geschieht gerade durch das Einholen des Verlustes, und dies wiederum bedeutet: durch die Überwindung der Verzweiflung. Anders als die mit Hoffnungslosigkeit einhergehende Verzweiflung ist der Mut eine hoffnungsvolle Weise, sich zur Zukunft zu verhalten. Wer Mut hat, nimmt das auf ihn Zukommende an. Formen des Mutes (Dänisch: *mod*), sind z.B. Geduld (*tålmod*) und Freimut (*frimodighed*). Diese Formen des Mutes sind erforderlich für den Kampf, den das Selbst mit sich selbst und mit seinem eigenen Umgang mit seiner Lebenszeit führen muss. Im Selbst ist ein Widerstand gegen sich selbst, ein Kampf im Willen, der darum geht, dass es nicht zu sich selbst und seiner eigenen Geschichte stehen will. Der Kampf erfordert den Mut, sich der Negativität zu stellen, in der man sich bereits befindet.

Denn nur dann, wenn man dieser Negativität begegnet und sie als (bereits verwirklichte oder verwirklichbare) Möglichkeit seiner selbst annimmt, kann das verneinte Selbst losgelassen, die Selbstverneinung überwunden und das durch die Verneinung Verlorene verändert wiedergewonnen werden.

4. Selbstbejahung als Selbstüberwindung

Inwiefern Selbstwerdung nicht nur Selbstverwandlung durch überwundene Selbstverneinung mit sich führt, sondern die Selbstbejahung ihrerseits Selbstverneinung in sich befasst und deshalb Selbstüberwindung bleibt, lässt sich auch von Friedrich Nietzsche lernen. Nietzsche und Kierkegaard kommen darin überein, dass Selbstbejahung der Negativität zum Trotz geschieht.

³⁵ KT 61.

³⁶ KT 67.

Tillich macht darauf aufmerksam, dass bei Nietzsche der Mut die Macht des Lebens ist, sich trotz der Zweideutigkeit des Lebens zu bejahen, während die Negation des Lebens als Ausdruck der Feigheit von ihm verworfen wird.³⁷ Die Selbstbejahung des Lebens schließt Selbstbewahrung und Wachstum ein. Im Leben als Prozess aktualisiert sich die Seinsmacht, und indem sie sich aktualisiert, überwindet sie das im Leben, was das Leben negiert, obwohl es zum Leben gehört. Zum Leben gehört auch Leiden, Altwerden und Sterbenmüssen. Dementsprechend gehört zur Selbstbejahung die Bejahung des Lebens wie auch die Bejahung der zum Leben gehörenden Lebensbedrohung. Tillich verweist auf das Kapitel «Von den Predigern des Todes» in *Also sprach Zarathustra* (1883–1885), wo es über die «Schwindsüchtigen der Seele», die selber gerne tot sein wollen, heißt: «Ihnen begegnet ein Kranker oder ein Greis oder ein Leichnam; und gleich sagen sie «das Leben ist widerlegt!» Aber nur sie sind widerlegt und ihr Auge, welches nur das eine Gesicht sieht am Dasein.»³⁸ Wer nur dieses eine Gesicht sieht, übersieht die anderen, lebensfrohen Gesichter des Lebens.

Nietzsche alias Zarathustra karikiert und kritisiert u.a. die Einstellung, man solle besser keine Kinder zeugen, weil man doch nur Unglückliche gebiert. Doch richtet sich sein beißender Spott auch gegen diejenigen, «denen das Leben wilde Arbeit und Unruhe ist», denen «das Schnelle, Neue, Fremde» lieb ist; diese Menschen fragt er, ob sie nicht des Lebens müde seien und sich selbst schlecht ertragen, und er hält ihnen vor: «euer Fleiß ist Fluch und Wille, sich selber zu vergessen. Wenn ihr mehr an das Leben glaubtet, würdet ihr weniger euch dem Augenblicke hinwerfen. Aber ihr habt zum Warten nicht Inhalt genug in euch – und selbst zur Faulheit nicht!»³⁹ Selbstbejahung beinhaltet demnach auch den Mut, sich selbst auszuhalten und nicht vor sich und den eigenen Problemen zu fliehen. Eine gleichermaßen abgelehnte Flucht ist die Flucht vom Diesseits ins Jenseits, die Vertagung des jetzigen auf ein «ewiges» Leben. Ob der Tod oder das ewige Leben gepredigt wird, das gilt Zarathustra gleich: «wofern sie nur schnell dahinfahren!»⁴⁰ Während sich der Ernst des Lebens für Kierkegaard gerade darin zeigt, dass es individuell erlebt wird von Menschen, die jede(r) für ihr ewiges Selbst Sorge zu tragen haben, das sie zwar nie loswerden, aber gleichwohl vergessen und

³⁷ Vgl. Tillich 1991, 30.

³⁸ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, in: *Werke in drei Bänden*, Bd. 2, hg. v. K. Schlechta, Darmstadt 1997, 275–561, hier 310 (Erster Teil).

³⁹ AaO., 311.

⁴⁰ Ebd.

sozusagen ‹totleben› können, zeigt sich der Ernst des Lebens für Nietzsches Zarathustra in der Kürze des von den Einzelnen gelebten Lebens, das gerade als ambivalentes und vielgesichtiges einmalig und unwiederbringlich ist. Dieses Leben wird bejaht, indem es bis zu seinem Ende in vollen Zügen gelebt wird.

Das eigene Leben wird bejaht, indem es so gelebt wird, dass das eigene Selbst ganz ‹mit dabei› ist. Nicht Selbstverleugnung, sondern Selbstbestätigung ist Zarathustras Losung. Im Kapitel ‹Von den Tugendhaften› heißt es poetisch: ‹Es ist euer liebstes Selbst, eure Tugend. Des Ringes Durst ist in euch; sich selber wieder zu erreichen, dazu ringt und dreht sich jeder Ring.›⁴¹ Das liebste Selbst ist jene Dimension des Selbstseins, die am einfachsten anzunehmen ist: das eigene Goethe'sche Edel-, Hilfreich- und Gutsein und das Schiller'sche Handeln nach dem Maßstab des Ideals. Auch dies, dass man unterwegs womöglich Eigenschaften an sich kennenlernt, die sehr schwer anzunehmen sind, und dass es sich womöglich herausstellt, dass man in einer entscheidenden Situationen versagt hat, muss dennoch wieder dorthin zurückführen, wovon man ausgegangen ist. Dass man sich selbst unterwegs verfehlt, ist genauso menschlich wie es menschlich ist, sich wieder erreichen zu wollen, um es mit sich selbst wieder aufnehmen zu können. An der Stelle jedoch, wo der ‹Ring› aus der Bahn läuft oder ohne Rundung unabgerundet abbricht, trifft die Metapher des Ringes auf das Menschsein nicht mehr zu. Ein Ring ist *per definitionem* ein geschlossener Kreis, während ein Menschenleben ein unabgeschlossener Gang ist, der mitunter danebengeht.

Tillich liest aus dem Wort vom Ring folgenden Sinn heraus, den die Selbstbejahung in der Lebensphilosophie habe: ‹Das Selbst hat sich, aber zugleich versucht es, sich zu erreichen.›⁴² Die Frage ist, ob es sich wirklich hat. Man könnte sagen, dass es sich hat, indem es und solange es ist. Sofern es sich jedoch zugleich zu erreichen versucht, hat es sich gerade nicht. Es ist nicht gesagt, dass es sich in der Tat erreicht. Das eigene Leben ist kein fertiger Ring, sondern ein fortgesetztes Ringen. Es ist ein Ringen mit sich selbst um sich selbst. Sofern man sich verfehlt, ist das eigene Leben nicht länger rund und schön, sondern schief und am Ziel vorbei gegangen. Die Tugend kann aus diesem Grund nicht in etwas bestehen, an dem das Selbst keinen Anteil hat. Die sogenannte ‹Selbstlosigkeit› kann auch ein Deckname dafür sein, dass die Tugend einem äußerlich geblieben ist. Deshalb kam Nietzsches Zarathustra, damit die ‹Tugendhaften›

⁴¹ AaO., 352 (Zweiter Teil).

⁴² Tillich 1991, 31.

müde würden «zu sagen: «daß eine Handlung gut ist, das macht, sie ist selbstlos.» Ach, meine Freunde! Daß *euer* Selbst in der Handlung sei, wie die Mutter im Kinde ist: das sei mir *euer* Wort von Tugend!»⁴³ Nicht darauf kommt es an, sich selbst «selbstlos» los zu werden, sondern vielmehr darauf, ganz in dem präsent zu sein, was man tut. Nur wer sich selbst in seinen Taten wiederfindet, kann auch die Verantwortung für die Konsequenzen seines Tuns übernehmen.

Dazu gehört allerdings, dass sich das Selbst, das sich in etwas wiederfindet, das es nicht bejahen kann, überwindet. Im Kapitel «Von der Selbst-Überwindung» steht zu lesen: «Und dies Geheimnis redete das Leben selber zu mir: «Siehe», sprach es, «ich bin das, *was sich immer überwinden muß*.»⁴⁴ Das anonyme Leben wird hier personifiziert und spricht, als wäre es ein menschliches Ich, dessen Selbstbejahung Selbstverneinung einschließt, wenn nicht gar Selbstwiderspruch. Für Nietzsche ist das Leben «Kampf» und «Werden», «Zweck und der Zwecke Widerspruch»⁴⁵. Was das Leben auch schafft und wie es auch liebt, was es geschaffen hat, bald muss es ihm Gegner sein und sich auch gegen die eigene Liebe zum Geschaffenen wenden. So will es angeblich der «Wille» des Lebens – und dann wendet sich der Text, aus dem das Leben selbst spricht, direkt an seinen Leser: «Und auch du, Erkennender, bist nur ein Pfad und Fußtapfen meines Willens: wahrlich, mein Wille zur Macht wandelt auch auf den Füßen deines Willens zur Wahrheit!»⁴⁶ Hier deutet sich ein Konflikt an zwischen der Macht des Lebens bzw. seinem Willen zur Macht und dem, was das einzelne Lebewesen mit seinem Leben will. Das eigenwillige Leben kann ihm sozusagen auf den Füßen herumtrampeln.

Dass dies nicht nur dann der Fall sein kann, wenn ein Einzelner will, was lebensverneinend ist, zeigt die Fortsetzung des Textes, in dem Zarathustra weiterredet und den «Wertschätzenden» sagt, es gebe kein «Gutes und Böses, das unvergänglich wäre» – vielmehr müsse es sich ebenfalls immer wieder überwinden: «Und wer ein Schöpfer sein muß im Guten und Bösen: wahrlich, der muß ein Vernichter erst sein und Werte zerbrechen. Also gehört das höchste Böse zur höchsten Güte: diese aber ist die schöpferische.»⁴⁷ Darin liegt, dass Gut und Böse im Leben nicht feststehen. Nicht einmal die Definition des Guten als das Lebensbejahende ist haltbar, denn zum Leben gehört auch der Tod, das Lebensverneinende, und dies

⁴³ Nietzsche 1997, 353.

⁴⁴ AaO., 371 (Zweiter Teil).

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ AaO., 372.

Lebensverneinende muss auch bejaht werden, wenn das Leben als solches weitergehen soll. Damit das Leben als solches weitergehen kann, müssen die einzelnen Lebewesen sterben. Somit gehört das Böse, was dem Einzelnen den Garaus macht, zur Güte des Lebens als Gesamtheit dazu; doch sofern die Gesamtheit eine Abstraktion ist und die Wertschätzung immer nur von den Einzelnen ausgeht, sind die Werte des Einen möglicherweise im Widerstreit mit den Werten des Anderen – zumindest dann, wenn das Leben des Einen auf dem Tod des Anderen basiert. Nietzsches Überlegungen führen uns nicht nur zur ‚Umwertung aller Werte‘, sondern ‚jenseits von Gut und Böse‘. Und an dieser Stelle, wo nur noch der Kampf ums Überleben feststeht, die Werte aber ohne Rücksicht auf die Würde einzelner Lebenden ständig wechseln, wird Nietzsches Gedanke emphatischer Selbstbejahung angreifbar.

Bezeichnenderweise entging Tillich der subtile Themenwechsel im Übergang zum Kapitel ‚Von der Selbst-Überwindung‘. Hier ist nicht mehr vom einzelnen Selbst und dessen Selbstbejahung durch Selbstüberwindung die Rede, sondern vom Leben selbst, das sich bejaht, indem es sich «opfert», wie Nietzsche es nennt: «Untergang» und «Blätterfallen» gehören genauso zu ihm wie Zeugung und neue Blüte im Wechsel der Jahreszeiten.⁴⁸ Was die Rede vom Sich-Opfern allerdings verdeckt, ist dies, dass es sich hierbei um einen unpersönlichen und amoralischen Vorgang handelt, der zwar natürlich ist, der aber nicht auf intra- und interpersonale Prozesse übertragen werden darf. Andernfalls besteht die Gefahr, dass Nietzsches sozialkritische Lebensphilosophie für sozialdarwinistische Zwecke missbraucht wird.

Was Tillich zwar nicht entgangen ist, ihn aber offensichtlich nicht gestört hat, ist die atheistische Ausrichtung der Sprüche Zarathustras. Das Leben hat die Rolle der höchsten Macht eingenommen – freilich einer zweideutigen Macht, die den Menschen in seinem Dasein allein lässt und sich nicht schert um dessen Freud und Leid. Angesichts dieser Macht braucht der Mensch «Einsiedler- und Adler-Mut, dem auch kein Gott mehr zusieht»: «Herz hat, wer Furcht kennt, aber Furcht *zwingt*; wer den Abgrund sieht, aber mit *Stolz*. Wer den Abgrund sieht, aber mit Adlers-Augen, – wer mit Adlers-Krallen den Abgrund *faßt*: Der hat Mut.»⁴⁹ Tillich deutet den Abgrund als Abgrund des Nichtseins in der totalen Einsamkeit dessen, der die Botschaft annimmt, dass Gott tot ist.⁵⁰ Der Mut zum Sein ist hier der Mut zum Sein ohne Gott. Wenn überhaupt noch

⁴⁸ AaO., 371.

⁴⁹ AaO., 524 (Vierter und letzter Teil).

⁵⁰ Vgl. Tillich 1991, 32.

ein Glaube übrig geblieben ist, ist es ein Glaube an die Macht des Lebens, die Leben schafft und Leben vernichtet.

Vielleicht lässt sich Nietzsches spöttische, ironische und zynische Behandlung des Christentums als Notwehr eines hochbegabten, hypersensiblen Menschen verstehen, der unter dem gelebten Zynismus seiner (pseudo-)christlichen Umgebung litt. Er hat selbst den ›Einsiedler- und Adler-Mut‹ gefasst und scharfen, stolzen Blickes in den Abgrund geschaut. Vielleicht wurde er deshalb verrückt. Wie auch immer sich dies verhält, von Nietzsche haben wir bedenkenswerte Anfragen an das traditionelle Christentum geerbt. Die Frage, die bei ihm offenbleibt, ist die Frage nach einem letzten Halt – nach dem Halt, den er selbst nicht gefunden hat. Wohin sich wenden angesichts der Zwei- oder Vieldeutigkeit des Lebens, das den Tod in seinem Schoße hat? Woher die Widerstandskraft nehmen, um nicht daran zu zerbrechen? Was oder wer verdient wirklich unser Vertrauen und kann uns im Leben wie im Sterben tragen?

5. Der Mut des Vertrauens und das Ja zum Leben

Tillich stellt sich der Herausforderung durch Nietzsche und die Existentialisten des 20. Jahrhunderts, in deren Schriften sich der Mut der Verzweiflung manifestiert. Der Mut der Verzweiflung ist hier Selbstbejahung trotz erfahrener Sinnlosigkeit und ›der Mut, aus sich zu machen, was man sein will.‹⁵¹ Während in der klassischen Theologie nur Gott das Vorrecht hat, *a se*, aus sich zu sein, weil nichts in ihm ist, was nicht durch ihn ist, gibt der Existentialismus dem Menschen aufgrund der Feststellung, dass Gott tot ist, die göttliche Aseitität. Nichts soll im Menschen sein, was nicht durch ihn ist.⁵² Tillich sucht eine Alternative sowohl zur klassischen Theologie wie zum Existentialismus, und zwar in Rückbesinnung auf die Reformation. Das letzte Kapitel seines Büchleins hat den Titel ›VI. Mut und Transzendenz: Der Mut, sich zu bejahen als bejaht‹. Im Folgenden sei vor allem das hervorgehoben, was den Mut des Vertrauens charakterisiert, das Tillich dem Mut der Verzweiflung entgegensetzt.

Für Tillich bringt Dürers Holzschnitt ›Ritter, Tod und Teufel‹ den Geist der lutherischen Reformation und den lutherischen Mut des Vertrauens zum Ausdruck: ›ein Ritter reitet in voller Rüstung durch einen Hohlweg, von der Gestalt des Todes und der des Teufels begleitet; aber er blickt furchtlos, gesammelt und vertrauensvoll ge-

⁵¹ AaO., 113.

⁵² Vgl. aaO., 115.

radeaus. Er ist allein, aber nicht verlassen.»⁵³ Aus der personhaften Begegnung mit Gott erwächst der Mut des Vertrauens auf die sich darin offenbarende personhafte Wirklichkeit. Tillich betont jedoch, dass die Identifikation des Mutes des Vertrauens mit dem Mut des Glaubens nicht berechtigt ist, da Vertrauen nur ein Element im Glauben ist: «Glaube umfaßt beides, mystische Partizipation und persönliches Vertrauen.»⁵⁴ Tillich zufolge transzendiert und vereint der Mut der Reformatoren beide Formen des Mutes: den Mut, Teil eines Ganzen zu sein und den Mut, man selbst zu sein. Da wir Vertrauen in Bezug auf unsere Existenz jedoch nur haben können, wenn wir unser Vertrauen nicht mehr auf uns selber gründen, kann der Mut des Vertrauens nicht im Vertrauen auf uns selber gründen. Gründet er stattdessen im Vertrauen auf Gott?

Dies ist nicht nur eine rhetorische Frage. Zunächst sieht es so aus, als folge Tillich getreu der lutherischen Tradition. Dann aber wird deutlich, dass er sich vom Theismus und Personalismus verabschiedet hat und einen «absoluten Glauben» vertritt, der sich auch von dem Gott losgelöst hat, mit dem Luther noch per Du war. In gewissem Sinne ist diese Bewegung bei Luther selbst angelegt, der zur Erklärung des Ersten Gebots im *Großen Katechismus* schreibt: «Was heißt ein Gott haben oder was ist Gott? Antwort: Ein Gott heißet das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten. [...] Worauf Du nu (sage ich) Dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich Dein Gott.»⁵⁵ Dies impliziert die Möglichkeit, dass man sein Herz auch an etwas anderes hängen kann als an den biblischen Gott. Wenn man sein Vertrauen auf dieses Andere setzt, fungiert dieses Andere als Gott. Allerdings wird im selben Abschnitt klar, dass das Vertrauen allein noch kein Kriterium zur Unterscheidung zwischen rechtem und falschem Glauben liefert, denn das Vertrauen kann sich sowohl auf den wahren Gott wie auch auf einen Abgott richten. Zum wahren Glauben gehört für Luther die Beziehung auf Christus, in dem sich der wahre Gott offenbart hat. Dementsprechend wendet sich seine Kritik gegen diejenigen, «qui sine Christo confidunt accedere ad Deum»⁵⁶. Gehört Tillich auch zu denen, die sich trauen, ohne Christus an Gott heranzutreten?

⁵³ AaO., 121.

⁵⁴ AaO., 120.

⁵⁵ M. Luther, *Der Große Katechismus*, in: *Bekanntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, hg. vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss, Göttingen ¹¹1992, 560.

⁵⁶ WA 56, 298, 24. Vgl. meinen Artikel «Vertrauen und/oder Gewissheit? Kontroverstheologische und religionsphilosophische Fragen im Anschluss an Luther, Kier-

Strenggenommen tritt Tillich gar nicht an einen persönlichen Gott heran, sondern beschreibt die menschliche Seite des Glaubens, die unter allen Umständen persönlich bleibt, und zwar als eine Erfahrung, deren intentionales Objekt sich dem menschlichen Erkenntnisvermögen entzieht:

Glaube ist Ergriffensein von dem, was uns unbedingt angeht, dem Grund unseres Seins und Sinns. [...] Der Glaube ist nicht die theoretische Annahme von etwas, das erkenntnismäßig zweifelhaft ist, sondern er ist die existentielle Bejahung von etwas, das alle gegenständliche Erfahrung transzendiert.⁵⁷

Dass der Grund unseres Seins und Sinns uns auch tragen kann, wird zwar nicht direkt gesagt, aber indirekt angedeutet, indem dessen Auswirkung auf den Menschen beschrieben wird. Der Mensch wird ergriffen «von der Macht des Seins trotz der überwältigenden Erfahrung des Nichtseins», und dieses Ergriffensein ist ein Glaube, «der den Mut der Verzweiflung möglich macht», d.h. den Mut, Zweifel und Sinnlosigkeit in sich hineinzunehmen.⁵⁸ Dieser Glaube hat keinen spezifischen Inhalt mehr. Er ist undefinierbar: absoluter Glaube. Strukturell besteht er aus drei Elementen: erstens aus der Vitalität, die sich eines verborgenen Sinnes selbst in der Zerstörung bewusst ist; zweitens aus der Abhängigkeit der Erfahrung des Nichtseins von der Erfahrung des Seins, und drittens aus der Erfahrung des Bejahtseins.⁵⁹ Aber wie denn kann die anonyme Seinsmacht eine Erfahrung des Bejahtseins hervorrufen?

Diese Frage findet eine überraschende Antwort: Einzig die Kirche unter dem Kreuz könne sich zu dem Gott über dem Gott des Theismus erheben und den Mut der Verzweiflung vermitteln – «die Kirche, die den Gekreuzigten predigt, der den Gott anrief, der Gott blieb, nachdem der Gott des Vertrauens ihn in dem Dunkel der Verzweiflung und der Sinnlosigkeit verlassen hatte»⁶⁰. Tillich versucht also gerade nicht, sich Gott ohne Christus zu nähern. Doch schwindet ihm im Blick auf die Gottverlassenheit des Gekreuzigten der Mut des Vertrauens, der «Trotzdem» sagt selbst zum Tode. Wie aber kann dann noch ein Ja zum Leben gesprochen werden? Oder anders gefragt: Was bedeutet dann der «Mut zum Sein»?

kegaard und Wittgenstein» (erscheint in dem von I.U. Dalferth und S. Peng-Keller herausgegebenen Tagungsband *Glaube, Hoffnung, Vertrauen. Fiducia als Quaestio disputata*).

⁵⁷ Tillich 1991, 128.

⁵⁸ AaO., 130.

⁵⁹ Vgl. aaO., 131.

⁶⁰ AaO., 138.

Der Mut zum Sein ist laut Tillich «sowohl der Mut der Verzweiflung wie der Mut in allem Mut und über allem Mut»⁶¹. Er sei ohne die Sicherheit, die Worte und Begriffe vermitteln, ohne Namen, ohne Kirche, ohne Kult, ohne Theologie. Aber er sei in der Tiefe von ihnen allen wirksam. Er sei die Macht des Seins, an dem sie alle partizipieren und dessen fragmentarische Ausdrucksformen sie sind. *«Der Mut zum Sein gründet in dem Gott, der erscheint, wenn Gott in der Angst des Zweifels untergegangen ist.»*⁶² Mit diesem Satz beendet Tillich seine kleine Schrift. Er nähert sich in ihr nicht dem Gott, den Jesus vertrauensvoll als seinen Vater angerufen hat, sondern dem «Gott über Gott» – ohne ihm zu nahe treten zu können. Denn eine Annäherung an ihn gibt es allenfalls dadurch, dass man am Leben bleibt und den Mut nicht aufgibt.

Aber, so sei abschließend gefragt, ist es möglich, den Mut des Vertrauens aufzugeben, ohne zu verzweifeln? Aus der Verzweiflung folgt ja nicht notwendigerweise der Mut der Verzweiflung, und der Mut der Verzweiflung ist nicht notwendigerweise der Mut zum Sein. Im schlimmsten Falle führt die Verzweiflung dazu, dass das Sein vom Nichtsein, das Leben vom Tode verschluckt wird. Soviel dürften die Schlüsselszenen des Kampfes um Leben oder Tod gezeigt haben. Zwar muss auch die Selbstbejahung des Vertrauens durch die Selbstverneinung der Verzweiflung hindurch, doch gibt es kein Zurück, wenn wir bei Letzterer stehenbleiben. Dann ist die Krankheit zum Tode unheilbar und führt in den Tod hinein, aber nicht mehr aus ihm heraus. Dass damit nicht zu spaßen ist, auch wenn es sich «nur» um den Tod im Leben handelt, haben wir von Kierkegaards Nosologie gelernt. Der Tod mitten im Leben ist vielleicht sogar der qualvollste und längste. Deswegen hat, wer sich verloren hat und sich im eigenen Leben nicht mehr orientieren kann, noch nicht alles verloren, sondern immer noch mehr zu verlieren, sollte es nicht glücken, sich wieder zu gewinnen. Ein Leben, das man gleichsam «ohne sich» lebt, verdient diesen Namen nicht mehr. Lebenswert ist es nur dann, wenn man «sich selbst» dabei hat, denn nur dann bleibt man offen für Unvorhersehbares und kann das entgegennehmen, was dem eigenen Leben eine gute Wendung gibt.

Was einen öffnet oder offenhält, ist nichts anderes als selbstverwandelndes Vertrauen, und nur das Vertrauen auf einen Anderen kann einen über sich selbst hinaus und über verzweifelt Selbstsein

⁶¹ AaO., 139.

⁶² Ebd.

Claudia Welz

hinweg führen.⁶³ Zum Schluss sei noch aus dem Brief eines Denkers zitiert, der selbst kurz vor dem Selbstmord stand, aber gerade noch von etwas in ihm zurückgehalten wurde. In seinem Brief an Gertrud Oppenheim vom 31. Mai 1917 weist Franz Rosenzweig darauf hin, dass der kategorische Imperativ dem Einzelnen zwar klar ist, die Gestalt des Endzustands wie auch der Weg dahin der Einsicht der Vernunft jedoch entzogen ist. Zwar könne und müsse man die Weltgeschichte deuten, die Deutung bleibe aber immer hypothetisch und voraussagen lasse sich gar nichts: «es steht nichts in unserer Macht als der jeweils unmittelbar nächste Schritt, die ›Forderung des Tages‹; nur ihr gilt das ›du kannst, denn du sollst‹. Schon für den morgigen Tag braucht man die ganze Kraft des Vertrauens, um nicht zu verzweifeln.»⁶⁴ Ohne Vertrauen können wir nicht leben. Ob das, worauf wir unser Vertrauen setzen, uns auch wirklich einen letzten Halt gibt, wissen wir nicht im Voraus. Doch ohne Vertrauen werden wir es auch nie erfahren.

— Dr. Claudia Welz ist Associate Professor am Center for Subjectivity Research der Universität Kopenhagen. Ihre Habilitation trägt den Titel «Vertrauen und Versuchung».

⁶³ Dies habe ich an anderer Stelle näher ausgeführt, vgl. die Artikel *Trust as Basic Openness and Self-Transcendence*, in: *Trust, Sociality, Selfhood (Religion in Philosophy and Theology 52)*, hg. von A. Grøn/C. Welz, Tübingen 2010, 45-64, und *›Selbstwerdung im Angesicht des Anderen: Vertrauen und Selbstverwandlung bei Kierkegaard und Rosenzweig‹* (erscheint in einem von H.M. Dober herausgegebenen Band der *Rosenzweigiana*).

⁶⁴ F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, Bd. 1: *Briefe und Tagebücher 1900-1918*, hg. von R. Rosenzweig/E. Rosenzweig-Scheinmann, Den Haag 1979, 415.

Welchen Sinn es hat, vom «Vertrauen» in Gott zu reden?

Andrea Lassak

Welchen Sinn hat es, vom «Vertrauen» in Gott zu reden? Diese Frage stellt sich weniger dem Atheisten, mehr schon dem skeptisch Sinnsuchenden und interessanter Weise gerade einem gläubigen Christen. Kann die Beziehung zum Gott Jesu Christi angemessen durch «Vertrauen» umschrieben bzw. muss sie neuzeitlich gar dadurch ersetzt werden oder ist der einzig angemessene Ausdruck dieser Bezugnahme auf Gott mit «Glauben» erreicht? Und falls für Letzteres optiert wird: verweist das «Vertrauen» in Gott nicht zumindest auf einen für den Glaubensvollzug wesentlichen Aspekt? Das jedenfalls würde die in der Theologiegeschichte exponierte Stellung der *fiducia* stützen, bei der insbesondere seit ihrer reformatorischen Betonung durch Luther und Melanchthon, in systematisierter Weise dann seit der lutherischen Orthodoxie, die *fides* in *assensus*, *notitia* und *fiducia* explizit auf den Glaubensvollzug bezogen wurde.

Um die Frage nach dem Sinn der Rede vom «Gottesvertrauen» beantworten zu können, will ich zunächst auf das Phänomen des zwischenmenschlichen Vertrauens fokussieren, um im Anschluss daran abwägen zu können, ob aufgrund charakteristischer Eigenschaften ihres sozialen Vollzuges Vertrauen auch geeignet ist, die menschliche Ausrichtung auf Gott metaphorisch zu beschreiben oder als Vertrauen zu vollziehen.

Vertrauen als Phänomen zwischenmenschlicher Erfahrung

Vertrauen ist ein Phänomen menschlicher Erfahrung. Das zu konstatieren unterlässt kaum ein Beitrag zu Vertrauen. Obwohl Vertrauen – trotz empirisch noch so ausgeklügelten Versuchsanlagen – aus der Aussenperspektive nicht recht zu fassen ist, wird keiner bestreiten, dass ein Mensch innerhalb seines Lebens nicht in irgendeiner Weise, irgendwann, irgendetwas oder irgendwem vertraut. Daran möchte auch dieser Artikel festhalten, und das sicher nicht nur, um damit das Objekt eigener Forschungsbemühungen zu rechtfertigen. Ich gehe vielmehr davon aus, dass sich menschliches Leben in einem Gefüge

von Situationen vollzieht, in denen Vertrauen zu einer Möglichkeit wird, die nicht ohne Grund immer wieder wirksam realisiert wird.

Heiss umstrittene Fragen nach dem Ursprung des Vertrauens (liegt er in einer anthropologischen Fähigkeit der Person, im «Zwischen» eines Beziehungsgeschehens, im Einbezug in eine bestehende Vertrauenspraxis) und der Teilnahmeart des Vertrauenden (affektive Haltung, Verhaltensdisposition, den Personen äusserlich zukommendes Geschehen) können dabei aussen vor gelassen werden. Vielmehr will ich allein den Charakter des Vertrauens aufspüren und anhand dessen abzuwägen versuchen, ob inhärente Eigenschaften von Vertrauensvollzügen zur Beschreibung des Glaubensvollzuges in signifikanter Weise dienen oder nicht.

Hilfreich für diese Aufgabenstellung wird sein, Vertrauen zunächst innerhalb seiner vielfältigen Vollzugsformen aufzuspüren. Denn für Vertrauen gilt, dass es nicht nur die *eine* Form des Vertrauens gibt, sondern dass Vertrauen in unterschiedlichen Situationen und Horizonten, in unterschiedlichen Bezügen, mit unterschiedlichen Objekten, in unterschiedlicher Intensität und Bedingtheit gelebt wird. Diese Pluriformität gilt es erst einmal wahrzunehmen und theoretisch anzuerkennen, um sie im Anschluss für den systematischen Umgang greifbar zu machen.

Der Begriff des «Vertrauens» – das wird einem bei einiger Aufmerksamkeit darauf schnell klar – fällt in der Alltagssprache allzu häufig. Als Forscherin, der es um Klarheit und Präzision dieses sinnlich nicht fassbaren Phänomens gelegen ist, stellt einen dieser Befund zunächst vor erkenntnistheoretische Probleme; und dann vor methodische Entscheidungen: Die Vielfältigkeit an Verwendungen für den Begriff des Vertrauens soll hier anhand von Wittgensteins Modell der «Familienähnlichkeiten» gehandhabt werden. Ich gehe also davon aus, dass es unterschiedliche aber doch miteinander verwandte Vertrauensformen, Vertrauenssituationen, Vertrauensbeziehungen gibt, die Menschen in mehr oder weniger grosser (Un)Schärfe mit «Vertrauen» zum Ausdruck bringen. Weder soll mithilfe einer abstrakten Definition ein Richtmass für die Sprachverwendung gesetzt, noch sollen Vertrauensbekundungen der Willkür überlassen werden. Anhand ihrer semantischen Ausdrucksgestalten möchte ich im Folgenden einzelne zwischenmenschliche Vertrauensvollzüge sichtbar machen, um im Anschluss daran eine Ordnung ihrer Charakteristika zu erstellen.

«Ich vertraue dir»

«Ich vertraue dir!» ist jene Aussage, die wohl als Grundform aller Vertrauensäußerungen verstanden werden kann. Sie ist Ausdruck eines Vertrauens zwischen Person und Person. Ich gehe davon aus, dass diese personale Konstellation jene (individualgeschichtlich) grundlegende Vertrauenserfahrung darstellt, die im Laufe der lebenslangen Vertrauenspraxis weiter ausdifferenziert, vielfältig entfaltet oder auch funktionalisiert wird. Sie bildet zudem die sprachliche Ausgangsbasis, d.h. dient als Art Modellsatz für Vertrauenserfahrungen, die auch differenzierter zu formulieren möglich wären:

«Ich vertraue dir etwas an»

«Ich vertraue dir meinen Kanarienvogel über die Sommerferien an» steht für eine solche sekundäre Vertrauensform, die sich von der Grundform des personalen Vertrauens ableitet und begrifflich klarer als *anvertrauen* unterscheidbar ist. Beim Anvertrauen handelt es sich um eine dreistellige Relation, bei der das vertrauende Subjekt einem Gegenüber ein (grammatisches) Objekt anvertraut, jenem in die Obhut gibt und für eine gewisse Zeit überlässt. Das Vertrauen bezieht sich hierbei darauf, dass die Bezugsperson innerhalb eines gegebenen Spielraumes nach den Erwartungen des Vertrauenden handelt und mit dem anvertrauten Objekt angemessen umgeht.

«Ich verlasse mich auf dich hinsichtlich...»¹

Dem Anvertrauen kommt das Sich-in-einer-Hinsicht-Verlassen sehr nahe. Es entspricht sich darin, dass eine vertrauende Person auf eine andere Person im Hinblick auf etwas Drittes baut. Allerdings unterscheidet es sich darin, dass die vertrauende Person *sich selbst* (in einer bestimmten Hinsicht) auf die andere Person verlässt. D.h. es geht nicht um das Abgeben eines dritten Objektes in die Obhut des anderen, sondern darum, *sich selbst* einem anderen (in seinem Wünschen, Bedürfnissen etc.) auszusetzen. «Ich verlasse mich auf dich hinsichtlich unseres gemeinsamen Klettervorhabens», wäre ein Beispiel für diese Vertrauensform.

¹ Das «sich-verlassen-auf» verwende ich hier als dem «vertrauen» der Verwandtschaft nach sachlich äquivalente Formulierung. Mit «sich-verlassen-auf» können bestimmte Felder des Vertrauens spezifischer angezeigt werden; jene nämlich, bei denen die vertrauende Person selbst (in existenziellen ebenso wie in bestimmten Hinsichten) auf dem Spiel steht.

«Ich verlasse mich auf etwas»

Sich auf *etwas* zu verlassen hat offensichtlich die Differenz zum vorhergehenden Sich-Verlassen darin, dass die vertrauende Person sich nicht auf jemanden verlässt, sondern auf *etwas*. D.h. hier vertraut der Vertrauende nicht in ein personales Gegenüber, sondern in ein technisches Gerät, System oder eine Institution. «Ich verlasse mich auf den Airbus A380» fällt ebenso unter diese Kategorie wie «ich verlasse mich auf die ZKB». In beiden Fällen vertraut eine Person auf die Verlässlichkeit dessen, was das Flugzeug qua technischem Gerät bzw. die Bank qua Institution verspricht.

«Ich verlasse mich existenziell auf...»

Sich schliesslich *existenziell* auf jemanden oder etwas zu verlassen ist die radikalste Art zu vertrauen. Bei einem existenziellen Vertrauensvollzug verlässt sich eine Person mit ihrem ganzen Leben (und Sterben) auf jemanden, dem sie die Erfüllung dieser umfassenden Erwartung zutraut. Sich jemandem existenziell ganz anzuvertrauen gipfelt in der Hoffnung, dass letztlich «alles gut wird». Paradigmatisch vertrauen sich Gläubige in dieser Weise ihrem Gott an – in Not und Freude, im Leben wie im Sterben. Funktional äquivalent verhält es sich mit jenen Formen des Vertrauens, die in der Forschung als «Seinsvertrauen» oder «Grundvertrauen» beschrieben werden. Diese Begriffen wollen ähnlich existenzielle Vertrauensvollzüge beschreiben – allerdings explizit ohne Bezug auf ein göttliches Gegenüber. Vielmehr wird dabei in die Stabilität, Tragfähigkeit und Güte des Lebenszusammenhangs in der Welt vertraut, darauf, dass es «das Leben» gut mit einem meint.

Im Folgenden gehe ich dazu über, in all diesen Situationen und Weisen zu vertrauen, Ähnlichkeiten bzw. Verwandtschaften aufzusuchen. Zunächst möchte ich Vertrauen dafür als *Bezugs- bzw. Beziehungsphänomen* kennzeichnen. Denn so verschiedenartig die Vertrauensformen auch sind, in jeder gibt es mindestens zwei Pole, die miteinander in ein Verhältnis treten. Vertrauen findet entweder zwischen zwei (oder mehreren) Menschen statt oder – was aber als sekundäre Form gegenüber interpersonalen Beziehungen zu werten ist – jemand verlässt sich auf eine Institution, ein technisches Gerät oder System. So oder so gibt es Bezüge zwischen den am Vertrauensgeschehen Einbezogenen, ohne die Vertrauen niemals zustande käme.

Zudem erstrecken sich Vertrauensphänomene in den Verlauf der Zeit. Vertrauen ist ein *transtemporales* Phänomen. Ein

Vertrauensvollzug ist dementsprechend nicht eigentlich erfasst, wenn etwa auf eine Momentaufnahme vom Gehirn eines vertrauenden Menschen verwiesen wird. Vollständig erfasst werden kann Vertrauen erst in seiner Erstreckung auf Bewährung oder Enttäuschung. Vertrauensäußerungen reichen immer aus einer erfahrungsbezogenen, mit rationalen, emotionalen oder intuitiven Beweggründen gestützten Gegenwart in die Zukunft hinein.

Eine weitere, wesentliche Eigenschaft des Vertrauens wird daraus ersichtlich: ihr *Wagnischarakter*. Unter einem Wagnis verstehe ich hier jede mit nicht kalkulierbaren Ungewissheiten behaftete, mit Hoffnung auf einen positiven Ausgang aber ergriffene Vorleistung, bei der die eigene Person auf dem Spiel steht. Zwar wird Vertrauen längst nicht in allen Fällen als bewusst gegen Ungewissheiten entschiedene Handlung vollzogen. Dennoch kann jeder auch un-, vor- oder unterbewusst vollzogene Vertrauensakt entweder im Nachhinein oder aber von einem Dritten als «Wagnis» beschrieben werden. Der Wagnischarakter ist deshalb so zentral, weil im Vertrauen eine Verhaltensmöglichkeit ergriffen wird, die sich dadurch auszeichnet, gerade ohne gesuchte (obwohl zu suchen mögliche) Absicherung und Kontrolle zu sein. «Wer nicht wagt, der nicht vertraut» wäre insofern ein Motto, welches zum Ausdruck bringt, dass manche wertvollen Lebens- und Beziehungsdimensionen erst dadurch zu entstehen die Möglichkeit haben, wenn unkalkuliert zu vertrauen gewagt wird.

Den Mut, Vertrauen zu wagen, kann deshalb aufgebracht werden, weil Vertrauen von einer *positiven Erwartungshaltung* durchsetzt ist. Im Vertrauen wird Gutes erwartet. Man spricht nicht von «Vertrauen», wenn Übles erwartet oder Negatives prophezeit wird. *Positiv* sind Erwartungen beim Vertrauen insofern, als darauf vertraut wird, dass die andere es schlicht «gut mit einem» meint; dass das anvertraute Objekt im Sinne des Vertrauenden und dem anvertrauten Gegenstand entsprechend gut gehandhabt wird; oder schliesslich dass technische Geräte, Institutionen und Systeme halten, was man zurecht von ihnen erwartet. Das im Gegensatz zu Kontrolle und Sicherstellung Vertrauensspezifische daran ist, dass dem Vertrauenden die konkreten Schritte des Anderen zur Erfüllung der Vertrauenserwartung verborgen sind. Dem ins Vertrauen Gezogenen sind Ermessensspielräume überlassen, von denen der Vertrauende ausgeht, dass sie wohlwollend und zum Guten gebraucht werden.

Schliesslich gilt es für alle Vertrauensformen anzunehmen, dass ihr Vertrauen auf *Erfahrung und gemeinschaftlich gepflegter Vertrauens-Kultur* basiert. Das heisst: zum Vertrauen wird befähigt und ermutigt, wem

selbst schon einmal Vertrauen entgegen gebracht wurde oder wem sich Vertrauen als gangbare Lebensmöglichkeit erwiesen hat. Ich gehe insofern davon aus, dass Vertrauen nicht schon als anthropologische Eigenschaft oder angeborene Anlage in jedem Säugling steckt (etwa als sog. «Urvertrauen»), sondern dass es eine gemeinschaftliche Vertrauenspraxis voraussetzt, in der sich einem Menschen diese Lebensmöglichkeit eröffnet.

Soziale Vollzüge, die wir «Vertrauen» nennen, zeichnen sich zusammengefasst also dadurch aus, dass sie (personale) Beziehungen abbilden, sich über gewisse Zeiträume erstrecken, Wagnis in sich tragen, dass sie von positiven Erwartungen geprägt sind und auf Erfahrungen einer miteinbezogenen Vertrauenspraxis beruhen. Gibt es hinsichtlich dieser verwandtschaftlichen Eigenheiten nun Gemeinsamkeiten mit jenem «Vertrauen», das in Gott gelegt wird?

Gottesvertrauen – eine Metapher?

Vertrauen – in all seinen Variationen und Horizonten – macht einen Unterschied für unser Dasein als Menschen. Und das nicht nur für den gemeinschaftlichen Lebensalltag, sondern auch für die religiöse Dimension unseres Lebens. Denn mit dem Vollzug des «Sich-selber-verlassens-auf» kann qua Erfahrung eingelöst werden, was von Gott verheissen und religiös zugesprochen wird. Vertrauen könnte in spiritueller Betrachtung insofern als *Erfahrungsbild* für Gottes Verheissung und die religiöse Erwartung gelesen werden, erlöst von Vereinzelung und Selbstsorge in befreiter Gemeinschaft zu leben.

Wenden wir uns aber der umgekehrten und eigentlichen Frage nach der Beschreibung des Glaubensvollzuges als Vertrauen zu: Liefert die Erfahrung zwischenmenschlichen Vertrauens ein besonders geeignetes *Sprachbild*, eine Metapher für den Glaubensvollzug? Ist also Glaube *wie* Vertrauen oder vollzieht sich Glaube *als* Vertrauen?

Nicht nur reformatorische (und gegenreformatorische) Akzentuierungen, nicht erst die lutherische Orthodoxie, sondern schon Thomas von Aquin und mittelalterliche Mystiker (Meister Eckhart, Johannes Tauler) verwendeten – ebenso wie Autoren der neueren Theologiegeschichte – den Begriff des Vertrauens im Zusammenhang von Glaubenslehren. Zu vermuten ist daher, dass all diese Theologen nicht ohne Grund zu diesem Begriff gegriffen haben. Zwei ausgewählte Beiträge möchte ich nun vorstellen und ihre theologischen Pointen in der Verwendung des Vertrauensbegriffs auf die eingangs ermittelten Vertrauenscharakteristika beziehen.

Wilhelm Herrmanns Modell des Glaubens als *Verkehr des Christen mit Gott* sei zunächst vorgestellt, weil er in seinem so betitelten Werk von 1868, in dem er sich intensiv mit dem Wesen des Glaubens auseinandergesetzt und diesen als «Vorgang reinen Vertrauens» analysiert hat, zwei auch für die zwischenmenschliche Vertrauenserfahrung charakteristischen Akzente exponiert: Zentral ist Herrmann zunächst die *Beziehungsrelation* im christlichen Glauben, bei dem «Gott selbst mit uns in Verkehr tritt» – «so wie damals die Jünger». Christlicher Glaube also beruht darauf, dass Gott auf uns zugeht, mit uns in ein Verhältnis tritt, woraus im Glauben eine Vertrauensbeziehung entsteht – wie das auch in zwischenmenschlichen Begegnungen der Fall sein kann. Ebenso wichtig erachtet Herrmann zweitens den *Erfahrungsbezug* des Glaubens. Die Erfahrung, die hier sehr bedeutend für den Glauben wird, richtet sich spezifisch auf das Selbsterleben der «Tatsache» Jesu. Der methodisch entscheidende Punkt in Herrmanns Erfahrungstheologie ist, dass der «objektive Grund», d.h. Gewissheit über die Sache Gottes, dem Christen allein durch dieses «selbsterlebte Ereignis» zukommen kann. Das Vertrauen auf die erlebbare Nähe Jesu, seine wirkungsvolle Kraft stellt daher *den* relevanten Schritt für die Glaubenskonstitution dar. «Niemand kann durch Beweise dazu gebracht werden. (...) Aber der Mensch, in dem das Vertrauen zu der Person Jesu erwacht ist, entbehrt nicht des objektiven Grundes für diese Haltung.» – Womit zugleich der *Wagnischarakter* des Vertrauens in seiner Überwindung angespielt ist.

Wolfhart Pannenberg theologische Verwendung des Vertrauensbegriffs bringt weitere Charakteristika des gläubigen Vertrauens zum Vorschein. Grundlegend für Pannenbergs «Vertrauensglaube» ist die Annahme, dass der Mensch (ähnlich wie in der Bezugnahme auf eine andere Person) über den göttlichen Ursprung der Gesamtwirklichkeit nicht verfügen kann. «Der Ursprung, in dem wir die Einheit alles Wirklichen suchen, um der Einheit unseres Daseins gewiss zu werden, kann darum, weil er unendlich ist, nur im Vertrauen ergriffen werden.» Vertrauen steht also für einen Modus, in dem Unverfügbarem ebenso wie Unendlichem begegnet werden kann. Der *Wagnischarakter* in dieser Bezugnahme ist offensichtlich: Vertrauen steht für ein das Wagnis – aufgrund des faktischen Nichtwissens und Nichtverfügens – positiv in sich aufnehmendes, dem Leben und der Wahrheit angemessene «Sichverhalten», das dem neuzeitlichen Versuch der Sicherstellung gegenübergestellt wird. Die andere Charakteristik von Vertrauen, die sich im «Vertrauensglauben» Pannenbergs findet, ist ihre *Zeitdurchwirksamkeit*. Vertrauen in Gott hegt Pannenberg zufolge jener Glaube, der sich auf Gottes Verheissung einlässt und ihre zukünftige

Erfüllung erwartet. Das Leben eines Gläubigen zeichnet sich dadurch aus, dass es nicht in Selbstsorge und Angst verharret, sondern die unvorhersehbare Zukunft in vertrauensvoller Offenheit ergreift. Gerade das gibt ihm seine eschatologische Ausrichtung, und seine zeitliche Distanz zur Erfüllung begründet den Unterschied zum Schauen (2 Kor 5,7). Schliesslich sieht Pannenberg den Vertrauensglauben auch auf die *Erfahrung* bezogen. Obwohl Pannenberg zufolge dem Menschen (einer *idea innata* gleich) Vertrauen als Bezogenheit-worauf? in die Wiege gelegt ist, erhält sie ihre notwendige Konkretion über die Erfahrungen der Lebenswirklichkeit. «So oder so lebt jeder Mensch, so lange er lebt, aus einem sein Leben tragenden Grundvertrauen (...) Der Fortgang seines Lebens wird die Tragfähigkeit seines Vertrauens erweisen oder zeigen, dass er auf Sand gebaut hat.» Zwischenmenschliche Vertrauensbeziehungen erachtet Pannenberg als vorläufige Manifestationen des eigentlich zu lebenden Gottesvertrauens. Das herauszufinden bedarf es allerdings des Umweges über zwischenmenschliche Vertrauenserfahrungen, angefangen mit jenem Urvertrauensverhältnis des Säuglings zur Mutter.

Der Glaube an den Gott Jesu Christi wird in diesen beiden ausgewählten Beiträgen seinem Vollzug und bei Herrmann auch der Konstitution nach mithilfe des Begriffes «Vertrauen» umschrieben. Dabei wurden mit der Beziehungsrelation zu Jesus Christus, der zeitlichen Erstreckung auf die eschatologische Erfüllung von Verheissungen ebenso wie mit der Erfahrungsgrundlage ihres Wagnisses einige jener Charakteristika angesprochen, die wir auch in zwischenmenschlichen Vertrauensvollzügen gefunden haben.²

Ist damit nun geklärt, ob Gottesglaube *wie* Vertrauen oder *als* Vertrauen vollzogen wird? So speziell die Grundlage der Wagnismotivation und so ausserordentlich die Person Gottes als Gegenüber auch sind – die Glaubensrelation beinhaltet Vollzüge, die unserem Verständnis von Vertrauen tatsächlich entsprechen. Nicht nur *wie* im zwischenmenschlichen Vertrauen lasse ich mich auf das existenzielle Wagnis von Gottes Verheissungen ein, sondern ich *vertraue* darauf. Nicht nur *wie* im Vertrauen beziehe ich mich auf Gott, sondern vertrauensvoll *tue* ich dies auf der Grundlage meiner Erfahrung und biblischer Zeugnisse. Vertrauen ist somit nicht lediglich Sprachbild

² Für die analysierte positive Erwartungshaltung im Vertrauen könnte Martin Luther angeführt werden. In seiner berühmten Auslegung des 1. Gebots im Grossen Katechismus liest man im Zusammenhang der «Etymologie» des deutschen Wortes «Gott» von «gut» folgendes: «Der Sinn des Gebots: Dass man Gott alleine trauen und sich eitel Guts zu ihm versehen und von ihm gewarten soll [ist] (...) also, dass Gott alleine der ist, von dem man alles Guts empfängt und alles Unglücks los wird.» (BSLK 565f)

oder Metapher für ein nicht anders analytisch greifbares Phänomen, sondern Gottesglaube wird menschlich (unter anderem) *als* Vertrauen vollzogen.

Dennoch unterscheidet sich Gottesvertrauen von anderen Vertrauensvollzügen nicht allein durch das (ausserhalb des Sakraments nicht leiblich anwesende) Gegenüber des Vertrauens. Obwohl ich tatsächlich in menschlicher Weise auch auf Gott vertraue, ist mein Gottesvertrauen in einen Kontext eingebettet, der dieses Vertrauen von anderen zwischenmenschlichen Vertrauensvollzügen spezifisch unterscheidet. Es ist der religiöse Horizont des Glaubens, vor dem das Gottesvertrauen seine Bestimmtheit erhält. Denn das Vertrauen in Gott steht niemals allein, sondern ist bezogen auf den Glauben an Gott und umgeben von anderen Glaubensvollzügen des Nachdenkens, des gemeinsamen Feierns und Betens. Ohne diese anderen Aspekte der Glaubenspraxis, die allesamt Gottes Selbsterweis und Glaubenskonstitution voraussetzen, bleibt jeder Vergleich mit zwischenmenschlichen Vertrauensvollzügen unzulänglich.

Dennoch: unsere menschliche Bezugnahme auf Gott mit dem uns wohl vertrauten Begriff des «Vertrauens» zu bezeichnen, macht Sinn. Es macht Sinn, eben weil zentrale Charaktereigenschaften von zwischenmenschlichen Vertrauensvollzügen auch im Glauben an Gott zum Tragen kommen. Dass das Gottesvertrauen zugleich eine kategorial andere Form von Vertrauen darstellt, weil es Teil eines Lebensvollzuges im Glauben ist, der von Gott begründet und alles auf Gott hin bezogen sein lässt, tut dem keinen Abbruch.

Welchen Sinn es hat

Während Bultmann die «Sinnfrage» bekanntlich hinsichtlich der «Rede von Gott» überhaupt problematisiert hat, steht es mit der «Sinnfrage» im Bezug auf die Anwendung des Vertrauensbegriffs auf den Glaubensvollzug anders. Dieser Beitrag hat sich weder die Rede von Gott noch die Rede von der menschlichen Existenz, sondern die Rede von einem Aspekt unseres Glaubensvollzuges vorgenommen. So wenig auch wir über den hiesigen Gegenstand, das Gottesvertrauen als Erfahrungswirklichkeit verfügen können, so sehr bin ich doch der Meinung, dass die Frage nach dem Sinn ihrer Rede legitim und notwendig zu stellen ist. Denn wer einmal in das Beziehungsgeschehen des Gottesvertrauens im Glauben miteinbezogen worden ist, der will – bzw. «muss» – darüber reden.

Andrea Lassak

Sicherlich wäre es notwendig, weitere theologische Dokumente auf ihre Pointen für die Verwendung des Vertrauensbegriffs zu befragen, um ein umfassenderes Bild für die gestellte Frage zu bekommen. Immerhin aber wurden einige wenige Parameter vorgestellt, die auf das im Glauben *vollzogene* Vertrauen hinweisen und damit nahe legen, welchen Sinn es tatsächlich macht, vom «Vertrauen» in Gott zu reden.

— Andrea Lassak arbeitet im Rahmen des Projekts «Vertrauen verstehen» an einer Dissertation mit dem Thema «Vertrauen im Horizont christlichen Glaubens».

Vertrauens-Bildung

Überlegungen zu einer riskanten religionspädagogischen Praxis

Thomas Schlag

I. Zur Beweislage

Eine aktuelle religionspädagogische Reflexion über die komplexe Bedeutung des Vertrauensbegriffs muss notwendigerweise mit den jüngsten Geschehnissen eines eklatanten, dramatischen und weit reichenden Vertrauensmissbrauchs im pädagogischen Kontext einsetzen.

Symbolhaft kam dieser am 14. Mai 2010 auf dem Ökumenischen Kirchentag in München zum Vorschein. Als sich der Rektor des Berliner Canisius-Kolleg über die Missbrauchsfälle in der katholischen Kirche äussern wollte, stellte sich der Vorsitzende des «Netzwerks Betroffener von sexualisierter Gewalt» vor das Podium und warf den Veranstaltern vehement vor, nicht die Opfer zu Wort kommen zu lassen, sondern «diejenigen, die die Täter geschützt haben». Dem Rektor rief er zu: «Sie haben versagt, treten Sie ab!». Flugblätter mit Bildern der Opfer wurden auf dem Podium verstreut.

Ein konkreter Vertrauensmissbrauch erhielt plötzlich sein sichtbares Antlitz – ganz und gar gegen die geplante Liturgie der Podiumsdiskussion. Das anwesende Publikum war für einen Moment spürbar verunsichert. Eine nahe gehende und durchaus unbequeme Situation. Intensiver ist protestantische Diskurskultur lange nicht herausgefordert worden.

Denn offenkundig standen in dieser Anklage stellvertretend nicht nur Lehrkräfte bedeutender katholischer Internate und reformpädagogischer Schulen am Pranger, sondern auch evangelische Einrichtungen, Waisenhäuser, Schulen und Internate. Wie sich im Laufe der letzten Monate herausstellte, hat auch hier massiver Missbrauch Jugendlicher durch ihre verantwortlichen Erzieherinnen und Erzieher stattgefunden.

Als ehemaliger «Klosterschüler» an den Seminaren Maulbronn und Blaubeuren führen die Presseberichte und die Zeugnisse der Opfer unweigerlich dazu, die eigene Erinnerung an diese Zeit selbst noch auf mögliche Tatbestände abzuklopfen. War man selbst betroffen, ohne dass man es damals selbst sofort bemerkt hätte, hat

man möglicherweise sexuelle und andere gewalttätige Übergriffe der Vertrauenspersonen verdrängt, wurde man unter dem Schutzmantel des klösterlichen Lebens zu Dingen gezwungen, denen man aus freien Stücken sicherlich niemals zugestimmt hätte? Oder hat man unter Umständen als Jugendlicher übersehen, dass Klassenkameradinnen und -kameraden betroffen waren? Muss also dieses wesentliche und liebgewordene Teilstück der eigenen Biographie umgeschrieben werden? Nebenbei gefragt – wie erinnert der ehemalige Seminarist und heutige Kollege Ingolf Dalferth seine klösterliche Biographie in Schöntal und Urach?

Glücklicherweise fördert bei mir die eigene Erinnerung keine prekären Erlebnisse oder Begebenheiten hervor. Sicherlich erscheinen im Rückblick manche Ereignisse als sonderbar, etwa Einladungen in die Privaträume eines Repetenten, der sich einen Spass daraus machte, uns mit Hochprozentigem «abzufüllen» oder manche Klagen von Mädchen darüber, dass eine männliche Aufsichtspersonen die abendlichen Kontrollgänge eben auch durch ihre Zimmer machte. Unangenehme Gespräche oder gar übergriffige Berührungen durch die verantwortlichen Erwachsenen sind mir aber jedenfalls nicht in Erinnerung, und dies trotz aller Intimität, die ein solch intensives Zusammenleben auf engem Raum eben mit sich bringt. Vielleicht habe ich einfach Glück gehabt mit dieser evangelischen Einrichtung oder hat sich hier möglicherweise tatsächlich der pädagogische und evangelische Geist gezeigt, der eine solche Einrichtung eben ausmachen sollte und der Sache nach einzig wahr zu sein beanspruchen darf?

Wie auch immer: der Grat zwischen empathischer Annahme und phantasievoller Übergriffigkeit ist dort wohl besonders schmal, wo es eben um die ganze Person geht, insbesondere dann, wenn Erwachsene es eben tagtäglich mit Jugendlichen zu tun haben, die sich im hochemotionalen Suchprozess zwischen Abhängigkeit und Autonomie befinden. Umso fataler ist es, wenn offenbar in Schulen und Einrichtungen, die sich das Ideal vertrauensvoller Persönlichkeitsbildung auf die Fahnen geschrieben haben, seelische und körperliche Vergewaltigungen nicht selten systematisch an der Tagesordnung waren und offenbar sogar mit religiöser Inbrunst legitimiert wurden. Offenbar paarten sich bei diesen massiven Grenzüberschreitungen nicht selten krude und unausgelebte sexuelle Vorstellungen mit bestimmten pädagogischen und religiös verbrämten Allmachtsphantasien.

Insofern erhebt sich über alle anfangs aufgezeigte persönliche Dramatik hinaus und neben allen juristischen und ethischen Fragen

eines solchen Missbrauchs im pädagogischen Vertrauensraum die Grundfrage, wie sich ein personengemässer, professioneller Umgang mit Nähe und Distanz so fassen lässt, dass einerseits Raum für einen spezifisch evangelischen Bildungsauftrag entsteht, zugleich aber konkrete Gefährdungen auch nur eines einzigen Jugendlichen grundsätzlich ausgeschlossen werden können.

II. Ein Schritt zurück, um wieder einen Schritt nach vorne gehen zu können

Aus guten Gründen und zugleich auch pädagogisch wohlbegründet hat die evangelische Religionspädagogik in den vergangenen Jahrzehnten mit ihrem Fokus auf die Subjektorientierung einen wesentlichen Erkenntnis- und Praxisprung geleistet. Nach einer unheilvollen und langen Geschichte katechetischer Unterweisung, in deren Rahmen Kinder und Jugendliche vornehmlich als Objekte autoritärer Belehrung verstanden wurden, ist seit dem letzten Drittel des 20. Jahrhunderts aus dem Bild des unmündigen Zöglings die Vorstellung des mündigen Dialogpartners erwachsen. Aus theologischen und pädagogischen Gründen, so die grundlegende Einsicht, verbietet es sich, Kinder und Jugendliche als leere Gefäße für die Einflossung vermeintlich eindeutiger Inhalte ansehen oder sie gar primär für eine willenslose Einpassung in die Institution Kirche funktionalisieren zu wollen.

Gegenwärtig zeigt sich dies in umfangreichen Forschungsbereichen unter den Stichworten der Kinder- und Jugendtheologie. Dieses konstitutive Ernstnehmen des lernenden Subjekts im Kontext religionspädagogischer Theoriebildung hat fraglos zu erheblichen Wandlungsprozessen in der konkreten Unterrichtspraxis geführt, hinter die in keinem Fall wieder zurückzukehren ist. Der Gewinn dieser grundlegenden Blickveränderung bestand und besteht darin, dass in der Tat alle Diskurse über inhaltliche Aspekte der biblischen Überlieferung und auch deren theologische und alltagsbezogene Interpretation keinesfalls unter Absehung jugendlicher Verstehens- und Kommunikationsvoraussetzungen erfolgen können.

Was man sich nun aber mit dieser Subjektorientierung als Problem einhandelte, war ein Vorstellung gelingender Bildung, die eben von möglichst persönlichkeitsbezogenen Lern- und Kommunikationsprozessen ausging. Dies verband und verbindet sich mit der Vorstellung der Lehrenden als möglichst vertrauensvoller und vorbildhafter Personen, die durch ihre persönliche Empathie

und Nähe gleichsam die Plausibilität der einzelnen, oftmals als sperrig empfundenen Lehrstoffe transportieren sollten. Die Bedeutsamkeit einzelner Themen soll also nicht zuletzt durch die persönliche, vertrauensoffene Zugewandtheit der einzelnen Lehrperson mit signalisiert und vergegenständlicht werden.

Interessanterweise finden sich jedoch keine systematischen Abhandlungen zur Vertrauens-thematik innerhalb der religionspädagogischen Fachliteratur der letzten Jahrzehnte und auch die einschlägigen Lexika verzeichnen zum Vertrauensbegriff keine Einträge. Die jüngste Orientierungshilfe der EKD spricht eher nur am Rande von einem «gewisse[n] Vertrauensvorschuss für kirchliche Träger besonders dort ..., wo es etwa um Fragen der Werteorientierung geht» und nennt explizit lediglich die «Vertrauenswürdigkeit der Kirche»¹. In einer der wesentlichen aktuellen Abhandlungen zur Frage der Kompetenzorientierung ist lediglich an einer einzigen Stelle das semantische Feld bespielt und dies ausgerechnet dort, wo von einer «vertrauensförderliche[n] Sitzordnung»² die Rede ist! Und selbst in der jüngsten Handreichung zum Verhältnis von Kirche und Jugend, wo es sich der Sache nach besonders nahe legen würde, taucht der Begriff – abgesehen von einem Hinweis auf die Bedeutung «vertrauensvolle[r] Freundschaften»³ für Jugendliche – explizit nicht auf.

Es scheint also, als ob der Vertrauensaspekt in didaktischer Hinsicht zwar gleichsam implizit immer mit vorausgesetzt ist, aber bisher eine grundlegende Auseinandersetzung in dieser Sache vermieden wird. Angesichts der Tiefgründigkeit des Vertrauens-themas stellt eine systematische Beschäftigung somit ein erhebliches Desiderat für die religionspädagogische Selbstverständigung dar.

Aus meiner Sicht ist deshalb nochmals grundsätzlich neu zu überlegen, wie viel persönliche Nähe und Intimität eine gelingende religiöse Vertrauens-Bildung bedarf. Denn ohne Frage ist die Zielsetzung einer Bildung, die auf Vertrauen setzt und selbiges zu erzeugen sucht, ein in hohem Mass riskantes Unterfangen. Denn das Angebot einer «nahe gehenden», auf grösstmögliche Gefühle

¹ Kirchenamt der EKD (Hg.), Kirche und Bildung. Herausforderungen, Grundsätze und Perspektiven evangelischer Bildungsverantwortung und kirchlichen Bildungshandelns. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Gütersloh 2009, 57.

² D. Fischer/V. Elsenbast (Red.), Grundlegende Kompetenzen religiöser Bildung. Zur Entwicklung des evangelischen Religionsunterrichts durch Bildungsstandards für den Abschluss der Sekundarstufe I, Münster 2006, 26.

³ Vgl. Kirchenamt der EKD (Hg.), Kirche und Jugend. Lebenslagen – Begegnungsfelder – Perspektiven. Eine Handreichung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Gütersloh 2010, 24.

abzielenden Pädagogik ist niemals ohne Fallstricke. Damit soll natürlich keinesfalls gesagt werden, dass die anfangs erwähnten Missbrauchsfälle vor dem Horizont subjektorientierter Pädagogik geschahen. Gerade das Gegenteil ist vielmehr der Fall, indem die Jugendlichen eben wieder als bestenfalls unmündige Zöglinge und willenslose Objekte der Begierde angesehen wurden.

Vielmehr sei die These vertreten, dass darüber nachzudenken ist, ob religiöse Bildung als Vertrauens-Bildung möglicherweise nicht per se in der Gefahr steht, persönliche Nähe über Gebühr zum entscheidenden, gar ausschliesslichen Kriterium für gelingenden Unterricht zu machen, sich damit selbst überhebt und unter der Hand ihre Bildungsklientel emotional und persönlich zu überfordern droht. Notwendig ist es deshalb, das richtigerweise ausgelobte Ziel einer möglichst persönlichkeitsbedeutsamen, vertrauensbasierten religiösen Bildung seinerseits differenziert zu beschreiben und zu verfolgen.

Eine aus meiner Sicht notwendige Differenzierung subjektorientierter Bildung lässt sich am Vertrauens-Begriff in besonders guter Weise religionspädagogisch – und dies heisst theologisch wie pädagogisch – verdeutlichen:

III. Eine hilfreiche reformatische Grunddifferenzierung

Für den religionspädagogischen Theorieweg legt es sich nahe, noch einmal neu die reformatorische Grunddifferenzierung von *notitia*, *assensus* und *fiducia* ins Spiel zu bringen. Hilfreich ist diese, da sich durch sie komplexe pädagogische Prozesse in theologischem Sinn ausdifferenzieren lassen. Dies ist nicht zuletzt angesichts einer gewissen PISA-Hysterie zu betonen, in deren Folge in jüngster Zeit primäres Augenmerk auf einen faktenbezogenen Kenntniserwerb gelegt wird. Die weitgreifende Debatte über Bildungsstandards und Kompetenzerwerb betont einerseits zwar wieder zu Recht, dass auch religiöse Bildung auf die Vermittlung basaler Kenntnisse Gewicht zu legen hat, denn in den vergangenen Jahrzehnten ist dies deutlich zu gering betont worden. So ist es sachgemäss, wenn für den Religionsunterricht eine stärkere Betonung von einschlägigem Fachwissen gefordert wird. In der Tat stellt sich dieses schulische Fach vor immense Probleme, wenn Jugendliche ausgerechnet hier den Eindruck gewinnen sollten, als ob es in diesem Fach im Wesentlichen um freie und frei im Raum hängende Diskussionen alltäglicher Lebensprobleme gehen sollte.

Vergleicht man etwa die inhaltlichen Anforderungen anderer Fächer in der Sekundarstufe, so ist schlechterdings weder zu begründen noch nachzuvollziehen, weshalb nicht auch der Religionsunterricht ein anspruchsvolles und durchaus auch leistungsorientiertes Profil an den Tag legen sollte. Gleiches gilt sicherlich auch für die Konfirmationsarbeit, noch zumal sich die gegenwärtige Generation Jugendlicher durch einen eklatanten Mangel an religiösem Wissen auszeichnet. In diesem Sinn wird durch die durch die PISA-Diskussion ausgelöste Frage nach einer qualitätsvollen religiösen Bildung die wichtige inhaltsbezogene Aufgabe religiöser Bildung zu Recht wieder aufgegriffen und thematisiert. Dies entspricht ohne Frage schon der reformatorischen Forderung, dass ein mündiges Christsein einer breiten Kenntnis wesentlicher Grundlagen von Bibel, Bekenntnis bzw. der *notitia* als elementarer Kenntnis des Wortes Gottes und seiner theologischen Bedeutung.

Zugleich weist nun aber bereits Luther aus guten theologischen Gründen darauf hin, dass es mit dieser *notitia* keineswegs getan ist. Vielmehr bedarf es für eine tatsächliche Vertrautheit mit dem Wort Gottes eines eminent persönlichen Zugangs: also des *assensus* als der persönlichen Zustimmung und des annehmenden Glaubens des Gehörten und Gelesenen im Sinn eines nicht nur kognitiven, sondern eben affektiven, emotionalen und habituellen Einverständnisses mit dem, was in religiösen Bildungs- und Kommunikationsprozessen je als wesentlich aufscheint.

Was nun allerdings als ein Drittes dazu kommen muss, ist die Möglichkeit, diesen Inhalten tatsächlich im Sinn der persönlichen *fiducia* vertrauen zu können. Oder wie es Melanchthons als *definitio fidei* umgreift: «Fides est assentiri universo verbo Dei nobis propositio adeoque et promissione gratuita reconciliationis donatae propter Christum Mediatorem estque fiducia misericordiae Dei promissae propter Christum Mediatorem»⁴.

Gerade von dort her wäre es kurzschlüssig, diese *fiducia* primär an die erziehende oder lehrende Person zu binden oder gar von deren Glaubwürdigkeit abhängig zu machen. Vielmehr muss der individuelle Erkenntnisprozess wesentlich auf der Vertrauenswürdigkeit der Inhalte selbst basieren, also dem Vertrauen darauf, dass Gott selbst in Wort, Überlieferung und Auslegung durch die Geschichte hindurch treu, barmherzig und verheissungsvoll präsent ist.

Diese reformatorische Grunddifferenzierung bedeutet für die Lehrenden Entlastung und Verantwortung zugleich. Einerseits dürfen und müssen sie den Prozess selbst und sein Gelingen nicht pri-

⁴ P. Melanchthon, *Loci praecipui theologici* (1559), CR 21, 744.

mär von ihrer eigenen pädagogischen und theologischen Fähigkeit abhängig machen, Vertrauen auszustrahlen oder gar zu erzeugen. Sie sind gerade aufgrund der möglichen Eigen- und Wahrheitsdynamik göttlicher Geschichte vom Anspruch entlastet, für die lebensbedeutende Plausibilität dessen zu sorgen, wovon ihr Unterricht handelt. Auf der anderen Seite bringt dies für sie die erhebliche Verantwortung mit sich, Bildungsprozesse so zu planen und auszugestalten, dass sie der theologischen Sache selbst möglichst gut durch ihre Handlungs- und Kommunikationsweise zu entsprechen vermögen.

IV. Vertrauens-Bildung als beziehungsorientierte Bildung

Ein guter und qualitätsvoller Unterricht in religiösen und theologischen Fragen sollte also keineswegs auf persönliche Nähe und die Bearbeitung individueller, existentieller Fragen verzichten, sondern im Gegenteil diese als einen wesentlichen Aspekt eines sinnvollen Bildungsgeschehens profilieren. Fatal wäre es, würde man die einzelnen Themen religiöser Bildung primär als einen zu lernenden Unterrichtsstoff verstehen, der womöglich am Ende auch noch überprüfbar abgefragt werden kann.

Allerdings ist dabei die Gefahr von Grenzüberschreitungen immer mit im Auge zu behalten. Sinnvoll für eine permanente Selbstüberprüfung der Lehrenden ist es aus meiner Sicht, Formen vertrauensvoller Bildung ihrerseits entlang des Beziehungsbegriffs zu gestalten. Der Beziehungsbegriff empfiehlt sich aus meiner Sicht gerade deshalb, weil er weit mehr als nur die Beziehung zwischen Lehrendem und Lernendem umfasst. Vielmehr umschließt dieser in theologischem Sinn eben auch die Beziehung des Lernenden zu sich selbst wie – im Sinn der Melanchthon'schen Differenzierung – die Beziehung Gottes zu den Akteuren innerhalb des konkreten Bildungsgeschehens. Schliesslich ist als eine vierte Beziehungsdimension auch noch die Beziehung des Einzelnen zur Zukunft im Sinn göttlicher Verheissung mitzudenken⁵.

Der Beziehungsbegriff kann also in gutem Sinn dazu dienen, sowohl die notwendige pädagogische Dimension persönlicher Nähe wie auch das über das menschlich Machbare und die aktuell fassbare Zeit hinausgehende Beziehungsgeschehen Gottes mit den Menschen im konkreten Bildungsprozess aufscheinen zu lassen und

⁵ Vgl. R. Boschki, «Beziehung» als Leitbegriff der Religionspädagogik. Grundle- gung einer dialogisch-kreativen Religionsdidaktik, Ostfildern 2003.

damit die Dialektik von Verfügbarem und Unverfügbarem mitzudenken und mit zu thematisieren. Zugleich gilt aber reformatorisch, dass dieses Unverfügbare eben nicht das schlechthin Kontingente ist, sondern seinerseits von der durch Gottes Wort ausgesprochenen Verheissung her qualifiziert und überwölbt wird.

V. Vertrauens-Bildung am Beispiel der Gottesfrage

Die religionspädagogische Kunst menschen- und sachgemässer Vertrauens-Bildung lässt sich anhand der Thematisierung der Gottesfrage exemplarisch konkretisieren. Angesichts der Tendenz, dass religiöse Sozialisationsprozesse im familiären Kontext zunehmend seltener stattfinden oder mindestens weniger selbstverständlich als noch wenige Generationen zuvor ausfallen, besteht die erste Aufgabe religiöser Bildung in der Tat darin, Kinder und Jugendliche mit den vielfältigen und unterschiedlichen Gottesbildern des Alten und Neuen Testaments vertraut zu machen. Narrative und symbolorientierte Zugänge zur Schöpfungs- und Exodusgeschichte bieten sich hier ebenso an wie die Geschichten, in denen Menschen durch göttliche Führung geleitet, bewahrt und gerettet werden. Schliesslich kann und sollte die Lebensgeschichte des Gottessohnes Jesus Christus selbst Modell und Grund vertrauensvollen Erzählens werden, insofern die Evangeliumsbotschaft «im Kern die Geschichte der Anerkennung eines Leidenden durch den [ist], dem dieser Leidende bedingungslos vertraut hat, auf den hin er sein Leben entworfen hat und auf den hin die Gemeinde das Leben dieses Leidenden erzählt»⁶.

Zu achten ist dabei darauf, dass diese Geschichten nicht nur altersgemäss, sondern zugleich auch so erzählt werden, dass eine aktive und kritische Auseinandersetzung möglich wird. Dabei wird im Einzelfall sicherlich nicht eindeutig und einlinig von vorneherein festzulegen sein, was Kinder und Jugendliche etwa unter einem Gott, dem man vertrauen kann, verstehen. Wichtig ist aber in jedem Fall, diese vor allen Angst machenden oder sie einengenden Gottesbildern zu schützen und ihnen im Gegenteil selbst die Hoffnung auf den annehmenden und versöhnenden Gott vor Augen zu führen. Zur Vertrauens-Bildung gehört dabei zugleich, Kinder und Jugendliche erfahren zu lassen, dass sie sich eigenständig und kritisch auf der Grundlage ihrer eigenen Fragen unterschiedlichen Überlieferungstraditionen und Gottesbildern annähern

⁶ L. Kuld, Lebensgeschichte(n) – Glaubensgeschichte(n), in: G. Bitter u.a. (Hg.), Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, München 2002, 178f.

dürfen. Biblische Texte und Personen machen ein «tief gefächertes Identifikationsangebot, das von der Rebellion gegen Gott bis hin zum tiefen Vertrauen reicht»⁷.

Die Thematisierung der Gottesfrage muss somit selbst einen prozessual-ergebnisoffenen Charakter tragen. Dies heisst dann auch, dass alle Formen eines verkündigungsorientierten Unterrichts ihrerseits nur dann legitim sein können, wenn sie von Beginn an dialogischen Charakter tragen und eine gemeinsame Auseinandersetzung der Lehrenden und Lernenden mit den unterschiedlichen Überlieferungen befördern. Zudem kann der Theologie und den Theologen nichts Besseres passieren, als wenn ihre eigenen Hypothesen immer wieder auf den Prüfstand gestellt werden, selbst wenn es sich bei den Prüfenden auf den ersten Blick um keine argumentationsfesten Theologen handelt.

Eine solche Vertrauens-Bildung beinhaltet damit konsequenterweise, dass der Lehrende in authentischer Weise seine eigenen Vorstellungen und auch Schwierigkeiten mit bestimmten Geschichten, Bildern und Interpretationen mit einfließen lässt und zugleich zum Ausdruck bringt, in welcher Weise er sich selbst von der Gewissheit seines eigenen christlichen Glaubens getragen fühlt und weiss. Vertrauens-Bildung kann somit im Blick auf die Gottesfrage produktive und im guten Sinn riskante Kreativität entbinden. In diesem Sinn hat auch die zukünftige Plausibilität der Institution Kirche durchaus mit der Glaubwürdigkeit ihrer RepräsentantInnen zu tun und übersteigt damit die Dimension personaler Vertrauens-Bildung notwendigerweise.

VI. Lässt sich Vertrauens-Bildung evaluieren? – Zur Frage pädagogischer Nachhaltigkeit

Eine der brennenden Herausforderungen für gegenwärtige religiöse Bildung besteht darin, die spezifische Bedeutsamkeit und Nachhaltigkeit möglichst plausibel transparent zu machen. Dies hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass sich angesichts knapper werdender Finanzen im Bildungssektor auch dieser Bereich legitimieren muss. Nun machen die vorherigen Ausführungen deutlich, dass sich bestimmte Prozesse und Dynamiken religiöser Bildung nicht einfach im Modus der Quantifizierung evaluieren lassen. Zwar lassen sich bestimmte Kenntnisse und auch Kompetenzen im

⁷ H. Aldebert, Anspiel – Rollenspiel – Bibliodrama, in: G. Bitter u.a. (Hg.), Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, München 2002, 506.

Umgang mit religiösen Themen und Sachverhalten abprüfen, aber die eigentliche Substanz einer Vertrauensbildung und seine affektive Dimension entziehen sich der Sache nach einer zweifelsfreien Evaluation⁸.

Denkbar und machbar ist allerdings der Versuch, Kinder und Jugendliche ihre eigenen Erfahrungen etwa in Form qualitativer Interviews beschreiben zu lassen und diese dann seinerseits über methodisch gesicherte Verfahren zu interpretieren. Insofern stellt die Meinung, wonach religiöse Bildung als «soft education» wissenschaftlich kein ernsthaftes wissenschaftliches Studienobjekt sein könne, kaum mehr als ein lieb gewonnenes Vorurteil dar. Gerade deshalb sind an die Evaluation religiöser Vertrauens-Bildung die gleichen Massstäbe anzulegen wie an jedes andere Schulfach auch.

Allerdings entstehen hier unter Umständen sehr schnell kognitive Dissonanzen, wenn Erwachsene die Aussagen der Kinder und Jugendlichen nach dem Massstab ihrer eigenen Vorstellungen von gelingender oder gar erfolgreicher Vertrauens-Bildung zu bewerten versuchen.

Zur Freiheit individueller Vertrauens-Bildung gehört somit konsequent auch die Unverfügbarkeit hinsichtlich letztgültiger Beurteilungen dessen, was in Bildungsprozessen geschieht oder eben auch nicht geschieht. Insofern gehört zu einer guten Evaluation religiöser Bildung auch, auf Prozesse der Nachhaltigkeit zu vertrauen, die sich einer zeitnahen Festsetzung entziehen:

«Der Neuorientierung an den Verheißungen steht die Funktionalität einer qualifikations- und kompetenzorientierten Lebenswelt und Erziehung entgegen. Das Vertrauen auf deren Leistungsfähigkeit ist trotz aller Krisen ungebrochen, die Verheißungen des Reiches Gottes erscheinen demgegenüber schwach und vage»⁹.

Gerade deshalb ist aus guten theologischen Gründen allen Versuchen, die Qualität konkreter Bildungsvorgänge vermeintlich eindeutig und abschliessend zu quantifizieren, deutlich und eindeutig zu widerstehen.

⁸ Vgl. etwa M. Rothgangel, Religiöse Kompetenz und der Wahrheitsanspruch christlichen Glaubens, in: V. Elsenbast/D. Fischer (Hg.), Stellungnahmen und Kommentare zu «Grundlegende Kompetenzen religiöser Bildung», Münster 2007, 78-81.

⁹ H. Schmidt, Vertrauen und Verlernen. Glaubensdidaktik angesichts der Krise der Moderne, in: EvTh 50 (1990), 100.

VII. Transdisziplinäre Perspektiven

Eine religionspädagogische Theoriebildung und Praxisreflexion zur Bedeutung des Vertrauensbegriffs ist unbedingt auf transdisziplinäre Perspektiven angewiesen. Denn nach wie vor scheint die konkrete Praxis in dieser Hinsicht auf einer Reihe von Vorannahmen zu beruhen, die noch keineswegs ausreichend genug ausgelotet sind.

So sind zwar bestimmte entwicklungspsychologische Erkenntnisse – etwa zum Phänomen des Urvertrauens oder der Spannung zwischen Grundvertrauen und Grundmisstrauen (E.H. Erikson) – längst in den Problemhorizont der Disziplin eingeflossen. Allerdings werden Erkenntnisse zum Erwerb von Vertrauen etwa aus den Bereichen der Neurobiologie bisher nicht rezipiert oder diskutiert. Insofern zeigt die religionspädagogische Theoriebildung bisher deutlich zu wenig Aufmerksamkeit auf die Bearbeitung anthropologischer Grundeinsichten zur Vertrauensbildung ebenso wie zur Kommunikation und Interaktion von Vertrauensakten, wie dies in anderen Wissenschaftskontexten bearbeitet wird.

Auf der anderen Seite kann die religionspädagogische Bildungstheorie und Bildungsforschung durchaus auch selbst transdisziplinär bereichernd sein, insofern sie über ein erhebliches Mass an praxisorientierter Erfahrung und entsprechender Praxisreflexion in Fragen konkreter Bildungs- und Unterrichtsgestaltung verfügt. Andere Disziplinen können von einer evangelischen Bildungstheorie zum einen wesentliche Erkenntnisse über den Zusammenhang von Theoriebildung und praktisch-didaktischer Implementierung, von Analyse und konkreten didaktischen Handlungsoptionen gewinnen – gemäss der Dilthey'schen Einsicht: «Das letzte Wort des Philosophen ... ist die Pädagogie, denn alles Spekulieren ist um des Handelns willen»¹⁰ – oder derselbe an anderer Stelle: «Das Praktischwerdenkönnen ist ja nun allerdings der eigentliche Rechtsgrund aller Wissenschaft ... Die praktische Abzweckung unseres Standpunktes ist die pädagogische, im weitesten und tiefsten Wortsinne.»¹¹

In theologisch-hermeneutischer Hinsicht können damit die Einsichten zur Unverfügbarkeit und gleichzeitigen Verheissung von Bildungsprozessen – und damit auch zur unbedingten Freiheit

¹⁰ W. Dilthey, Pädagogik. Geschichte und Grundlinien des Systems, Ges. Schriften IX, hg. v. O.F. Bollnow, Göttingen 52008, 203f.

¹¹ Briefwechsel Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897, Halle 1923, 42f.

individueller Vertrauens-Bildung als Glaubens-Bildung – wichtige Massstäbe für eine öffentliche Bildungs-Kultur liefern. Dies gilt nicht zuletzt dann, wenn Menschen in eine bestimmte von aussen vorbestimmte Richtung so orientiert werden, dass ihre eigene Freiheit dabei nicht mehr zur Geltung kommen kann, sondern alles Handeln in antizivilisatorischem Sinn unter Massgabe prinzipiellen Misstrauens geschieht.

In diesem Sinn liefert auch die anfangs erwähnte Missbrauchsdebatte ein wesentliches Warnsignal hinsichtlich aller Versuche, Menschen durch eine bestimmte selbst gesetzte Autorität für bestimmte Interessen zu funktionalisieren und zu entmündigen, indem ihnen die Möglichkeit der eigenen freien Wahrheitssuche entzogen und die individuelle Freiheit genommen wird, sich eigenständig denjenigen Orientierungskräften anzuvertrauen, denen sie sich anzuvertrauen bereit sind. Oder wie es der Odenwaldschul-Erfahrene Pädagoge O.F. Bollnow formulierte:

«Dieser Mut zum Vertrauen, dieser Verzicht auf die Sicherung des eigenen Lebens ist notwendig, denn allein in ihm geht der Mensch aus sich heraus und kommt zur Berührung mit einem Leben außer ihm, und erst in dieser Berührung kann sich dann Gemeinschaft und überhaupt eine geistige Welt aufbauen»¹².

Eine Vertrauens-Bildung im Zielhorizont eines neuen Seinsvertrauens und grösstmöglicher wechselseitiger Anerkennung – durchaus im Licht von Mt 18,3 – bleibt riskant, sie kann und sollte allerdings um gelingender Beziehungen willen ebenso wie aufgrund der Hoffnung als Vertrauen auf eine gute Zukunft gewagt werden.

— Dr. Thomas Schlag ist Assistenzprofessor für Praktische Theologie mit den Schwerpunkten Religionspädagogik und Kybernetik an der Universität Zürich.

¹² O.F. Bollnow, zit. nach W. Loch, Die Macht des Vertrauens. Otto Friedrich Bollnows anthropologische Pädagogik, in: F. Kümmel (Hg.), O.F. Bollnow. Hermeneutische Philosophie und Pädagogik, Freiburg/München 1997, 222, vgl. auch J. Schwartländer (Hg.) in Verbindung mit M. Landmann u. W. Loch, Verstehen und Vertrauen. Otto Friedrich Bollnow zum 65. Geburtstag, Stuttgart u.a. 1968.

Kirchliche Vertrauensbeziehungen

Carsten Gennerich

Der Begriff des Vertrauens ist werthaltig und emotional positiv besetzt. Er betrifft das Ganze der bewerteten Personen, Beziehungen oder Gegenstandsbereiche. Für kirchliche Vertrauensbeziehungen trifft dies in besonderer Weise zu. Das Verhalten religiöser Repräsentanten ermutigt den Glauben an Gott oder kann ihn nachhaltig stören. Beziehungserfahrungen in der Kirche prägen entsprechend das Bewusstsein von Glaube und Kirche. Die Beziehungen zu Pfarrerinnen und Pfarrern im Speziellen sind daher von besonderer Relevanz für die Mitglieder der Kirche.

Zwei Vertrauensmodelle. Im Bemühen kirchliche Vertrauensbeziehungen zu verstehen und zu fördern, lassen sich zwei grundlegend verschiedene, jedoch komplementäre Denkansätze unterscheiden. Diese möchte ich im Folgenden anhand der Beziehungen von Gemeindemitgliedern zu ihren Pfarrerinnen und Pfarrern empirisch illustrieren. Nach einigen kurzen Hinweisen zur Methode werde ich Ergebnisbefunde bezogen auf die beiden Denkansätze referieren, um danach praktisch-theologische Perspektiven zu reflektieren.

Methode. Für die Erkundung der Beziehungen zur Pfarrerin bzw. zum Pfarrer wurden von mir 1997-1998 eine explorative Interviewstudie (N = 43) und zwei validierende Fragebogenstudien (N = 132 u. 614) durchgeführt.¹ In den Fragebogenstudien wurden die gewünschte Beziehung gegenüber der Pfarrerin oder dem Pfarrer und die tatsächlich wahrgenommene Beziehung (das Pfarrerbild) erfragt. Darüber hinaus gab es Fragen zur Lebenssituation der Befragten und zum Vertrauen in verschiedene Bereiche des Pfarramtes. Eine Studie spezialisierte sich auf die Einschätzung möglichst unterschiedlicher Pfarrer/innen. Eine zweite Studie konzentrierte sich exemplarisch auf vier Pfarrer, die repräsentativ von ihren Gemeindemitgliedern eingeschätzt wurden. Der Wirklichkeitsgehalt der Pfarrerbilder, aber auch die Unterschiedlichkeit der Erfahrungen verschiedener Gemeindemitglieder mit demselben Pfarrer konnten mit diesen Daten abgebildet werden.

Ergebnisse in der Perspektive des 1. Denkansatzes. In den Interviews erzählten die befragten Mitglieder vielerlei persönliche Geschichten erfüllten und enttäuschten Vertrauens in der Beziehung mit ihrer

¹ Vgl. C. Gennerich, Vertrauen. Ein beziehungsanalytisches Modell – untersucht am Beispiel der Beziehung von Gemeindegliedern zu ihrem Pfarrer, Bern 2000.

Pfarrerin bzw. ihrem Pfarrer. Diese Geschichten lassen sich anhand von drei Grundbedürfnissen systematisieren, die organisationstheoretisch für Mitglieder in Organisationen jeglicher Art gelten. *Zum einen* die Sehnsucht nach Anerkennung. Für Beziehungen in der Kirche setzt dies elementar voraus, dass jenseits von gesellschaftlichen Status- und Rollenunterschieden alle Mitglieder als Gottes Ebenbilder bzw. Glieder des Leibes Christi als gleich vorausgesetzt werden. *Zum anderen* das Verlangen nach Sicherheit. Für Beziehungen in der Kirche ist hier die diakonische Dimension der Gemeinde angesprochen. *Schließlich drittens* das Bedürfnis nach Gelingen in der zentralen Sachdimension. In der Kirche geht es hier vor allem darum, dass das Wort Gottes verstehbar und erfahrbar wird.

Folgen wir diesem ersten Denkansatz, dann liegt Vertrauen vor, wenn die Gemeindemitglieder bezogen auf die drei Bedürfnisdimensionen positive Geschichten erzählen können. Anhand der Befragung können Bedingungen beschrieben werden, in welche Richtung die Erwartungen der Mitglieder konkret gehen.

Das Bedürfnis nach *Anerkennung* stellt sich in den Erwartungen der Mitglieder in den folgenden drei Facetten des Gleichheitsprinzips dar:

a) Pfarrer und Pfarrerinnen nehmen in der Gemeinde eine herausgehobene Stellung ein. Für Gemeindemitglieder ist es ein sensibler Punkt, wenn sich Pfarrerinnen und Pfarrer Freiheiten herauszunehmen, welche sie nicht unbedingt als allgemeine Verhaltensregel ihrer Gemeindemitgliedern wünschen. Wichtig ist daher, dass sich Pfarrerinnen und Pfarrer selbst an die Regeln halten, die für alle Mitglieder gelten. So formulieren und fordern die Befragten, dass Pfarrer/innen «anständig» sein und «Gesetz und Ordnung» respektieren sollen. Ebenso sollen sie bereit sein, «finanzielle Opfer für die Kirche zu bringen», so dass an ihnen «anschaulich werden kann, was es heißt, ein christliches Leben zu führen». «Es sich zuhause bequem machen und nichts für das Dorf tun» und allgemein «die Suche nach dem eigenen Vorteil», untergräbt dagegen das Vertrauen.

b) Eine weitere Frage für Mitglieder ist es, ob sich Pfarrerinnen und Pfarrer als menschlich zeigen oder aber Abgehobenheit demonstrieren. «Wenn man mit ihm auch einmal Quatsch machen kann», dann ist das ein Signal für die Anerkennung prinzipieller Gleichheit und stärkt das Vertrauen. Andersherum ist die prinzipielle Gleichheit aller in Frage gestellt, wenn er «einige Leute im Ort bevorzugt», die «Jugend vernachlässigt» oder «sich auf eine höhere Stufe stellt».

c) Ein drittes Merkmal für eine Anerkennungskultur ist, dass eine Partizipation allen eröffnet ist. Dazu gehört, dass Pfarrerinnen und Pfarrer motivieren, «am Ganzen der christlichen Gemeinde mitzu-

arbeiten» und es ihnen gelingt, «viele zu beteiligen». Aber auch, dass sie selbst den Gemeindemitgliedern «vertrauen», sie «ernst nehmen» und eben nicht die «Entscheidungen alleine treffen». Schließlich zeigt sich die Gleichheit aller darin, dass Pfarrerinnen und Pfarrer ein an sie selbst gerichtetes «helfendes Wort» nicht zurückweisen, sondern als bedenkenswert wahrnehmen und ernsthaft reflektieren.

Die Frage der *Sicherheit* spiegelt sich in den folgenden drei Vertrauenserfordernissen:

a) So ist es fundamental, dass Pfarrerinnen und Pfarrer «da sind, wenn man sie braucht», dass sie ein «offenes Ohr» und «hilfreiche Ratschläge» bei Problemen haben. Ebenso ist der Bereich der Kasualien bedeutsam für eine Lebensbegleitung der Kirche, die dem eigenen Lebenszyklus einen Rahmen und Geborgenheit vermittelt, aber auch der Besuch bei hohen Geburtstagen kann als bedeutsam erlebt werden. Dabei möge «das Besondere des Einzelnen berücksichtigt werden» und der eigene Glaube gestärkt werden. Schließlich dürfen Pfarrerinnen und Pfarrer die «alten und kranken Menschen, insbesondere die im Krankenhaus und im Pflegeheim, nicht vergessen». Ganz allgemein wird «die Organisation von Hilfsmaßnahmen für Bedürftige» als bedeutsam für das Vertrauen erlebt.

b) Ein weiterer Aspekt der Sicherheit ist die Erfahrung von Inklusion trotz aller Schwächen und Fehler. Gemeindemitglieder wissen darauf hinzuweisen, dass dies bedeutsam für vertrauensvolle Beziehungen ist. Pfarrerinnen und Pfarrer sollen «offen sein» und nicht mit verurteilenden «Ermahnungen» kommunizieren. Die Fähigkeit, «dass er/sie mein Verhalten nicht verurteilt», möge sich auch darin erweisen, dass er/sie «nicht anfällig für Gerede» im Ort ist. Sicherheit stiftet auch, wenn Pfarrerinnen und Pfarrer in der Seelsorge das Bewusstsein fördern, dass «ich mit meiner Unzulänglichkeit in den Händen Gottes aufgehoben bin», und signalisieren, dass ihnen «Sündenvergebung» eine wichtige Grundlage der Arbeit ist.

c) Als ein weiterer Aspekt von Sicherheit lässt sich die Frage der Zugehörigkeit in der ganzen Ortschaft verstehen. Es stellt sich die Frage, ob es Veranstaltungen gibt, «wo auch die ganze Familie dran teilnehmen kann und die Kinder Spaß haben». Den Befragten ist wichtig, dass Pfarrerinnen und Pfarrer den «Zusammenhalt und die Gemeinschaft» im Ort fördern und keinesfalls «einseitig parteipolitisch Stellung» nehmen, damit politisch Andersdenkende nicht ausgeschlossen werden. Aber auch bei Begegnungen im Ort ist bedeutsam, «dass er/sie mich nicht übersieht» und ein bestärkendes Signal der Zugehörigkeit sendet.

Schließlich gibt es das Bedürfnis nach einer *effektiven Problemlösung* im religiösen Kernbereich:

Dazu zählt, dass Pfarrerinnen und Pfarrer über religiöse Kompetenzen verfügen, «den Glauben nahebringen», und «gute Gespräche in Gruppen arrangieren» können. Auch soll die Arbeit eine «erkennbare Linie» und «klare Zielvorstellungen» zeigen. Gottesdienste gelten dabei als ein Aushängeschild. Sie sollen nicht weltfremd, unverständlich oder chaotisch ablaufen, sondern die «Kraft Gottes» möge erfahrbar werden. In der Seelsorge sollte sich erweisen, dass er «verborgene Trost- und Hoffnungsbereiche» kennt. Insgesamt soll der Glaube so gelehrt und verkündigt werden, dass «die Welt als sinnvolles Ganzes erscheint.»

In all diesen Erwartungen drückt sich die Tendenz zum Ganzen bei der Vertrauensfrage aus. Pfarrerinnen und Pfarrer sollen hier – summiert man die Erwartungen – fast alles sein. Es lässt sich erahnen, dass Pfarrer/innen oder auch andere Hauptberufliche in der Gemeinde mit der Erfüllung solcher Erwartungen schnell überfordert sind.

Ergebnisse in der Perspektive des 2. Denkansatzes. Die beschriebene Systematisierung von Erwartungsdimensionen im ersten Denkansatz hat jedoch ihre Grenzen. Theoretische wie empirische Analysen zeigen, dass unsere Beziehungswelt nicht so verfasst ist, dass es einen sicheren Verhaltenskanon gäbe, der immer Vertrauen garantieren könnte. Beziehungen mit Nähe verlangen andere Verhaltensmuster und Fähigkeiten (z.B. empathische Perspektivenwechsel) wie Beziehungen mit Distanz, in denen die Reputation in der Öffentlichkeit eine wichtige Rolle spielt. Die Pluralität religiöser Orientierungen und Erfahrungskontexte macht es zwangsläufig unmöglich, mit einer profilierten Verkündigung allen Mitgliedern der Gemeinde gleichermaßen gerecht zu werden.

Wissenschaftlich können derartige Beschreibungen durch Modelle systematisiert werden. In meiner eigenen Forschung habe ich ein Modell entwickelt, das Erkenntnisse der Vertrauensforschung integriert und dessen Vorhersagen auf Erfahrungen der Begrenztheit von Vertrauen fokussieren.

So kann die Erfassung unterschiedlicher Mitgliedererwartungen auch als Schlüssel zum Verständnis mannigfaltiger Vertrauensgewinne und -verluste in der Gemeindegarbeit dienen. Für eine entsprechende Modellbildung musste das für ein Gemeindegmitglied erfahrbare Universum des Pfarrer/innenverhaltens eingefangen werden. In den vorliegenden Untersuchungen geschah dies über zehn Pfarrer/innenrollen: Mitchrist, Seelsorgerin, Führer ins Heilige, Lehrerin,

Evangelist, kirchliche Begleiterin, Organisator, Sozialarbeiterin, Freund und Therapeutin. Anhand dieser Rollen sollten die Befragten für ihre Beziehung zur Pfarrerin oder zum Pfarrer ein Wunschprofil erstellen, aber auch ihre tatsächliche Beziehung beschreiben. Um eine klarere Verständigung über die Rollen zu erreichen, wurden für jede Rolle Kurzdefinitionen vorgegeben (siehe Abb. 1).

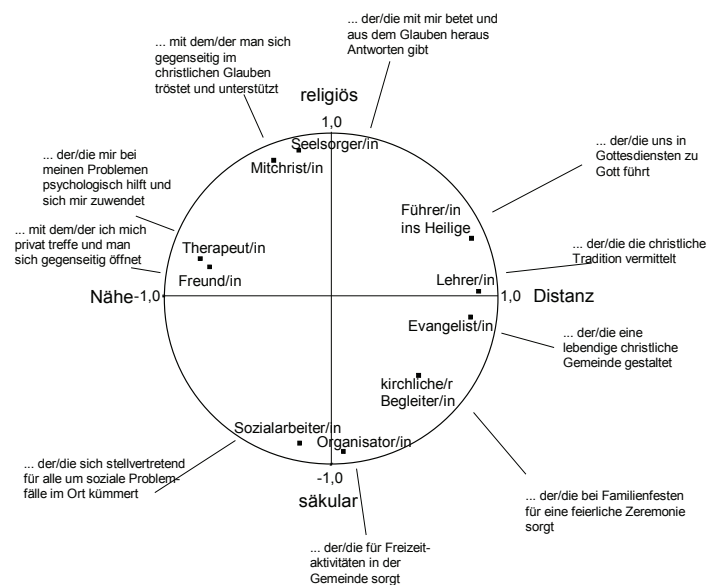


Abb. 1: Der Pfarrer/innen-Vertrauensraum. Die Lage der Rollen stellt die Vereinbarkeit und Unvereinbarkeit der verschiedenen Pfarrer/innenrollen in der Sicht der Gemeindemitglieder dar. Je weiter die Rollen voneinander entfernt liegen, desto unvereinbarer werden sie erlebt.

Die statistische Analyse der Antworten erbrachte die in Abb. 1 dargestellte Struktur. Die einander gegenüberliegenden Rollen werden von den Gemeindemitgliedern als unvereinbar erlebt, die nebeneinanderliegenden als vereinbar. Die Lage der Rollen zueinander kann man sich als soziales Feld vorstellen. So haben die Gemeindemitglieder sehr unterschiedliche Beziehungswünsche an ihren Pfarrer. Wie auf einem Marktplatz, auf dem ganz unterschiedliche Pfarrer/innen ihre Dienste anbieten, fühlen sie sich eher zu einer nahen Beziehung (z.B. der Freundin) oder eher zu einer mit Distanz hingezogen (z.B. dem Lehrer). Oder sie ziehen eine säkular orient-

tierte Pfarrerin einer religiösen vor, oder aber umgekehrt. Möchte ein Gemeindemitglied Nähe und eine religiöse Orientierung des Pfarrers, dann ordnet es sich zwischen den Therapeuten und dem Mitchristen ein. Menschen, die alle Pfarrer/innenrollen im gleichen Ausmaß wünschen oder aber gleichgültig gegenüber jeder Rolle sind, befinden sich in der Mitte des Kreises. D.h. nach ihren Wünschen kann jedes Gemeindemitglied einen Ort im Raum finden. Jedes Gemeindemitglied hat aber auch eine Wahrnehmung seiner Pfarrerin bzw. seines Pfarrers vor Ort. Möglicherweise erscheint sie/er mehr oder weniger in Richtung auf einen der Pole im Raum profiliert. Nimmt man alle Gemeindemitglieder zusammen, dann erhält man die durchschnittliche Profilierung der Pfarrerin bzw. des Pfarrers vor Ort. Die berechneten Ergebnisse zeigen, dass die Gemeindemitglieder über das Profil ihrer Pfarrerrinnen und Pfarrer ziemlich einig sind. Die Profile der vier untersuchten Pfarrer zeigen deutliche Profilierungen in Richtung auf die Pole. Im Gegensatz dazu sind jedoch die Beziehungswünsche der Mitglieder im Raum bei allen untersuchten Gemeinden relativ gleich verteilt. In jeder der vier Raumregionen liegen etwa ein Viertel der Gemeindemitglieder, so dass sich keine ortsspezifischen Profilierungen zeigten.

Für die Verteilung des Vertrauens in der Gemeinde hat das bedeutsame Folgen, die am Beispiel der Ergebnisse von zwei Pfarrern veranschaulicht werden sollen. Ihr Ort im Vertrauensraum und ihr Vertrauen bei den Gemeindemitgliedern wurden berechnet und in Abb. 2 dargestellt.

Diese Abbildung zeigt, dass Pfarrer A in besonderer Weise als Seelsorger von seiner Gemeinde wahrgenommen wird, Pfarrer B hingegen als Organisator. Wenn es so wäre, dass in Gemeinde A alle Menschen den Pfarrer als Seelsorger wünschten und in Gemeinde B alle den Organisator wollten, dann wäre die Welt in Ordnung. Tatsächlich aber unterscheiden sich die beiden Gemeinden nicht: In allen Raumregionen finden sich etwa gleich viel Menschen. So kommt es, dass Pfarrer A bei dem Teil seiner Gemeinde auf besondere Liebe stößt, der ihn eher als Seelsorger wünscht (Mitglieder mit Wünschen in der oberen Raumhälfte). Die Gemeindemitglieder, die eher einen Organisator wollen, sind hingegen mit Pfarrer A unzufrieden. So kommt es, dass der eine Teil der Gemeinde großes Vertrauen zu Pfarrer A hat, der andere dagegen nur geringes. Gleiches gilt umgekehrt für Pfarrer B: Gemeindemitglieder, die eher einen religiös orientierten Pfarrer wünschen, vertrauen Pfarrer B nur wenig, diejenigen hingegen, die eine tendenziell säkularere Orientierung erwarten, haben großes Vertrauen zum Pfarrer. Die

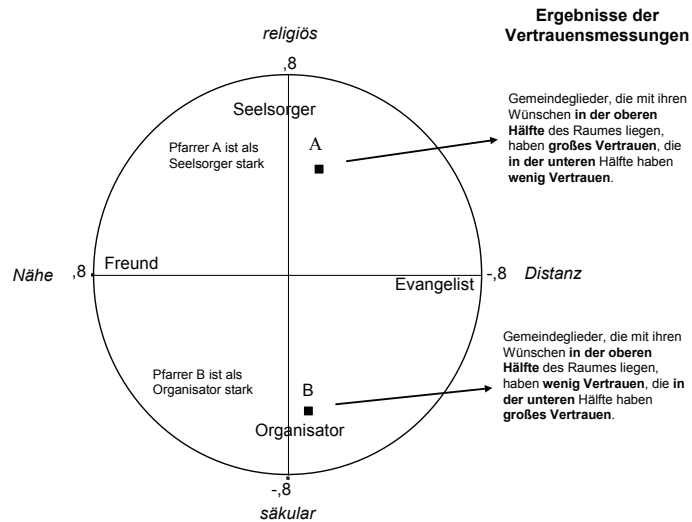


Abb. 2: Wahrnehmung der Pfarrer A und B durch ihre Gemeindeglieder im Pfarrer/innen-Vertrauensraum.

beste Pfarrerin oder den besten Pfarrer kann es nach Maßstab des Vertrauens in dieser Situation nicht geben. Wie man es auch dreht und wendet, der Vertrauensraum beschreibt ein echtes Dilemma.

Praktisch-theologische Perspektiven im ersten Denkansatz: Beiden Denkansätzen entsprechen unterschiedliche Impulse für die Praxis der Gemeindegliederarbeit. Dem ersten Denkmodell entspricht die Forderung, dass Kirche unterscheidbar von anderen Organisationen sein muss. Denn die Organisationsforschung lehrt, dass Menschen Organisationen nicht anders als über die Dimensionen der (1) Anerkennung (Gleichheit), (2) Sicherheit und (3) Problem- und Aufgabenbewältigung erfahren können. D.h., Menschen vergleichen ihre Organisationserfahrungen und es ist offenkundig, dass Menschen (auch) in Betrieben und Vereinen Anerkennung und Unterstützung bezüglich privater Angelegenheiten erhalten. Kirche ist daher zunächst primär aufgrund ihrer religiösen Sachdimension des Glaubens unterscheidbar, wird jedoch zugleich aufmerksam auf der Anerkennungs- und Sicherheitsdimension wahrgenommen. Über entsprechende Beziehungserfahrungen vermitteln sich dabei die Kirche und der sie tragende Geist.

Ob in der Kirche ein besonderer Geist erfahrbar ist, können die Kirchenmitglieder nun vor allem im Vergleich der beiden sozialen

Dimensionen beurteilen. Was oben als Vertrauenskriterien für die Beziehungen von Gemeindemitgliedern und Pfarrer/innen beschrieben wurde, hat damit eine ekklesiologische Bedeutung. Die erfahrene Anerkennung als «gleichgewertschätztes» Mitglied verleiht dem Glauben Geltung, dass der Mensch einen unbedingten Wert vor Gott hat, der nicht vom gesellschaftlichen Status abhängig ist. In der diakonischen Praxis der Gemeinde, die den Bedürftigen Hilfe zukommen lässt, vermittelt sich nicht nur ein Sicherheitsgefühl für den Fall eigener Betroffenheit, sondern es erweist sich der Glaube lebendig, der im Bedürftigen Christus erkennt und erkennen muss (Mt 25,40.45). Wird also in in der Kirche ein mehr an vertrauensstiftenden Erfahrungen gesammelt, dann erweist sich der die Kirche begründende Glaube überhaupt erst als lebensrelevant.

Zwar hält das evangelische Kirchenverständnis die Unmöglichkeit ungebrochenen Vertrauens in der Kirche mit ihrer Bestimmung der Kirche als Gemeinschaft der Sünder fest. Beziehungen reinen Vertrauens sind daher unter den Gläubigen empirisch nicht zu finden und mit enttäuschten Erwartungen in der Kirche ist zu rechnen. Die Beziehungen der Mitglieder zu beruflichen Rollenträgern sind da eingeschlossen. Jedoch gilt auch: Die Glaubenden leben als gerechtfertigte Sünder aus der Annahme Gottes heraus. Menschen in der Kirche könnten daher ihre Beziehungsmöglichkeiten und Beziehungsgrenzen bewusster wahrnehmen, weil sie unter Gottes rechtfertigenden Blick keine Realität in der Selbstreflexion verdrängen müssen. Vertrauensstiftende Handlungsmöglichkeiten können dann leichter entdeckt werden. Theologisch gesehen, wissen die Glaubenden zugleich um die Unmöglichkeit vertrauensvoller Beziehungen in der Kirche wie um ihre durch den Glauben erweiterten Möglichkeiten. In dieser Perspektive ist es berechtigt, wenn die Öffentlichkeit an die Kirche höhere Vertrauensanforderungen stellt, als an andere Gruppen und Organisationen.

Praktisch-theologische Perspektiven im zweiten Denkansatz: Der zweite Denkansatz beschreibt die Vertrauensfrage als Dilemma. Hier gilt: Mit einem Dilemma kann man besser oder schlechter zurechtkommen. Es gibt günstigeres oder ungünstigeres Verhalten im Pfarrer/innen-Vertrauensraum. Der wichtigste Schritt besteht darin, das Dilemma als solches zu akzeptieren.

Die erste Schlussfolgerung aus der durchgeführten Untersuchung ist, dass Pfarrerinnen und Pfarrer nicht alles sein können. Mit dem Modell können ihre Stärken und Schwächen zugleich benannt werden. Dabei gilt, dass die zu vermutenden Schwächen jeweils im Raum gegenüber den konkreten Stärken liegen. Schwächen sind

demnach nicht unbedingt durch Nachlässigkeit bedingt, sondern als Nebenwirkung von Stärken verstehbar.

Praktische Erfahrungen zeigen, dass Pfarrerinnen und Pfarrer mit dem «Vertrauensraum» ausgesprochen gut die Verteilung des Vertrauens und auch Misstrauens in der Gemeinde vorhersagen können. Dieser Sachverhalt ermöglicht, dass der Vertrauensraum als Supervisions- und Planungsinstrument in der Gemeinde eingesetzt werden kann. So gibt der Gehalt des Vertrauensraums Auskunft über eine Reihe von Fragen.

- Welche Probleme entstehen, wenn Gemeindemitglieder aufgrund einer wechselnden Lebenssituation, ihre Pfarrerin oder ihren Pfarrer in einer neuen Rolle wünschen, die mit der bisherigen Beziehung nicht vereinbar ist? Welche Verhaltensstrategien sind hier hilfreich?
- Wenn Pfarrerinnen und Pfarrer ihren Ort im Raum benennen können, dann können sie auch die Grenzen ihrer Person besser in der Gemeinde kommunizieren. Das ist vertrauensdienlich, weil dadurch unrealistische Erwartungen an sie abgebaut werden können. Das Verständnis füreinander kann so wachsen.
- Des Weiteren lassen sich für eine gegebene Position im Raum die Gemeindemitglieder benennen, die unzufrieden sind. Es können dann Überlegungen angestellt werden, mit welchen Angeboten man einen Ausgleich für sie finden kann.

Ein Gedankenexperiment zur Selbstpositionierung in der Gemeindegemeinschaft möge als Anregung dienen. Die Förderung der Gemeinschaft im Ort ist vielen Gemeindemitgliedern ein besonders wichtiges Anliegen, das mit der Formulierung der «Evangelistenrolle» aufgenommen wurde. Entsprechend könnte man die Evangelistin (bzw. den Evangelisten; ff.) propagieren. So findet sie in allen durchgeführten Untersuchungen stets die meiste Zustimmung. Die geringste Zustimmung findet dagegen die Therapeutin. Auf's Ganze gesehen könnte daher ein Pfarrer/innenprofil als Evangelistin besser sein als das der Therapeutin. Also fassen wir uns ein Herz und positionieren die Pfarrerin ganz rechts im Kreis als Evangelistin. Das Modell sagt nun, dass die Gemeindemitglieder, die die Freundin und Therapeutin wünschen, Vertrauen verlieren werden. Das müssen wir akzeptieren und rechtfertigen dies mit der utilitaristischen Maxime «fördere das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl». Darüber hinaus versuchen wir verantwortungsethisch begründet die Gemeindemitglieder zu entschädigen, die eine Freundin und Therapeutin suchen. So ließen sich in das Programm der «lebendi-

gen christlichen Gemeinde» (s.o. Evangelistin) Strukturen integrieren, die eine gegenseitige Seelsorge der Mitglieder untereinander fördern. Die Evangelistin wäre dann von Ansprüchen befreit, die sie nicht erfüllen kann, und die Funktion der Nähe wäre trotzdem erfüllt.

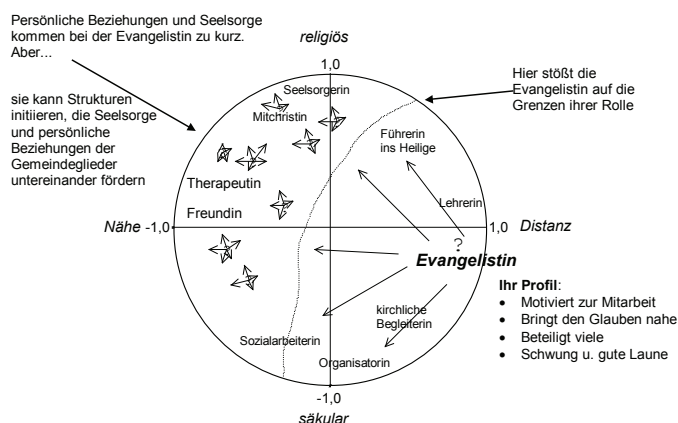


Abb. 3: Die Evangelistin im Vertrauensraum, wo Pfarrer/innen besonders gern gesehen werden.

Sicherlich gibt es mehrere «optimale» Punkte im Raum. Zum Beispiel bietet sich auch eine Selbstpositionierung dort an, wo sich die individuelle professionelle Persönlichkeit am meisten zu Hause fühlt. Dort hat sie vermutlich auch ihre Kernkompetenzen und wird in ihrem Bereich bei besonders vielen Menschen Vertrauen erwerben. Im Raum gegenüber können dann andere ihren Dienst tun. Modellgemäß könnten dies gerade Mitarbeiter/innen oder Gemeindeglieder sein, die als oppositionell wahrgenommen werden. Diese ins Boot zu holen, verlangt emotional möglicherweise über den eigenen Schatten zu springen, ist zugleich aber eine große Chance für die Gemeindearbeit. Kirche müsste dann nicht pfarrer/innenzentriert sein, sondern könnte ihre Vertrauensdilemmata durch eine Verteilung konfigrierender Funktionen auf unterschiedliche Gemeindeglieder bewältigen.

Insgesamt sind demnach im zweiten Denkmodell ungebrochene, perfekte Vertrauensbeziehungen unter der Bedingung sich situativ verändernder Bedürfnislagen unmöglich. Eine solche Sichtweise der Unmöglichkeit idealen Vertrauens entspricht nicht zuletzt der

christlichen Anthropologie, die den Menschen als «Sünder» begreift, der am Ideal vertrauensvoller Beziehungen immer wieder scheitert. Der Glaube an die Rechtfertigung des Sünders bietet in einer solchen Konstellation gerade eine befreiende Perspektive, weil die Unmöglichkeit perfekten Vertrauens nicht zum unbedingten Maßstab der Selbstbewertung werden muss. Vielmehr eröffnet der unbedingte Zuspruch Gottes eine Entspannung und Befreiung von Überforderungsgefühlen, die den Blick öffnet für vielfältige und angemessene Lösungsmuster im Umgang mit den Dilemmata menschlicher Beziehungen.

— Prof. Dr. Carsten Gennerich lehrt Gemeindepädagogik an der Evangelischen Fachhochschule Darmstadt.

Vertrauen ist menschlich

Ingolf U. Dalferth

Vertrauen ist menschlich. Das ist meine – nicht ganz – triviale These. Denn was meint «menschlich»? Das ist die Frage, die ich im Folgenden erörtern will. Ohne sie zu klären, bleibt dunkel, was die These besagt. Und solange das nicht klar ist, kann man weder für noch gegen sie sein.

I. Vertrauen als Lebensphänomen

1. Wer vertraut, vertraut konkret – in bestimmten Situationen, auf bestimmte Weise, in bestimmte Personen. Auch wer Vertrauen versteht, versteht es konkret – als etwas Bestimmtes, in bestimmtem Horizont, von bestimmtem Standpunkt aus. Ohne Horizont gibt es nichts, was sich verstehen ließe, und ohne Standpunkt gibt es keinen Horizont. Nur von einem Standpunkt aus und in dessen Horizont kann Vertrauen als etwas Bestimmtes verstanden werden. Standpunkte aber können wechseln, Horizonte variieren mit Standpunkten, und deshalb kann Vertrauen auf mehr als nur eine Weise als etwas Bestimmtes verstanden werden.

2. Der Horizont, in dem wir Vertrauen in der Regel zu verstehen suchen, ist das menschliche Leben. Wir fassen Vertrauen als ein Lebensphänomen in den Blick, ein Phänomen im Leben einzelner (individuelles Vertrauen) und im Leben von Gemeinschaften (soziales Vertrauen). Dass Vertrauen ein Phänomen des menschlichen Lebens ist, werden wenige bestreiten wollen, auch wenn nicht alle unter «vertrauen» das gleiche oder gar dasselbe verstehen. Um welches Phänomen es konkret geht, kann von Fall zu Fall mit guten Gründen strittig sein, und wie dieses Phänomen jeweils zu verstehen ist auch. Unstrittig aber ist meist, dass es um ein Lebensphänomen geht, und zwar um ein charakteristisches Phänomen des menschlichen Lebens.

3. Damit ist weder behauptet, dass es Vertrauen nicht auch in anderem, nichtmenschlichem Leben geben könne (etwa bei Tieren oder bei Gott), noch dass es menschliches Leben ohne Vertrauen nicht geben könnte (dass Vertrauen also ein notwendiger Zug menschlichen Lebens wäre). Menschliches Leben wird nicht immer und

überall vertrauend gelebt, und es ist nicht ausgemacht, dass das, was mit ›vertrauen‹ gemeint wird, auf menschliches Leben beschränkt ist.

II. Menschliches Leben

4. Nun ist die Wendung ›menschliches Leben‹ allerdings mehrdeutig. Zum einen kann sie das Leben von Menschen meinen im Unterschied zu dem anderer Lebewesen (Leitdifferenz menschlich/nichtmenschlich), zum anderen ein menschliches Leben von Menschen im Unterschied zu einem unmenschlichen (Leitdifferenz menschlich/unmenschlich). Im ersten Fall geht es um die Menschheit bzw. das *Menschsein* des Menschen (das, was Menschen zu Menschen macht), im zweiten um das Menschlichsein bzw. die *Menschlichkeit* von Menschen (das, was Menschen menschlich macht). Beides kann unterschiedlich entwickelt werden. So wird das Menschsein von Menschen von der Antike bis zur Neuzeit in zwei unterschiedlichen Horizonten bestimmt, insofern die Kategorie des Nichtmenschlichen in die des Göttlichen (Differenz Gott/Mensch) und des Tierischen (Differenz Mensch/Tier) unterschieden werden kann. Und auch die Menschlichkeit von Menschen wird unterschiedlich bestimmt, je nach dem, ob unter der Negation des Menschlichen das Unmenschliche (das, was dem Menschlichen widerspricht) oder das Nicht-menschliche (das, was nicht menschlich und nicht unmenschlich ist) verstanden wird. Denn Unmensch ist der, der aufgehört hat, Mensch zu sein und als Mensch zu leben, sei es, weil er sich selbst zum Unmenschen macht, indem er sich anderen gegenüber unmenschlich verhält, sei es, indem er zum Unmenschen gemacht wird, indem andere sich ihm gegenüber so verhalten, dass er weder menschlich noch nicht menschlich leben kann. Nicht jeder, der nicht menschlich lebt, lebt unmenschlich. Er kann auch eben das tun, was gesagt wird: nicht menschlich leben. Er lebt nicht als Mensch, ohne ein Unmensch zu sein.

5. Dabei ist eine interessante Asymmetrie zu beachten. Im ersten Fall wird die Wendung ›menschliches Leben‹ als ›Leben eines Menschen‹ verstanden und das damit Gemeinte dadurch präzisiert, dass das Menschsein anhand seines Kontrastbezugs zu Göttlichem und/oder Tierischem bestimmt wird. Im zweiten Fall wird die Wendung ›menschliches Leben‹ dagegen als ›menschliches Leben eines Menschen‹ verstanden und das damit Gemeinte dadurch präzisiert, dass die Menschlichkeit eines Menschen anhand des Kontrastbezugs zur Nichtmenschlichkeit und Unmenschlichkeit von Menschen be-

stimmte wird. Nichtmenschlich lebt ein Mensch, der sich anderen oder sich selbst gegenüber weder menschlich noch unmenschlich verhält, die Menschheit der anderen und seine eigene Menschheit also weder achtet noch sie aktiv beschädigt und bekämpft. Menschlich dagegen lebt ein Mensch, wenn er sich anderen oder sich selbst gegenüber weder unmenschlich (faktisch oder absichtlich menschenverachtend) noch nicht menschlich (die Menschheit bei anderen und bei sich nicht achtend) verhält. Während die Leitdifferenz zur Bestimmung des Menschseins daher ein strenger Dual ist (Mensch/Nichtmensch bzw. menschlich/nichtmenschlich), ist die Leitdifferenz zur Bestimmung der Menschlichkeit ein Trial (menschlich/nichtmenschlich/unmenschlich) und damit ähnlich strukturiert wie die des Vertrauens (Vertrauen/Nichtvertrauen/Misstrauen bzw. trust/distrust/mistrust).

6. Unter Bedingungen der Neuzeit wird das Menschsein in der Regel nicht im Rekurs auf die metaphysische Unterscheidung von Mensch und Gott am Leitfaden der Unterscheidung endlich/unendlich o.ä. bestimmt, sondern anhand der natürlichen (physischen) bzw. biologischen Differenz zwischen Mensch und Tier, wie sie klassisch in der philosophischen Definition des Menschen als *animal rationale* zum Ausdruck kommt: Der Mensch teilt mit anderen Lebewesen die Animalität (er ist wie sie ein leiblich-endliches Lebewesen), aber er unterscheidet sich von ihnen durch seine Rationalität (er ist anders als sie ein Lebewesen, das über Vernunft verfügt).

7. Beides stellt sich bei genauerer Betrachtung als problematischer heraus, als oft gesehen wird. Auf der einen Seite ist die Animalität keine biologische Gemeinsamkeit, die Menschen mit anderen Tieren als gemeinsame Natur teilen, sondern der Mensch lebt seine biologische Natur auf seine Weise und die Tiere ihre auf ihre Weise. Schon als Tier hat der Mensch Sprache, wie Herder betonte. Deshalb unterscheiden sich Menschen schon in ihrem Tiersein von anderen Tieren und nicht erst in ihrer Rationalität, und sie sind schon in ihrem Tiersein durch ihre Rationalität geprägt und nicht erst im Kontrast zu dieser. Auf der anderen Seite ist auch die Rationalität bzw. Vernunft kein klar bestimmbares Unterscheidungsmerkmal zwischen Mensch und Tier. Auch andere Tiere haben ihre Form von Bewusstsein und ihre Art von Rationalität, und manche Tiere sind in mancher Hinsicht Menschen darin ähnlicher als diese es untereinander sind. Weder benennt die Animalität daher die biologische Gemeinsamkeit von Mensch und Tier (das, was Mensch und Tier biologisch teilen), noch die Rationalität die anthropologische

Verschiedenheit (das, was den Menschen als Menschen vom Tier als Tier unterscheidet). Beides kann beides manifestieren, und deshalb kann die Differenz zwischen Mensch und Tier nie absolut, sondern im Blick auf die Phänomene der (wie auch immer bestimmten) Animalität und der (wie auch immer gefassten) Rationalität stets nur relativ bestimmt werden. Wir sind den Tieren biologisch näher und anthropologisch ferner, als wir es uns oft zugestehen.

III. Menschlichkeit

8. Geht es nicht um die Bestimmung des Menschseins, sondern der Menschlichkeit des Menschen, genügt es nicht, auf die biologische Differenz zwischen Mensch und Tier zu rekurrieren – wie immer diese bestimmt wird. Zur Debatte steht dann vielmehr die anthropologische Differenz zwischen einem menschlichen, nichtmenschlichen und unmenschlichen Leben von Menschen. Menschlich ist ein Leben nicht schon dadurch, dass es das Leben eines Menschen und nicht eines anderen Tieres ist (biologische Differenz Mensch/Tier), sondern erst dadurch, dass ein Mensch sein Menschsein auf menschliche Weise lebt (anthropologische Differenz menschliches/nicht menschliches/unmenschliches Leben). Was aber macht das Leben eines Menschen zu einem menschlichen Leben?

9. Eine Antwort darauf – nicht die einzige und keine vollständige oder hinreichende – ist der Verweis auf Vertrauen. Kein Mensch lebt menschlich, wenn es kein Vertrauen in seinem Leben gibt, wenn ihm also von anderen nicht vertraut wird (zugemutete Vertrauenswürdigkeit oder erlebtes Vertrauen) und er anderen nicht vertraut bzw. vertrauen kann (Zumutung von Vertrauenswürdigkeit oder gelebtes Vertrauen). Erlebtes und gelebtes Vertrauen sind Kennzeichen eines menschlich gelebten Lebens. Das eine bindet ein in eine menschliche Gemeinschaft (erlebtes Vertrauen), insofern einem von anderen Vertrauen geschenkt und Vertrauenswürdigkeit zugemutet wird. Das andere eröffnet die Chance zu einem menschlichen Zusammenleben (gelebtes Vertrauen), insofern man anderen Vertrauen entgegenbringt und sie für vertrauenswürdig hält – jedenfalls bis zum Erweis des Gegenteils. Das Vertrauen mag enttäuscht werden und ein menschliches Zusammenleben in diesem Fall nicht zustande kommen. Aber wem niemand vertraut, der verkümmert in seinem Menschsein. Und wer anderen nicht vertraut, der bringt damit nicht nur seine Einschätzung ihrer Vertrauenswürdigkeit zum Ausdruck, sondern sein Urteil über ihre Menschlichkeit. Er bestreitet

nicht, dass sie Menschen sind, aber er behandelt sie als Menschen, mit denen man nicht menschlich zusammenleben kann, weil ihnen – aus welchen Gründen auch immer – nicht zu vertrauen ist. Dieses Urteil mag falsch sein und aus einer Täuschung resultieren, und es kann sich auch wieder ändern oder korrigieren lassen. Aber so oder so bringt es die nicht von ungefähr verbreitete Überzeugung zum Ausdruck, dass ein Mensch menschlich lebt, wenn es erlebtes und gelebtes Vertrauen in seinem Leben gibt, nicht menschlich oder unmenschlich dagegen, wenn es das nicht gibt. Kein Mensch muss auf – vernünftig, also nicht blind, sondern situationsgerecht – vertrauende Weise leben, aber jeder kann es, und nur wenn er es tut, lebt er menschlich. Umgekehrt muss man keinem Menschen vertrauen, aber nur wenn man es tut, behandelt man ihn menschlich.

10. Damit kommt ein wichtiger Sachverhalt in den Blick. Die biologische Differenz zwischen Mensch und Tier steht nicht in unserer Verfügungsmacht: Wir können nicht entscheiden, Mensch oder (ein nichtmenschliches) Tier zu sein. Es gibt kein *x*, das entweder Mensch oder Tier oder beides oder keines von beiden sein kann, sondern es gibt nur entweder Menschen oder Tiere und weder die einen noch die anderen entscheiden darüber, dass und was sie sind. Wohl aber können wir entscheiden, menschlich oder unmenschlich zu leben, jedenfalls in gewissen Grenzen. Nur wer Mensch ist, kann menschlich leben (insofern setzt die anthropologische Differenz die biologische voraus). Aber wer biologisch Mensch ist, lebt nicht allein deshalb auch schon menschlich – sei es, weil ihm ein solches Leben von anderen unmöglich gemacht wird, oder sei es, weil er es sich selbst versagt und (aus welchen Gründen auch immer) nicht menschlich oder gar unmenschlich mit sich und mit anderen umgeht. Nur Menschen, die leben, können menschlich, nichtmenschlich oder unmenschlich leben. Aber solange sie leben, können sie auch nicht vermeiden, das eine oder das andere davon zu tun.

IV. Verschieden verstandene Menschlichkeit

11. Man muss nicht von Gott reden, um menschliches Leben im Licht der beiden Differenzmuster *menschlich/nichtmenschlich* (biologische Differenz) und *menschlich/nichtmenschlich/unmenschlich* (anthropologische Differenz) zu verstehen. Diese Differenzen fallen auch für die nicht zusammen, die jeden Rekurs auf Gott vermeiden. Was Menschen von (anderen) Tieren unterscheidet, ist eine wissenschaftlich (biologisch) zu klärende Frage. Was menschliches von

nichtmenschlichem und unmenschlichem Leben unterscheidet, ist dagegen eine geschichtlich in verschiedenen Gesellschaften, Kulturen, Religionen, Moral- und Rechtssystemen nicht einheitlich, sondern unterschiedlich beantwortete Frage. Auch wenn wir heute darum ringen, kulturübergreifende Minimalstandards dessen festzuschreiben, was ein menschenwürdiges Leben von Menschen auszeichnet bzw. auszeichnen sollte (Menschenrechte), ist nicht zu übersehen, dass im Verständnis von «Menschlichkeit» und im Blick auf die Bestimmung dessen, was man für ein menschliches, nicht mehr menschliches oder gar unmenschliches Leben hält, nicht nur zwischen Kulturen, sondern auch innerhalb derselben Kultur oft grosse Differenzen bestehen.

12. Ebenso wenig ist allerdings zu übersehen, dass es in jeder Kultur und Gesellschaft lebensorientierende Konzeptionen der Menschlichkeit gibt, die ihre Funktion nur erfüllen, wenn sie auch realisiert und gelebt werden (können). Jede Kultur kennt Exemplare der Menschlichkeit (Vorbilder, Helden, Heilige), denen nachzueifern den Menschen nahegelegt wird und an denen sich die Bemühungen, ein menschliches Leben zu führen, orientieren. Menschlichkeit kann und muss man lernen. Das erfordert ein Verständnis von Menschlichkeit, das einen leiten kann, und Beispiele seiner Umsetzung, an denen man sich auszurichten vermag. Beides bereitzustellen und an immer wieder neue Generationen zu vermitteln, ist eine gesellschaftlich-kulturelle Aufgabe. Kein Mensch lebt per se schon menschlich. Darum muss man sich bemühen, gemeinsam mit anderen und für sich, und jeder kann dabei scheitern.

13. In einem gehaltvollen Sinn scheitern kann man allerdings nur, wenn so zu leben möglich und nicht unmöglich ist, wenn das Ideal der Menschlichkeit also nicht unerreichbar, aber auch nicht schon längst realisiert, sondern in der richtigen Entfernung vom faktischen Leben angesiedelt ist, nicht zu nahe, aber auch nicht zu fern, sonst hat es kein Orientierungspotential. Es muss möglich sein, im jeweiligen Sinn menschlich zu leben, auch wenn man darüber streiten mag und auch muss, was unter «Menschlichkeit» in einem minimalen oder maximalen Sinn verstanden werden sollte. Keine Konzeption von Menschlichkeit ist abschließend und definitiv. Es gibt immer Gründe, sie weiter zu entwickeln, auch wenn es oft lange dauern kann, bis diese erkannt und umgesetzt werden. Menschen können im Horizont ihrer jeweiligen Kultur nicht nur menschlich leben, sondern sie können immer auch noch menschlicher leben. Das Konzept der Menschlichkeit kann und muss fortbestimmt, vertieft

und intensiviert werden, und nur solange das geschieht, ist eine Kultur lebendig.

14. Wie und in welcher Hinsicht es weiterentwickelt, vertieft oder intensiviert werden soll, wird in verschiedenen Horizonten und von verschiedenen Standpunkten aus verschieden gesehen. Nicht überall sind es dieselben Schwierigkeiten und Probleme, an denen man sich stösst und die man zu überwinden sucht. Nicht alle halten dieselben Aspekte oder Qualitäten eines Lebens für ein menschenwürdiges oder menschliches Leben wichtig und erstrebenswert. Und nicht jeder sucht das anvisierte Ziel auf einem Weg zu erreichen, der auch andere überzeugt. Auch wenn (in der Regel) niemand dagegen ist, dass Menschen menschlich zusammen leben, ist das, was damit ausgeschlossen sein soll, und das, was man für erstrebenswert hält, oft weit verschieden.

Das Ideal der Menschlichkeit ist keine unstrittige Grösse, und der Streit über die Bestimmung oder Fortbestimmung dieses Ideals ist immer zugleich ein Streit der verschiedenen Standpunkte, von denen aus die Bestimmung erfolgt, und der unterschiedlichen Horizonte, die dadurch ins Spiel kommen. So gibt es naturalistische Konzeptionen, die meinen, auch die anthropologische Frage nach der Menschlichkeit im Horizont der biologischen Frage nach dem Menschsein beantworten zu müssen (reduktionistischer Naturalismus). Umgekehrt gibt es kulturalistische Konzeptionen die meinen, die biologische Frage nach der Differenz von Mensch und Tier zusammen mit der anthropologischen Unterscheidung zwischen Menschlichkeit und Unmenschlichkeit beantworten zu können (reduktionistischer Kulturalismus). Es gibt aber auch einheitsorientierte Konzeptionen, die von der irreduziblen Verschiedenheit der biologischen und anthropologischen Fragestellung ausgehen, ihre differenten Fragen und Antworten aber in einem einheitlichen Zusammenhang aufeinander zu beziehen suchen, der zeichensystematisch (Kulturalismus der symbolischen Formen) oder emergenzmetaphysisch (metaphysischer Naturalismus) entwickelt werden kann. Und schließlich gibt es differenzorientierte Konzeptionen, die nicht nur die Differenz der biologischen und anthropologischen Fragestellungen würdigen, sondern auch sehen, dass diese nicht nur verschieden beantwortet, sondern von verschiedenen Standpunkten aus und in verschiedenen Horizonten auf irreduzibel verschiedene Weise beantwortet werden können, so dass mit irreduzibel pluralen Konzeptionen des Menschseins und der Menschlichkeit zu rechnen ist: Nicht nur die biologische und anthropologische Frage sind irreduzibel verschieden, sondern auch die Standpunkte, von denen

aus sie beantwortet können, und die Horizonte, in denen sie beantwortet werden.

V. Theologische Anthropologie

15. Zu dieser letzten Gruppe gehört die theologische Anthropologie in den Denktraditionen des Christentums. Sie geht im Blick auf die Differenz von menschlichem und nichtmenschlichem Leben davon aus (oder sollte es doch tun), dass Menschen Lebewesen sind, die im Prozess der Entwicklung des Lebens auf der Erde in biologischer und kultureller Ausdifferenzierung von anderen Lebewesen zu dem geworden sind, was sie heute sind. Und sie geht im Blick auf die anthropologische Differenz von menschlichem, nichtmenschlichem und unmenschlichem Leben davon aus (oder sollte es doch tun), dass Menschen nicht religiös oder christlich leben müssen, um menschlich leben zu können. Man muss kein Christ sein, um menschlich zu leben (oder sich doch darum zu bemühen) und andere und sich selbst nicht unmenschlich zu behandeln (oder das doch zu versuchen). Die Menschlichkeit des Lebens ist keine per se religiöse oder gar christliche Kategorie. Aber was es heißen könnte, menschlich zu leben, wo die Grenzlinien zwischen menschlichem, nichtmenschlichem und unmenschlichem Leben zu ziehen sind, und wie man menschlicher leben kann als man gedacht hatte oder sich hätte vorstellen können, darauf geben Christen Antworten, die sich markant von anderen Antworten unterscheiden.

16. Ihre Antwort verdankt sich der Erfahrung, dass Menschen – anderen Menschen und/oder ihnen selbst – in unvorhersehbarer und oft überraschender Weise Möglichkeiten zugespielt werden, die sich nicht aus dem ableiten lassen, was der Fall war und ist, die man nicht erwartet oder erhofft, ja nicht einmal erträumt hatte, sondern die einem die Augen dafür öffnen, dass man in Bezügen zu dem sich selbst erschließenden Ursprung des Möglichen existiert, den Christen ‹Gott› nennen.

Dass dies der Fall ist, versteht sich nicht von selbst, und man hätte es nicht bemerkt, wenn sich diese Wirklichkeit des Möglichen nicht selbst auf unerwartete und unvorhersehbare Weise als solche zugänglich gemacht hätte. Der paradigmatische Fall dafür ist der Ursprung des christlichen Glaubens, wie er sich im Bekenntnis zur Auferweckung des gekreuzigten Jesus durch Gott ausspricht. Zu diesem Bekenntnis gehört wesentlich, dass es der Überzeugung der Bekennenden zufolge nicht ihrer eigenen Einsicht oder

Fantasie entstammt, sondern dem zu verdanken ist, dessen wirksame Gegenwart sie bekennen. Gott ist nicht nur der, den sie als Ursprung dieser unerwarteten Möglichkeit und ihrer Verwirklichung bekennen, sondern auch der, in dem sie den Ursprung der Wahrnehmung und des Verständnisses dieser Möglichkeit und Wirklichkeit sehen. Deshalb wird Gott nicht nur als der bekannt, der (als ‹Vater›) den gekreuzigten Jesus (als ‹Sohn›) in sein göttliches Leben auferweckt hat, sondern auch als der, dem sich (als ‹Geist›) der Glaube an die Wahrheit dieses Bekenntnisses verdankt. Die trinitarische Rede von Gott Vater, Sohn und Geist bringt eben das in konzentrierter Verdichtung zum Ausdruck.

VI. Menschlichkeit als Mitmenschlichkeit

17. Von diesem Punkt aus entwickelt die christliche Theologie all ihre Themen, auch ihr Konzept der Menschlichkeit als göttlich begründete und aus Dankbarkeit gegenüber Gott praktizierte Mitmenschlichkeit. Göttlich begründet ist diese, weil sich das, was im Vollsinn menschlich genannt zu werden verdient, erst im Horizont der Gegenwart dessen erschließt, der selbst diese Gegenwart den Menschen als verborgene Gegenwart ihres sie liebenden Schöpfers erschließt. Nur im Ausgang von dieser Selbsterschließung und nicht unter Absehung von ihr lässt sich das präzisieren, was in christlichem Sinn Menschlichkeit im Vollsinn besagt: als Mensch in der Gegenwart dessen zu leben, der mit seiner Gegenwart Menschen ermöglicht, mit anderen Menschen so zusammen zu leben, dass sie diese und sich selbst als Nächste Gottes verstehen und behandeln können. Wer Gottes Nächster ist, dem – so könnte man mittels der Vertrauensmetapher sagen – vertraut Gott, ohne dass es dafür einen vorgängigen Grund geben würde. Aber indem einem Menschen so Vertrauen entgegengebracht wird, wird ihm zugemutet, sich dieses Vertrauens würdig zu erweisen und seinerseits Gott zu vertrauen und den anderen, denen Gott vertraut – Gott in der Gott gegenüber angemessenen Weise: uneingeschränkt, und den anderen in der ihnen gegenüber angemessenen Weise: vorbehaltlos – jedenfalls so lange diese sich dieses zugemuteten Vertrauens würdig erweisen und ihrerseits Gott und ihren Mitmenschen in der entsprechenden Weise vertrauen. Menschlichkeit wird so als unbeschränkte Mitmenschlichkeit bestimmt und verstanden, und sie wird als solche aus Dankbarkeit dem gegenüber gelebt und praktiziert, der sich jedem Menschen so zuwendet, dass er dessen Nächster wird: Menschlich

lebt, wer sich jedem Menschen gegenüber so verhält, dass er ihn als einen würdigt, dem Gott selbst sich aus freien Stücken zum Nächsten gemacht hat.

18. Im Rekurs auf diese vorgängige, unverdiente und nicht zu erwartende göttliche Zuwendung steht und fällt das christliche Verständnis von Menschlichkeit und die dadurch geprägte Praxis der Nächstenliebe. Wird von dieser vorgängigen göttlichen Zuwendung abgesehen, bleibt dieses Verständnis von Menschlichkeit als Gott verdankter Mitmenschlichkeit unzugänglich. Genau das aber ist der Normalfall. Menschen verstehen sich und andere nicht als Nächste Gottes, weil sie leben, als gäbe es Gott nicht, ob sie an so etwas wie Gott glauben oder nicht. Ihr Leben orientiert sich nicht an Gottes Zuwendung, sondern allenfalls an dem, was sie für Gott halten, oder an dem sie sich halten, auch wenn sie es nicht «Gott» nennen. Die einen mögen es für wahrscheinlicher halten, dass es so etwas wie Gott gibt, die anderen, dass es so etwas wie Gott nicht gibt. Beide aber leben ihr Leben so, dass es nicht wesentlich anders aussähe, wenn das Gegenteil von dem wahr wäre, was sie glauben. Das besagt nicht, dass sie auf ihre Weise nicht menschlich leben könnten. Aber ihre Menschlichkeit ist nicht von der Art, um die es in der christlichen Mitmenschlichkeit geht, sie orientieren ihr Leben nicht an Gottes Zuwendung und sie würdigen sich und andere nicht als Nächste Gottes. Damit schöpfen sie – aus christlicher Sicht gesprochen – die Möglichkeiten nicht aus, die ihnen von Gott zugespielt werden, und sie lassen in der Bestimmung und Praxis ihrer Menschlichkeit unausgelotet, was möglich wäre. Ihr Leben muss deshalb nicht schlecht oder menschlich unzulänglich sein. Aber es könnte besser sein und ihre Menschlichkeit als Mitmenschlichkeit realistischer.

19. Von Gottes vorgängiger Zuwendung ist im christlichen Leben ausdrücklich die Rede. Aber diese Zuwendung ist kein Lebensphänomen, sondern das, was die ganze Reihe der Lebensphänomene als Gottes Schöpfung und den Bereich seines Wirkens qualifiziert. Sie ist der Operator, der die Welt zur Schöpfung macht. Als schöpfungsqualifizierender Operator tritt sie nicht selbst innerhalb der Schöpfungswelt phänomenal in Erscheinung. Deshalb ist es nicht natürlich, auf Gottes Zuwendung zu achten, sondern im Gegenteil natürlich, sie nicht zu beachten. Sie ist kein Phänomen der Welt, auf das man im Zusammenhang seiner Lebenserfahrungen neben oder unter anderen früher oder später stossen würde, müsste oder könnte. Sie ist vielmehr der nichtphänomenale Orientierungspunkt einer Lebensweise, in der man lernt, sich selbst als Geschöpf

unter Geschöpfen zu verstehen und die Welt und ihre Phänomene als Schöpfung zu erleben.

20. Auf diesen Orientierungspunkt und die ihm korrelierte Lebensweise wird man nur aufmerksam, wenn man von sich selbst und vom normalen Lebensprozess so distanziert wird (existenzielle Dislozierung), dass man die bisherige Reihe nicht einfach fortsetzt, sondern einen anderen und neuen Blick auf alles gewinnt (existenzielle Neuorientierung). Diese Distanzierung kann man nicht selbst veranlassen, denn dann wäre sie eine Fortsetzung des Bisherigen. Sie resultiert vielmehr aus einer überraschend widerfahrenden oder sich langsam anbahnenden fundamentalen Unterbrechung des Lebenszusammenhangs, die sich selbst und alle Erfahrungen und Phänomene neu zu sehen und anders zu verstehen nötigt: nicht nur als Welt, sondern als Schöpfung, nicht nur als Phänomene, sondern als Zeichen, die auf den Schöpfer verweisen (bonum) oder diesen Verweis verdunkeln und verstellen (malum), nicht nur als Menschen, sondern als Geschöpfe, die in und durch Gottes Gegenwart leben.

21. Existenzielle Dislozierung und Neuorientierung ereignen sich – wenn überhaupt – im menschlichen Leben. Sie haben daher immer ein Vorher, in dem das Leben anders gelebt wurde. Auch in diesem vorherigen Leben stehen Menschen vor der Herausforderung, sich zur Menschlichkeit zu entscheiden. Die Entscheidung, menschlich und nicht nichtmenschlich oder unmenschlich zu leben, wird dabei aber – theologisch geurteilt – von Menschen getroffen, die leben, als gäbe es Gott nicht, obwohl es sie doch nicht gäbe, wenn Gott nicht mit ihnen und für sie lebte. Sofern das der Fall ist, ignorieren sie einen grundlegenden Aspekt ihrer Lebenswirklichkeit und schöpfen die Möglichkeiten der Menschlichkeit nicht aus, weil sie Gottes Gegenwart in ihrem Leben ausblenden. Das ändert nichts an der Wirklichkeit dieser Gegenwart, wohl aber bestimmt es die Einstellung der Menschen zu ihr und damit die Adäquatheit der Wahrnehmung ihrer realen Lebenssituation. Weil sie ihr Leben nicht als Ort der Gegenwart Gottes wahrnehmen, verkennen sie sein Potential und unterschätzen ihre Möglichkeiten. Sie leben – theologisch gesprochen – als ‚Sünder‘ und wissen es nicht.

Das ist keine moralische Abqualifizierung von Menschen, sondern Kurzformel ihrer unaufgeklärten Situation im Horizont der Gegenwart Gottes. So blind beginnt das Leben jedes Menschen, und bei den meisten endet es auch so. Die Entscheidung zwischen einem menschlichen, nichtmenschlichen und unmenschlichen Leben wird dementsprechend ohne Beachtung dessen gefällt, ohne den

es weder Menschen noch die Möglichkeit eines menschlichen oder nichtmenschlichen bzw. unmenschlichen Lebens gäbe. Was «Menschlichkeit» heißen kann, bleibt so unausgelotet: Als Gott verdankte Mitmenschlichkeit kommt sie nicht in den Blick.

22. Nicht primär zur Bestimmung des Menschseins ist der Bezug auf Gott daher wichtig, wie die Tradition angenommen hat, sondern zur Bestimmung der Menschlichkeit des Menschen. Wer nicht mit Gottes guter Gegenwart in seinem Leben und dem der anderen rechnet, hört nicht auf, Mensch zu sein, er ist auch kein Unmensch oder unfähig, menschlich zu leben. Aber er weiß auch nicht, was menschlich zu leben im Vollsinn heißen könnte, weil er sich in der Gestaltung seines Lebens nur im Bezug auf andere und anderes orientiert, aber den Bezug auf Gott ignoriert oder ausblendet, ohne den es weder anderes noch andere noch ihn selbst gäbe. Auch Sünder können menschlich leben. Aber sie leben mit einem Aufklärungsdefizit und damit unter den Möglichkeiten, die Menschen zur Gestaltung ihrer Menschlichkeit eigentlich offenstünden. Und da alle Menschen Sünder sind, leben alle mit dieser Beschränktheit.

VI. Vertrauen als Phänomen der Mitmenschlichkeit

23. Wird Vertrauen vor diesem differenzierten Hintergrund zu verstehen gesucht, dann lässt es sich einerseits am Leitfaden der biologischen oder der anthropologischen Differenz (biologisches vs. anthropologisches Verständnis) näher bestimmen, andererseits können diese Differenzen entweder von nichttheologischem oder von theologischem Standpunkt aus (nichttheologisches vs. theologisches Verständnis) entfaltet werden.

24. In biologischer Hinsicht wird Vertrauen als ein Phänomen des menschlichen und nichtmenschlichen (bzw. gewisser Formen nichtmenschlichen) Lebens in den Blick gefasst, das sich empirisch beschreiben lässt, insofern bestimmte Verhaltensweisen (trusting-behavior) mit bestimmten Gehirnaktivitäten (der Aktivierung bestimmter neuronaler Netzwerke) korrelieren. Vertrauen verstehen heißt dementsprechend, die neurobiologischen Grundlagen von vertrauendem Verhalten zu verstehen – sei es bei Menschen, bei Katzen oder bei Hunden.

25. In anthropologischer Hinsicht führt dieser Weg zu keinen Einsichten. Wird Vertrauen als anthropologisches Phänomen zu verstehen versucht, dann muss es im Horizont der Differenz von

menschlichem, nichtmenschlichem und unmenschlichem Verhalten verstanden werden. Diese Differenz tritt nur im menschlichen Leben auf, und sie kann nicht expliziert werden ohne Rekurs auf eine Idee der Menschlichkeit, d.h. eine Vorstellung oder Konzeption dessen, was menschliches Leben menschlich und unmenschliches Leben unmenschlich macht. Biologische Antworten greifen da zu kurz, weil sie zwar Aspekte des Menschseins, aber nicht der Menschlichkeit, also den menschlichen, nichtmenschlichen oder unmenschlichen Vollzug des Menschseins verständlich machen können. Um das zu tun, muss man Vertrauen anders in den Blick fassen, nicht nur biologisch-natürlich als Sichverlassen auf andere oder anderes oder als in Anspruch genommene Verlässlichkeit der Eltern-Kind-Beziehungen im Rahmen des Herden- oder Gruppenverhaltens von Menschen, sondern personal-kulturell als reziprokes und selbstreferentielles Vertrauen in die, die einem vertrauen, und die damit auch darauf vertrauen, dass auch ihnen vertraut und ihr Vertrauen nicht enttäuscht wird.

26. Doch auch das ist noch ein verkürztes Verständnis, weil es Vertrauen auf die zu beschränken scheint, die einem vertrauen, während alle anderen davon ausgeschlossen sind. Wird Vertrauen als Moment konkret gelebter Menschlichkeit verstanden, und ist diese ein Modus des Lebens, der allen Menschen offen steht und zuzumuten ist, dann muss die Reichweite des Vertrauens über das bisher Gesagte hinaus entschränkt werden. Eben das unterstreicht, dass sich das anthropologische Verständnis nicht auf der Basis des biologischen Verständnisses entwickeln lässt. Biologisch ist nicht einsichtig zu machen, dass man nicht nur andere im familiären und freundschaftlichen Nahbereich (Gruppenvertrauen in Familie, Clan, Freundeskreis), sondern alle Menschen lieben, als Menschen würdigen, vertrauensvoll behandeln soll. Diese nicht-natürliche Haltung kann nicht biologisch begründet, sondern nur anthropologisch als prekäre, gefährdete und nie sich von selbst verstehende «zweite Natur» des Menschen entfaltet werden. Nicht von ungefähr tritt sie in dieser universalen Entschränkung nicht in allen, sondern nur in einigen wenigen Kulturen auf. Und sie ist auch in diesen anthropologisch kein selbstverständliches, sondern ein äusserst unselbstverständliches Phänomen.

27. Dass sich der Sinn von «Menschlichkeit» nicht im Blick auf einen Menschen allein, sondern immer nur im Zusammenhang menschlicher Gemeinschaft und Kultur bestimmen lässt, ist dabei vorausgesetzt. Es ist ein nicht-natürlicher Modus des Sichverhaltens

anderen und sich selbst gegenüber, in dem die Möglichkeiten des Menschseins anderer und ihr Recht, sie auf ihre Weise zu leben, nicht weniger geachtet werden als die eigenen. Wer menschlich lebt, kann sich nicht anderen gegenüber unmenschlich und sich selber gegenüber menschlich verhalten, oder umgekehrt. Man verwickelt sich in Selbstwidersprüche und Verkürzungen im Bemühen um Menschlichkeit, wenn man der Maxime der Würdigung des Menschseins von Menschen im eigenen Leben nicht uneingeschränkt folgt, sondern Ausnahmen macht, also einige andere (die einem Nahestehenden) menschlich und andere – aus welchen Gründen auch immer – nichtmenschlich oder unmenschlich behandelt.

Gerade das freilich ist gang und gäbe. Es versteht sich deshalb auch keineswegs von selbst, dass man menschlich lebt, sondern das bedarf einer besonderen Bemühung. Wer sich wirklich menschlich verhalten will, der kann sich nicht damit begnügen, seine Freunde freundlich und andere anders zu behandeln. Er ist vielmehr herausgefordert, den Möglichkeiten eines Menschen (den Möglichkeiten anderer Menschen und den eigenen Möglichkeiten) möglichst uneingeschränkt gerecht zu werden – *möglichst* uneingeschränkt, weil die Sicht der Möglichkeiten des anderen und seiner selbst stets durch den eigenen Standpunkt und den dadurch bedingten Horizont begrenzt ist. Auch wenn wir alles zu sehen meinen, sehen wir nicht alles, weil wir nur sehen können, was von unserem Standpunkt aus gesehen werden kann. Das ist meist mehr als wir meinen, aber es ist niemals genug oder gar alles.

VII. Vertrauen als christliche Lebenspraxis

28. An dieser Stelle zeigt sich die Wichtigkeit des Standpunkts, von dem aus man Vertrauen zu leben und/oder zu verstehen sucht, und damit der Differenz zwischen einem nichttheologischen und einem theologischen Standpunkt. In beiden Horizonten können Phänomene der Menschlichkeit und des Vertrauens thematisiert werden, aber sie werden jeweils in anderem Licht und in anderer Hinsicht betrachtet. Die Grunddifferenz ist, dass von nichttheologischem Standpunkt aus der Gottesbezug keine maßgebliche Rolle spielt, während er den theologischen Standpunkt definiert. Deshalb ist der Wechsel vom einen zum anderen nicht nur ein Standpunktwechsel, der andere Phänomene derselben Art in den Blick kommen lässt, sondern ein Wechsel der Weltsicht, der alle

aktuellen und möglichen Phänomene in einem anderem Horizont thematisiert.

29. In theologischem Horizont wird Vertrauen dementsprechend nicht nur als Phänomen der Menschlichkeit, sondern der als *unbeschränkte Mitmenschlichkeit* konkretisierten Menschlichkeit verstanden. Für Christen gilt – und das ist eine ‹grammatische› Feststellung, der im konkreten Vollzug des Lebens nur all zu oft widersprochen wird –, dass sie nicht nur denen vertrauen, die ihnen vertrauen, sondern allen Menschen mit Vertrauen begegnen, weil sie darauf setzen, dass ihnen der vertraut, der auch allen anderen vertraut, obwohl diese ebenso wenig Anlass dafür bieten wie sie selbst. Die Vorgabe der bedingungslosen vertrauenden Zuwendung Gottes zu uns wird als Anlass und Grund verstanden, auch anderen ohne Vorbedingungen mit Vertrauen zu begegnen, da Gott auch ihnen als seinen Nächsten Vertrauen entgegenbringt. Menschlichkeit wird als vertrauende Mitmenschlichkeit praktiziert, weil sie aus einer Vertrauensvorgabe lebt, die in Anspruch genommen, aber niemals eingeholt werden kann.

30. Weil sich dieses mitmenschliche Vertrauen nicht aus der Vertrauenswürdigkeit der anderen begründet (wir vertrauen anderen, weil und insofern sie vertrauenswürdig sind), sondern aus der vertrauenden Zuwendung Gottes zu denen, die wie wir selbst nicht vertrauenswürdig sind, ist die stets zu erwartende Enttäuschung des in andere und uns selbst gesetzten Vertrauens kein hinreichender Grund, vertrauende Mitmenschlichkeit nicht mehr zu praktizieren. So gelebte Mitmenschlichkeit muss nicht daran scheitern, dass das Vertrauen in andere faktisch enttäuscht wird. Natürlich kann und wird das immer wieder geschehen. Aber die christliche Haltung und Praxis unbeschränkter Mitmenschlichkeit ist durch dieses faktische Scheitern nicht widerlegt oder außer Kraft gesetzt. Damit rechnet sie vielmehr jederzeit, und dem widersetzt sie sich von Anfang an kontrafaktisch. Sie setzt gerade angesichts enttäuschten Vertrauens auf Vertrauen. Sie kann das, weil sie in anderem gründet und deshalb nicht abhängig davon ist, dass andere oder wir selbst das angetragene Vertrauen nicht enttäuschen. Christlich wird Vertrauen stets angesichts faktischer Vertrauensenttäuschung praktiziert – von Versagern mit Versagern. So gelebtes Vertrauen ist Widerspruch und Einspruch gegen das, was menschliches Leben normalerweise auszeichnet, und es ist eben so der praktische Hinweis darauf, dass menschliches Leben anders sein könnte als es ist.

31. Vertrauen ist menschlich. Aber wäre es nur das, würde es da enden, wo es enttäuscht wird. Um auf enttäuschtes Vertrauen nicht

nur mit Vertrauensentzug und Vertrauensenthaltung zu reagieren, sondern ohne die Enttäuschung zu beschönigen trotz allem weiter und neu auf Vertrauen zu setzen, erfordert eine Begründung der Lebensorientierung unbeschränkter vertrauender Mitmenschlichkeit, die sie sich nicht an deren faktischem Erfolg oder Misserfolg bemisst oder von diesem abhängig macht. Wer nur denen meint vertrauen zu können, die ihm vertrauen, führt ein einsames Leben, weil er nie sicher sein kann, dass andere ihm tatsächlich vertrauen. Ein universaler Modus des Lebens kann Vertrauen nur werden, wenn es nicht auf faktische Bestätigungen angewiesen ist (so sehr es auf diese hoffen wird), sondern kontrafaktisch gelebt werden kann, weil es sein Recht und seine Kraft nicht aus dem Verhalten der anderen oder dem eigenen Verhalten herleitet, sondern in der Nichtselbstverständlichkeit einer vorausgehenden Zuwendung gründet, mit der angesichts der eigenen Lebenswirklichkeit nicht zu rechnen ist. Wer so vertraut, der vertraut als einer, der weiss, dass ihm und anderen nicht zu vertrauen ist. Er vertraut wider besseren Wissens, weil ihm vertraut wird und sich dadurch überhaupt erst die Möglichkeit eröffnet, sich vertrauenswürdig zu erweisen. Niemand muss das tun. Aber jeder kann es, auch dann, wenn andere es nicht tun. So hervorgelocktes Vertrauen ist frei, und nur freies Vertrauen ist frustrationsresistent und steht und fällt nicht damit, dass es auf Widerhall stösst. In einer Welt des Misstrauens, Nichtvertrauens und enttäuschten Vertrauens so frei zu vertrauen, ist nicht von jedem Standpunkt aus möglich und einsichtig. Von christlichem Standpunkt aus sollte nichts anderes möglich und einsichtig sein.

— Dr. Ingolf U. Dalferth ist Professor für Systematische Theologie, Symbolik und Religionsphilosophie an der Universität Zürich sowie Danforth Professor of Philosophy of Religion an der Claremont Graduate University, School of Religion.

II.
Vertrauen
philosophisch

Wege aus dem Misstrauen

Theoretische und praktische Überlegungen¹

Martin Hartmann

Wenn man im Kontext der Frage nach dem Verhältnis einer religiösen Minderheit zu einer religiösen Mehrheit die Vertrauenthematik ansprechen soll, liegt die Vermutung nahe, dass das Verhältnis der Minderheit zur Mehrheit häufig von Misstrauen getragen ist. Bezieht man die Fragestellung auf den deutschen und den türkischen Kontext, scheint etwa die Annahme im Hintergrund zu stehen, dass das Verhältnis vieler Muslime zur deutschen Mehrheitsgesellschaft ebenso als misstrauisch gekennzeichnet werden kann wie das Verhältnis vieler Aleviten zur türkischen Mehrheitsgesellschaft. Ich will hier nicht beurteilen, inwieweit die Annahme eines solchen Misstrauens in beiden Fällen gerechtfertigt ist, denn das ist eher eine empirische Frage, über die ich wenig Auskunft geben kann. Auch will ich nicht beurteilen, wie sinnvoll es ist, die Lage der Muslime in Deutschland mit der Lage der Aleviten in der Türkei zu vergleichen. Mir kommt es nur darauf an, den Fokus zunächst in Abstraktion von den konkreten Konflikten stärker auf das Vertrauen und das Misstrauen zu lenken, um die Frage zu klären, was genau eigentlich gemeint ist und was auf dem Spiel steht, wenn wir von Misstrauen und von Vertrauen reden. Auf den ersten Blick könnte es so scheinen, als sei sehr klar, was hier auf dem Spiel steht: Misstrauen ist schlecht, Vertrauen ist gut, also müssen wir darüber nachdenken, wie wir das Misstrauen überwinden können, um mehr vertrauensvolles Miteinander zu erreichen. Und natürlich würde ich nicht bestreiten, dass man den Sachverhalt so schildern kann. Dennoch lässt sich, so meine ich, einiges lernen, wenn man etwas näher hinschaut, und

¹ Vortrag gehalten auf dem VIII. Tarabya-Forum in Istanbul im Juni 2010. Seit 2002 veranstaltet die deutsche Botschaft in Ankara im «Haus des deutsch-türkischen Dialogs» in Tarabya (Istanbul) die Konferenzreihe «Islam und Europa als Thema der deutsch-türkischen Zusammenarbeit». Ziel der Tarabya-Konferenz ist es, zur interkulturell besseren Verständigung zwischen Deutschland und der Türkei beizutragen. Ein besonderer Fokus liegt auf religiösen Fragen. Thema des VIII. Forums waren «Neue Formen des Dialogs zwischen Staat und Zivilgesellschaft in Deutschland und in der Türkei: die Deutsche Islamkonferenz und der Aleviten Çalısıy». Die Aleviten bilden neben den sunnitischen Muslimen die größte religiöse Gruppierung in der Türkei und kämpfen um eine Verbesserung ihres religiösen Status.

genau das will ich hier versuchen. In einem ersten Schritt (I.) will ich dabei einige begriffliche Überlegungen anstellen, die helfen sollen, den Phänomenbereich des Vertrauens und Misstrauens besser zu überschauen. Anschließend (II.) möchte ich versuchen, diese eher abstrakten Überlegungen mehr mit Leben zu füllen, um Ihnen an einzelnen Beispielen zu veranschaulichen, was nötig ist, um eine Situation des Misstrauens zu überwinden. Das klingt sehr viel versprechend, und ich sollte hier vorsichtiger formulieren, denn ich bin kein *policy-maker*, der unter Entscheidungsdruck steht, sondern ein politischer Philosoph, der sich den Luxus einer größeren Distanz zum Alltagsgeschäft der Politik erlauben kann. Ich will Ihnen nur einige Vorschläge skizzieren, die im Rahmen der politischen Theorie selbst gemacht worden sind, um mit Situationen großen Misstrauens unter den Bürgern eines Gemeinwesens (nennen wir dies bürger-schaftliches Misstrauen) oder zwischen einzelnen Bürgern und den staatlichen Instanzen dieses Gemeinwesens umzugehen (nennen wir dies politisches Misstrauen).

I.

Ich hatte behauptet, Vertrauen sei besser als Misstrauen, aber das ist natürlich nicht richtig. Es kann Situationen geben, in denen es ganz verständlich und sogar rational ist, eher misstrauisch zu sein als vertrauensvoll. Vertrauen ist also nur unter bestimmten Umständen angebracht, unter anderen sollte man eher misstrauisch sein. Sowohl für Vertrauen als auch für Misstrauen aber gilt, dass wir es mit Einstellungen zu tun haben, die man als engagiert betrachten kann. Wir wollen etwas, wir haben ein Ziel, und es gibt verschiedene Wege, auf denen man das Ziel erreichen kann. Wir können ein Ziel auf vertrauensvolle Weise erreichen, wir können es aber auch erreichen, wenn wir misstrauischer sind. Manche Ziele freilich kann ich nicht erreichen, wenn mein Misstrauen mich daran hindert, dem Ziel überhaupt nachzugehen; aber auch hier gilt, dass mein Misstrauen anzeigt, dass ich das Ziel gerne erreichen möchte. Das meine ich, wenn ich von *engagierten* Einstellungen spreche: Unabhängig von allen Unterschieden sind Vertrauen und Misstrauen darin verbunden, dass sie Einstellungen sind, in denen sich ein Interesse am Erreichen von Zielen offenbart, die uns wichtig sind. In dieser Hinsicht stehen Vertrauen und Misstrauen also nicht im Gegensatz zueinander, ihr gemeinsamer Gegensatz wäre eher so etwas wie eine Einstellung der Gleichgültigkeit oder Apathie. Misstrauen ist im Lichte dieser

Überlegungen vielleicht immer noch ein Problem, aber es ist immerhin klar, dass der Misstrauische unter Umständen ähnliche Ziele wie der Vertrauensvolle verfolgt, nur weiß er nicht, wie er sie erreichen kann oder ob er sie überhaupt erreichen kann. Ich erwähne diesen Punkt, weil man Misstrauen häufig als kontradiktorischen Gegensatz von Vertrauen konstruiert. Das ist nicht der Fall. Wer ohne Vertrauen ist, ist nicht unbedingt misstrauisch, er kann auch einfach einem Thema oder Problem ganz gleichgültig begegnen. Misstrauen ist gewissermaßen der erste Schritt auf ein Ziel zu und kann deswegen durchaus auch positiv betrachtet werden.

Wenn ich annehme, dass Vertrauen und Misstrauen engagierte Einstellungen sind, in denen sich ein Interesse an bestimmten Zielen offenbart, dann impliziere ich damit, dass beide Einstellungen nicht hinreichend beschrieben sind, wenn man sie nicht in Verbindung mit diesen Zielen diskutiert. So wertvoll es etwa sein mag, einem anderen zu vertrauen, wir können immer auch fragen, was für ein Handeln durch dieses Vertrauen möglich wird (und durch Misstrauen erschwert oder gar unmöglich wird). Vertrauen hat einen Eigenwert, denn wenn wir vertrauen, erkennen wir jemanden an als einen, dem vertraut werden kann, und das ist ein Status, der für viele durchaus erstrebenswert ist und der nicht einfach durch andere Einstellungen substituiert werden kann. Aber neben diesem Eigenwert lässt sich auch fragen, was für ein Handeln uns Vertrauen ermöglicht. Wenn ich jemandem mein Kind anvertraue, kann ich ins Kino gehen, sonst könnte ich es nicht oder müsste mir andere Wege überlegen. Die Einstellung des Vertrauens hilft mir also, Ziele zu erreichen, die wertvoll für mich sind und deren Wert durchaus unabhängig vom Wert des Vertrauens bestimmt werden kann. Warum mag ich es, ins Kino zu gehen? Weil ich Erholung brauche, weil ich meine Vorstellungskraft bilden möchte, weil ich das als Teil meiner Selbstverwirklichung betrachte etc. – wie immer man hier genauer argumentiert, ich kann dieses Ziel erreichen, weil ich vertraue, aber der Wert dieses Ziels hängt nicht unbedingt am Wert des Vertrauens. Allerdings mag es Ziele geben, die gleichsam näher mit dem Vertrauen zusammen hängen oder die nur im Vertrauen erreicht werden können. Ohne Vertrauen kann man sich beispielsweise kaum Freundschaft vorstellen und auch Liebe zwischen Menschen scheint wesentlich mit Vertrauen zu tun zu haben. Das heißt aber nicht, dass es in diesen Beziehungsformen nicht doch auch um anderes als um Vertrauen geht. Auch wenn Vertrauen wesentlich oder sogar konstitutiv für solche Beziehungen ist, versuchen wir Freundschafts- und

Liebesbeziehungen in der Regel aus vielfältigen Gründen aufzubauen, und Vertrauen ist hier keinesfalls der einzige Grund.

Ich habe Vertrauen bislang als eine engagierte Einstellungen beschrieben, die uns in die Lage versetzt, Zielen nachzugehen, die uns wichtig sind. Ich habe noch nicht gesagt, wie sich Vertrauen aufbaut und wem wir es schenken. Es ist klar, dass sich in diesen einfachen Fragen viele komplexe Aspekte verbergen, die ausführlicher behandelt werden müssten. Ich will meine Überlegungen aber hier schon auf die an diesem Punkt relevante Themenstellung zuschneiden. Grob gesprochen schenken wir dem Vertrauen, von dem wir erwarten, dass er uns beim Erreichen unserer Ziele in kooperativer Weise unterstützt. Das heißt nicht unbedingt, dass er diese Ziele teilen muss, aber es heißt, dass die Tatsache meines Vertrauens, wenn sie denn irgendwie erkennbar ist, ein kooperatives Verhalten nach sich zieht. Mein Vertrauen lässt ihn nicht kalt, er berücksichtigt es in seiner Reaktion auf mich. Der Vertrauende wiederum setzt zwar auf dieses kooperative Verhalten, aber es bleibt immer ein Restrisiko, da die Reaktion des anderen nicht programmiert werden kann und im Vertrauen auch gar nicht programmiert werden soll. Wer absolute Sicherheit will, braucht kein Vertrauen. Jemandem im Vertrauen als einen anzuerkennen, dem vertraut werden kann, heißt, ihm einen Ermessensspielraum einzuräumen, der es ihm erlaubt, mein Vertrauen so oder anders zu berücksichtigen. Es geht hier nicht um totale Kontrolle, denn das würde das Verhältnis ganz und gar ändern und würde auch die normativen Gewinne tilgen, die mit Vertrauensverhältnissen in der Regel verbunden sind.

Wichtig ist die Formulierung, dass die Kooperationserwartung besteht, auch wenn der, der mit uns kooperieren soll, die eigenen Ziele nicht teilt. Gerade im Kontext von Religion entsteht genau hier ein großes Problem, da Religionen oft mit absoluten Wahrheitsansprüchen einhergehen, die wenig Raum zu lassen scheinen für Wahrheitsansprüche, die mit anderen Religionen einhergehen. Der erste Schritt zu gegenseitigem Vertrauen zwischen Religionen besteht dann darin, überhaupt erst einmal die Existenzberechtigung der je anderen Religion einzuräumen, ohne davon auszugehen, dass die Wahrheitsansprüche der anderen Religion die eigenen Wahrheitsansprüche notwendig entwerten oder gefährden. Ich kann nicht ausführlich auf diese Thematik eingehen, aber was sich hier zeigt, ist noch einmal, wie voraussetzungsreich stabile Verhältnisse gegenseitigen Vertrauens sind. Wer dogmatisch an den Wahrheitsannahmen der eigenen Religion festhält, wird vermutlich nur dann vertrauensvoll mit anderen Religionen umgehen wollen,

wenn sich im eigenen Religionsverständnis genügend begriffliche Ressourcen finden, die einen respektvollen Umgang mit anderen Religionen erlauben. Selbst Toleranz mag als Haltung nicht sonderlich zuträglich für vertrauensvolle Einstellungen sein, weil sie durchaus mit ablehnenden Bewertungen der je anderen Religion verbunden ist (ich lehne diese Religion ab, trotzdem dulde ich sie, weil...). Es ist ein Unterschied, ob ich die Ziele des anderen einfach nur nicht teile oder ob ich sie ablehne – und dieser Unterschied dürfte für die Frage nach dem gegenseitigen Vertrauen nicht ganz unerheblich sein.

Ich habe am Anfang so getan, als ginge es mir zunächst um Vertrauensverhältnisse zwischen zwei Personen, bin dann aber langsam zur Frage der Religion übergegangen. Wenn wir vom Verhältnis einer minoritären Religion zu einer Mehrheitsreligion sprechen oder wenn wir uns mit dem Vertrauen der Bürger zum Staat beschäftigen, haben wir es ja nicht mit einem Vertrauen unter Einzelnen zu tun, sondern mit einem Vertrauen kollektiver Akteure untereinander oder zu einer anderen kollektiven Instanz. Natürlich agieren nicht Religionen oder «der» Staat, sondern die Religionsmitglieder und die den Staat repräsentierenden Personen, aber ihr Handeln wird häufig so betrachtet, als symbolisiere es die Einstellungen des Kollektivs, in dessen Namen sie jeweils agieren. Für die Vertrauenthematik ergibt sich hier ein (weiteres) enormes Problem: Hinter jedem einzelnen Akteur steht symbolisch ein Kollektiv, das gleichsam in Haft genommen wird für die Handlungen dieses Akteurs, auch wenn faktisch nur dieser Akteur gehandelt hat. Nur weil dies so ist, kann es sein, dass das Handeln einzelner Akteure das Vertrauen in «den» Staat oder «die» islamische oder «die» christliche Religion untergräbt. Für die kollektiven Akteure ergibt sich daraus die Schwierigkeit, dass sie sich einerseits zwar offiziell darum bemühen können, gegenüber anderen Akteuren vertrauenswürdig und verlässlich zu sein, dass sie andererseits aber für das Fehlverhalten Einzelner in Haft genommen werden, obwohl sie konkret gar nichts mit diesem Verhalten zu tun haben. Gleichzeitig gilt natürlich, dass es häufig ganz unangemessen ist, so zu tun, als gäbe es jeweils ein Kollektiv. Die Aleviten, die ich habe gelernt, sind durchaus gespalten, was die Frage angeht, ob sie dem Islam zugehören. Andererseits fühlt sich auch nicht jeder offiziell dem Islam zugerechnete Deutsche als Muslim oder teilt die Auffassung der offiziellen Islamverbände. Aber auch das schützt nicht vor verschiedenen Formen der Kollektivhaftung. Ich werde auf dieses Problem zurückkommen.

II.

Ich will nun zum zweiten Teil meines Vortrags kommen. Ich hatte angekündigt, darüber zu sprechen, wie ein Zustand des Misstrauens überwunden werden kann. Nach meinen bisherigen Ausführungen sollte nun deutlich sein, dass zunächst einmal geklärt werden sollte, ob es sinnvoll ist, die Haltung des Misstrauens zu überwinden. Sie mag mit vielen Problemen einhergehen, aber sie kann auch rational sein, kann die angemessene Reaktion auf eine als misslich empfundene Lage sein, die tatsächlich misslich ist. Bevor also direkt gefragt wird, wie sich das Misstrauen überwinden lässt, sollte gefragt werden, warum der Misstrauische misstrauisch ist, welche Ziele der Misstrauische erreichen will (aber nicht erreichen kann oder nicht so erreichen kann, wie er es gerne erreichen möchte) und was es bedeuten würde, diese Ziele in vertrauensvoller Einstellung zu erreichen. Es mag merkwürdig klingen, aber konkret heißt das, dass das Misstrauen einer Gruppe erst einmal ernst genommen werden sollte und auf seine Berechtigung hin befragt werden muss. Dies lässt sich auch deswegen nicht umgehen, weil Misstrauen häufig auf Erfahrungen der Verletzung eigener Ansprüche und Erwartungen basiert, deren Spuren in psychologisch tiefe Schichten der Persönlichkeit reichen können. Man kennt dieses Problem aus der Diskussion über Wahrheitskommissionen in Südafrika: Bevor überhaupt Schritte zum Abbau des Misstrauens erfolgen können, gilt es die negativen Erfahrungen, die das Misstrauen in sich bündelt, zur Sprache zu bringen. Es kann ein erster Schritt weg vom Misstrauen sein, die Quellen des Misstrauens offen anzuerkennen, denn die Weigerung, Ungerechtigkeit oder Diskriminierung zu erinnern und damit als Ungerechtigkeit und Diskriminierung anzuerkennen, läuft Gefahr, die Gründe des Misstrauens am Leben zu lassen; wird doch diese Weigerung nur wie ein weiterer Akt der Benachteiligung oder Diskriminierung erfahren, der im schlimmsten Fall Ressentiments oder sogar Rachegefühle schürt.

Man kann sich leicht klar machen, dass dieser Schritt der Anerkennung der Gründe des Misstrauens ein erheblicher Schritt ist. Michael Ignatieff beschreibt das Gewicht der Vergangenheit im Zusammenhang mit den Konflikten im ehemaligen Jugoslawien einmal so: «[T]he past continues to torment because it is not the past. [...] Reporters in the Balkan war often observed that when they were told atrocity stories they were occasionally uncertain whether these stories had occurred yesterday or in 1941, 1841, or 1441.» Die vergangenen Verbrechen sind gleichsam eingeschlossen, so schreibt er

weiter, in einer «ewigen Gegenwart».² Ein Offenlegen der alten und doch gegenwärtigen Wunden wird auch deswegen schmerzhaft sein, weil dieser Prozess natürlich auch deutlich machen könnte, warum die eine Seite der anderen mit Hass, Ablehnung oder Verachtung begegnet, aber auch dies wird Teil des Versuchs sein, Misstrauen zu überwinden.

Ich habe damit natürlich nur einen ersten Schritt benannt. Was aber soll das Ziel der Überwindung von Misstrauen sein? Und was soll das Ziel des Vertrauens sein, wenn es denn hergestellt ist? Wer soll wem vertrauen? Diese Fragen mögen merkwürdig klingen, weil am Wert von Vertrauen kaum gezweifelt werden kann, aber ich stelle sie trotzdem, weil es wenig hilfreich ist, abstrakt zu postulieren, dass Vertrauen gut sei, unabhängig von den praktischen Kontexten, in denen sich dann das Vertrauen bewähren soll. In ihrem 2003 erstellten Gutachten³ zur Frage, ob die in Deutschland lebenden Aleviten als Religionsgemeinschaft im Sinne des Art. 7, Abs. 3 des Grundgesetzes gelten können, schreibt die Religionswissenschaftlerin Ursula Spuler-Stegemann:

«Vom türkischen Staat fordern die Aleviten die Anerkennung als gleichberechtigte Staatsbürger. Sie wollen eigenen Religionsunterricht oder wenigstens angemessene Berücksichtigung der alevitischen Lehre im staatlichen Religionsunterricht, eigene Sendezeiten in Rundfunk und Fernsehen, Beendigung der Politik des Zu-Sunniten-Machens»,

und, so Spuler-Stegemann weiter, «Gleichbehandlung mit den Sunniten bei der Vergabe staatlicher Gelder». Das sind sehr konkrete Forderungen und Ziele, und man könnte fragen, inwieweit zu ihrer Verwirklichung Vertrauen notwendig ist. Eher wird es nötig sein, zur Erreichung dieser Ziele zivilgesellschaftliche Ressourcen zu mobilisieren, die in der Lage sind, kontinuierlich und enttäuschungsresistent Druck auf die offiziellen politischen Organe auszuüben, die für die Umsetzung der genannten Ziele Verantwortung tragen. Vertrauen wird hier erst ins Spiel kommen, wenn einige der erstrebten Ziele erreicht sind, wenn es etwa eine konstitutionelle Anerkennung einer minoritären Religion gibt oder wenn es gelungen ist, eine offizielle Repräsentation dieser Religion zu etablieren, die stellvertretend die

² Zitiert nach M. Minow, *Breaking the Cycles of Hatred. Memory, Law, and Repair*, Princeton 2002, 28.

³ Verfasst für das Ministerium für Schule, Jugend und Kinder in Nordrhein-Westfalen, vgl. http://www.alevi-nrw.com/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=15&Itemid=10.

Interessen ihrer Mitglieder wahrnimmt. Politische Kämpfe beruhen auf der Annahme, dass kein anderer die eigenen Interessen vertreten wird und stehen insofern in der Mitte zwischen Misstrauen und Vertrauen. Sie sind Ausdruck eines Zweifels an den bestehenden Institutionen und bemühen sich zugleich darum, einen Zustand herzustellen, in dem dann Vertrauen als Einstellung überhaupt erst relevant werden kann.

Wenn diese Überlegungen stimmig sind, dann stellt sich die Frage des Vertrauens in politischen Kontexten häufig erst, wenn für die, die um ihre Rechte und Interessen kämpfen, eine Menge erreicht ist. Nehmen wir etwa an, einer religiösen Minderheit werden bestimmte für einen politischen Raum wichtige Rechte oder Privilegien gewährt. Nehmen wir darüber hinaus an, sie hat es geschafft, politische Repräsentation in den relevanten nationalen und transnationalen Institutionen zu erreichen. Dies wird nötig sein, da im Kontext einer religiös und kulturell gespaltenen Gesellschaft davon auszugehen ist, dass politische Vertreter der religiösen oder kulturellen Mehrheit nicht unbedingt in der Lage sein werden, die spezifischen Bedürfnisse und Interessen einer Minderheit angemessen zu berücksichtigen. Tatsächlich weist das Problem über den engeren Kontext parlamentarischer Repräsentation hinaus. Nehmen wir nur die Anzahl von Mitarbeitern mit migrantischem Hintergrund in gehobenen Positionen der Bundesrepublik. Özlem Topcu schreibt in der *Zeit*:

«Nicht einmal ein Prozent der fest angestellten Zeitungsredakteure haben [...] einen Migrationshintergrund. Im öffentlichen Dienst sieht es nicht viel anders aus, dort beträgt der Anteil der Mitarbeiter mit Zuwanderungsgeschichte etwa drei Prozent.»⁴

Aber selbst, wenn Fortschritte erzielt sind, könnte man nun sagen, dass immer noch nicht der Zeitpunkt für Vertrauen gekommen ist, weil man besser in kontrollierender Absicht darauf achtet, ob die verbrieften Rechte auch tatsächlich praktisch wirksam umgesetzt werden oder ob die Repräsentanten die eigenen Interessen tatsächlich in den politischen Beratungsprozessen berücksichtigen. Gibt es nicht in Demokratien eingebaute Mechanismen des Misstrauens, die einen Missbrauch von Ämtern und Positionen verhindern sollen? Abgeordnete, die unsere Interessen nicht angemessen vertreten, können wir abwählen. Auf Gerichtsurteile, die das Recht einseitig oder diskriminierend auslegen, können wir mit öffentlichem Druck oder öffentlicher Empörung reagieren. Aber genau hier kommen

⁴ Ö. Topcu, Weiß, männlich, Elite, in: *Die Zeit* 22, 27. Mai 2010, 12.

die Grenzen verfassungsförmiger oder institutioneller Versuche des Verzichts auf Vertrauen zum Vorschein. Ob nämlich ein solcher Protest Erfolg hat, wird nicht zuletzt daran hängen, wie viele Mitbürger ihn teilen, auch wenn ihre eigenen Interessen nicht unmittelbar berührt zu sein scheinen. Wie erfolgreich eine Verfassung ist, wie erfolgreich rechtliche Regelungen umgesetzt werden, hängt also an der Existenz eines egalitären bürgerschaftlichen Status. Und ein solcher Status kann nur bedingt rechtlich hergestellt werden, denn was immer rechtlich oder verfassungsförmig etabliert ist, kann nur praktisch wirksam werden, wenn es innerhalb der Bürgerschaft die Bereitschaft gibt, über die eigenen Interessen hinweg für die Rechte anderer einzutreten. Man kann dann sagen, das politische Vertrauen setzt ein bürgerschaftliches Vertrauen voraus, dessen Voraussetzung wiederum die Wahrnehmung von Gemeinsamkeiten ist, die gegebene Differenzen auch in der Wahrnehmung der Betroffenen transzendieren.⁵

Damit bin ich also beim Vertrauen angelangt. Ich habe bis jetzt gleichsam versucht anzudeuten, wann Vertrauen in politischer Hinsicht tatsächlich ins Spiel kommt, und ich habe in Anlehnung an meine anfänglichen Überlegungen ein politisches und ein bürgerschaftliches Vertrauen unterschieden. Locke hat bekanntlich das politische Vertrauen in einflussreicher Weise als eine Art Treuhandverhältnis bestimmt. Die Legislative sei nur eine Gewalt, so Locke, «die auf Vertrauen beruht und zu bestimmten Zwecken handelt».⁶ Erfüllt sie ihren Zweck nicht, dann kann das Vertrauen entzogen werden. Für Locke besteht dieser Zweck der Regierung wesentlich in der Freiheits- und Eigentumssicherung, wir dagegen würden heute vielleicht etwas allgemeiner davon sprechen, dass wir von der Regierung, aber auch von den parlamentarischen Repräsentanten die Wahrung unserer Interessen erwarten, und zwar der Interessen, von denen wir mit guten Gründen sagen können, dass sie politisch relevant sein sollten. Damit sich zwischen den Bürgern und ihren Repräsentanten so etwas wie ein treuhänderisches Vertrauensverhältnis einstellen kann, ist vorgeschlagen worden, dass vor allem die gesellschaftlichen Gruppen, die auf eine lange Geschichte der Diskriminierung verweisen, eigene Kandidaten in die Parlamente schicken dürfen, und das scheint mir auch ein legitimer Vorschlag zu sein, eine gewisse Responsivität zwischen den Abgeordneten und ihren Wählern herzustellen. Andererseits liegen hier natürlich mehrere Probleme

⁵ Siehe M.S. Williams, *Voice, Trust, and Memory. Marginalized Groups and the Failings of Liberal Representation*, Princeton 1998, 168ff.

⁶ J. Locke, *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, Frankfurt a.M. 1977, 293f.

verborgen, denn viele Gruppen sind in sich gespalten und lassen sich keinesfalls über einen Interessenkamm scheren. Es gibt nicht, darauf spielte ich schon an, *die* Aleviten oder *die* deutschen Muslime. Ich kann nicht auf diese komplexe Problematik eingehen, aber sie verändert auch noch einmal ihr Gesicht, wenn das bürgerschaftliche Vertrauen thematisch wird, also das Vertrauen der Bürger untereinander. Dieses Vertrauen basiert im Grund schlicht darauf, dass ich als einzelner das Gefühl der Zugehörigkeit zur politischen Gemeinschaft habe, zu der ich zunächst qua Aufenthaltsort oder auch durch Zuerkennung bestimmter grundlegender Rechte gezählt werde. Fehlt dieses Zugehörigkeitsgefühl, ist in der Regel Misstrauen das Ergebnis. Ich will das an einem Beispiel veranschaulichen, das sich mit dem Verhalten türkischer Migranten zur deutschen Polizei beschäftigt. Der Soziologe Norbert Schröder hat Gespräche verglichen, die deutsche Polizisten mit türkischen Migranten und mit deutschen Beschuldigten geführt haben. Überraschend kam dabei heraus, dass türkischstämmige Beschuldigte oft weniger streng bestraft wurden als deutsche, weil sie im Verlauf des Verfahrens viel weniger kooperieren und häufig schlicht die Aussage verweigern. Diese Verweigerungshaltung hat ihre Quelle allerdings in einem ausgeprägten Misstrauen der türkischstämmigen Beschuldigten gegenüber der deutschen Polizei. Sie gehen nämlich von Anfang an davon aus, dass sie kein faires Verfahren erhalten, was wiederum daran liegt, dass sie nicht glauben, ein «selbstverständliches Mitglied der »Residenzgesellschaft« zu sein. Jedem einzelnen beschuldigten Migranten stellt sich die Frage, so Schröder,

«ob er im gesellschaftlichen Leben als gleichberechtigter Kommunikationspartner akzeptiert wird, ob er die Gelegenheit bekommt, seine Perspektive, seine ihm eigene Lebensform zur Geltung zu bringen und mit ihr Anschluss an die aufnehmende Gesellschaft zu finden. In der Beantwortung dieser Fragen entscheidet sich, ob der Migrant Loyalitäten und Vertrauen zur gastgebenden Gesellschaft aufbauen [...] kann».⁷

Vertrauen, so hieß es, gilt jenen, von denen wir erwarten, dass sie unsere Ziele in kooperativer Weise unterstützen, auch wenn diese anderen diese Ziele nicht teilen. Das Empfinden, kein Bürger (und hier kann man dann auch einfügen: keine Religion) zweiter Klasse zu sein, kann ein Vertrauen in diesem Sinne erzeugen. Dieses Empfinden jedoch ist nicht durch Rechtsbeschlüsse herzustellen. Eher muss es im

⁷ N. Schröder, *Verfehlt Verständig? Kommunikationssoziologische Fallstudie zur interkulturellen Kommunikation*, Konstanz 2002, 243.

alltäglichen Kampf um die Anerkennung der eigenen Lebensform erzeugt werden. Sowohl die Bereitschaft zu vertrauen, als auch die Bereitschaft, sich als vertrauenswürdig zu erweisen, wird in dem Maße steigen, in dem ich die Erfahrung gemacht habe, dass meine Fähigkeiten und Ziele, aber auch meine Rechte, nicht nur geduldet werden, weil ihre Verletzung mit Sanktionen verbunden wäre. Vielmehr muss eine Art sozialer Anerkennung wirksam werden, die sich darin äußert, dass andere meine Ziele auch dann unterstützen, wenn sie sie nicht teilen. Der Weg zu dieser Form des Vertrauens zu den Mitbürgern ist lang, und es gibt auch keine Patentantworten, die schnell darüber Auskunft geben, wie man ihn genau zu beschreiben hat. Auch ist vielleicht noch immer nicht wirklich geklärt worden, welche Ziele denn mit dem Vertrauen verbunden sind. Aber die Klärung dieses Punkts lässt sich ebenfalls nicht am Schreibtisch erzielen, sie ist Gegenstand der demokratischen Auseinandersetzung, an der auch wir zur Zeit beteiligt sind.

— Dr. Martin Hartmann ist Lehrstuhlvertreter am Institut für Philosophie der Universität Frankfurt am Main

Trust, Covenant, and Responsibility

Richard Amesbury

Some of the most illuminating recent philosophical analyses of trust begin with its «primitive», spontaneous forms – with, for example, the dependence of children on their elders. In these contexts, a certain passive receptivity is fundamental: young children are not yet in a position to evaluate their parents, or to doubt what they are told. The development of these critical capacities – of the ability to *distrust* others – comes later, as a result, largely, of life's disappointments. Lars Hertzberg puts the point this way:

«Believing what others say is a refinement of other, more basic forms of trust. Only in a context constituted by trust, we might say, do truth and the making of statements have a place. We must begin by trying to understand the nature of trust as a primitive reaction.»¹

Hertzberg accordingly distinguishes *trust* – which is not based on evidential grounds, and which involves a kind of primordial openness to others – from what he calls *reliance* – which requires the exercise of one's own judgment about others.

Yet, beginning with the primitive reactions of children can present philosophical problems of its own. The opposite of trust is ordinarily said to be *distrust* (or something similar: mistrust, suspicion, doubt, disbelief, etc.), whereas an infant that did not respond in characteristic dependence on its parents would be cut off from development altogether, incapable of the exercise of reason required for distrust. Because it requires a different contrast case, the dependence of children on their parents does not seem to provide us with a good model for thinking about more mature forms of trust, such as can be said to grow over time between adults. Though some of these mature forms are arguably survivals from an earlier, more generalized attitude of openness, others are of a kind that cannot meaningfully be predicated of young children.

Here I propose to take as my point of departure one of these more developed forms of trust – namely, the trust characteristic of *covenantal relationships*. It is my claim not that this is the only, or even the most important, form of trust, or that it provides a paradigm for thinking

¹ L. Hertzberg, On the Attitude of Trust, *Inquiry* 31 (3), 1988, 309.

about trust in general, but that *in its particularity* it sheds a unique light on a range of other phenomena, illuminating from a new angle some of the issues Hertzberg raises. I conclude with some reflections concerning the relation between trust and responsibility.

Consider, then, a marriage between two people, *A* and *B*. For the sake of the discussion, let us imagine that *A* and *B* did not meet until they were already adults, competent in the ways of both trust and distrust. Their relationship developed slowly, as each gradually yielded to the other, but now – it may be imagined – they care deeply for one another, and, if asked, would each say that the other is his or her most trusted companion.

Unlike the forms of «primitive trust» at the center of Hertzberg's discussion, the relationship between *A* and *B* developed over time, and its progress – assuming that it was indeed typical – was at times hesitant and halting. Each had to *learn* to trust the other; or, to put it the other way around, each had to *earn* – and perhaps at times to *win back* – the other's trust. But unlike in the case of what Hertzberg calls «reliability», the mutual giving of trust we have imagined is not a matter of each coming to regard the other as competent, or reliable, or useful in the pursuit of goals specifiable independently of the relationship. Indeed, we can imagine that for each, the other is in some ways an *impediment* to the realization of at least *some* of these goals. Because each cares about the good of the other, each is of course desirous to please the other, and to be of assistance when the other is in need, but precisely this same concern with the other's wellbeing requires each to distinguish when appropriate between what the other (thinks he or she) *wants* and what would be *good* for the other, all things considered.

We can perhaps throw further light on Hertzberg's distinction between trust and reliance by relating it here to another important difference – that between covenant and contract. A contract – for purposes of jurisprudence, usually defined as a legally binding agreement – is a pact for mutual advantage, and it is ordinarily possible to say, in advance, how each party hopes to benefit. It is entered into with clearly defined goals in mind and motivated by the expectation that the other is prepared to meet specified terms – e.g., to provide some service in exchange for a consideration. The other is instrumental to the realization of one's goals but *externally related* to them: that is, the goals are intelligible independently of the contract itself, and while one may require another's help in achieving them, these goals can be articulated without reference to anyone in particular. Before entering a contract, one is, so to speak, free to shop around.

The special legal obligations between parties to a contract are thus brought into being through the contract itself: a contract *creates* rights and responsibilities. Nevertheless, one's identity is not fundamentally altered by virtue of having entered into a contract. This is connected with the fact that contractual relationships are ordinarily *temporary*, easily dissolved when the terms of the contract have been fulfilled. Indeed, from a legal perspective, one important function of contracts is to *limit liability*: a contract places restrictions on what each party can legitimately demand from the other. Contracts can be amended, but one's responsibilities under a contract do not ordinarily grow or evolve over time; they are not open-ended. Contracts are properly conceived as valid only when the parties involved have freely consented to the terms. It is, consequently, crucial to the idea of contracting that each party is conceived as autonomous and fully rational (in a means–ends sense). Enforceable contracts cannot be entered into under duress, when one is intoxicated, or by someone who is mentally incompetent or under age, for instance.

Covenanting, though in outward appearances similar to contracting, operates according to an importantly different logic. Whereas a contract is entered into in pursuit of goals independent of the contract itself, a covenant is not in this sense purely instrumental: it is, one could say, an *end in itself*, rather than simply a means. Here the identity of the parties is fundamentally altered by virtue of the covenantal relationship: one becomes, for example, a husband, a citizen, a chosen people. In a contractual relationship, one reserves one's autonomy, whereas in a covenantal relationship, one casts one's lot in with another, giving oneself to the other in trust. Moreover, covenanting is inherently mutual; each party undertakes *responsibility for the other*.

A covenant alters the way in which its parties are related to one another, but it does not ordinarily create a relationship where none previously existed, as is typical in the case of contracts. This is partly because covenanting requires trust, and this often has to be built up gradually over time. Moreover, unlike contracts, covenants are open-ended – a feature reflected, for example, when the parties to a marriage vow to take one another «for better or worse, in sickness or in health, till death do us part.» Whereas the *terms* of a contract determine the relationship between the parties to it, in a covenant it is the *relationship* that determines the «terms», and these cannot ordinarily be specified in advance. Nevertheless, covenanting involves *volition*, as can be seen from the example of marriage vows: the parties to a covenant must *consent* to be bound together in this open-ended way. In this respect, a marriage covenant, for example, is importantly dif-

ferent from the relationship between an infant and its mother, which is not a matter of will or choice.

The difference between contracts and covenants can helpfully be illustrated in terms of certain features of Hertzberg's distinction between reliance and trust: whereas contractual relationships are based on reliance, covenantal relationships are based on trust. Before signing a contract, a smart businessperson, for example, is careful to consider the available evidence as to the other party's ability to make good on what is promised. In this weighing of probabilities, the other person's character is relevant only in a limited sense: one need not like or admire the person with whom one enters into a contract. What matters is whether, in respect to the limited range of conditions specified by the contract, he or she can be relied upon. In a covenant, by contrast, what matters is not the other's ability to deliver on any particular promise, but that the other cares about one's wellbeing. To enter into a covenant is to surrender oneself to the other in trust. This trust involves risk, but it is not a probability judgment.

However, an examination of covenantal relationships can also shed light on certain underdeveloped features of Hertzberg's account. Whereas most of Hertzberg's examples of trust involve hierarchical or asymmetrical relationships, such as those of children to parents, novices to masters, etc., the example of covenanting shows that what is important is not *asymmetry* (e.g., of knowledge, skills, experience, status), but *heteronomy*: to trust another is to *entrust oneself* to the other. Because the giving of trust can be reciprocated, relationships based on trust can be characterized by equality and mutuality. In a covenantal relationship, for example, each cares about the other's wellbeing, and entrusts her wellbeing to the care of the other. In the process, the identities of *both* parties are transformed.

Insofar as it requires a reference to the good – i.e., to one's objective *wellbeing*, rather than simply one's subjective desires or goals – the trust involved in covenantal relationships necessarily involves a moral dimension. In this respect, it differs from reliance, though the nature of this difference requires careful elucidation. For starters, consider the following remarks by Hertzberg concerning the allocation of responsibility in the case of disappointments:

If I was wrong in relying on someone, this was a failure in my judgment: it would have been better had I been more astute. When someone's trust has been misplaced, however, it is always, I want to say, a misunderstanding to regard this as a shortcoming on *his* part. The responsibility rests with the person who failed the trust. The reason for this is that, unlike reliance, the grammar

of trust involves a perspective of justice: trust can only concern that which one person can rightfully demand of another. So if I claim that *A* trusts *B* to do *X*, I commit myself to thinking that (in the absence of exonerating circumstances) *B* is open to blame if he fails to do it. If on the other hand I think it would be wrong for *B* to do *X*, or if I do not agree that *A* can demand it, then I will not think about *A*'s expectation as a case of trust, even if that were the way in which *A* represents it to himself.²

Here the moral distinction between reliance and trust is rather sharply drawn, but is it drawn in the right place?

Let's begin with the claim that if one relies wrongly on another, the blame lies with oneself. This may be true in certain circumstances, but it is not difficult to imagine cases in which a person could be entirely justified (given the evidence available to her) in relying on others who, in the event, let her down. One can also easily imagine cases in which a person is *forced* to rely on others, who may not fully measure up to her ideals.³ In such cases – though perhaps not only in these – those relied upon arguably bear some, if not all, of the moral responsibility when things go wrong. I have suggested that reliance is central to the practice of contracting, but from a legal perspective, responsibility for breach of contract always falls on the unreliable party. Indeed, «unreliable» is largely a term of reproach.

Conversely, Hertzberg's claim that a person can never be faulted for having misplaced her trust does not seem to follow from the argument he offers on its behalf. To be sure, if *A* can «rightfully demand» that *B* do *X*, and *B* fails to do it, then *B* is blameworthy. But it does not follow from the fact that *B* is blameworthy for having *failed to do X* that *A* bears no responsibility for having *expected B to do it*. There is, after all, no contradiction in recognizing *both* that *B* has an *obligation* to do *X* and that he or she is unlikely to do it.

In speaking of «expectations» and of «what one person can rightfully demand from another», Hertzberg here seems to be employing a vocabulary more commonly used in connection with *reliance*. An infant, to use one of Hertzberg's own examples, does not (in the relevant sense) «expect» its parents «to do *X*», and while it is indeed unthinkable that we should blame the infant for its parents' neglect, the nature of the parents' responsibility for the infant's wellbeing is not helpfully framed in terms of what the infant can «rightfully demand» of them. Part of the reason we would not think to hold an

² Ibid., 319–320.

³ Though perhaps it could be argued that in cases of this latter kind one ought to proportion one's expectations to the evidence of others' reliability.

infant responsible for having «misplaced its trust» is that it has absolutely no choice in the matter. It has not exercised poor judgment, if only because it has not exercised judgment at all.

The source of this confusion may lie in an overly abstract conception of responsibility. Hertzberg speaks alternately of *failures of judgment* and *moral failures*: both are – or at any rate *can be* – blameworthy, but the nature of the failure differs, and one can be innocent in one respect while being guilty in the other. Consider a breach of contract in which *B* is the unreliable party. Here the legal (and arguably moral) blame lies entirely with *B*, and yet, under appropriate conditions, *A* can be faulted for having entered into the contract in the first place. (Of course, contracting is a special case of reliance, and there are others in which one person can let another person down – i.e., prove «unreliable» from the other person's perspective – without incurring legal or moral blame.) *A*, it may be said, acted *imprudently*: he or she ought to have been more circumspect. If, by contrast, Hertzberg is right, and trust is not based on prudential considerations – on an analysis of probabilities – then there can be no corresponding «failure of judgment» when it is violated.

But why is the untrustworthy party necessarily blameworthy? Hertzberg suggests that it is because he or she has violated a legitimate moral demand – i.e., the demand *to do X*. But that cannot be the whole of the story, since if *B* had failed to do *X* for *A*, and *X* represented a legitimate demand (something *B* owed to *A*), then *B* could be faulted irrespective of whether or not *A* had *trusted B*. In other words, Hertzberg's explanation of why it is blameworthy for *B* to have violated *A*'s trust ironically leaves the *trust itself* out of the picture, focusing instead on the *content* of *A*'s expectation. By contrast, I would like to suggest that the wrongdoing consists (also) in *B*'s indifference to the *good* of *A*, with which *A* had entrusted *B*. Here the nature of the obligation cannot be articulated fully without reference to the trust itself, because in a sense the trust *creates* the obligation. By entrusting oneself to the other, one places him or her under an obligation. This is a legitimate obligation, not simply a subjective preference or expectation, because it necessarily involves a reference to *A*'s good, conceived objectively. To be the object of trust is thus to bear responsibility for another. This, I submit, is what is meant by calling a breach of trust a «betrayal». What is violated is not an abstract principle, but a person.

Does it follow from all of this, however, that one who trusts wrongly can *never* be faulted? I think not. In criticizing Hertzberg's preoccupation with «primitive» trust, I noted earlier that, among

Richard Amesbury

adults, the opposite of trust is ordinarily said to be distrust, whereas young children have not yet developed the critical capacities required for distrust. But if distrust involves the operation of critical capacities, then the failure to bring these capacities to bear, when appropriate, can presumably be blameworthy. To be sure, trust does not involve the kind of means-ends reasoning characteristic of reliance. A marriage covenant, for example, is not entered into in pursuit of goals that can be articulated entirely independently. Yet, covenanting does involve consent, and it is predicated on the expectation that the other party cares about one's good. This expectation is not easily verifiable, but it can, under certain circumstances, be falsified – although, unlike in the case of reliance it is not always easy to say precisely what would count decisively against it – and in these cases, I suggest, trust can be unwarranted.

— Dr. Richard Amesbury ist Associate Professor of Ethics an der Claremont School of Theology in Kalifornien. Im Frühjahrsemester 2010 weilte er im Rahmen des Austauschs mit der Claremont Graduate University am Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie.

Vertrauen verstehen – nach Wittgenstein

Andreas Hunziker

Mir kommt im Rahmen dieses Bandes die Aufgabe zu, einen Einblick in die Diskussion um das Vertrauensthema zu gewähren, wie sie sich in Anschluss an das Denken des späteren Wittgenstein zu entwickeln begonnen hat. Wichtig sind dabei insbesondere die Beiträge von Lars Hertzberg und Olli Lagerspetz. Ich verfolge ein dreifaches Ziel: Einmal möchte ich mit meiner Darstellung einen kleinen Beitrag dazu leisten, dass diese philosophische Diskussion in der gegenwärtigen Vertrauensdiskussion stärker zur Kenntnis genommen wird. Zudem versuche ich, einige Einseitigkeiten zu korrigieren, die sich dort einzuschleichen begonnen haben, wo auf diesen Wittgensteinschen Vertrauensdiskurs bereits Bezug genommen worden ist. Schliesslich werde ich an einigen Stellen meine eigene Lesart von Wittgensteins Spätphilosophie einfließen lassen und nach den sich daraus ergebenden Implikationen für die Vertrauensdiskussion fragen. Mit diesem letzten Punkt ist auch eine gewisse Kritik an Hertzbergs und Lagerspetz' Wittgenstein-Deutung und an deren Anwendung auf das Vertrauensthema verbunden.

I. Wieso Wittgensteins Philosophieren für die Vertrauensdiskussion relevant ist – zwei Gründe

Einen guten Einstieg in unser Thema bietet der Aufsatz *Trust in Wittgenstein*¹ von Olli Lagerspetz und Lars Hertzberg. Ich gehe bewusst von diesem Text aus (und nicht z.B. von Hertzbergs *On the attitude of trust*), weil hier am deutlichsten wird, was von Wittgenstein im Blick auf das Vertrauen zu lernen ist. Wenn nötig, werde ich manchmal auch andere Publikationen dieser beiden Autoren beziehen.²

¹ O. Lagerspetz/L. Hertzberg, *Trust in Wittgenstein* (im Erscheinen) [TW].

² L. Hertzberg, *On the attitude of trust*, *Inquiry* 31 (3), 1988, 307-322 (auf diesen Text nimmt im vorliegenden Band R. Amesbury ausführlich Bezug) [AT]; ders., *On being trusted*, in: A. Grøn/C. Welz (Hg.), *Trust, Sociality, Selfhood*, Tübingen 2010, 193-204 [BT]; O. Lagerspetz, *Vertrauen als geistiges Phänomen*, in: M. Hartmann/C. Offe, *Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts*, Frankfurt/New York 2001, 85-113. Weitere Kürzel verwende ich im Folgenden für: L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* [PU]; ders., *Vermischte Bemerkungen* [VB]; ders., *Über Gewissheit*

Wittgensteins Werk ist aus zwei Gründen zentral für die philosophische Beschäftigung mit dem Vertrauen. Zum einen interessiert, was er explizit über das Vertrauen und damit verbundene Themen sagt, z.B. über ‚Wissen‘ und ‚Gewissheit‘. Die Diskussion, die hier anschliesst, beschäftigt sich vor allem mit Passagen aus Wittgensteins *Über Gewißheit* und damit verbunden mit der Frage nach der epistemologischen Basalität des menschlichen Vertrauens: Gehört das Vertrauen zum Bereich jener grundlegenden menschlichen Verhaltensdispositionen, ohne welche wir auf eine kohärente und ‚geistig gesunde‘ Weise mit unseren Mitmenschen gar nicht zusammenleben könnten? – Lars Hertzberg hat diese Debatte vor über zwanzig Jahren mit seinem Aufsatz *On the attitude of trust* angestossen. Wenn ich richtig sehe, ist es vor allem dieser Strang des Wittgensteinschen Vertrauensdiskurses, auf den in der gegenwärtigen Vertrauensdiskussion gelegentlich Bezug genommen wird (z.B. in der gerade erschienenen Habilitationsschrift *Vertrauen und Versuchung*³ von Claudia Welz oder im vorliegenden Heft der Beitrag von Richard Amesbury).

Zum anderen lässt sich aber auch nach der Anwendbarkeit von allgemeineren Aspekten von Wittgensteins Denken auf das Thema Vertrauen fragen: Was lässt sich von der Weise, wie Wittgenstein (andere) psychologische Begriffe untersucht, für die Untersuchung unserer Verwendung des Begriffs ‚Vertrauen‘ lernen? – Dieser, stärker an *methodologischen* Überlegungen orientierte, Strang des Wittgensteinschen Vertrauensdiskurses scheint bisher wenig rezipiert worden zu sein (eine Ausnahme bildet der Beitrag von Christoph Ammann in diesem Heft). Das ist einerseits schon an und für sich ein Verlust, weil damit der im Blick auf das Vertrauensthema entscheidende Teil von Wittgensteins Denken ignoriert wird. Andererseits ist dies aber auch im Blick auf den anderen, vorher genannten, Diskussionsstrang nicht unproblematisch. Wittgenstein versteht sein Philosophieren nicht als Lehre, sondern als Tätigkeit: Auch *was* Wittgenstein im Zusammenhang z.B. von *Über Gewißheit* über das Vertrauen und damit verbundene Themen sagt, verliert darum seine Pointe, wenn es davon abgelöst wird, *wie* er die entsprechenden Phänomene sprachphänomenologisch thematisiert.

[ÜG]; ders., Zettel [Z]; St. Cavell, Der Anspruch der Vernunft. Wittgenstein, Skeptizismus, Moral und Tragödie, Frankfurt a.M. 2006 [AV]. Schliesslich: Die Item-Stellen beziehen sich auf den elektronischen Nachlass von Wittgensteins Schriften.

³ C. Welz, *Vertrauen und Versuchung*, Tübingen 2010.

II. Die Bedeutung von Wittgensteins philosophischer Psychologie für das Phänomen Vertrauen

Ich beginne mit der Frage nach der Anwendbarkeit von allgemeineren Einsichten in Wittgensteins Werk auf das Thema Vertrauen – genauer: mit der methodischen Frage, *wie psychologische Ausdrücke zu untersuchen sind*.

Das Interesse an der Seele bzw. dem Geist und den begrifflichen Grundlagen der Psychologie ist eines der Hauptthemen von Wittgensteins späterem Philosophieren. Neben seinen Überlegungen zu Grundfragen wie dem Verhältnis von (innerem) seelischem Erleben und dessen (äusserem) Ausdruck oder dem Verhältnis von Leib und Seele stellt er dabei auch Einzelerkundungen an zu psychologischen Begriffen wie ‚Empfindung‘, ‚Schmerz‘, ‚Denken‘, ‚Vorstellung‘ oder ‚Wollen‘. So finden sich denn ab und zu auch solche grammatische Bemerkungen zum Begriff ‚Vertrauen‘. Insgesamt aber bleiben diese marginal.⁴ Wichtiger ist darum zu fragen, was wir aus der Weise, wie Wittgenstein andere psychologische Begriffe untersucht, für unsere eigenen Überlegungen zur Grammatik von ‚Vertrauen‘ lernen können.

1. Falsche Antworten auf falsche Fragen

Wittgenstein ermuntert seine Leser dazu, nicht im Modus der Introspektion nach dem Wesen geistiger Zustände zu fragen. Wir suchen die Antwort gleichsam am falschen Ort, wenn wir unser ‚inneres Auge‘ auf das richten, was scheinbar ‚verborgen‘ in unserem ‚Inneren‘ geschehen ‚muss‘, damit solche geistigen Phänomene möglich werden – dass ich mir *vorstelle*, wie ich heute nach Arbeitsschluss zusammen mit einer Arbeitskollegin im Restaurant um die Ecke ein Bier trinken werde; dass ich *mich erinnere*, unter welchen Umständen ich diese Arbeitskollegin zum ersten Mal an einer Konferenz kennen gelernt habe; dass ich *erwarte*, dass sie heute Abend auch tatsächlich in dieses Restaurant kommen wird usw.:

«Nicht, was Vorstellungen sind, oder was da geschieht, wenn man sich etwas vorstellt, muß man fragen, sondern: wie das Wort ‚Vorstellung‘ gebraucht wird. Das heißt aber nicht, dass ich nur

⁴ Jedenfalls was die explizite Verwendung des Wortes ‚Vertrauen‘ betrifft – so lautet das vorläufige Ergebnis meiner ersten, elektronischen Durchsicht der einschlägigen Belegstellen in Wittgensteins Werk. Im Abschnitt III. gehe ich ein wenig ausführlicher auf dieses Ergebnis ein.

von Worten reden will. Denn soweit in meiner Frage vom Wort ›Vorstellung‹ die Rede ist, ist sie's auch in der Frage nach dem Wesen der Vorstellung. Und ich sage nur, daß diese Frage nicht durch ein Zeigen – weder für den Vorstellenden, noch für den Andern, zu erklären ist; noch durch die Beschreibung irgend eines Vorgangs. Nach einer Wortklärung fragt auch die erste Frage; aber sie lenkt unsere Erwartung auf eine falsche Art der Antwort.» (PU 370)

Was bedeuten diese methodischen Anweisungen im Blick auf das Phänomen Vertrauen? Auf Wittgensteins positive Alternative – wir sollen nach dem Gebrauch des Wortes ›Vertrauen‹ fragen (ohne dabei aber nur von Worten, sondern vom Phänomen Vertrauen selbst zu sprechen) –, komme ich später zu sprechen. Beginnen wir mit der negativen Seite, mit dem, was Wittgenstein uns zu tun abrät: Nicht, was Vertrauen ist, oder was da geschieht, wenn man vertraut, sollen wir fragen! Tun wir dies, im Sinne einer *reductio ad absurdum*, aber im Folgendem trotzdem und fragen darum im Modus der Introspektion nach dem Wesen des Vertrauens.

Wahrscheinlich fällt uns dies gar nicht so schwer: Irgendwie scheint es durchaus nahe liegend zu sein, dass da etwas in uns geschieht, wenn wir jemandem vertrauen. Richten wir also unser Augenmerk auf das, was in unserem Inneren geschieht, wenn wir vertrauen! Wonach werden wir dann suchen? Am ehesten denken wir wohl an eine Art *Zustand*, in dem wir uns befinden, wenn wir jemandem vertrauen: «Man wird geneigt sein, zu sagen: auf etwas vertrauen sei ein Zustand des Menschen; glauben, es werde regnen, sei keiner.» (Item 134,24) Aber welche Art von Zustand meinen wir – einen momentanen Zustand des Geistes (bzw. von dessen neurobiologischem Korrelat) oder eher eine Art Verhaltensdisposition?

In der Vertrauensliteratur, z.B. bei Annette Baier, findet sich manchmal die Idee, dass der ›psychologische Zustand‹ Vertrauen durch ein eigentümliches Fühlen (*feeling*) charakterisiert ist. Baier nennt als Beispiel die Situation, wenn man von einer sicheren und freundlichen Umgebung in eine angespannte und unsichere wechselt. Damit beschreibt sie aber gerade nicht die spezifische Weise, wie es sich anfühlt, wenn wir vertrauen, sondern – im besten Falle – wie sich zu *misstrauen* anfühlt. Aber nicht nur das, auch wenn wir (manchmal) bestimmte Gefühle des Vertrauens hätten, dann wäre damit noch nicht entschieden, ob deren Vorkommen oder Fehlen normalerweise ein Kriterium dafür wären, was Vertrauen für uns bedeutet. Wittgenstein demonstriert dies in §596 der *Philosophischen*

Untersuchungen am in dieser Hinsicht ziemlich analogen Beispiel des Gefühls der ‚Vertrautheit‘ bzw. ‚Fremdheit‘.

Dagegen, dass wir es beim Vertrauen mit einem momentanen Zustand des Geistes zu tun haben, spricht aber auch eine andere Art von Überlegung. Ein methodischer Grundzug von Wittgensteins philosophischer Psychologie besteht darin, dass er fragt, wie die Grammatik eines psychologischen Begriffs mit der Grammatik anderer psychologischer Begriffe zusammenhängt, worin sich deren Grammatiken ähneln und worin sie sich unterscheiden. In unserem Fall bedeutet dies zu untersuchen, wie sich eine Situation, in der vertraut wird zu anderen Fällen verhält, in denen z.B. geglaubt, gefühlt, oder gedacht wird. Dabei kann es produktiv sein, solche Fälle unseres geistigen Lebens daraufhin zu vergleichen, ob sie – wie Wittgenstein sich ausdrückt – ‚echte Dauer‘⁵ haben:

«Absicht (Intention) ist weder Gemütsbewegung, Stimmung, noch Empfindung, oder Vorstellung. Sie ist kein Bewußtseinzustand. Sie hat nicht echte Dauer.

«Ich habe die Absicht, morgen zu verreisen.» – Wann hast du die Absicht? Die ganze Zeit; oder intermittierend?» (Z, §45 und §46)

«Ich kann auf den Verlauf meiner Schmerzen achten; aber nicht ebenso auf den meines Glaubens, meiner Übersetzung, oder meines Wissens. [...]

Ist ‚Ich hoffe ...‘ eine Beschreibung eines Seelenzustandes? Ein Seelenzustand hat eine Dauer. ‚Ich habe den ganzen Tag gehofft ...‘ ist also so eine Beschreibung. Sage ich aber Einem ‚Ich hoffe, du kommst‘ – wie, wenn er mich fragte ‚Wie lange hoffst du es?‘ Ist die Antwort: ‚Ich hoffe, während ich’s sage?‘ Angenommen ich hätte auf diese Frage irgendeine Antwort, wäre sie nicht für den Zweck der Worte ‚Ich hoffe, du wirst kommen‘ ganz irrelevant?» (Z, §75 und §78)

So können wir uns vorstellen zu fragen ‚Tut es dir immer noch weh?‘ und ein paar Minuten später ‚und jetzt immer noch?‘ Umgekehrt wäre es aber (im Normalfall) seltsam, wenn wir jemanden in der-

⁵ Ich bin einer Stelle in Wittgensteins Nachlass begegnet, wo er im Zusammenhang dieses methodischen Verfahrens explizit den Begriff ‚Vertrauen‘ nennt. Als möglichen Vergleichspunkt der Grammatik verschiedener psychologischer Begriffe nennt er dabei die ‚Leidenschaft‘: «Vergleiche: den Zornanlass und das Zornbenehmen mit dem Gramanlass und dem Grambenehmen und mit dem Furchtanlass und dem Furcht-benehmen. Und tu das Gleiche, wenn es möglich ist, für Freude, Trauer, Sehnsucht, Hoffnung, Erwartung, Verzweiflung, Misstrauen, Vertrauen, u.a. (Welche von ihnen wird man ‚Leidenschaften‘ nennen wollen?)» (Item 136,30b)

selben Weise danach fragen würden ‹Vertraust du noch?› und nach ein paar Minuten wiederum ‹und jetzt immer noch?› Während man zwar gleichsam mit der Stoppuhr messen kann, wie lange die Kopfschmerzen anhalten (wobei aber eine gewisse Unbestimmtheit zur spezifischen Grammatik psychologischer Begriffe gerade dazugehört), können wir dies beim Vertrauen gerade nicht. Der ‹Zustand des Vertrauens hat also keine echte Dauer, das heisst, das Vertrauen ist in der Regel kein bestimmter Zustand, den unseren Geist beschäftigt. Die Logik bzw. Grammatik des Begriffs ‹Vertrauens› ähnelt in dieser Hinsicht also eher der Grammatik solcher psychologischer Begriffe wie ‹Wissen›, ‹verstehen›, ‹meinen›, ‹hoffen› oder ‹lieben›.

Enttäuscht über das negative Resultat unserer introspektiven Suche nach dem Wesen des Vertrauens, sehen wir die Lösung des Problems nun vielleicht darin, das Vertrauen nicht mehr als einen (momentanen) psychologischen Zustand, sondern im Sinne einer Verhaltensdisposition zu verstehen. So wird Vertrauen in den gegenwärtigen Diskussionen denn auch meistens als eine Form von Erwartung definiert (welche durch charakteristische Gefühle begleitet sein kann, aber nicht muss): Mein Vertrauen in eine andere Person impliziert meine explizite oder implizite Erwartung, dass diese mein Vertrauen nicht missbrauchen, sondern sich mir gegenüber in einer Weise verhalten wird, die mir zum Vorteil gereicht oder mir zumindest nicht schadet (so z.B. Annette Baier und Karen Jones). Entsprechend wird das Vorhandensein solcher positiven Erwartungen jemandem gegenüber daran abgelesen, dass ich dazu bereit bin (dazu *disponiert* bin), mit jener Person in eine Art kooperative Beziehung zu treten.

Dieser Lösungsversuch, das Vertrauen als eine Art dispositionalen Zustand zu verstehen, stellt durchaus einen Fortschritt dar, befriedigt aber nur, wenn er einerseits präzisiert und andererseits relativiert wird (zu relativieren ist er insofern, als er auch in seiner präzisierten Form nicht das ganze Spektrum dessen erfasst, was wir unter Vertrauen verstehen – ich gehe weiter unten auf dieses Problem ein, es wird dabei auch eine kritische Auseinandersetzung mit Lagerspetz/Hertzberg selbst nötig sein).kehrten wir vorher von unserer introspektiven Suche nach dem Wesen des Vertrauens gleichsam mit Nichts zurück, sind wir nun, da wir das Vertrauen als eine Art Erwartungshaltung definiert haben, mit dem umgekehrten Problem konfrontiert: fast alle menschlichen Tätigkeiten scheinen nun ein Element von Vertrauen zu beinhalten. Und so meint Annette Baier denn auch, dass wir ‹inhabit a climate of trust as we inhabit an at-

mosphere and notice it as we notice air, only when it becomes scarce or polluted.»⁶ Als Beispiel führt sie unser Vertrauen darauf an, dass unsere Mitbenutzer in der Bibliothek tatsächlich Bücher suchen und nicht zwischen den Büchergestellen nach möglichen Opfern Ausschau halten. Aber ist jede Abwesenheit von Misstrauen auch bereits ein Fall von Vertrauen? Wird nicht vielmehr das Vertrauen zu einem trivialen Aspekt fast aller unserer menschlichen Interaktionen degradiert, wenn angenommen wird, dass ich meinen Mitmenschen vertraue, nur weil ich mich unbewaffnet in ihre Gemeinschaft begeben? Wir müssen genauer hinschauen, was an einer solchen Situation wie derjenigen im Bibliotheksbeispiel sinnvollerweise als Vertrauen zu bezeichnen ist, was dagegen nur einen Fall dessen darstellt, dass wir uns in unserem Leben darauf verlassen, dass Vieles in unserer Umwelt in einigermaßen regelmässigen und insofern (verlässlichen) Bahnen verläuft.

2. Vertrauen verstehen

Bis jetzt habe ich mich auf die kritische Seite von Wittgensteins philosophischer Psychologie konzentriert. Aber Wittgenstein ist nicht nur ein therapeutischer Philosoph, der uns unserer Denkfehler überführt und darum nichts Positives über die Phänomene selbst erfahren lässt. Vielmehr finden sich innerhalb seiner philosophischen Psychologie auch Verfahrensweisen, die uns dabei helfen, diese Phänomene besser zu verstehen – auch die weit verzweigte Rolle, die das Phänomen Vertrauen in unserem Leben spielt.

Allerdings, *was* Wittgenstein zu unserem seelisch-geistigen Leben sagt, erschliesst sich uns in seinem weiteren Umfang erst dann, wenn wir uns daran halten, *wie* er diese Phänomene thematisiert. Seine Sprachphänomenologie hilft, sich in methodisch reflektierter wie lebensnaher Weise in den unhintergebar komplexen Begriffsverhältnissen unseres menschlichen Seelenlebens zu orientieren. Statt definitorisch festzulegen, worin das Vertrauen angeblich bestehen muss (man sucht dabei für gewöhnlich nach möglichst allgemeinen Kriterien), lässt sie uns hinsehen auf die Vielfalt und Unbestimmtheiten der Rolle, die das Vertrauen in unserem Leben spielt – einem Leben notabene, das immer ein mit anderen Menschen geteiltes Leben ist. Wittgenstein hat dies im Blick auf den Schmerz so ausgedrückt:

⁶ A. Baier, Trust and Antitrust, Ethics 96, 1986, 231-260, hier 234.

«Der Schmerz begriff ist charakterisiert durch seine bestimmte Funktion in unserm Leben. Schmerz liegt *so* in unserem Leben drin, hat *solche* Zusammenhänge. (D.h.: nur was *so* im Leben drinliegt, *solche* Zusammenhänge hat, nennen wir «Schmerz».) Nur inmitten gewisser normaler Lebensäußerungen gibt es eine Schmerzäußerung. Nur inmitten von noch viel weitgehender bestimmten Lebensäußerungen den Ausdruck der Trauer, oder der Zuneigung, U.s.f.» (Z, §532-534)

Lagerspetz/Hertzberg heben darum hervor: Wenn wir die Bedeutung des Wortes «Vertrauen» verstehen wollen, dann sollen wir nicht allgemeine Kriterien aufstellen (Kriterien, die angeblich erfüllt sein müssen, damit wir es mit Vertrauen zu tun haben), sondern wir sollen hinschauen und schauen, welche Rolle das Wort «Vertrauen» in unserem tatsächlichen Leben spielt – das heisst (denn auch Lagerspetz/Hertzberg geht es nicht um das blosses Verstehen von *Wörtern*), wir sollen darauf schauen, welche Funktion das Vertrauen in Situationen unseres mit anderen Menschen geteilten Lebens hat, in welchen Formen es sich als *Phänomen* dieses Lebens zeigt.

a. Vertrauen und Vertrauensmissbrauch: kein Vertrauen ohne realen Kontrast

Von welcher Art sind die Situationen, in denen wir anderen oder uns selbst auf verständliche Weise Vertrauen zuschreiben? Wahrscheinlich die natürlichste Situation, in der wir von Vertrauen sprechen, ist nach Lagerspetz/Hertzberg diejenige, in der das Vertrauen von jemandem missbraucht worden ist oder in der jemand angesichts einer ernsthaften Versuchung am Vertrauen festhält. Hier besteht denn auch ein gewichtiger Unterschied gegenüber jenen Konzeptionen, welche das Vertrauen als eine Art allgemeine Erwartungshaltung definieren. Es braucht einen spezifischen Kontrast, damit wir in einem nicht bloss trivialen Sinne davon sprechen, dass jemand vertraut: Ein solcher Kontrast kann darin bestehen, dass wir uns vorstellen können, wie dieser Mensch enttäuscht werden könnte (indem ihn derjenige, dem er das Vertrauen geschenkt hat, durch Bösartigkeit, Gleichgültigkeit, Inkompetenz oder Gedankenlosigkeit enttäuscht). Ein derartiger Kontrast kann aber auch dadurch hervorgerufen werden, dass ich mich für meinen Freund, indem ich ihm angesichts eines möglichen Verdachtes vertraue, gleichsam verbürge.

Lagerspetz/Hertzberg gestehen zu, dass dieses Moment des Kontrastes auch in Annette Baiers einflussreicher Definition des Vertrauens als «accepted vulnerability» eine Rolle spielt:

«When I trust another, I depend on her good will toward me. [...] Where one depends on another's good will, one is necessarily vulnerable to the limits of that good will. One leaves others an opportunity to harm one when one trusts, and also shows confidence that they will not take it. [...] Trust then, on this first approximation, is accepted vulnerability to another's possible but not expected ill will (or lack of good will) toward one.»⁷

Baier stellt zu Recht eine interne Beziehung zwischen Vertrauen und dem Risiko des Verrats fest. Ich werde darauf im nächsten Abschnitt detaillierter eingehen. Allerdings zeigt sich eine gewisse Unbestimmtheit in der Weise, wie Baier den Möglichkeitsbegriff gebraucht, wenn sie sagt, dass ich mich – indem ich dem Anderen vertraue – insofern verletzbar mache, als es *möglich* ist (auch wenn ich es nicht erwarte), dass sich der Andere mir gegenüber böswillig oder zumindest nicht mit Wohlwollen verhalten wird. Hertzberg/Lagerspetz illustrieren die Relevanz eines präziseren Gebrauchs des Begriffs der Möglichkeit am Beispiel, dass ich einen guten Freund zum Nachtessen einlade. Impliziert die Tatsache meiner Einladung, dass ich ihm damit vertraue, dass er mir nicht z.B. hinterrücks das Silberbesteck stiehlt? Im Blick auf das Risiko eines solchen Diebstahls heben Hertzberg/Lagerspetz zu Recht hervor, dass es seltsam anmutet, dabei von Vertrauen zu sprechen. Nur weil es eine *logische* Möglichkeit darstellt, dass mich mein Freund bestehlen könnte (in ähnlichem Sinne, wie er an diesem Abend auch verrückt werden könnte und darum meine Wohnung in Brand stecken und mich umbringen möchte), bedeutet dies nicht, dass ich mich mit meinem Entschluss ihn einzuladen verletzbar gemacht habe. Die Rede von der akzeptierten Verletzbarkeit ist eben nur insofern sinnvoll, als die entsprechende Situation nicht nur in einem abstrakten Sinne die Möglichkeit eines Diebstahls zulässt.

Heisst dies aber, dass wir es – vom Standpunkt einer lebenspraktischen Perspektive aus betrachtet –, wenn ich einen Freund zu mir zum Nachtessen einlade, ganz generell nicht mit einem Fall von Vertrauen im Sinne von akzeptierter Verletzbarkeit zu tun haben?⁸ Nicht unbedingt. Es ist nicht besonders schwierig, uns Situationen vorzustellen, in denen mein Freund meine Gastfreundschaft missbraucht, z.B. wenn er aus Neugier einen persönlichen Brief liest, den ich aus Versehen offen habe herumliegen lassen. Das kann eine durchaus reale Möglichkeit sein. Aber ist es auch ein Beispiel von

⁷ Baier, *Trust and Antitrust*, 235.

⁸ Diese kritische Rückfrage verdanke ich Simon Peng-Keller.

Vertrauen und Vertrauensmissbrauch? Man könnte in diesem Fall von einer sedimentierten Form von Vertrauen sprechen. Hinter der Tatsache, dass ich diesen Menschen als einen Freund betrachte, den ich vielleicht auch ganz spontan zu mir nach Hause einlade (dazu kann gehören, dass ich nicht zuerst überprüfe, ob irgendwelche «privaten» Dinge in meiner Wohnung herumliegen), steht eine gemeinsame Geschichte des Sich-kennengelernt- und des Einandervertrauen-gelernt-Habens. Wenn ich meinen Freund zu mir nach Hause einlade, frage ich mich kaum, ob ich ihm vertraue oder nicht. Wenn er aber dann die Gelegenheit ausnutzt und diesen Brief liest (oder gar jemand Anderem erzählt, was er darin gelesen hat), dann kann ich dies sehr wohl als einen Vertrauensmissbrauch erleben. Im Nachhinein realisiere ich, dass ich mich mit dieser Einladung doch in bestimmter Hinsicht verletztlich gemacht habe. Aber eben, das hat damit zu tun, dass ein *solcher* Fall von Vertrauensmissbrauch eine reale und nicht einfach nur eine logische Möglichkeit darstellt (wobei die Grenze zwischen «real möglich» und «logisch möglich» weder trennscharf noch unverschiebbar ist und insbesondere von der Verfasstheit der jeweiligen Situation abhängt). Lebenspraktisch gesehen, mache ich mich gerade nicht in jeder möglichen Hinsicht verletztlich, wenn ich einen Freund zu mir nach Hause einlade:

«The meaningfulness of speaking of vulnerability depends, not on what might be construed as imaginable in some abstract sense, but on what is the point that might be made by invoking a scenario in a context. Thus in a sense we do not distrust someone *because* we consider certain things possible for him. On the contrary, the fact that we consider certain things possible for him is an *expression* of our distrust.» (TW, 7)

b. Vertrauen und Risiko: die moralische Dimension des Vertrauens

Bereits die interne Verbindung des Begriffs «Vertrauen» mit demjenigen des «Vertrauensmissbrauchs» weist auf die wesentlich *ethische* Dimension des Vertrauensphänomens hin. Entsprechend befremdet äussern sich Lagerspetz/Hertzberg darüber, dass dieser Aspekt in der gegenwärtigen Vertrauensliteratur kaum zur Kenntnis genommen wird. Besonders deutlich wird dies dort, wo das Vertrauen als eine Form von Risikoübernahme oder Risikomanagement beschrieben wird. Solche Beschreibungen suggerieren, Vertrauen sei eine Art kalkuliertes Misstrauen:

«[W]hen we say we trust someone or that someone is trustworthy, we implicitly mean that the probability that he will perform an

action that is beneficial or at least not detrimental to us is high enough for us to consider engaging in some form of cooperation with him.»⁹

Das in diesem Zitat verwendete Vokabular schliesst eine ethische Dimension von Vertrauen von vorneherein aus. Dass darum derjenige, dem (in berechtigter Weise) Vertrauen geschenkt wird, unter den Anspruch gestellt wird, dieses Vertrauen, nicht zu missbrauchen, scheint noch nicht einmal in den Gesichtskreis solcher instrumentalistischen Konzeptualisierungsformen von Vertrauen zu treten.¹⁰ Vielmehr verhält es sich diesen zufolge so, dass jemandem zu vertrauen nichts anderes bedeutet, als aufgrund vergangener Erfahrungen das wahrscheinliche Verhalten dieses anderen Menschen im Voraus abzuschätzen. Wird derjenige, der vertraut hat, in seiner Erwartung enttäuscht, ist dies sein eigenes Problem, er hat den Anderen schlicht mangelhaft eingeschätzt. Aber entspricht dies wirklich dem, wie wir z.B. den Fall verstehen (wollen), wenn ein Ehepartner seine Ehepartnerin in ihrem Vertrauen enttäuscht, indem er sein Versprechen nicht hält, auch in schwierigen Zeiten zu ihr zu halten?

Die ethische Dimension unserer Vertrauensverhältnisse Ernst zu nehmen, bedeutet allerdings auch zu anerkennen, dass nicht jede Situation in gleicher Weise Raum lässt für eine genuine Vertrauensbeziehung: Wenn der Kidnapper den Eltern eines entführten Kindes sagt, dass er ihnen «vertraue», dass sie nach der Freilassung des Kindes nicht die Polizei kontaktieren würden, dann möchten wir wohl kaum (bzw. nur unter bestimmten Umständen) davon sprechen, dass die Eltern das Vertrauen des Kidnappers missbraucht haben, wenn sie sich nach der Freilassung ihres Kindes doch an die Polizei wenden. An diesem

⁹ D. Gambetta, «Can we trust trust?», in: ders., (Hg.), *Trust. Making and Breaking Cooperative Relations*, Oxford 1988, 213-245, 217.

¹⁰ Wie wesentlich diese Perspektive dessen, dem vertraut wird, ist, beschreibt Lars Hertzberg überzeugend in seinem gerade erschienenen Artikel *On being trusted*. Diese zentrale Dimension des Vertrauens wird in der Regel übersehen (als grosse Ausnahme erwähnt Hertzberg Knud Logstrup), weil man sich meistens auf die Perspektive des Vertrauenden konzentriert. Hertzberg illustriert seine These anhand einer Szene aus einem Film von Luis Bunuel: Pedro, ein Junge von etwa 12 Jahren, war lange Zeit Mitglied einer brutalen Strassen-Gang gewesen. Er kommt in ein Wiedereingliederungsprogramm für Jugendliche und wird dann eines Tages vom Leiter dieses Programms damit betraut, einen erheblichen Geldbetrag irgendwohin zu bringen. Der Junge nimmt das ihm geschenkte Vertrauen Ernst. Als er aber das Institut verlässt, taucht einer seiner ehemaligen Bandenkollegen auf, der ihm das Geld trotz Pedros Gegenwehr entwendet. Pedro ist tief beschämt und schafft es nicht mehr, zur Schule zurückzukehren. Diese (moralische) Reaktion des Sich-Schämens hat innerhalb einer instrumentalistischen Konzeptualisierung von Vertrauen gleichsam keinen (begrifflichen) Ort.

Punkt wird auch nochmals deutlich, wieso das Vorhandensein von Vertrauen zumindest nicht nur davon abhängt, ob wir der Person, die vertraut, einen bestimmten mentalen Zustand zuschreiben können – es braucht eine im Blick auf das Vertrauensphänomen (auch in moralischer Hinsicht) hinreichend gesättigte Situation:

«Ich schenke dir mein volles Vertrauen.» Wenn der, der das sagt, nach «Dir» aussetzt, bin ich vielleicht imstande fortzusetzen; die Situation ergibt, was er sagen will. Aber wenn er nun, zu meiner Überraschung, fortsetzt «meine goldene Uhr» und ich sage «Ich war auf etwas anderes gefasst», heißt das: ich habe während seiner ersten Worte etwas erlebt, was man jene Auffassung der Worte nennen kann?? Ich glaube, das kann man nicht sagen.» (Item 130, 276f)

Schliesslich müsste auch in Betracht gezogen, dass das Vertrauen selbst einen intrinsischen Wert haben und darum gewissermassen selbst den Anspruch in sich tragen könnte, wenn irgendwie möglich und hilfreich auch tatsächlich geschenkt zu werden. Im Rahmen eines rational-choice-Modells ist das Vorkommen eines solchen Phänomens aber nicht vorgesehen.¹¹

III. Vertrauen als basale Einstellung?

Ich komme jetzt auf den anderen, für die gegenwärtige Vertrauensdiskussion relevanten Strang von Wittgensteins Werk zu sprechen – auf das, was Wittgenstein explizit über das Vertrauen und damit verbundene Themen, wie z.B. über «Wissen» und «Gewissheit», sagt. Wie bereits erwähnt, beschäftigt sich die Diskussion, die hier anschliesst, vor allem mit Passagen aus Wittgensteins *Über Gewissheit* und damit verbunden mit der Frage nach der epistemologischen Basalität des menschlichen Vertrauens.

Lagerspetz/Hertzberg formulieren ihre eigene Antwort in Form einer kritischen Auseinandersetzung mit Karen Jones' Artikel *Trust as an Affective Attitude*, in welchem diese Vertrauen als optimistische Einstellung, welche auf das Wohlwollen und die Kompetenz des Anderen zählt, beschreibt. Genauerhin kritisieren Lagerspetz/Hertzberg die einseitige Weise, wie Jones das Verhältnis von Vertrauen und Evidenz bestimmt: Indem der Vertrauende denjenigen, dem er vertraut, durch die affektiv-selektive Linse des Vertrauens wahrnimmt, riskiert er sich aufgrund einer nur schmalen

¹¹ Vgl. dazu den Text von Simon Peng-Keller in diesem Heft.

Evidenzbasis, vom Anderen abhängig zu machen – so dass wir irgendeine Begründung für die Tatsache finden müssen, dass wir einander überhaupt vertrauen. Dem halten Lagerspetz/Hertzberg aber entgegen, dass diese Problembeschreibung von dem fragwürdigen epistemologischen Hintergrundbild zehrt, wonach eine voll und ganz rationale Person sich in ihrer Entscheidung, ob sie jemandem vertrauen soll, an dem orientiert, was vorgängig und unabhängig von unseren (*Vertrauens-*)Verhältnissen zu den anderen Menschen evident ist. Und darum kehren Lagerspetz/Hertzberg – wie wir sehen werden, nicht ohne nun ihrerseits einer gewissen Einseitigkeit anheim zu fallen – das Verhältnis von evidenzbasierter Rationalität und Vertrauen gerade um: Die Fähigkeit zu vertrauen ist konstitutiv für das, was wir überhaupt unter einer gültigen Argumentation oder einem gut gesicherten Beweis verstehen.

1. Vertrauen als ‹primitive Reaktion›?

Mit Fragen dieser Art beschäftigt sich auch Wittgensteins *Über Gewißheit*, einer postum erschienenen Sammlung von Bemerkungen, die er gegen Ende seines Lebens niedergeschrieben hat und die gemeinhin als sein erkenntnistheoretisches Vermächtnis betrachtet werden. Wittgenstein untersucht darin unter anderem die Tatsache, dass wir gewisse Dinge als selbstverständlich und damit ohne weitere Prüfung hinnehmen – dass die Welt schon lange vor meiner Geburt existiert hat, dass ich noch nie auf dem Mond gewesen bin, dass ich zwei Hände habe usw.:

«Wie beurteilt Einer, welches seine rechte und welches seine linke Hand ist? Wie weiß ich, daß mein Urteil mit dem der Andern übereinstimmen wird? Wie weiß ich, daß diese Farb Blau ist? Wenn ich hier *mir* nicht traue, warum soll ich dem Urteil der Andern trauen? Gibt es ein Warum? Muß ich nicht irgendwo anfangen zu trauen? D.h. ich muß irgendwo mit dem Nichtzweifeln anfangen; und das ist nicht, sozusagen, vorschnell aber verzeihlich, sondern es gehört zum Urteilen.

Ich möchte sagen: Moore *weiß* nicht, was er zu wissen behauptet, aber es steht für ihn fest, so wie auch für mich; es als feststehend zu betrachten, gehört zur *Methode* unseres Zweifelns und Untersuchens.» (ÜG, §§150 und 151).

Was bedeutet dies nach Lagerspetz/Hertzberg für das Vertrauens-thema? Setzen sie (jegliche Form von) Vertrauen mit solchen Welt-bildeinstellungen gleich, mit Einstellungen und Praktiken also, die

uns so selbstverständlich sind, dass wir sie gar nie ernsthaft in Frage stellen? Und inwiefern ist eine solche Identifizierung auch bei Wittgenstein selbst angelegt – was meint er mit jenem grundlosen ‹trauen› und wird dieses ‹trauen› in der englischen Ausgabe von *Über Gewißheit* zu Recht mit ‹trust› übersetzt?

An dieser Stelle lohnt sich ein Blick zurück auf Lars Hertzbergs' bereits 1988 erschienenen Aufsatz *On the attitude of trust*. Richard Amesbury und Claudia Welz haben recht, in diesem frühen Text betrachtet Hertzberg das Vertrauen – unter Voraussetzung von Wittgensteins bekannter Unterscheidung zwischen Einstellung (*attitude*) und Überzeugung (*belief*) – in auffallender Einseitigkeit in seinen primitiven, spontanen und damit basalen Formen:

«The attempt to account for the role of trust in human relations as a matter of the accepting of statements, I would argue, suffers from a cognitive and intellectual bias. Believing what others say is a refinement of other, more basic forms of trust. Only in a context constituted by trust, we might say, do truth and the making of statements have a place. We must begin by trying to understand the nature of trust as a primitive reaction». (AT, 309)

Amesbury anerkennt, dass diese Konzentration auf ‹primitive› Formen des Vertrauens verständlich ist, wenn wir an Beispiele wie die Abhängigkeit der Kleinkinder von ihren Eltern denken. In solchen Kontexten passt, was Hertzberg sagt: Kleinkinder sind noch nicht (oder erst sehr ansatzweise) in der Position, um ihre Eltern beurteilen zu können oder um bezweifeln zu können, was Erwachsene ihnen sagen. Brächte ein Kind diese grundsätzliche Offenheit für die Anderen und für die Weise, wie diese in ihren Lebensformen übereinstimmen (Übereinstimmungen, wie z.B., dass *dies* blau ist oder dass wir auf Schmerzen der Anderen mit Anteilnahme reagieren), nicht mit, würde es nicht allmählich in die Position hineinwachsen, welche es allererst befähigt, die Aufrichtigkeit des Schmerzverhaltens des Anderen zu bezweifeln oder gar die Berechtigung unserer Farbbegriffe zu hinterfragen. Ohne dass Vieles für mich feststeht, und das heisst: ohne dass ich mich ‹immer schon› in Vielem von den Anderen abhängig gemacht habe, bin ich noch gar nicht dazu fähig, selbständig Urteile zu fällen, zwischen wahr und falsch zu unterscheiden oder zu behaupten, dass ich dies oder jenes weiss oder bezweifle. Und genau darum geht es Hertzberg in seinem frühen Aufsatz, und hieran hängt auch die Kritik von Lagerspetz/Hertzberg an Karen Jones: An Szenen basaler Unterweisung soll deutlich werden, dass

das, was uns rational oder evident erscheint gerade nicht unabhängig von unseren (Abhängigkeits-)Verhältnissen von den Anderen besteht.

2. Kritische Rückfragen an Hertzbergs einseitiges Vertrauensverständnis

So weit, so gut. Eine andere Frage aber ist, wie hilfreich es ist, diese Abhängigkeitsverhältnisse als Formen des Vertrauens oder gar als paradigmatische Formen des Vertrauens zu verstehen. An dieser Stelle legen sich einige Rückfragen nahe, wobei diese Kritik über weitere Strecken auch den späteren Text von Lagerspetz/Hertzberg betrifft.

(1) Zuerst sei die exegetische Frage gestellt, inwieweit Wittgensteins eigene Terminologie die Rede von «Vertrauen» in diesem Bereich basaler Abhängigkeitsverhältnisse überhaupt nahelegt. Eine einigermaßen irritierende Ausgangssituation ergibt sich schon dadurch, dass zwar in der englischen Übersetzung von *Über Gewißheit* das Wort «trust» immerhin 20mal vorkommt, dass aber an den entsprechenden Stellen im deutschen Original nur 5mal explizit das Wort «Vertrauen» steht. Natürlich kommt es dabei nicht auf die bloße Verwendung des Wortes «Vertrauen» an.¹² Aber es fällt doch auf, dass auch an jenen fünf expliziten Belegstellen der Vertrauensbegriff eher im Sinne einer Art tief verwurzelten lebensweltlichen Verlässlichkeit als im Sinne eines personalen Vertrauens auf das Wohlwollen und die Kompetenz des Anderen verstanden wird (die Unterstreichungen sind von mir):

«Unter gewöhnlichen Umständen überzeuge ich mich nicht durch den Augenschein, ob ich zwei Hände habe. *Warum* nicht? Hat Erfahrung es als unnötig erwiesen? Oder (auch): Haben wir, auf irgendeine Weise, ein allgemeines Gesetz der Induktion gelernt und vertrauen ihm nun auch hier? – Aber warum sollen wir erst *ein allgemeines* Gesetz gelernt haben und nicht gleich das spezielle?» (§133)

«Ist die Erfahrung der Grund dieser unserer Gewißheit, so ist es natürlich die vergangene Erfahrung. Und es ist nicht etwa bloß *meine* Erfahrung, sondern die der Anderen, von der ich

¹² Hertzberg streicht dies im Blick auf seine Unterscheidung von «trust» und «reliance» treffend heraus: «It is not my ambition, however, to draw a map of the actual use of the words «trust» and «reliance», let alone recommend a way of using them. My concern is rather with drawing attention to what might be called a grammatical contrast between various forms of human relation. While the words «trust» and «reliance» may often mark this difference, I am not maintaining that they do so systematically. Besides, as will be made clear, there are cases fitting the grammar of trust in essential respects to which the word «trust», nevertheless, does not have an application.» (AT, 311f)

Erkenntnis erhalte. Nun könnte man sagen, daß es wiederum Erfahrung ist, was uns den Andern Glauben schenken läßt. Aber welche Erfahrung macht mich glauben, daß die Anatomie- und Physiologiebücher nicht Falsches enthalten? Es ist wohl wahr, daß dieses Vertrauen auch durch meine eigene Erfahrung *gestützt* wird.» (§275)

«Man kann nicht experimentieren, wenn man nicht manches nicht bezweifelt. Das heißt aber nicht, daß man dann gewisse Voraussetzungen auf guten Glauben hinnimmt. Wenn ich einen Brief schreibe und aufgebe, so nehme ich an, daß er ankommen wird, das erwarte ich. Wenn ich experimentiere, so zweifle ich nicht an der Existenz des Apparates, den ich vor den Augen habe. Ich habe eine Menge Zweifel, aber nicht *den*. Wenn ich eine Rechnung mache, so glaube ich, ohne Zweifel, daß sich die Ziffern auf dem Papier nicht von selbst vertauschen, auch vertraue ich fortwährend meinem Gedächtnis und vertraue ihm unbedingt. Es ist hier dieselbe Sicherheit wie, daß ich nie auf dem Mond war.» (§337)

«Man lehrt mich, daß unter *solchen* Umständen *dies* geschieht. Man hat es herausgefunden, indem man den Versuch ein paar-mal gemacht hat. Das alles würde uns freilich nichts beweisen, wenn nicht rund um diese Erfahrung andere lägen, die mit ihr ein System bilden. So hat man nicht nur Fallversuche gemacht, sondern auch Versuche über den Luftwiderstand, u.a.m. Am Ende aber verlasse ich mich auf diese Erfahrungen oder auf die Berichte von ihnen, richte meine eigenen Handlungen ohne jede Skrupel danach. Aber hat sich dieses Vertrauen nicht auch bewährt? Soweit ich es beurteilen kann – ja.» (§603)

Besonders prägnant sind dabei der §275, wo das Wort «Vertrauen» in sehr direkter Weise mit dem «glauben, dass die Anatomie- und Physiologiebücher nicht Falsches enthalten» und der §337, wo das Wort «Vertrauen» in ebenso direkter Weise mit der «Sicherheit, dass ich nie auf dem Mond war» identifiziert wird. Und auffallend ist schliesslich, dass in den fünf genannten Stellen zwar immer die Basalität des Vertrauens hervorgehoben wird, aber eben nicht, ohne auch der Erfahrung (der eigenen und derjenigen der Anderen) einen auffällig hohen Stellenwert beizumessen. Ein schönes Beispiel dafür findet sich auch in Wittgensteins Nachlass – ein Beispiel überdies, welches insofern eine Ausnahme darstellt, als hier «Vertrauen» sehr wohl im Sinne eines personalen Vertrauens auf das Wohlwollen und die Kompetenz des Anderen verstanden werden kann:

«Die Evidenz, die mir Vertrauen gibt, ist kumulativ.» D.h. sie hängt sich unvermerkt an und ich kann sie nicht registrieren. Auf die Frage «Wann traust Du ihm», kommt die Antwort «ich habe ihn erprobt» und dergl.» (Item 137,519)

Dieses Zitat sollte gegenüber dem Versuch, Karen Jones Verhältnisbestimmung von evidenzbasierter Rationalität und Vertrauen einfach umzukehren, eine gewisse Vorsicht wecken: Nicht nur ist die Fähigkeit zu «vertrauen» konstitutiv für das, was wir überhaupt unter einer gültigen Argumentation oder einem gut gesicherten Beweis verstehen. Vielmehr haben auch unsere (sedimentierten) Erfahrungen ein Wort mitzureden, wenn es darum geht, ob wir jemanden als vertrauenswürdig betrachten oder nicht.

(2) Von den eben behandelten exegetischen Problemen, aber vorerst auch noch abgesehen von der Frage, ob wir im Zusammenhang dessen, was für uns als unhinterfragbar feststeht, überhaupt von «Vertrauen» sprechen wollen, kann der Hauptpunkt von Amesburys Kritik an Hertzberg kaum genug hervorgehoben werden: Durch die Konzentration auf besonders basale Formen von Vertrauen geraten andere Vertrauensformen in den Hintergrund. Amesbury führt dies im Blick auf die, wie er sie nennt, *covenantal relationships* überzeugend aus: Solche Formen des Vertrauens, die über längere Zeit zwischen Erwachsenen heranwachsen, unterscheiden sich beträchtlich von Abhängigkeitsbeziehungen wie zum Beispiel derjenigen von Kindern gegenüber ihren Eltern. Ein besonders erhellender Aspekt von Amesburys Vorschlag besteht dabei darin, dass er weniger die Asymmetrie solcher Vertrauensbeziehungen als die ihnen eigene Heteronomie hervorhebt:

«Whereas most of Hertzberg's examples of trust involve hierarchical or asymmetrical relationships, such as those of children to parents, novices to masters, etc., the example of covenanting shows that what is important is not *asymmetry* (e.g., of knowledge, skills, experience, status), but *heteronomy*: to trust another is to *entrust oneself* to the other. Because the giving of trust can be reciprocated, relationships based on trust can be characterized by equality and mutuality.»

Damit gelingt es Amesbury, «bewusstere» und «abwägendere» Formen von Vertrauen zu beschreiben, ohne hinter eines der Hauptanliegen zurückzufallen, um das es Hertzberg mit seiner wichtigen Unterscheidung zwischen trust (Vertrauen) und reliance (Sich-verlassen-Auf) geht. Auch in Bündnisbeziehungen, die auf gegenseitigem Versprechen und wechselseitiger Verantwortung beruhen, «verlässt

man sich» auf den Anderen nicht in der Absicht, bestimmte – von dieser Vertrauensbeziehung unabhängige – Zwecke zu erreichen. Wenn ich der Anderen als meiner Partnerin vertraue, dann verlasse ich mich auf sie nicht, wie ich mich darauf verlasse, dass der Espresso aus der Maschine fließt, wenn ich auf den entsprechenden Knopf drücke oder wie ich mich darauf verlasse, dass sich die Ziffern auf dem Papier nicht von selbst vertauschen, wenn ich eine Rechnung mache. Auch und gerade in einer Bündnisbeziehung ist mein Vertrauen in den Anderen kein Mittel, um ein Ziel zu erreichen, das mit dieser Vertrauensbeziehung selbst in einer nur externen Relation steht.

Wieso lässt Hertzberg solche andere, reflektiertere Vertrauensformen weitgehend aussen vor? Meine Vermutung ist, dass er ein Modell von Vertrauen hat, in welchem zwei Komponenten immer zusammengehören. Auf der einen Seite geht es ihm darum, im Unterschied zur reliance den nicht-instrumentellen Charakter des Vertrauens zu betonen. Auf der anderen Seite scheint er aber zugleich anzunehmen, dass diese nicht-instrumentelle Form der Beziehung zum Anderen nur dort vorkommt, wo sie gleichsam prä-reflexiv (primitiv) vollzogen wird. Und dies wiederum dürfte Hertzberg darum so stark hervorheben, weil er sich von solchen philosophischen Vertrauenskonzeptionen distanzieren will, die sich umgekehrt vornehmlich für diejenigen Bedingungen interessieren, welche das Vertrauen angeblich allererst rational machen. Ich möchte aber mit Amesbury dagegen halten, dass es durchaus auch andere, reflektiertere Formen des Vertrauensvollzugs gibt. Auf ein solches Beispiel verweist Hertzberg selber, nämlich auf die Geschichte von Abraham und Isaak. Dabei beschreibt er nicht nur das Verhältnis von Abraham zu Gott als eines des Vertrauens, sondern auch dasjenige von Isaak in seinen Vater – wobei er nochmals eine interessante Unterscheidung macht:

«He went along on the journey to Moriah without fear, trusting his father would not use his knife on him. But suppose he had known what was on his father's mind, and had still gone on without resisting. Acting in that way would have required a deeper sort of trust: not just a belief that nothing he feared for could befall him from his father, or at his father's side, but the conviction that whatever came to him through his father, even if it was precisely that which he feared, was still something to be accepted. His trust would then have been similar to his father's trust in God.» (AT, 310)

Hertzberg hat recht: Es wäre defizient, Isaaks «tiefere Form von Vertrauen» bloss als propositionale Glaubenseinstellung zu refor-

mulieren, dass ihm nichts Schlimmes passieren wird. Aber umgekehrt scheint mir diese tiefere Form von Vertrauen durchaus ein Beispiel für jene reflektierteren Formen von Vertrauen zu sein, welche Amesbury vornehmlich interessieren. Natürlich kann man auch dieses Vertrauen von Isaak so beschreiben, dass dabei – in entwicklungspsychologischer Perspektive – die asymmetrische Abhängigkeitsbeziehung des Sohnes vom Vater herausgehoben wird. Isaaks tieferes Vertrauen auf dem Weg zum Berg Moriah würde sich in diesem Fall immer noch wesentlich parasitär zu seiner basalen, «primitiven» Vertrauensbeziehung zu seinem Vater verhalten. Aber tritt zu dieser tieferen Form des Vertrauens nicht spätestens dann etwas anderes hinzu, wenn Hertzberg die Ähnlichkeit mit Abrahams Vertrauensbeziehung in Gott hervorhebt? Richtig, als unbedingte Form des Vertrauens ist auch dieses Verhältnis gewissermaßen grundlos. Aber es ist eben auch ein Verhältnis, zu dem – wie die Moriah-Szene geradezu paradigmatisch in Szene setzt – Misstrauen, Zweifel und Zögern intern dazu gehören können. Es ist diese Interpretationslinie, die nun anhand von Überlegungen Kierkegaards weiter auszuführen wäre. Dazu könnte man sich nicht nur auf Kierkegaards explizite Auseinandersetzung mit der Abraham-Isaak-Geschichte in *Furcht und Zittern* abstützen, sondern auf einen Grundzug seines Glaubensdenkens überhaupt, wie eine Stelle in *Die Krankheit zum Tode* paradigmatisch zeigt:

«Nicht verzweifelt sein, es muß bedeuten die zunichte gemachte Möglichkeit, es sein zu können; soll es wahr sein, daß ein Mensch nicht verzweifelt ist, so muß er jeglichen Augenblick die Möglichkeit zunichtemachen.»¹³

An dieser Stelle wird schliesslich noch einmal deutlich, wie hilfreich Amesburys Umstellung der Akzentsetzung von der Asymmetrie auf die Heteronomie ist. Nicht nur die Personen einer auf gegenseitiger Liebe und Verantwortung aufbauenden Partnerschaft, sondern auch jemand wie Abraham, der sein Vertrauen auf Gottes ganz andere Möglichkeiten in einer Weise vollzieht, zu der die je neue Zurückweisung der Möglichkeit des Zweifels oder Misstrauens intern dazugehört – sie alle stehen für Formen des Sich-jemandem-Anvertrauens (entrust oneself to), in denen man sich dem Anderen in

¹³ S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, Düsseldorf 1957, 11. Vgl. auch Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, 327: «Angst und Glaube sind einander entgegengesetzt, wenn auch Kierkegaard sicherlich recht hat mit seiner Behauptung, daß die Angst, als überwundene, im Glauben nicht schlechthin, zugrunde gehe, sondern in seinem Grunde fort dauere und um seinetwillen auch fort dauern müsse.»

einer Art öffnet, dass man sich von diesem Andern zugleich abhängig macht. Dabei will ich nicht in Abrede stellen, dass auch solche bewussteren Vertrauensformen ihre jeweilige Vorgeschichte haben: Bei Abraham lesen wir von der Geschichte mit jenem Gott, der schon einmal wider alles Erwarten seine Verheissung erfüllt und Abraham und Sara einen Nachkommen geschenkt hat – erst auf diesem Hintergrund wird das Wagnis des Vertrauens auf Moriah in seiner ganzen Paradoxie verständlich. Und auch diese Geschichte hat nochmals ihre eigene Vorgeschichte: Wir können uns keinen erwachsenen Menschen Abraham vorstellen, der in eine Vertrauensbeziehung mit Gott hineinwächst (und erst gilt dies im Blick auf jene exzessive Infragestellung dieser Vertrauensbeziehung in der Moriah-Szene), ohne dass er einmal ein Kleinkind gewesen wäre, das aufgrund ausgesprochen asymmetrischer und ‹primitiver› Inkulturationsprozesse zu einem zum Vertrauen, Zögern und Zweifeln fähigen Menschen allererst geworden ist. In Bezug auf *diese* (basalen) ‹Vertrauens›-Verhältnisse trifft tatsächlich zu, dass es abwegig wäre, «to say that trust, at bottom, includes a deposit of suspicion» (TW, 6).

(3) Bis jetzt bin ich noch kaum auf die Frage eingegangen, wie weit es überhaupt hilfreich ist, im Zusammenhang dessen, was für uns als unhinterfragbar (im Sinne von Wittgensteins weltbildhaften Grundeinstellungen) feststeht, von ‹Vertrauen› zu sprechen. Mir scheint, dass sich an diesem Punkt eine seltsame Unausgeglichenheit durch den ganzen Text von Hertzberg und Lagerspetz (ich wende mich ab jetzt wieder *Trust in Wittgenstein* zu) hindurchzieht:

«Then how is the word ‹trust› used? In what kinds of situation do we intelligibly ascribe trust to others or to ourselves?

Probably the most natural situation where we speak of trusting is one where someone's trust has been betrayed or perhaps kept in the face of severe temptation. Thus the ideas of trust and *betrayal* belong together.

This is certainly not to say that trust, at bottom, includes a deposit of suspicion. Yet the point is that, in order for an attribution of trust to be intelligible, one must be able to invoke some imaginable disappointment.» (TW, 6)

Auf der einen Seite liegt Lagerspetz/Hertzberg entscheidend daran, den ‹primitiven› – prä-reflexiven und selbstverständlichen – Charakter der menschlichen Vertrauensverhältnisse herauszustreichen. Um dies zu tun, betonen sie, dass «trust is typically characterized by the fact that we *do not consider* the possibility that we might be let down». (TW, 9) Nur schon die Tatsache, dass ich mir

in einer bestimmten Situation überlege, ob ich jemandem vertraue oder nicht, wäre demnach ein Anzeichen dafür, dass wir es hier nicht mehr mit – selbstverständlichem, prä-reflexivem – Vertrauen, sondern mit Misstrauen zu tun haben. Wie soll dies aber damit zusammengehen, dass Lagerspetz/Hertzberg auf der anderen Seite, um nicht kontrastlos vom Vertrauen zu sprechen, zugleich behaupten, dass «the most natural situation where we speak of trusting is one where someone's trust has been betrayed or perhaps kept in the face of severe temptation»? Das Problem ist nicht, dass Lagerspetz/Hertzberg beide Aspekte als wichtig erachten. Ihr Problem ist, dass sie zum einen zu wenig Ernst nehmen, wie weitverzweigt und verschiedenartig die Rolle ist, welche das Vertrauen in unserem Leben spielt, und dass sie zum andern zu wenig zwischen basaleren und weniger basalen Ebenen des Vertrauens unterscheiden.

3. Von der Epistemologie zur Ethik des Vertrauens

Nach dieser recht kritischen Auseinandersetzung mit der Weise, wie Lagerspetz/Hertzberg den zweiten, für die gegenwärtige Vertrauensdiskussion relevanten Strang von Wittgensteins Werk zur Sprache bringen, möchte ich zum Abschluss auf einen eher tentativen, aber umso interessanteren Punkt am Ende von *Trust in Wittgenstein* zu sprechen kommen.

Lagerspetz/Hertzberg nehmen noch einmal die Frage auf, inwiefern zum Vertrauen eine *ethische* Dimension wesentlich dazugehört. Sowohl in *Über Gewißheit* als auch in den *Philosophischen Untersuchungen* beschreibt Wittgenstein den Menschen nicht als einsames, für sich stehendes Subjekt, sondern als durch und durch gemeinschaftlich verfasst und in Abhängigkeitsverhältnissen zu den Anderen stehend. Allerdings sei er in diesen beiden Werken auffällig zurückhaltend, wenn es darum gehe, den ethischen Charakter dieser gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnisse zu thematisieren. Lagerspetz/Hertzberg wenden sich darum zwei Passagen in den *Vermischten Bemerkungen* zu, welche in dieser Hinsicht ertragreicher seien. Die erste handelt von der Verwandtschaft zwischen Misstrauen und Wahnsinn:

«Den Wahnsinn *muß* man nicht als Krankheit ansehen. Warum nicht als eine plötzliche – mehr oder *weniger* plötzliche – Charakteränderung?

Jeder Mensch ist (oder die Meisten sind) mißtrauisch, und vielleicht gegen die Verwandten mehr, als gegen Andere. Hat das Mißtrauen einen Grund? Ja und nein. Man kann dafür Gründe angeben, aber sie sind nicht zwingend. Warum soll ein Mensch

nicht plötzlich gegen die Menschen *viel* mißtrauischer werden? Warum nicht *viel* verschlossener? oder liebeleer? Werden Menschen dies nicht auch im gewöhnlichen Verlauf? – Wo ist hier die Grenze zwischen Wollen und Können? *Will* ich mich niemandem mehr mitteilen, oder *kann* ich's nicht? Wenn so vieles seinen Reiz verlieren kann, warum nicht Alles? Wenn der Mensch auch im gewöhnlichen Leben verschlagen ist, warum soll er nicht – und *vielleicht* plötzlich – noch *viel* verschlagener werden? Und *viel* unzugänglicher?» (VB, 526f; 1946)

Und an einer früheren Stelle schreibt Wittgenstein über unsere Neigung, uns voneinander abzusondern. Er beschreibt dies als eine moralische Schwäche:

«Wer das Herz so öffnet im reuigen Bekenntnis zu Gott, öffnet es auch für die Anderen. Er verliert damit seine Würde als ausgezeichneter Mensch und wird daher wie ein Kind. Nämlich ohne Amt, Würde und Abstand von den Andern. Sich vor den Andern öffnen kann man nur aus einer besondern Art von Liebe. Die gleichsam anerkennt, daß wir alle böse Kinder sind.

Man könnte auch sagen: Der Haß zwischen den Menschen kommt davon her, daß wir uns von einander absondern. Weil wir nicht wollen, daß der Andere in uns hineinschaut, weil es darin nicht schön aussieht.

Man soll nun zwar fortfahren sich seines Innern zu schämen, aber nicht sich seines vor den Mitmenschen zu schämen.» (VB, 514)

Sich in sich zu verschliessen, hängt eng damit zusammen, sich dem Andern nicht öffnen zu wollen oder zu können – und damit mit einem Mangel an Vertrauen. Wir schämen uns, in unser Inneres schauen zu lassen, weil wir Angst haben, vor den Anderen schlecht da zu stehen. Lagerspetz/Hertzberg gehen darauf nicht ein, dass sich im zweiten Zitat die ethische Dimension des Vertrauens mit einer religiösen, gewissermassen rechtfertigungstheologischen, Sichtweise auf den Menschen verbindet: Wie ein Kind in vertrauensvoller Weise offen für den Andern zu werden und sich damit diesem Andern gegenüber verletzlich und abhängig zu machen, das hat nach Wittgenstein etwas mit dem zu tun, dass vor Gott all dies keine Rolle spielt, was einen vor den anderen Menschen scheinbar auszeichnet – und weswegen man ihnen das *wahre* Innere verbergen will. Wittgenstein geht es dabei weniger um den Andern, der dadurch, dass ich ihm vertraue mir gegenüber moralisch verantwortlich gemacht wird. Das ist kaum zufällig, denn in religiös-christlicher

Perspektive geht es nicht primär darum, inwiefern der Andere mir gegenüber verantwortlich ist, sondern ob ich dem Anderen so antworte, wie er es als Mitmensch verdient – das heisst: indem *ich ihm Vertrauen schenke*. Dies hat durchaus seine eigene Rationalität, wie Kierkegaard in *Der Liebe Tun* im Blick auf die Erkennbarkeit der Liebe des Anderen schön zum Ausdruck bringt:

«Wofern es so wäre, wie dünnliche Klugheit meint – stolz, daß sie sich nicht betrügen läßt –, daß man nichts glauben dürfte, was man nicht mit seinem sinnlichen Auge sehen kann: dann müßte man es vor allem bleiben lassen, an Liebe zu glauben. Und falls man das täte und es aus Furcht täte, betrogen zu werden, wäre man dann nicht betrogen? Man kann ja auf mancherlei Art betrogen werden; man kann dadurch betrogen werden, daß man das Unwahre glaubt, aber man wird doch wohl auch dadurch betrogen, daß man das Wahre nicht glaubt; man kann durch den Schein betrogen werden, aber man wird doch wohl auch durch den klugen Schein betrogen, durch den schmeichelnden Dünkel, der sich gegen das Betrogenwerden gänzlich gesichert weiß. Und welcher Betrug ist wohl der Gefährlichste?»¹⁴

Dass wir uns den Andern nicht vertrauensvoll öffnen, entspringt aber nicht nur unserer Furcht, dass wir unser Ansehen vor dem Anderen verlieren könnten. Es kann auch motiviert sein durch die Furcht, der Andere könnte uns, wenn wir uns ihm vertrauensvoll öffnen, zurückweisen – gleichsam ins Leere laufen lassen. Die Furcht vor dem Schmerz oder der Blossstellung durch solche Zurückweisung lässt uns wiederum gegenüber dem Anderen verschliessen – wir sind dann «unverletzbar», aber eben auch allein.

Mit diesen Überlegungen habe ich einen Punkt erreicht, an dem sich die Frage stellt, ob nicht auch Wittgensteins im engeren Sinne philosophische Werke, ich denke dabei vor allem an die *Philosophischen Untersuchungen*, stärker auf dem Hintergrund solcher ethischen und religiösen Fragen gelesen werden könnten und sollten. Stanley Cavells Wittgenstein-Interpretation ist meines Erachtens in genau dieser Weise zu verstehen. Besonders deutlich wird dies an seinem Umgang mit dem so genannten Problem des Fremdpsychischen, der Frage also, ob der Andere ebenfalls ein Inneres hat, wie ich es von mir selbst her kenne oder ob er nicht vielmehr eine Art Roboter oder Zombie ist, der mir nur äusserlich ähnlich ist und nur so tut, als ob er ein Mensch ist, wie ich es bin. Nach Cavell drückt sich in diesem theoretisch-

¹⁴ S. Kierkegaard, *Der Liebe Tun*. Etliche Erwägungen in Form von Reden, Düsseldorf/Köln 1966, 7.

erkenntnistheoretischen Problem (das man als solches durchaus widerlegen kann) ein tieferes, praktisch-existenzielles Problem aus (das wir philosophisch weder widerlegen können noch sollen). Er spricht in diesem Zusammenhang von dem vom Skeptiker und vom Anti-Skeptiker geteilten Bedürfnis, vor dem Gewöhnlichen zu fliehen und der damit verbundenen Tendenz, unsere menschliche Endlichkeit und Getrenntheit von den Andern in ein intellektuelles Problem zu transformieren. Aufgrund dieser Transformation missverstehen wir «das Problem des Anderen» als ein *Erkenntnis*problem, nämlich als das Problem, dass der Körper des Anderen eine Art Schleier ist, der das Innere des Menschen vor mir verbirgt bzw. nur indirekt zugänglich macht. Getrennt sind der Andere und ich in Wirklichkeit aber nicht dadurch, dass gewissermassen der Körper (der gerade *Selbsta*usdruck des Anderen ist) zwischen meinem Geist und dem Geist des Anderen tritt, sondern:

«Wenn etwas uns trennt, zwischen uns tritt, so kann das nur ein besonderer Aspekt des Geistes selbst sein, eine besondere *Weise*, in der wir uns auf andere beziehen oder auf sie bezogen werden (durch Geburt, durch Recht, durch Gewalt, in Liebe) – unsere Positionen, unsere Einstellungen in bezug aufeinander.» (AV, 587)

Wenn es so etwas wie ein Problem des Anderen gibt, dann ist es also kein Problem von Erkennen oder Nichterkennen, sondern das Problem von *Anerkennung* oder *Vermeidung*: Antworte ich auf den Schmerzausdruck des Anderen mit Wohlwollen und Trost oder mit Indifferenz und Schadenfreude? Drücke ich meine Liebe zur Anderen aus, in der Hoffnung, dass sie meine Liebe erwidert, oder verberge ich umgekehrt meine Liebe zu ihr, um mich ihr gegenüber nicht abhängig und verletzbar zu machen? Cavell illustriert dies zum Beispiel in seiner höchst originellen Interpretation von *King Lear* in «The Avoidance of Love»: In der berühmten Abdankungsrede versucht Lear den Ansprüchen, die Cordelias Liebe an ihn stellt, auszuweichen. Er tut dies, um damit nicht in jene Abhängigkeit zu geraten, in die er durch seine Liebe zu Cordelia geradezu geraten müsste. Indem wir nämlich jemanden lieben, *bedürfen* wir dieser Person, die wir lieben, und machen uns darum abhängig und verletzbar. Lear schämt sich vor der Bedrohung seiner königlichen Autorität, in die er seines Erachtens geriete, wenn er seine Liebe zu Cordelia zeigte, und verlangt darum von ihr, dass sie ihn als geliebten Mann aussehen lässt, während er ihre Liebe zu ihr nicht erwidert – und sie darum, tragsicherweise, gerade verliert. Tragisch ist, dass Lear gar nicht daran zweifelt, dass Cordelia ihn liebt, aber er kann sich ihr gegenüber

nicht öffnen, weil es ihm nicht gelingt, seine Abhängigkeit und die damit verbundene Schwäche und Verletzbarkeit zu zeigen. Weil ihm dies nicht gelingt, lehnt er diejenige Person ab, die er liebt und damit auch ihre Liebe zu ihm – in diesem Sinne ist denn auch Cavells Titel *Die Vermeidung der Liebe* zu verstehen.

Eine solche Lektüre von Wittgensteins Umgang mit dem Problem des Fremdpsychischen legt eine andere, neue Herangehensweise an die Frage nahe, was von Wittgenstein im Blick auf das Vertrauensthema zu lernen ist. Es ist demnach nicht primär danach zu fragen, was Wittgenstein (angeblich) explizit über das Vertrauen und damit verbundene Themen in *Über Gewißheit* gesagt hat. Vielmehr sollten wir bei dem einsetzen, was Wittgenstein und Cavell als geradezu grundmenschlichen Impuls diagnostizieren – die Neigung, die uns eigene Endlichkeit und Getrenntheit vom Anderen in ein intellektuelles Problem zu transformieren. Ist dies am Ende aber nicht doch wiederum dem sehr ähnlich, was sich seit *The attitude of trust* immer wieder als Lars Hertzbergs Grundanliegen herausgeschält hat, der Versuch nämlich, innerhalb der Philosophie auf nicht-intellektualistische Weise vom Vertrauen zu sprechen? Auch ihm (und Olle Lagerspetz) geht es darum, gegenüber epistemologischen Verengungen des Vertrauensdiskurses die ethische Dimension des Vertrauensphänomens hervorzuheben. Oder, um es in Cavells Terminologie auszudrücken: Wollen wir verstehen, was Vertrauen und was Misstrauen ist, dann sollen wir dies nicht im Horizont der epistemologischen Unterscheidung von Erkennen und Nicht-Erkennen, sondern im Horizont der praktisch-existenziellen Unterscheidung von *Anerkennung* und *Vermeidung* tun. Allerdings scheint mir Cavell – und zwar durchaus in direktem Anschluss an Wittgenstein – noch einen Schritt weiter zu gehen. Expliziter und konsequenter als dies Hertzberg und Lagerspetz tun (wollen), setzt er sich damit auseinander, dass auch der Philosophierende selbst ein Mensch ist und dass darum die Arbeit an philosophischen Problemen immer zugleich Arbeit an sich selbst bedeutet. Was Wittgenstein in den *Vermischten Bemerkungen* über Vertrauen und Misstrauen *sagt*, lässt darum auch nicht unberührt, was sich uns in den *Philosophischen Untersuchungen* als Wittgensteins Denkstil *zeigt* – ein Denken, das uns als Leser in einen inneren Dialog führt: in das Ringen zwischen unserer gewöhnlichen, uns gegenüber dem Anderen vertrauend öffnenden Stimme einerseits und der metaphysischen, uns gegenüber dem Anderen misstrauend verschliessenden Stimme.

— Dr. Andreas Hunziker ist Oberassistent am Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie.

Vertrauen – eine Emotion?

Christoph Ammann

Es gehört zu unserem menschlichen Dasein, daß wir einander normalerweise mit natürlichem Vertrauen begegnen.
Knud Ejler Logstrup, *Die ethische Forderung*

Einleitung

Die Frage, ob Vertrauen eine Emotion sei, kann geradezu unpassend erscheinen. Was sonst sollte es sein, wenn nicht etwas Gefühltes, etwas, das verspürt wird: gegenüber Gott, gegenüber anderen Menschen, im Umgang mit den Dingen des täglichen Lebens.

Dass die Frage aber dennoch nicht ganz abwegig ist, wird deutlicher, wenn wir uns paradigmatische Fälle von Emotionen wie Freude, Trauer, Scham, Empörung oder Neid ansehen. «Hans ist neidisch auf Peter.» Ein solcher Satz kann entweder meinen, dass Hans jetzt, in diesem Moment, Neid auf Peter empfindet. In diesem Fall möchte ich von einer emotionalen Episode sprechen, einer aktual mit einer gewissen Stärke und für einen gewissen Zeitraum empfundenen Emotion. Der genannte Satz kann aber auch so gemeint sein, dass damit eine bestimmte affektive Einstellung zum Ausdruck gebracht wird, nicht eine in diesem Moment empfundene emotionale Reaktion. Was ich hier als affektive Einstellung bezeichne, liegt gleichsam zwischen einer emotionalen Episode und einem Charakterzug («Hans ist ein neidischer Mensch.»). Wenn wir einen Menschen neidisch nennen, dann fällen wir gewissermassen ein pauschales Urteil über ihn. Es besteht dann Grund zur Annahme, dass Hans nicht nur auf Peter neidisch ist, sondern auf viele andere mehr, dass er also ein Mensch ist, der notorisch dazu neigt, neidisch zu reagieren. Eine affektive Einstellung dagegen kann zwar sehr stabil sein und einem ganzen Leben seinen Stempel aufdrücken, aber sie hat dennoch ein recht klar formulierbares Objekt: Es ist Peter, auf den Hans neidisch ist. Wohl kann der Fokus der Emotion durchaus variieren – früher war es der schnittige Sportwagen, um den Hans Peter beneidete, nun das Ferienhaus im Tessin –, immer aber kreist die Emotion um Peter und das, was er tut, besitzt und ist. Für eine affektive Einstellung ist charakteristisch, dass sie über einen langen Zeitraum gleichsam im Hintergrund bleiben kann. Im Extremfall kann sie gar, aus verschiedenen Gründen, das

ganze Leben lang vom Subjekt unbemerkt bleiben, was nicht heisst, dass sie sein Leben nicht mehr oder weniger stark prägen kann. In der Regel aber wird sich eine affektive Einstellung unter geeigneten Umständen in einer emotionalen Episode äussern und auf eine bestimmte Weise verspürt werden.

Betrachten wir nun das uns interessierende Phänomen in diesem Licht, so wird schnell deutlich, worin die Schwierigkeit liegt, Vertrauen als Emotion zu bezeichnen. Während es nämlich für Emotionen charakteristisch ist, als Episode *und* als Einstellung auftreten zu können, scheint Vertrauen – zumindest auf den ersten Blick – nur als affektive Einstellung vorzukommen. Ein Indiz dafür scheint auch zu sein, dass temporal-deiktische Ausdrücke wie «jetzt» oder «in diesem Moment» im Zusammenhang mit Vertrauen keine Verwendung finden können, während dies bei Emotionsausdrücken üblicherweise gerade kein Problem ist. «Jetzt schämt sie sich.» klingt ganz und gar nicht sonderbar, «Jetzt vertraut er ihr.» schon eher. Für die Aufnahme von Vertrauen in die Familie der Emotionen ist dieses Faktum nun besonders schwerwiegend, weil ja, wie die Bezeichnung schon sagt, das Moment des Bewegt- oder Aufgewühltwerdens für viele Menschen den Kern von Emotionen ausmacht. Emotionen sind doch geradezu sprichwörtlich «heisse» Phänomene, Erregungszustände, die es einem schwer machen, einen «kühlen» Kopf zu bewahren. Jedenfalls ist es für viele Emotionen charakteristisch, dass sie in ganz bestimmter Weise leiblich verspürt werden. Scham ist hier ein besonders einschlägiges Beispiel.

Nähern wir uns also dem Phänomen des Vertrauens nicht vom Pol der emotionalen Episode her an, sondern von der anderen Seite, jener der affektiven Einstellung. In diese Familie scheint nun Vertrauen sehr schön hinein zu passen. «Ruth vertraut ihrer Ärztin voll.» Mit diesem Satz bringen wir eine Einstellung mit einem hinlänglich spezifischen Objekt zum Ausdruck. Ruths Handeln, Denken und Fühlen gegenüber dieser Frau ist von Vertrauen geprägt. Was hier deutlich ist, scheint sich verallgemeinern zu lassen: Die Art von Vertrauen, die wir hier im Blick haben, besteht darin, dass sie einen Aspekt des Weltbezugs dieser Person charakterisiert. Unser Blick wird also auf die Art der Beziehung gelenkt, in der jemand zu einem Gegenüber steht.¹ Die Frage ist nun, ob es für diese Art des Vertrauens charakteristische Ausdrucksformen gibt.

¹ Ich verzichte bewusst auf eine eigene Definition von Vertrauen. Wer eine solche sucht, möge z.B. Karen Jones' Aufsatz *Trust as an Affective Attitude* konsultieren. Sie fasst Vertrauen als «an attitude of optimism that the goodwill and competence of another will extend to cover the domain of our interaction with her, together with the ex-

Vertrauen als Hintergrund-Phänomen

Es gibt Phänomene, die sich besser *ex negativo* erhellen lassen, d.h. die durch die Erhellung dessen, was es heisst, sie zu missachten, zu negieren oder zu verletzen, in ihrem Wesen ans Licht treten. Achtung im moralischen Sinne gehört dazu. Damit meine ich jene «kantische» Form von Achtung, die wir allen Menschen schulden, ungeachtet ihrer Rolle oder ihrer Verdienste. Es ist gar nicht leicht, etwa eine Handlungsweise zu finden, die sofort als Ausdruck von Achtung zu erkennen wäre. Vielleicht wäre jenes alltägliche «Nach Ihnen!», mit dem jemand einem anderen den Vortritt lässt und das für Levinas ein so bemerkenswertes Phänomen darstellte, ein Kandidat für einen «reinen» Ausdruck von Respekt. Die grosse Bedeutung, die Respekt und Achtung aber nicht nur für kantianische Ethikerinnen und Ethiker hat, tritt erst hervor, wenn man sich paradigmatische Fälle von Missachtung, Verachtung oder Nichtbeachtung anschaut. Erst dadurch, dass deutlich wird, was fehlt, tritt Respekt in Erscheinung, wird ein Nicht- oder zumindest ein Hintergrund-Phänomen, das gleichsam unser Leben grundiert, zu einem Phänomen. Respekt ist in gewisser Weise eine Grundzutat unseres Lebens, die aber selten rein oder isoliert zum Ausdruck kommt.

Beim Vertrauen, so scheint mir, liegen die Dinge ganz ähnlich: Vertrauen scheint auch ein Hintergrund-Phänomen zu sein, das kaum je *direkt* ans Licht kommt. Es gibt keine Ausbrüche von Vertrauen, so wie es Wutausbrüche gibt, in denen sich eine lang angestaute Wut auf einen Schlag entladen kann. Umgekehrt kann man auch sagen: Fast jede Handlung (und jedes Unterlassen einer Handlung) kann als Ausdruck von Vertrauen betrachtet werden, wenn man dies denn will: Dass ich mich in einen Zug setze etwa, oder dass ich nicht mehrmals täglich versuche, das Handy meiner Frau nach verdächtigen Kurznachrichten zu durchforsten. Dass wir auf die Idee kommen, dass in diesen Fällen überhaupt etwas «da» ist, was wir als Vertrauen fassen können und dass es nicht selbstverständlich ist, so zu reagieren, rührt wohl daher, dass wir – in genau denselben Situationen – auch Misstrauen, fehlendes Vertrauen kennen gelernt haben, sei es am eigenen Leib oder durch das Beispiel anderer. Es ist das fehlende Vertrauen, das missbrauchte und ausgenutzte auch, das uns das Wesen, den Wert und die (mögliche) Allgegenwart des Vertrauens erschliesst. «Und ich hatte ihr vertraut!», klagt der

pectation that the one trusted will be directly and favorably moved by the thought that we are counting on her.» (K. Jones, Trust as an Affective Attitude, in: Ethics 117 (1), 1996, 4-25).

Liebende, der betrogen wurde. Seine Wut und seine Enttäuschung sind es, die von der Realität des Vertrauens, das er in die andere gesetzt hatte, zeugen. «Ich habe Angst», mit diesen Worten können wir unsere Angst direkt zum Ausdruck bringen. Nicht dass es auch andere, nicht-verbale Weisen gäbe, Angst zu zeigen, aber an einem solchen verbalen Ausdruck ist nichts seltsam oder unüblich. Wenn ich aber zu meiner Frau eines Morgens die Worte sage «Ich vertraue Dir», so wird sie dies wohl nicht zu Unrecht als Indiz dafür auffassen, dass ich gerade an ihrer Treue gezweifelt habe. Die Worte, die oberflächlich wie ein Ausdruck einer Emotion klingen, hören sich in diesem Fall eher wie eine Art Beschwörung an – als wollten sie herstellen, was sich eben nicht produzieren lässt, als wollten sie etwas Bedrohtes gegen eine unsichtbare Bedrohung schützen. Der Punkt lässt sich zu einem gewissen Grad generalisieren: Wird Vertrauen zum Thema, ist es schon nicht mehr in selbstverständlicher Weise «einfach da», ist es schon im Schwinden begriffen oder, schlimmer, schon verschwunden. Versuche, das Vertrauen «wieder herzustellen», sind dann zwar unerlässlich, aber doch in den meisten Fällen zum Scheitern verurteilt, weil sich Vertrauen nur einstellen, aber nicht produziert werden kann.

Trifft dies zu, dann handelt es sich beim Vertrauen im hier anvisierten Sinn also um ein Phänomen, das seinen reinsten Ausdruck auf unwillentliche Weise findet. Nehmen wir als Beispiel das Vertrauen des zweijährigen Kindes, das sich von der Mauer in die Arme der Mutter fallen lässt. Dies ist deshalb ein so reiner Ausdruck des Vertrauens, weil er gedankenlos – auch ohne Hintergedanken – ist. Das Kind kommt gar nicht auf die Idee, dass die Mutter es *nicht* auffangen könnte. Es *will* kein Vertrauen ausdrücken – und tut es gerade deshalb, ganz einfach, indem es tut, was es tut. Genau so im Fall des Vertrauens Erwachsener: Mein Vertrauen in meinen besten Freund zeigt sich gerade darin, dass ich mit ihm ganz selbstverständlich über intime Angelegenheiten rede, ohne je auf den Gedanken zu kommen, dass er sie am Stammtisch ausplaudern könnte. Fange ich an zu fragen, über diese meine Einstellung nachzudenken und sie zu prüfen – «Habe ich auch wirklich gute Gründe, ihm dies zu erzählen?» –, so ist dies bereits ein Anzeichen dafür, dass mein Vertrauen auf ihn auf vielleicht subtile Weise erschüttert ist. Das Vertrauen zeigt sich also typischerweise gerade darin, dass ich bestimmte Dinge einfach tue, einfach *so* auffasse, dass bestimmte Fragen, Gedanken, Zweifel sich gerade *nicht* melden. Vertrauen zeigt sich typischerweise als die Abwesenheit von Zweifel, nicht als die Anwesenheit guter Gründe.

Vertrauen, eine «affektive Einstellung»?

Was sagen wir nun, wenn wir solches Vertrauen als *affektive* Einstellung bezeichnen?² Bemerkenswert ist die Antwort, die Karen Jones in ihrem Aufsatz *Trust as an Affective Attitude* gibt:

[E]motions are partly constituted by patterns of salience and tendencies of interpretation. An emotion suggests a particular line of inquiry and makes some beliefs seem compelling and others not, on account of the way the emotion gets us to focus on a particular field of evidence. Emotions are thus not primarily beliefs, although they do tend to give rise to beliefs; instead they are distinctive ways of seeing a situation. (K. Jones, *Trust as an Affective Attitude*, s. Anm. 1, 11)

Versuchen wir, den Fall des Kindes auf der Mauer, das sich in die Hände der Mutter wirft, nach diesem Muster zu verstehen: Das Kind nimmt die Mutter und die Situation, in der es sich befindet, auf bestimmte Weise wahr. Das meinen wir, wenn wir sagen, dass es eine bestimmte *Einstellung* manifestiert. Diese Einstellung ist nicht zu verwechseln mit einer Überzeugung oder einem bestimmten Meinen, sondern liegt diesen gleichsam im Rücken. Mir kommt hier das Bild des «Neigungswinkels» in den Sinn: Weil ich einer Person *so* (zu)geneigt bin, erscheint sie mir auf *diese* Weise und drängen sich mir *diese* Gedanken als richtig auf. Eine Einstellung ist eine Orientierung des ganzen Menschen – als leib-seelische Ganzheit – auf einen Sachverhalt, einen Aspekt der Realität oder einen Menschen oder ein Objekt hin. Ein verliebter Mensch, der seine Augen nicht vom Objekt der Begierde abwenden kann, wäre ein Beispiel dafür; aber auch die Katze, die, zum Sprung bereit, auf dem Fensterbrett sitzt, den Vogel fest im Visier. Diese Beispiele machen deutlich, dass sich viele emotionale Reaktionen tatsächlich als Einstellungen verstehen lassen, und die Pointe davon ist gerade, dass Emotionen in vielen Fällen eben typischerweise nicht

² Ich gehe davon aus, dass «affektiv» hier einfach nur als Gegenbegriff zu «kognitiv» verwendet wird. Eine solche Entgegensetzung von affektiv und kognitiv halte ich für problematisch. Eine «affektive» Einstellung wäre demzufolge eine, die (je nach dem leitenden Verständnis von «kognitiv») entweder nicht eine Sache des Denkens oder des Intellekts ist (1), oder eine, die nicht «völlig rational» ist in dem Sinne, dass sie nicht auf Erwägungen vernünftigen Denkens gründet (2), oder dann aber eine, die nicht mit der Verarbeitung von Informationen über die Welt befasst ist (3). In letzterem Sinne wäre z.B. ein körperlicher Zustand wie Müdigkeit nicht-kognitiv, währenddem eine Emotion wie Wut kognitiv wäre, weil sie eine Wahrnehmung der Welt beinhaltet.

etwas «Inneres» sind und auch nicht etwas (nur) Mentales wie eine bestimmte Tatsachenüberzeugung. Emotionen sind auch nicht einfach propositional strukturierte Überzeugungen (die kognitive Komponente) plus ein bestimmtes Mass an körperlicher Erregtheit (die affektive Komponente). Sie sind vielmehr in dem Sinne ganzheitliche Phänomene, als sie gerade die ganze Person, ihr Denken, Fühlen und Handeln, erfassen. Eine Einstellung ist also eine bestimmte Anschauungs-, Wahrnehmungsweise der Realität, eine bestimmte Weise, auf einen Aspekt der Realität zu reagieren und sich ihm gegenüber zu stellen.

Aber eben: (Viele) Emotionen sind Einstellungen, aber keineswegs alle Einstellungen sind Emotionen. Was Jones meint, wenn sie von Vertrauen als einer *affektiven* Einstellung meint, bleibt immer noch unklar. Sollte sie damit nur meinen, dass eine affektive Einstellung eine ist, die neben anderen Aspekten *auch* aus emotionalen Reaktionen besteht und zu solchen Reaktionen disponiert, wäre das Problem nicht aus dem Weg geschafft. Zwar wäre klar, dass Vertrauen unter diesen Begriff von affektiver Einstellung fiele, denn wer einem anderen vertraut, wird wütend, enttäuscht, traurig, schockiert auf den Missbrauch dieses Vertrauens reagieren. Unklar aber wäre, was denn eine Einstellung wäre, die *nicht* unter diesen Begriff von affektiver Einstellung fiele. Nehmen wir jenen Optimismus als Beispiel, der im zur Hälfte gefüllten Glas sprichwörtlich immer ein halb volles sieht. Eine bestimmte Weise, die Dinge zu sehen, ist dies zweifellos. Eine, die zu bestimmten Überzeugungen, Gedanken und Emotionen disponiert, sicher auch. Aber ist das wirklich eine *affektive* Einstellung? Hier würden wir doch erwarten, dass die emotionale Reaktion ein *zentraler* Teil der Einstellung ist. Dies möchte ich veranschaulichen, indem ich eine bestimmte Form von Mitleid oder Mitgefühl als eine affektive Einstellung verstehe. Mitleid kann in beiden Formen vorkommen: als emotionale Episode – als aktuales Ergriffensein angesichts des Leidens anderer – und als affektive Einstellung, als bestimmte Weise der Weltwahrnehmung, die (auch) zu emotionalen Reaktionen des Mitleids disponiert. Das Wesen des Mitleids bleibt in beiden Fällen dasselbe, aber die affektive Einstellung ist gleichsam die «verfestigte», die «auf Dauer gestellte» emotionale Episode. Man wird also sagen können, dass die affektive Einstellung des Mitleids – hier können wir von Mitleid oder Barmherzigkeit als *Tugend* sprechen – sich aus dem (wiederholten) Empfinden von Mitleid herausgebildet hat, durch Habitualisierung und selbstverständlich auch durch entsprechende Bildungsanstrengungen. Diesem Bild zufolge sehen wir in der affektiven Einstellung des Mitleids immer noch die

gleichsam geronnene, auf Dauer gestellte und stabiler gewordene emotionale Episode.

Liesse sich Ähnliches auch im Falle des Vertrauens sagen? Dagegen spricht, dass hier die bereits berührte Schwierigkeit wieder auftaucht, dass Vertrauen kaum als Episode vorzukommen scheint.³ Wohl mag es Situationen geben, in denen Vertrauen gleichsam an die Oberfläche kommt und ich meines Vertrauens in einen Anderen (oder in mich selbst) gewahr werde, aber dabei handelt es sich um Ausnahmesituationen. Solche Momente sind keineswegs konstitutiver Bestandteil einer vertrauensvollen Beziehung, während es doch eigenartig wäre, wenn ein Mensch, der z.B. Mitleid mit Tieren hat (als affektive Einstellung), von sich sagen würde, er erlebe aktuell kein Mitleid mit Tieren mehr. Hier könnte man von Routine oder gar von Abstumpfung sprechen, aber es wäre geradezu absurd, im Fall des Vertrauens zwischen Eheleuten, das die Beziehung trägt, aber weder je thematisiert noch als solches empfunden wird, mit diesen Worten zu charakterisieren.

Die normative Dimension von Vertrauen

Robert C. Roberts, dem wir eine der besten und breit gefächertsten philosophischen Analysen der Emotionen verdanken⁴, unterscheidet zwischen «emotions» und «concerns». Emotionen versteht er als *concern-based construals*, als «besorgte», involvierte Wahrnehmungen, wobei er dabei immer an episodische Phänomene denkt. Dagegen sind die «concerns», in denen Emotionen gründen und die zugleich in die Emotion eingehen⁵, dispositionaler Natur. Was Roberts unter «concern» versteht, sind

desires and aversions, along with the attachments and interests from which many of our desires and aversions derive. Concerns can be biological («instinctive») or learned, general or specific, ultimate or derivative, and dispositional or occurrent. (Ebd., 142)

Die Frage ist nun, ob sich Vertrauen in diesem Sinne als «concern» verstehen lässt. Von den von Roberts aufgezählten Phänomenen fällt Vertrauen wohl am ehesten in die Kategorie «attachment». Als

³ Wohlgemerkt: Ich rede immer vom Erleben eigenen Vertrauens, nicht davon, dass ich spüre, wie jemand anderer mir – hier und jetzt – vertraut, z.B. indem er mir auf die Schulter klopf und sagt: «Komm jetzt, du machst das! Geh rein und schiess das Tor!»

⁴ R.C. Roberts, *Emotions. An Essay in Aid of Moral Psychology*, Cambridge 2003.

⁵ S. dazu ebd., 145-148.

ganz elementare Pro-Einstellung verstanden, die sich etwa darin zeigt, dass ich dem Gegenüber, das spricht, in aller Regel *glaube*, was es sagt – dass dies die *default*-Einstellung ist und Zweifel der Begründung und Erklärung bedarf –, kann Vertrauen vielleicht als eine bestimmte Weise der Bindung, des dem Anderen-Geneigtseins, verstanden werden. Auch das oben als Beispiel genommene Vertrauen des Kleinkinds auf seine Bezugsperson ist gleichsam «eingebaut» in seine (sichere) Bindung an diese.⁶ Und auch meine Bereitschaft, einer Person bestimmte Dinge zu erzählen, zeugt von meinem Vertrauen auf diese Person und die Sicherheit und Stabilität dieser Beziehung. Gleichzeitig wohnt dieser Beziehung, wie etwa Knud Løgstrup in seinem Klassiker *Die ethische Forderung*⁷ und in jüngerer Zeit Lars Hertzberg und Olli Lagerspetz⁸ betonen, insofern eine normative Dimension inne, als erwiesenes Vertrauen dem anderen eine Verpflichtung auferlegt: Enthülle ich meinem Freund gegenüber Intimitäten, so sollte dieser sich verpflichtet fühlen, sorgfältig mit diesen Informationen umzugehen. Ich *erwarte* dies von ihm. Dass Vertrauen insofern einen anderen unter moralischen Zugzwang setzt, heisst natürlich nicht, dass es geboten ist, diesem Zwang in jedem Fall Folge zu leisten. Darin, dass ich mein Gegenüber *so* wahrnehme – als eine, der ich das erzählen kann; als einen, auf den ich mich verlassen kann etc. – *besteht* Vertrauen. Diese Art des Eingestelltseins gegenüber (konkreten) anderen disponiert zu bestimmten emotionalen Reaktionsweisen, wenn die implizite positive Erwartung, die in ihr liegt, enttäuscht wird: Zu Verletztheit, Bestürzung, Trauer und Wut.

Es ist eine interessante Frage, ob auch die Erfüllung des Vertrauens zu positiven emotionalen Reaktionen führt. Nach dem hier Gesagten wird dies im Regelfall nicht so sein: Dass ich mich darüber freue, dass der andere das in ihn gesetzte Vertrauen erfüllt, wird nur dann der Fall sein, wenn ich in irgendeiner Weise daran gezweifelt habe. Im anderen Fall aber, in dem das Vertrauen gleichsam stillschweigend am Werk war, werde ich nicht mit Freude darauf reagieren, sondern werde ich dem Gegenüber wie bisher, ja vielleicht, ohne es zu bemerken, sogar noch mehr vertrauen. In diesem Sinne ist das Vertrauen etwas, das sich selbst nährt und am Leben

⁶ Diese Gedanken könnten unter Bezugnahme auf die an John Bowlby anschliessende Bindungstheorie vertieft werden. S. dazu z.B. J. Bowlby, *Frühe Bindung und kindliche Entwicklung*, München 2010 oder die Darstellung von J. Holmes, *John Bowlby und die Bindungstheorie*, München 2006.

⁷ S. K.E. Løgstrup, *Die ethische Forderung*, Tübingen 1959.

⁸ S. L. Hertzberg, *On the Attitude of Trust*, *Inquiry* 21 (1988), 307-322; ders., *On Being Trusted*, wird erscheinen in: A. Grøn u.a., *Trust, Sociality, Selfhood*, Kopenhagen 2010; und O. Lagerspetz, *The Tacit Demand*, Dordrecht 1998.

Christoph Ammann

erhält: Meine Einstellung gegenüber dem anderen, meine Weise, ihn zu sehen, wird bestätigt und gefestigt, und zwar ganz ähnlich, wie meine Furcht vor etwas – meine Wahrnehmung einer Situation als bedrohlich – sich bestätigt und wächst durch jede Erfahrung, in der sich dieses Muster bewährt. So verhält sich Vertrauen auch in dieser Hinsicht *wie* eine Emotion, ohne selber eine Emotion zu sein.

— Dr. Christoph Ammann ist Oberassistent am Institut für Sozialethik an der Universität Zürich.

III.
Vertrauen
empirisch

Globale Ökonomie jenseits dünner Beschreibungen

Erste Überlegungen zu Vertrauen im neuen Markt für Mikrofinanzen

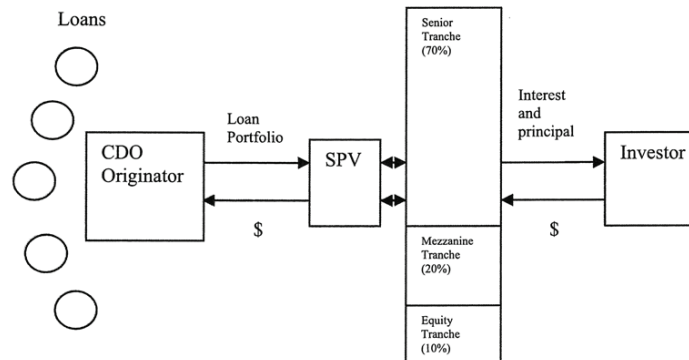
Barbara Grimpe

Problemstellung

In vielen sogenannten «Entwicklungsländern» rund um die Welt gibt es Mikrofinanzprojekte: Kleinunternehmer und -unternehmerinnen erhalten von örtlichen Mikrofinanzinstitutionen Mikrokredite, die ihrerseits oftmals aus Spenden oder Steuergeldern sogenannter «entwickelter» Länder stammen und von privaten Stiftungen und Vereinen, kirchlichen Trägern, Regierungs- und Nichtregierungsorganisationen verwaltet werden. Diese Art globaler Mikrofinanzierung wurde bisher meistens als uneigennütziges Wohlfahrt, Entwicklungshilfe oder partnerschaftliche Zusammenarbeit begriffen (vgl. Byström 2006: 1). Seit einigen Jahren bildet sich allerdings ein Gegendiskurs heraus, der im Mikrofinanzwesen einen neuen vielversprechenden *Markt* für private profitorientierte Investoren sieht (vgl. Matthäus-Maier 2008: IX). Die Deutsche Bank etwa prognostiziert mindestens eine Verzehnfachung des Investitionsvolumens in den nächsten 10 bis 20 Jahren, im Speziellen durch internationale private Investoren (Deutsche Bank Research 2008: 1; vgl. Callaghan et al. 2007: 118; vgl. Matthäus-Maier 2008: VIII). Und es zeichnen sich offenbar schon entsprechende praktische Veränderungen ab. So konstatiert beispielsweise das Wall Street Journal unter Berufung auf Zahlen der Weltbank, dass im Jahr 2008 14,8 Milliarden US-Dollar Fremdkapital im Mikrofinanzwesen angelegt worden seien – 24% mehr als im Vorjahr, und erstmals vorwiegend aus den Händen privater Investoren, nicht von Regierungen (Wall Street Journal 2010: o.S.).

Die in Diskurs und Praxis beobachtbare Transformation des Mikrofinanzwesens in einen globalen Markt lohnt in vielerlei Hinsicht eine soziologische und kulturanthropologische Untersuchung. Aus dem laufenden Forschungsprojekt heraus wird in diesem Essay beispielhaft ein bestimmtes Finanzierungsmodell be-

sprochen, das verschiedenen ökonomischen Experten zufolge für private Investitionen in Mikrofinanzprojekte besonders geeignet



Eine typische CDO-Struktur nach Byström (2006: 22)

ist: die «collateralized debt obligation», abgekürzt «CDO» (Byström 2006; Financial Times 2009: o.S.; CGAP 2008: 7).

Auf der linken Seite der Abbildung sind die Kleinkredite dargestellt («Loans»). Die Kredite werden von einer Mikrofinanzinstitution vor Ort ausgegeben («CDO Originator»). Sie hält ein «Portfolio» aller dieser Einzelkredite, welches unter einer eigenen Rechtsform (SPV, d.h. «Special Purpose Vehicle») in verschiedene Risikoportionen zerlegt werden kann («Senior Tranche», «Mezzanine Tranche», «Equity Tranche»). Unter den Investoren, die auf der rechten Seite dargestellt sind, können dann die risikoscheuen ihr Geld eher in Wertpapiere der «Senior Tranche», die risikofreudigeren ihres in Papiere der «Equity Tranche» anlegen (vgl. Byström 2006: 5).

CDOs sind zuletzt in die Kritik geraten, da sie auf dem amerikanischen Hypothekenmarkt, von dem die jüngste Finanzkrise massgeblich ausging, sehr verbreitet waren (vgl. Sinn 2010: 169 ff.; McKenzie 2008; Heldt 2010: o.S.; Jobst 2008: 8). Verschiedene Finanzexperten meinen dagegen, dass mit CDOs im Fall von Mikrofinanzinvestitionen nicht nur finanzieller Gewinn zu erzielen sei, sondern sogar sozial Gutes geleistet werde; es wird hier von einer «doppelten» oder «dualen» Rendite gesprochen (Financial Times 2009: o.S.; Deutsche Bank 2008: 18; CGAP 2008: 2; CERISE 2010). Byström beispielsweise meint:

By *directly* targeting the poor and therefore *circumventing* inefficient or perhaps even corrupt government structures, microlending could be an efficient means of doing well (financially) by doing good (socially). [...] Recently introduced financial instruments and vehicles [...] could make it possible for investors to *tailor* their risks and returns *as they please*. [...] [T]he MFIs [microfinance institutions] can simply serve as middle-hands and *channel* the risk and return of the pooled loan portfolio to a third party in the form of *well defined* standardized securities» (Byström 2006: 3, 4; Hervorhebungen BG).

Dieses Zitat wirft einige Fragen auf: Ist es in der Tat möglich, über Investitionen in der Art von CDOs Arme «direkt» zu erreichen? Lässt sich Armut ohne Weiteres bestimmen? Können lokale Bedingungen wie etwa Regierungsstrukturen in den Ländern, in denen Arme leben, einfach «umgangen» werden? Lassen sich die Risiken und Gewinne derart «masschneidern», dass sie den Investoren so passen, «wie es ihnen gefällt»? Können die Risiken und Gewinne von den Mikrofinanzinstitutionen, die die Kredite jeweils vor Ort vergeben, reibungs- und verlustfrei an Dritte übermittelt werden («channel»), in der Gestalt «gut definierter» Wertpapiere? Jobst, ein früherer Mitarbeiter des IWF, argumentiert so ähnlich wie Byström: CDOs im Mikrofinanzbereich könnten sogar sehr illiquides Pfand in handelbare Wertpapiere «transformieren» und sonstige örtliche bis nationale Unsicherheiten «in Zaum halten» bzw. «umgehen» (Jobst 2008: 10, 11).

Die obige Abbildung suggeriert in der Tat einen solchen direkten, massgeschneiderten, reibungslosen und verlustfreien sowie gut definierten Investitionsprozess. Nachdem ein Portfolio in verschiedene Risikoportionen zerlegt wurde, können scheinbar einfach von rechts nach links die Anlagegelder fließen («\$»), von links nach rechts die aggregierten Kreditinformationen («Loan Portfolio») und die Rückzahlungen («Interest and principal»). Ist dies nicht eine überschaubare globale Kreditbeziehung, bei dem die Armen (auf der linken Seite) sozial, die Investoren (auf der rechten Seite) finanziell profitieren?

Allerdings merkt Byström selbst an, dass einige «Hürden auf dem Weg» zu überwinden seien (2006: 3). Beispielsweise gebe es im Vergleich zu anderen Anlagebereichen eine «riesige Informationslücke» zwischen der Mikrofinanzinstitution und den Investoren (2006: 15). Während nämlich «gewöhnliche CDO-Geschäfte» zwischen «relativ ähnlichen Finanzinstitutionen mit ähnlicher Information, zum Beispiel Wall-Street-Investmentbanken»,

abgeschlossen würden, gebe es bei Mikrofinanz-CDOs ganz unterschiedliche Beteiligte – auf Seiten der Investoren etwa «reiche Individuen, kommerzielle Banken, Pensionsfonds und Regierungsorganisationen» (a.a.O.). Viele dieser Investoren könnten das Kreditrisiko wesentlich schlechter abschätzen als die jeweilige Mikrofinanzinstitution, die die Kredite vor Ort vergibt (a.a.O.).

Zugang

An dieser Problematik kann ein soziologisch-kulturanthropologisches Forschungsprogramm ansetzen. Der Investitionsprozess kann als komplexer *Vertrauensprozess* begriffen werden. Die erwähnte «Informationslücke» etwa ist der Annahme nach kein quasi technisch zu behebendes, einfaches Problem, sondern ein Mangel lebensweltlicher *Vertrautheit*. Es ist also ein umfangreiches *kulturelles* Phänomen. Dieses muss, so wird weiter angenommen, durch stellvertretendes Vertrauen in andere und anderes ausgeglichen werden. In Bezug auf die obige Abbildung kann folgende allgemeine These formuliert werden:

Die Abbildung ist nur eine «dünne», keine «dichte» Beschreibung (Geertz 1983: 11-12). Der globale Investitionsprozess ist in Wirklichkeit ein kompliziertes «Bedeutungsgewebe», in das sehr viele Menschen an verschiedenen Orten mit verschiedensten Weltsichten «verstrickt» sind (Geertz 1983: 9, 15). Dieses Gewebe ist u.a. aus diversen, kreuz und quer verlaufenden, zum Teil überlappenden Formen von Vertrauen geknüpft. Die Abbildung sollte durch eine Beschreibung der verschiedenen Bedeutungen (z.B. was für wen «sozial» heisst) und Weltsichten (von asiatischen, lateinamerikanischen oder afrikanischen Kreditnehmern, aber genauso von Bankexperten oder Investoren) sowie dieser Vertrauensdichte ersetzt werden.

Nachfolgend werden beispielhaft drei vermutete Vertrauensformen im CDO-Investitionsprozess skizziert. Zunächst wird die Frage aufgeworfen, was genau sich in der Realität hinter den fünf mit «Loans» bezeichneten Kreisen verbirgt, die für die Kreditnehmer stehen (in der Abbildung links).

Vertrauen in die Vertrautheiten anderer

Labie hat darauf hingewiesen, dass Armut und die entsprechenden Finanzierungsangebote, die eine einzelne Mikrofinanzinstitution auf der Ebene eines einzelnen Dorfes realistischerweise machen kann, schon für diese eine Institution schwer zu bemessen sind (vgl. Labie 2004: 12). «Armut» ist schon auf Mikro-Interaktionsebene eigentlich ein komplexes und dynamisches soziales Phänomen. Nach Gupta etwa müssten Arme als «soziale Akteure» verstanden werden, die ihre Situation kontextabhängig und im Zeitverlauf (historisch) ganz unterschiedlich deuten; auch werde Armut häufig als «statische Bestandsgrösse» aufgefasst, während es doch eine «dynamische Flussgrösse» sei (Gupta 2009: 134–136). Von Käufeler lässt sich lernen, dass es keine objektive Lösung für dieses Problem der Bemessung des Armen, Sozialen, Guten gibt – denn selbst die Ethnologen, deren Aufgabe es sei, «intim vertraut zu werden mit einer fremden Welt», hätten ständig mit deren Undurchsichtigkeit zu kämpfen (Käufeler 2008: 169). In manchen Gesellschaften würden gerade die finanziellen Verhältnisse als «Intimzonen» gelten; und selbst wenn dann Informationen «unter dem Siegel der Vertraulichkeit» mitgeteilt würden, so sei dies zwar «ein Indiz ihrer Bedeutung», jedoch «keine Garantie dafür, dass es wahr ist» (Käufeler 2008: 173, 177).

Die Bankexperten, die ein «Special Purpose Vehicle» verwalten (siehe Mitte der Abbildung), und die Investoren können sich vermutlich nicht wie Ethnologen auf mehrmonatigen Feldforschungen in die Ambivalenzen einer Lebenswelt einarbeiten. Es ist anzunehmen, dass sie stattdessen darauf vertrauen müssen, dass andere an ihrer Stelle eine solche Arbeit geleistet haben. Dafür, dass es solch ein stellvertretendes Vertrauen gibt, besteht ein erster empirischer Hinweis: Der Leiter eines noch relativ neuen Luxemburger Fonds für Mikrofinanzinvestitionen teilte im Interview (6.2.2010) mit, sein Fonds lasse sich von einer Nichtregierungsorganisation (NGO) beraten, die bereits neun Jahre mit Mikrofinanzinstitutionen zusammengearbeitet habe. Diese «Kernerfahrung» der NGO, wie er sich ausdrückte, nutze der Fonds, um passende Anlageprodukte zu entwickeln. In diesem Fall steht die NGO also vermutlich einen Schritt näher an der Lebenswelt der Kreditnehmer als der Fonds selbst.

Jobst berichtet allerdings, dass in vielen CDO-Strukturen nicht nur *eine* Mikrofinanzinstitution mit einer überschaubaren Zahl an Kreditbeziehungen eingebunden ist, wie die obige Abbildung suggeriert, sondern eine *Reihe* von Institutionen, die auch noch über die ganze Welt verteilt sind (vgl. Jobst 2008: 11). Es geht also empirisch

nicht nur um *eine* Vertrautheit mit *einer* fremden Lebenswelt, sondern um *diverse* Vertrautheiten mit *diversen* fremden Lebenswelten. Vielleicht gibt es dann auch entsprechend vielfaches stellvertretendes Vertrauen? Auch stellt sich die Frage, ob und wenn ja, wie genau diese immense qualitative Vielfalt in eindeutige Wertpapiere mit klaren Risikoportionen übersetzt werden kann. Dies führt zur nächsten Vertrauensform:

Systemvertrauen in Kalkulationen, erweitert um Kreativität

Mennicken sagt, dass die Verfahren, die Banken zur Kalkulation des Kreditrisikos und also eigentlich zur Eindämmung von Unsicherheit einsetzen, neue Unsicherheiten schaffen: Zahlen sprächen nie für sich, es gebe immer Raum für verschiedene Interpretationen (Mennicken 2000: 38). Sie fragt daraufhin, wie sich dann die Existenz solcher Verfahren erklären lasse, wenn nicht durch ihre (vermeintliche) inhärente Effizienz (a.a.O.). Der Grund sei eine langsam herangewachsene Selbstverständlichkeit («taken-for-grantedness»), also eine Institutionalisierung von Kalkulationen unter ökonomischen Akteuren (a.a.O.). In den Worten Luhmanns handele es sich um «Systemvertrauen», also eine (historische) Verlagerung von persönlichem Vertrauen in abstrakte Regelsysteme (Mennicken 2008: 39; Luhmann 1968/2000: 60 ff.).

In Anlehnung an Svetlova (2008) lässt sich gleichwohl vermuten, dass Bankexperten nicht bloss «blind» einer fixen Anzahl von Kalkulationsregeln vertrauen und folgen. Sie hat herausgearbeitet, dass Finanztheorien, die von Wirtschaftswissenschaftlern entwickelt wurden, von Portfoliomanagern in der Praxis nicht eins zu eins übernommen, sondern kreativ adaptiert werden (Svetlova 2008: 122). Es bleibt also zu untersuchen, wie sich das Systemvertrauen in Kalkulationen tatsächlich in der Praxis äussert, und wie es sich zur o.g. Problematik multipler Lebenswelten verhält: Wie genau, wenn überhaupt, überführen denn Bankexperten die Komplexität der Lebenswelten auf Kreditnehmerseite in verschiedene Risikoportionen, nämlich in prozentual jeweils verschieden grosse «Senior-», «Mezzanine-» und «Equity»-Tranchen? Werden kreative Spielräume genutzt, vielleicht auch unter den Kollegen debattiert? Inwiefern ist also die Konstruktion von Wertpapieren ein wesentlich komplexerer Vorgang mit einer viel grösseren Eigendynamik, als die

einfachen Pfeile und Kästchen in der Mitte der obigen Abbildung suggerieren?

Interaktiv hergestelltes Vertrauen

Die irgendwie kalkulierten Wertpapiere müssen am Ende verkauft werden (siehe das Kästchen «Investor» auf der rechten Seite der Abbildung). Man stelle sich nun beispielsweise ein Verkaufsgespräch in einer Bank vor, in dem ein Bankangestellter gegenüber einem potentiellen Investor für eine Mikrofinanz-CDO wirbt. Mitten in der Erklärung der verschiedenen Risikotranchen setzt er sich plötzlich eine rote Clownsnase auf, steigt auf seinen Stuhl, holt eine Handvoll Bälle hervor und beginnt zu jonglieren. Dann singt er ein Lied, verbeugt sich und tritt ab.

Wird der Investor sich für den Kauf eines Wertpapiers entscheiden? Nach Garfinkel wäre das sehr unwahrscheinlich, denn der Bankmitarbeiter hat gegen eine Reihe von sozial erwartbaren, *vertrauensbildenden* Merkmalen einer Interaktion in einer Bank verstossen (Garfinkel 1967: 172-173). Diese Merkmale betreffen u.a. Kleidung, Mimik, Gestik, Körperhaltung und Rhetorik eines professionell anmutenden ökonomischen Experten sowie die technischen Hilfsmittel, derer sich dieser zu bedienen hat. In Bezug auf die Hilfsmittel beispielsweise wären anstelle von Jonglierbällen eher ein Notebook, Tabellen und Grafiken mit Zahlenkolonnen zu erwarten. Gibt es darüber hinaus im Fall von Mikrofinanz-CDOs, die anders als andere Anlageprodukte ja offenbar an sehr verschiedene Investoren verkauft werden (vgl. Byström 2006: 3), verschiedene vertrauensbildende Massnahmen in Verkaufsgesprächen? Werden zum Beispiel gegenüber Vertretern kommerzieller Banken, die ja eine vergleichbare Fachsprache sprechen, vor allem die Kalkulationen selbst diskutiert, während z.B. gegenüber Individuen ohne Bankausbildung in einfachen Narrativen und Metaphern ohne Zahlen gesprochen wird? Und wie genau wird, wenn überhaupt, jeweils über das «Soziale», über Armut, über das vermeintlich «Gute», also die komplexen kulturellen Phänomene am anderen Ende des Investitionsprozesses, gesprochen? Wird das grundsätzliche Problem der mangelnden Vertrautheit(en) mit der Lebenswelt bzw. den Lebenswelten auf der Seite der Kreditnehmer vielleicht in manchen Fällen «gelöst» durch rein situativ, rein interaktiv im Verkaufsgespräch selbst erzeugtes Vertrauen?

Schluss

Das Mikrofinanzwesen sogenannter «Entwicklungsländer» scheint sich in einen globalen Markt zu transformieren. Als Beispiel wurden hierzu CDO-Investitionsstrukturen angeführt: Sie sind aus Sicht vieler Finanzexperten geeignet, um Kleinkredite als neuen Anlagebereich für private Investoren weltweit zu erschliessen. Zusätzlich zur finanziellen Rendite scheint in diesem Bereich eine «soziale» Rendite möglich zu sein: Über den Kauf von CDO-Wertpapieren am einen Ende der Welt kann einigen Autoren zufolge am anderen Ende der Welt ein Beitrag zur Armutsminderung geleistet werden. Diese Verknüpfung von Finanztermini mit den Begriffen des Sozialen, der Armut oder auch des Guten, so als gäbe es global keine divergierenden Lebenswelten, fordert eine kulturanthropologische und soziologische Untersuchung der betreffenden Finanzierungsstrukturen geradezu heraus. Wie eine solche Untersuchung aussehen kann, wurde hier kurz skizziert. Ein CDO-Investitionsprozess mutet auf den ersten Blick einfach und überschaubar an – eine am Prinzip der dichten Beschreibung orientierte Analyse wird aber die eigentliche Komplexität und Unsicherheit dieses Prozesses herausarbeiten können, so die hier vertretende Annahme. Es wurden drei Varianten von Vertrauen, die vermutlich an verschiedenen Stellen bzw. in unterschiedlicher Weise in die Konstruktion und den Verkauf von CDO-Wertpapieren hineinspielen, vorgestellt. Ob und wie genau diese drei Vertrauensformen den globalen Mikrofinanzmarkt in der Praxis mit-konstituieren, und ob es weitere relevante Vertrauensformen gibt – etwa globalisiertes Systemvertrauen in bestimmtes Geld, beispielsweise den US-Dollar (vgl. Luhmann 1968/2000: 63) – ist noch eingehend empirisch zu untersuchen.

Literatur

- Byström H. (2006): The Microfinance Collateralized Debt Obligation: a Modern Robin Hood. http://www.nek.lu.se/publications/workpapers/WP06_14.pdf (Zugegriffen am 30. Mai 2010).
- Callaghan I., Gonzalez H., Maurice D. (2007): Microfinance – On the Road to Capital Markets. *Journal of Applied Corporate Finance* 19: 115–123.
- CERISE (2010): The Relationship Between Social and Financial Performance in Microfinance. http://www.sdc-employment-income.ch/en/Home/Financial_Sector/FSD_Main_Topics_and_Resources/Social_Performance_Mainstreaming (Zugegriffen am 30. Mai 2010).

- CGAP (2008): Foreign Capital Investment in Microfinance. Balancing Social and Financial Returns. CGAP Focus Note.
- Heldt C. (2010): Definition: Verbriefung von Kreditportfolios. Wirtschaftslexikon Gabler. <http://wirtschaftslexikon.gabler.de/Definition/verbriefung-von-kreditportfolios.html> (Zugegriffen am 30. Mai 2010).
- Deutsche Bank Research (2008): Mikrofinanz-Investments: Eine sozial verantwortliche Anlage mit großem Potenzial. Frankfurt am Main: Deutsche Bank Research.
- Financial Times (2009): Microfinance Group in CDO Scheme. <http://www.ft.com/ft/content/7BF69F69E6-275A-4FA1-BC75-649E1EDCD1A4%7D/Financial%20Times%20Article.pdf> (Zugegriffen am 30. Mai 2010).
- Garfinkel H. (1967): Studies in Ethnomethodology. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Geertz C. (1983): Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur. In: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gupta A. (2009): Nationale Armut, globale Armut und Neoliberalismus: Eine anthropologische Kritik. In: Büschel H., Speich D. (Hg.): Entwicklungswelten. Globalgeschichte der Entwicklungszusammenarbeit, Frankfurt: Campus: 113-139.
- Jobst AA. (2008): Unscathed Securitisation: Emerging Market CDOs After the US Sub-prime Mortgage Crisis. In: Deutsche Bank (Hg.): Global Securitisation and Structured Finance, <http://www.globalsecuritisation.com/> (Zugegriffen am 30. Mai 2010).
- Käufeler H. (2008): Vertrauen, Vertrautheit, Vertraulichkeit. Über den Umgang mit Intimität in der Ethnologie. In: Tomkowiak I., Egli W. (Hg.): Intimität, Zürich: Chronos: 169-183.
- Labie M. (2004): Microfinance: un Etat des Lieux. Monde en Développement 2: 9-23.
- Luhmann N. (1968): Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität. Stuttgart: Lucius und Lucius.
- Matthäus-Maier I. (2008): Preface: New Partnerships for Innovation in Microfinance. In: New Partnerships for Innovation in Microfinance. Berlin: Springer: VII-XI.
- MacKenzie D. (2008): End-of-the-World Trade. London Review of Books 30: 24-26.
- Mennicken A. (2000): Figuring Trust: The Social Organization of Credit Relations. In: Kalthoff H., Rottenburg R., Wagener HJ. (Hg.): Facts

Barbara Grimpe

and Figures: Economic Representations and Practices, *Ökonomie und Gesellschaft*, Marburg: Metropolis: 35-58.

Sinn HW. (2009): *Kasino-Kapitalismus: wie es zur Finanzkrise kam, und was jetzt zu tun ist*. Berlin: Econ.

Svetlova E. (2009): Theoretical Models as Creative Resources in Financial Markets. In: Jansen SA., Schröter E., Stehr N. (Hg.): *Rationalität oder Kreativität? Multidisziplinäre Beiträge zur Analyse der Produktion, Organisation und Bildung von Kreativität*, Wiesbaden: VS: 121-135.

Wall Street Journal (2010): *Microfinance's Midlife Crisis*. http://online.wsj.com/article/SB10001424052748703315004575073510472268430.html?mod=googlenews_wsj (Zugegriffen am 30. Mai 2010).

— Dr. des Barbara Grimpe arbeitet im Rahmen des Projekts «Vertrauen verstehen» an einer Habilitation mit dem Thema «Die Expansion von Mikrofinanzen aus den ökonomischen Nischen der Entwicklungszusammenarbeit der 1970er-Jahre in die heutige Wall Street Finance».

Measuring Trust in Social Neuroeconomics: a Tutorial

Jan B. Engelmann

A brief outline of the field of Neuroeconomics

Neuroeconomics is a relatively recent research area that is based on the amalgamation of various disciplines, including experimental economics, experimental psychology and cognitive neuroscience. The combination of methods from these fields has allowed researchers to design experiments investigating brain function during decision-making. Recent experiments in neuroeconomics have significantly furthered our understanding of the neural mechanisms involved in economic and social decisions. On the one hand, recent advances in neuroeconomics have lend support to the validity of economic models by demonstrating that parameters central to economic models, such as decision-utility (e.g. Knutson et al., 2005) and reinforcement learning (Montague et al., 2004) are represented in the brain. On the other hand, they have offered refinements of well-established views held by traditional economics, such as the rational-agent model. Against the assumption that economic behavior is purely rational, a wealth of converging evidence from behavioral and neuroimaging data underline the role of emotions in decision-making in both financial (McClure et al., 2004), as well as social (Sanfey et al., 2003) settings.

Since the current paper is directed at an audience outside of the fields that constitute neuroeconomics, we briefly review some of the core methodologies employed within neuroeconomics and related disciplines to investigate the neural mechanisms of decision-making before we discuss recent advances on the neural correlates of social preferences using the example of trust.

Methodologies commonly employed in Neuroeconomics

One fundamental building block of experiments in neuroeconomics is the behavioral paradigm that is employed to investigate decision-making. Behavioral paradigms are typically taken from experimental

economics and psychology. Examples include the Trust Game (e.g. Berg et al., 1995; Kosfeld et al., 2005), in which participants are faced with the decision to entrust an anonymous person with their money, or the risky choice task (e.g. Engelmann and Tamir, 2009), in which participants choose between lotteries with different levels of risk and real financial consequences. Behavioral paradigms are then adapted for use with methods from cognitive neuroscience, such as non-invasive brain imaging and stimulation, which require specific experimental design considerations related to timing and randomization of events in order to optimize statistical analyses. Common neuroscience methods employed to study the brain in neuroeconomics include functional Magnetic Resonance Imaging (fMRI), which allows researchers to observe brain function during decision-processes, transcranial magnetic stimulation (TMS), through which a temporary lesion in a targeted brain region can be generated, and pharmacological manipulations, which can temporarily alter the amount of a targeted neurotransmitter within the central nervous system.

By far the most commonly used tool to investigate the neural basis of economic and social decision-making is fMRI. This procedure involves placing participants inside an MRI scanner, which provides a record of neuronal activity in form of the Blood Oxygen Level-Dependent (BOLD) response within the brain while participants make decisions in the context of an experimental paradigm. The BOLD response is reflective of the amount of oxygen that is being delivered to neurons through the blood stream. Changes in blood oxygenation levels lead to localized changes in the ferromagnetic properties of blood that can be visualized by the MRI scanner. Specifically, an increased BOLD signal in a certain brain region is indicative of an increase in the amount of oxygen within the blood stream, which in turn is reflective of an increased demand for energy made by active neurons (e.g. Raichle and Gusnard, 2002). Researchers can then couple the data provided by the fMRI scanner, the BOLD signal, with behavioral data obtained from participants' task performance that reflects economic and social preferences to localize regions involved in producing behavior using statistical analyses based on the General Linear Model. To accomplish this feat, recent experiments have used model-based approaches to investigate brain function (O'Doherty et al., 2007). In such sophisticated analyses, quantitative computational models estimate parameters reflective of participants' behavior that are relevant to the cognitive processes underlying economic decision-making. These variables can then be used to make predictions about what patterns of activation a given

brain region should follow if it is involved in relevant computations that lead to the observed behavior. Specifically, brain regions whose neural signals show significant correlation with parameters derived from computational models are likely involved in the computations that produce the decisions of interest. Using such model-based fMRI analyses, O'Doherty et al. (2003) have demonstrated that neurons in the ventral striatum make specific predictions about the reward contingencies of the environment in the form of the reward prediction error¹ (O'Doherty et al., 2003), a finding that had previously been demonstrated using invasive electrophysiological recordings in monkeys (Schultz et al., 1998).

One drawback of fMRI is that it provides correlational information, meaning that brain regions identified to be involved in the decision-process by this approach only correlate with the observed behavior that was performed inside the scanner. While considerable evidence indicates that regions identified via this method are involved in the computations that underlie behavior (Logothetis et al., 2001), causal inferences in the form of *brain region X causes behavior Y* can only be made in the presence of converging evidence. Such converging evidence is commonly provided by studies from patients with localized brain lesions, that, after removal of brain tissue, show aberrant performance on decision-making tasks (e.g. Bechara et al., 1996). It is, however, often difficult to come by patients with focal damage to brain regions of interest and this approach suffers from its own drawbacks. Recent technological advances have made non-invasive stimulation techniques that can be applied to healthy human participants, such as Transcranial Magnetic Stimulation (TMS) and transcranial Direct Current Stimulation (tDCS) available to researchers in neuroeconomics. Such brain stimulation approaches can provide converging causal evidence that directly implicate brain regions in decision-processes.

Transcranial Magnetic Stimulation (TMS) involves applying high-intensity magnetic pulses via a magnetic coil that is strategically placed over the scalp to alter the excitability of neurons within specific regions of cortex. The transient magnetic pulse penetrates

¹ Human and animal studies have repeatedly demonstrated that midbrain dopamine neurons process rewarding stimuli, such as food or money. Expectation modulates activity within these regions: when a rewarding stimulus is unexpected, firing rates increase; when it is expected, midbrain dopamine neurons do not change their firing rates, and when an expected reward does not occur, a depression in firing rates is observed. Such neuronal activity patterns closely follow predictions from reinforcement learning theory about how an agent learns environmental contingencies to maximize rewards (for review see Montague et al., 2004).

through scalp and skull to generate an electrical field that can either stimulate or disrupt neurons within targeted areas of cortex. The specific effects of TMS on the excitability of cortical neurons depends on variations in stimulation parameters, including intensity, frequency and repetition amount of the stimulation (Fitzgerald et al., 2002). Using specific stimulation parameters, researchers can create a localized, temporary and fully reversible brain lesion and study the effects of disabling activity within a region of interest on behavior. Furthermore, temporally extended effects on cortical excitability can be achieved via repetitive TMS (rTMS), in which trains of pulses are delivered to the same brain region for several minutes. This approach has yielded important insights about the role of dorsolateral prefrontal cortex (DLPFC) in social decisions (Knoch et al., 2006). Using low-frequency rTMS, Knoch et al. (2006) disrupted activity within the right DLPFC, a region previously implicated in executive control and inhibition of prepotent responses. Participants then played the Ultimatum Game, in which they were asked to either accept or reject unfair offers made by another participant (see below for a more detailed outline of the Ultimatum Game). In the context of this game, accepting an unfair offer can be interpreted as following mostly selfish impulses that maximize payoffs, while rejecting such an offer is reflective of punishing norm violators, a decision that is costly to the subject. Knoch et al. showed that participants whose right DLPFC was disrupted accepted significantly more unfair offers compared to placebo stimulation, indicating that the neural computations performed in DLPFC are important for controlling self-interest and punishing unfair offers.

Pharmacological manipulations involve administering a drug challenge using compounds known to change the availability of the targeted neurotransmitter within the central nervous system and subsequently testing the effects of altered brain chemistry on behaviors of interest. Neurotransmitter systems that are commonly targeted are the dopamine system, for instance via systemic administration of the dopamine agonist L-DOPA (e.g. Pleger et al., 2009; Eisenegger et al., 2010), and the oxytocin system (e.g. (Kosfeld et al., 2005; Baumgartner et al., 2008)). These systems have repeatedly been implicated in core decision processes, with dopaminergic brain regions being involved in signaling the rewarding value of stimuli, while oxytocin is involved in mediating social behaviors. A recent investigation of the role of serotonin (5-HT) in social decision-making demonstrated that decreased serotonin levels within the central nervous system increased rejection rates of unfair offers in

the Ultimatum Game (Crockett et al., 2008). Together with a known role of serotonin in impulsive aggression, these findings underline the importance of emotion regulation in ultimatum bargaining.

Finally, recent investigations in neuroeconomics have begun to examine the role of genetic predispositions in economic and social decision-making (e.g. Kuhnen and Chiao, 2009; Eisenegger et al., 2010), as well as aberrant decision-making in clinical populations, including patients with depression, schizophrenia and anxiety disorders (e.g. Roiser et al., 2010).

Social Neuroeconomics investigates the neural basis of social preferences

Traditional economics assumes that economic behavior is primarily based on material self-interest, such that rational decision-makers should maximize their own payoffs. Considerable evidence from a multitude of experiments, however, argues against this simplifying assumption (for review see Kahneman, 2003). Some of the most striking examples in support of this notion are found during strategic interactions (e.g. Fehr and Gächter, 2002). Experiments using games in which one player's actions have a direct impact on the payoffs of other participants, have repeatedly demonstrated that people exhibit clear «social preferences». This means that player's decisions are other-regarding, taking into account the well-being of other players even though, in the context of strategic interactions, such choices are costly and therefore not in agreement with their own self-interest.

To illustrate how social preferences can affect behavior, consider for example results from the following oft-cited experiment employing the Ultimatum Game (Güth et al., 1982). Two anonymous players interact in the Ultimatum Game, the «proposer» and the «responder». The proposer is allocated a certain sum of money, say 10 monetary units (MU), with the task to split the money as he wishes. If the responder accepts the split, both participants earn their respective amounts. If, however, the responder rejects the split, neither of the participants earns any money. Traditional economics would argue that the responder should accept any amount offered by the proposer that is greater than 0 MU, as this strategy would maximize his payoff. However, in the experiment by Güth and colleagues, responders tend to reject small offers of 2 MU, a 20:80 split in favor of the proposer, about half of the time. Such findings indicate that responders are willing to pay 2 MU, and

sometimes even more, to punish the proposer for his unfair offer. These results have been replicated in a multitude of experiments using the Ultimatum Game and generalize to different experimental settings (for reviews see Camerer, 2003; Fehr, 2009). Such behavior is easily interpreted as an expression of social preferences that goes against the notion that behavior is motivated purely by self-interest. Because of their ubiquity, social preferences have been incorporated as social utilities in formal models of social preferences by assigning subjective values to other's well-being (for review see Fehr, 2009).

Measuring trust

Similar results have been obtained using a related experimental setup, referred to as the Trust Game. In a typical version of the Trust Game, originally introduced by Berg et al. (1995), two anonymous players called the «investor» and «trustee» interact by sequentially exchanging monetary amounts as follows: The investor is allocated a certain amount of money by the experimenter, say 10 MU, and is asked to send any amount from her endowment to the trustee. Known to both participants, the amount transferred by the investor is then tripled by the experimenter. The trustee's role is to decide how to share her endowment with the investor, that is, how much money to send back. The amount sent by the investor is taken to reflect trust-taking, as she voluntarily makes herself vulnerable by placing her resources at the disposal of the trustee. Her motive for doing so is that the social risk she took could increase her financial wellbeing, if her trust is reciprocated. The amount returned by the trustee, then, is a measure of prosociality and trustworthiness.

In the most commonly used version of the Trust Game, referred to as one-shot games, players interact with a different individual on each trial in order to avoid reputation building. In such settings, according to predictions made by the self-interest assumption of traditional economics, investors should keep all their money to themselves, because they cannot expect any return from a purely self-interested individual. Trustees, on the other hand, should not transfer back any money, because in a one-shot game no financial gain is obtained from repaying the investor. The results reported by Berg et al. (1995), however, paint a different picture. They find that investors in their experiment sent more than half their initial endowment on average and that about 95% of the investment was repaid by trustees. These results have been replicated across a multitude of cultures (for review

see Camerer, 2003), indicating that people generally trust and are trustworthy. Together, these results underline the notion that social preferences interact with self-interest in the production of behavior.

What does the Trust Game measure? The following criticism in regard to the external and ecological validity of the one-shot Trust Game is commonly raised: Behavior in the Trust Game does not reflect trust as understood by the general public or the social sciences. Trust is a multifaceted concept that is significantly richer than the behavior measured in the Trust Game. For instance, it is a fundamental building block of most interpersonal relationships such as friendships, marriages, and parent-child relations, but is also crucial for economic transfers. Trust is also established and maintained by social, legal and economic sanctions and can be furthered by communication. All these elements seem to be absent in the behaviors measured by the Trust Game.

In one way, these criticisms are correct. In order to investigate trust experimentally, researchers have to reduce this complex concept to observables, that is, facets of behavior that can be measured quantitatively. This, however, is a desirable feature of the Trust Game, as it provides a clean measure of trust that is free of confounding variables, such as reputation-building, contractual pre-commitments and the potential of punishment. Compared to face-to-face interactions, which would be more naturalistic, anonymity controls for trustworthiness inferences from facial features that are typically made within a fraction of a second (Todorov et al., 2009). Research has demonstrated that such inferences are influenced to a great degree by facial attractiveness (Stirrat and Perrett, 2010) and have little to no predictive power about the actual trustworthiness of a person (*personal communication with Charles Efferson*). Furthermore, repeated interactions between two players would allow individuals to form a reputation, which is driven by the individual's self-interest to increase future payoffs. Therefore, experiments that ensure anonymity between players and employ one-shot games provide the cleanest measure of trust (Fehr, 2009).

Despite the above limitations of the experimental approach, recent experiments in social neuroeconomics provide evidence in support of the notion that the Trust Game captures relevant aspects of a broader definition of trust. Indeed, considerable evidence underlines the social nature of the decision-process involved in trust-taking in the context of the Trust Game, which can be summarized as follows: (1) behavioral and brain responses during trust-taking are distinct from risk-taking and (2) trusting decisions in the context of Trust

Games recruit neural circuitry commonly implicated in generating models of other's mental states, referred to as Theory of Mind (ToM). Taken together, converging evidence from social neuroeconomics indicates that participants interpret the Trust Game as a strategic environment, underlining the ecological validity of the Trust Game.

The Neurobiology of Trust

1. Trust-taking is distinct from risk-taking. In the context of the Trust Game, a decision to trust could inherently be a decision to take a risk, be it a social risk. That is to say that an investor who decides to transfer some or all of her endowment to the trustee forfeits a sure payoff and risks losing some or all of it at the benefit of potentially increasing her final payoff, depending on the decision of the trustee. One question that arises from this notion is whether the brain makes a distinction between trust-taking within the Trust Game and risk-taking in a similarly framed choice setting. If trust-taking and risk-taking produce differential behaviors and are processed by separate brain systems, this would underline the social nature of trust-taking in the context of the Trust Game. Two recent experiments using the neuropeptide oxytocin (OT) have shed light on this question.

Oxytocin is a uniquely mammalian neuropeptide that is synthesized in the hypothalamus. It is released into the bloodstream via the pituitary gland, where it acts as a hormone that is important for parturition and lactation (Burbach et al., 2006). Of high relevance to social neuroscience is the fact that the hypothalamus can also release OT within the central nervous system, where it acts as a neurotransmitter. OT binding sites are found throughout the brain, but regions showing the highest OT receptor density are located within the limbic brain and include the ventral striatum, nucleus accumbens and amygdala (e.g. Hammock and Young, 2006). There is now considerable evidence implicating OT in social behaviors and cognition, including maternal behavior and pair bonding, social recognition, as well as social motivation and sexual behavior (for review see Skuse and Gallagher, 2009). For instance, in rodents it has been demonstrated that administration of an OT antagonist, which blocks the action of OT in the central nervous system, decreases maternal behavior (van Leengoed et al., 1987) while direct infusion of OT into the brain leads to increased maternal behavior in animals known to be non-maternal (Pedersen et al., 1982). Similarly, central infusion of OT promotes pair bonding in monogamous voles (Williams et al.,

1992), while a blockage of OT action within the brain decreases pair bonding (Cho et al., 1999). In humans, it has repeatedly been demonstrated that intranasal administration of OT, which increases OT concentrations within the brain (Born et al., 2002), facilitates social cognition. A number of studies have used this approach, demonstrating that OT improves performance of difficult discriminations of facial expressions in healthy humans (Domes et al., 2007a) as well as in patients with autism spectrum disorder (ASD) (Guastella et al., 2010), a neurodevelopmental disorder characterized by grave social deficits (for review see Frith and Frith, 2003). Neuroimaging studies have demonstrated that the social effects of OT are likely mediated via the amygdala (Kirsch et al., 2005; Domes et al., 2007b), a region that is important for social cognition and affective processing.

Kosfeld et al. (2005) conducted a version of the Trust Game with two groups, one group that received intranasal administration of synthetic oxytocin and a control group that received inactive placebo administration. Their results indicate that oxytocin administration led to increases in trust-taking, as investors in the OT group had significantly greater average transfers relative to the placebo control group. To investigate whether oxytocin effects are specific to trust-taking in social settings or whether there is a more generalized effect on risk-taking, the study included a risk task, in which participants faced the same choices, except that they knew that the amount of money returned was determined by a random mechanism implemented by a computer instead of a human counterpart. Interestingly, despite the fact that the choice context was the same, oxytocin had no effect on average transfer rates in this condition. Finally, the effect of oxytocin could be to increase prosocial inclinations in general, in which case, increased transfer rates should not only be observed for investors, but also for trustees. No effect of oxytocin for trustees was observed, indicating that the effect of oxytocin was specific for trust-taking. Taken together, results from Kosfeld et al. (2005) indicate that oxytocin increases trust-taking, and that these effects are specific and do not generalize to risk-taking, nor lead to increased prosocial behaviors. Because of oxytocin's known role in facilitating social behaviors, the authors interpreted these results as indicating that OT's effects on trust-taking are mediated via reducing social anxiety, such as betrayal aversion (Bohnet and Zeckhauser, 2004).

A more recent neuroimaging investigation by Baumgartner et al. (2008) provides supporting evidence for this conclusion. Similar to the experiment by Kosfeld et al. (2005), this experiment included two groups of participants, one that received oxytocin and a placebo

control group. While undergoing fMRI, participants played both the Trust Game and a risk game in which choices are equivalent to the Trust Game, except that reinforcement was based on a random algorithm implemented by a computer instead of choices made by another player. Importantly, about halfway through the experiment participants were informed that their decisions to trust and take risks were not returned on half the trials. Behavioral results indicate that, while group differences before feedback were not statistically significant, behavioral adaptation to feedback was significantly affected by oxytocin. Specifically, average transfers increased after feedback in the OT group and decreased significantly in the placebo group. No such differences were observed in the risk game, indicating that these effects are specific to social risks taken in the Trust Game. These results are consistent with the notion put forward by Kosfeld et al. (2005) that OT reduces fear of social betrayal. Neuroimaging findings from Baumgartner et al. (2008) lend further support to this notion. They demonstrate an increase in activity in the amygdala during trust-taking in the postfeedback phase relative to prefeedback in the placebo group, but no such effect in the OT group. The effect of OT was therefore to decrease activity in the amygdala, which was associated with increased trust-taking even after participants were informed of betrayal. Taken together with an extensive literature implicating the amygdala in fear processing and emotional relevance detection (e.g. Phelps and LeDoux, 2005), as well as studies showing that OT decreases fear responses by modulating activity in the amygdala (Kirsch et al., 2005; Domes et al., 2007b), these findings are consistent with the notion that OT reduces social fear by decreasing reactivity of the amygdala. Since such effects are specific to social tasks, OT administration likely leads to a reduction of social anxiety, such as betrayal aversion (Bohnet and Zeckhauser, 2004).

2. *Trust-taking recruits neural circuitry involved in perspective-taking.* The differential effects of OT on behavior in risk and Trust Games indicate that there is a specifically social aspect to trust-taking that is mediated via the social neuropeptide OT. A further factor that plays an important role in game theoretical paradigms, such as the Trust Game, is the ability to reason about other people's mental states, also termed *Theory of Mind (ToM)*. When interacting with other human players in the context of economic games, knowledge of another player's state of mind, that is his level of fairness, current emotional state and how he might react to my behavior, can help predict the opponent's future actions and provide a competitive advantage. Even in one-shot games, in which such knowledge cannot be obtained,

strategic thoughts concerning the perspective of an opponent have been shown to occur (Costa-Gomez et al., 2001). Such strategies are absent when outcomes of decisions are determined by random processes, such as in the context of the risk game, or when playing against a computerized opponent.

Social perspective taking has been extensively studied by previous research. Developmental studies using the false-belief task in children have demonstrated that the ability to infer another's perspective does not fully develop until the age of 5 (Baron-Cohen et al., 1985) and is impaired in patients with autism spectrum disorder (ASD) (e.g. Baron-Cohen et al., 1994). Neuroimaging studies employing such tasks have implicated a specific network of brain regions in the capacity to infer other's mental states, including the medial prefrontal cortex, superior temporal sulcus and temporoparietal junction (for reviews see Amodio and Frith, 2006; Hein and Knight, 2008).

Supporting evidence for the notion that the Trust Game does indeed measure social aspects of trust would be provided by results from behavioral and neuroimaging experiments underlining the notion that investors engage in perspective-taking. In one of the first neuroimaging investigations of trust-taking by McCabe et al. (2001), participants played a number of games that included the Trust Game outlined above. On half of the trials, participants interacted with another human player, while on the other half, the opponent participants faced was a computer. Results from this study indicate that participants could be distinguished based on two distinct strategies they employed to solving this task: (1) cooperators that considered the well-being of other players and (2) non-cooperators. Interestingly, these different strategies led to differential brain activation patterns. Only cooperators showed significant activation in mPFC, specifically the anterior paracingulate cortex, when interacting with a human compared to a computer counterpart. Given the known involvement of mPFC in mentalizing (Amodio and Frith, 2006), the authors concluded that generating a model of the other player's mental state plays an important role in producing cooperative behavior.

A number of related studies lend support to this notion. A Positron Emission Tomography (PET)² study by Gallagher et al. (2002) showed activation in anterior paracingulate cortex when participants played a game of «stone-paper-scissors» against a human compared to a computer opponent. Similarly, Rilling et al. (2004)

² Positron Emission Tomography is a neuroimaging method that uses radioactive tracers injected into the blood stream. Using specific tracers such as fludeoxyglucose, this method can provide images reflective of the energy consumption in the brain.

demonstrated activations in anterior paracingulate cortex, as well as superior temporal sulcus and posterior cingulate cortex when participants played the Ultimatum Game or the related Prisoners Dilemma Game against a human compared to a computer opponent. Together, these results demonstrate that fundamentally different choice strategies are employed when participants interact with human compared to non-human partners in various game-theoretical settings. Neurobiological evidence showing that central nodes within the Theory of Mind network are intimately involved in decision-making when participants interact with other human players lends support to the notion that social choice involves the generation of models representing another agent's mental state.

In repeated Trust Games, the same participants interact with each other over several rounds of the Trust Game by sequentially placing both participants in the roles of the trustee and the investor. This approach allows participants to form a reputation and thus increases the ecological validity of the experiment. Forming a reputation is similar to building a mental model of the trustworthiness of the other player that likely involves mentalizing. Various experiments have employed this approach in combination with hyperfunctional fMRI, which provides a simultaneous record of neuronal activity from multiple brains. A recent study by King-Casas et al. (2005) showed that activity within the trustee's caudate nucleus encodes her intention to trust on the next trial. Specifically, during trials immediately before trustees decided to increase trust, signal in the caudate nucleus increased after the investor's decision was revealed. Importantly, as participants formed a model of the other player, this response shifted forward in time, such that in later rounds of the Trust Game, an increased peak predicting the intention to trust on the next trial was observed even before the investor's decision was revealed. A similar temporal shift was observed in cross- and within-brain correlations between activity in the caudate nucleus, as well as mid and anterior cingulate cortex, a region that is adjacent to the anterior paracingulate cortex. Together, these results indicate that caudate responses transitioned from reactive to anticipatory as a mental model of the other player was formed in a fashion that resembles the reward prediction error. Corroborating evidence for this notion was provided by a separate behavioral study, in which the authors showed that trustees' predictions about the magnitude of investor's backtransfers significantly improved after playing about eight rounds of the Trust Game with the same partner. These results indicate that trustees build a mental model of their partner's

trustworthiness, whose predictions become more accurate with increasing experience. Neurobiological evidence implicates a brain network involving caudate nucleus and anterior cingulate cortex in mediating this process.

A follow-up study using the same experimental setup demonstrated that specialized regions within cingulate cortex encode decisions of others and oneself (Tomlin et al., 2006), with regions in mid-cingulate most responsive to the subject's own decision, while anterior and posterior regions represented the other subject's choice. Importantly, in non-social control experiments that kept the visual and motor requirement constant, no such activations were observed within cingulate cortex. Together, these findings demonstrate that the cingulate cortex performs social agency computations to perform distinctions between actions made by the self and others, implicating this region in generating mental models of other players.

Finally, Krueger et al. (2007), using a multi-round Trust Game, demonstrated activation of the paracingulate cortex during trials in which participants decided to trust. An interesting feature of this study was the observation that two types of relationships developed in the course of repeated interactions between two players: (a) in non-defector relationships trustees never defected on investors' decisions to trust while (b) in defector relationships players experienced several breaches of trust throughout the experiment. Interestingly, activity in the paracingulate region differentiated between such relationships, showing significantly greater activation during trust-building in non-defectors compared to defectors. These results indicate that an engagement of the mentalizing network during the relationship-building phase of the experiment led to greater levels of cooperation.

Taken together, results reviewed above lend support to the notion that participants interacting with human opponents recruit central nodes of the Theory of Mind network, such as STS and mPFC, while such activations are absent when interacting with non-intentional entities, such as a computer. Evidence from multi-round Trust Games indicates that such activation is involved in generating models of other player's mental states. To return to our original question, these results therefore lend further support to the notion that trust-taking in the context of the Trust Game is perceived as a social act that involves generating models of other players' mental states and their social preferences, even in the context of one-shot games.

Conclusions

Social interactions are inherently complex and can be influenced by a multitude of factors. In order to be able to experimentally investigate such complex interactions, the experimental approach employed in social neuroeconomics requires a reduction of complicated concepts, such as trust, to observable facets of behavior that can be quantitatively measured. On the one hand, this leads to experimental tasks that measure very specific behaviors that, at first glance, do not appear naturalistic nor easily generalize to real-world interpersonal interactions. On the other hand, the experimental approach allows for observation of quantifiable behaviors that can be coupled with methods from neuroscience to enable investigations of brain function. Importantly, via the example of the Trust Game we have demonstrated that, despite the reductionist experimental approach employed in neuroeconomics, the main features of the behavior of interest are preserved. Specifically, participants interpret the Trust Game as a social environment that requires strategic interactions with another player that are distinct from simple risk-taking and involve generating models of other player's social preferences. Removal of features that we cannot directly measure but might systematically influence our results is necessary to obtain clearly interpretable data free from confounding factors. While this leads to limited insights achieved by any given experiment, there is always the possibility to perform follow-up experiments that investigate additional features of the behavior of interest.

I would to thank Grit Hein, Christian Ruff and Friederike Meyer for comments on earlier versions of this manuscript.

References

- Amodio DM., Frith CD. (2006): Meeting of minds: the medial frontal cortex and social cognition. *Nat Rev Neurosci* 7: 268-277.
- Baron-Cohen S., Leslie AM., Frith U. (1985): Does the autistic child have a «theory of mind»? *Cognition* 21: 37-46.
- Baron-Cohen S., Ring H., Moriarty J., Schmitz B., Costa D., Ell P. (1994): Recognition of mental state terms. Clinical findings in children with

- autism and a functional neuroimaging study of normal adults. *Br J Psychiatry* 165: 640-649.
- Baumgartner T., Heinrichs M., Vonlanthen A., Fischbacher U., Fehr E. (2008): Oxytocin shapes the neural circuitry of trust and trust adaptation in humans. *Neuron* 58: 639-650.
- Bechara A., Tranel D., Damasio H., Damasio AR. (1996): Failure to respond autonomically to anticipated future outcomes following damage to prefrontal cortex. *Cereb Cortex* 6: 215-225.
- Berg J., Dickhaut J., McCabe K. (1995): Trust, Reciprocity, and Social History. *Games and Economic Behavior* 10: 122-142.
- Bohnet I., Zeckhauser R. (2004): Trust, risk and betrayal. *Journal of Economic Behavior and Organization* 55: 467-484.
- Born J., Lange T., Kern W., McGregor GP, Bickel U., Fehm HL. (2002): Sniffing neuropeptides: a transnasal approach to the human brain. *Nat Neurosci* 5: 514-516.
- Burbach JP, Young WJ., Russel JA. (2006): Oxytocin: Synthesis, secretion and reproductive functions. In: *Physiology of reproduction* (Neil JD., ed), pp 3055-3128. Amsterdam: Elsevier.
- Camerer CF (2003): *Behavioral Game Theory: Experiments in Strategic Interaction*. Princeton, NJ: Princeton University Press
- Cho MM., DeVries AC., Williams JR., Carter CS. (1999): The effects of oxytocin and vasopressin on partner preferences in male and female prairie voles (*Microtus ochrogaster*). *Behav Neurosci* 113: 1071-1079.
- Costa-Gomez M., Crawford VP., Broseta B. (2001): Cognition and behavior in normal-form games: an experimental study. *Econometrica* 69: 1193-1235.
- Crockett MJ., Clark L., Tabibnia G., Lieberman MD., Robbins TW. (2008): Serotonin modulates behavioral reactions to unfairness. *Science* 320: 1739.
- Domes G., Heinrichs M., Michel A., Berger C., Herpertz SC. (2007a): Oxytocin improves «mind-reading» in humans. *Biol Psychiatry* 61: 731-733.
- Domes G., Heinrichs M., Glascher J., Buchel C., Braus DF, Herpertz SC. (2007b): Oxytocin attenuates amygdala responses to emotional faces regardless of valence. *Biol Psychiatry* 62: 1187-1190.
- Eisenegger C., Knoch D., Ebstein RP., Gianotti LR., Sandor PS., Fehr E. (2010): Dopamine receptor D4 polymorphism predicts the effect of L-DOPA on gambling behavior. *Biol Psychiatry* 67: 702-706.

- Engelmann JB., Tamir D. (2009): Individual differences in risk preference predict neural responses during financial decision-making. *Brain Res* 1290: 28-51.
- Fehr E. (2009): Social Preferences and the Brain. In: *Neuroeconomics: Decision Making and the Brain* (P.W. Glimcher CC, R.A. Poldrack, E. Fehr, ed), pp 215-231. London, UK: Academic Press.
- Fehr E., Gächter S. (2002): Altruistic punishment in humans. *Nature* 415: 137-140.
- Fitzgerald PB., Brown TL., Daskalakis ZJ. (2002): The application of transcranial magnetic stimulation in psychiatry and neurosciences research. *Acta Psychiatr Scand* 105: 324-340.
- Frith U., Frith CD. (2003): Development and neurophysiology of mentalizing. *Philos Trans R Soc Lond B Biol Sci* 358: 459-473.
- Gallagher HL., Jack AI., Roepstorff A., Frith CD. (2002): Imaging the intentional stance in a competitive game. *Neuroimage* 16: 814-821.
- Guastella AJ., Einfeld SL., Gray KM., Rinehart NJ., Tonge BJ., Lambert TJ., Hickie IB. (2010): Intranasal oxytocin improves emotion recognition for youth with autism spectrum disorders. *Biol Psychiatry* 67: 692-694.
- Güth W., Schmittberger R., Schwarze B. (1982): An experimental analysis of ultimatum bargaining. *Journal of Economic Behavior and Organization* 3: 367-388.
- Hammock EA., Young LJ. (2006): Oxytocin, vasopressin and pair bonding: implications for autism. *Philos Trans R Soc Lond B Biol Sci* 361: 2187-2198.
- Hein G., Knight RT. (2008): Superior temporal sulcus--It's my area: or is it? *J Cogn Neurosci* 20: 2125-2136.
- Kahneman D. (2003): Maps of bounded rationality: Psychology for behavioral economics. *The American Economic Review* 93: 1449-1475.
- King-Casas B., Tomlin D., Anen C., Camerer CF., Quartz SR., Montague PR. (2005): Getting to know you: reputation and trust in a two-person economic exchange. *Science* 308: 78-83.
- Kirsch P., Esslinger C., Chen Q., Mier D., Lis S., Siddhanti S., Gruppe H., Mattay VS., Gallhofer B., Meyer-Lindenberg A. (2005): Oxytocin modulates neural circuitry for social cognition and fear in humans. *J Neurosci* 25: 11489-11493.
- Knoch D., Pascual-Leone A., Meyer K., Treyer V., Fehr E. (2006): Diminishing reciprocal fairness by disrupting the right prefrontal cortex. *Science* 314: 829-832.

- Knutson B., Taylor J., Kaufman M., Peterson R., Glover G. (2005): Distributed neural representation of expected value. *J Neurosci* 25: 4806-4812.
- Kosfeld M., Heinrichs M., Zak PJ., Fischbacher U., Fehr E. (2005): Oxytocin increases trust in humans. *Nature* 435: 673-676.
- Krueger F., McCabe K., Moll J., Kriegeskorte N., Zahn R., Strenziok M., Heinecke A., Grafman J. (2007): Neural correlates of trust. *Proc Natl Acad Sci U S A* 104: 20084-20089.
- Kuhnen CM., Chiao JY. (2009): Genetic determinants of financial risk taking. *PLoS One* 4: e4362.
- Logothetis NK., Pauls J., Augath M., Trinath T., Oeltermann A. (2001): Neurophysiological investigation of the basis of the fMRI signal. *Nature* 412: 150-157.
- McCabe K., Houser D., Ryan L., Smith V., Trouard T. (2001): A functional imaging study of cooperation in two-person reciprocal exchange. *Proc Natl Acad Sci U S A* 98: 11832-11835.
- McClure SM., Laibson DI., Loewenstein G., Cohen JD. (2004): Separate neural systems value immediate and delayed monetary rewards. *Science* 306: 503-507.
- Montague PR., Hyman SE., Cohen JD. (2004): Computational roles for dopamine in behavioural control. *Nature* 431: 760-767.
- O'Doherty JP., Hampton A., Kim H. (2007): Model-based fMRI and its application to reward learning and decision making. *Ann NY Acad Sci* 1104: 35-53.
- O'Doherty JP., Dayan P., Friston K., Critchley H., Dolan RJ. (2003): Temporal difference models and reward-related learning in the human brain. *Neuron* 38: 329-337.
- Pedersen CA., Ascher JA., Monroe YL., Prange AJ., Jr. (1982): Oxytocin induces maternal behavior in virgin female rats. *Science* 216: 648-650.
- Phelps EA., LeDoux JE. (2005): Contributions of the amygdala to emotion processing: from animal models to human behavior. *Neuron* 48: 175-187.
- Pleger B., Ruff CC., Blankenburg F., Kloppel S., Driver J., Dolan RJ. (2009): Influence of dopaminergically mediated reward on somatosensory decision-making. *PLoS Biol* 7: e1000164.
- Raichle ME., Gusnard DA. (2002): Appraising the brain's energy budget. *Proc Natl Acad Sci U S A* 99: 10237-10239.

Jan B. Engelmann

- Rilling JK., Sanfey AG., Aronson JA., Nystrom LE., Cohen JD. (2004): The neural correlates of theory of mind within interpersonal interactions. *Neuroimage* 22: 1694-1703.
- Roiser JP., Stephan KE., den Ouden HE., Friston KJ., Joyce EM. (2010): Adaptive and aberrant reward prediction signals in the human brain. *Neuroimage* 50: 657-664.
- Sanfey AG., Rilling JK., Aronson JA., Nystrom LE., Cohen JD. (2003): The neural basis of economic decision-making in the Ultimatum Game. *Science* 300: 1755-1758.
- Schultz W., Tremblay L., Hollerman JR. (1998): Reward prediction in primate basal ganglia and frontal cortex. *Neuropharmacology* 37: 421-429.
- Skuse DH., Gallagher L. (2009): Dopaminergic-neuropeptide interactions in the social brain. *Trends Cogn Sci* 13: 27-35.
- Stirrat M., Perrett DI. (2010): Valid facial cues to cooperation and trust: male facial width and trustworthiness. *Psychol Sci* 21: 349-354.
- Todorov A., Pakrashi M., Oosterhof NN. (2009): Evaluating faces on trustworthiness after minimal time exposure. *Social Cognition* 27: 813-833.
- Tomlin D., Kayali MA., King-Casas B., Anen C., Camerer CF, Quartz SR., Montague PR. (2006): Agent-specific responses in the cingulate cortex during economic exchanges. *Science* 312: 1047-1050.
- van Leengoed E., Kerker E., Swanson HH. (1987): Inhibition of post-partum maternal behaviour in the rat by injecting an oxytocin antagonist into the cerebral ventricles. *J Endocrinol* 112: 275-282.
- Williams JR., Carter CS., Insel T. (1992): Partner preference development in female prairie voles is facilitated by mating or the central infusion of oxytocin. *Ann NY Acad Sci* 652: 487-489.

— Dr. Jan Engelmann arbeitet im Rahmen des Projekts «Vertrauen verstehen» an einer Habilitation mit dem Thema «Die emotionalen und neurobiologischen Ursachen von Vertrauen».

Wahlblindheit – (k)eine Gefahr für das Vertrauen?

Arnd Brandl

Stellen Sie sich vor, Sie werden gebeten, aus zwei Porträtfotos das Ihnen attraktivere Bild auszuwählen. Nachdem Sie wohlüberlegt eine Auswahl getroffen haben, schiebt man Ihnen das Bild verdeckt zu mit der Bitte, es noch einmal zu betrachten und Ihre Entscheidung zu begründen. Würden Sie es bemerken, wenn – mit Hilfe eines simplen Taschenspielertricks – Ihnen plötzlich jenes Bild angeboten würde, *gegen* das Sie sich eigentlich entschieden hatten? «Selbstverständlich!», ruft voraussichtlich Ihre Intuition. «Mit grosser Wahrscheinlichkeit nicht!», behauptet hingegen ein schwedisch-amerikanisches Forscherteam 2005 in einem Artikel der Zeitschrift *Science* und berichtet von einer Versuchsreihe, die ein verblüffendes Phänomen zu Tage förderte: Wahlblindheit (choice blindness).¹

Hinter diesem einfachen Begriff verbirgt sich die faszinierende Entdeckung, dass wir offensichtlich unter bestimmten Bedingungen nicht merken, wenn wir nicht das bekommen, für das wir uns kurz zuvor entschieden haben; dass wir die Konsequenzen selbst getroffener Entscheidungen nicht korrekt identifizieren können, da wir ihnen gegenüber blind sind. Und wir scheinen darüber hinaus sogar wie selbstverständlich dazu bereit, eine Wahl argumentativ zu verteidigen, die eigentlich gar nicht unsere war. Mit anderen Worten, wir tendieren dazu, diese Wahl nachträglich zu unserer zu machen.

Forschungsergebnisse dieser Art überraschen und amüsieren zugleich, fühlt man sich selbst doch immer der Minderheit zugehörig, auf die die Resultate nicht zutreffen. Offensichtlich so leicht zu manipulieren sind immer nur die anderen. Doch aktuell darauf getrimmt, alles und jeden auf Vertrauensaspekte und -bezüge zu durchleuchten,² drängt sich mir zunehmend die Frage nach der Tragweite dieser Entdeckung auf: Sind Menschen unter der Voraussetzung potentieller Wahlblindheit eigentlich überhaupt vertrauenswürdig – im Sinne von Luhmanns Diktum: «Vertrauenswürdig ist, wer bei dem bleibt, was er bewusst oder unbewusst über sich selbst sichtbar gemacht

¹ P. Johansson/L. Hall/S. Sikström/A. Olsson, Failure to detect mismatches between intention and outcome in a simple decision task, *Science* 310, 2005, 116-119.

² Ich gehöre zu den Teilnehmern des Forschungsprojekts «Vertrauen verstehen» von SNF und Mercator-Stiftung Schweiz.

hat»³? Ist einer Entscheidung überhaupt zu trauen, wenn sich ihre Absichten als irrelevant erweisen, da sie erst nachträglich gebildet werden? Ist das Vertrauen in mir nahestehende Personen überhaupt gerechtfertigt, wenn ihr Absichtshandeln und ihre Selbsterkenntnis getrennte Wege gehen? Treffen sie ihre Entscheidungen, von denen ich meine, dass sie mir etwas über diese Personen zu erkennen geben, vielleicht regelmässig oder gar häufig wahlblind? Eigentlich müsste ich doch viel misstrauischer gegenüber potentiell wahlblind getroffenen Entscheidungen anderer sein! Oder doch nicht?

Ich beruhige meine aufkommenden Zweifel damit, dass Sorgen dieser Art letztlich völlig unbegründet seien: Wahrscheinlich tangiert Wahlblindheit mein Vertrauen gar nicht. Vertrauen braucht sich doch nur auf das Ergebnis einer Entscheidung zu richten und nicht auf dessen Entstehungsprozess. Solange sich jemand etwas (z.B. eine Entscheidung) zu eigen macht – und sei es auch nur nachträglich und unbewusst –, so sollte es mir doch möglich sein können, auf diese Entscheidung zu vertrauen. Oder doch nicht?

Gilt es, das Fundament meines Alltagsverhältnisses zu anderen Menschen zu erschüttern oder bleibt mein Vertrauen unangetastet? Diese Frage möchte ich hier klären, wobei ich – ganz unkritisch nach dem «Was wäre wenn»-Prinzip – zunächst einmal von der tatsächlichen Wirksamkeit des Wahlblindheit-Phänomens und der Richtigkeit der Forschungsergebnisse bzw. -hypothesen ausgehe. Dieser Ausgangspunkt bringt mich in die Situation, dass ich – bevor die *Vertrauenswürdigkeit* von Menschen generell zur Disposition gestellt werden kann – *Vertrauen* erst einmal als Antwort zu präsentieren habe; als Antwort eben auf jene Frage, warum wir unter bestimmten Umständen nicht in der Lage sind zu erkennen, ob unsere Entscheidungen die gewünschten Konsequenzen erzielen. Der besondere Reiz besteht darin, dass die Forscher selbst als zentrale Hypothesen für die Erklärung des Wahlblindheit-Phänomens zwei Ausprägungen von Vertrauen ins Feld führen:⁴ Zum einen kann sich der Mensch als blind für Wahlkonsequenzen erweisen, da er Vertrauen in die Konstanz der physischen Welt hat. Giesst er sich ein Glas Wasser ein, so geht er stillschweigend und selbstverständlich davon aus, dass er beim Ansetzen des Glases nicht plötzlich in den Genuss von Wein kommt. Auf das Experiment der schwedischen Forscher bezogen bedeutet dies, dass der Versuchsteilnehmer darauf vertraut,

³ N. Luhmann, *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, Stuttgart 2000, 48.

⁴ Vgl. P. Johansson/L. Hall et al., *Choice blindness and trust in the virtual world*, Technical report of IEICE: HIP 107 (60), 2007, 83-86.

dass sich Porträtfotos nicht innerhalb von Sekundenbruchteilen ohne äussere Einflussnahme verändern können. – Zum anderen basiert choice blindness auf dem häufig vertrauensvollen Verhältnis zwischen dem, der eine Entscheidung trifft und jenem, der sich zu dieser Entscheidung verhält bzw. darauf reagiert. In der Regel wird keine Notwendigkeit gesehen, an der Vertrauenswürdigkeit der anderen Person, des Versuchsleiters im angesprochenen Experiment, zu zweifeln.

Natürlich fällt hier direkt auf, dass in beiden Erklärungshypothesen für das Wahlblindheit-Phänomen Varianten von unreflektiertem, stillschweigend vorausgesetztem Vertrauen angeführt werden.⁵ Weder über das Vertrauen in die Konstanz von Welt noch über das Vertrauen, dessen wir bestimmte Personen in bestimmten Situationen als würdig erachten, wird nachgedacht. Vertrauen geschieht ... und kann gerade deshalb missbraucht werden. Doch wie kommt es dazu? Die Grundlagen impliziten, als selbstverständlich angenommenen Vertrauens sind in dem Fundus von Erfahrungen zu finden, die wir weitläufig als Vertrautheiten bezeichnen: gewachsene Beziehungen zu anderen Menschen, Situationen und Umstände, über die wir Bescheid zu wissen meinen und in denen sich bestimmte Handlungsmuster immer wieder und überall bewähren und bestätigen. Durch die Generalisierung solcher durch Vertrautheiten gewonnenen Annahmen über die Handlungen und Verhaltensweisen anderer Personen wännen wir uns sicher genug, ihnen vertrauen zu können. Dabei spielt es auch keine Rolle, ob diese Generalisierung ehemals bewusst oder unbewusst erfolgte – beides ist möglich –, entscheidend ist, dass sie in dem Moment, in dem sie handlungswirksam wird, nicht mehr Gegenstand von Reflexion ist. Um es erneut zu illustrieren: Der Versuchsteilnehmer wurde bzw. hat sich mit der Konstanz der physischen Welt sowie der Vertrauenswürdigkeit der Rolle des Wissenschaftlers über lange Zeit so vertraut gemacht, dass er darauf im konkreten Experiment stillschweigend und ohne Bedenken sein Vertrauen setzt.

Dabei darf man sich in einem Punkt nicht täuschen lassen: Auch der Versuchsteilnehmer weiss sehr wohl um die grundsätzliche Möglichkeit, dass sein Vertrauen missbraucht werden kann, auch für ihn ist diese Situation nicht gänzlich frei von Risiko, nur – und das ist das Entscheidende – macht er sich diese Gefahr in Situationen

⁵ Die im Folgenden verwendete soziologische Terminologie orientiert sich an M. Endreß, Vertrauen – soziologische Perspektiven, in: M. Maring (Hg.), Vertrauen – zwischen sozialem Kitt und der Senkung von Transaktionskosten, Karlsruhe 2010, 91-113.

voller (vermeintlicher) Vertrautheiten nicht bewusst. Und gerade darin, in diesem Nicht-Bewusstmachen, gründet nun das Phänomen der Wahlblindheit. Der Mensch erweist sich als blind für Situationen, in denen seine erwarteten Vertrautheiten nicht gültig sind; wobei allerdings offen bleibt, wie häufig dies der Fall ist, mit anderen Worten: wie leicht und häufig Vertrautheiten missbraucht und manipuliert werden können.

Damit deutet sich eines schon an: Die Frage, ob ich mir selbst bzw. meinen eigenen Entscheidungen angesichts der Wahlblindheitsgefahr eigentlich überhaupt noch vertrauen kann, beantwortet sich selbst – einfach dadurch, dass ich sie mir in konkreten Entscheidungssituationen bewusst stelle. Jedoch ist hier eine andere Form von Vertrauen impliziert – eine Form von Vertrauen, die auf Dauer gestellt werden müsste, um der Gefahr von choice blindness grundsätzlich zu entgehen: das explizite, reflexive Vertrauen. Jenes Vertrauen, das – im Bewusstsein der Risikohaftigkeit von Entscheidungen – fortwährend daraufhin überprüft und kontrolliert wird, ob seine Vergabe zu rechtfertigen ist. Doch was würde das bedeuten? In radikaler Konsequenz müsste der Mensch all seiner Vertrautheiten gewahr werden und jeder einzelnen immer wieder neu sein Vertrauen bewusst aussprechen. Hier melden sich wohl schnell Zweifel hinsichtlich der praktischen Umsetzung an.

Zumal dann noch ein anderer Aspekt Berücksichtigung finden müsste, dass nämlich die Grenzen zwischen reflexivem Vertrauen und bewussten Misstrauensunterstellungen fließend sind. Das Vertrauen, dessen Aufgabe Prüfung und Kontrolle ist, geht von einer Enttäuschungsvermutung aus – nichts anderes gilt auch für das Misstrauen. Um sich im konkreten Beispiel der Gefahr von Wahlblindheit zu entziehen, müsste sich der Versuchsteilnehmer schon im Vorfeld zur Gewohnheit gemacht haben zu fragen: Ist die physische Welt tatsächlich unter den gegebenen Umständen unveränderlich? Wie stabil sind meine Präferenzen hinsichtlich der Attraktivität von Personen? Ist der Versuchsleiter als Wissenschaftler tatsächlich so über jeden Zweifel erhaben? Die Fragen wären so reichhaltig wie die Zahl der Vertrautheiten. Vor allem aber ist bezeichnend, dass dieses Verfahren auf das Paradoxon hinauslaufen würde, Misstrauen generell als vertrauensbildende Massnahme zu institutionalisieren. Zum Vertrauen führe der Weg nur über das Misstrauen. Es ist aber wohl mehr als fraglich, ob eine solche Generalisierung wünschenswert und lebbar ist.

Was ist die Konsequenz der bisherigen Überlegungen? Es wäre wohl eine Illusion zu erwarten, dass sich alle Menschen immer wieder um die Bestätigung ihrer Vertrautheiten bemühen, nur um dem Risiko von Wahlblindheit zu entgehen – einer Gefahr, die sie selbst in der Regel gar nicht als solche wahrnehmen. Also bleibt mir stattdessen wohl nichts anderes übrig, als mit dem Risiko wahlblinder Entscheidungen von Personen, mit denen ich interagiere, zu leben. Unwissentlich habe ich bislang ja auch nichts anderes getan. Doch habe ich jetzt vorsichtiger zu sein, misstrauischer?

Um das zu klären, muss endlich eine weitere wichtige Frage behandelt werden, die bislang vernachlässigt blieb, nämlich die Frage nach dem Beleg dafür, dass das Phänomen der Wahlblindheit tatsächlich alltagsrelevant ist; dass es ein Phänomen ist, das in der realen Welt – also jenseits der künstlichen Herstellung ausgeklügelter Forschungsdesigns – tatsächlich in einer Form und Häufigkeit auftritt, dass es Zweifel an der Vertrauenswürdigkeit von Menschen hervorrufen muss. Denn nur wenn ein solcher Beleg gegeben wäre, hätten meine Eingangssorgen schliesslich überhaupt eine Grundlage.

Die Kombination zweier Erkenntnisse schüren diesbezüglich Zweifel: So räumen die Forscher zum einen selbst ein:

«Of course, it [*choice blindness; A.B.*] will be limited by choices we know to be of great importance in everyday life. Which bride or bridegroom would fail to notice if someone switched their partner at the altar through amazing sleight of hand? Yet there is ample territory between the preposterous idea of spouse-swapping, and the results of our early face experiments.»

Die Forscher argumentieren also, dass das Phänomen der Wahlblindheit offensichtlich ab einer gewissen Bedeutungsschwere einer Entscheidung seine Wirkung verliert. Ich möchte diese Erkenntnis folgendermassen umformulieren und illustrieren: Jemandem das Ja-Wort zu geben, ist nicht bloss ein Akt unreflektierten Vertrauens; hierzu entbehrt die Besonderheit der Situation fundamentaler Vertrautheiten. Jemandem das Ja-Wort zu geben, ist vor allem ein Akt expliziter Vertrauensvergabe, der zwar in einem Zustand der Aufgeregtheit, aber eben doch bei klarem Bewusstsein vollzogen wird. Allgemein formuliert ist das Risiko von Wahlblindheit bei bedeutungsschweren Entscheidungen verschwindend gering, da nicht die notwendige Ausschliesslichkeit unbewussten Vertrauens gewährleistet ist. Das explizite Vertrauen mischt sich kontrollierend ein – möglicherweise auch in seiner negativen Variante, dem Misstrauen.

Zum anderen darf nicht übersehen werden, dass Vertrauen immer einen gewissen Spielraum lässt. Es ist nicht so, als würden wir das Vertrauen in jemanden verlieren, nur weil er oder sie auf eine Frage nicht die *eine* Antwort hat oder auf eine Handlung nicht die *eine* richtige Reaktion zeigt. Erst wenn die Grenzen des Tragbaren, die durchaus diffus und vorab unbestimmt sein können, überschritten werden, gerät das Vertrauen in Gefahr. Das entscheidungstragende ›Opfer‹ von choice blindness tangiert diese Erkenntnis nicht, da sich die Blindheit auch auf die Vertrauensgrenzen bezieht und sich das unreflektierte Vertrauen fortwährend bestätigt sieht. – Derjenige jedoch, den eine wahlblinde Entscheidung betrifft, kann sich der Bewachung seiner Vertrauensgrenzen nicht entziehen. An diesen, in der Regel subjektiven Grenzen entscheidet sich, ob Wahlblindheit Vertrauen gefährdet oder nicht. Auf die choice blindness-Experimente bezogen möchte ich allerdings meine Zweifel anmelden, dass der Toleranzrahmen des Vertrauens dadurch gesprengt wird, dass jemand den Austausch von Porträtfotos oder von Marmeladensorten nicht bemerkt.⁶ Und wie bereits bemerkt, unterliegen Entscheidungen, die tatsächlich Vertrauensgrenzen überschreiten könnten, kaum dem Risiko, wahlblind getroffen zu werden.

Meine Ausgangssorgen sind folglich nur dann begründet, wenn ich von Entscheidungen betroffen bin, deren Bedeutung der Entscheidungsträger nicht als so hoch einstuft, dass sein unreflektiertes Vertrauen kontrolliert werden muss. Nur in solchen Situationen kann sich Wahlblindheit überhaupt einstellen. Für mich hingegen muss zudem allein schon der Entstehungsprozess dieser Entscheidung so bedeutungsvoll sein, dass ich den Entscheidungsträger zum Gegenstand einer grundsätzlichen Vertrauensüberprüfung mache. Ich muss zugeben, dass es mir schwerfällt, auch nur ein Beispiel für solche Entscheidungen zu ersinnen, das diese beiden Bedingungen gleichermassen und gleichzeitig erfüllt.

Und doch möchte ich meine Eingangsbefürchtungen nicht einfach so beiseite schieben, denn der Zweifel ist gesät. Angesichts meines neu gewonnenen Wissens um das Wahlblindheit-Phänomen

⁶ In einem zweiten Experiment wurden Supermarktkunden zu einer Geschmacksprobe aufgefordert. Mit Hilfe eines Trickbehälters wurden dabei Marmeladensorten ausgetauscht. Diese Studie diente zum einen der Frage, ob auch der Geschmacksinn der Wahlblindheit unterliegt, als auch der Überprüfung des Wahlblindheit-Phänomens in ›natürlicher‹ Umgebung ausserhalb eines Labors; vgl. Johansson et al. – Höchst problematisch hätte ich es jedoch empfunden, wäre es jemandem analog zum Tausch von Porträtbildern gelungen, meiner Frau unbewusst einen anderen Mann ›unterzuschieben‹, nachdem sie sich bereits für mich entschieden hatte.

wurde in mir die Forderung laut, dass bei jedem anderen Menschen in Situationen potentieller Wahlblindheit die innere Alarmglocke zu klingeln und sich sofort die kritische Reflexion einzustellen habe, die überprüft, ob Vertrauen erlaubt sein darf oder nicht. Ich habe mir selbst gezeigt, dass dies nicht einzulösen ist; habe mir auch gezeigt, dass die Gefahr, Vertrauen entziehen zu müssen, gering ist. Und doch begegne ich nach der Lektüre der Wahlblindheitsstudien dem unreflektierten Vertrauen eines anderen Menschen für einen Moment misstrauischer. Ich hoffe, das vergeht.

— Arnd Brandl arbeitet im Rahmen des Projekts «Vertrauen verstehen» an einer Dissertation mit dem Thema «Zwischen Versöhnungsauftrag und Skandalen – Die Bemühungen der Kirchen Nordirlands um Vertrauen».

Vertrauen im Bildungsprozeß

Weltanschauung als Grundlage von Vertrauen

Nicole Welter

Was, wenn die Urenkel der Nihilisten längst ausgezogen wären aus dem staubigen Devotionalienladen, den wir unsere Weltanschauungen nennen? Wenn sie die halb leergeräumten Lagerhallen der Wertigkeiten und Wichtigkeiten, des Nützlichen und Notwendigen, Echten und Rechten verlassen hätten, um auf Wildwechseln in den Dschungel zurückkehren, dorthin, wo wir sie nicht mehr sehen, geschweige denn erreichen können?¹

Juli Zeh spielt in dem 2004 erschienenen Roman *Spieltrieb* mit dem Gedanken, dass die Gewissheit von und der Glaube an eine Weltanschauung, die der Wirklichkeit Sinn zu vermitteln vermag, verloren ist. Die damit einhergehende Verunsicherung macht Vertrauen unmöglich und erzeugt eine Atmosphäre der Gleichgültigkeit. Alternativen zur Gleichgültigkeit wären Angst sowie Derealisierungs- und Depersonalisierungsgefühle. Diese Textstelle aus Juli Zehs Roman habe ich gewählt, weil der Versuch die Protagonisten ohne Weltanschauung auskommen zu lassen, misslingt, ja misslingen muss.

1. Leben ohne Weltanschauung?

Der zitierte Prolog der Erzählerin trifft allerdings den Kern des Themas Vertrauen und wird in der Aussage der jugendlichen Protagonistin, dass die Nihilisten wenigstens noch an das Nichts glauben konnten, radikalisiert.² Denn die Selbstverständlichkeit einer spezifischen Weltanschauung und ihren damit verbundenen Werten als Teil einer intersubjektiv geteilten sozialen Welt, aus der sich die Deutungskontexte von Wirklichkeit und die Möglichkeit der Konstruktion von Erfahrung erschließen lassen, stellt die Grundlage von Lebensbewältigung und Verstehbarkeit von Alltag dar. Unter Weltanschauung läßt sich schlicht eine historisch-kulturell und intersubjektiv «erzeugte» latente und bewusste Vorstellung von

¹ J. Zeh, *Spieltrieb*, Frankfurt a.M. 2006, 7.

² Ebd. 309.

Welt verstehen, die den Referenzrahmen, die Bewertungsgrundlage und die Deutungsmuster von Wirklichkeit bereitstellt, um Sinn konstruieren zu können³ (in Anlehnung an Berger/Luckmann 2000). Die Funktion der Weltanschauung läßt sich bei dem von mir verwendeten Begriff mit Heinrich Rickerts Verständnis von Weltanschauung am deutlichsten darstellen, denn Menschen bilden Weltanschauungen aus,

«Ansichten ..., die sich auf den Sinn oder die Bedeutung des gesamten menschlichen Daseins im Weltganzen beziehen, und die zugleich für das «praktische» Verhalten der Menschen, die an sie glauben, maßgebend werden können, ja müssen»⁴.

Sie enthalten atheoretische Impulse und lassen sich deswegen nicht wissenschaftlich begründen.

«Weltanschauung» als Grundlage von Vertrauen in die Welt wird in der bisherigen theoretischen Betrachtung des Phänomens Vertrauen weitgehend außer Acht gelassen.

Vertrauen wird zwar unbestreitbar als ein notwendiger Mechanismus zur Bewältigung von Leben und Alltag gesehen (z.B. bei Schütz 1979 und Luhmann 2000). Ein Leben ohne Vertrauen in die Konstanz von Wirklichkeit wäre demnach unmöglich, da jederzeit mit allem zu rechnen wäre und damit Handlungsplanung und Handlungsentscheidungen nicht zu treffen sind. Dieses Vertrauen kann als Vertrautheit in die Selbstverständlichkeit von Wirklichkeit und Alltag verstanden werden und dient als Grundhaltung der Welt gegenüber und als Basis Entscheidungen im Einzelfall treffen zu können. Entscheidungen sind Entwürfe in die Zukunft; unter verschiedenen Handlungsoptionen wird eine gewählt und als Tun in die Praxis umgesetzt. Demgemäß braucht die Entscheidung Vertrauen in eine Option und mißtrauen in deren Alternativen, um eine Wahl zwischen Optionen treffen zu können. Die Entscheidung erfordert ein Abwägen der Bedeutung und der Konsequenzen für die Handlung in der Zukunft – auch wenn diese Prozesse nicht bei jeder Entscheidung bewußt und präsent sind. Demnach läßt sich systematisch zwischen Vertrautheit in Wirklichkeit als Basis von Vertrauens- oder Mißtrauensentscheidungen differenzieren. Diese grundlegende Vertrautheit ermöglicht erst ein Vertrauen oder Mißtrauen in den einzelnen Situationen und Entscheidungen.

³ P.L. Berger/T. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt a.M. 172000.

⁴ H. Thomé, Art. Weltanschauung, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 12, 2004, 459.

Luhmann, der sich als einer der wenigen systematisch mit der Frage nach der Bedeutung und den Bedingungen von Vertrauen beschäftigt hat, untersucht Vertrauen vorrangig hinsichtlich der Frage nach der Funktion. Die Funktion von Vertrauen, so seine zentrale These, ist die Reduktion von Komplexität. Die Reduktion von Komplexität bezieht sich auf drei Bereiche: Auf die Offenheit der Zukunft, auf die Uneinschätzbarkeit des anderen, auf die mögliche Inkonstanz von Institutionen (z.B. Wert des Geldes) und Organisationen (z.B. Banken). Man unterstellt, dass das Vertraute bleiben, das Bewährte sich wiederholen, die bekannte Welt sich in die Zukunft hinein fortsetzen wird⁵ (Luhmann 2000, S. 31 ff.).

2. Vertrauen: Drei Probleme

Weltanschauung als Grundlage einer vertrauensvollen Haltung zur Welt wird in diesen Betrachtungen jedoch nicht explizit thematisiert. Die zentrale These dieses Beitrags ist demnach, dass die Gewissheit einer Weltanschauung und die damit einhergehende Möglichkeit, Wirklichkeit im Sinnkontext des durch die Weltanschauung gebotenen Deutungshorizonts zu interpretieren, die Grundlage der Vertrautheit in die Welt und der Möglichkeit, Vertrauen zu schenken, darstellt.

Für diese These spricht einiges, denn mit ihr lassen sich schon auf den ersten Blick drei ungelöste Probleme, die dem Mechanismus des Vertrauens immanent sind und auf die Luhmann hinweist, lösen.

Betrachtet man sich erstens den Erwerb von Vertrauen als basaler und notwendiger Zugang zur Welt hinsichtlich seiner Genese, zeigt sich das Problem der Übertragung von primären Sozialisationsenerfahrungen mit konkreten bedeutungsvollen Anderen auf Fremde. Das Kind, das Vertrauen in seine Bezugspersonen erworben hat und in seinem Vertrauen bestärkt wird, muss einen Transfer dieses Vertrauens in konkrete andere auf die Welt und auf zunächst fremde Menschen vollziehen. Das Vertrauen in die Bezugspersonen bestätigt sich aber gerade aufgrund der durch die Bezugspersonen (latent und manifest) vermittelten Weltanschauung, die den gemeinsamen Rahmen der Interpretation von Wirklichkeit ermöglicht. Verunsichern die ersten Bezugspersonen das Kind aufgrund mangelnder Verlässlichkeit, vermittelt dies dem Kind ebenfalls eine bestimmte Weltanschauung, in der das Vertrauen durch Misstrauen in die Welt ersetzt ist. Die Haltung der Eltern zum Kind

⁵ N. Luhmann, Vertrauen, München 2000.

und deren Verlässlichkeit spielt eine wesentliche Rolle im Verhältnis des Kindes zur Welt. Die Eltern sind insofern doppelt weltanschauungsrelevant: Zum einen als konkrete Vermittler einer bestimmten Weltanschauung und zum anderen vermitteln sie in diesem Sinne ein Lebensgefühl und Selbstgefühl, durch welche das Kind aktiv und konstruktiv eine eigene Weltanschauung aufbaut. Die Entwicklung der Weltanschauung ist demnach ein produktiver Prozess der Person und besteht aus unterschiedlichen bewußten und unbewußten Komponenten. In dieser Hinsicht liegt – trotz aller Nähe – die Differenz zu Taylors Begriff der Werthorizonte, die zwar ein Aspekt des diesem Artikel zugrundegelegten Weltanschauungsbegriffs sind, aber ihn nicht ersetzen können. Weltanschauung in diesem Sinne impliziert Selbstgefühl und Weltgefühl als beeinflussende Dimensionen. Misstrauen bildet, so Luhmann, das funktionale Äquivalent zu Vertrauen und stellt nicht das Gegenteil dar. Die Ericksonsche Variante Urvertrauen versus Urmißtrauen zeigt sich somit als ebenfalls grundsätzlich funktional zur Bewältigung von Komplexität, auch wenn Urmißtrauen als Grundhaltung im individuellen Fall eine unspezifisch häufige Dysfunktionalität erzeugt. Die Übertragung von Vertrauen auf Fremde vollzieht sich demnach über die Gemeinsamkeit eines Weltanschauungsgerüsts, die den Fremden zum Bekannten werden lässt, wenn der Deutungskontext von Wirklichkeit nicht über das Maß an individuellem Spielraum überzogen wird. Die Erfahrung mit vertrauenswürdigen Personen lässt sich im Lebenslauf auf Fremde durch den vermittelten Sinnhorizont, der in einer Identifikation mit Weltanschauung und Werten begründet liegt, übertragen.

Differenziert man zweitens Vertrauen in inneres und äußeres Vertrauen und bezieht das innere Vertrauen auf das Vertrauen in sich selbst, erweist sich die Sicherheit der Weltanschauung als Referenz für Selbstvertrauen. Die Gewissheit, dass ich für mich selbst verlässlich bin und über die Zeit konstant für mich selbst und für andere als ein und derselbe trotz Veränderungen im Lebenslauf erkennbar bin, basiert ebenfalls auf der Weltanschauung und dem daraus resultierenden Deutungshorizont. Die Weltanschauung schließt die Interpretation der Selbstanschauung ein. Der einzelne interpretiert die Erfahrungen mit sich selbst im Kontext der zugrunde liegenden Deutungsmuster, die die Weltanschauung zur Verfügung stellt. Die Plastizität der Selbstinterpretation mit möglichen befremdlichen Erfahrungen mit sich selbst bewegt sich im Spielraum des Passend-Machens und erstellt daraus die Konstruktion der Identität und des Sich-selbst-identisch-Seins bzw. des Erlebens der Selbstidentität im

Zeitverlauf. Diskontinuitäten werden zu Kontinuitäten im Rahmen des Weltanschauungskonzepts umgedeutet, das Unanpassbare wird vergessen. Nietzsche spricht in seinem Text *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* von der Plastischen Kraft des Vergessenkönnens. (Nietzsche 1874). Daraus resultiert die individuelle Geschichte im Biographisierungsprozess, in dem die Erlebnisse zu sinnhaften Erfahrungen mit sich selbst werden und Selbstidentität erzeugt wird. Diese Kontinuität der Selbsterfahrung und der Konstruktion von Selbstidentität aus der sinnhaften Deutung eigener Geschichte ermöglicht Selbstvertrauen als fundamentales Verhältnis des Individuums zur Welt.

Dieses vermeintlich hermetische Selbstkonzept bedarf jedoch der Bestätigung durch die Fremdwahrnehmung anderer, und zwar sowohl in seiner Entstehung im primären Sozialisationsprozess als auch in der Folge des lebenslangen Sozialisationsverlaufs. Das bedeutet, dass das Selbstkonstrukt abhängig ist von sozialen Bezugspersonen, die die Selbstinterpretation anerkennen, teilen, bestätigen und durch die geteilte Interpretation von Selbstkonstruktion im Weltanschauungskosmos speisen. Es handelt sich um einen korrelativen Rückkopplungsprozess im Sinne Meads, der diese Dimension der Sozialisation allerdings nicht explizit auf den Zusammenhang von Weltanschauung und Selbstanschauung als Basis der Vertrautheit in Welt und des Vertrauens oder Misstrauens als Mechanismen von Handlungsentscheidungen bezogen hat. Dieser Prozess ist notwendig für die Stabilisierung des Vertrauens in sich selbst, für das Sich-als-identisch-Erleben. Der Interpretationsspielraum variiert individuell und kann auch hier den Rahmen der Differenz überschreiten. Dies führt nicht zur negativen Selbstinterpretation, denn diese erzeugt als Negation ebenfalls Vertrauen in sich selbst, wenn auch negativ konnotiert, sondern zur Irritation in der Identität und zur Verunsicherung in Selbstvertrauen und Selbstvertrautheit.

Dieser Bereich führt zur dritten Problemebene, dem Verhältnis von Vertrauen zur Zeitlichkeit. Vertrauen kann nur in der Gegenwart als Zukunftserwartung gewährt werden, bedarf aber der Erinnerung im individuellen Gedächtnis und der Geschichte im kollektiven Gedächtnis. Erinnerung und Geschichte werden ebenso im Kontext von Weltanschauungen gedeutet und sinnhaft interpretiert und werden als Voraussetzungen von Vertrauen in der Gegenwart vergegenwärtigt. Dennoch unterliegen sie möglichen Umdeutungen, die entweder integriert werden können oder aber eine Radikalität erreichen, durch die die Konzeption der Vertrautheit in die Welt und

in das Selbstverständnis grundsätzlich in Frage gestellt wird, so dass eine individuelle oder kollektive Krise ausgelöst wird.

Für alle drei ausgewählten Dimensionen gilt, dass die Weltanschauungen nicht reibungslos, ohne jegliche Konfrontation im Verhältnis zwischen Einzelnen und sozialer Umwelt sein müssen, sondern die Auseinandersetzung und eine relationale Irritation Bewegung und Veränderung erzeugt bzw. allererst ermöglicht, aber der Spielraum liegt im Bereich der Rückbindung an den Weltanschauungshorizont als Ausgangspunkt und bestimmt damit die Assimilationsgrenze.

3. Pluralität der Weltanschauung und die Konstruktion des «Fremden»

Die Basis des Vertrauens in der Gewissheit einer Weltanschauung zu verankern, bedeutet demnach keineswegs, dass von einem Monismus der Weltanschauung in einer historisch-kulturellen Situation auszugehen ist. Die Pluralität von Weltanschauungen bedarf jedoch einer Einbettung in einen gemeinsamen weltanschaulich fundierten Sinnhorizont, so dass die Disparität der Weltanschauungen sich auf die Konstruktion eines basalen Weltverständnisses beziehen muss. In der Kommunikation ist eines der Kriterien, die Thematisierung von Nähe oder Differenz und die Konstruktion des «Fremden» als erzeugter Gegenentwurf der eigenen Weltanschauung. Sprengt die Differenz der Weltanschauungen dieses ordnende und Gemeinsamkeit erzeugende Korsett, ist Vertrauen schwierig bis unmöglich. Die Konsequenzen, die in einer solchen Diskrepanz liegen, resultieren aus dem Kontext, in dem sie stattfinden.

Drei Kontexte lassen sich unterscheiden. Erstens: beim personalen Vertrauen wird dem Gegenüber das Vertrauen gar nicht erst erteilt bzw. entzogen und es entsteht Misstrauen, zweitens: bei kollektiv unterschiedlichen Weltanschauungen, wie es sich z.T. in der Metapher und dem Konstrukt des «Kampfes der Kulturen» zeigt, bleibt die eigene kollektiv weltanschaulich konstruierte Sinndeutung maßgeblich und das «Fremde» wird abgewehrt und drittens: besteht die Differenz jedoch in der unmittelbaren Lebenswelt, so dass dadurch die Gewissheit der Deutung von Wirklichkeit mit der «Umwelt» nicht oder nicht mehr geteilt wird, erzeugt dies eine Krise im Subjekt. Der Begriff der Welt impliziert die Komplexität der Wirklichkeit, der Umweltbegriff stellt die reduzierte Variante dar, da Umwelten selektiv konstituierte Welten sind, in denen die Komplexität von

Welt schon reduziert ist. Diese Reduktion von Komplexität vollzieht sich über Weltanschauungen als Grundlage des Vertrauens in die Vertrautheit von Welt.

4. Vertrauen im Bildungsprozess – Konstitution und Transformation in historischen Umbruch- und Krisenzeiten

Die Frage nach der Lösung einer solchen Krise ist Thema des dem Beitrag zugrunde liegenden Projekts. Denn in historischen Umbruch- und Übergangszeiten tritt gehäuft die Sorge und die Klage des Werteverfalls, des Sinn- und Vertrauensverlusts auf. Diese Diskussionen sind in der abendländischen Tradition nichts Neues. Wenn Platon in seinen Texten in direkte und indirekte Auseinandersetzungen mit den Sophisten, die im Verdacht stehen, einen Werteverlust zu evozieren, tritt und die Frage nach der Gültigkeit von Werten erhebt und zugleich Werte wie Wahrheit und Gerechtigkeit zu begründen versucht, wenn in der beginnenden Neuzeit Montaigne (1592) – trotz seines Skeptizismus und seiner grundlegenden Überzeugung von der Relativität von Weltanschauungen und Wertsystemen – am Humanismus festhält und diesen legitimiert, wenn in der aktuellen Debatte um den Werteverlust alte Werte am Horizont auftauchen, für die plädiert wird (vgl. zur Disziplin Bueb 2006), zeigt sich die Notwendigkeit, in normative Gewissheiten vertrauen zu wollen, damit gemeinsam geteilte Wirklichkeit entsteht, Interaktionen verlässlich werden und verstanden werden können und das individuelle Leben in Sinnkontexten gedeutet werden kann.

In allen historischen Texten, die Werte- und Sinnverluste beklagen, gleichgültig ob philosophischer, literarischer oder autobiographischer Gattung, so meine These, zeigt sich eine letztgültige Basis von Weltanschauungsüberzeugungen, die – trotz der Unmöglichkeit, sie letztgültig begründen zu können – handlungsrelevant sind und pragmatisch Interaktionen ermöglichen und tragen. Diese Selbstverständlichkeiten weltanschaulicher Überzeugungen und Gewissheiten tragen zur Bildung von Vertrauen in sich und die Welt bei und erzeugen eine intersubjektiv konstruierte 'objektive' Wirklichkeit. Durch die jeweilige historisch-gesellschaftliche weltanschauliche Einbettung des Individuums wird eine sozial geteilte 'objektive' Wirklichkeit ermöglicht, die durch Internalisierungsprozesse, d.h. vor allem durch Prozesse der primären und sekundären

Sozialisation, zu subjektiver Wirklichkeit werden und identitätsstiftend wirken (Berger/Luckmann 2000, 49 ff., 139 ff.).

Es zeigt sich, dass in Umbruchzeiten – aber auch in der Moderne des späten 20. Jahrhunderts («Risikogesellschaft»), der Unsicherheit, Werte- und Vertrauensverlust nicht nur symptomatisch, sondern strukturell zugeschrieben werden (vgl. Giddens 1996a; Beck 1986) – Vertrauen nicht verloren, sondern in konservative, alternative oder innovative weltanschaulich fundierte Kontexte transformiert wird. Die gesellschaftlichen und individuellen Prozesse dieser Transformation im Sinne von Austausch, Wiederbelebung und Neuerfindung von weltanschaulich fundierten Gewissheiten in historischen Umbruch- oder Krisenzeiten, die für individuelle und kollektive Sinnbildungen, Handlungsentwürfe und Identitätskonstruktionen und Vertrauen in Alltag und Wirklichkeit, unabdingbar sind, stellen ein erziehungswissenschaftliches Forschungsdesiderat dar. Pädagogisch relevante Fragen lauten: In welchem Verhältnis stehen diese Transformationen, die Vertrauensinhalte und die Identitätsprozesse innerhalb spezifischer Generationen in historisch differierenden Epochen? Wie wird Vertrauen gesellschaftlich und individuell konstruiert und welche inhaltlichen Konstruktionen finden sich historisch? Diesen Fragen und spezifischen Aspekten werde ich im Projekt «Vertrauensbildung in literarisch-autobiographischen Texten – Stabilität und Transformation in historischen Umbrüchen» anhand von ausgewählten Autobiographien und autobiographisch orientierter Literatur historisch vergleichend nachgehen. Ein Auswahlkriterium des zu untersuchenden Textmaterials wird die Thematisierung der Jugendphase im Text sein, da sich in dieser sozialisations- und bildungsrelevanten Zeit identitätstheoretisch analog eine intensivere Auseinandersetzung mit Sinnfragen, Sozialisationsinstanzen und (Repräsentanten) der Gesellschaft und ihrer Weltanschauungen zeigen müsste.

Hierbei interessieren drei zentrale Dimensionen der Frage nach Vertrauen und Bildung in Umbruchzeiten:

Der Prozess der Vertrauensbildung und -transformation mit der Frage des «wie» des Verlusts sowie der Bewahrung und Herstellung von Vertrauen in von den Protagonisten als Krisenzeiten erlebten historischen Phasen.

Der Wandel der Vertrauensinhalte im Sinne des «was», demnach z.B. Grundüberzeugungen, weltanschauliche Muster, Werte o.ä. als Basis von Vertrauen.

Das Verhältnis und die Wechselseitigkeit von Individualität und gesellschaftlichen Kollektiven im Prozess der Vertrauenskonstitution oder -transformation im gesellschaftlich-historischen Gesamtkonnex.

Die Untersuchung ist getragen von der Prämisse, dass sich, so Mollenhauers These⁶, in literarischen Texten komprimiert und verdichtet die historisch-kulturelle, gesellschaftliche Mentalität und Situation niederschlägt.

Meine zentrale These ist die theoretische Annahme, dass die Gewissheit einer Weltanschauung und die damit einhergehende Möglichkeit Wirklichkeit im Sinnkontext des durch die Weltanschauung gebotenen Deutungshorizonts zu interpretieren, die Grundlage der Vertrautheit in die Welt und der Möglichkeit Vertrauen zu schenken, darstellt.

Das Ziel dieses Projekts liegt in dem Versuch anhand des Materials mit sozialwissenschaftlich qualitativ rekonstruktiven Methoden und Methoden der Romananalyse empirisch-analytisch an dem Phänomen «Vertrauen» neue Dimensionen zu entdecken. Erziehungswissenschaftlich relevant ist dieses Projekt insbesondere deshalb, weil es die Prozesse zwischen Individuum und Gesellschaft sozialisations- und biographietheoretisch in engerer Verschränkung beleuchten möchte und dabei zugleich den Prozess der Bildung und des Verlusts von Vertrauen zu rekonstruieren versucht. Dieses Projekt ist Teil des DFG-geförderten Wissenschaftlichen Netzwerks *Bildungsvertrauen – Vertrauensbildung*.⁷

Literatur

- Baacke D., Schulze T. (Hg.) (1979/1993): *Aus Geschichten lernen. Zur Einübung pädagogischen Verstehens*, München.
- Herrmann U. (1996): *Jugendzeit – Umbruchzeit. Jugendkrisen im Spiegel der deutschen Gesellschaftsgeschichte und Gesellschaftskrisen im Spiegel der deutschen Jugendgeschichte*. In: Edelstein, Wolfgang/Sturzbecher, Dieter (Hg.): *Jugend in der Krise*. Potsdam.
- Marotzki W. (1999): *Bildungstheorie und allgemeine Biographieforschung*. In: Krüger HH., Marotzki W. (Hg.): *Handbuch erziehungswissenschaftliche Biographieforschung*. Opladen.
- Mollenhauer K. (1983/1991): *Vergessene Zusammenhänge. Über Kultur und Erziehung*, 3. Aufl. München.

⁶ K. Mollenhauer, *Vergessene Zusammenhänge*, München 1991.

⁷ Nähere Informationen unter www.bildungsvertrauen.de

- Oelkers J. (1985): Die Herausforderung der Wirklichkeit durch das Subjekt. Literarische Reflexionen in pädagogischer Absicht, Weinheim/München.
- Oelkers J. (1991): Bearbeitung von Erinnerungslast. Erziehungswissen in literarischen Texten. Zeitschrift für Pädagogik, 27. Beiheft: 393-405.
- Schulze T. (2005): Strukturen und Modalitäten biographischen Lernens. Eine Untersuchung am Beispiel der Autobiographie von Marc Chagall. In: ZBBS, 6.Jhg., Heft1/2005: 43-64.
- Schütze F. (1983): Biographieforschung und narratives Interview. In: Neue Praxis, H 3: 283-293.
- Schütze F. (1984): Kognitive Strukturen des autobiographischen Stegreiferzählens. In: Kohli M., Günter R. (Hg.): Biographie und soziale Wirklichkeit, Stuttgart: 78-117.
- Stambolis B. (2003): Mythos Jugend: Leitbild und Krisensymptom. Ein Aspekt der politischen Kultur im 20. Jahrhundert. Edition Archiv der deutschen Jugendbewegung, Bd. 11, Schwalbach/Ts.

— Dr. Nicole Welter ist wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Humboldt Universität Berlin.

Vertrauen, religionssoziologisch

Rafael Walthert

Die Soziologie beginnt misstrauisch: Soziale Ordnung wird zwar für durchaus möglich aber unwahrscheinlich gehalten, weshalb Soziologen sich dafür interessieren, wie es trotzdem dazu kommt. Die mit sozialen Angelegenheiten einhergehende Ungewissheit setzt bereits bei elementaren Interaktionen ein: Für die Beteiligten an einer Interaktion sind ihre nächsten Entscheidungen und Handlungen gegenseitig nur sehr begrenzt vorherseh- oder steuerbar, es sind jeweils nicht determinierte Reaktionen auf den vorhergehenden Schritt des Gegenübers. Vieles ist möglich, wenig ist notwendig und das auf beiden Seiten, weshalb sich die Situation Talcott Parsons (1964 [1951]: 10–11) folgend als «doppelte Kontingenz» bezeichnen lässt.

Soziologisch wird nach Strukturen Ausschau gehalten, mit der diese Ausgangslage für die Beteiligten wie für den Beobachter festere, verlässlichere und verstehbarere Formen annimmt. Beispiele für solche Strukturen ist das Ködern mit positiven Sanktionen wie z.B. Geld, oder machtvolle Drohungen mit negativen Sanktionen wie z.B. physischer Gewalt. Eine ganz andere Möglichkeit der Reduktion von Komplexität ist Vertrauen: Im generalisierenden Rückgriff auf eine Einschätzung des Gegenübers und ohne auf spezifische Informationen über dessen Verhalten in der problematischen Situation zurückzugreifen oder sich durch Sanktionen abzusichern, traut man diesem Gegenüber etwas mehr oder weniger Spezifisches zu.

Der Begriff des Vertrauens findet sich bei den meisten prominentesten Soziologen, dies jedoch ohne einen zentralen Stellenwert einzunehmen. In der Religionssoziologie verschwindet «Vertrauen» fast ganz. Sollte sich das ändern? Im Folgenden soll diese Frage beantwortet werden und dies nicht über die Sammlung und Sortierung sämtlicher religionssoziologischer Anwendungen von «Vertrauen», sondern über ein Ausloten von Möglichkeiten und Leistungen des Begriffes an zwei Polen des religionssoziologischen Gegenstandsbereichs: Auf der einen Seite Religion, die durch Rituale geprägt ist, und auf der anderen Seite Religion, die sich der meisten Rituale entledigt und Glaubensüberzeugungen in ihrem Zentrum stehen hat.

Glaube

Glaube allein ist ein religionssoziologisch wenig interessanter Zustand, wenn nicht danach gefragt wird, was für Konsequenzen er für das Handeln zeitigt. Max Webers Ausführungen zum asketischen Protestantismus und dem modernen Kapitalismus bilden die klassische Auseinandersetzung mit dieser Frage. Hier soll sie mit der von Weber nur sehr spärlich verwendeten Vertrauensbegrifflichkeit betrachtet werden.

«Religiöse Bewußtseinsinhalte» hätten «auf die Lebensführung, die Kultur und die Volkscharaktere» in den von Weber betrachteten Kontexten des 17. Jahrhunderts eine Bedeutung gehabt, wie sie sich der «moderne Mensch» nur schwer vorstellen könne (vgl. Weber 1988 [1904]: 205). Weber interessiert sich für die Konsequenzen dieser Bewusstseinsinhalte und macht als dafür besonders bedeutsamen Fall die Calvinisten jener Zeit aus, die sich in ihrem vorherbestimmten aber unbekanntem Heilszustand einem allmächtigen, allwissenden und unergründlichen Gott gegenüber sehen. In einer solchen Konzeption absentiert sich Gott aus einer durch doppelte Kontingenz geprägten Beziehung. Was er vorherbestimmt hat, lässt sich weder in Erfahrung bringen noch beeinflussen. Weder Zugehörigkeit noch Rituale haben Auswirkungen auf die göttlichen Entscheidungen, von welchen auch die bange Frage nach dem eigenen Heil bestimmt ist. Sämtliche magischen Mittel sind somit ausgeschaltet, die Religion ist entzaubert.

«Logisch» wäre zu erwarten gewesen, so Weber, dass die Calvinisten angesichts dieser Umstände in Fatalismus verfallen wären. Letztlich hätten Ungewissheit und der Mangel an Einfluss aber «psychologisch» dazu geführt, dass sie sich religiös umso mehr ins Zeug legten. Dies wurde dadurch ermöglicht, dass daran geglaubt wurde, dass es durchaus Anzeichen für den Heilszustand gäbe. Wer auserwählt ist, dem zeige sich das bereits im Diesseits, nämlich anhand der Bewährung in der gottgeschaffenen, weltlichen Ordnung. Als Indikatoren dafür galten rechtschaffenes Handeln, ethische Lebensführung und ein damit verbundener Erfolg im Berufsleben. Die durch diese Zeichen erzeugte Gewissheit lässt sich jedoch nicht kumulieren, vielmehr ist sie einer dauernden Bewährung unterworfen, wobei sich Ausrutscher nicht rituell-magisch ausbügeln lassen. Selbstvertrauen hinsichtlich des eigenen Gnadenstands lässt sich damit nur durch eine stetige Bewährung in der Lebensführung, die durch einen Ethos von Rechtschaffenheit und Fleiss rational durchdrungenen war, herstellen und aufrecht erhalten. In Verbindung mit

der andauernden Heilsunsicherheit führte also die Entzauberung der Welt zu einer hohen Spannung, die in ein andauerndes Selbstmisstrauen mündete, verstärkt durch die Unmöglichkeit, auf die kompensatorische Gnade oder erbetene Nachsicht eines Gottes zu vertrauen, der sich nicht auf Interaktion einlässt. Dieser Problematik konnte nur über ein fortlaufendes Aufrechterhalten von Selbstvertrauen durch Bestätigung im diesseitigen Leben begegnet werden.

Dies hatte gemäss Weber historische Konsequenzen, da eine solche Verlagerung des Vertrauens in ausserweltliche Akteure oder rituelle Handlungen auf die eigene Person und die daran anschliessende Rationalisierung der Lebensführung den Boden für eine bisher ungekannte Form wirtschaftlichen Handelns bereitete: den rationalen Kapitalismus.

Rituale

Die Unmöglichkeit ritualistischer oder anderweitiger Beeinflussung Gottes in diesen Formen des Protestantismus sah Max Weber als Konsequenz eines Prozesses der Entzauberung, womit er das zunehmende Verschwinden magischer Elemente aus der Religion bezeichnete und nicht etwa, wie oft unterstellt, eine generelle Säkularisierung. Als Kontrast zu dieser entzauberten, gilt es nun die verzauberte Religion zu betrachten. Auch sie soll zunächst als eine Situation der doppelten Kontingenz mit dem Menschen auf der einen Seite und einer übernatürlichen Macht auf der anderen erfasst werden. Zauber bzw. Magie bestehen dabei darin, dass der Mensch durch bestimmte Handlungen sein übernatürliches Gegenüber beeinflussen kann. Entscheidend ist dabei der Grad der Personalisierung des übernatürlichen Gegenübers: Dem Ethnologen James George Frazer (1963 [1922]) folgend, kann von einem Kontinuum zwischen einem stark personalisierten Gott hin zu Vorstellungen einer unpersönlichen Kraft ausgegangen werden. Ersterem wird höhere Kontingenz zugetraut: Gott lässt zwar mit sich reden und Bitten und Opfer lassen sich anbringen, er entscheidet jedoch letztlich selbstständig. Das führt dazu, dass Vertrauen in dieser Beziehung, in der gegenseitige Determination für unmöglich gehalten wird, wichtig ist.

Dem hier interessierenden Idealtyp einer «verzauberten Religion» kommt jedoch die zweite Konfiguration näher. Nicht Gott als Person, sondern eine unpersönliche Macht steht im Zentrum. Die Interaktion nimmt stark ritualisierte Formen an, das heisst diejenigen einer traditionalistischen, standardisierten und formalisierten

Praxis. Die doppelte Kontingenz der Situation wird insofern stark eingeschränkt, als dass aus einer personalisierten Gottheit, die immer auch anders handeln könnte, eine Kraft, eine Gesetzmässigkeit wird, die es richtig zu beeinflussen gilt. Ist das Resultat nicht wie gewünscht, setzt also nach dem berühmten Regentanz kein Regen ein, liegt das einzig daran, dass das Ritual falsch durchgeführt wurde. Dem übernatürlichen Gegenüber wird kein Spielraum für Entscheidungen zugetraut, ihm kann weder vertraut noch misstraut werden. Dennoch ist Vertrauen im Spiel. Die rituelle Praxis stellt einen vertrauensbildenden Gegenwartsbezug her, man verlässt sich auf eine bestimmte Art koordinierter sozialer Interaktion. Bei Ritualen mit gemeinschaftlicher Beteiligung ist Vertrauen nicht etwas, was von einer Partei der anderen geschenkt wird, sondern rituelle Praxis wird zum Vollzug und zur Kommunikation gegenseitigen Vertrauens – umso mehr deshalb, weil Rituale keine Kapazität haben, um mit in ihrem Verlauf auftretenden Vertrauensbrüchen (klassisches Beispiel ist das Nein-Wort bei Trauungen) umzugehen. Rituale zelebrieren also gegenseitiges Vertrauen der Gemeinschaftsmitglieder: «tous sont accomplis dans un état de confiance» (Durkheim 1979 [1912]: 556). In der kollektiven Effervescenz des Rituals werden nicht nur soziale Kategorien und gemeinschaftliche Symbole gestärkt, sondern auch das Vertrauen in die Gemeinschaft und ihre Mitglieder.

Zwei Kontrastierungen sind zu den vorangegangenen Ausführungen anzubringen, die beide Konsequenzen für die abschliessenden Überlegungen zum Vertrauensbegriff haben werden:

Erstens zeigen beide Beispiele, wie Religion im Handeln wirksam wird, entscheidend ist jedoch, was das Objekt und der Geltungsbereich des damit erzeugten Vertrauens ist. Bei Webers Calvinisten führt die Verabschiedung einer persönlichen übernatürlichen Macht aus der religiösen Interaktion zu einer Verlagerung des Vertrauens ins individuelle, innerweltliche Handeln. Im ritualistischen Beispiel wird auf eine ausserweltliche Praxis vertraut: Rituale sind durch Grenzziehungen gegenüber anderen Interaktionsformen gekennzeichnet und erzeugen damit einen Wirklichkeitsbereich mit eigenen Relevanzen und Regeln. Dies unterscheidet sich von der Durchdringung des Alltags durch einen religiösen Ethos, der den besagten Calvinisten zur Versicherung ihrer Erlöstheit diene.

Zweitens ist es erläuterungsreich, die weitere Argumentation Frazers anzuschauen und sich von ihm abzugrenzen: Magie sei letztlich ein kapitaler Irrtum, da dabei in gänzlich falsche Kenntnisse und unnütze Handlungen vertraut würde. Je stärker personalisiert das Gegenüber, desto verständlicher sei der Irrtum, da dabei immerhin

das Ausbleiben des Regens göttlicher Willkür angelastet werden könne. Im Fall gänzlich verzauberter Religion, die Frazer als Zauber oder Magie bezeichnet, müssten jedoch die Regentänzer als sehr dumm oder zumindest äusserst verzweifelt gesehen werden. Obwohl ihre rituelle Praxis nichts taugt und damit ihre Vorstellungen stets widerlege, werde sie von den Unbelehrbaren wieder und wieder durchgeführt.

Die Kritik an Frazers Vorstellungen hielt sich nicht zurück: «Frazer wäre imstande zu glauben, dass ein Wilder aus Irrtum stirbt. (...) Frazer ist viel mehr savage, als die meisten seiner savages», lautet Ludwig Wittgensteins (1975: 44-45) harsche Kritik an Frazer, die sich aus soziologischer Perspektive wie folgt einordnen lässt: Frazer unterstellt der Praxis eine Logik, er sieht Rituale als Folgerungen aus einem System von geglaubten Kausalitätsverhältnissen, das die rituell Handelnden dazu anleitet, ihre Zwecke auf bestimmte Art und Weise zu verfolgen. Der viel einfachere Blick darauf, auf was tatsächlich vertraut wird, ist hier heilsam. Was in Ritualen zählt, ist die richtige Abfolge von Schritten und ihre kommunikative Kapazität beschränkt sich weitgehend darauf, mitzuteilen, was der nächste rituelle Schritt ist. Der Gegenstand des Vertrauens ist die Befolgung dieser Schritte, die Teilnehmer verlassen sich gerade in schwierigen Situationen darauf, dass es zu diesem Zeitpunkt richtig ist, so zu handeln. Der Glaube an eine Einbindung dieser Handlungsanleitungen in ein System von Gesetzmässigkeiten, die Ableitung ritueller Handlungen aus Glaubensmotiven, dürfte weitgehende Unterstellung sein. Aus ex post Rationalisierungen befragter Ritualteilnehmer können mit Frazer solche Verknüpfungen wohl hergestellt werden, jedoch sind Rituale typischerweise «traditionales Handeln» im Sinne Weber, es wird so gehandelt, weil nun einmal so gehandelt wird. Regentänze werden nicht praktiziert, weil man ihnen die Wetterbeeinflussung zutraut, sondern weil sie ein Vokabular für die Beschäftigung mit dem Wetter bereitstellen. Entsprechendes gilt für Horoskope, denen auch nicht aufgrund ihrer prognostischen Zuverlässigkeit vertraut wird. Auch die TV-Berichterstattung vor unwägbaren Sportwettkämpfen, in der von detaillierten Mutmassungen über den Formstand des Knöchels des Rechtsaussens bis hin zum Besuch bei der Wahrsagerin alles zu finden ist, lässt sich nur so verstehen. Glauben die Zuschauer an die mühsam zusammengetragenen Zeichen? Ob sie es tun oder nicht ist nebensächlich. Sie schauen zu, weil es ihnen erlaubt, sich vor dem Spiel mit dem Spiel zu beschäftigen.

Vertrauen als religionssoziologischer Grundbegriff

An beiden soeben vorgestellten Polen des Kontinuums der Verzauberung von Religion richtete der Blick auf Vertrauen die Aufmerksamkeit auf das religionssoziologisch Interessierende: Die religiöse Erzeugung dauerhaften Selbstmisstrauens und die innerweltlichen Möglichkeiten der Erzeugung von Selbstvertrauen zeigen, wie «Ideen» in der Geschichte wirksam werden» (Weber 1988: 82). Bei ausserweltlichem religiösem Handeln wiederum bewahrt der Blick auf die Praxis des Vertrauens vor intellektualistischen Missverständnissen. Vertrauen sollte deshalb als religionssoziologischer Begriff eine grössere Bedeutung zukommen, als dies zur Zeit der Fall ist.

(1) Dass in der Soziologie Auseinandersetzungen um den Vertrauensbegriff trotz seiner Verwendung weitgehend ausbleiben, ist Zeichen dafür, dass der Begriff selbst keine entscheidenden und dadurch kontroversen Differenzierungen leistet. Tatsächlich wird «Vertrauen» bereits in den meisten Definitionen als diffuses Konzept begründet. So fasst Luhmann (2000 [1968]) Vertrauen «als Mechanismus der Reduktion von Komplexität» und hätte sich damit systemtheoretisch nicht allgemeiner halten können. Oft wird Vertrauen in Graubereichen angesiedelt, so von Simmel (1992 [1908]) als «Hypothese künftigen Verhaltens, als Zustand zwischen Wissen und Nichtwissen». Damit «Vertrauen» nicht zu einer Residualkategorie wird, in die alles gesteckt wird, was durch trennschärfere Begriffe nicht erfasst werden kann, müssen die richtigen Verknüpfungen hergestellt werden, was die besagten Autoren auch durchaus tun: Was ist das Objekt des Vertrauens? Mit welchen Formen von Institutionalisierung hängt Vertrauen zusammen? Wodurch wird Vertrauen bestätigt oder geschwächt? Bedeutungen werden damit über Interaktion, Glaube über Praxis befragt. Über die Fragen nach Objekt, Modus und sozialer Beziehung eröffnet der Vertrauensbegriff der soziologischen Analyse gleichzeitig die semantische Dimension der Bedeutungen und die strukturelle Dimension der möglichen Beziehungen religiöser Kommunikation.

(2) Die Forderung nach einer prominenteren Platzierung des Vertrauensbegriffs muss sich der Frage nach dessen Beziehung zum Begriff von Glauben stellen. Dabei sind die Schwierigkeiten, die sich Religionssoziologie und Religionswissenschaft mit «Glauben» als zentraler Kategorie einhandeln, beträchtlich. Ausgehend von der Annahme, es fände sich in jeder Religion ein Gebäude von Glaubensvorstellungen, wird dazu geschritten, die Symbolsysteme

zu rekonstruieren, die Glaubenssätze und Gottheiten miteinander in Verbindung zu bringen und zu einem kohärenten Ganzen zu fügen. Gerade von religionswissenschaftlicher Seite wird die Rekonstruktion von Clifford Geertz' «Symbolsystemen» oft als Hauptaufgabe gesehen. Dazu wird ein Reich kultureller Bedeutungen in Form von «Wissen» und «Glauben», von der Ebene sozialer Handlungen und Beziehungen getrennt, erhoben und in Buchform systematisiert. Der Kohärenzzwang wissenschaftlichen Schreibens führt dabei zur Konstruktion einer Systematisierung ohne Entsprechung im Feld. Spätestens seit der *Writing Culture*-Debatte kommen Sozialwissenschaftler zwar nicht darum herum, die Erzeugnisse ihrer Arbeit als Konstruktionen zu identifizieren, zu verhindern ist jedoch zudem, dass solchen etischen Konstruktionen Wirkmächtigkeit auf der emischen Ebene unterstellt wird. Frazers Missverständnisse dürften gerade darauf beruhen. Er systematisierte Mythen und Glaubensvorstellungen und unterstellte sie als Gründe für die Durchführung der ebenfalls beobachteten Rituale. Dies führte zu einem wissenschaftlich schwer verständlichen Resultat: Hunderte von Stämmen tanzen im Glauben an magisch-meteorologische Gesetzmässigkeiten völlig wirkungslose Regentänze und das während Jahrhunderten. Frazer konnte dies nur erklären, indem er den beobachteten Akteuren unbelehrbare Dummheit in die Schuhe schob. Wittgensteins Zorn überrascht da nicht, denn die Regentänzer handeln nicht entsprechend der ihnen unterstellten, ausdifferenzierten Glaubensvorstellungen, sondern vertrauen auf den Vollzug des Handelns, genauso, wie man nicht an Sprache glaubt, sondern auf das Reden vertraut. Die Logik geht in der Praxis auf und deren Vollzug ist ein für die Beteiligten verlässlicher und auch für den Wissenschaftler beobachtbarer Vorgang. «Glaube» steht zwar im Zentrum zahlreicher soziologischer Religionsdefinitionen, aber nicht aller Religionen.

(3) Damit entfällt der Bedarf für einen Begriff von Glauben keineswegs. Glaubensvorstellungen können sich innerhalb der religiösen Praxis semantisch und strukturell ausdifferenzieren und in Theologien sowohl überdacht als auch verändert werden und wiederum Konsequenzen auf der Handlungsebene haben. Webers Arbeit zum Zusammenhang von asketischem Protestantismus und modernem Kapitalismus bietet ein Beispiel dafür, wie ein systematisierter Korpus religiöser Ideen Interessen formte. Damit ein ausdifferenziertes Gefüge religiöser Ideen zu einem Glauben und einer darauf basierenden, neuen Konfiguration von Vertrauen führen kann, wie sie Weber feststellte, muss eine Trägerschaft dieser Theologie vor-

handen sein, die auf einen regulierten Zugang zur Gestaltung der Lehre, insbesondere aber auf Strukturen ihrer Verknüpfung mit dem Glauben und Handeln der Laien bauen kann: Glaubensüberzeugen bedürfen, sind sie Teil einer ausgeklügelten Lehre, einer doppelten Kontextualisierung, in der Lehre und im Leben, damit ihnen im Handeln vertraut wird. Die Differenzierung von Vertrauen und Glaube und die dadurch wachsende Distanz zwischen einer Systematik des theologischen Denkens von der religiösen Pragmatik des Alltags muss durch Vermittlungsleistungen wieder aufgefangen werden, soll sich nicht, wie von Weber festgestellt, das diesseitige Vertrauen von seinem Ursprung im religiösen Glauben verselbständigen.

(4) Konzepte einer umfassenden Wertintegration, wie sie bis in die 70er Jahre insbesondere Talcott Parsons verfochten hat, sind in der Soziologie aus der Mode gekommen. Die Frage nach normativer Integration rückte in den Hintergrund, die, dem jeweiligem Ansatz entsprechende Frage nach interaktiven, praktischen oder konfliktiven Vollzügen von auch unordentlichen Ordnungen ins Zentrum des Interesses. Diesen Entwicklungen folgend, sollten Religionssoziologie und Religionswissenschaft ihren Fokus verändern. Die Rekonstruktion von Symbolsystemen sagt noch nichts über ihre soziale Geltung aus und trotz allfälliger «Repräsentativität» ist auch die Abfrage von im Individuum vorhandenen Glaubensvorstellungen soziologisch noch wenig interessant. Dass ihre Diversität hoch, die Verbindlichkeit gering und die individuelle Mobilität beträchtlich ist, braucht nicht durch weitere quantitative Studien mit leicht veränderten Prozentverhältnissen belegt zu werden. Die Frage nach Vertrauen richtet dagegen den Fokus auf die hohe Plausibilität, die Individuen ihren eigenen religiösen Entscheidungen beimessen, auf das Misstrauen gegenüber hoch integrierten Formen religiöser Zugehörigkeit oder auf die beständige Zuwendung zu kirchlichen Ritualen, die keiner Übereinstimmung in Glaubensfragen bedarf. Damit richtet sie den Blick an hochmobilen Gesichtspunktmengen vorbei auf diejenigen Strukturen, die Soziologen an Religionen interessieren.

Literatur

Durkheim E. (1979): *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* (Bibliothèque de philosophie contemporaine), Paris: Presses Universitaires de France.

Rafael Walthert

- Frazer J.G. (1963): *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion* (St. Martin's Library), London: Macmillan.
- Luhmann N. (2000): *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*. 4. Auflage (UTB für Wissenschaft 2185), Stuttgart: Lucius & Lucius.
- Parsons T. (1964): *The Social System*, New York: The Free Press.
- Simmel G. (1992): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (stw 811; Georg Simmel Gesamtausgabe, Band 11), Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Weber M. (1988): *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, In: Weber, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I* (UTB für Wissenschaft 1488), Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): 17-206.
- Wittgenstein L. (1975): *Bemerkungen über Frazers «The Golden Bough»*, In: Wiggershaus R. (Hg.): *Sprachanalyse und Soziologie. Die sozialwissenschaftliche Relevanz von Wittgensteins Sprachphilosophie* (stw 123), Frankfurt am Main: Suhrkamp: 37-58.

— Dr. des. Rafael Walthert ist Assistent am Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Zürich.

Epilog

Das Vertrauen in die Augen

Peter von Matt

Vertrauen ist nicht nur eine Kategorie der zwischenmenschlichen Kommunikation, der Ökonomie und des religiösen Lebens. Vertrauen und Misstrauen bestimmen auch das philosophische Verhalten zur Welt und können so den Charakter ganzer Zeitalter prägen. Das Vertrauen in die Welt ist zutiefst ein Vertrauen in die menschlichen Augen. Wenn sie sehen, was ist, und wenn tatsächlich ist, was sie sehen, steht der Mensch anders auf dem Erdboden, als wenn nichts so ist, wie die Augen es sehen. Wenn ich meinen Augen trauen darf, bin ich auf dieser Welt zu Hause. Wenn sie mich täuschen, ist meine Heimat anderswo, dort, wo ich das Wahre und Wirkliche auch tatsächlich sehe.

Wieso der Mensch je auf den Gedanken kam, auf seine Augen könnte kein Verlass sein, ist eine Überlegung wert. Die Vermutung drängt sich auf, dass die Erfahrung des Traums, insbesondere des Übergangs vom Traum zum Wachen, den fundamentalen Zweifel ausgelöst hat. Im Traum wie im Wachen ist die Wirklichkeit des Gesehenen für den erlebten Moment gesichert. Dass, was ich sehe, so ist, wie ich es sehe, ist also hier wie dort evident – wobei die Tautologie dieser Formulierung zur Sache gehört. Mit dem Erwachen aber kommt die Erkenntnis, dass die Evidenzerfahrung im Traum eine Täuschung war. Ich habe gesehen, was nicht der Fall war. Dies führt zwingend zur Frage, wie ich denn wissen kann, dass tatsächlich der Fall ist, was ich als Wachender sehe. Die Augen des Träumenden bringen also die Augen des Erwachten in Verdacht. Die deutsche Sprache hat sich hier aus der Affäre gezogen, indem sie für den Traum ein Substantiv aus dem Verbum *driugan* (betrügen) bildete; *draugma* (das Beträgende) wurde zu *troum* und schließlich *Traum*. Damit war die Wirklichkeitsdifferenz zwischen dem in der Nacht und dem am Tage Geschauten durch das Wort selbst definiert. Was trotzdem nicht mehr darstellte, als ein Plädoyer. Denn an der Übergangserfahrung ändert das abschätzigste Wort nichts. So bleibt denn auch die älteste und berühmteste Bestimmung der Differenz zwischen den Augen der Nacht und jenen des Tages im entscheidenden Punkt zweideutig:

Herakleitos sagt, dass die Wachenden ein und dieselbe gemeinsame Welt haben, während sich von den Schlafenden ein jeder zu seiner eigenen abwende.¹

¹ Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte, übersetzt und eingeleitet von W. Capelle, Stuttgart 1963, 132.

Werden hier die zwei Welten nicht als gleichwertige gesetzt? Sollten sie aber gleichwertig sein, was wäre die Konsequenz? Zwei vollgültige Wahrheiten, die einander gegenseitig ausschließen? Zwei verschiedene Augenpaare mithin in jedem von uns?

Tatsächlich ist das doppelte Augenpaar eine zentrale Denkfigur der deutschen Romantik. Davon später.

Der explizite und hochgemut vorgetragene Zweifel an der Zuverlässigkeit unserer Augen ist so alt wie die griechische Philosophie und die christliche Theologie. Platons Höhlengleichnis inszeniert ihn als dramatische Parabel. 1 Korinther 13,12 greift zu einer etwas vertrackten Metapher: «Denn jetzt sehen wir alles in einem Spiegel, in rätselhafter Gestalt, dann aber von Angesicht zu Angesicht.» So die Zürcher Bibel. Luther dagegen: «Wir sehen jtz durch einen Spiegel in einem tuncckeln Wort / Denn aber von angesicht zu angesichte.» Es wird dem Laien erlaubt sein, die Differenz der zwei Übersetzungen einigermaßen massiv zu finden. An der Denunziation unserer lebendigen Augen ändert sich dabei allerdings nichts.

Das Hauptindiz bei der kriminalistisch-metaphysischen Untersuchung der Verlässlichkeit dessen, was wir sehen, blieb durchweg der Traum. «*La vida es sueño*» ist nicht nur eine zentrale Parole des Barock und der Titel eines seiner mächtigsten Trauerspiele, es ist auch die Parole jeder Epoche, welche die «Freiheit und Unbescholtenheit unserer Augen»² – so das herrliche Wort Gottfried Kellers – in Zweifel zieht. Keller prägte diesen Ausdruck im Moment einer Zeitenwende sowohl in seinem Leben als auch in seinem Jahrhundert – als er sich nämlich von der Romantik, ihrer Magie und ihren Dichtern abwandte und in Goethe einen neuen Zugang zur Welt entdeckte, mit dessen Augen schauen lernte und darüber auf dem Erdboden neu und anders zu stehen kam.

Die Aufklärung feierte das Licht. Das ist bekannt. In allen Ländern benannte man die Epoche der Aufklärung mit Lichtmetaphern: *Siècle des lumières*, *Age of Enlightenment*. Auch das deutsche Wort assoziiert an den Sonnenaufgang. Genau besehen ist aber der Kult, den die Aufklärung mit dem Licht getrieben hat, ein Kult mit den menschlichen Augen. Diese sehen klar und wahr, sehen nicht Schatten, Schein und Täuschung, sondern das Wirkliche. Der ungeheure Aufbruch, den die Aufklärung – das Wort im weitesten Sinne genommen – in der europäisch-amerikanischen Zivilisation bewirkte, ist undenkbar ohne das Vertrauen in die Augen. Sie sind das Äquivalent zum Ding. Ihre Verlässlichkeit korrespondiert mit dessen Solidität. Von jetzt an kann empirische Wissenschaft betrieben wer-

² G. Keller, *Der grüne Heinrich*, Erste Fassung, Historisch-Kritische Ausgabe Bd. 2, 17.

den. Noch heute streift einen diese Erfahrung, wenn man mit einem guten Fernglas die Jupitermonde betrachtet, wie sie um den Planeten kreisen, verschwinden und wieder auftauchen. Dieser Anblick hat einst das Wissen vom Kosmos verändert. Die menschlichen Augen haben gesehen, was es nach dem wörtlichen Wort der Bibel nicht geben konnte und nach der Lehre der Kirche nicht geben durfte. Also waren sie verlässlicher als jene. Also galt es, den Augen zu vertrauen, für ihre Freiheit und Unbescholtenheit einzutreten.

Im Bereich der deutschen Kulturgeschichte vertritt Goethe diese Position am leidenschaftlichsten. Wenn man die Aufklärer insgesamt Selbstdenker nennen kann, gehört Goethe zu ihnen in der prononcierten Variante des Selbstsehers. Den Zweifel an den Augen erlebte er als blasphemischen Akt. Sehen war für ihn nicht nur die Basis aller Wissenschaft, sondern auch ein sakrales Ereignis, war Begegnung mit dem Göttlichen durchaus. Er ging sogar so weit, Ferngläser und Brillen zu verwerfen, weil sie das reine, unverzerrte Schauen störten. Das war wissenschaftlich bedenklich, aber ein Bekenntnis zur Wahrheitsfähigkeit des Menschen. Wissenschaftlich bedenklich war auch sein jahrelanger Kampf gegen Newtons Theorie von Licht und Farben, doch ihm ging es eben um das Licht als eine unteilbare Substanz. Von ihr war sogar, nach seinen eigenen Worten, das Auge einst erschaffen worden:

Das Auge hat sein Dasein dem Licht zu danken. Aus gleichgültigen tierischen Hülfsorganen ruft sich das Licht ein Organ hervor, das seinesgleichen werde; und so bildet sich das Auge am Lichte fürs Licht, damit das innere Licht dem äußeren entgegentrete.

Hierbei erinnern wir uns der alten ionischen Schule, welche mit so großer Bedeutsamkeit immer wiederholte, nur von Gleichem werde Gleiches erkannt; wie auch der Worte eines alten Mystikers, die wir in deutschen Reimen folgendermaßen ausdrücken möchten:

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Wie könnten wir das Licht erblicken?
Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?³

Die Freiheit und Unbescholtenheit unserer Augen wird hier also theologisch fundiert. Das Licht, das den Kosmos erst lebendig macht, ist die höchste Erscheinungsform des weltimmanenten Gottes. Indem es das menschliche Auge hervorgerufen hat, hat es sich ein Gegenüber

³ J.W. Goethe, Entwurf einer Farbenlehre. Einleitung, Hamburger Ausgabe Bd. 13, 1958/2, 323f.

geschaffen, hat sich selbst zum Gesehenen gemacht und das Sehen zu einer möglichen Begegnung mit der höchsten erfahrbaren Wahrheit. Das Auge ist das Organ, vor dem jeder Wahn, jeder Schein, jede Täuschung verfliegt. Diese kommen erst durch das Nachdenken in die Welt; das reine Schauen ist adamitisch unverstellt. Deshalb wiederholt Goethe immer wieder, dass Sehen schwieriger sei als Denken:

Was ist das Schwerste von allem? Was dir das Leichteste dünket:
Mit den Augen zu sehn, was vor den Augen dir liegt.⁴

Und anderswo liefert er die Begründung:

Wer ein Phänomen vor Augen hat, denkt schon oft drüber hinaus; wer nur davon erzählen hört, denkt gar nichts.⁵

Weil, was die Augen sehen, so wahr ist wie die Natur selbst – solange das Denken nicht alles verunstaltet –, gerät das Selbstsehen zur höchsten Pflicht und zur entzückten Erfahrung: «Ihr glücklichen Augen!»⁶ Das Grundvertrauen in diese menschlichen Augen, das die Aufklärung geprägt und die Naturwissenschaften ermöglicht hat, umgreift Goethes ganze Existenz.

Deshalb konnte er die Romantiker nicht ausstehen.

Diese nämlich kehrten alles wieder um. Das mit Augen Geschaute wird jetzt zur Kulisse vor dem unsichtbaren Wirklichen, das immer dahinter liegt. Hinter dem Horizont, hinter den Bergen, in der Wassertiefe, in den Erdschlünden, in den endlosen Wäldern, aus denen der Eindringling nicht mehr wiederkehrt. Die Natur ist nur um desentwillen schön, was sie verbirgt. Das Wesentliche kann nicht in die Gegenwart, das Wahre nicht vor die Augen geholt werden. Kleist hat diesen Umschlag am radikalsten erfahren und wurde darüber zum Tragiker. Immerzu erfand er neue Situationen, in denen sich das, was die Augen trennscharf sehen, als falsch herausstellt. Mit verzweifelter Grimm widerlegte er die Beweiskraft des Gesehenen. Der Riss durch den Menschen wurde sein Lebensthema: Die Wahrheit des innersten Gefühls und die Wahrheit des mit den Augen Angeschauten traten auseinander und gerieten in ein tödliches Widerspiel. Das doppelte Augenpaar als die Kronchiffre der Romantik – wie der Aufgang der einen und einzigen Sonne die Kronchiffre der Aufklärung war – erscheint bei Kleist als die Unvereinbarkeit von Sehen und Fühlen. Bei E. T. A. Hoffmann, dem Romantiker, der die Weltliteratur beeinflusst hat wie kein anderer Deutscher, zeigt sich der anthropologische

⁴ J. W. Goethe, Xenien, Hamburger Ausgabe Bd. 1, 1958/4, 230.

⁵ J. W. Goethe, Maximen und Reflexionen, Hamburger Ausgabe Bd. 12, 1958/3, 434.

⁶ Lied des Türmers in Faust II. Hamburger Ausgabe Bd. 3, 1959/4, 340 (Vers 11300).

Riss als die Differenz zwischen dem innerlich «Geschauten» (so sein inständiges Wort) und dem äußerlich Gesehenen. Die tragische Konsequenz, vernichtend wie bei Kleist, kann man in der Erzählung vom «Sandmann» nachlesen.

Die Polarisierung des Erkennens durch die Romantik führt zu einer Entwertung der gegebenen Welt. Sie ist nicht mehr Heimat, nur noch Fremde. Heimat ist anderswo, ist immer dahinter:

Aus der Heimat, hinter den Blitzen rot,
Da kommen die Wolken her.⁷

So sagen es zwei magische Verse Eichendorffs. Selbst die Sonne, das gewaltigste Ereignis der uns gegebenen Welt, wird nun abgewertet, indem ihr ein zweites Gestirn gegenübergestellt wird, die «Sonne der Nacht»⁸, von der Novalis wörtlich spricht. Sie strahlt im Kosmos des Innern, im, wiederum Novalis: «Universum in uns».⁹

Die Beschwörung dessen, was nicht gesehen, nur geahnt, gefühlt, geträumt werden kann, hat zu unerhörten Ereignissen der Kunst geführt und in eine Sackgasse der Zivilisation. Nach der Julirevolution in Paris 1830 meldete sich eine neue literarische Generation zu Wort. Sie gab den Augen ihre Souveränität zurück und den begegnenden Dingen ihr Gewicht. Goethes ruhiger Blick auf Steine und Pflanzen wurde für diese Autoren wieder zum Maßstab. Unter *einer* Sonne beginnt jetzt die Welt wieder zu leuchten – auf der ersten Seite von Gotthelfs *Schwarzer Spinne*, in der Kindheitslandschaft des *Grünen Heinrich*, in Stifters langsamem Erzählen. Vierzig Tage lang liest sich der halbwüchsige Heinrich Lee durch Goethes sämtliche Werke und verwandelt sich dabei. Als er wieder in die Natur hinaustritt, erkennt er erstmals «das Recht und die Bedeutung jeglichen Dinges»,¹⁰ und er besiegelt die Erfahrung mit dem Bekenntnis zur «Freiheit und Unbescholtenheit unserer Augen».

Von diesem Vertrauen werden sich die Menschen im Wechsel der Epochen immer wieder verabschieden, mit guten Gründen, und immer wieder werden sie mit nicht schlechteren Gründen zu ihm zurückkehren.

— Dr. Peter von Matt ist emeritierter Professor für Neuere Deutsche Literatur an der Universität Zürich.

⁷ J. von Eichendorff, In der Fremde, in: Werke in sechs Bänden, hg. v. W. Frühwald u.a. Bd. 1. Frankfurt a.M. 1987, 281.

⁸ Hymnen an die Nacht 1, in: Novalis, Schriften, hg. v. P. Kluckhohn und R. Samuel, Erster Bd.: Das dichterische Werk, Darmstadt 1977/3, 133.

⁹ Novalis, Schriften, Dritter Bd.: Das philosophische Werk II, a.a.O., 574.

¹⁰ G. Keller, Der grüne Heinrich, Erste Fassung, Historisch-Kritische Ausgabe Bd. 12, 16.

Impressum

Herausgeber:

Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie
an der Theologischen Fakultät Zürich

Kirchgasse 9 · 8001 Zürich

Tel: 044 / 634 47 53 oder 044 / 634 47 51 · Fax: 044 / 634 49 91
hermes@theol.uzh.ch
www.uzh.ch/hermes

ISSN 1660-5403

Redaktion und Gestaltung:

Simon Peng-Keller / Andreas Hunziker / Marcel Egli / Arnd Brandl
